



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

L' Affective Turn
Il ruolo degli affetti tra teoria e politica

Facoltà di Scienze Politiche, Sociologia, Comunicazione
Dipartimento di Scienze Politiche
Dottorato di ricerca in Studi Politici
XXXIV ciclo

Dottoranda
Martina Inero

Tutor
Luca Scuccimarra

INDICE

INTRODUZIONE	3
1. LABORATORI DELL’AFFETTIVITÀ: PENSARE L’<i>HOMO SENTIENS</i>	10
1.1 TRA <i>PATHOS</i> E <i>LOGOS</i> NELLA CULTURA CLASSICA	17
1.2 VERSO UNA NUOVA SOGGETTIVITÀ. LE PASSIONI DEL MODERNO	29
1.2.1. GOVERNARE E GESTIRE LE PASSIONI: STRATEGIE DI SUBLIMAZIONE	35
1.2.2. PASSIONI, INTERESSI E DINAMICHE SOCIALI.....	49
2. FROM PASSION TO EMOTION	60
2.1 “EMOZIONE”. NASCITA E SVILUPPO DI UN NUOVO CONCETTO	60
2.1.1 I CONTRIBUTI DELLA PRIMA PSICOLOGIA SCIENTIFICA.....	64
2.2. COMPRENDERE LE EMOZIONI. STUDI, TEORIE, APPROCCI.	76
2.2.1 PROBLEMATICHE DEL LESSICO EMOTIVO.....	83
2.3 STORIA ED EMOZIONI	93
2.3.1 TRA STORIA E MENTALITÀ	97
2.3.2. <i>EMOTIONOLOGY, EMOTIVES-EMOTIONAL REGIMES, EMOTIONAL COMMUNITIES</i> . NUOVE CATEGORIE PER LA STORIA DELLE EMOZIONI.....	103
3. TURN TO AFFECT. UNA NUOVA POLITICA DEGLI AFFETTI	109
3.1 L’EPOCA DELLE EMOZIONI. COSA SI INTENDE PER “SVOLTA AFFETTIVA”?	109
3.1.1 TRA EPISTEMOLOGIA E METODOLOGIA: DAL PARADIGMA ALLA SVOLTA	110
3.2. LA MESSA IN DISCUSSIONE DEL PARADIGMA RAZIONALISTA	117
3.3 POLITICA COME <i>ARS AFFECTANDI</i>?	126
3.3.1 DEMOCRAZIA: TRA AFFETTI E DELIBERAZIONE RAZIONALE	128
3.3.1.1 Deliberazione e consenso razionale.....	130
3.3.1.2 Un nuovo lessico affettivo per la democrazia.....	137
3.3.1.3 Proposte di democrazia radicale e ritorno a Spinoza	154
3.3.2 POPULISMO E AFFETTI.....	166
3.3.3 AFFETTI CHE MOBILITANO.....	175
4. QUALI PROSPETTIVE PER L’AFFETTIVITÀ?	181
4.1 UNA NUOVA VISIONE DELL’INDIVIDUO	181
4.1.1 COME LE NEUROSCIENZE HANNO CAMBIATO LO STUDIO E LA CONSIDERAZIONE DELL’AFFETTIVITÀ.....	189
4.2 STUDIO DELLA NATURA UMANA, EMOZIONI E SOCIETÀ	204
4.2.1 COME RISPONDERE ALLA CRISI. EMPATIA, INTELLIGENZA EMOTIVA E RELAZIONE	212

CONCLUSIONI222

BIBLIOGRAFIA225

Introduzione

“Le emozioni disegnano il paesaggio della nostra vita spirituale e sociale”¹. È con queste parole che Martha Nussbaum apre uno dei testi di maggior rilievo all’interno degli studi sulle emozioni. In esse è racchiuso un profondo significato, che affida alla dimensione sensibile un importante ruolo nelle esperienze di ogni individuo. All’interno di questa dimensione sono comprese tutte quelle categorie quali passioni, sentimenti, affetti ed emozioni, che fanno parte delle vicende umane sin dalle origini della storia dell’umanità. Questa varietà lessicale e terminologica permette di cogliere la complessità della questione; ognuno di questi elementi infatti si differenzia dagli altri, e porta con sé un diverso modo di considerare questa importante componente della natura umana.

Sin dal pensiero antico, in cui si parlava di passioni, affetti o moti dell’animo, si inizia a delineare e a definire un certo modo di concepirli, indagandoli essenzialmente a partire da un loro contrasto con il *Logos* e le facoltà razionali. Ecco che la storia delle emozioni, per impiegare il termine oggi più affermato, si caratterizza sin dal principio come una storia di contrasti, in cui lo scontro con la ragione diviene tema costitutivo del dibattito. Questa visione dialettica, questa dicotomia, ha fortemente condizionato soprattutto il pensiero occidentale, e nei secoli a venire i diversi giudizi sulla dimensione sensibile. Per molto tempo infatti, ha dominato una concezione essenzialmente negativa, che ha considerato questo universo come irrazionale, spesso caricandolo di una valenza anche patologica, in grado di compromettere il comportamento e il dispiegamento delle più alte facoltà individuali. Recentemente, all’interno del dibattito teorico si è registrata una forte attenzione nei confronti di questi temi. In linea con le modalità delle narrazioni contemporanee, che specialmente nelle discipline umanistiche e nelle scienze sociali sembrano aver cambiato i presupposti metodologici ed epistemologici, si è

¹ M.C. Nussbaum, *L’intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna, 2004, p. 11.

registrata negli ultimi decenni l'affermazione di quella che è stata definita *Affective Turn* o *Emotional Turn*. Questa rientra tra le numerose «svolte culturali» che hanno caratterizzato l'ultimo secolo, e che richiamano ad un nuovo modo di rapportarsi alla dimensione del tempo e dello spazio. Una temporalità infatti, quella della nostra epoca, sempre più difficile da pensare, che si muove sotto il segno dell'accelerazione e dell'immediatezza, portata a concepire per questo motivo le trasformazioni e i mutamenti essenzialmente come cambiamenti repentini, in uno spazio sempre più vasto. Si afferma dunque questo nuovo modo di comprendere e spiegare i fenomeni, in cui non solo si identificano di volta in volta nuovi oggetti di studio, ma in cui si registra un cambiamento vero e proprio a livello di categorie, di concetti e degli strumenti di conoscenza².

Si sviluppa questo quadro teorico e conoscitivo che esplora la dimensione dell'affettività e tutto ciò che ad essa risulta essere legato. Un'affettività che, declinata nelle sue molteplici varianti lessicali e concettuali, viene posta al centro del dibattito, nelle discipline filosofiche, scientifiche, e su più fronti dalle scienze umane a quelle sociali. Attraverso questa svolta si inizia a dare spazio a diversi aspetti dell'umanità, proponendo così un'immagine dell'individuo differente, pensata a partire dalla sua dimensione emotivo-affettiva. Come accadde precedentemente con la svolta linguistica³, che pose al centro delle riflessioni il

² Come ha scritto Doris Bachmann-Medick *"The turns reflect this pluralization of culture insofar as they are not (exclusively) fixated on Western/European-influenced cultural processes and forms of expression. Furthermore, the expanded perspectives widely discussed in recent years, which explicitly assume "multiple modernities" (Shmuel Eisenstadt), have also allowed the study of culture to distance itself from a one-dimensional Eurocentric modernization concept. [...] But at what point does a turn become a turn? In the past, too little effort has gone into defining and applying clear criteria, although such criteria exist and will be discussed in this book. However, the current treatment of turns is different. In the U.S. academic community, the cultural disciplines are increasingly making use of a broad variety of turns. Despite these efforts, though, turns have not yet been explicitly developed into methodological tools or analytical categories. Rather, they have been described as "free-floating paradigms" between disciplines (Crane 2010: 170), as "a fleeting academic fashion" as opposed to "a genuine sea change" (Kompridis 2014), as "governing gazes" (Farmer 2013: 1) and as "a shared generational event or moment" (Surkis 2012: 719)" (D. Bachmann-Medick, *Cultural Turns. New Orientations in the Study of Culture*, De Gruyter, 2016, pp. 5-16).*

³ L'espressione *linguistic turn*, coniata da Gustav Bergmann, si afferma nel dibattito filosofico grazie all'omonimo titolo scelto da Richard Rorty per la sua opera del 1967, convinto che "i problemi filosofici sono problemi che possono essere risolti (o dissolti) o riformando il linguaggio, o

linguaggio e tutte le problematiche ad esso correlate, allo stesso modo a partire dagli anni Novanta del secolo scorso, ad assumere un ruolo di primo piano iniziano ad essere gli affetti, le emozioni e le passioni, intesi come elementi costitutivi e fondamentali dell'esperienza umana. Proprio in questi anni infatti, Kathleen Woodward riscontra un'esplosione dell'interesse accademico per le emozioni⁴, interesse che è andato di pari passo con effettivi mutamenti epistemologici e metodologici.

Partire da una riconsiderazione di questi elementi ha comportato un nuovo modo di esplorare il complesso legame con la ragione e la razionalità, le implicazioni etiche e morali, e una generale riconfigurazione della politica e delle sue categorie. "Ridare la cittadinanza delle emozioni significa, anche, restituirle a un uso filosofico appropriato. Una volta che la complessità delle emozioni cessa di essere ridotta a [...] fattore di irrazionalità, diventa possibile trovare in esse, in un senso positivo, le radici e i criteri di interi ambiti di esperienza e di condotta"⁵. L'*Affective Turn*, così come denominato da Patricia Clough⁶, rappresenta un grande laboratorio teorico e conoscitivo all'interno del quale confluiscono diversi approcci, in maniera multidisciplinare e transdisciplinare, dello studio delle emozioni. "*In [the affective turn's] wake, a common ontology linking the social and the natural, the mind and body, the cognitive and affective is beginning to appear, grounding such concepts as assemblage, flow, turbulence, emergence, [...], for example*"⁷. Se da una parte ciò rende ricco e articolato il dibattito in questione, allo stesso tempo questa stessa complessità contribuisce a creare problematiche a livello definitorio o concettuale, che spesso si

ampliando la conoscenza del linguaggio che usiamo" (R. Rorty, *La svolta linguistica. Tre saggi sul linguaggio e filosofia*, tr. it. a cura di D. Marconi, Garzanti, Milano, 1994, p. 29).

⁴ K. Woodward, *Global Cooling and Academic Warming: Long-Term Shifts in Emotional Weather in American Literary History*, 8, 4, 1996, pp.759-779.

⁵ T. Magri (a cura di), *Filosofia ed emozioni*, Feltrinelli, Milano, 1999.

⁶ P. T. Clough, J. Halley (a cura di), *The Affective Turn: Theorizing the Social*, Duke University Press, Durham, 2007. Si veda anche A. Athanasiou, P. Hantzaroula, K. Yannakopoulos, *Towards a New Epistemology: The "Affective Turn"* in *Historiein*, 8, pp. 5-16. doi: <https://doi.org/10.12681/historein.33>; A. Lara, E. G. Domínguez, *El Giro Afectivo* in *Athenea Digital*, 13(3), 2013, pp. 101-119 <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenead/v13n3.1060>.

⁷ L. Blackman, C. Venn, *Affect in Body & Society*, 16(1), 2010, pp. 7-28, doi:[10.1177/1357034X09354769](https://doi.org/10.1177/1357034X09354769).

traducono in teorizzazioni e riflessioni anche fortemente divergenti. Come noto, nonostante la svolta affettiva si sia affermata soltanto negli ultimi decenni, le passioni, i sentimenti, le emozioni e gli affetti, che rappresentano costrutti teorici e concettuali differenti l'uno dall'altro, sono presenti sin dal pensiero classico nelle riflessioni relative alla natura e all'agire umano. Da allora molti sono stati i modi di concepire l'affettività; ogni epoca porta con sé un diverso modo di considerare le emozioni e le loro funzionalità. Ciò che è certo, e ciò che la portata di questa svolta attesta, è l'importanza che questi elementi rappresentano e hanno sempre rappresentato per la comprensione delle vicende umane e del reale.

Il presente lavoro si concentra in particolar modo su ciò che la svolta affettiva ha rappresentato nelle scienze umane e sociali, ancor più nello specifico guardando alla teoria politica, indagando il considerevole legame esistente tra dimensione affettiva e dimensione politica.

Che ruolo hanno le emozioni all'interno della politica contemporanea? In che rapporto si pongono con la razionalità, almeno presunta, dell'ordine politico? Come ha scritto Remo Bodei, "a lungo le passioni sono state condannate come fattore di turbamento o temporanea perdita della ragione. Segno manifesto di un potere estraneo alla parte migliore dell'uomo, lo dominerebbero, distorcendone la chiara visione delle cose e sviandone la spontanea propensione al bene"⁸. Obiettivo principale è cercare di proporre una ricostruzione, il più coerente e completa possibile, del variegato e articolato panorama intellettuale affermatosi a partire dagli ultimi decenni e delle sfide poste in essere da questi nuovi mutamenti. Per comprendere e ben delineare il campo di indagine, occorre innanzitutto partire da una differenziazione concettuale e semantica dei termini impiegati di volta in volta per definire e rappresentare tale dimensione che, tra i molti aspetti, si caratterizza proprio per una marcata ed evidente varietà⁹.

⁸ R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano, 2020, p. 7.

⁹ "Uno degli aspetti che colpiscono delle passioni, volendo cercare ciò che le caratterizza in quanto tali, è la loro varietà. Non soltanto esperiamo diversi tipi di passioni, se ne possono nominare alcune

Nelle prime parti infatti, il lavoro muove da una ricostruzione teorica delle varie concezioni che si sono susseguite nel tempo, in particolare dall'Antichità sino all'epoca moderna, dal cui racconto emergono le relative visioni antropologiche, le considerazioni sull'individuo e sulla vita sociale. Dalla visione platonica che concepisce l'uomo come composto dal corpo e dall'anima, e che ne indaga il particolare rapporto con le passioni, al tentativo aristotelico di riconciliazione tra ragione e passione attraverso la ricerca di una giusta misura emotiva, si giunge al grande laboratorio della modernità attraverso i preziosi contributi di Cartesio, Spinoza, Hobbes, Adam Smith, Bernard Mandeville, David Hume e Immanuel Kant, attraverso i quali si alternano strategie di sublimazione delle passioni e modalità di impiego delle stesse ai fini della vita societaria, in una continua trasformazione dell'individuo e del rapporto tra antropologia e politica.

È nella seconda età moderna però che si verifica un cambiamento cruciale, vale a dire un vero e proprio slittamento semantico dal termine «passione» a quello di «emozione», che sembra oggi esser diventato quasi egemone all'interno dei dibattiti filosofici, scientifici e psicologici, quella che viene definita una *keyword*. La nascita di questo nuovo concetto, raccontata nel secondo capitolo, porta con sé tutta una serie di trasformazioni e cambiamenti che introducono lo studio delle emozioni all'interno della tradizionale visione dialettica tra natura e cultura, segnando uno spartiacque tra le varie discipline e in particolare tra le scienze naturali, la psicologia e la storia. Dopo aver delineato il quadro all'interno del quale si sviluppa e si è sviluppato lo studio delle emozioni, si giunge all'analisi della svolta affettiva, che dagli anni Novanta e specie recentemente, rappresenta un nuovo paradigma intellettuale e conoscitivo. In un'analisi attenta, come già detto, a ciò che tale svolta ha significato per il pensiero politico, particolare attenzione sarà riservata ad un'analisi critica della politica contemporanea che, grazie a nuove linee guida,

centinaia, ma esse variano in intensità, presentano legami distinti con le ragioni e la cognizione, sono più o meno spontanee o comunicabili" (S. Gozzano, *Ipotesi sulla metafisica delle passioni* in T. Magri (a cura di), *Filosofia ed emozioni*, cit., p. 14).

ripensamenti categoriali e concettuali, non viene più unicamente pensata come spazio all'interno del quale agiscono le facoltà razionali degli individui. Un ripensamento delle potenzialità, o più in generale, del ruolo degli affetti, si lega ad un conseguente ripensamento del concetto e del modello democratico, delle pratiche individuali e collettive, della sfera politica tutta e delle sue fondamenta. Emergerà una riflessione su quelle che vengono definite *political emotions*, vale a dire quelle emozioni rilevanti ai fini del dispiegamento di determinate dinamiche politiche e sociali, e che esprimono il ruolo cruciale svolto dall'affettività in politica. L'ultima parte intende chiudere il cerchio guardando alle prospettive aperte dagli studi più innovativi e più recenti, prospettive che richiamano a nuove concezioni dell'umano, influenzate dagli sviluppi delle neuroscienze e delle teorie cognitive, in particolar modo richiamando agli studi di Antonio Damasio e Joseph LeDoux, che entrano con sempre maggiore evidenza in relazione con le scienze umane e sociali. Una nuova visione della natura umana e nuovi strumenti che hanno cambiato il modo di considerare l'universo emotivo e affettivo, sviluppi dai quali nascono nuovi concetti come l'«intelligenza emotiva» o i frequenti riferimenti nei confronti dell'ampio concetto che è l'empatia, impiegati per rispondere alle problematiche delle società contemporanee e alle sue patologie.

L'intera ricostruzione, storica e teorica, restituisce un'immagine certamente complessa e articolata della questione. Come emergerà dalle pagine seguenti, risulta ancora difficile riordinare le differenti proposte teoriche che guardano all'orizzonte delle emozioni in maniera spesso divergente, spesso senza neanche avere un consenso condiviso attorno alla definizione del termine stesso. Elementi naturalmente determinati o socialmente appresi, irrazionali o caratterizzati anch'essi di una qualche forma di razionalità. Nella loro storia le emozioni, utilizzando adesso questo termine per indicare l'intero spettro affettivo, hanno visto un'evoluzione verso una generale riconsiderazione e riqualificazione, pur essendo ancora presente lo spettro di una concezione negativa che per molto tempo è stata dominante. Ciò che aiuterebbe la ricerca e lo studio di queste tematiche, sarebbe

cercare di andare oltre tali dicotomie e superare queste strutture binarie, per liberare il dibattito da preconcetti e considerazioni precostituite.

1. Laboratori dell'affettività: pensare l'*homo sentiens*

“Tutti sanno cos'è un'emozione finché non viene chiesto loro di definirla”¹. Filosofi, scienziati e studiosi, hanno tentato di fornire una risposta attraverso teorie, catalogazioni ed enumerazioni volte a raccogliere l'intero spettro di sfumature delle emozioni che crediamo possibile provare, conoscere e definire. Nonostante la letteratura sul tema sia vasta e variegata, gli studi che si occupano delle emozioni e in generale del quadro ben più ampio dell'affettività, sembrano percepire la questione insidiosa, dal momento che ancora oggi non si riesce a individuare una definizione che riesca a tenere conto delle differenti riflessioni sviluppatesi nel corso dei secoli. Eppure, le emozioni si ritrovano in ogni aspetto dell'esistenza umana e fanno parte dell'esperienza di ognuno; sembra però difficile parlarne, e molto spesso ci si ritrova a confrontarsi con elaborazioni fortemente divergenti.

Anche se esplorata in maniera interdisciplinare e attraverso contributi di vario genere che certamente rendono il dibattito articolato, un limite che potrebbe riscontrarsi all'interno degli studi contemporanei sull'affettività, riguarderebbe un approfondimento dell'analisi semantica del campo considerato. Si può notare infatti, come termini apparentemente analoghi quali «passioni», «affetti», «sentimenti» ed «emozioni», vengano spesso impiegati come se fossero intercambiabili, e non considerati come concetti differenti con le proprie origini etimologiche e che rimandano a specifiche tradizioni di pensiero².

¹ B. Fehr, J. A. Russell, *Concept of emotion viewed from a prototype perspective* in *Journal of Experimental Psychology General*, 1984, 113(3), p. 464.

² Risulta utile consultare le voci in questione in vari dizionari, soprattutto in materia di filosofia e psicologia. Si veda tra i molti J. M. Baldwin, *Dictionary of philosophy and psychology*, The Macmillan company; London, Macmillan & co., ltd, New York, 1901; N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Unione Tipografico- Editrice Torinese, Torino, 1961. La dimensione dell'affettività risulta essere infatti estremamente ricca e diversificata; dal termine italiano «Affetto», (lat.) *Affectus*, (ingl.) *Affection*, (franc.) *Affection*, (ted.) *Affektion*; da «affezione», (gr.) *πάθος*, (lat.) *Passio*, (ingl.) *Affection*, (franc.) *Affection*, (ted.) *Affektion*; «Emozione», (gr.) *πάθος*, (lat.) *Affectus* o *Passio*, (ingl.) *Emotion*, (franc.) *Émotion*, (ted.) *Affekt*; «Passione», (gr.) *πάθος*, (lat.) *Passio*, (ingl.) *Passion*, (franc.) *Passion*, (ted.) *Leidenschaft*; «Sentimento», (ingl.) *Feeling*, (franc.) *Sentiment*, (ted.) *Gefül*.

La letteratura in materia patisce un discreto grado di confusione, che origina dall'utilizzo di termini intercambiabili a definire costrutti che non sono equivalenti. Spesso le emozioni e gli affetti sono posti su uno stesso piano, come se si trattasse di stati mentali equiparabili. [...] rara è anche la distinzione delle emozioni dai loro correlati cognitivi, i sentimenti, soprattutto in italiano, lingua nella quale è meno abituale, per fare un esempio, la distinzione anglosassone tra "anger" (la rabbia come la intendiamo noi) e "rage" (corrispondente alla nostra ira o collera) [...]. In effetti, è frequente la confusione di livello tra emozioni, sentimenti ed affetti³.

Quello emotivo-affettivo è certamente un mondo articolato e complesso, difficile da comprendere e indagare, non solo dal punto di vista delle trattazioni e tematizzazioni ma anche, e soprattutto, dal punto di vista concettuale e semantico. Per comprendere a fondo l'importanza e il ruolo che la svolta affettiva ricopre nei nostri discorsi, è utile impiegare un metodo di analisi storico-concettuale che tenga conto dello sviluppo diacronico, nel tempo e nello spazio, di termini e temi riguardanti l'affettività. Per questa nuova metodologia, la cosiddetta «storia dei concetti»⁴ o *Begriffsgeschichte*, un'analisi di questo tipo è la *conditio sine qua non* di un'indagine di tipo storico e storiografico che risulti efficace. È fondamentale infatti "non tanto conoscere come un oggetto sia in sé, quanto di sapere in quale modo esso si sia formato, ovvero come si sia costituito il punto di vista della ricerca storica"⁵. Indagare il mondo affettivo seguendo queste direttive, può contribuire sicuramente ad un approfondimento teorico in grado di delineare, o quantomeno arricchire, ricerche che si muovono nel tentativo di ricostruirne una storia. Come definire e pensare dunque l'affettività? Non stupirà certamente notare come le

³ A. Preti, *Le parole che non ti ho detto. Semantica dell'affettività* in *Annali della Facoltà di Scienze della Formazione. Università di Cagliari. Nuova Serie*, 2007/2008; XXX, pp. 125-147, qui p. 126.

⁴ La genesi della storia dei concetti si può rintracciare nel contesto intellettuale tedesco; nasce come proposta alternativa di indagine storiografica e di lessicografia, con l'intento di andare contro ogni generalizzazione e assolutizzazione. Ci si muove in un campo che è prettamente politico e che mira a decostruire e a contestualizzare di categorie e concetti ormai consolidati nel tempo (Cfr. M. Scattola, *Storia dei concetti e storia delle discipline politiche* in *Storia della storiografia*, 49, 2006, pp. 95-124). Per maggiori approfondimenti sulla metodologia e per un'introduzione alla storia dei concetti si veda S. Chignola, G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Franco Angeli, Milano, 2008.

⁵ M. Scattola, *op. cit.*, pp. 98-99.

risposte a tale interrogativo si differenzino a seconda delle epoche e delle circostanze; si tratta per l'appunto di concettualizzazioni differenti che variano nel tempo attorno ad un tema che rimane centrale. I concetti sono costrutti logici che ci permettono di organizzare la realtà e l'esperienza; si tratta di tutte quelle parole complesse che si caratterizzano per una molteplicità di significati e di contenuti semantici e che, dunque, non possono essere ricondotte ad un significato univoco. Attraverso lo studio dei concetti appartenenti alla dimensione affettiva è possibile intraprendere così un'importante indagine a livello storiografico, che tenga conto a livello metodologico delle trasformazioni dei significati. Uno strumento fondamentale a tal proposito non può che essere il linguaggio, che svolge il compito di veicolare i concetti nel corso del tempo, andando a denominarli e a definirli secondo una propria storia. Come ha scritto Koselleck,

ciò che può e deve essere compreso si trova all'esterno dei concetti: ogni semantica rimanda al di là di sé, anche se nessun ambito di oggetti può essere abbracciato e saputo senza le funzioni semantiche del linguaggio. [...] Poiché ogni parola può avere una molteplicità di significati che devono essere adeguati alla realtà che muta, esiste la semantica come metodo scientifico. E poiché la realtà non si lascia ridurre una volta per sempre ad un concetto, essa implica una molteplicità di denominazioni e di designazioni che devono rendere conto del mutamento⁶.

Partire da questi presupposti è necessario se si vuole cercare di presentare e ricostruire *une histoire à part entière*, per riprendere un'espressione di Lucien Febvre, storico francese che fu tra i primi a lavorare ad una storia della vita affettiva, dando grande importanza alle variazioni di significato e dei concetti in gioco nel corso dei secoli⁷, scrivendo che

⁶ R. Koselleck, *Storia dei concetti e concetti della storia* in *Contemporanea, Rivista di storia dell'800 e del '900*, 1, 1998, pp. 11-26, qui p.13, doi:10.1409/9919.

⁷ L. Febvre, *La Sensibilité et l'histoire: comment reconstituer la vie affective d'autrefois?* in *Annales d'histoire sociale*, 3, 1-2 (1941), pp. 5-20 (trad. it. *Come ricostruire la vita affettiva di un tempo? La sensibilità e la storia* in *Problemi di metodo storico*, Einaudi, Torino, 1976, pp. 121-138).

nelle principali lingue della cultura si possono contare una decina di termini – mai di più e spesso di meno – il cui passato non rientra nella competenza dell'erudito, bensì in quelle dello storico nel senso migliore della parola. Questi termini, il cui significato più o meno grossolanamente definito dai vocabolari continua ad evolversi sotto la spinta di esperienze umane, ci pervengono pregni, per così dire, di tutta la storia che hanno attraversata. Essi soltanto permettono di seguire e di misurare con un'esattezza un poco lenta (il linguaggio non è un apparecchio di registrazione molto rapido) le trasformazioni di un gruppo di idee-chiave che l'uomo si compiace di credere immobili perché la loro immobilità sembra garantirgli la sua sicurezza⁸.

Proprio il dibattito degli ultimi tempi si è confrontato con la molteplicità dei linguaggi e dei lessici emotivi, utilizzando strumenti linguistici e concettuali attraverso i quali indagare e confrontare i campi lessicali dall'Antichità fino ai nostri giorni. La storia concettuale ha contribuito, metodologicamente, a comprendere come le ricerche e le considerazioni si siano trasformate nel tempo, cosa ben visibile nei mutamenti linguistici appunto, o nel costante dialogo tra discipline. Gli studi contemporanei parlano di linguaggi «emotivi» non a caso, dato che il discorso sull'affettività risulta essere dominato, dalla metà circa del XIX secolo, dal concetto di emozione. Questo infatti, sembra racchiudere al suo interno tutta la molteplicità dei significati su cui si intende riflettere, e il suo impiego appare sempre più generalizzato. *“The over-inclusivity of our modern-day category of emotions has hampered attempts to argue with any subtlety about the nature and value of the enormous range of passionate, affectionate, sentimental, felt and committed mental states and stances of which we are capable”*⁹, afferma Thomas Dixon nel testo *From passions to emotions. The*

⁸ Id., *Civiltà: evoluzione di un termine e di un gruppo di idee* in *Problemi di metodo storico*, op. cit., pp. 5-45, qui p. 5 ss.

⁹ T. Dixon, *From passions to emotions. The creation of a secular psychological category*, Cambridge University Press, 2003, p. 2. Dixon sviluppa le sue tesi per lo più in antitesi ai lavori di Robert Solomon, resi noti nel testo *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis: Hackett, 1993, in cui si afferma che il pensiero occidentale sia stato dominato da una visione essenzialmente negativa delle emozioni fino alla fine del XX secolo, considerandole come irrazionali e involontarie a causa dell'influenza delle visioni razionaliste. Questa concezione avrebbe contribuito, secondo Solomon a concepire nella storia del pensiero, le emozioni come antagoniste assolute delle facoltà razionali, e definisce questo modo di vedere le cose «*Myth of the Passions*». Dixon diversamente intende *“that it was in fact the recent departure from traditional views about the passions (not the influence*

creation of a secular psychological category, in cui si interroga, attraverso una ricostruzione del pensiero filosofico e psicologico insieme, su come si sia verificata nel tempo una transizione dall'utilizzo di concetti quali «passioni» o «affetti» a quello moderno e contemporaneo di «emozione». È uno studio volto alla ricostruzione della semantica dell'affettività, proprio nel momento in cui questa appare al centro dei dibattiti scientifici e in vari campi del sapere, per chiarire e comprendere il significato delle categorie in gioco. La tesi di fondo che mira a spiegare tale passaggio, tenendo in considerazione per lo più il lessico inglese, è che le emozioni siano nate come categoria essenzialmente psicologica, nel momento in cui la psicologia non si limitava solamente ad essere concepita come uno studio sulla vita mentale degli individui, ma da quando si è affermata come scienza vera e propria. "Western societies once used words like passions, affects, affections, sentiments, but had no word "emotion" as such. Indeed, the term is of fairly recent vintage, though "motion" and "movement" were often used in ages past. Historians also know that – whatever the term – these things that we today call emotions have been defined differently at different times"¹⁰.

Nel tentativo di ricostruire la storia del pensiero elaborato da filosofi, storici, e pensatori di vario genere, si concorderà sul fatto che nessuno di questi termini ha avuto un significato fisso nel tempo, e tutt'oggi non vi è un consenso stabilito su una loro possibile classificazione¹¹. È certamente difficile tener conto delle diverse elaborazioni teoriche che si sono di volta in volta confrontate con questa dimensione, ma sarebbe altrettanto difficile comprendere le dinamiche politiche,

of those views) that led to the creation of a category of 'emotions' that was conceived in opposition to reason, intellect and will. The category of emotions, conceived as a set of morally disengaged, bodily, non-cognitive and involuntary feelings, is a recent invention" (Ivi, p. 3).

¹⁰ B. H. Rosenwein, R. Cristiani, *What Is the History of Emotions?*, Polity Press, 2017, p. 16.

¹¹ Aristotele fornisce un elenco nella *Retorica*, gli stoici riconoscono 4 passioni di base, Agostino riconduce ogni passione o affezione all'amore, Tommaso d'Aquino parla di undici passioni, sei riferite. Quello che definisce appetito concupiscibile e cinque dell'appetito irascibile, Cartesio elenca quarantuno passioni, Hobbes quarantasei, Spinoza quarantotto, Hume circa venti, arrivando fino alle teorie più contemporanee che spesso tendono a distinguere tra emozioni di base, semplici o complesse.

sociali e culturali del nostro tempo senza operare una riflessione critica sulle prospettive e sulle dinamiche dispiegate a partire da questa svolta storiografica. L'«ondata affettiva» infatti, sta progressivamente travolgendo spazi sempre più ampi senza esclusioni, riguardando da vicino la sfera politica, contribuendo ai suoi discorsi e alle sue strategie.

La politica contemporanea è attraversata da una crisi di senso che vede mettere in discussione le categorie che avevano caratterizzato l'intera modernità nel suo complesso. Categorie e concetti che si fronteggiano con le sfide poste in essere da nuove forme politiche e da nuovi modi di pensare la politica stessa¹².

Nell'epoca che è stata definita «post-modernità»¹³, sembrano essere cambiate le modalità attraverso le quali rappresentare il soggetto, e in particolare il soggetto politico, tradizionalmente rappresentato a partire da un paradigma in cui a risultare dominanti sono gli aspetti propriamente razionali. Con l'emergere di nuove problematiche, e con la comparsa sulla scena di nuovi modelli di soggettività, di nuove categorie sociali e politiche, la filosofia politica e la teoria critica hanno dovuto ripensare e mettere in discussione questa tipologia di individuo che appare ormai quasi idealizzato se non irrealistico. La politica è stata originariamente identificata da Aristotele¹⁴ come l'arte di governare e come "buona amministrazione

¹² C. Galli, E. Greblo, S. Mezzadra, *Il pensiero politico contemporaneo: il Novecento e l'età globale*, [a cura di] C. Galli, Il Mulino, Bologna, 2011, pp. 20-21.

¹³ Jean-François Lyotard introduce il concetto di "postmoderno" nel dibattito teorico nel 1979 con l'opera *La condition postmoderne* (trad. it. *La condizione postmoderna*). Con questa espressione il filosofo francese indica la contemporaneità come l'epoca in cui è visibile il tramonto della modernità, giunta ormai a compimento a causa della fine e della delegittimazione dei *grands récits* o *métarécits* sui quali si era costruita: l'Illuminismo, l'Idealismo e il Marxismo. Con l'avvento dello sviluppo tecnologico e scientifico si è come entrati in un'epoca di disincanto che procede verso una sempre più evidente moltiplicazione delle forme del sapere. "Nella società e nella cultura contemporanee, società postindustriale, cultura postmoderna, il problema della legittimazione del sapere si pone diversamente. La grande narrazione ha perso credibilità, indipendentemente dalle modalità di unificazione che le vengono attribuite: sia che si tratti di racconto speculativo, sia di racconto emancipativo" (J.F. Lyotard, *La condition postmoderne*, op. cit.; tr. It. *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano, 1981, p. 69).

¹⁴ Nicola Abbagnano nel *Dizionario di filosofia* indica quattro differenti modi di intendere la politica. In merito al primo, che indica la dottrina del diritto e della morale, Aristotele scrive nell'*Etica Nicomachea* "E questa pare che sia la politica. Essa infatti determina quali scienze sono necessarie nelle città e quali, e fino a che punto, ciascun cittadino deve apprendere" (*Et. Nic.*, I, 2, 1094a 26); il

della *polis*”, in vista del conseguimento del bene comune per ogni cittadino. Con questo termine si indicava quello che poi si è rivelato essere il proprio oggetto di indagine che è il “pubblico”¹⁵, lo spazio comune e quella che alcuni teorici contemporanei definiscono «sfera pubblica». Politica dunque come scienza pratica e *polis* come unico vero spazio di realizzazione dell’individuo e della propria felicità.

Il tentativo di definire l’ambito di ciò che è politico non è sostanzialmente diverso da quello che ha avuto luogo in altri campi di indagine. [...] Se diamo per scontato che un campo di indagine è, in misura rilevante, il prodotto di una definizione, l’ambito della politica può essere concepito come un’area i cui confini sono stati tracciati da secoli di discussioni sulla politica. Proprio come in altri ambiti dai contorni mutevoli, anche la politica presenta confini mobili, includendo in modo variabile elementi della vita e del pensiero umano¹⁶.

In generale per la maggior parte delle teorie filosofico-politiche, l’ambito della politica appare riservato ad un’attività prevalentemente razionale; politica intesa come spazio all’interno del quale agisce la razionalità degli attori. Nonostante queste necessarie premesse, certo è che il filo che tiene legate affettività e politica parte dalle origini del pensiero classico per attraversare l’intero arco temporale, ed è innegabile che col passare del tempo il dibattito teorico si sia sempre più concentrato sulla rivalutazione di quegli elementi inconsci e istintivi dell’individuo, e su quegli aspetti che tradizionalmente erano classificati come irrazionali. Si delinea dunque un rapporto conflittuale con la razionalità, che vede uno scontro

secondo significato richiama alla teoria dello Stato, e Aristotele scrive nella *Politica* “È chiaro che c’è una scienza cui spetta di cercare quale sia la migliore costituzione: quale più di ogni altra sia adatta a soddisfare i nostri ideali, quando vi fossero impedimenti esterni; e quale si adatti alle diverse condizioni in cui può essere messa in pratica. Poiché è quasi impossibile che molti possano attuare la migliore forma di governo, il buon legislatore e il buon uomo politico devono sapere quale sia la migliore forma di governo in senso assoluto e quale sia la migliore forma di governo entro certe condizioni date” (*Pol.*, IV, 1, 1288B 21); Cfr. N. Abbagnano, *op. cit.*, p. 663.

¹⁵ “La filosofia pretende che ci si occupi di verità alle quali si possa giungere pubblicamente e pubblicamente dimostrabili. Allo stesso tempo, una delle caratteristiche essenziali del politico, che ha profondamente influenzato la concezione che i filosofi politici hanno del loro oggetto di indagine, è la sua relazione con ciò che è «pubblico» (S. S. Wolin, *Politica e visione*, Il Mulino, Bologna, 1996, p. 12).

¹⁶ Ivi, p. 15.

con il paradigma del *logos* prima e con quello illuministico poi, che porrà questo dualismo alla base del pensiero occidentale segnando un intero contesto culturale. Con l'affermazione della svolta affettiva sono stati ripresi molti degli studi che si sono occupati di pensare questa componente umana. Appare particolarmente interessante indagare su come sia stato pensato il rapporto tra la dimensione affettiva e la dimensione sociopolitica, e che ruolo hanno avuto gli affetti, le passioni e le emozioni nelle teorie politiche che ancora oggi, più che mai, risultano significative. Cercare di ricostruire quindi un laboratorio teorico che si muova dalla storia del pensiero filosofico, politico a quello psicologico e scientifico, mettendo in luce i contributi fondamentali e necessari per cercare di delineare e comprendere non solo la storia dell'affettività in sé ma anche e soprattutto le sue evoluzioni.

1.1 Tra *Pathos* e *Logos* nella cultura classica

Alle origini di una riflessione sull'affettività, emerge dalla filosofia e dalla storia antica il concetto greco del *πάθος*, sviluppatosi inizialmente all'interno della dimensione del tragico e inteso come dimensione dionisiaca nella quale si riuscivano ad esprimere gli istinti più intimi degli uomini tradizionalmente identificati come irrazionali. A partire da questi elementi sono state elaborate teorie sull'uomo e sulla sua natura; questa stessa natura viene studiata e indagata a partire dalle sue diverse componenti per comprendere il loro funzionamento e i processi che si trovano alla base dei comportamenti, delle azioni e delle relazioni umane. Il pensiero classico sviluppa queste riflessioni partendo dalla logica di opposizione tra *Logos* e *Pathos*. Dalle origini, ogni sforzo filosofico e intellettuale si è mosso nel tentativo di tenere sotto controllo il quadro delle passioni in quanto elementi disturbanti. Tra le prime definizioni di quelle che oggi chiamiamo «passioni», è significativa quella fornita da Aristotele nella *Retorica* rispetto al termine *pathos*: “le

passioni sono tutte quelle a causa delle quali (gli uomini), mutando, differiscono in rapporto ai giudizi, e a esse seguono dolore e piacere, come l'ira, la pietà, la paura e quante altre sono di questo genere"¹⁷. Pur essendo celebrato a più riprese il trionfo della ragione, non è mai eclissato l'orizzonte affettivo o emozionale dell'uomo. A partire dai poeti tragici come Sofocle o Euripide, le passioni e i desideri umani, indicati come «appetiti», vengono rappresentati sulla scena mostrando come l'Io classico venisse considerato essenzialmente attraversato da desideri, spesso eccessivi, e pulsioni. Un individuo concepito come soggetto di passioni, il cui complesso emozionale veniva unificato proprio nel *pathos*. Dalla collera di Achille, al dolore di Antigone, passando per l'amore e la vendetta di Medea, si delinea una concezione ambivalente delle passioni come fonti di energia ma allo stesso tempo di distruzione, che pongono l'uomo di fronte alle proprie debolezze ma che ne costituiscono in ogni caso l'essenza. *Pathos* infatti, da πάσχειν (*paschein*), significa letteralmente "soffrire" o utilizzando un linguaggio più contemporaneo "emozionarsi". In opposizione al *Logos* riunisce quelle che erano considerate le componenti irrazionali dell'animo ma può avere connotazioni positive o negative a seconda del contesto, d'altronde lo stesso verbo è una *vox media*. L'uomo antico, e nello specifico il cittadino della *polis*, è ζῶον πολιτικόν; per la sua stessa natura è portato a vivere insieme agli altri e ad essere parte attiva della società. Ma in che

¹⁷ Aristotele, *Retorica* in *Retorica e Poetica*, [a cura di] M. Zanatta, UTET, Torino, 2004, 2.1, 1378a20-23; cit. in J. Plamper, *Storia delle emozioni*, Il Mulino, Bologna, 2018, p. 26. A partire da questa affermazione aristotelica, si sono sviluppate diverse scuole di pensiero che hanno interpretato in modo discordante tali parole, ben descritte in J. Plamper, *op. cit.*, p. 27: alcuni rintracciano nella concezione aristotelica delle passioni una sorta di anticipazione per le basi della teoria delle *basic emotions* dello psicologo Paul Ekman (C. Tavis, *A Polite Smile or the Real McCoy?*, recensione di P. Ekman, *Emotions Revealed. Recognizing Faces and Feelings to Improve Communication and Emotional Life*, Times Books, New York, 2003 in *Scientific American*, 288, 6 (2003), pp. 87-88); altri rintracciando componenti valutative vi leggono i nuovi strumenti della psicologia sperimentale quale l'*appraisal* (R.R. Cornelius, *The Science of Emotion. Research and Tradition in the Psychology of Emotion*, Prentice Hall, Upper Saddle River (NJ), 1996, p. 115; R. Lazarus, *Relational Meaning and Discrete Emotions* in [a cura di] K.R. Scherer, A. Schorr e T. Johnstone, *Appraisal Process in Emotion. Theory, Methods, Research*, Oxford University Press, Oxford, 2001, pp. 37-67); chi invece si concentra sulle funzioni sociali, comunitarie delle emozioni così come descritte da Aristotele, ritrova nel filosofo un precursore della psicologia sociale (D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, University of Toronto Press, Toronto, 2006).

modo riescono a convivere la parte emozionale e passionale dell'uomo con la vita e le attività della *polis*? Molto è stato scritto a riguardo, e nonostante nelle teorizzazioni classiche si tenda a riconoscere la presenza dell'affettività, non bisogna dimenticare che una delle preoccupazioni principali per i teorici classici era proprio il problema centrale del contesto politico, quale la costruzione e il mantenimento dell'ordine. Ne consegue dunque che cedere e cadere vittima dei lati più istintivi della propria persona, poteva spesso rischiare di contrastare con la logica e l'organizzazione strutturata secondo razionalità dello spazio politico. Come pensare dunque il *pathos*? Sopprimere interamente la parte pulsionale o piuttosto gestirla e limitarla?

Aux yeux des Grecs l'émotivité, si violemment présente chez les héros tragiques et surhumains, est le lot redoutable de tous les mortels. Les excès des émotions et des passions sont pénibles et nuisibles chez tout un chacun. [...] à l'excès plus ou moins pénible, il est possible d'apporter des limites¹⁸.

È a partire da questi presupposti che Platone, Aristotele e altri, svilupparono analisi delle passioni, delle pulsioni e degli appetiti che fossero in grado di approfondire la natura umana e di metterla in relazione con la politica e con gli altri¹⁹. Chi si occupa di storia antica e di storia delle passioni, individua come punto di partenza e di riferimento l'opera platonica, la cui profonda riflessione antropologica muove dall'idea di un individuo attraversato da una molteplicità di spinte energetiche e pulsionali, che difficilmente però riuscivano a trovare un equilibrio. Nodo essenziale di tutte queste riflessioni, è lo sviluppo del dualismo

¹⁸ J. Frère, *Philosophie des émotions. Les sages nous aident à en faire bon usage*, Group Eyrolles, Paris, 2009, p. 45.

¹⁹ "Parce que les émotions et les passions ont une place centrale dans la vie quotidienne, les sages grecs, précurseurs des philosophes, cherchent à transmettre les moyens par lesquels ils sont arrivés eux-mêmes à les endiguer et à les apaiser afin d'éviter les souffrances et les malheurs qui en découlent. En même temps, les sages donnent des conseils quant à la manière d'encourager ou de canaliser les émotions et les désirs constructif. Ceux-ci posent les fondations à partir desquelles des philosophes renommés comme Platon, Aristote, Épicure ou Sénèque vont mener une analyse ordonnée et systématiquement approfondie des émotions et des sentiments avant de proposer aux hommes des moyens pour mener une vie harmonieuse" (Ivi, pp. 45-46).

inerente alla natura umana tra il corpo e la nuova componente dell'anima, introdotta dalle correnti misticheggianti orfico-pitagoriche²⁰. Come spesso accade, si tende a procedere per opposizioni, ed ecco che immediatamente si sviluppa questa concezione dialettica che vede l'anima contrapposta all'altra componente dell'individuo, che è il corpo. L'anima rappresenta infatti la parte razionale e "pura", mentre attraverso il corpo si manifestava tutto ciò che rientrava tra i desideri, le passioni e i piaceri. Questi assunti preliminari sono necessari per comprendere in che modo sia stato concettualizzato il rapporto tra le passioni e la politica nell'opera platonica e negli studi successivi. Alcuni studiosi hanno posto molta enfasi sul ruolo della razionalità nel discorso platonico, credendo che il tutto venisse affrontato per lo più in termini che potremmo definire quantitativi, come considerazioni di convenienza riguardanti ciò che è bene e ciò che è male. Una guida della ragione, che rendeva "governabili e controllabili" gli individui. Martha Nussbaum ad esempio, definisce l'affermazione del primato della razionalità nell'opera platonica come una sorta di esigenza di tenere sotto controllo cose che potrebbero potenzialmente apparire come sfuggenti²¹.

La *Repubblica* [...] sviluppa una teoria del valore nella quale non predominano i singoli elementi, ma dove la purezza, la stabilità e la verità ordinano gli oggetti e le attività che costituiscono la vita. Il dialogo ribadisce la scelta di questi criteri di valore affermando che un essere umano fornito di un'esperienza completa e posto nel punto di vista «alto» sceglie la vita basata su questi valori e non sui loro opposti²².

²⁰ "C'era, in primo luogo, la tradizione di un puritanesimo religioso e misticheggiante, che va sotto il nome di orfico-pitagorico [...]. La novità dirompente introdotta dalle correnti del puritanesimo religioso era l'invenzione di un nucleo forte di unificazione della soggettività, che al tempo stesso agiva come un dispositivo di scissione dell'individuo. Si trattava dell'anima - una entità spirituale di origine ed affinità divina, che produceva immediatamente un'opposizione polare con la corporeità, in cui venivano ora relegati tanto i piedi e le braccia quanto lo *thymòs*" (R. Bodei [a cura di], *Storia delle passioni*, Laterza, Roma, 1995, pp. 44-45).

²¹ Cfr. F. Trabattoni, *Platone, Martha Nussbaum e le passioni* in *Le emozioni secondo i filosofi antichi: atti del Convegno nazionale: Siracusa 10-11 maggio 2007*, [a cura di] G.R. Giardina, Cuecm, Catania, 2008, pp. 39-61, qui p. 40.

²² M. C. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna, 1996, p. 237 (opera originale *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, 1986).

Così facendo, secondo la filosofa, Platone avrebbe tralasciato però molti altri aspetti della natura umana:

la Repubblica sottovaluta gravemente la complessità della nostra natura appetitiva quando [in quanto] ignora il lato estetico dell'attività appetitiva e le profonde connessioni tra questa e gli altri fini dotati di valore. [...] Egli ha offuscato alcune distinzioni che noi consideriamo molto importanti e ha negato la presenza del valore intrinseco dove noi lo vediamo²³.

Nonostante sia innegabile la posizione di primo piano ricoperta dalla ragione, è altrettanto vero che è proprio nella *Repubblica* che Platone sviluppa le sue considerazioni più importanti sulla natura umana, ponendo alla base una concezione antropologica molto forte. Si avvale di una struttura tripartita, affermando che in ogni uomo sono presenti tre componenti dell'anima, razionale (*logistikon*), irascibile (*thymoeides*) e concupiscibile (*epithymetikon*)²⁴. Nessuna di queste parti può essere soppressa ma dovrà ordinarsi secondo una certa gerarchia con le altre. Questa concezione antropologica, che quasi arriva a "psicologizzare" la questione, è fondamentale per la vita della *polis* e per la teoria politica platonica. A seconda dell'elemento che maggiormente si sviluppa in ogni individuo, e a seconda della virtù che si pone come guida delle proprie azioni, ciascuno sarà portato ad occupare un posto nella società piuttosto che un altro²⁵. Partendo da questa

²³ Ivi, pp. 305-307; cit. in F. Trabattoni, *op. cit.*, pp. 40-41.

²⁴ "L'elemento con cui l'anima ragiona lo chiameremo il suo elemento razionale; l'altro, quello che le fa provare amore, fame, sete e che ne eccita gli altri appetiti, irrazionale e appetitivo, compagno di soddisfazioni e di piaceri materiali. [...] Il terzo è quello dell'animo, quello che ci rende animosi..." (Platone, *Repubblica*, 441a).

²⁵ Partendo da questa tripartizione, Platone costruisce e sviluppa una teoria della città come comunità in cui "...ciascuno di noi, se ciascuno dei suoi elementi adempie i suoi compiti, sarà un individuo giusto che adempie il suo compito. [...] Ora, all'elemento razionale, che è sapiente e vigila su tutta l'anima, non toccherà governare? All'elemento animoso essere suddito e alleato? [...] E a farli concordi non sarà la mescolanza di musica e ginnastica, quella mescolanza che tende e alimenta l'uno con bei discorsi e cognizioni, mentre pacifica, rilassa e calma l'altro con l'armonia e il ritmo? [...] E questi due elementi così alimentati, veramente istruiti ed educati sui compiti loro, dirigeranno l'appetitivo, che in ciascun individuo costituisce la parte maggiore dell'anima ed è per natura estremamente insaziabile di beni materiali; lo veglieranno perché, fattosi grande e vigoroso accumulando in sé i cosiddetti piaceri corporali, non si sottragga ai propri compiti e non cerchi di

concezione antropologica si arriverà a costruire anche il modello delle forme di governo, dove ognuna risulta caratterizzata dalla passione dominante di chi “governa”²⁶. Emerge chiaramente una società strutturata a partire da un uomo, come è stato già detto, dominato in qualche modo dalle proprie passioni, le quali a loro volta svolgono un ruolo chiave per l’organizzazione politica. Ma in che misura è concesso dare spazio a queste spinte pulsionali? Nel *Fedone*, Platone riconosce la difficoltà dell’anima a ritrovarsi in continua lotta con i diversi e molteplici desideri e pulsioni. Dal conflitto corpo-anima, avviene uno spostamento in direzione di un conflitto intrapsichico, totalmente interno all’anima stessa. In questa semantica delle passioni viene ad assumere particolare rilievo un aspetto che sarà decisivo negli studi contemporanei, che è l’elemento psicologico. A partire dal V secolo a.C. infatti, si afferma una sorta di medicalizzazione del *pathos*

come la malattia del corpo, la passione dell’anima veniva dunque a rappresentare un cedimento, dovuto ad intrinseca debolezza, alla pressione esterna: in questo caso le pulsioni corporee, o anche le rappresentazioni provenienti dal mondo esterno (offese o promesse di piacere, gloria, ricchezza). In questo quadro, la passione, come la malattia per i medici, rappresentava dunque un cedimento dell’anima al suo altro: il corpo, oppure l’ambiente sociale²⁷.

Egli riuscì in qualche modo ad elaborare una personale ed originale psicologia, non nel senso scientifico odierno, ma che si presentava per lo più come una profonda riflessione sull’anima. Nel *Timeo* infatti, Platone fu il primo a definire le passioni come «malattie dell’anima», e a coniare l’espressione *nosos psyches*. Per comprendere meglio la psicologia platonica è utile far riferimento al mito della biga alata raccontato nel *Fedro*, dove questa viene trainata da due cavalli, uno bianco che

rendere schiavi e di governare chi non gli spetta, data la sua specifica natura; e così non sconvolga totalmente la vita di tutti” (Ivi, 441b-442a).

²⁶ Si avrà dunque la Timocrazia se a dominare è l’ambizione, l’Oligarchia con la brama di ricchezza, la Democrazia e il desiderio di libertà, la Tirannia portata avanti dalla violenza.

²⁷ R. Bodei [a cura di], *Storia delle passioni*, cit., p. 47.

rappresenta l'anima volitiva e spirituale, e il cavallo nero invece l'anima concupiscibile e desiderante. Alla guida di questa biga vi è un auriga che è l'incarnazione della ragione e della parte razionale, che ha il compito di guidare i due cavalli in direzione della giustizia. Ecco che allora, una volta cosciente dell'effettiva natura degli individui, Platone si convince dell'ineliminabilità delle passioni e si preoccupa di pensare ad un modello di azione che fosse in grado di garantirne l'equilibrio. "Sono per natura cosa umana soprattutto i piaceri e i dolori e i desideri"²⁸. Certo non si può parlare di una vera e propria rivalutazione assoluta in senso positivo, ma si delinea quello che è stato definito un "modello idraulico"²⁹ delle passioni. Secondo questo modello si immagina una canalizzazione delle energie e delle pulsioni che, sotto la guida della razionalità, dovevano essere come sublimare. La guida della razionalità che come strumento di orientamento, e censura allo stesso tempo delle pulsioni più disgreganti, operava cercando di mettere le potenzialità delle passioni al servizio dell'equilibrio e dell'armonia sociale e soprattutto politica.

Da questa concezione dualistica dell'umano, si sviluppano anche le idee aristoteliche. Nel suo quadro teorico si può leggere un tentativo di riappacificazione tra la ragione e il suo opposto, le passioni. L'uomo di Aristotele, che è «animale politico», si caratterizza per il fatto di possedere il *logos*, inteso come parola e come capacità di ragionare. Accanto a questo però, egli individua una seconda componente che è quella appetitiva e desiderante. Nella sua visione, queste due componenti non si pongono in netto contrasto; l'una è necessaria all'altra per il raggiungimento di un equilibrio che risulta fondamentale a livello etico, pratico e politico. Infatti, l'intera riflessione aristotelica si muove sul terreno della *praxis* e, l'attenzione che egli riserva all'analisi della dimensione pulsionale, è diretta ad una

²⁸ Platone, *Leggi*, 732e.

²⁹ Cfr. Ivi, p. 50.

maggiore comprensione del funzionamento della città. Si delinea dunque uno stretto legame tra *logos*, emotività e socialità dell'uomo. Secondo Aristotele la conoscenza dell'anima umana è necessaria per chi governa e per chi opera all'interno della *polis*³⁰. Soprattutto un impiego moderato e misurato delle passioni risultava necessario per un'azione altrettanto moderata della politica³¹. Riprendendo la già citata definizione di *pathos*, è ancora una volta nella *Retorica*, e in particolare nel secondo libro, che è possibile trovare un'attenta analisi delle passioni umane, dei *pathe*. Molto probabilmente, il fatto di ritrovare un'indagine di questo tipo in quest'opera piuttosto che in altre, risponde proprio a quell'esigenza, cara a tutto il pensiero aristotelico, di fornire un quadro più chiaro possibile non solo della natura umana, ma di una natura umana in stretta correlazione con la politica, che è scienza pratica. D'altronde lo stesso *pathos* è menzionato come uno tra i tre elementi di persuasione³², che si dispiega nelle sensazioni suscitate negli ascoltatori. Ma cos'è che nello specifico permette il governo della vita pratica? Recentemente gli studi si sono concentrati sul ruolo affidato da Aristotele alla *philia* quale fattore in grado di mantenere in equilibrio le due componenti, e che permette ai cittadini di vivere una buona vita³³. Nell'opera aristotelica, rispetto a quella

³⁰ "At the end of the first book of the *Nicomachean Ethics*, Aristotle states twice that the statesman should have some knowledge of the soul. Not necessarily a full and exact account of all psychological intricacies of the human psyche, as this might be more arduous than what a statesman can go into. Yet, he needs to have, Aristotle ventures, some idea of how the human soul works, if he wants to promote happiness among citizens and help them flourish" (J. Holst, «A Statesman Should Know the Soul». *On Emotional Rationality in Friendship* in [a cura di] C. Basili, A. Gómez-Ramos, F. Pezzoli, *Politica delle passioni? Ragioni e affetti nello spazio pubblico* in *Lo Sguardo-Rivista di Filosofia*, n. 27, 2018 (III), pp. 61-63, qui p. 61.

³¹ C. Basili, A. Gómez-Ramos, F. Pezzoli, cit., p.6.

³² Aristotele si riferisce alla retorica, non semplicemente come arte della persuasione ma, come scoperta dei mezzi di persuasione. È "la facoltà di scoprire il possibile mezzo di persuasione riguardo a ciascun soggetto" (Aristotele, *Retorica*, I, 2, 1355b). Sono individuate tre componenti: *ethos*, *logos* e *pathos*, ognuna con un compito ben specifico, attraverso le proprie modalità sono ugualmente necessarie per coinvolgere il pubblico e per la riuscita dell'attività del retore.

³³ "The ancient Greek term for friendship, *philia*, covers all kinds of loving and affective relationships, and it takes up two whole books of the *Nicomachean Ethics*, more than any of the virtues. It constitutes a cornerstone in the political order: «Friendship also seems to hold city-states together, and lawgivers are more concerned about it than about justice». To Aristotle, humans are political beings, because an essential part of what it means to be human is to live, not in idle isolation, but surrounded by family, friends and fellow-citizens in

platonica, si percepisce il differente ruolo occupato dalla parte emotivo-affettiva: le passioni umane, che rappresentano desideri e pulsioni specifiche, sono decisive per le scelte pratiche e politiche degli individui. Tutto ciò si collega direttamente al concetto di «virtù», e all'importanza che esso assume a livello politico. La concettualizzazione di questo elemento si muove ancora una volta nell'orizzonte dualistico, dividendo parte razionale e non razionale, unendo virtù etiche³⁴ e virtù intellettuali. La retta ragione, *orthos logos*, orienta l'azione e favorisce l'unione di coraggio, temperanza e saggezza pratica, *phronesis*. Tutti coloro che riescono a manifestare le proprie passioni sotto la guida della razionalità, possono essere considerati cittadini virtuosi. Il buon uso delle passioni e una loro gestione consapevole, permette la "creazione" di un individuo socialmente integrato, *spoudaios*, che è per questo in grado di rispettare i vincoli della comunità. Questa strategia aristotelica prende il nome di *metriopatheia*, e si inserisce a pieno titolo nella riflessione propriamente politica. La *polis* diviene il luogo della molteplicità degli individui che vi agiscono portando sulla scena le loro molteplici passioni e i loro differenti desideri; "le passioni, dunque, i desideri, vera fonte della città e della politica"³⁵. Il fine ultimo della politica e delle azioni umane è il raggiungimento della felicità; una felicità raggiungibile tramite un giusto orientamento dei propri desideri verso ciò che è bene non solo per la vita individuale di ciascuno ma soprattutto a livello di società e di comunità, in relazione al rapporto con gli altri cittadini. "Nella filosofia aristotelica, etica e politica introducono a una scienza che ordina la

ordered societies. Friendship plays such an important role for upholding the political order, as it embodies what Alasdair MacIntyre has called a shared agreement and recognition of the complex measure of the interrelationship of the virtues" (J. Holst, *op. cit.*, p. 68).

³⁴ Nell' *Etica Nicomachea* sono riportate tre virtù legate a delle passioni: il coraggio in relazione alla paura e al timore; la temperanza al piacere e alle pene; la dolcezza legata alla collera. Altre due virtù invece riguardano più da vicino la socialità degli individui, e sono la giustizia e l'amicizia (Cfr. J. Frère, *op. cit.*, pp. 114-115).

³⁵ S. Mazzone, *L'Orexis e la Città nel pensiero politico di Aristotele in Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine*, n. 61, 2019 (XXXI), pp. 133-151, qui p. 140.

molteplicità, ma non elimina le differenze, anzi, nella ricerca dell'eudemonia, trova spazio al bene della città e di ciascun individuo³⁶.

L'intero quadro finora descritto viene completamente stravolto dal pensiero e dalla filosofia stoica³⁷, che pare porsi in contrasto con le teorie platoniche e aristoteliche. Come gran parte della filosofia ellenistica, la scuola Stoica si preoccupò di proporre una filosofia che fosse in grado di affrontare le fondamentali problematiche dell'esistenza umana. "[...] lo scopo della filosofia, si ritiene che sia soprattutto quello di conseguire una fioritura della vita umana"³⁸. Lo scopo da raggiungere, anche per questi pensatori, è arrivare all'*eudaimonia*, ma vedremo come questo concetto sia qui inteso diversamente, e come il tutto sia ricollegato a una concezione di politica come governata dalla ragione divina che è il *Logos*. Il legame tra le passioni e la politica, che ci proponiamo qui di indagare, segue uno sviluppo concettuale totalmente diverso. Ad essere differente è innanzitutto la matrice antropologica che è alla base delle dottrine stoiche. L'anima, di cui fino a quel momento veniva sottolineata la molteplice natura, viene ricondotta unicamente a ragione; riconoscere l'elemento passionale dell'anima umana avrebbe voluto dire rinunciare all'ideale di perfettibilità tanto cercato³⁹. Così come l'anima,

³⁶ G.F. Lami, *Socrate Platone Aristotele Una filosofia della Polis da Politeia a Politica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, p. 143.

³⁷ Tra coloro che si sono occupati maggiormente del tema delle emozioni vi è Zenone di Cizio, Crisippo, Posidonio, Epitteto e Seneca. Per un maggiore approfondimento sul legame tra stoicismo e studio delle emozioni si veda M.R. Graver, *Stoicism and Emotions*, The University of Chicago Press, Chicago, 2007; B. Guckes [a cura di], *Zur Ethik der älteren Stoa*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004; M. Prede, *The Stoic doctrine of the Affections of Soul* in [a cura di] Schofield e Stryker, *The Norms of Nature*, Cambridge-Paris, 1986; R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation: The Gifford Lectures*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

³⁸ M.C. Nussbaum, *Terapia del desiderio: teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano, 1998, p. 22. "Di sicuro esiste una medicina dell'anima: la filosofia. Il suo intervento on si deve richiedere all'esterno, come avviene per le malattie del corpo. Si devono impiegare tutti i mezzi e tutte le forze per metterci in condizione di curarci da soli" (Cicerone, *TD*, III, 6).

³⁹ "Gli stoici non possono più riconoscere nell'anima un posto per il materiale passionale. Non possono, perché un'anima intrinsecamente passionale (come in Platone e, in parte, in Aristotele) renderebbe impossibile in linea di principio il loro programma di una totale perfettibilità intellettuale e morale dell'uomo" (R. Bodei [a cura di], *Storia delle passioni*, cit., p. 51).

anche l'uomo stoico sembra essere dotato innanzitutto di ragione e capacità razionali, e tutto ciò che si pone al di fuori di questo orizzonte sconfinava nella sfera dell'irrazionale. La riflessione sulle passioni risulta strettamente collegata a quella sulla realtà e sull'ambiente circostante. Agire secondo ragione, vuole dire agire secondo natura, essendo la natura l'espressione massima della razionalità divina che governa il mondo intero. «Vivere coerentemente con la natura», affermano gli stoici. L'etica viene a legarsi allo spazio politico tramite l'esercizio e l'educazione alla virtù; virtù che può essere esercitata solamente dando spazio all'intelletto, di cui ogni individuo è possessore. Contrapposto alla virtù vi è il vizio, inteso come l'insieme delle pulsioni e dei desideri. È a partire da ciò che si delinea una più complessa psicopatologia delle passioni, intese come vere e proprie malattie dell'anima⁴⁰. Qui non vi è più alcuno spazio per un buon uso o per una gestione di questo materiale; l'uomo deve arrivare ad essere del tutto razionale per agire correttamente e moralmente. La figura dell'uomo saggio e virtuoso si trasferisce all'interno di uno spazio politico che non rimane qui limitato alla sola *polis*, ma che appare come progetto universale, diretto al raggiungimento di un ideale sempre più cosmopolitico.

Questo è un classico esempio di filosofia che si pone in dialogo con la politica, facendosene quasi interprete; messaggi universali che si rivolgono a tutti indistintamente non rimanendo più confinati all'interno della *polis*. Ma come agire all'interno di un quadro così delineato? In che modo si sviluppa la vita pratica? Etica e politica si trovano ad essere quasi indivisibili; il governo politico non può essere pensato se non in relazione ad una vita eticamente e moralmente condotta. L'invito di Cicerone ad esempio è infatti "estirpare a fondo gli errori che sono alla radice

⁴⁰ In riferimento alla tradizione medica, in relazione al tema delle passioni si veda Galeno, *Le passioni e gli errori dell'anima. Opere morali*, [a cura di], M. Menghi, M. Vegetti, Galeno. *Le passioni e gli errori dell'anima*, Venezia, 1984; M. Vegetti, *La psicopatologia delle passioni nella medicina antica* in *Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia*, n. 17, 1998, pp. 7-20.

della passione, non potarli”⁴¹, ed è proprio Cicerone che fornisce una chiara e completa versione della catalogazione delle passioni nella filosofia stoica, così riassunte:

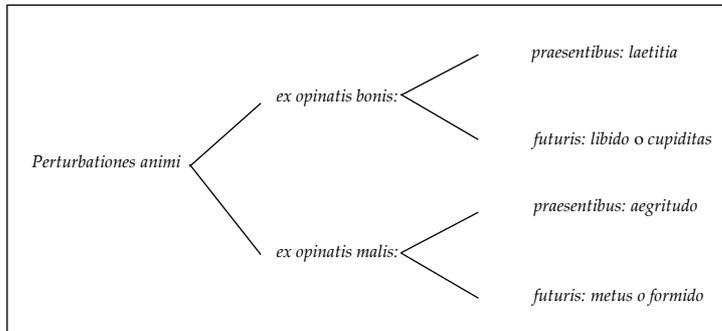


Fig. 1. Catalogazione delle passioni secondo Cicerone (Fonte: R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 2020, p. 208).

È importante notare l'utilizzo del termine «errore», in quanto ci permette di comprendere ancora più chiaramente come la dimensione patica fosse per gli stoici un qualcosa di totalmente errato rispetto alla struttura e all'organizzazione del cosmo. In generale infatti, oltre ad essere medicalizzate, le passioni sono indicate nella filosofia stoica come giudizi errati e falsi del mondo e dell'ambiente circostante. Sarà proprio a partire da ciò che si svilupperanno alcuni dei recenti studi sull'emotività, tra i più conosciuti dei quali ricordiamo le riflessioni di Martha Nussbaum. La filosofa statunitense infatti, opera molteplici riferimenti alla filosofia stoica, concordando con l'idea di vedere nelle passioni delle forme di giudizio o di «stime valutative del mondo», non per questo però false o errate. Nell'affermare l'esistenza di un'«intelligenza delle emozioni»⁴², la Nussbaum prende le distanze dalla terapia stoica di estirpazione delle passioni, convinta del ruolo centrale ed essenziale svolto dalle emozioni nella vita umana, operando una sorta di

⁴¹ Cicerone, *Tusculanae disputationes*, IV, 41, 57.

⁴² Cfr. M.C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit.

“attualizzazione dello stoicismo e dell’aristotelismo antichi”⁴³. Per vivere dunque all’interno di un’organizzazione politica diretta alla giustizia e alla realizzazione di ognuno, è necessario che questa valutazione del mondo venga effettuata secondo ragione e che, soprattutto coloro che operano all’interno dello spazio politico, raggiungano *l’ἀπάθεια*, l’apatia. Questa indica per il saggio la capacità di essere imperturbabile, distaccato e padrone della propria anima, che domina sulla materia. Tuttavia, è doveroso precisare che così come il giudizio sul ruolo delle passioni appare molto intransigente, è altresì vero che queste non appaiono come qualcosa di totalmente opposto alla ragione, ma sono intese più come distorsione di quest’ultima, che deve essere reindirizzata attraverso un’attenta opera terapeutica⁴⁴. È a partire dall’analisi di queste riflessioni classiche che si possono rintracciare l’origine di tutto un intero percorso storico-intellettuale che si è preoccupato di mostrare come l’orizzonte affettivo, pensato e concepito per lo più attraverso le categorie di passioni e affezioni, sia in ogni caso inseparabile dal campo politico.

1.2 Verso una nuova soggettività. Le passioni del moderno

A partire da queste linee che hanno rappresentato le basi dell’intero sapere, sono state poste le fondamenta per la costruzione di questa linea di indagine che nel

⁴³ W. Tommasi, *Una soggettività estatica: emozioni, vulnerabilità e desiderio* in [a cura di] G. Cusinato, M. Migliori e L.M. Napolitano, *Etica e Passioni, Thaumàzein. Rivista di filosofia*, 2, 2014, pp. 407-431, qui p. 417.

⁴⁴ “La definizione dell’uomo come animale razionale si può, di fatto (se non di diritto), convertire in quella di animale passionale. Il paradosso sta in questo: la riduzione della passione a ragione mirava a liberare il soggetto dalla servitù verso il lato irrazionale della sua anima, a una condotta volontaria e responsabile. Ma poiché negli uomini accade che il *logos* degeneri in passione, non c’è alcuna forza che la possa contrastare, sicché essa produce un totale asservimento dell’io” (M. Vegetti, *L’etica degli antichi*, Laterza, Bari-Roma, 1989, p. 230). Plutarco ad esempio si scaglia contro questa concezione che vede le due dimensioni in uno stato di continuità e afferma che tutto ciò equivale a dire che “cacciatore e fiera non sono due entità distinte, ma un solo e medesimo corpo, che grazie al cambiamento ora è fiera e ora invece diventa cacciatore” (Plutarco, *De vit. mor.*, 447 C).

corso dei secoli ha assunto prospettive differenti. Da qui nasceranno le riflessioni di Agostino sul concetto di *amicitiae*, o la ripresa delle tesi aristoteliche da parte di Tommaso d'Aquino che si occuperà delle *passiones animae* o *affectiones*, che segneranno l'irruzione sulla scena della religione operando una rilettura alla luce dei precetti e dei valori cristiani. A porsi al centro di queste riflessioni sarà soprattutto l'amore, esplorato nelle sue forme più diverse dall'amore divino fino all'amore cavalleresco e romantico, presente in gran parte della produzione medievale che non risulta però particolarmente ricca di studi in materia⁴⁵ e, per dirla con Plamper, sembra porsi come un'appendice rispetto al pensiero tardoantico⁴⁶. È la modernità invece a dare vita a un dibattito particolarmente intenso in tema di «politica appassionata», con teorie che hanno segnato non solo la loro epoca, ma che risultano ancora oggi fortemente attuali. È la modernità che, anche in queste circostanze, si pone come momento decisivo segnato da veri e propri cambiamenti epistemologici che conducono a nuovi modi di concepire l'individuo, la politica e la società tutta. La modernità, con le sue nuove categorie, ci propone un modo diverso di pensare e soprattutto nuovi strumenti con i quali indagare la realtà circostante, dal momento che tutto ciò che apparteneva al passato risultava

⁴⁵ Per un approfondimento in tema di passioni ed emozioni in epoca medievale si veda S. Vecchio, *Affetti e passioni nel pensiero medievale* in *Studia Romanica Posnaniensia*, Adam Mickiewicz University Press, 45/1, 2018, pp. 5-18; D. Boquet, P. Nagy, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Seuil, Paris, 2015; C. Casagrande, S. Vecchio, *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2015; D. Boquet, P. Nagy (Eds.), *Politique des émotions au Moyen Âge*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2010; P. King, *Emotions in Medieval Thought* in Goldie [a cura di], *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, Oxford University Press, Oxford, 2010, pp. 167-187; P. Nagy, D. Boquet, *Les sujets des émotions au Moyen Âge*, Beauchesne, Paris, 2009; B. Besnier, P.F. Moreau, L. Renault (Eds.), *Les passions antiques et médiévales. Théories et critiques des passions*, PUF, Paris, 2003.

⁴⁶ "La riflessione filosofica sulle emozioni del Medioevo è stata oggetto di un numero minore di studi specialistici rispetto a quella dell'antichità; essa, inoltre, ha influenzato molto meno i secoli successivi. In un tale quadro la Scolastica, e in particolare Tommaso d'Aquino (1225-1274), vengono per lo più intesi come un'appendice di Aristotele e Agostino" (J. Plamper, *op. cit.*, p. 33). In Agostino è possibile ritrovare una prima teoria cristiana delle passioni, elaborata a partire dalla Scrittura. Egli riconosce la forte presenza delle passioni nella vita di ogni uomo, considerandole come movimenti della volontà, dalla cui qualità dipende l'orientamento delle stesse. Gli uomini, secondo Agostino, sono mossi da passioni non solo nei loro confronti ma anche verso gli altri, fino ad arrivare all'amore di Dio (Cfr. C. Casagrande, *Per una storia delle passioni in Occidente. Il Medioevo cristiano (De civ. Dei, IX, 4-5; XIV, 5-9)* in *Peninsula. Revista de Estudos Ibéricos*, 3, 2006, pp. 11-18).

insufficiente e incapace di fornire risposte adeguate a nuovi interrogativi⁴⁷. Sarebbe certamente difficile dare conto della grande complessità che attraversa il dibattito sulla modernità e i suoi codici. Cambiano i tempi e gli spazi dell'esperienza, individuale e collettiva, così come cambia il lessico e la semantica tradizionale in modo da cogliere appieno il senso di un nuovo modello antropologico e insieme politico. I vecchi codici di comportamento e l'ormai antico sistema di valori vengono messi in discussione⁴⁸. Si assiste ad uno stravolgimento che è innanzitutto ideologico e che si costruisce attraverso una contestazione di tipo critico al sapere antico e tradizionale.

La modernità è l'epoca delle grandi rivoluzioni e fra tutte quella scientifica, la quale contribuisce alla creazione di un mondo e di un uomo nuovo, e che impone la logica del razionale all'intera realtà. Assistiamo infatti, all'ascesa della logica illuminista e al mito del progresso e della ragione, che si imporranno d'ora in avanti come modelli culturali di riferimento. Questa concezione ha suscitato non poche critiche, che vanno dall'attacco di Hegel al modello dell'individuo kantiano, quasi estraniato e distaccato dalla natura, fino alle contemporanee riflessioni degli esponenti della Scuola di Francoforte, in particolare Max Horkheimer e Theodor Adorno, che nella *Dialettica dell'Illuminismo* arriveranno a denunciare la logica di questa razionalità scientifica, che chiamano «strumentale», la quale non ha portato altro che a un dominio non solo degli uomini sulle cose e sulla natura, ma anche e soprattutto, degli uomini sugli altri uomini⁴⁹. Sarebbe però errato pensare nei

⁴⁷ Dalle scoperte geografiche alla Riforma protestante, passando per la rivoluzione scientifica e nuove invenzioni, la modernità prese avvio da profondi sconvolgimenti e mutamenti che segnarono una rottura con il passato, facendo perdere molti dei punti di riferimento e delle certezze che sembravano fino ad allora fermi e intoccabili. Oltre a questi avvenimenti eclatanti ci fu da parte di molti l'intenzione di prendere le distanze con un tempo che appariva ormai obsoleto, soprattutto a livello intellettuale. Emblematica fu la famosa disputa o *querelle des Anciens et des Modernes* che fece da teatro dello scontro, alla fine del XVII secolo, tra coloro che sostenevano i canoni dell'Antichità e la loro insuperabilità, e chi invece si mostrava fautore della modernità, del rinnovamento e dell'innovazione.

⁴⁸ F. Cerrato, *Un secolo di passioni e politica. Hobbes, Descartes, Spinoza*, DeriveApprodi, 2012, p. 5.

⁴⁹ "Qui [...] si parla di una ragione che da sempre è potere, appunto dominio. È da notare che la ragione è apprezzata per le promesse di liberazione che porta con sé, ma criticata per la sua origine e la sua struttura, che la portano a risultati opposti a quelli che si prefigge, cioè alla schiavitù e non

termini di una razionalizzazione pura e assoluta; non tutto in fin dei conti è riconducibile, come affermava ancora una volta Hegel, al dominio della ragione. Il pensiero moderno effettivamente rispecchia questa sorta di ambivalenza. Se da una parte è affermato il dominio incontrastato della ragione, dall'altra vi è una ricca produzione intellettuale che cerca di tenere insieme le due dimensioni della soggettività, mai eclissando la dimensione del sensibile⁵⁰. Nel XVI e XVII secolo il dibattito sulle passioni e su un'ulteriore variante quale quella dei sentimenti, è ancora fortemente dominato da un sapere puramente filosofico, con la filosofia che si conferma "scienza guida" tra le varie discipline.

I teorici, gli storici, i filosofi politici, iniziano ad interrogarsi su quale fosse l'essenza della nostra sensibilità. Pensare alle passioni, o come più genericamente si direbbe oggi alle emozioni, significa pensare a cosa, a fenomeni fisici o fenomeni mentali? Quale ruolo hanno nelle logiche dei nostri comportamenti e delle nostre azioni? È importante partire da queste considerazioni proprio per cercare di capire in che modo siano stati costruiti i discorsi sull'affettività e in che modo si è giunti a fare dell'affettività una delle chiavi di lettura principali degli ultimi decenni, di cui la teoria critica e politica, la psicologia e la scienza sembrano non poterne più fare a meno. Molte sono le lenti attraverso le quali si potrebbe leggere lo sviluppo del discorso sull'affettività prodotto dalla modernità. Ci si renderà perfettamente conto di come ogni fase di questa grande epoca, sia stata accompagnata da una differente concettualizzazione della dimensione del sensibile, che va di pari passo con le riflessioni critiche riguardanti sia i punti di forza che le patologie del moderno. Per molto tempo le passioni sono state considerate, afferma Jon Elster, come "il

alla libertà. [...] inizia dunque il dominio come razionalizzazione del mondo ad opera del Soggetto che attraverso la ragione vuole dominare l'Oggetto, riducendolo a Concetto, a ciò che può essere afferrato dalla mente. Alla ragione inerisce dunque un elemento originario di strumentalità, di violenza" (C. Galli, E. Greblo, S. Mezzadra, *op. cit.*, p. 134).

⁵⁰ A seguire questa linea è soprattutto una parte dell'Illuminismo francese che, attraverso l'opera di alcuni *philosophes*, ha portato avanti la celebrazione della ragione alla luce di un rapporto non necessariamente conflittuale con la sfera della sensibilità e dell'affettività.

figliastro delle scienze sociali”⁵¹; sono state al centro di una riflessione filosofica che proponeva una lettura per lo più negativa del tema, come elemento decostruttivo e intrinsecamente pericoloso per l’attività politica in generale. Una riflessione filosofica che, nella maggior parte dei casi, associa il tutto all’orizzonte dell’irrazionale, seguendo ancora una volta una logica oppositiva. Ciò su cui si vuole provare a riflettere, è un nuovo modo di concepire questa dimensione, che per molto tempo è stata dominata da una lettura negativa che assolutizzava il rapporto conflittuale con la razionalità.

Come si sviluppa dunque la semantica moderna delle passioni? Che ruolo hanno all’interno del nuovo quadro disegnato dalle concezioni moderne di politica e società, segnate dall’emergere degli Stati nazionali, di un nuovo sistema economico e da una generale opera di secolarizzazione?

Lo studio delle passioni del moderno si scontra di certo con la difficoltà e la complessità del modello antropologico, fortemente dibattuto, che caratterizza la soggettività del tempo. Un tempo soggetto a profondi mutamenti e trasformazioni e a quella «perdita dell’ordine e dei fondamenti» raccontata da Hans Blumenberg⁵². L’individuo moderno è un individuo del tutto nuovo, un individuo che è posto al centro del mondo e della vita quotidiana. Spesso si indica l’individualismo⁵³ come tratto distintivo del tempo, inteso in senso quasi patologico e come concetto controverso e di difficile interpretazione, che però bene accompagna una riflessione critica sull’affettività. Elena Pulcini, che si è ampiamente occupata

⁵¹ J. Elster, *Sadder but Wiser? Rationality and Emotions in Social Science Information*, n. 24, 1993 (trad. it. *Più tristi ma più saggi? Razionalità ed emozioni*, Anabasi, Milano, 1994, cit. in E. Pulcini, *L’individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001, p. 11).

⁵² H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a M., 1966 (trad. it., *La legittimità dell’età moderna*, Marietti, Genova, 1992).

⁵³ Anche il concetto stesso di individualismo sembra creare delle difficoltà per chi tenta di darne una definizione esaustiva e completa; è un concetto che si presta a molteplici interpretazioni che soprattutto tengono conto dei contesti storici e culturali. Per approfondire la tematica dell’individualismo si vedano ad esempio A. Laurent, *Histoire de l’individualisme*, PUF, Paris, 1993 (trad. it. *Storia dell’individualismo*, Il Mulino, Bologna, 1994); S. Lukes, *The Meaning of «Individualism»* in *Journal of History of Ideas*, XXXII, 1971 (trad. it. *I significati dell’individualismo in La società degli individui*, Angeli, n. 7, 2000/1).

dell'individualismo, definisce l'Io moderno privo di passioni⁵⁴, o meglio, privo di quelle passioni «positive» che sono in grado di frenare le degenerazioni patologiche prodotte dalla società moderna, e di recuperare invece il senso della comunità e del legame sociale. Stando a questa lettura, si considera quindi l'individualismo come “patologia della modernità e come essenza della civiltà occidentale”⁵⁵, analizzato nelle sue diverse forme che vanno da un individualismo di tipo razionale e utilitaristico che è tipico della prima modernità, ad una forma successiva di tipo edonistico e narcisistico. Compiendo un'analisi delle passioni umane coerente con questo discorso, si smentisce dunque la “presunta razionalità dell'individuo moderno” (portata avanti dalla tradizione liberale e dalla teoria della *rational choice*)⁵⁶, mosso unicamente da motivazioni logiche e prestabilite secondo schemi. Nel periodo della prima modernità, il discorso sulle passioni si sviluppa all'interno di riflessioni per lo più sulla morale, che dalla seconda metà del Cinquecento occupano un posto rilevante nei dibattiti filosofici e politici⁵⁷. Il Seicento è stato descritto, riprendendo il titolo di Francesco Cerrato, un «secolo di passioni e politica»⁵⁸, un secolo che mette in luce “un aspetto precipuo della crisi da cui origina la modernità, e cioè quella trasformazione, anch'essa complicata, discontinua e certamente non omogenea, dei codici e dei linguaggi che nel Seicento produrrà una nuova elaborazione teorica delle passioni e dell'antropologia politica grazie alle riflessioni sull'emotività umana e sul rapporto tra affetti e potere”⁵⁹. Queste innovative elaborazioni daranno avvio a un differente modo di pensare sia l'individualità e soprattutto la collettività, attraverso la presentazione di una nuova antropologia politica e sociale.

⁵⁴ E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, cit.

⁵⁵ Ivi, p. 9.

⁵⁶ Ivi, p. 11. Questo è precisamente uno degli obiettivi teorici del saggio della Pulcini.

⁵⁷ Per una maggiore messa a punto della questione e sulle teorie delle passioni del secolo si veda Bénichou, *Morali del «Grand Siècle»*. *Cultura e società nel Seicento francese*, Il Mulino, Bologna, 1990.

⁵⁸ F. Cerrato, *op. cit.*

⁵⁹ Ivi, p. 7.

1.2.1. Governare e gestire le passioni: strategie di sublimazione

La prima età moderna si rivela un proficuo laboratorio di strategie di governo e gestione delle passioni umane, che fanno riferimento a concezioni antropologiche innovative e fondamentali per le nuove riflessioni politiche. Diversi sono i punti di partenza e diverse le finalità delle teorie che segneranno l'epoca; punto comune tra queste sembra però essere l'idea che le passioni, così come concepite al tempo, rendevano necessaria un'opera di razionalizzazione e contenimento delle stesse. Ed è proprio in queste strategie che è possibile riscontrare uno stretto legame con le questioni politiche, dal momento che queste nuove riflessioni sull'affettività daranno vita a nuovi modelli di antropologia politica in grado di ridisegnare i rapporti tra individui, affetti, potere e società. Si è detto come dietro queste riflessioni ci sia innanzitutto una nuova visione dell'individuo, soggetto della modernità, dei suoi «conflitti interiori», del suo rapporto con la conoscenza.

In questo senso il punto di svolta nello studio moderno delle passioni è rintracciato nell'impianto filosofico di Cartesio, che segna una potente innovazione in campo teorico. Un incontro tra filosofia e scienza, tra interessi scientifici e metafisici⁶⁰, diretto a rifondare le basi del sapere. Un nuovo impianto gnoseologico e ontologico che pone al centro un individuo che si fronteggia con un nuovo ordine naturale. L'impianto metodologico del pensiero cartesiano ritrova le proprie basi in una visione essenzialmente dualistica delle cose. Dalla separazione tra *res cogitans* e *res extensa*, Cartesio organizzerà tutto il suo quadro teorico, passando per la distinzione reale e ontologica tra pensiero ed estensione, che si riverserà allo stesso modo in quella tra il corpo e la mente. L'analisi delle passioni umane si inserisce in un discorso molto più ampio che è possibile rintracciare già tra le righe delle

⁶⁰ Cfr. P. Costabel, *Physique et métaphysique chez Descartes* in *XV International Congress of the History of Science*, Edinburgh, Synopses of Symposia Papers, 10-19 August 1977, pp. 268-277.

*Meditazioni metafisiche*⁶¹, in cui vengono poste le basi del nuovo modello filosofico-scientifico. In particolare nella sesta, che è tra le più dibattute, si affronta il problema della realtà e della separazione della mente dal corpo:

Pare ciò sia chiaro in primo luogo esamino la differenza che c'è tra l'immaginazione e la pura intellesione (*pura intellectio – la pure intellection ou conception*). [...] qui osservo che c'è una grande differenza tra la mente e il corpo: il corpo secondo la sua natura è sempre divisibile, la mente assolutamente indivisibile. Quando la considero, oppure considero me stesso in quanto sono soltanto una cosa che pensa, non posso distinguere in me nessuna parte, ma comprendo che sono una cosa del tutto unitaria ed integra; e sebbene la mente tutta quanta sembri essere unita a tutto il corpo, anche se viene tolto un piede, o un braccio o qualsiasi altra parte del corpo, capisco che non è stato perciò tolto nulla alla mia mente; e neanche le facoltà di volere, sentire, comprendere ecc. possono essere dette parti di essa, perché è una e medesima la mente che vuole, che sente, che comprende. Al contrario poi nessuna cosa corporea o estesa può essere da me pensata, che non si possa dividere facilmente in parti col pensiero, e che per questo fatto io non comprenda che è divisibile; e questa sola notazione basterebbe ad insegnarmi che la mente è completamente diversa dal corpo, se non lo sapessi già in modo abbastanza chiaro da un'altra fonte⁶².

È in questa opera che infatti vengono esposti alcuni dei concetti fondamentali del filosofo francese, necessari per comprendere in che modo sarà poi costruito il discorso nell'opera del 1649. Prima di dedicare un intero trattato all'analisi dell'«universo patico» degli individui, Cartesio pone delle solide basi per quella che egli riteneva la conoscenza esatta del reale, della materia e dei corpi. È ancora una volta nella sesta e ultima delle meditazioni, che si fa riferimento all'esistenza, accanto alla facoltà intellettuale, delle facoltà immaginative e sensibili. Il *sensus* o il

⁶¹ L'opera viene pubblicata per la prima volta in latino nel 1941 a Parigi. Rappresentano probabilmente l'opera più discorsiva del *corpus* di opere cartesiane, che oltre alle riflessioni proprie dell'autore contiene anche le risposte dello stesso alle varie obiezioni dei maggiori pensatori del tempo. Sono discussioni pensate per inserirsi all'interno del dibattito tra i dotti e pensate come "una pubblica sfida all'ortodossia aristotelico-scolastica e all'ordine dei gesuiti" (Cfr. G. Crapulli, *La rédaction e les projet d'édition des "Meditations de prima philosophia" de Descartes in Études philosophiques*, 1976, pp. 425-441; *Id*, *La seconda edizione delle "Meditations de prima philosophia" de Descartes in Atti del I Seminario internazionale sulla trasmissione dei testi a stampa nel periodo moderno*, [a cura di] G. Crapulli, Roma, 1985, pp. 77-112; cit. in E. Lunani, *Introduzione. Cartesio e le sue Meditationes in Cartesio, Meditazioni Metafisiche*, [a cura di] A. Lignani, E. Lunani, Armando editore, Roma, 2008.

⁶² Cartesio, *Meditazioni Metafisiche*, cit., pp. 127- 139.

sentir, ci viene presentato come un certo modo di pensare, come “*certaines façons confuses de penser*”, che si genera da un’errata mescolanza tra la mente e il corpo. Le percezioni del corpo sembrano essere qui distinte anche secondo criteri che sono stati definiti fisiologici, e in questo il lessico dell’affettività cartesiana risulta essere molto ricco. Oltre ai sentimenti di piacere o dolore un corpo, secondo Cartesio, percepisce anche dei desideri, nel senso di *appétits*, come la fame, la sete o simili; o ancora alcune inclinazioni corporee come gioia o tristezza che identifica come *passions*, o altre volte con il termine *émotions* anche se non nel senso dell’uso corrente. L’analisi in questione risulta estremamente differente dalla tradizione di pensiero affermatasi fino a quel momento, sia per quanto riguarda la natura e l’origine delle passioni, sia per la loro classificazione e catalogazione.

Partendo dall’idea di un’essenziale insufficienza del materiale prodotto, Cartesio dichiara di prendere le distanze dalla limitatezza del pensiero antico quasi costretto ad occuparsi “di una materia mai trattata da alcuno prima”⁶³. Nella loro catalogazione si distacca chiaramente dai suoi predecessori, i quali avevano posto alla base delle teorie la distinzione interna all’anima tra parte concupiscibile e irascibile. Cartesio opera un’enumerazione per cui molti ne hanno individuato le basi in un criterio ontologico, dal quale arriva a distinguere sei passioni di base dalle quali possono nascerne altre differenti⁶⁴. Una visione essenzialmente meccanicistica

⁶³ Il trattato cartesiano si apre con questa premessa: “Non c’è niente in cui appaia meglio la limitatezza delle scienze tramandateci dagli Antichi, quanto in ciò che essi hanno scritto delle Passioni. Infatti anche se questa è una materia che si è sempre cercato di conoscere, [...] ciò che gli antichi ce ne hanno insegnato è così modesto e per lo più così poco attendibile, che non posso avere alcuna speranza di avvicinarmi alla verità se non prendendo le distanze dalle strade che essi hanno seguito” (Cartesio, *Le Passioni dell’anima*, [a cura di] S. Obinu, Bompiani, Milano, 2003, art. I, pp. 113-115). Già in una lettera precedente del 4 agosto 1645 a Elisabetta di Boemia (AT IV, 263), aveva espresso delle perplessità nei confronti degli scritti di Seneca, rimproverato per non aver precisato e chiarito “tutte le principali verità la cui conoscenza è richiesta per facilitare la pratica delle virtù e per regolare i nostri desideri e le nostre passioni”. Nello specifico è possibile approfondire la critica di Cartesio nei confronti del pensiero antico a partire da passi della seconda *Regulae ad directionem ingenii* (AT X, 362 e sgg.), o passi del *Discours de la Méthode*, I (AT VI,6).

⁶⁴ Le passioni «primitive» sono prima fra tutte la Meraviglia considerata come “sorpresa improvvisa dell’anima”, l’Amore, l’Odio, il Desiderio, la Gioia e la Tristezza. Per il motivo di questo modello enumerativo si legga l’Art. LXVIII delle *Passions*. La spiegazione del criterio ontologico impiegato è presente nel saggio di D. Kambouchner, *L’homme des passions: commentaires sur Descartes*, vol. I, Albin

che si basa sul funzionamento delle parti che compongono un corpo. L'intento infatti, esplicitato in una delle lettere scritte al curatore del testo, appare quello di *"ne pas expliquer les Passions en Orateur, ni même en Philosophie moral, mais seulement en Physicien"*⁶⁵. Questa posizione appare rivoluzionaria non solo perché si pone, insieme all'idea del metodo e del *cogito*, come punto di svolta e di innovazione nella filosofia moderna⁶⁶, ma perché sembra partire da una netta presa di distanza dalle teorie scolastiche che erano ancora dominanti. È un'analisi delle passioni che tiene fortemente conto dell'aspetto fisiologico, tanto da tracciare l'intero quadro delle modificazioni del corpo e della produzione delle passioni, a partire dall'attività fondamentale innanzitutto della ghiandola pineale⁶⁷, individuata come luogo di interazione tra corpo e anima. Così scrive in una lettera a Marin Mersenne nel 1640:

Dato che la nostra anima non è duplice, ma una e indivisibile, mi sembra che la parte del corpo alla quale è unita più immediatamente debba essere anch'essa una e non divisibile in due simili, e non riesco a trovare niente del genere in tutto il cervello all'infuori di questa ghiandola⁶⁸

O ancora nelle *Passions* agli articoli XXXI e XXXII:

Mais, en examinant la chose avec soin, il me semble avoir évidemment reconnu, que la partie du corps en laquelle l'âme exerce immédiatement ses fonctions, n'est nullement le cœur; ni aussi tout le cerveau, mais seulement la plus intérieure de ses parties, qui est une certaine glande fort petite, située dans le milieu de sa substance [...]. La raison qui me

Michel, Paris, pp. 223-227, o anche in J.M. Beyassade, *La classification cartésienne des passions* in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n. 4, 1988, pp. 278-287.

⁶⁵ Cartesio, *Le passioni dell'anima*, cit., p. 110.

⁶⁶ Un testo che è stato identificato rappresentativo della portata rivoluzionaria del pensiero cartesiano è il *Discorso preliminare* de *l'Encyclopédie* di Jean-Baptiste Le Rond d'Alembert.

⁶⁷ Cartesio riprende l'idea della ghiandola pineale quale organo di controllo della vita affettiva, già da alcuni scritti di medicina e fisiologia antichi, in particolare in Vesalio. Si veda in merito G.A. Lindeboom, *Descartes and Medicine*, Rodopi, Amsterdam, 1978. Per un ulteriore approfondimento degli aspetti fisiologici e medici della teoria delle passioni cartesiana si veda J.M. Monnoyer, *La Pathétique cartésienne* in R. Descartes, *Les Passions de l'âme*, Paris, 1988, pp. 49-79.

⁶⁸ Lettera di Cartesio a Mersenne del 30 luglio 1640, in *AT III*, 127, traduzione di S. Obinu in Cartesio, *Le passioni dell'anima*, cit., p. 29.

*persuade que l'âme ne peut avoir en tout le corps aucun lieu que cette glande, [...] est que je considère que les autres parties de notre cerveau sont toutes doubles*⁶⁹.

Dell'aspetto meccanicistico e fisiologico del pensiero cartesiano si tornerà a parlare successivamente, per cercare di capire in che modo questo pensare al rapporto mente-corpo abbia influenzato i recenti studi scientifici, soprattutto in relazione alla differente teorizzazione operata da Spinoza, ma queste costituiscono le fondamenta sulle quali si cercherà di costruire un nuovo modello paradigmatico dell'universo passionale delineato nelle *Passions de l'âme*. Ciò che molti hanno ritenuto interessante cogliere dallo studio di questa opera, è il significato «pratico» che racchiude, pur non essendo un testo dichiaratamente politico⁷⁰. Infatti, lo stesso autore propone oltre a una dettagliata e attenta descrizione delle singole passioni di cui ognuno potrebbe fare esperienza, un modello di vita all'insegna della conoscenza di questi nostri stati, in modo da regolarli e comprenderli.

A scapito di ciò che si potrebbe pensare in merito al giudizio cartesiano sull'affettività, specie in nome del primato del razionalismo, è importante però vedere come le sue considerazioni non sfocino mai in una condanna radicale e assoluta. Le passioni infatti non vengono presentate, come avveniva in parte nel pensiero antico, come patologie dell'anima. Cartesio cerca di conoscerle al fine di individuarne e sfruttarne le potenzialità, impiegabili sia a livello della vita individuale che della vita collettiva e nei rapporti sociali. Esse non sono pericolose in sé, né per la nostra condizione morale né per la costruzione e il mantenimento delle relazioni, afferma. "Adesso che le conosciamo abbiamo molto minor ragione di temerle di quanto ne avessimo prima [...]. Per loro natura sono tutte buone e che non abbiamo niente da evitare se non i loro cattivi usi o i loro eccessi"⁷¹. Questo

⁶⁹ Cartesio, *Le passioni dell'anima*, cit. (testo a fronte francese), pp. 162-164.

⁷⁰ Per una maggiore analisi della filosofia politica di Cartesio si rimanda a Guenancia, *Descartes et l'ordre politique: critique cartésienne des fondements de la politique*, PUF, Paris, 1983; R. Poin, *Descartes e la filosofia politica* in *Cartesio*, [a cura di] G. Gori, ISEDI Istituto Editoriale Internazionale, Milano, 1977.

⁷¹ Cartesio, *Le passioni dell'anima*, cit., art. CCXI, pp. 429-431.

perché è possibile e pensabile una forte azione di governo delle proprie passioni attraverso un efficace autocontrollo della propria condizione emotiva. Nel quadro descritto c'è dunque spazio per l'azione della nostra volontà che, unendosi in modo equilibrato con la ragione, riesce a stabilire un controllo altrettanto equilibrato delle nostre passioni, quando questo appare possibile. L'idea di ordine e relazione non appare qui dominata dalla presenza di una qualche conflittualità ma al contrario si prospetta un'armonia in cui ognuno cerca il soddisfacimento del sé non in modo antagonistico ma tramite una rappresentazione del reale e delle proprie possibilità. Sono diverse le strategie che ci vengono offerte per cercare di intraprendere quest'opera di autogoverno, dalla pratica della generosità e l'eliminazione dell'invidia, all'adeguamento dei nostri desideri a ciò che effettivamente è possibile realizzare e verso ciò che ci apporta benefici. "L'anima sarà certamente in grado di utilizzare le passioni per perseguire il proprio bene, soprattutto attraverso la saggia regolazione dei desideri"⁷². A differenza dei modelli di antropologia politica proposti, come sarà quello di Thomas Hobbes, in Cartesio si sottolinea la profonda autonomia dell'individuo rispetto al controllo politico che appare per questo non necessario, dal momento che ognuno nelle proprie possibilità sembrerebbe essere capace di elaborare una *maîtrise*⁷³ della propria affettività. Il tutto appare rapportato alla realizzazione dell'individuo che sembra vivere con il politico e con il potere un rapporto per lo più individuale dato che "non esiste un modo universalmente giusto di comportarsi nei confronti del potere e delle leggi"⁷⁴.

⁷² S. Obinu, *op. cit.*, p. 37.

⁷³ Si rimanda a G. Rodis-Lewis, *Maîtrise des passions et sagesse chez Descartes* in AA. VV., *Descartes, Cahiers de Royaumont, Paris, 1957* (trad.it. *Padronanza delle passioni e saggezza in Descartes*, Milano, 1977, pp. 258-286).

⁷⁴ Cfr. F. Cerrato, *op. cit.*, pp. 109-110. "Si tenterà di evidenziare come l'autore del *Discorso sul metodo* predichi, nei confronti del potere politico, un atteggiamento che si potrebbe definire coerente con l'idealizzazione della generosità. [...] In qualsiasi condizione sociale ci si venga a trovare, occorre sempre essere attenti alle concrete possibilità di realizzazione delle proprie ambizioni, cercando di rimanere, al contempo, liberi dall'invidia. [...] Nel modello di relazione sociale di Descartes, per quanto l'individuo possa essere sempre presente, l'insorgere di tale sentimento è declinato tuttavia sullo sfondo di un interesse comunque persistente per la giustizia e il bene comune. [...] Descartes, infatti, invita alla cautela considerata quale possibilità di stabilizzare il comando e conservare il

Accanto a questo modello, in quella che si potrebbe definire opera di «naturalizzazione e neutralizzazione» moderna delle passioni, recentemente vi è un deciso ritorno del modello proposto da Hobbes, non soltanto per ciò che riguarda i discorsi sull'affettività, e che sembra essere fortemente ripreso e riadattato alle dinamiche contemporanee. Le riflessioni sull'universo affettivo in Hobbes rappresentano le fondamenta dell'intero impianto antropologico prima e politico poi, che si viene delineando all'interno delle sue opere. Ripercorrendo infatti l'intera produzione teorica, dagli *Elementi di storia naturale e politica*, al *De Cive*, fino al *Leviatano*, quelle che ancora sembrano essere indicate come «passioni umane» vengono descritte quali elementi costitutivi della nostra natura. Tale consapevolezza introduce al lettore il *De Cive*, che si apre con l'affermazione secondo cui "le facultà della natura umana possono ridursi a quattro specie: la forza fisica, l'esperienza, la ragione e le passioni"⁷⁵. Riferirsi al piano passionale come naturale e costitutivo di ciò che ogni essere umano è, dimostra lo stretto legame che la teoria politica hobbesiana ha con elementi antropologici, che necessariamente guardano ad una sua teoria delle passioni.

Alla base di una delle più importanti e discusse teorie politiche della modernità, si ritrova infatti una concezione antropologica fortemente negativa, che verrà sottolineata nelle descrizioni dello stato di natura quale condizione originaria e antecedente alla nascita dello Stato e della società civile. Che l'uomo hobbesiano sia, per natura appunto, "tragico e diffidente"⁷⁶ è certamente cosa nota, così come è noto che tale dimensione tragica e della cosiddetta «lotta di tutti contro tutti» si ripresenti sotto forma di profonda diffidenza e conflittualità al livello di relazioni sociali⁷⁷. Questo però il punto di inizio, che lo stesso Hobbes definisce come

potere. «Essere prudenti» è l'atteggiamento che investe integralmente il modo cartesiano di intendere l'azione e la politica" (Ivi, pp. 106-112).

⁷⁵ T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino (De Cive)*, [a cura di] N. Bobbio, UTET, Torino, 1948, p. 71.

⁷⁶ F. Cerrato, *op. cit.*, p. 16.

⁷⁷ "Restando dunque ben saldo il fondamento che ho posto, mostro, in primo luogo, chela condizione umana all'infuori della società civile (condizione che si può chiamare «stato naturale») altro non è

«principio noto a tutti per esperienza e da tutti riconosciuto», di un sistema teorico che rompe decisamente con una tradizione ormai consolidata, prendendo le distanze, anche in questo caso, dal pensiero scolastico. Tratto comune ad esempio alla filosofia cartesiana è questo incipit di profonda insoddisfazione nei confronti di una filosofia che appariva ormai inadeguata, anche nel modo in cui si era occupata fino a quel momento dell'affettività e delle passioni, che non venivano più concepite in relazione alla sostanza ma alle categorie di movimento e corpo. È chiara l'elaborazione di una fisiologia umana che, in sintonia con le leggi della meccanica, fonda le passioni sul movimento come "la privazione di un luogo e l'acquisto di un altro"⁷⁸, e su particolari flussi che si verificano nei corpi.

Esistono due tipi di moto propri degli animali. Uno quello vitale cominciato con la generazione dell'essere, continua ininterrottamente durante tutta la vita, e tale è costituito dalla circolazione del sangue, dal battito del polso, dal respiro, dalla digestione, dall'assimilazione, dall'escrezione, ecc., per le cui attività non occorre immaginazione. L'altro è il moto animale chiamato anche moto volontario, come il camminare, il parlare, il muovere qualcuna delle nostre membra nel modo in precedenza stabilito dall'attività spirituale. [...] questi piccoli principii di moto, nel corpo umano, prima che si manifestino nel camminare, nel parlare, nel colpire ed in altre azioni visibili, sono comunemente chiamati *conatus*⁷⁹.

Il *conatus* hobbesiano, l'*endeavour*, che è differente dall'omonimo spinoziano, viene posto come condizione esistenziale ed elementare di ogni movimento di ogni corpo dotato di vita. Si è discusso molto su che tipo di qualificazione attribuire a

che una guerra di tutti contro tutti; e che in questo stato di guerra tutti hanno diritto a tutto" (T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, cit., pp. 63-64).

⁷⁸ T. Hobbes, *Elementi di filosofia. Il corpo-L'uomo*, [a cura di] A. Negri, UTET, Torino, 1972, *Il corpo*, cap. XV, p. 239. Il fatto di riferirsi in questi termini al movimento è stato spiegato da Cerrato come un cambiamento del concetto stesso, utilizzato non più, come per Aristotele ad esempio, per esprimere una relazione con lo spazio, bensì l'espressione di un cambiamento di stato e un divenire che dunque si modifica nella temporalità (Cfr. F. Cerrato, *op. cit.*, p. 22; Cfr. A.L. Angoulvent, *Hobbes ou la crise de l'État baroque*, PUF, Paris, 1992, p. 63).

⁷⁹ T. Hobbes, *Il Leviatano*, [a cura di] R. Gianmarco, Vol. I, UTET, Torino, 1955, cap. VI, pp. 84-45. Per comprendere maggiormente il senso del concetto si è scelto di mantenere l'espressione latina *conatus*.

questo elemento, se passiva come risposta a stimoli esterni, o piuttosto un potere attivo come sottolineato dagli studi di Juhani Pietarinen⁸⁰.

Il conato è un moto che si verifica in uno spazio e tempo minore di quello dato, cioè minore di quello determinato o assegnato da un'esposizione o da un numero, cioè un moto che si ha in un punto. [...] È così anche che si deve intendere il conato come un moto, ma in modo tale che, in una dimostrazione, non si abbia alcuna comparazione della quantità e del tempo in cui accade e della linea in cui accade con la quantità del tempo o della linea di cui essa stessa è parte; e ciò anche se, come un punto con un punto, così un conato si può comparare con un conato e si può trovare che l'uno è maggiore o minore dell'altro⁸¹.

Se di «teoria degli affetti» si vuole parlare, quella che si rintraccia nelle opere hobbesiane è certamente un'elaborazione *sui generis* che, ancora una volta in contrasto con la tradizione del tempo, non si preoccupa tanto di indagare l'affettività dal punto di vista della classificazione e dell'enumerazione, quanto piuttosto comprendere in che modo questa dimensione riesca ad avere ripercussioni sul sociale e sul politico. Hobbes infatti non si dedica ad un'analisi dettagliata delle passioni umane, non solo perché questa non rientra tra le sue finalità teoriche, ma anche perché prevale la convinzione di un'effettiva impossibilità di una descrizione fissa delle molteplici sfumature affettive, in ragione della radicale eccezionalità delle esperienze e delle condizioni umane⁸². "Il numero delle passioni sarebbe quasi infinito, se, a ogni differenza per quanto piccola sia, dessimo loro nomi diversi"⁸³, scrive in conclusione al XII capitolo del *De homine* dedicato agli «affetti o turbamenti dell'animo». Analizzando l'intero *corpus* che comprende gli scritti in questione, è possibile però individuare dei veri e propri campi semantici che aiutano a capire sia in che modo l'affettività e le passioni siano

⁸⁰ A tal proposito si veda J. Pietarinen, *Conatus as active power in Hobbes in Hobbes Studies*, vol. XIV, 2001, pp. 71-82.

⁸¹ T. Hobbes, *Elementi di filosofia*, cit., *Il corpo*, cap. XV, pp. 240-241.

⁸² Cfr. F. Cerrato, *op.cit.*, pp. 13-16.

⁸³ T. Hobbes, *Elementi di filosofia*, cit., *L'uomo*: cap. XII, p. 609.

state concepite da Hobbes, e anche come queste concezioni siano cambiate insieme alle differenti finalità delle opere. Dal punto di vista lessicale ci si riferisce a questi moti ancora come *passio* o *affectio*. Nel *De homine* ci vengono spiegati i vari turbamenti, stati o disposizioni che possiamo così raggruppare:

ambizione-amore-appetito-avarizia-compassione-disprezzo-emulazione-felicità-gloria-indignazione-invidia-ira-meraviglia-odio-panico-paura-pianto (disposizione al)-pietà-riso (disposizione al)-speranza-stima di sé-timore-utilità-vanagloria-vergogna.

Qui vi è una descrizione che riguarda quelle passioni e quelle attitudini che fanno parte della natura umana, quelle cioè che riguardano ogni singolo individuo indipendentemente dalle circostanze, e che sembrano cambiare in relazione alle abitudini, alle esperienze e ai temperamenti di ciascuno⁸⁴. Procedendo tra le righe delle opere successive, Hobbes arriva a delineare nella sua più grande opera teorico-politica, il *Leviatano*, un'analisi differente dell'affettività che, come già detto, è studiata in vista del fine pratico della costituzione del potere politico.

Simples, their species, and subspecies:

appetite/desire, ambition, benevolence, good will, charity, covetousness, curiosity, despair, diffidence, felicity, good nature, hope, confidence, revengefulness, will, aversion, fear, panic, terror, religion, superstition, true religion, courage, anger, indignation, grief, dejection, emulation, envy, pity, compassion, fellow-feeling, shame, blushing, sudden dejection, weeping, hate, joy, admiration, glorying, confidence, laughter, sudden glory, vain-glory, pride, self-conceit, love, kindness, luxury, natural lust, passion of love.

Compoundus:

desire+fear: pusillanimity, parsimony, wretchedness, miserableness; love+fear: jealousy.

Neither simple nor compound:

contempt, cruelty, impudence, magnanimity, liberality, valor, fortitude.

Fonte: B. Rosenwein, *Generation of Feeling. A History of Emotions, 1600-1700*, Cambridge University Press, 2015, pp. 541-543.

Il pensiero hobbesiano si fa così espressione di una nuova soggettività, certamente condizionata dalle vicende e dallo spirito del tempo, si pensi al contesto della guerra civile inglese e delle guerre di religione, che segnano una profonda

⁸⁴ Cfr. Ivi, cap. XIII, pp. 610-617.

trasformazione all'interno di questo racconto. È a partire da questa soggettività, negativa e segnata dalla miseria della condizione umana, che si richiede la necessaria presenza di un qualcosa che intervenga a controllare, gestire e governare, non solo gli individui ma le loro azioni e il loro sentire.

Proprio la prestazione hobbesiana rappresenta allora il momento che lega indissolubilmente l'ordine politico moderno alla paura. Un legame forte perché duplice: da un lato lo Stato da Hobbes in poi verrà rappresentato come quell'ordine artificiale che salva l'individuo dalla paura della morte e dall'insicurezza della sua esistenza naturale promettendogli un futuro di vita e sicurezza a prezzo – lo si sottolinea di nuovo – della perdita della libertà naturale e della coazione all'obbligazione politica; dall'altro il potere politico prende le forme del Leviatano, il grande uomo raffigurato nel frontespizio dell'omonima opera hobbesiana, un uomo rappresentato come mostruoso e che incute terrore, a testimoniare l'uso politico, istituzionalizzato, della paura che il pensiero della sovranità statale farà fin dal proprio momento aurorale⁸⁵.

La condizione di guerra e conflitto, considerata da Hobbes strutturale e naturale, viene così legata all'idea della natura umana essenzialmente egoistica, che porta ciascuno a ricercare e rincorrere in una corsa contro il tempo e contro gli altri, il soddisfacimento dei propri desideri e bisogni. Essendo questa un'attitudine generale e universale che si dispiega soprattutto nelle relazioni sociali, ecco che si immagina la creazione e l'istituzione di quella *persona ficta* che è il *Leviatano*; il potere politico che interviene a garantire sicurezza e soprattutto quello che è considerato il bene primario e cioè l'autoconservazione, la garanzia della vita, *sua cuique conservatio*. Questa lotta confusa tra i desideri individuali si proietta nel futuro senza

⁸⁵ M.L. Lanzillo, *Paura* in *Nuova informazione bibliografica*, 3, luglio-settembre 2011, pp. 475-490, qui p. 478; si veda anche Id., *Paura. Strategie di governo di una "strana passione"* in *Filosofia politica*, XXIV, 1, 2010, pp. 29-48; Id., *Rileggere la paura oggi. Volti e forme di una passione lungo i secoli* in *Storia del pensiero politico*, 2, maggio-agosto 2021, pp. 329-344. Sul tema è importante richiamare alle riflessioni e ai lavori svolti dal gruppo di ricerca coordinato proprio da Maria Laura Lanzillo, relativi alle diverse forme di "governo della paura".

mai arrestarsi⁸⁶, e proprio il carattere mutevole e i molteplici oggetti verso i quali si può provare attrazione o repulsione, genera una sensazione di minaccia costante dell'altro visto come potenziale nemico. Si viene a generare così quel «desiderio eccessivo e indefinito» che è la passione disgregatrice dell'«ansietà»⁸⁷, che dà conto della finitezza dell'umano e che oggi più che mai sembra tornare prepotentemente come uno dei tratti patologici e maggiormente presenti nelle nostre società. Questa nuova antropologia politica implica un cambiamento di visione anche per ciò che riguarda la più classica delle dicotomie, e cioè la relazione tra le passioni e la razionalità. Hobbes non si esprime con tono fiducioso nel trionfo delle facoltà razionali, credendo appunto che l'individuo nasca preda delle proprie passioni, e convinto di quanto alla base di ogni nostra azione e movimento volontario, agisca la potenza del desiderio come pulsione inestinguibile. Per tentare di uscire da questo stato di pericolo costante, confusionario e incerto, la ragione può intervenire unicamente come facoltà strumentale, aiutando ad indicare la strada per il raggiungimento dei propri desideri. L'elemento di fondo che invece dà vita all'impalcatura della nuova scienza politica hobbesiana, è una passione in particolare: la paura. La paura diviene infatti «l'inizio, la molla, della politica»⁸⁸. Si

⁸⁶ La preoccupazione per il futuro rappresenta un tratto tipicamente moderno e della sua individualità tragica e drammatica; in merito a ciò A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano, 1983. Un desiderio che non si arresta rappresenta inoltre la tendenza del conato che "forte o debole, si propaga all'infinito. È infatti un moto. Se, perciò, si ha il vuoto, il mobile procederà sempre con la stessa velocità, perché, supposto il vuoto si suppone che nessuna resistenza può derivare al suo moto e, perciò, per l'articolo 7 del capitolo IX, procederà sempre per la stessa via e con la stessa velocità. [...] e così all'infinito" (T. Hobbes, *Elementi di filosofia*, cit., *Il corpo*: cap. XV, p. 245), e su questo Cfr. D. D'Andrea, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, La Nuova Italia, Firenze, 1997; R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Vrin, Paris, 1977.

⁸⁷ "L'uomo, il quale continuamente tenta di rendere se stesso immune dal male che teme e di procurarsi il bene che desidera, non si trovi in un continuo stato di ansietà riguardo al futuro, di modo che tutti gli uomini, specialmente quelli più che previdenti, sono in una condizione simile a quella di Prometeo. Infatti come Prometeo, il cui nome significa «uomo prudente», fu incatenato alla rupe caucasica da cui si vede. Un vasto panorama ed un'aquila si nutriva del suo fegato che ricresceva la notte di tanto quanto quella ne divorava durante il giorno; similmente, colui che guarda troppo lontano preoccupandosi del futuro, ha tutto il giorno il cuore oppresso dal timore della morte, della miseria e di altre disgrazie, e non trova riposo né sosta alla sua ansietà, se non nel sonno" (T. Hobbes, *Il Leviatano*, cit., cap. XII, pp. 140-141).

⁸⁸ C. Galli, *La produttività politica della paura da Machiavelli a Nietzsche* in *Filosofia politica*, XXIV, 1, 2010, p. 12 (cit. in L. Scuccimarra, *Semantiche della paura. Un itinerario storico-concettuale* in *Quaderno di storia*

tratta di una paura rivolta a quello che è il male per eccellenza, e cioè la morte violenta, *fear of agonizing death*, temuta come possibile conseguenza dello scenario di lotta e conflitto. All'interno di questo impianto, la paura hobbesiana assume una sorta di missione civilizzatrice caricandosi di *ratio*. In ragione di ciò, e in ragione del desiderio di autoconservazione, ecco che appare necessario compiere una scelta collettiva che porti alla rinuncia dell'originario «diritto a tutto» e alla nascita del potere politico. Un ulteriore tassello per comprendere in che modo si articoli il discorso tra passioni umane, interessi, razionalità e politica che si viene delineando accanto ad un'acuta opera concettuale volta a riflettere su una rivalutazione delle passioni in base alla loro "utilità" sociale e collettiva. Si procede dunque in un'analisi dell'affettività che tiene conto della distinzione tra passioni che generano conflitto, individuate nella vanagloria, nella competitività e diffidenza⁸⁹, giungendo a quelle con un maggior potenziale sociale. La paura della morte violenta *in primis* risulta essere la passione più vantaggiosa ai fini del raggiungimento della pace e del proprio utile, stabilendo un rapporto di necessità e reciprocità con la ragione⁹⁰. "Le passioni che dispongono l'uomo alla pace sono: il timore della morte, il desiderio di quelle cose che sono necessarie a garantire una vita comoda, e la speranza di ottenerle mediante la propria attività. La ragione poi suggerisce convenienti

del penale e della giustizia, n. 1 (2019), p. 25). In questa stessa opera Galli individua quattro differenti modi di pensare la paura nel *Leviatano*: paura come timore del prossimo presente nello stato di natura, paura come ansia del futuro, paura suscitata dalla religione cristiana e paura politica del sovrano e delle leggi.

⁸⁹ "In tal modo si trovano nella natura umana tre principali cause di conflitto: la competizione, la diffidenza, la gloria. La prima fa sì che gli uomini entrino in lotta tra loro per il profitto; la seconda per la sicurezza; la terza per la reputazione. Nel primo caso si adopera la violenza per impadronirsi delle persone di altri uomini, donne, fanciulli e di mandrie di bestiame; nel secondo per difenderli; nel terzo si fa uso di sciocchezze" (T. Hobbes, *Il Leviatano*, cit., cap. XIII, p. 158).

⁹⁰ "La paura primitiva, condivisa con gli altri animali, si sublima nell'uomo in paura razionale e costituisce la sorgente prima di ogni circolo di reciprocità [...]. Si forma un binomio inscindibile, una complicità di ragione e paura: la ragione è impotente senza la paura e il terrore (poiché nello stato civile i comandamenti politici, morali e religiosi altro non sono che catene sommerse di potere, regole di supplenza rispetto al fine ultimo di evitare la morte del grande Leviatano) e, a sua volta, la paura è cieca senza il lume del calcolo razionale, il solo mezzo, anch'esso negativo, di cui gli uomini dispongano per riconoscere le proprie tenebre" (R. Bodei, *Geometria delle passioni*, cit., pp. 84-85).

argomenti di pace su cui gli uomini possono essere condotti ad accordarsi”⁹¹. Ed ecco che si potrebbe leggere un capovolgimento dell’ordine del discorso, in cui la base antropologica, e in questo caso l’aspetto affettivo, diviene parte costituente della razionalità dell’agire umano, in un nuovo modo di concepire il rapporto tra mezzi e fini⁹². Una paura che si presenta come fonte e origine dello Stato e della società, in grado di produrre ordine politico, esercitata dal potere sovrano e come interiorizzata dai sudditi; quasi «psicologizzata» essa diventa paura collettiva e assume i tratti del *terror*, inteso come la percezione della forza e della potenza del sovrano, che fa sì che ognuno sia portato al rispetto delle regole e delle leggi⁹³. Si mostra in maniera evidente l’impossibilità di pensare ad un individuo capace di autonomia e autogoverno, rispetto a cui qualsiasi tipo di ragionamento morale risulterebbe superfluo e inefficace.

L’antropologia politica hobbesiana si fa in questo senso interprete, come detto precedentemente, dell’opera di sublimazione e repressione delle passioni ad opera del potere politico e sovrano, ad eccezione della paura che ne costituisce l’origine e allo stesso tempo lo strumento per la sua salvaguardia. Un’antropologia che unisce aspetto politico e psicologico partendo dal presupposto che, per il filosofo inglese, “i principi della politica derivano dalla conoscenza dei movimenti della mente, la conoscenza dei movimenti della mente deriva dalla scienza dei sensi e dei pensieri”⁹⁴. La politica diviene dunque strumento artificiale che nasce in risposta al conflitto tra gli individui, tra le loro passioni, desideri e interessi. “È indubbio che l’assoluta egemonia del problema dell’autoconservazione e l’importanza della funzione della paura rivelano quella che potremmo definire la genesi negativa della modernità politica e il carattere minimalista dei suoi obiettivi: funzione e scopo della politica è la difesa della vita e dunque la costruzione di un

⁹¹ Ivi, p. 162.

⁹² Sul punto si veda C. Robin, *Fear*, Oxford University Press, Oxford, 2004; trad. it *Paura. La politica del dominio*, Università Bocconi Editore, Milano, 2005.

⁹³ Cfr. L. Scuccimarra, *op. cit.*, pp. 26-28.

⁹⁴ T. Hobbes, *Elementi di filosofia*, cit., *Il corpo*: cap. VI, p. 131.

ordine che di quella difesa è il presupposto essenziale”⁹⁵. Una politica pensata come mezzo per il raggiungimento dell’ordine che assume le prerogative di garante della vita concepita essenzialmente nei suoi tratti di semplice esistenza, facendo dell’antropologia dell’autoconservazione e della mancanza tratto distintivo di un individuo essenzialmente, come dirà Arnold Gehlen, «carente»⁹⁶.

1.2.2. Passioni, interessi e dinamiche sociali

Se l’opera finora descritta è stata essenzialmente di controllo o repressione delle passioni umane, nei secoli successivi il rapporto tra antropologia e politica, passioni individuali e collettive, viene disegnato eliminando tutti quei tratti che ne avevano fatto fino a quel momento una realtà perturbante. Si viene pian piano a delineare la figura di un individuo sempre più complesso la cui esistenza non può prescindere dall’instaurazione di legami e dalle interazioni con gli altri. Le riflessioni sull’affettività, e in particolare su quella che sarà la categoria maggiormente utilizzata nei nuovi discorsi, quella dei «sentimenti», risultano non più incentrate sull’individuazione di possibili modalità di governo, quanto più sull’individuazione di quelle passioni rilevanti ai fini della vita societaria. Si fa strada l’idea di *harnessing the passions*, per utilizzare un’espressione impiegata da A.O. Hirschman⁹⁷, in vista del raggiungimento del proprio utile e di vantaggi

⁹⁵ E. Pulcini, *Passioni e politica. Un tema fondamentale per la Filosofia sociale in Teologia*, 39 (2014), pp. 46-65, qui p. 53.

⁹⁶ A. Gehlen, *op. cit.*

⁹⁷ In *Le passioni e gli interessi: argomenti politici in favore del capitalismo*, Hirschman costruisce il discorso sul pensiero moderno individuando diverse proposte avanzate in merito al rapporto con le passioni umane: “*The most obvious alternative, which actually ante-dates the movement of ideas here surveyed, is the appeal to coercion and repression. The task of holding back, by force if necessary, the worst manifestations and the most dangerous consequences of the passions is entrusted to the state. [...] The repressive solution to the problem posed by the recognition of man’s unruly passions has great difficulties. For what if the sovereign fails to do his job properly, because of excessive leniency, cruelty, or some other failing? Once this question is asked, the prospect of the establishment of an appropriately repressive sovereign or authority appears to be of the same order of probability as the prospect that men will restrain their passions because of the exhortations of moralizing philosophers or churchmen. [...] To imagine an authority ex machina that would somehow suppress the misery and havoc men inflict on each other as a result of their passions means in effect to wish away, rather*

sociali. Alla base di queste concezioni si registra innanzitutto una trasformazione della soggettività moderna, rispetto alla quale molti studiosi hanno individuato una progressiva perdita del legame sociale e comunitario in nome della ricerca di una sempre più affermata autonomia individuale⁹⁸.

Le trasformazioni dell'Io si intrecciano con le trasformazioni della società; ed è a questo punto che potrebbe inserirsi l'analisi dei meccanismi della modernità portata avanti da Hirschman⁹⁹, il quale si preoccupa di indagare secondo quali modalità le «passioni disinteressate» siano state gradualmente sostituite da un freddo calcolo dell'utile e dal perseguimento dei propri interessi, spostando il discorso dal piano politico a quello della nascente economia capitalistica. Si rende via via più chiara l'ambivalenza di un tempo in cui sembrano convivere più anime; da una parte l'esaltazione della dimensione estetica e del sentimento che ha dato avvio all'«epoca della sensibilità» (1720-1800 ca.), dall'altra la rivoluzione scientifica e le nuove teorie economico-politiche che invece esaltano le facoltà razionali e le componenti utilitaristiche dei rapporti intersoggettivi. A dominare nelle dinamiche emotive in questo quadro disincantato e caotico, segnato dalla perdita di ogni punto di riferimento, è più di ogni altra cosa, secondo Elena Pulcini, «una passione dominante, sintomo della emergente sovranità individuale: è *l'amor di sé*. [...] una passione dalle molteplici ramificazioni, che assume via via le forme adeguate a una

*than to solve, the very difficulties that have been discovered. It is perhaps for this reason that the repressive solution did not long survive the detailed analysis of the passions in the seventeenth century. A solution that is more in harmony with these psychological discoveries and preoccupations consists in the idea of harnessing the passions, instead of simply repressing them. Once again the state, or "society," is called upon to perform this feat, yet this time not merely as a repressive bulwark, but as a transformer, a civilizing medium. Speculations about such a transformation of the disruptive passions into something constructive can be encountered already in the seventeenth century" (A.O. Hirschman, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2013; trad. it. *Le passioni e gli interessi. Argomenti in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, [a cura di] S. Gorresio, Feltrinelli, Milano, 1979).*

⁹⁸ Sull'argomento si veda E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, cit.; C. Taylor, *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1992.

⁹⁹ A.O. Hirschman, *op. cit.*

realtà in costante mutamento”¹⁰⁰. A tal proposito è il caso di richiamare il pensiero del filosofo e medico olandese Bernard Mandeville, che prende avvio da una profonda riflessione sulla natura umana che si contraddistingue per l’istinto all’autoconservazione inteso come *self-love*, e per la ricerca e il bisogno incessante di riconoscimento e approvazione, o *self-liking*. In linea con la fioritura degli studi sull’affettività, anche un pensiero come questo, genericamente associato alle teorie della prima economia classica, viene riletto negli ultimi anni con particolare attenzione al tema delle passioni¹⁰¹. Nei suoi scritti si percepisce una profonda connessione tra problematiche di natura economica, sociale e politica, che fanno capo a una concezione che è stata definita, anche da F.A. von Hayek, antirazionalista¹⁰², in merito alle motivazioni dell’agire umano in cui le passioni e i sentimenti risultano trionfanti. “L’antirazionalismo di Mandeville si esprime in primo luogo nella concezione dell’uomo come composto di diverse passioni che lo governano a turno, lo voglia o no, e che la ragione non è capace di controllare (cui, anzi, finisce con l’obbedire). Questo non significa che l’uomo non sia capace di riflettere [...], ma che questa capacità è limitata”¹⁰³, scrive Tito Magri. Partire da questo assunto antropologico porta Mandeville ad affermare che ogni individuo agisce e si relaziona con gli altri seguendo quelle che sono le proprie inclinazioni e le proprie passioni, così come ogni relazione si costruisce secondo le medesime direttive. Le riflessioni del filosofo olandese procedono dal piano morale a quello pratico, in cui le passioni si legano necessariamente agli interessi individuali, lasciando però spazio a quelle che potremmo definire «passioni egoistiche». Sarà

¹⁰⁰ E. Pulcini, *La passione del moderno: l’amore di sé* in *Storia delle passioni*, cit., p. 133.

¹⁰¹ Cfr. A. Clemente, S. Ghelli, *Amor proprio. Attualità politica di una passione moderna* in *Politica delle passioni*, op. cit., p. 119. Tra gli studi interessati alla sua analisi delle passioni si veda M. E. Scribano, *Natura umana e società competitiva. Studio su Mandeville*, Milano 1980; M. M. Goldsmith, *Private Vices, Public Benefits: Bernard Mandeville’s Social and Political Thought*, Cambridge 1985; A. Branchi, *Introduzione a Mandeville*, Roma-Bari 2004; M. Tolonen, *Self-love and Self-liking in the moral and political philosophy of Bernard Mandeville and David Hume*, Helsinki, 2009; M. Simonazzi, *Mandeville*, Roma 2011.

¹⁰² G.R. Morrow, *The Ethical and Economic Theories of Adam Smith*, Longmans Green & Co., New York, 1923, in particolare Cap. I: *Eighteenth-Century Rationalism and Opposing Tendencies*.

¹⁰³ T. Magri, *Introduzione a B. Mandeville, La favola delle api*, Laterza, Roma-Bari, 1987, p. xviii.

questo il terreno di scontro con i moralisti inglesi e scozzesi¹⁰⁴, allegoricamente rappresentati proprio nella seconda parte della *Fable of the Bees*, tradotta come *I dialoghi tra Cleomene e Orazio*. Vi si ritrova una vera e propria valorizzazione di questi impulsi che rispondono hobbesianamente parlando all'illimitatezza del desiderio umano, fra tutti il desiderio di migliorare le proprie condizioni e di ottenere sempre di più, come

caratteristica più peculiare della nostra specie, perché non c'è nessuno, educato in società, che non aggiungerebbe, eliminerebbe o cambierebbe qualcosa della sua persona, dei suoi beni, delle circostanze in cui si trova o della società di cui è membro se potesse ottenere queste cose semplicemente desiderandole. Questa disposizione non può essere percepita in nessun'altra creatura all'infuori dell'uomo, la cui ammirevole operosità, nel provvedere a ciò che egli chiama i suoi bisogni, non si sarebbe mai potuta conoscere così bene senza i desideri stravaganti e molteplici dai quali è posseduto¹⁰⁵.

Il *self-love*, inteso come puro istinto biologico, occupa un posto di rilievo all'interno di questo sistema, essendo non solo passione originaria ma anche e soprattutto forza motrice delle azioni umane e fonte di funzionamento dei meccanismi sociali ed economici. Pensare in questi termini lega indissolubilmente le passioni egoistiche e gli interessi personali degli individui, in vista del raggiungimento dei quali sembrano essere liberate di una valenza negativa e moralizzante, convinti che proprio questa relazione sia essenziale per la crescita e lo sviluppo delle società. Questo sistema non richiede alcun tipo di controllo esterno, dal momento che sembra svilupparsi una sorta di gestione autonoma di questi impulsi in nome del benessere e dell'utile. Scrive infatti nell'*Indagine sulla natura della società*, "voglio significare un corpo politico nel quale l'uomo [...] è divenuto una creatura disciplinata, capace di realizzare i propri fini lavorando per

¹⁰⁴ Mandeville si scaglierà in particolar modo contro il conte di Shaftesbury e Francis Hutcheson, cfr. A. Garrett, *Anthropology: the 'original' of human nature*, in *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*, ed. by A. Broadie, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

¹⁰⁵ B. Mandeville, *La favola delle api*, cit., pp. 122 ss.

quelli altrui, e dove, sotto la guida di un capo o retti da qualche altra forma di governo, ciascun membro è reso utile al tutto e, con un'abile direzione, tutti sono spinti ad agire come se si trattasse di un sol uomo"¹⁰⁶. È proprio in questo scritto che Mandeville cerca di rimanere fedele a quella che per lui era la vera natura umana, essenzialmente egoista, liberandola di ogni traccia di ipocrisia e falsità imposta dai teorici del *moral sense*. A nulla servirebbe tentare di reprimere queste attitudini, che sono appunto connaturate e ineliminabili, e soprattutto perché senza di esse crollerebbe l'intero sistema di socievolezza così come pensato da Mandeville. Socievolezza e relazioni caratterizzate dalla reciprocità e dalla ricerca di un qualche tornaconto: *no friendships or Civilities are lasting that are not reciprocal*¹⁰⁷. Di fondo rimane una visione essenzialmente pessimista della natura umana, che però si accompagna ad un'opera di legittimazione di queste pulsioni come elementi necessari alla crescita, alla prosperità e ad una più generale condizione di felicità¹⁰⁸. È possibile sintetizzare l'impianto teorico di Mandeville nell'espressione che costituisce il sottotitolo dell'opera pubblicata nel 1714, secondo cui "da vizi privati derivano pubblici benefici"¹⁰⁹. Ed è in risposta a questo stesso presupposto che prenderà le mosse la contestazione di Adam Smith, la cui filosofia sociale sembra aver influenzato questo *corpus* di discorsi e che, debitore nei confronti del filosofo olandese, se ne distaccherà rifiutandone il «sistema licenzioso» e l'eccessiva enfasi

¹⁰⁶ Id., *Indagine sulla natura della società* in *La favola delle api*, cit., p. 248.

¹⁰⁷ Id., *Nature of Society in The Fable of the Bees*, 2 voll., ed. by F.B. Kaye, Oxford, Clarendon Press, 1924, qui *Fable I*, p. 341.

¹⁰⁸ Cfr. E. Pulcini, *La passione del moderno: l'amore di sé*, cit., pp. 166-167.

¹⁰⁹ Questa espressione ha dato vita al dibattito sul cosiddetto «paradosso di Mandeville» in merito alla valenza morale ed etica dell'opera. Per un approfondimento della letteratura che si è occupata della suddetta questione si veda, tra i vari, J. Viner, *The Long View and the Short*, Glencoe (IL), The Free Press, 1958; M. Goretta, *Il paradosso Mandeville*, Le Monnier, Firenze, 1958; L. Zani, *Il paradosso Mandeville* in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 52, n. 6, 1960, pp. 677-680; M. Saccenti, *Illuministi inglesi: il paradosso Mandeville* in *Convivium*, 29, 1961, pp. 92-94; P. Pinkus, *Mandeville's Paradox*, in *Mandeville Studies. New explorations in the art and thought of dr. Bernard Mandeville*, ed. by I. Primer, M. Nijhoff, The Hague 1975, pp. 193-211; T.A. Horne, *Envy and Commercial Society: Mandeville and Smith on «Private Vices, Public Benefits»* in *Political Theory*, IX, n. 4, 1981; C. Petsoulas, *Mandeville's paradox 'private vices, public benefits'*, in *Hayek's Liberalism and its Origins*, Routledge, London and New York, 2001.

posta sull'egoismo e sulla vanità, scrivendo che "il grande errore del libro di Mandeville è quello di rappresentare ogni passione come completamente viziosa, quando lo sia in qualche suo grado e direzione. Così, egli tratta come vanità ogni cosa che abbia qualche riferimento a quelli che sono o dovrebbero essere i sentimenti degli altri, e per mezzo di questo sofisma arriva alla sua conclusione preferita, secondo la quale i vizi privati sono beni pubblici"¹¹⁰. Influenzato anche dal pensiero di David Hume¹¹¹, che allo stesso modo cercherà di liberare la natura umana dall'eccessivo pessimismo che condannava l'individuo ad un essere puramente egoista, Smith sembra porsi nei confronti della questione antropologica con una maggiore moderazione dato che

how selfish soever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortune of others, and render their happiness necessary to him, though he derives nothing from it except the pleasure of seeing it. Of this kind is pity or compassion, the emotion which we feel for the misery of others, when we either see it, or are made to conceive it in a very lively manner. That we often derive sorrow from the sorrow of others, is a matter of fact too obvious to require any instances to prove it; for this sentiment, like all the other original passions of human nature, is by no means confined to the virtuous and humane, though they perhaps may feel it with the most exquisite sensibility. The greatest ruffian, the most hardened violator of the laws of society, is not altogether without it¹¹².

Nell'individuo smithiano ritroviamo infatti una fusione tra gli interessi personali e i sentimenti di cui ognuno può fare esperienza. È presente la fiducia in una qualche autoregolazione in grado di trasformare quei sentimenti «passivi, meschini ed egoisti» in «attivi, generosi e nobili»¹¹³, facendo venir meno la necessità di pensare alla presenza di un controllo politico artificiale ed esterno. Alla base di

¹¹⁰ A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, [a cura di] E. Lecaldano, Rizzoli, Milano, 1995, Parte VII, sez. II, cap. IV, § 12 p. 589.

¹¹¹ D. Hume, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, 1739; trad. it. *Trattato sulla natura umana*, [a cura di] P. Guglielmoni, Bompiani, Milano, 2001.

¹¹² A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. by D.D. Raphael and A.L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis, 1982, Part I, section I, chap. I, § 1, p. 10.

¹¹³ Id., *Teoria dei sentimenti morali*, cit., parte III, cap. III, § 4, p. 287.

questo sistema, sociale e morale, è posta quella che Smith definisce *sympathy*, intesa come “la capacità dell’essere umano di condividere i sentimenti degli altri”¹¹⁴. Sarà proprio questa categoria a mitigare il puro egoismo, *selfishness*, attraverso l’azione di quello spettatore imparziale che agisce attraverso l’immaginazione, l’immedesimazione nell’altro e in nome del desiderio di riconoscimento reciproco, di cui tra l’altro molto si è occupata la riflessione contemporanea¹¹⁵. La stessa riflessione contemporanea che guardando a questo sistema, insieme alle idee humeiane, ha dato vita ai discorsi sull’empatia e alla cosiddetta teoria del «contagio emotivo» e alla *Gefühlsansteckung* di Scheler¹¹⁶, fino a sviluppare la *Theory of Mind* in campo neuroscientifico che costituisce un aspetto tutt’altro che irrilevante per la comprensione della svolta affettiva¹¹⁷.

Questi concetti, esposti nella *Teoria dei sentimenti morali*, dove il termine sentimento viene utilizzato essenzialmente come sinonimo di passione, costituiscono la base antropologica di quelle che saranno le riflessioni di *political economy*. L’analisi delle passioni, distinte e descritte a seconda della manifestazione del sentimento simpatetico, disegna la trama dei comportamenti individuali e collettivi all’interno delle società. Le passioni infatti, vengono suddivise tra *social*, *selfish* e *unsocial*, dove la differenza si stabilisce “nell’adeguatezza o inadeguatezza, nella proporzione o sproporzione dell’affezione rispetto alla causa o oggetto che la suscita, che consiste l’appropriatezza o inappropriatezza, la buona creanza o la malagrazia dell’azione conseguente”¹¹⁸. Per molto tempo gli studiosi hanno associato la figura di Smith al paradigma del sistema liberale eclissando le riflessioni antropologiche e dando una lettura essenzialmente economica del suo pensiero,

¹¹⁴ A. Roncaglia, *La ricchezza delle idee. Storia del pensiero economico*, Laterza, Bari, 2003, p. 135.

¹¹⁵ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, 2002; *Id.*, *Capitalismo e riconoscimento*, Marco Solinas, 2010; *Id.*, *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento*, Maltemi, 2019; C. Taylor, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Milano, Anabasi, 1992; *Id.*, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

¹¹⁶ Si veda M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, [a cura di] L. Boella, FrancoAngeli, Milano, 2010.

¹¹⁷ Cfr. J. Plamper, *op. cit.*, p. 42.

¹¹⁸ A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, cit., parte I, sez. I, cap. III, § 6, p. 94.

operando una lettura quasi unidirezionale che ha poi dato vita a quello che è stato definito *Das Adam Smith Problem*¹¹⁹, in merito alla compatibilità tra la componente moralista e quella economista. Queste due dimensioni, che per tempo sono apparse quasi inconciliabili o contraddittorie, rappresentano invece insieme l'essenza dell'intera produzione smithiana, in cui l'una è indispensabile per la comprensione dell'altra che ne è diretta conseguenza teorica e pratica. Rispetto alla tradizione precedente si assiste ad uno spostamento di significato in cui queste «passioni acquisitive» perdono la loro componente egoistica, centrale in Mandeville, per lasciare spazio ad un loro impiego mediato e prudente che sia in sintonia con gli equilibri della società¹²⁰.

Saranno queste stesse passioni a diventare poi oggetto di un'ulteriore operazione critica, e di una condanna radicale, da parte di Rousseau, le cui riflessioni sull'*amour propre* hanno rappresentato, secondo Barbara Carnevali, il punto di avvio per gli studi sulla questione, e il motivo per riconoscere nell'autore stesso "il primo filosofo moderno ad aver edificato un'intera teoria sociale sulla questione del riconoscimento"¹²¹. Nel pensiero del filosofo ginevrino non ritroviamo una condanna generalizzata delle passioni, che al contrario sono individuate come

¹¹⁹ Controversia iniziata da studiosi tedeschi attorno alla seconda metà del XIX secolo in merito alla compatibilità della sua concezione della natura umana, del ruolo della simpatia e dell'interesse, in un'attenta lettura della *Theory of Moral Sentiments* del 1759 e della *Wealth of Nations* del 1776. In merito alla questione V. Von Skarzynski, *Adam Smith als Moralphilosoph und Schöpfer der Nationalökonomie*, Grieben, Berlin, 1878; A. Oncken, *Das Adam Smith Problem in Zeitschrift für Socialwissenschaft*, 1: S. 25-33; 101-108; 276-287, 1898; R. Teichgraeber, *Rethinking Das Adam Smith Problem in Journal of British Studies*, vol. 20, no. 2, 1981, pp. 106-123. JSTOR, www.jstor.org/stable/175639. Accessed 31 July 2020; A. Zanini, *Genesi imperfetta: il governo delle passioni in Adam Smith*, Giappichelli, Torino, 1995; J. R. Otteson, *The Recurring 'Adam Smith Problem in History of Philosophy Quarterly*, vol. 17, no. 1, 2000, pp. 51-74. JSTOR, www.jstor.org/stable/27744839. Accessed 31 July 2020; L. Montes, *Das Adam Smith Problem: Its Origins and the Debate in Adam Smith in Context*, Palgrave Macmillan, London, 2004, https://doi.org/10.1057/9780230504400_2; D. Wilson, W. Dixon, *Das Adam Smith Problem in Journal of Critical Realism*, 5:2, 2006, pp. 251-272, DOI: [10.1558/jocr.v5i2.251](https://doi.org/10.1558/jocr.v5i2.251); D. Gocmen, *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in the 'theory of Moral Sentiments' and 'Wealth of Nations'*, Bloomsbury publishing PLC, 2007; K. Tribe, "Das Adam Smith Problem" and the origins of modern Smith scholarship in *History of European Ideas*, 34:4, 2008, pp. 514-525, DOI: [10.1016/j.histeuroideas.2008.02.001](https://doi.org/10.1016/j.histeuroideas.2008.02.001).

¹²⁰ Cfr. E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, cit., pp. 87-88.

¹²¹ A. Honneth, *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, [a cura di] B. Carnevali, Bologna 2017, p. 21, cit. in A. Clemente, S. Ghelli, *op. cit.*, p. 123.

le uniche che “possono indurci ad agire”¹²². La condanna radicale è indirizzata invece all’amor proprio inteso come essenza delle società moderne¹²³ corrotte dal progresso e dalla ricchezza, e come causa delle disuguaglianze e del disordine tra gli uomini. È questa passione infatti, in quanto degenerazione e forma patologica della passione originaria che Rousseau indica nell’*amour de soi*, a scatenare un’opera di confronto costante con l’altro nella ricerca ancora una volta di quel desiderio di approvazione e ammirazione, che nell’ottica rousseauiana segnano la perdita dell’autenticità emotiva caratteristica dello stato di natura e della sua condizione di innocenza.

Osservare quanto questo desiderio universale di stima, di onori e di distinzioni, che ci divora tutti, stimoli e metta a confronto le capacità e le forze, quanto ecciti e moltiplichi le passioni, e come, rendendo tutti gli uomini concorrenti, rivali, o addirittura nemici, causi ogni giorno tanti rovesci, successi e catastrofi di ogni genere, facendo entrare in lizza tanti pretendenti¹²⁴.

Di fondo vi è certamente una critica più ampia; una diagnosi diretta a rintracciare i mali delle prime società borghesi segnate ormai da uno sviluppo senza freni e da un’ideale di civiltà che sembra corrompere l’essenza individuale, e in particolare le passioni e i sentimenti umani, quasi a sottoporli al servizio della competizione e a “crearli artificialmente”. Si mostra dunque necessaria un’attenta ed efficace «educazione sentimentale», esposta nell’*Émile*¹²⁵, che riporti gli individui alla loro forma più autentica¹²⁶. Con la celebrazione della sensibilità più autentica

¹²² J.-J. Rousseau, *Émile* in *Œuvres complètes*, [a cura di] B. Gagnebin e M. Raymond, Paris 1959-1995, vol. 4, p. 453.

¹²³ Cfr. L. Colletti, *Rousseau critico della «società civile»* in *Id.*, *Ideologia e società*, Laterza, Bari, 1969.

¹²⁴ J.-J. Rousseau, *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*, 1775; trad. it. *Discorso sull’origine e i fondamenti dell’ineguaglianza* in *Id.*, *Scritti politici*, UTET, Torino, 1970, p. 346 (cit. in E. Pulcini, *L’individuo senza passioni*, cit., p. 93).

¹²⁵ *Id.*, *Emile*, 1762; trad. it., *Emilio*, Armando, Roma, 1981.

¹²⁶ M. Berman, *The Politics of Authenticity: Radical Individualism and the Emergency of Modern Society*, Athenaeum, New York, 1972; L. Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Harvard University Press, 1972; A. Ferrara, *Modernità e autenticità. Saggio sul pensiero sociale ed etico di J.-J. Rousseau*, Armando, Roma, 1989; C. Taylor, *Il disagio della modernità*, cit.

da parte di Rousseau, non si esaurisce il contributo moderno allo studio dell'affettività che, come già detto, risulta segnato dalla duplice esaltazione, da una parte del sentimento e dall'altra della ragione che sarà il punto cardine dell'Illuminismo. Si vedrà ad esempio in Kant, diversamente da Rousseau, una ripresa dell'opposizione tra le due facoltà, in cui le emozioni, distinte concettualmente tra affetti e passioni, saranno condannate come incontrollabili e come "malattie dell'animo perché escludono il dominio della ragione"¹²⁷.

Gli affetti sono specificatamente distinti dalle passioni. I primi si riferiscono solo al sentimento, le seconde appartengono alla facoltà di desiderare, e sono inclinazioni che rendono difficile o impossibile ogni determinazione della volontà per mezzo di principi. I primi sono impetuosi e irriflessi, le seconde durevoli e riflesse: così lo sdegno, come collera è un affetto, e come odio (desiderio di vendetta) è una passione. La passione non può essere chiamata sublime mai e in nessuna relazione, perché, se nell'affetto la libertà spirituale è impedita, nella passione è addirittura soppressa¹²⁸.

Diverse sono state dunque le voci che si sono occupate di raccontare, per comprendere e spiegare, l'affettività umana. Si tratta di voci differenti, spesso discordanti, che attraverso l'analisi e l'indagine di questa dimensione si sono sforzate di disegnare modelli antropologici, sociali e politici, che ancora oggi rappresentano paradigmi di riferimento. Il dato evidente è che si tratta di voci essenzialmente provenienti dalla filosofia, da quella politica a quella sociale. La filosofia ha infatti dominato sino al XIX secolo il dibattito sull'affettività, dettandone i canoni, gli schemi e il lessico. Con l'evoluzione della scienza, e soprattutto della psicologia, cambia il modo di studiare le questioni relative alla natura umana e all'uomo stesso. Ciò non vuol dire che da quel momento in poi la filosofia non si sia più occupata di affettività, ma che si assiste a un cambiamento nell'ordine di un

¹²⁷ I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico* in *Critica della ragion pratica e altri scritti*, [a cura di] P. Chiodi, UTET, Torino, 2003, § 73, B 202-203, ed. ePub (cfr. J. Plamper, *Storia delle emozioni*, cit., pp. 43-44).

¹²⁸ Id., *Critica del giudizio* (trad. it. di A. Gargiulo), Laterza, Roma-Bari, 2002, pp. 217-219.

discorso che porta a indagare questa dimensione a partire da nuovi presupposti, con nuovi strumenti e nuovi linguaggi. Una nuova fase dell'epoca moderna che ha dato vita a discorsi sempre più ricchi ed eterogenei da parte di una vasta gamma di discipline, in cui però ad indicare la strada non fu più la Nottola di Minerva.

2. *From Passion to Emotion*

2.1 “Emozione”. Nascita e sviluppo di un nuovo concetto

Indagare le molteplici sfumature dell'affettività significa ripercorrere le tappe essenziali che ne caratterizzano la storia. Una storia che riguarda categorie, termini, e concetti, che hanno contribuito a cambiamenti semantici e di significato estremamente rilevanti. Si è sottolineata l'importanza della specificità e della varietà che caratterizza il lessico affettivo; parole che si succedono e si sostituiscono, che molto spesso sottendono un più profondo mutamento epistemologico, e che fungono da specchio dei cambiamenti sociali e intellettuali. Impiegare nuove parole può significare introdurre concetti nuovi, che a loro volta contribuiscono alla creazione di nuove visioni del mondo. Ciò vale altresì per il nostro mondo interiore, di cui gli affetti, le passioni e le emozioni, a seconda di ciò che si vuole intendere, costituiscono una parte essenziale. Questi sono stati al centro di studi e riflessioni sin dall'antichità; dal *pathos* come componente della natura umana che si pone in contrasto con le facoltà razionali, fino agli sviluppi moderni che sottolineano la forza e la potenza del desiderio come movente dell'agire, e delle passioni all'interno delle dinamiche politiche e sociali.

Comunque li si voglia intendere, questi termini e concetti affettivi rimandano a particolari visioni del soggetto e dell'individuo che cambiano col passare dei secoli. Oggi ad apparire dominante è il concetto di «emozione», considerata da molti studiosi come una *keyword*¹; ma cosa ha portato alla sua affermazione e cosa si intende oggi con questo termine? Come si approfondirà di seguito, sembra impossibile dare una definizione universalmente condivisa di cosa sia un'emozione. Per comprendere appieno un concetto e i suoi molteplici significati, è

¹ T. Dixon, “Emotion”: *The History of a Keyword in Crisis in Emotion Review*, Vol. 4, n. 4 (October 2012), pp. 338–344.

necessario tenere in considerazione i contesti all'interno dei quali si sviluppano². Dall'orizzonte filosofico, per molto tempo dominante nello studio dell'affettività, sembra essersi registrata una transizione ad un diverso tipo di discorso scientifico grazie all'affermazione della psicologia. Studi di tipo psicologico, riguardanti l'anima e la mente non erano di certo nuovi, ma gli approcci iniziano a cambiare quando la psicologia si afferma, nel XIX secolo, come studio dello status mentale degli individui acquisendo una posizione autonoma rispetto alle altre scienze.

Si individua nel pensiero cartesiano una cesura non solo nella storia della filosofia moderna, e in generale nell'orizzonte filosofico sino ai nostri giorni, ma una vera e propria visione innovativa del soggetto. Una rivoluzione che parte da una ridefinizione dell'umano, un Io indagato nelle sue molteplici componenti, mente e corpo come sostanze separate, tenendo conto di modelli essenzialmente fisiologici e meccanici. Le eredità lasciate dal filosofo francese sono state diverse, e a partire dal suo dualismo sono molte le concezioni che si sono sviluppate, dalle forme di dualismo interazionista all'epifenomenismo³. Certo è che, ai fini della presente analisi, è essenziale comprendere come queste nuove concezioni della mente e del corpo abbiano condotto ad un conseguente cambiamento dell'intero mondo affettivo. Le passioni, o come si inizia a chiamarle, le emozioni, si avvicinano ai campi delle attività mentali che vengono ridefinite.

Diversamente, ma anche Hume più tardi, nel tentativo di fondare una nuova scienza della natura umana che fosse basata sull'esperienza⁴, arriverà a ridefinire le facoltà mentali e il potere della mente stessa, in cui le passioni giocano un ruolo centrale. Il suo studio "naturalistico" cerca di analizzare il funzionamento della mente umana a partire dai principi newtoniani; un tentativo di spiegare e studiare

² Cfr., R. Koselleck, *A Response. In: The Meaning of Historical Terms and Concepts*, I.e. [see 9] pp. 59-70, qui 65, cit. in H. J. Diller, "Emotion" vs. "passion": *The history of word-use and the emergence of an a-moral category in Archiv für Begriffsgeschichte*, 52, 2010, p. 130.

³ M. Di Francesco, *Introduzione alla filosofia della mente*, Carocci, Roma, 2002, pp. 39-50.

⁴ "And as the science of man is the only solid foundation for the other sciences, so the only solid foundation we can give to this science itself must be laid on experience and observation" (D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 18).

in termini scientifici anche ciò che riguarda il mondo mentale e i comportamenti umani. In questo senso, anche le passioni e le emozioni rientrano a pieno titolo fra gli oggetti mentali che Hume chiama «percezioni». Ogni percezione viene classificata in base al grado di forza con cui giunge alla mente e al pensiero. Nello specifico,

all the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call Impressions and Ideas. The difference between these consists in the degrees of force and liveliness, with which they strike upon the mind, and make their way into out thought or consciousness. Those perceptions, which enter with most force and violence, we may name by impressions; and under this name I comprehend all our sensations, passions and emotions, as they make their first appearance in the soul. By ideas I mean the faint images of these in thinking and reasoning; such as, for instance, are all the perceptions excited by the present discourse, excepting only, those which arise from the sight and touch, and excepting the immediate pleasure or uneasiness it may occasion⁵.

Partendo dalla teoria della percezione humeiana infatti, si viene a ridisegnare il nesso causale che lega le componenti affettive alla razionalità⁶, la quale sembra non essere sufficientemente decisiva nella guida della nostra volontà e delle nostre azioni. La ragione, che sembra qui perdere il suo status di principio superiore “è, e dovrebbe soltanto essere schiava delle passioni, né potrebbe mai ambire a qualcosa che non sia servirle e obbedire loro”⁷. Nonostante questa affermazione appaia molto decisa, il rapporto in questione si sviluppa in un quadro certamente più complesso e articolato, in cui le due componenti agiscono in stretta relazione nei passaggi tra le impressioni e le idee. Oltre a porsi come «istanza di controllo» della ragione, le passioni vengono rivalutate alla luce delle loro potenzialità pratiche legate

⁵ Ivi, p. 26.

⁶ Kurt Danziger, nell’opera *Naming the Mind: How Psychology Found its Language*, dichiara che proprio nell’opera di David Hume si sia verificata la fine della dicotomia tra ragione e passioni, sottolineando come l’impiego e il significato humeiano di emozione, abbia contribuito all’affievolimento del ruolo tradizionale ricoperto dalla ragione (cfr. T. Dixon, *From passions to emotions. The creation of a secular psychological category*, cit., p. 17).

⁷ Ivi, p. 821.

all'influenza sulla condotta umana. Un concetto in particolare sembra richiamare l'attenzione contemporanea, sia per le implicazioni nelle dinamiche sociopolitiche e collettive, che in quelle relative agli sviluppi scientifici: la *sympathy*. Questa infatti si rivela essere molto influente, dalla *Gefühlsansteckung*⁸ o «teoria del contagio affettivo» di Scheler, fino alla *Theory of Mind* in campo neuroscientifico, fondandosi sul funzionamento di una mente umana che, a detta dello stesso filosofo scozzese, “è per natura notevolmente imitatrice [...] quella stessa disposizione che ci dà questa tendenza e ci fa entrare profondamente nei nostri sentimenti reciproci”⁹.

In risposta ad alcune di queste posizioni si svilupperanno alcune delle riflessioni kantiane sull'affettività, e in generale sul soggetto, sulla coscienza e sulla conoscenza. Nell'elaborazione della sua fisiologia¹⁰, il filosofo di Königsberg sviluppa la sua idea di *Psychologie* quale conoscenza degli oggetti del senso interno rappresentati dagli esseri pensanti. In particolare, sarà tramite quella denominata «psicologia empirica» che si cercherà di comprendere “quel semplice concetto dell'io che è immutabile e non ulteriormente descrivibile, in quanto esprime l'oggetto del senso interno e lo distingue”¹¹. Si tenta così di conoscere l'anima umana, che non risulta essere unicamente pensiero ma essa stessa esperienza in quanto legata al corpo¹². In essa infatti si vedono esplicate diverse funzioni che riguardano il pensiero e l'intelletto così come la sensibilità. Nel quadro antropologico e psicologico disegnato da Kant, gli affetti e le passioni rientrano all'interno della facoltà appetitiva dell'anima e si pongono, ancora una volta, in una posizione dialettica come “altro della ragione”. La psicologia empirica giunge nel

⁸ Sull'argomento si veda M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit.

⁹ D. Hume, *I caratteri nazionali* in *Opere*, [a cura di] E. Lecaldano, E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari, 1971, p. 612-613.

¹⁰ I. Kant, *Lezioni di Psicologia*, trad. it. di G. A. De Toni, Laterza, Roma-Bari, 1986.

¹¹ Ivi, p. 52.

¹² “L'anima costituisce un'unità in quanto legata al corpo. Quindi i mutamenti del corpo sono miei mutamenti. Come anima io sono determinata dal corpo e sto nel *commercium* con esso. Come intelligenza non sono in alcun luogo [...] come anima io determino il mio luogo nel mondo mediante il corpo [...] Quel luogo dell'anima che noi ci rappresentiamo nel cervello, è solo la più stretta coscienza di un più stretto dipendere del locus corporeo in cui l'anima agisce in sommo grado. Il cervello è un analogon del luogo, ma non il locus dell'anima” (Ivi, p. 51).

discorso kantiano ad avere forti implicazioni a livello pratico e morale, dettando i canoni e i limiti dell'autonomia e della libertà individuale di ciascuno. "Due cose sono richieste per la libertà interna: di essere padroni di se stessi in una data situazione (*animus sui compos*), e di avere il dominio su se stessi (*imperium in semetipsum*), ossia di moderare le proprie emozioni e dominare le proprie passioni"¹³.

Questi brevi rimandi si rivelano necessari dato che concetti come *passions* e *émotions* cartesiani, introdotti poi nel lessico inglese e ripresi in un senso simile da Hume in *emotions*, o ancora le differenze concettuali operate nel linguaggio kantiano tra *Gefühl*, *Empfindung*, *Affekt* e *Leidenschaften*, hanno contribuito in maniera rilevante alla costruzione dei nuovi discorsi psicologici sorti a partire dal XIX secolo¹⁴.

2.1.1 I contributi della prima psicologia scientifica

Dalla seconda metà dell'Ottocento assistiamo ad un processo di "differenziazione del sapere", da cui le scienze naturali o scienze della vita sembrano emergere trionfanti. Tali sviluppi determinarono veri e propri cambiamenti epistemologici, nuovi metodi e approcci innovativi che ridefinirono innanzitutto il concetto stesso di «scienza». I canoni della conoscenza mutarono e, nel tempo delle nuove scoperte e rivoluzioni scientifiche, ciò significò una nuova idea di universo e di tutto ciò che era possibile indagare. Ci fu un avvicinamento tra il mondo naturale e il mondo umano nel tentativo di giungere ad una conoscenza di tipo oggettivo dei fenomeni attraverso l'osservazione e l'esperienza, e si arrivò a pensare di poter impiegare questo metodo di studio non solo ai fenomeni naturali

¹³ I. Kant, *Metafisica dei costumi*, [a cura di] G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano, 1998, p. 431.

¹⁴ C. Wassmann, *Forgotten Origins, Occluded Meanings: Translation of Emotion Terms in Emotion Review*, Vol. 9, n. 2 (April 2017), pp. 163–171. Per una raccolta delle concettualizzazioni dell'affettività prima del XIX secolo si veda anche J. Feros Ruys, M.W. Champion, K. Essary, *Before Emotions. The Language of Feeling, 400-1800*, Routledge. Taylor & Francis, 2019.

ma anche alle vicende umane. In questo senso la psicologia si sviluppò come studio, empirico o scientifico, del comportamento umano e dei suoi stati psichici, tra cui le emozioni e gli stati affettivi rientrano a pieno titolo nelle trame della vita interiore di ogni individuo. All'origine di questo cambio di rotta intellettuale, che contribuì però ad ampliare il campo d'indagine sull'affettività creando un dialogo interdisciplinare, ci furono idee che risuonarono come rivoluzionarie, e che condizionarono tutti i successivi discorsi scientifici e intellettuali.

Alla prospettiva darwiniana tra tutte, a partire dalla teoria evoluzionistica è stata riconosciuta una forte portata innovativa, dai discorsi filosofici, morali, all'antropologia e in numerosi settori di ricerca. Questa, insieme alla nascente fisiologia che venne declinata anche nel senso di studio fisiologico delle emozioni, rappresentarono per molti tra le prime risposte scientifiche in senso stretto allo studio della dimensione affettiva. Jon Elster, nel testo *Alchemies of the Mind: Rationality and the Emotions*¹⁵, afferma che “*the psychological analysis of the emotions is little more than a hundred years old. Darwin's Expression of Emotion in Man and Animals (1872) and William James' "What is an Emotion" (1884) are the first studies of the emotions using scientific methodology*”¹⁶, così come David Rapaport considera le ricerche di entrambi gli autori come “*early theories of emotions*”¹⁷.

Le teorie evoluzionistiche cambiarono le modalità di lettura dei fenomeni psichici, concependo i fatti mentali strettamente legati agli organismi da cui vengono generati e, dunque, come “la forma di attività evolutivamente più complessa emergente dagli organismi biologici stessi”¹⁸. L'approccio naturalistico e fisiologico messo in atto da Darwin segnò una destabilizzazione innanzitutto per ciò che riguardava i soggetti interessati a tale dimensione. Riprendendo infatti il

¹⁵ J. Elster, *Alchemies of the Mind: Rationality and the Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

¹⁶ Ivi, p.48.

¹⁷ D. Rapaport, *Emotions and Memory*, 5th edn, International Universities Press, New York, 1971, pp. 22-23.

¹⁸ D. Galati, *Prospettive sulle Emozioni e Teorie del Soggetto*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002, p. 165.

metodo comparativo già presente negli studi aristotelici, si iniziò a leggere con le stesse lenti le attività degli animali e degli esseri umani, studiati nella loro qualità di esseri viventi e come organismi biologici.

Alla domanda «chi prova emozioni?», il panorama di fine secolo risponde ampliando lo spettro di soggetti interessati, liberando la discussione dalle implicazioni morali del tempo, separando la logica delle emozioni dalla volontà e dalla coscienza. Galati, a tal proposito, mette in evidenza come “lo studio della fisiologia delle emozioni mette dunque in luce che alcuni fenomeni attribuiti dal senso comune alla volontà e alla coscienza dipendono in realtà da meccanismi fisiologici; ciò, in prospettiva, può aiutare a capire tutti i fenomeni psichici attribuiti a una libera scelta o a una volontà razionale o alla coscienza come conseguenza di una fatale necessità, di una catena immodificabile di cause ed effetti di azioni fisiche e meccaniche, di reazioni automatiche a ogni stimolo esterno per migliorare il suo adattamento; naturalmente per fare questo non è necessario il coinvolgimento del cervello, poiché è sufficiente l'azione dei nervi periferici e delle regioni subcorticali”¹⁹.

Nel 1872 viene pubblicato per la prima volta *The Expression of Emotion in Man and Animals*, testo fondamentale per comprendere non solo il panorama scientifico e intellettuale del tempo, ma per osservare il cambiamento nell'approccio allo studio della dimensione emotiva. Frutto di profonde riflessioni già presenti nei *Notebooks* giovanili, dedicati a temi psicologici, antropologici e all'analisi dei comportamenti umani ed animali, ha alla base un'analisi facilitata dalla scelta di considerare tutte quelle espressioni non verbali, che secondo lo scienziato si verificavano analogamente, in determinate circostanze, a prescindere dalla specie considerata²⁰. Tali espressioni, in particolare quelle generate dall'azione dei muscoli

¹⁹ Ivi, p. 170.

²⁰ “In order to acquire as good a foundation as possible, and to ascertain, independently of common opinion, how far particular movements of the features and gestures are really expressive of certain states of the mind, I have found the following means the most serviceable. In the first place, to observe infants; [...] In the second place, it occurred to me that the insane ought to be studied, as they are liable to the strongest passions, and

del volto, che come oggetto di studio risultano già presenti ai tempi della fisiognomica greca ed ellenica²¹, e determinate manifestazioni corporee, apparivano a Darwin come conseguenti risposte emotive a stimoli esterni che agivano in maniera quasi automatica. L'opera si apre con l'esposizione di tre principi, formulati in maniera induttiva, che sembrano porsi alla base di ogni espressione emotiva.

Il primo, «principio delle abitudini associate utili», guarda all'utilità delle manifestazioni espressive, nate per soddisfare dei bisogni specifici e dunque funzionali alla sopravvivenza, per poi arrivare a mantenere una funzionalità per lo più comunicativa. "*Certain complex actions are of direct or indirect service under certain states of the mind, in order to relieve or gratify certain sensations, desires; and whenever the same state of mind is induced, however feebly, there is a tendency through the force of habit and association for the same movements to be performed, though they may not then be of the least use*"²². Il secondo, «principio dell'antitesi», guarda alla tipologia dei movimenti in relazione al tipo di stimolo dato che "*certain states of the mind lead to*

give uncontrolled vent to them. [...] Thirdly, Dr. Duchenne galvanized, as we have already seen, certain muscles in the face of an old man, whose skin was little sensitive, and thus produced various expressions which were photographed on a large scale. It fortunately occurred to me to show several of the best plates, without a word of explanation, to above twenty educated persons of various ages and both sexes, asking them, in each case, by what emotion or feeling the old man was supposed to be agitated; and I recorded their answers in the words which they used. [...] Fourthly, I had hoped to derive much aid from the great masters in painting and sculpture, who are such close observers. Accordingly, I have looked at photographs and engravings of many well-known works; but, with a few exceptions, have not thus profited. [...] Fifthly, it seemed to me highly important to ascertain whether the same expressions and gestures prevail, as has often been asserted without much evidence, with all the races of mankind, especially with those who have associated but little with Europeans. Whenever the same movements of the features or body express the same emotions in several distinct races of man, we may infer with much probability, that such expressions are true ones, that is, are innate or instinctive. [...] Sixthly, and lastly, I have attended, as closely as I could, to the expression of the several passions in some of the commoner animals; and this I believe to be of paramount importance, not of course for deciding how far in man certain expressions are characteristic of certain states of mind, but as affording the safest basis for generalisation on the causes, or origin, of the various movements of Expression. In observing animals, we are not so likely to be biassed by our imagination; and we may feel safe that their expressions are not conventional" (C. Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Cambridge University Press, 2009, pp. 14 -18).

²¹ Il trattato *Physiognomica* viene generalmente attribuito ad Aristotele rientrando all'interno del *corpus* delle sue opere. Nonostante questa attribuzione, opinione comune più recente è che si tratti di uno scritto apocrifo prodotto circa nel 300 a.C.

²² C. Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, cit., p. 29.

certain habitual actions, which are of service, as under our first principle. Now when a directly opposite state of mind is induced, there is a strong and involuntary tendency to the performance of movements of a directly opposite nature, though these are of no use; and such movements are in some cases highly expressive"²³. Il terzo e ultimo, «principio dell'azione diretta del sistema nervoso» infine, indaga le origini di particolari comportamenti o atti che deriverebbero direttamente dall'energia del sistema nervoso e "*when the sensorium is strongly excited, nerve-force is generated in excess, and is transmitted in certain definite directions, depending on the connection of the nerve-cells, and partly on habit: or the supply of nerve-force may, as it appears, be interrupted. Effects are thus produced which we recognise as expressive*"²⁴.

Nel tentativo di confutare la visione finalistica di Charles Bell, Darwin elabora così un diverso modo di pensare alle manifestazioni delle espressioni emotive, specie nei nuovi contesti sociali. Stando alla lettura proposta da Paul Griffiths²⁵ ad esempio, l'idea darwiniana di fondo vedrebbe una duplice evoluzione di tali espressioni: inizialmente in una direzione adattativa, per poi servire quasi da protolingua a scopi comunicativi, attraverso quell'*exaptation* di alcuni caratteri, così come teorizzata da Gould e Vrba nel 1982²⁶. L'opera del naturalista inglese

²³ *Ibidem*.

²⁴ Ivi, p. 30.

²⁵ Si veda P.E. Griffiths, *Is emotions a natural kind?*, in R.C. Solomon [a cura di], *Philosophers on emotion*, Oxford University Press, Oxford, 2004; *Id.*, *Emotion* in W. Bechtel e G. Graham [a cura di], *A Companion to Cognitive Science*, Blackwell, Oxford, 1998; *Id.*, *What Emotions Really Are: The Problem of Psychological Categories*, The University of Chicago Press, 1997; *Id.*, *Modularity and the psychoevolutionary theory of emotion* in «*Biology & Philosophy*», 5, 1990, pp. 75-196.

²⁶ S.J. Gould, E. S. Vrba, *Exaptation- A Missing Term in the Science of Form in Paleobiology*, Vol. 8, n. 1, 1982, pp. 4-15. "Following Williams (see Table 1), we may designate as an adaptation any feature that promotes fitness and was built by selection for its current role (criterion of historical genesis). The operation of an adaptation is its function. (Bock uses the term function somewhat differently, but we believe we are following the biological vernacular here.) We may also follow Williams in labelling the operation of a useful character not built by selection for its current role as an effect. (We designate as an effect only the usage of such a character, not the character itself, see p. 5.) But what is the unselected, but useful character itself to be called? Indeed it has no recognized name (unless we accept Bock's broad definition of adaptation-the criterion of current utility alone and reject both Darwin and Williams). Its space on the logical chart is currently blank. We suggest that such characters, evolved for other usages (or for no function at all), and later "coopted" for their current role, be called *exaptations*. [...] Adaptations have functions; *exaptations* have effects. The general, static phenomenon of being fit should be called *aptation*, not adaptation. (The set of *aptations* existing at any

sancisce per molti l'origine naturale della mente umana definendo i canoni di un nuovo quadro teorico che ribalta la tradizionale visione metafisica fondando la biologia e lo studio del comportamento umano su nuovi presupposti. Ed è a partire da questo nuovo contesto che continuano a ridefinirsi i rapporti tra mente e corpo, tra processi mentali e processi biologici, con teorizzazioni che iniziano a tenere sempre più in considerazione le componenti fisiologiche e somatiche delle emozioni.

Come Darwin, anche lo psicologo americano William James sviluppa il suo impianto teorico seguendo una linea evoluzionistica-funzionalista, convinto dell'interdipendenza tra emozioni e corpo e riconoscendo nello specifico la "priorità dei sintomi corporei rispetto all'emozione provata"²⁷. Ma cosa vuol dire riconoscere la priorità organica di tali fenomeni? Nel famoso saggio del 1884 *What is an Emotion?*, pubblicato sulla rivista *Mind*, scrive:

Our natural way of thinking about these standard emotions is that the mental perception of some fact excites the mental affection called the emotion, and that this latter state of mind gives rise to the bodily expression. My thesis on the contrary is that the bodily changes follow directly the perception of the exciting fact, and that our feeling of the same changes as they occur is the emotion. Common sense says, we lose our fortune, are sorry and weep; we meet a bear, are frightened and run; we are insulted by a rival, are angry and strike. The hypothesis here to be defended says that this order of sequence is incorrect, that the one mental state is not immediately induced by the other, that the bodily manifestations must first be interposed between [...]. Without the bodily states following on the perception, the latter would be purely cognitive in form, pale, colourless, destitute of emotional warmth²⁸.

Dunque, risulta essere il corpo la parte attiva nel processo jamesiano; si assiste ad una sorta di inversione del precedente tipo di rapporto tra le emozioni e

one time consists of two partially overlapping subsets: the subset of adaptations and the subset of exaptations. This also applies to the more inclusive set of aptations existing through time; see Table 1.)" (qui p. 6).

²⁷ W. James, *Che cos'è un'emozione?* in Id., *L'uomo come esperienza*, [a cura di] G. Starace, *L'ancora del Mediterraneo*, Napoli, 1999, pp. 167-186, qui p. 179.

²⁸ Id., *What is an Emotion?* in *Mind*, Oxford University Press on behalf of the Mind Association, Vol. 9, n. 34, 1884, pp. 188-205, qui pp. 189-90.

le medesime reazioni e manifestazioni fisiologiche. Secondo questa che è stata definita e che tutt'oggi viene riconosciuta come "teoria periferica o somatica" delle emozioni, o anche "teoria di James-Lange"²⁹, la percezione degli stimoli esterni determina degli squilibri viscerali che, dalla periferia del corpo appunto, arrivano al sistema nervoso centrale dove però sembrerebbe verificarsi solamente una manifestazione di tipo cognitivo. Ne consegue che le modificazioni fisiologiche e viscerali risultano antecedenti e non conseguenti alle emozioni e ai sentimenti coscienti (Fig. 2).



FIG. 2. Sequenza del processo alla base della teoria di William James. Cfr. Joseph LeDoux, *The Emotional Brain. The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, Simon & Schuster Paperbacks (e-book ed.), 1998, p. 79.

È proprio la presenza di questo aspetto «cosciente», che rende però più articolato e sofisticato il discorso jamesiano. Infatti, riconoscere il ruolo fondamentale giocato dall'attività e dalla reattività del corpo e dell'organismo, non vuol dire che la teoria in questione eclissi l'attività dei processi mentali. In questa relazione tra mente e corpo che viene ridisegnata, le due componenti risultano profondamente connesse, perché se è vero che un'emozione disincarnata è inesistente, è altrettanto vero che è necessaria la percezione soggettiva e cosciente della cosa. Proprio questa componente soggettiva sembra donare specifici profili alle singole emozioni provate da ciascuno.

When the hen sees a white oval object on the ground, she cannot leave it; she must keep upon it and return to it, until at last its transformation into a little mass of moving chirping down elicits from her machinery an entirely new set of performances. The love of

²⁹ Questa teoria riprende il nome del fisiologo e psicologo danese Carl Georg Lange che tuttavia, contrariamente a quanto potrebbe pensarsi data l'associazione, operò in maniera autonoma rispetto a James, e adoperando metodi di studio differenti. Per la sua opera del 1885, *Om Sindsbevægelser* (trad. it. *Sulle emozioni. Uno studio psicofisiologico*), Lange intraprese attenti studi sperimentali, concentrando la sua attenzione sul ruolo svolto dalla pressione sanguinea e dai battiti cardiaci.

*man for woman, or of the human mother for her babe, our wrath at snakes and our fear of precipices, may all be described similarly, as instances of the way in which peculiarly conformed pieces of the world's furniture will fatally call forth most particular mental and bodily reactions, in advance of, and often in direct opposition to, the verdict of our deliberate reason concerning them*³⁰.

Le riflessioni sulle emozioni diventano parte centrale della psicologia sperimentale ed empirica di James, tanto da occupare una parte consistente dei *Principles of Psychology*³¹, in cui si viene a formare una fitta rete che tenta di tenere insieme gli aspetti emozionali ed istintuali in una più ampia riflessione sul comportamento umano.

Nel tentativo di rispondere ad una domanda estremamente complessa, James andò incontro a diverse critiche che furono mosse da suoi contemporanei sotto molteplici aspetti, e che ancora oggi alimentano i dibattiti interni agli studi sulle emozioni. Ad essere messo in discussione era per lo più un atteggiamento considerato da molti riduzionista, non solo dal punto di vista definitorio, per cui un tale impiego della macro categoria di emozione rischiava, secondo David Irons ad esempio, di cadere in una riduzione di complessità di tutti i restanti fenomeni che rientravano nella sfera affettiva, ma anche da un punto di vista psico-fisiologico, con la formulazione della teoria centralista o talamica di Walter Cannon³² tra tutte,

³⁰ W. James, *What is an Emotion?*, cit., p. 190

³¹ Id., *The Principles of Psychology*, Dover Publications, New York, 1950 (ristampa integrale della prima ed. 1890).

³² Criticando la concezione periferica di James, Cannon intraprende un nuovo percorso nello studio fisiologico delle emozioni riconoscendo il punto di partenza dei fenomeni emotivi nel talamo e dunque nel cervello; da qui partirebbero gli stimoli dei visceri e dei nervi periferici. Saranno poi questi stessi stimoli ad agire nelle aree che interessano le emozioni (*"An external situation stimulates receptors and the consequent excitation starts impulses towards the cortex. Arrival of the impulses in the cortex is associated with conditioned processes which determine the direction of the response. Either because the response is initiated in a certain mode or figure and the cortical neurons therefore stimulate the thalamic processes, or because on the centripetal course the impulses from the receptors excite thalamic processes, they are roused and ready for discharge. [...] (The thalamic) neurons do not require detailed innervation from above in order to be driven into action. Being released for action is a primary condition for their service to the body, they then discharge precipitately and intensely. [...] When these neurons discharge in a particular combination, they not only innervate muscles and viscera but also excite afferent paths to the cortex by direct connection or by irradiation. [...] The peculiar quality of the emotion is added to simple sensation when the thalamic processes*

con un particolare accento critico sull'enfasi fisicista dell'impianto jamesiano. Questo sarà un punto centrale per le riflessioni contemporanee che si muovono tra il cognitivo e il corporeo, specie a partire dagli anni Sessanta del Novecento in cui si assiste ad una potente riqualificazione del corpo al centro dei discorsi non solo scientifici, ma anche teorici e filosofici. Si giungerà infatti alle più recenti teorie della cosiddetta «*embodied cognition*», basti pensare tra i molti agli studi di Antonio Damasio e Joseph LeDoux³³. Come già detto, nonostante le molteplici letture a cui sono stati soggetti nel corso degli anni, tali studi vengono riconosciuti come fondamentali nel processo di transizione che afferma, in maniera quasi egemonica, il concetto di emozione.

Nell'indagare la storia alle origini dei discorsi scientifici sulle emozioni, e più in generale dell'emozione come categoria psicologica e con un proprio percorso storico, gran parte della letteratura sembra concorde nell'assumere queste riflessioni come primi spunti embrionali, tanto da diventare testi essenziali per cercare di comprendere la dimensione emotiva. Questi citati, sono studi da cui sarebbe impossibile prescindere nel tentativo di tracciare un'evoluzione storica e teorica della questione.

Gran parte degli studiosi delle emozioni infatti, riconosce negli studi darwiniani e ancor più in quelli jamesiani, non soltanto le fondamenta dei discorsi psicologici e l'avvio delle ricerche di psicologia delle emozioni, ma più in generale un vero e proprio cambiamento di rotta negli studi, anche storici e filosofici, dell'affettività. Secondo altri però, poco si è detto rispetto alle fonti di questi discorsi

are roused"; Cfr., W. B. Cannon, *The James-Lange Theory of Emotions: A Critical Examination and an Alternative Theory* in *The American Journal of Psychology*, Vol. 39, 1927, p. 120).

³³ In merito agli scritti di Damasio si veda ad esempio A. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, Adelphi, Milano, 2003; Id., *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milano, 2000; Id., *The feeling of what happens: Body and emotion in the making of consciousness* (1st ed.), NY: Harcourt Brace, New York, 1999; Id., *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Grosset/Putnam, New York, 1994 (trad. It. *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano, 1995). Per un approfondimento su Joseph LeDoux si veda in particolare J. LeDoux, *The Emotional Brain. The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, Simon & Schuster, Touchstone, 1996 (trad. It. *Il cervello emotivo. Alle origini delle emozioni*, 2a ed., Baldini Castoldi Dalai Edizioni, Milano, 1998); Id., *Emotion, memory and the brain* in *Scientific American*, Vol. 270, n. 6, 1994, pp. 50-57.

scientifici, di matrice anglosassone, che sembrano oggi essere dominanti. Claudia Wassmann, che ha scritto una storia intellettuale delle ricerche psicologiche sulle emozioni³⁴, sottolinea come “*the interdisciplinary field of emotion studies ignores the historical perspective on translation problems. [...] Contemporary textbooks of emotion (Fox, 2008), scientific accounts (Damasio, 1999), and histories of emotion (Dixon, 2003), to give some representative examples, cite Darwin and James as the relevant historical authorities for emotion*”, ma che in realtà per comprendere appieno le evoluzioni semantiche, è necessario risalire alle “*relevant source for the “concept of emotion” in psychology, and also in Anglophone psychology, was German and French scientific psychology*”³⁵. Prendere in considerazione aspetti come questi sottolineati da Wassmann, significherebbe introdurre e completare una prospettiva storica rispetto alla ricchezza del linguaggio e del lessico emotivo, di cui altrimenti si rischierebbe di ridurre la complessità.

Molti sono gli elementi che hanno contribuito a fare di «*emotion*» un concetto egemone. Più di ogni altra cosa, secondo questo tipo di analisi, risulta fondamentale l’influenza della psicologia tedesca e francese. In tali contesti le differenze semantiche e lessicali sembrano rimanere molto più definite, e ogni termine viene impiegato esprimendo un significato specifico. In particolare, gli scritti di Théodule Ribot e Wilhelm Wundt hanno contribuito ad arricchire il dibattito e il dialogo tra discipline, con studi approfonditi rispetto a tutto ciò che compone la “dimensione del sensibile”³⁶. Fu proprio Ribot infatti ad occuparsi della *psychologie des*

³⁴ C. Wassmann, *Forgotten Origins, Occluded Meanings: Translation of Emotion Terms*, cit.; Id., *Reflections on the ‘Body Loop’: Carl Georg Lange’s theory of Emotion in Cognition & Emotion*, Vol. 24, n. 6, 2010, pp. 974-990; Id., *Physiological Optics, Cognition and Emotion: A Novel Look at the Early Work of Wilhelm Wundt in Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, Vol. 64, n. 2, 2009, pp. 213-249; Id., *The Science of Emotion. Studying Emotions in Germany, France and United States, 1860-1920*, (tesi di dottorato), University of Chicago, Chicago, 2005; Id., *Emotion into Science. How Our Modern Ideas About Emotion Were Created in the Nineteenth Century in Emotional Studies* (rivista online, 29 novembre 2011), <https://historicalepistemology.wordpress.com/2011/11/29/emotion-into-science-how-our-modern-ideas-about-emotion-were-created-in-the-nineteenth-century-claudia-wassmann>.

³⁵ Id., *Forgotten Origins, Occluded Meanings*, cit., pp. 163-64.

³⁶ L. C. Charland, *William James on Passion and Emotion: Influence of Théodule Ribot in Emotion Review*, Vol. 11, n. 3, 2019, pp. 234-246; C. Wassmann, *Forgotten Origins, Occluded Meanings*, cit.

*sentiments*³⁷, scegliendo consapevolmente di riferirsi al francese *sentiment*, intendendo con ciò uno stato estremamente complesso e il punto di avvio della vita affettiva. Nei lavori dello psicologo francese³⁸ inoltre, permangono le distinzioni concettuali che dai tempi di Montaigne e Cartesio hanno costruito e arricchito il vocabolario francese dell'affettività. *Sentiments, émotions, passions*, stati legati dal fatto di essere considerati come «*manifestations motrices*»³⁹, corporee o meno, che si differenziano per diverse ragioni e sotto molteplici punti di vista. A differenza del vocabolario inglese, in cui nella psicologia dapprima *emotion* ha sostituito il più antico *passion* per poi diventarne quasi un sinonimo, Ribot sottolinea una forte differenza soprattutto tra questi due termini:

*l'émotion et la passion, malgré un fond commun, sont non seulement différentes mais contraires. L'émotion est un état primaire et brut, la passion est de formation secondaire et plus complexe. L'émotion est l'œuvre de la nature, le résultat immédiat de notre organisation; la passion est en partie naturelle, en partie artificielle, étant l'œuvre de la pensée, de la réflexion appliquée à nos instincts et à nos tendances. L'émotion s'oppose à la passion, comme en pathologie, l'état aigu et l'état chronique*⁴⁰.

È una descrizione molto approfondita della vita affettiva degli individui, studiata e compresa nel corso della sua evoluzione e della sua storia, che necessiterebbe di una trattazione dedicata. Ciò che interessa sottolineare in questo contesto è però la grande influenza, spesso sottovalutata, che questi scritti ebbero nello sviluppo del lavoro di James, e non solo, che ben conosceva le tesi dello

³⁷ T. Ribot, *La psychologie des sentiments*, France: F. Alcan, Paris, 1896.

³⁸ T. Ribot, *La psychologie des sentiments*, cit.; Id., *La logique des sentiments*, France: Alcan, Paris, 1905; Id., *Essai sur les Passions*, France: F. Alcan, Paris, 1907; Id., *Problèmes de psychologie affective*, France: Alcan, Paris, 1910.

³⁹ "Quand on prend au hasard et tels que l'expérience journalière nous les donne, les états connus sous les dénominations flottantes de sentiments, émotions, passion [...] Nous constatons d'abord des manifestations motrices: des mouvements, des gestes, une attitude du corps, une modification dans la voix, la rougeur ou la pâleur, des tremblements, des changements dans les sécrétions ou excréments, et autres phénomènes corporels, variant suivant les cas. [...] Quoiqu'ils ne soient pas tous moteurs au sens strict, il n'y a aucun abus à les nommer ainsi, puisqu'ils sont tous l'effet d'une action centrifuge" (T. Ribot, *La psychologie des sentiments*, cit., pp. 1-2).

⁴⁰ Id., *Essai sur les Passions*, cit., p. 7.

psicologo francese. Allo stesso modo, l'intera discussione rimanda ad una questione ancora estremamente rilevante, che parte dal significato del concetto del *Gefühl*, della sua natura, e del suo ruolo all'interno dello sviluppo di quella *Gefühlpsychologie* che Wundt⁴¹ ha cercato di portare avanti attraverso lo studio dei cambiamenti di significato sin da quella filosofia considerata iniziatrice della prima psicologia tedesca. *Gefühl*, che come si legge in Wundt "*Eine Gemütsregung, welche nicht das ganz Gemüt ergreift, sondern an einzelne Vorstellungen gebunden, gewissermaßen an der Oberfläche desselben bleibt, eine Erregung, aber noch keine Bewegung des Gemüths ist*"⁴², rientra nella tradizione storica e filosofica tedesca sin dalle prime riflessioni sulla mente e sullo spirito, mentre concetti come *Leidenschaft* o *Affekt*, passione e affetto, sembrerebbero esser stati introdotti nel pensiero tedesco in seguito alle traduzioni delle opere di Cartesio, per poi diventare come già detto elementi centrali dei discorsi kantiani che influenzeranno tutta la successiva filosofia e psicologia delle emozioni⁴³. Nella trattazione e differenziazione operata da Wundt, anche con quella che è la sensazione, l'*Empfindung*, si guarda piuttosto al contenuto intellettuale di tali processi e ai loro oggetti di riferimento; in questo sembra essere stata molto più decisiva la tradizione francese, insieme alla quale poi si è dato avvio al discorso scientifico in ambiente anglosassone.

Ciò non vuole certamente dire che i significati dei termini riportati non siano variati nel tempo; anche i singoli vocabolari hanno sperimentato nel tempo evoluzioni e variazioni a seconda del contesto, delle teorie e degli studi in questione (tanto che lo stesso Wundt cerca di mettere in risalto come il modo di intendere

⁴¹ Wilhelm Wundt fondò il primo laboratorio di psicologia sperimentale a Lipsia nel 1879, contribuendo così all'affermazione dell'autonomia della disciplina in campo scientifico e accademico. Soggetto dell'indagine psicologica, era per Wundt l'esperienza soggettiva immediata, studiata tramite una metodologia introspettiva che osservasse soggettivamente ogni personale esperienza. Le emozioni, negli studi di Wundt, sono descritte come stati che variano e che si sviluppano a seconda del grado di attività, di eccitazione e della qualità edonica, alla cui origine risiedono elementi di base individuati nei sentimenti.

⁴² W. Wundt, *Zur Lehre von den Gemütsbewegungen* (trad. ing. *On the doctrine of emotions*) in *Philosophische Studien*, 6, 1891, pp. 335–393.

⁴³ Cfr. C. Wassmann, *Forgotten Origins, Occluded Meanings*, cit., p. 165.

Gefühl e *Empfindung* si sia completamente invertito tra inizio e fine XIX secolo). Ciò su cui si cerca di porre l'accento, per motivi di completezza e di complessità, è la molteplicità di sfumature sia concettuali che linguistiche, che spesso tendono ad essere ricondotte ad un *unicum* da operazioni come possono essere quelle di traduzione⁴⁴. Basti pensare ad esempio a come l'opera di Ribot, *La psychologie des sentiments*, sia stata tradotta in tedesco come *Psychologie der Gefühle*, o in inglese come *The psychology of the emotions*, quando in realtà ogni traduzione corrisponde e si riferisce a uno stato affettivo differente. Ciò mostra con evidenza la complessità della discussione epistemologica, e quanto sia importante considerare l'evoluzione storica di queste categorie che nascono e si sviluppano lungo traiettorie differenti.

2.2. Comprendere le emozioni. Studi, teorie, approcci.

Il discorso scientifico sulle emozioni inizia dunque attorno al XIX secolo, sviluppandosi fino ai nostri giorni rendendo sempre più ricco lo studio della dimensione affettiva, essenziale per la comprensione di diverse problematiche, teoriche e pratiche. Nonostante il gran numero di studi in materia, risulta ancora difficile rispondere alla domanda posta da James più di un secolo fa. È riscontrabile infatti, leggendo delle interviste e ricerche di Carroll Ellis Izard⁴⁵, la difficoltà a stabilire un consenso deciso attorno a fenomeni così complessi ed eterogenei, segnati da una prospettiva storica estremamente variegata. Tutto ciò comporta dunque modi differenti di concepire questi fenomeni, modi differenti di studiarli e interpretarli.

⁴⁴ Può risultare interessante consultare B. Cassin, S. Rendall, & E.S. Apter, *Dictionary of untranslatables: A philosophical lexicon*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2014; B. Cassin, *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles* [*European vocabulary of philosophies: Dictionary of untranslatables*], France: Le Robert: Seuil, Paris, 2004.

⁴⁵ C. E. Izard, *The many meanings/aspects of emotion: Definitions, functions, activation, and regulation in Emotion Review*, Vol. 2, n. 4, 2010, pp. 363-370; Id., *More meanings and more questions for the term "emotion"* in *Emotion Review*, Vol. 2, n. 4, 2010, pp. 383-385.

Gli studi e le ricerche sulle emozioni, per utilizzare il termine maggiormente impiegato oggi, risentono di un'opposizione binaria ormai molto presente nei dibattiti intellettuali e rilevata a più riprese, che contrappone le logiche naturali alle logiche culturali.

Che cosa sono le emozioni? Nel tentativo di rispondere a tale interrogativo, il discorso sulle emozioni si sviluppa a partire da questa contrapposizione Natura-Cultura, e si articola tra un'ottica universalistica e un'ottica sociocostruttivista, considerandole o innate o come costruzioni sociali⁴⁶. Come scrive Rüdiger Schnell infatti, "oggi nella ricerca storica delle emozioni abbiamo a che fare con due posizioni di base contrapposte: secondo l'una le emozioni degli esseri umani sono rimaste costanti nei millenni (solo le loro modalità di espressione sarebbero cambiate); per l'altra le singole emozioni hanno una storia condizionata dai mutamenti storici"⁴⁷.

L'affermazione dell'approccio sociocostruttivista alle emozioni⁴⁸ si ebbe attorno agli anni Ottanta grazie all'antropologia delle emozioni⁴⁹, sviluppatasi sulle basi del poststrutturalismo e in seguito agli stimoli dei nascenti movimenti sociali. Secondo questo approccio ogni tipo di concetto, categoria, e dunque anche le emozioni, deve considerarsi come insieme di costruzioni sociali appunto, che

⁴⁶ B. H. Rosenwein, *Introduction* in Ead., *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca (NY), 1998, p. 2. Allo stesso modo secondo Ingrid Kasten "si pone la questione di dove e come si debbano tracciare i confini tra universali e variabili" (I. Kasten, *Einleitung* in [a cura di] C. Stephen Jaeger e I. Kasten, *Codierungen von Emotionen im Mittelalter. Emotions and Sensibilities in the Middle Ages*, De Gruyter, Berlin, 2003, pp. xiii-xxviii, qui p. xiv), così come per Peter e Carol Stearns sarebbe in atto una sfida per divider il duraturo (l'animale) dal transeunte (culturalmente determinato)" (P.N. Stearns e C.Z. Stearns, *Emotionology. Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards* in *American Historical Review*, 90, 4, 1980, pp. 813-836, qui p. 824).

⁴⁷ R. Schnell, *Historische Emotionsforschung: Eine mediävistische Standortbestimmung* in *Frühmittelalterliche Studien*, 2005, 38, p. 180 (cfr. J. Plamper, *op. cit.*, p. 15).

⁴⁸ Per un approfondimento J. Harding, E. Deidre Pribram [a cura di], *Emotions. A Cultural Studies Reader*, Routledge, London, 2009; H. Wulff [a cura di], *The Emotions. A Cultural Reader*, Berg, Oxford, 2007.

⁴⁹ In merito all'antropologia delle emozioni *Cultural Anthropology*, ed. by D. White, Vol.32, n. 2, 2017 <https://journal.culanth.org/index.php/ca/issue/view/42>; C.A. Lutz, M.G. White, *The Anthropology of Emotions* in *Annual Review of Anthropology*, 15, 1986, pp. 405-436.

dipendono dal tipo di cultura e dal tipo di ambiente, e che differiscono da contesto a contesto. L'antropologia delle emozioni si sviluppa come campo di indagine autonomo rispetto all'antropologia americana fondata da Franz Boas che, riprendendo le tesi dell'etnologo e fondatore dell'antropologia tedesca Adolf Bastian, elabora la concezione successivamente criticata dai costruttivisti, della *psychic unity of mankind*⁵⁰, secondo cui appunto ogni essere umano possiede le medesime strutture psicologiche e il medesimo potenziale evolucionistico, arrivando a considerare elementi quali il linguaggio e la cultura come variabili indipendenti. Il filone sociocostruttivista si sviluppò guardando in particolar modo all'ascesa dei movimenti emancipatori degli anni Sessanta e Settanta, che mettevano in discussione il primato delle culture occidentali, avviando ricerche in nuove aree di interesse, prime fra tutte l'Oceania e l'Asia. Vennero riformulate concezioni delle emozioni che ponevano maggiore attenzione all'Io, alle nascenti questioni di genere e all'aspetto culturale in generale. Si rinunciò alla "concezione occidentale della persona come universo motivazionale e cognitivo unico, delimitato e più o meno integrato"⁵¹ per concepire, riprendendo Catherine Lutz, "l'esperienza emotiva non pre-culturale, ma eminentemente culturale. L'ipotesi prevalente secondo cui le emozioni sarebbero delle invarianti attraverso le culture è qui sostituita dalla questione di come poter tradurre un discorso culturale sull'emozione in un altro"⁵². Tutto ciò fece in modo che l'interesse per lo studio delle emozioni si sviluppasse verso altri contesti e orizzonti lontani, ponendo alla base la convinzione del sentire

⁵⁰ F. Boas, *The Mind of Primitive Man*, Macmillan Company, New York, 1958 (tr.it. *L'uomo primitivo*; prefazione di Melville J. Herskovits, Laterza, Roma, 1995). Fu proprio dall'antropologia americana fondata da Boas che nacque successivamente l'antropologia delle emozioni come campo di ricerca nuovo e autonomo.

⁵¹ "The Western conception of the person as a bounded, unique, more or less integrated motivational and cognitive universe, a dynamic center of awareness, emotion and judgement and action organized into a distinctive whole and set contrastively both against other such wholes, and against its social and natural background, is, however incorrigible it may seem to us, a rather peculiar idea within the context of the world's cultures" (C. Geertz, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic books, New York, 1983, p.59; cit. in J. Plamper, *op. cit.*, p. 177-178).

⁵² C. A. Lutz, *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988, p. 4.

come esperienza estremamente differenziata. L'asse dell'indagine si spostò notevolmente, basti pensare al relativismo culturale di Margaret Mead sviluppatosi a partire da studi a Samoa⁵³, alle ricerche di Jean L. Briggs condotte presso il gruppo di Inuit canadesi degli Utku⁵⁴, o ancora quelle di Lutz sul campo degli Ifaluk⁵⁵. Il minimo comune denominatore di questi studi, e in generale della prima antropologia delle emozioni, fu la messa in discussione di una concezione panculturale della dimensione emotiva, critica che derivava per l'appunto dall'osservazione di contesti ancora profondamente sconosciuti, portatori di un bagaglio culturale e tradizionale differente rispetto a quelli prettamente "occidentali".

L'altra traiettoria lungo la quale si è cercato di raccontare una storia delle emozioni è quella universalista, che riguarda più da vicino le scienze della vita, anche se non è mancata nell'antropologia una corrente, seppur minoritaria, con posizioni vicine a quest'ultima, come le tesi di Karl Heider⁵⁶. L'universalismo pur riconoscendo la possibilità di concettualizzare in maniera differente questa tematica, afferma che a caratterizzare le emozioni siano degli elementi costanti, universali appunto, che dipendono solo fino a un certo punto da condizionamenti esterni, in quanto dati e presenti a priori. Emblematico per queste teorie è certamente lo studio dello psicologo Paul Ekman, conosciuto per la formulazione delle *Basic Emotions*⁵⁷, emozioni standard e universali riconosciute e condivise tra le

⁵³ Si veda N.C. Lutkehaus, *Margaret Mead. The Making of an American Icon*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 2008. Dell'autrice M. Mead, *Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*, Morrow, New York, 1928.

⁵⁴ J.L. Briggs, *Never in Anger. Portrait of an Eskimo Family*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1970.

⁵⁵ C.A. Lutz, *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, cit.

⁵⁶ K.G. Heider, *Landscapes of Emotion. Mapping Three Cultures of Emotion in Indonesia*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991

⁵⁷ Secondo la teoria di Ekman ci sono alcune caratteristiche che rendono le emozioni universali: 1. La presenza di segnali non verbali; 2. L'appartenenza delle emozioni anche fra altre specie di primati; 3. Le reazioni fisiologiche ben definite; 4. La presenza di eventi antecedenti distinti ed universali; 5. La coerenza nelle risposte; 6. La rapidità dell'insorgere dell'emozione; 7. La brevità del fenomeno; 8. La presenza di una valutazione cognitiva che si attiva automaticamente; 9. L'occorrenza spontanea,

diverse culture poiché innate. Ekman cercò di avvalorare l'universalismo delle emozioni avviando ricerche riguardanti le espressioni facciali dei soggetti presi in considerazione nelle indagini, studi su elementi non verbali e altre varie sperimentazioni condotte prendendo di volta in volta in esame popolazioni differenti, nel tentativo di ottenere i medesimi risultati proprio a dimostrazione delle sue tesi. Sono individuate sei emozioni di base: felicità, rabbia, disgusto, paura, tristezza e sorpresa (alle quali verranno aggiunte altre nel tempo); a ognuna di queste corrisponde un'espressione del volto, un *distinctive universal signal* (Fig.3 e 4). È proprio da queste sue tesi che svilupperà la «teoria neuroculturale» e l'ipotesi dell'universalità delle espressioni facciali delle emozioni che porterà poi alla codificazione del sistema del FACS (*Facial Action Coding System*)⁵⁸. Ciò non significa però che nelle analisi di Ekman l'elemento culturale fosse messo totalmente da parte. Soprattutto la teoria neuroculturale, del 1972, a tal proposito venne formulata dallo psicologo statunitense riconoscendo comunque un qualche ruolo alla componente sociale e culturale. Questa però, stando alle ricerche e agli studi effettuati, non è propria dell'emozione in sé come fenomeno o delle sue espressioni, bensì entra in gioco, secondo l'ipotesi presentata, attraverso quelle *display rules* o regole sociali, che ogni individuo apprende in maniera differente a seconda del contesto in cui si trova, e che condiziona in un secondo momento il controllo che

considerati come caratteri empirici. Per un approfondimento del tema si veda dell'autore P. Ekman, *An Argument for Basic Emotions in Cognition and Emotions*, 6, 3-4, 1992, pp. 271-291; Id., *Basic Emotions* in T. Dalgeish e M.J. Power (a cura di) *Handbook of Cognition and Emotion*, Chichester, Wiley, 1999, pp. 45-60; Id., *Darwin and Facial Expression. A Century of Research in Review*, Malor Books, Loa Altos, 2006; Id., R.J. Davidson, *The Nature of Emotion. Fundamental Questions*, Oxford University Press, New York, 1994; Id., W.V. Friesen, P. Ellsworth, *Emotions in the Human Face. Guidelines for Research and an Integration of Findings*, Pergamon Press, New York, 1977. Per approfondimenti sul tema dell'universalismo si guardi J. Plamper, *op. cit.*; L. Anolli, *Psicologia della cultura* (cap. VII), Il Mulino, Bologna, 2004;

⁵⁸ "The Facial Action Coding System (FACS) is a comprehensive, anatomically based system for describing all visually discernible facial movement. It breaks down facial expressions into individual components of muscle movement, called Action Units (AUs). [...] The FACS manual describes the criteria for observing and coding each Action Unit. It also describes how AUs appear in combinations. The FACS manual was first published in 1978 by Ekman and Friesen, and was most recently revised in 2002", si veda Paul Ekman Group <https://www.paulekman.com/facial-action-coding-system/>.

ciascuno può avere sulle modalità di espressione di una qualche emozione⁵⁹. Saranno proprio queste regole socialmente apprese ad interagire con i programmi espressivi che al contrario risultano innati e universali, facendo sì che alcune delle espressioni facciali o altre manifestazioni verbali e non verbali, risultino da una mescolanza di fattori innati e fattori appresi. Lo stesso Ekman affermò infatti che “non è mai solo una questione di natura o di cultura”⁶⁰, tanto che a partire da questa prospettiva si è sviluppato un vasto repertorio di studi dedicati al riconoscimento cross-culturale delle emozioni, come le ricerche dello psicologo giapponese Matsumoto, attento anche ad un ripensamento delle dinamiche culturali e della stessa categoria di cultura⁶¹.

Si può dunque riconoscere come, dal punto di vista metodologico, gran parte del dibattito sul tema si sia costruito attorno a questa polarizzazione tra sociocostruttivisti e universalisti, che incarnano la classica e ormai consolidata

⁵⁹ “Per verificare se le differenze fra espressioni facciali, osservate nelle varie culture, sono attribuibili alle regole di esibizione, Ekman e Friesen progettarono uno studio (vedi Ekman, 1973) che si svolse parte in Giappone (con soggetti giapponesi) e parte all’Università di Berkeley con soggetti americani. Gli stimoli erano film di tonalità emotiva neutra (panorami) o negativa (interventi chirurgici). Le espressioni facciali dei soggetti venivano registrate e successivamente venivano misurate e confrontati, per i due campioni, i movimenti dei muscoli facciali. La correlazione fra queste due misure per il campione giapponese e americano è altissima, e questo significa che le espressioni facciali a stimoli neutri o emotivamente negativi sono le stesse, indipendentemente dagli influssi culturali. Nella seconda fase, l’esperimento veniva replicato con una variante costituita dalla presenza di uno sperimentatore della stessa nazionalità dei soggetti che assisteva assieme a loro alla proiezione. Tenuto conto che giapponesi americani hanno stili di interazione molto diversi nei confronti dell’autorità, fu fatta l’ipotesi che gli studenti giapponesi avrebbero cercato di mascherare le proprie reazioni negative con un sorriso mentre quelli americani lo avrebbero accentuati: le misurazioni mostrano che, in questa condizione, le risposte facciali di giapponesi e americani non coincidono più. Abbiamo quindi una dimostrazione del fatto che in una situazione ritenuta privata i soggetti manifestano reazioni con caratteristiche universali, mentre quando sono in una situazione sociale possono controllare «l’esibizione» delle loro emozioni al punto da renderle irriconoscibili” (V. D’Urso, R. Trentin. *Introduzione alla psicologia delle emozioni*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 76).

⁶⁰ P. Ekman, *L’espressione delle emozioni è universale? Storia personale del dibattito* in C. Darwin, *L’espressione delle emozioni negli uomini e negli animali*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999, pp. 393-425, qui p. 425.

⁶¹ D. Matsumoto [a cura di], *Handbook of Culture and Psychology*, Oxford University Press, New York, 2001; Id., *Culture and psychology*, CA: Brooks/Cole Publishing Company, Pacific Grove, 1996; Id., *More evidence for the universality of a contempt expression in Motivation and Emotion*, 16, 1992, pp. 363-368; Id., *Cultural similarities and differences in display rules in Motivation and Emotion*, 14, 1990, pp. 195-214; Id., *Cultural influences on the perception of emotion in Journal of Cross- Cultural Psychology*, 20, 1989, pp. 92-105.

opposizione tra natura e cultura che riguarda sempre più da vicino le scienze sociali e gli studi storico-filosofici.

A giocare un ruolo centrale in questa “disputa” fu certamente l’opera di Darwin del 1872. Questa riuscì infatti ad essere soggetta a letture anche diametralmente opposte, come quelle dei sociocostruttivisti Margaret Mead o Gregory Bateson, estremamente attenti a mettere in risalto gli elementi di relativismo culturale preoccupati per l’adesione ad un qualsiasi “standard umano generalizzato”⁶², e universalisti come appunto Ekman la cui prospettiva sembra aver trionfato⁶³. Molte sono state le critiche, le lacune e i limiti riscontrati in queste teorie. Un tentativo di superamento di questa rigida ripartizione potrebbe rivelarsi utile per tracciare nuove linee guida nello studio del controverso orizzonte dell’affettività umana.

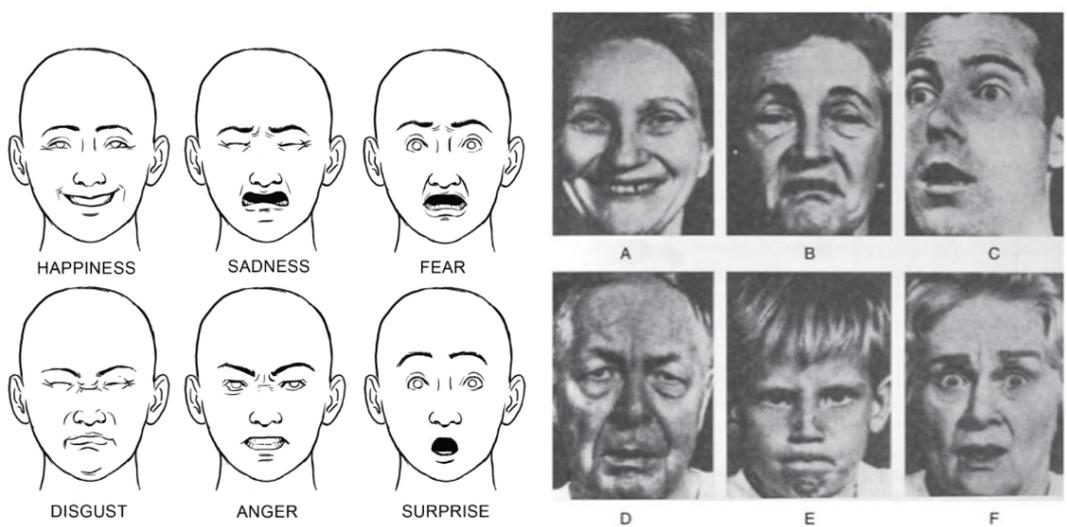


FIG. 3. Schema raffigurante le sei emozioni di base individuate da Paul Ekman.

FIG. 4. Foto appartenenti al materiale raccolto da Ekman durante le sue ricerche che venivano mostrate ai soggetti interessati in vari Paesi tra cui Stati Uniti, Brasile, Nuova Guinea, Giappone. Fonte: P. Ekman, *L'espressione delle emozioni è universale? Storia personale del dibattito in Darwin, L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, Torino. Bollati Boringhieri, 1999, p. 406.

⁶² J. Plamper, *op. cit.*, p. 256.

⁶³ Si veda tra gli studi P. Ekman [a cura di], *Darwin and Facial Expression. A Century of Research in Review*, cit.; Id., *L'espressione delle emozioni è universale?*, cit.

2.2.1 Problematiche del lessico emotivo

Come è possibile dunque definire un'emozione? Non stupirà certamente trovare un vasto numero di risposte a tale interrogativo; si tratta per l'appunto di concettualizzazioni differenti che variano nel tempo, attorno ad un tema che rimane centrale. Ancora una volta, un ruolo fondamentale è giocato dal linguaggio e dal campo lessicale. Una sorta di lettura del lessico emotivo, una differenziazione della semantica dell'emotività e dell'affettività, può contribuire come già detto a comprendere adeguatamente gli sviluppi di questo determinato contesto teorico. Ma per quale motivo il linguaggio risulta così importante e determinante? L'esperienza si trasforma attraverso il linguaggio; ogni elemento della realtà è plasmato su parole ed enunciati che vanno a dare forma e immagine non solo alle cose che ci circondano, ma anche che sentiamo o pensiamo. Anche Agnes Heller⁶⁴ ad esempio, nell'elaborazione della sua teoria dei sentimenti, affida una notevole importanza al linguaggio come componente essenziale del processo di apprendimento del *sentire*, che è allo stesso tempo parte del processo di formazione dell'Io.

La considerazione del linguaggio sembra decisiva per la dimensione sociale, giocando un ruolo non solo nella formazione dell'universo emozionale di ciascuno, ma anche in quel processo di comunicazione ed espressione che ci fa entrare in relazione con gli altri. Indagare il rapporto tra emotività e linguaggio⁶⁵ però, non vuol dire adottare in questo caso un'ottica prettamente analitica⁶⁶; non si vuole

⁶⁴ A. Heller, *Teoria dei sentimenti*, Editori riuniti, Roma, 1980.

⁶⁵ S. Niemeier, R. Dirven [a cura di], *The Language of Emotions: Conceptualization, expression, and theoretical foundation*, John Benjamins Pub Co, 1997; N. Besnier, *Language and Affect in Annual Review of Anthropology*, Vol. 19, 1990, pp. 419-451;

⁶⁶ Come poteva essere quella di Ludwig Wittgenstein. Partendo dai volumi *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* del 1947-1948, è possibile ritrovare una sorta di filosofia delle emozioni di Wittgenstein. Guardando alla filosofia non come una scienza naturale ma come un'attività prettamente logica e più nello specifico, grammaticale, anche il suo studio filosofico delle emozioni si muove nella direzione di un'indagine grammaticale delle emozioni. Queste venivano concepite come particolari concetti psicologici, che appartengono al campo dell'esperienza e che hanno determinate caratteristiche che le differenziano da altri concetti: esse sono chiaramente espresse, hanno una durata nel tempo, non sono localizzate (a differenza delle sensazioni ad esempio).

adottare un'analisi esclusivamente logica e grammaticale, ma ricercare i significati ultimi dei termini e dei concetti analizzandoli nel loro sviluppo, e analizzando quella rete di significati che si viene a creare dai diversi impieghi delle parole, rendendo in qualche modo significativo il livello generale.

Le emozioni fanno parte della nostra vita e quindi della nostra esperienza. Galati scrive infatti che,

questo rapporto è il fondamento della significazione, cioè della funzione semantica del linguaggio, attraverso la quale si instaura il rapporto tra il mondo delle parole e il mondo delle cose. Ma questo rapporto, e cioè il significato di una parola, è problematico, poiché non dipende primariamente da un riferimento oggettivo al mondo dell'esperienza, ma piuttosto dall'insieme delle relazioni strutturali che legano ciascun segno a tutti gli altri. In altri termini, una parola significa ciò che non significano le altre e viceversa, in un processo di relazioni circolari che minacciano di isolare le parole dalle cose⁶⁷.

Soffermandoci sui linguaggi emotivi, è possibile approfondire e affrontare ancora una volta il nodo iniziale che vede legate le emozioni alla cultura e alla natura, e che sembra effettivamente ritornare e dominare nell'indagine teorica e storica. In questa linea di indagine rientrano ad esempio le tesi estremamente costruttiviste di Rom Harré secondo cui proprio il linguaggio e l'insieme dei valori e delle tradizioni di una società risultano determinanti per le esperienze emotive, essendo accompagnate da variazioni storiche e antropologiche⁶⁸.

È importante partire quantomeno inquadrando il concetto di emozione, dato che molto spesso si tende a generalizzare e a confonderlo con le altre parole che vengono impiegate per descriverlo. Parlare di emozioni non equivale a parlare di affetti o di passioni, così come non si può parlare di emozioni e sentimenti in modo

Wittgenstein ricostruisce questa filosofia delle emozioni a partire non da osservazioni empiriche bensì grammaticali, attorno alle quali delinea schemi linguistici che si occupano di parlare di questi particolari concetti psicologici.

⁶⁷ D. Galati, *op. cit.*, p. 121.

⁶⁸ Cfr. V. D'Urso, R. Trentin, *op. cit.*, p. 110; si veda nello specifico R. Harré, *The social construction of emotions*, Blackwell, Oxford, 1986 (trad. it. *La costruzione sociale delle emozioni*, Giuffrè, Milano, 1992).

universale. Guardando all'etimologia della parola appare subito evidente un chiaro riferimento al movimento: dal latino *emovere* che indica il "muovere da, smuovere"; è dunque certamente un movimento, un qualcosa che prevede un cambiamento e una trasformazione. Ovviamente ciò non è sufficiente a definirla, soprattutto se si pensa che frequentemente vengono impiegati termini appartenenti ad una lingua senza però pensare alle implicazioni semantiche che questi utilizzi possono comportare⁶⁹. Un'operazione di questo tipo può aiutare a comprendere cosa rappresenti lo spazio emotivo e come questo sia stato concettualizzato, nel tentativo di risolvere il problema che nasce dal rapporto tra le parole e le cose di cui facciamo esperienza.

Le ipotesi universalistiche come quelle precedentemente accennate, che cercano in un certo senso di tradurre e trasferire un concetto da un contesto linguistico e culturale all'altro, si trovano necessariamente a scontrarsi con la pluralità e la diversità dei lessici emotivi. Come si legge negli scritti di Luigi Anolli, il lessico emotivo si trova in uno strettissimo rapporto con l'aspetto culturale; *"ogni cultura ha elaborato il proprio lessico emotivo (inteso come l'insieme delle entrate dizionariali ed enciclopediche per comunicare le emozioni), in funzione del quale gli individui ad essa appartenenti riescono a dare un nome alle esperienze emotive, a comunicarle e a riconoscerle negli altri"*⁷⁰. L'analisi proposta risulta interessante dal momento che si preoccupa di differenziare il discorso sul lessico emotivo su più piani, arricchendo il dibattito e riconoscendo la complessità dei fenomeni considerati. Un primo livello di indagine impiegato fa riferimento a quello che è stato definito piano referenziale: con questo si guarda in particolare alle esperienze soggettive degli individui, a quell'insieme di sensazioni, anche fisiologiche, che esistono a prescindere dal tipo di cultura presa in considerazione. I livelli che invece verranno presi maggiormente in considerazione, sono quelli che riguardano il piano concettuale e il piano semantico. In base al primo gli individui tendono a

⁶⁹ L. Anolli, *Psicologia della cultura*, cit., p. 204.

⁷⁰ Ivi, p. 205.

rappresentare e a definire le emozioni tramite concetti in modo da renderle comprensibili; il secondo si occupa nello specifico dei significati delle emozioni. Nonostante esistano delle somiglianze tra i diversi concetti emotivi, le diversità a livello lessicale ci consentono di vedere come invece a livello descrittivo le differenze si facciano molto più importanti. In ciò consiste la differenza tra il descrivere e il sentire un'emozione, anche se non vuol dire che l'assenza di una parola corrisponda alla conseguente assenza dell'emozione stessa⁷¹.

Anche Nico H. Frijda e Vanda L. Zammuner⁷² si sono occupati di analizzare il processo che indaga la relazione tra l'esperienza emotiva e il suo "etichettamento", notando come di fatto non sempre si riesca a trovare una coincidenza tra i due significati proprio a causa della complessità dei fenomeni, e di come questa stessa discrepanza possa spesso dipendere dalle considerazioni che si hanno di una determinata emozione, piuttosto che dalle implicazioni morali e sociali a cui questo processo si collega. Queste differenze quantitative spesso si rivelano significative per comprendere cosa una determinata emozione rappresenti all'interno di un determinato contesto culturale e sociale.

A tal proposito l'antropologo Robert Levy si è preoccupato di osservare come non tutte le emozioni fossero considerate allo stesso modo e come, in situazioni differenti, maggiore attenzione venisse data ad alcune piuttosto che ad altre. Lo studio di Levy è importante dal momento che intende evidenziare come ciò comporti una conseguente rilevanza sociale dell'emozione in questione, che viene definita *hypercognized*, a differenza di quelle invece *hypocognized*⁷³. Quando

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² N.H. Frijda e V.L. Zammuner, *L'etichettamento delle proprie emozioni* in *Giornale italiano di psicologia*, 19, 3, 1992, pp. 389-423. La mancata corrispondenza tra questi due elementi possono verificarsi per diversi motivi: "(i) provare un'emozione ed etichettarla sono due atti diversi che usano informazioni diverse; (ii) provare un'emozione é un tipo di evento diverso dall'aver l'esperienza interna di un'emozione: il primo tipo di evento non implica necessariamente il secondo; (iii) l'etichettamento dell'emozione provata non é necessariamente identico all'etichettamento della propria esperienza interna" (qui p. 390).

⁷³ R.I. Levy, *Tahitians. Mind and Experience in the Society Island*, University of Chicago Press, Chicago, 1975. Levy condusse studi che in particolar modo riguardavano gli abitanti dell'isola di Tahiti, e notò

un'emozione risulta ipercognitivizzata si intende che una società ha a disposizione un vocabolario ampio per manifestarla, descriverla e definirla (dai suoi studi ad esempio, rileva che i tahitiani hanno a disposizione circa 46 termini per riferirsi alla rabbia, *riri*), al contrario è ipocognitivizzata quando la si comunica tramite un vocabolario meno articolato (è il caso della tristezza che non esiste come tale nel linguaggio tahitiano).

Molti degli studi recenti, da quelli filosofici a quelli psicologici, fino alle ricerche storiche, si sono occupati di chiarire il significato concettuale delle emozioni, partendo dall'individuazione di alcune categorie di riferimento che potessero segnalare le relazioni semantiche tra i lemmi.

Un esempio di questa operazione è rappresentato dal modello prototipico dell'emozione proposto da Fehr e Russel nel 1984 (Fig.5), che si sviluppa dalla convinzione della presenza di un campo semantico ampio e non del tutto definito. All'apice di questo modello si trova appunto il concetto di emozione, che si ramifica poi in quelli che sono alcuni dei termini più utilizzati (quelli che alcuni identificherebbero con le emozioni di base), che a loro volta ne raccolgono altri, quantitativamente superiori, legati da una «somiglianza di famiglia»⁷⁴. Un limite contestato a questo modello ha riguardato la mancata attenzione prestata alle relazioni interne tra i termini, e cioè di trascurare "l'analisi dei rapporti orizzontali che legano tra loro i vari termini al di là delle loro relazioni gerarchiche, e cioè lo studio delle possibilità espressive offerte all'esperienza emozionale dalle varie lingue e dalle strutture che le organizzano"⁷⁵. Nell'intento di rispondere a queste

tra le tante, come nella loro lingua fossero presenti ben quarantasei termini per riferirsi alla collera, *riri*, o come si verificasse una diversa manifestazione corporea delle emozioni.

⁷⁴ Questa idea diventa rilevante negli studi di Ludwig Wittgenstein, in particolare nelle *Ricerche Filosofiche*, dove viene presentata come una nuova teoria del concetto. Si mette da parte la convinzione che ogni concetto debba possedere un'essenza o debba essere caratterizzato da una serie di proprietà; qui Wittgenstein si concentra su una rete di somiglianze appunto "che sussistono tra i membri di una famiglia si sovrappongono e s'incrociano nello stesso modo: corporatura, tratti del volto, colore degli occhi, modo di camminare, temperamento, ecc. ecc." (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, [a cura di], M. Trincherò, Einaudi, Torino, 1974, § 67, p. 47).

⁷⁵ D. Galati, *op. cit.*, p. 135.

criticità, Russell sviluppa un modello circomplesso (Fig. 6) nel quale i termini si organizzano collocandosi a seconda delle somiglianze semantiche.

Al di là di queste schematizzazioni, le evidenti differenze tra i lessici, i concetti e le esperienze rimandano ad ulteriori questioni che toccano gli aspetti cognitivi, razionali, soggettivi e delle modalità di rappresentazione della realtà da parte di ogni individuo. Anche in merito alla variabilità, semantica ed esperienziale, diverse sono state le proposte teoriche che hanno continuato ad alimentare il dibattito sorto a partire dalle interpretazioni divergenti e contrastanti dell'opera darwiniana del 1872. Da una parte continua ad affermarsi con maggior credito l'ipotesi delle emozioni di base che, nell'ottica di questa analisi, diventano dei primitivi semantici non ulteriormente scomponibili e per questo motivo condivisi e riconosciuti da ogni cultura⁷⁶, dall'altra si fa sempre più viva l'idea dell'impossibilità di separare l'esperienza emotiva dal contesto di riferimento che costituisce "l'insieme delle condizioni e dei vincoli spaziali, temporali, relazionali e culturali per qualsiasi operazione psichica, non rappresenta una realtà a priori e oggettiva, determinata una volta per sempre eguale per tutti, bensì è il risultato di una scelta anche se spesso implicitamente assunta"⁷⁷.

In questa prospettiva importante è stato il contributo della teoria degli script emotivi che, dall'osservazione dell'esperienza, tenta di risalire a quelle costruzioni mentali che riguardano gli aspetti differenti e comuni tra varie culture. Questa che è stata definita come una "teoria della conoscenza", si sviluppa attorno agli anni Ottanta del XX secolo, e lavora con la dinamicità e variabilità delle esperienze emotive rappresentate come sequenze di avvenimenti che non si ripetono in maniera fissa, ma che possono variare a seconda del soggetto o degli ambienti.

⁷⁶ Oltre ai già citati studi di Ekman, per approfondire si faccia riferimento anche ai precedenti studi di Tomkins riguardo il "sistema affettivo", che prevede l'esistenza di otto emozioni di base (interesse, sorpresa, angoscia, paura, gioia, collera, disgusto, vergogna) che rispondono di volta in volta a determinati stimoli. Ciò si manifesta poi in specifiche risposte corporee, come le espressioni facciali, e ad ogni emozione corrisponde un programma innato e già codificato, stabilendo una relazione tra la manifestazione dell'emozione e il livello subcorticale.

⁷⁷ L. Anolli, *Le emozioni*, Unicopli, 2002, p. 149.

Stando a queste operazioni di scomposizione dell'evento, sarebbe possibile individuare allo stesso tempo sia quegli elementi concettuali e semantici comuni, sia quelli differenti. Questa stretta correlazione tra lessico e affettività, la relativa importanza riservata alla, o alle semantiche dell'affettività, continua ad interessare numerosi studi.

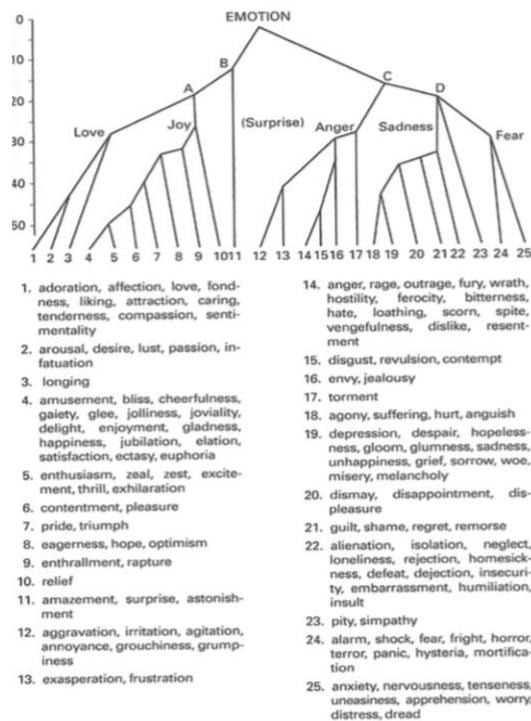


FIG. 5. Organizzazione gerarchica del concetto prototipico di "emozione". Fonte: Shaver et al., *Emotion knowledge: Further exploration of a prototype approach* in *Journal of Personality and Social Psychology*, 52(6), 1987, pp. 1061-1086).

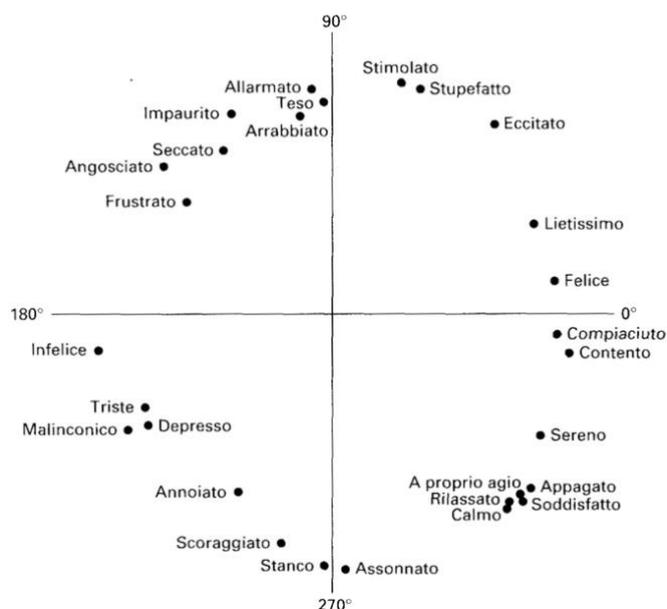


FIG. 6. Relazioni di somiglianza dei termini emotivi in seguito ad un'operazione di scaling. L'asse verticale si riferisce all'attivazione, quello orizzontale alla valutazione piacevolzza/ spiacevolzza. Fonte: J.A. Russell, A circumplex model of affect in *Journal of Personality and Social Psychology*, 39, 1980, pp.1161-1178. Vedi anche L. Anolli, *Le emozioni*, cit., 2002, p. 134.

Specie negli sviluppi degli studi linguistici, particolare è stata la ricerca portata avanti da Anna Wierzbicka, nel tentativo di far dialogare universalità e diversità culturali. La proposta della linguista, conosciuta come *NSM (Natural Semantic Metalanguage)*, introduce l'idea di un metalinguaggio che tenta di tenere insieme un quantitativo limitato di termini da cui generarne altri. Partendo da una concezione che vede i concetti emotivi come degli artefatti, determinati culturalmente, si esprime la necessità di individuare dei *conceptual primes*, comuni a tutte le lingue del mondo, che arrivano ad assumere dunque carattere universale. È un approccio che mira a "distinguere l'essenziale dall'opzionale, a cogliere l'invariante, a smontare concetti complessi in elementi il più possibile semplici, basandosi esclusivamente sui primitivi concettuali e universali lessico-grammaticali stabiliti in modo indipendente"⁷⁸. Se ad esempio si considera il termine inglese *happiness*, questo verrà così scomposto e analizzato secondo la visione di Wierzbicka, e risulterà differente da un termine simile quale *happy*:

⁷⁸ A. Wierzbicka, *Emotions across Languages and Cultures. Diversity and Universals*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 40.

Happy (X was happy).

- (a) X felt something (because X thought something)
- (b) sometimes a person thinks:
- (c) "some good things happened to me
- (d) I wanted things like this to happen
- (e) I don't want anything else now"
- (f) when this person thinks this this person feels something
good
- (g) X felt something like this

Happiness (X felt happiness)

- (a) X felt something (because X thought something)
- (b) sometimes a person thinks:
- (c) "some very good things happened to me
- (d) I wanted things like this to happen
- (e) I can't want anything else"
- (f) when this person thinks this this person feels something
very good
- (g) X felt something like this (because X thought something
like this)

79

L'intera analisi conduce alla conclusione che

la modalità di pensare e di parlare di emozioni varia considerevolmente a seconda delle culture e delle società (e anche delle epoche), ma non può nemmeno essere messa in dubbio l'esistenza di analogie e anzi di universali. Il problema è quello di distinguere ciò che è specifico di una cultura da ciò che è universale, come comprendere il primo attraverso il secondo, e, infine, anche di andare verso una comprensione dell'universale passando a setaccio un ampio ventaglio di lingue e culture anziché assolutizzare modalità di comprensione fondate esclusivamente sulla propria lingua. Su questa base, ritengo che ci sia la necessità di un *tertium comparationis* ben fondato. Tale *tertium comparationis* è fornito dalla mini-lingua di concetti umani universali, derivata da analisi empiriche e translinguistiche⁸⁰.

Si inserisce nel dibattito cercando di percorrere un percorso moderato in cui le differenze culturali restano sottoscritte ad una qualche fissità universale e naturale. Nonostante questo sia tra i lavori più accreditati in campo linguistico, non è stato esente da critiche, dirette soprattutto ai criteri di individuazione dei primitivi semantici e alle loro classificazioni. Allo stesso modo, dal punto di vista

⁷⁹ Ivi, p. 52-53.

⁸⁰ Ivi, pp. 306-307.

metodologico ed epistemologico, risulta difficile per le scienze storiche operare guardando a degli elementi universali, tenendo per lo più in considerazione gli elementi di variazione. Questi studi, dalla filosofia, alla psicologia e l'antropologia, hanno contribuito a far sviluppare il dibattito su più fronti.

Le riflessioni psicologiche e linguistiche in effetti, non rimangono confinate in schematizzazioni e in formulazioni di modelli, ma si aprono a profonde riflessioni che guardano all'essenza della natura umana e alle sue relazioni nei contesti all'interno dei quali si sviluppa, indicando modi differenti di concepire tali fenomeni e il loro ruolo nella contingenza. Come si evidenzierà più avanti inoltre, nonostante gli aspetti e gli elementi linguistici continuino a rappresentare un elemento di estremo interesse nello studio delle emozioni, sono state diverse le obiezioni mosse nei confronti di una loro eccessiva considerazione, spostando l'attenzione sul ruolo e sulle potenzialità delle esperienze corporee. Anche all'interno di studi di storia concettuale infatti, Margrit Pernau evidenzia la necessità di superare e andare oltre l'enfasi posta sul linguaggio come elemento privilegiato, per evitare di adottare una "*reductionist idea of human beings, in which knowledge is produced only through rationality, a rationality that excludes materiality and bodies – categories that are gaining increasing importance in the history of emotions*"⁸¹. Una storia concettuale dunque che tenga conto della ricchezza e della varietà delle espressioni emotive, che non sono soltanto linguistiche ma riguardano anche le immagini, i sensi, i corpi. Questa riconsiderazione del corpo rientra nelle trame dei processi di storicizzazione, intendendo anche la dimensione corporea propria delle emozioni, dalla centralità nelle pratiche individuali e collettive, fino a un crescente interesse nei confronti della relazione tra corpo e cognizione che coincide con numerosi studi attorno alla figura del cervello, inteso anche come dimensione corporea della mente, che porterà all'affermazione di teorie come *embodied cognition*, *embedded cognition* o *situated cognition*, a seconda degli aspetti tenuti maggiormente

⁸¹ M. Pernau, *Emotional translations: conceptual history beyond language* in *History and Theory*, 55, 2016, pp. 46-65, qui p. 47. DOI: 10.1111/hith.10787.

in considerazione⁸². Nel tentativo di raccontare una parte dello sviluppo storico della dimensione affettiva, delle sue concettualizzazioni, delle sue teorizzazioni, appare evidente la complessità del quadro teorico; discipline differenti che dialogano e interagiscono attraverso approcci multidirezionali che potrebbero contribuire a superare dicotomie ed opposizioni che polarizzano il dibattito e strutturano la ricerca dal XIX secolo.

Ripercorrendo la lunga linea temporale da dall'Antichità ad oggi, emergono con evidenza differenze nell'elaborazione del pensiero sull'affettività, e proprio la crescita degli studi in materia sembra contribuire alla difficoltà di giungere a definizioni condivise di ciò che appare come "qualcosa di instabile e fuggevole, che come il vento viene e va, senza che si sappia come"⁸³.

2.3 Storia ed emozioni

Riaprire il dibattito relativo a determinate categorie ha comportato una profonda operazione di analisi e studio sulla storicità della dimensione emotiva. Parlare di storicità delle emozioni rimanda innanzitutto a una questione di metodologia. La storia, come disciplina, pur avendo sempre posto attenzione sugli aspetti emotivi ed affettivi degli attori, ha intrapreso dal secolo scorso uno studio sistematico delle emozioni umane osservandole come categorie mutevoli nel tempo, assumendo la consapevolezza che, come ha scritto Ute Frevert, "*emotions have a*

⁸² Questo aspetto verrà trattato e sviluppato nell'ultima parte del lavoro; per una presentazione generale dei temi indicati si veda L. Shapiro, *Embodied cognition*, Routledge; 2 ed., 2019; M. Aydede, P. Robbins, *The Cambridge handbook of situated cognition*, Cambridge University Press, 2008; M. Cappuccio [a cura di], *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Mondadori, 2006; F. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Mit Pr, 1993;

⁸³ "It is a fluid and fleeting thing like the wind comes and goes, one does not know how" (S.R. Roberts, *Nervous and Mental Influences in Angina Pectoris* in *The American Heart Journal*, 7, 1931, pp. 22-23, cit. in J. Plamper, *op. cit.*, p. 24).

history and make history"⁸⁴. Storicamente parlando infatti, le emozioni sono state generalmente considerate come dei "fatti", per lo più degli stati d'animo caratterizzanti le vite degli individui in ogni tempo e in ogni epoca. Con la riscoperta e il crescente interesse nei confronti di questi aspetti, anche gli storici cambiano prospettiva, interrogandosi sui possibili cambiamenti di quegli stati e delle relative motivazioni che hanno condotto e conducono a tali metamorfosi, facendo diventare la storia delle emozioni una vera e propria categoria di analisi⁸⁵. Il compito della storia, all'interno di questo ampio dibattito, diventa dunque "to understand what emotions are and have been, how and why emotions change, and what that change means"⁸⁶.

Questo approccio viene inevitabilmente a scontrarsi con ogni tipo di teoria universalistica e in generale con la tradizionale visione delle scienze naturali che lavorano con categorie "naturali" e "universali" appunto (specie nella biologia e nella psicologia evoluzionista). Si viene dunque a rafforzare il nesso con gli aspetti culturali, e non fisici e biologici, che appaiono essenziali per un efficiente studio storico delle emozioni. Presupposto principale è che tutte le emozioni assumono e cambiano significato in un determinato contesto storico e culturale, che ne influenza direttamente le esperienze. La storia è fatta di emozioni, le emozioni degli uomini e delle donne modellano e influenzano gli eventi della storia essendo, già per Tucidide⁸⁷, il motore primario dell'agire umano che "porta le persone a deviare dalle loro routine, [...] non sono irrazionali ma costituiscono la base di comportamento consueto e sicuramente ragionevole"⁸⁸.

⁸⁴ U. Frevert, *Emotions in History – Lost and Found*, Budapest: Central European University Press, 2011, p. 219.

⁸⁵ Si veda Q. Deluermoz, E. Fureix, H. Mazurel, M'h. Oualdi, *Écrire l'histoire des émotions: de l'objet à la catégorie d'analyse* in «Revue d'Histoire du XIXe siècle», 47 (2013), pp. 155-89.

⁸⁶ R. Boddice, *The affective turn: historicizing the emotions* in C. Tileagă e J. Byford (Eds.), *Psychology and History: Interdisciplinary Explorations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 147-165, doi:10.1017/CBO9781139525404.011, qui p. 149.

⁸⁷ Tucidide, *La Guerra del Peloponneso*, ed. testo greco a fronte L. Canfora [a cura di], Einaudi, Torino, 1996.

⁸⁸ R. MacMullen, *Feelings in History, Ancient and Modern*, Regina Books, Claremont (CA), 2003, p. 9.

Stando alla maggior parte degli studi, il punto di partenza simbolico alle origini della storia delle emozioni, declinata però come storia della sensibilità, è rappresentato dall'opera dello storico francese Lucien Febvre⁸⁹, fondatore insieme a Marc Bloch dell'*École des Annales*⁹⁰, scuola storiografica francese che introdusse concezioni innovative nell'ambito della metodologia storiografica. Secondo la loro concezione infatti, la storia rientrava nel campo delle scienze sociali, necessitando come disciplina di un radicale rinnovamento e di una reale modernizzazione. La storia si trasforma e lo studio della storia si trasforma, dando vita a quell'idea di *nouvelle histoire* tanto ricercata, una storia che fosse problematica, interdisciplinare, non ancorata ad un'idea di unicità del tempo, e che non fosse puramente evenemenziale⁹¹. L'idea di storia portata avanti dalla scuola degli *Annales*, appariva attenta agli aspetti della vita reale e quotidiana degli attori storici, nella loro dimensione individuale e collettiva. Fu proprio questo interesse a spingere Febvre in particolare, a concentrarsi sugli aspetti psicologici della storia delle emozioni, sulle psicologie individuali e collettive, e sulla sensibilità. "*La Sensibilité et l'Histoire: sujet neuf*"⁹². Una storia nuova che guardava alle sensibilità e ai sentimenti comuni di un'epoca. Nel 1941 viene pubblicato l'articolo *La sensibilité et l'histoire*, in cui si legge "*je demande l'ouverture d'une vaste enquête collective sur les sentiments fondamentaux des hommes et leurs modalités*"⁹³, che si presenta come un vero e proprio invito per gli storici ad interessarsi alla dimensione emotiva della storia in una prospettiva diacronica, guardando ai cambiamenti verificatisi nel corso dei secoli, in una cultura piuttosto che in un'altra, sia delle loro manifestazioni che delle

⁸⁹ In merito si veda B.H. Rosenwein, *Worrying about Emotions in History* in *American Historical Review*, 107, 3, 2002, pp. 821-845; J. Bourke, *Fear and Anxiety. Writing about Emotions in Modern History* in *History Workshop Journal*, 55, 2003, pp. 111-133.

⁹⁰ Importante la rivista fondata nel 1929 dal titolo iniziale *Annales d'histoire économique et sociale*, che ha poi portato alla fondazione di un istituto di ricerca nel campo delle scienze umane e delle scienze sociali, e che divenne tra le più importanti scuole storiografiche del XX secolo.

⁹¹ Si veda L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, Paris, A. Colin, 1953.

⁹² Id., *La sensibilité et l'histoire: Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?*, cit., p. 5.

⁹³ Ivi, p. 18. In merito alla questione si veda anche Id., *À quoi pensent les historiens? Faire de l'histoire au XXIe siècle*, Paris, Aurtement, 2013, pp. 225-240; S. Ferente, *Storici ed emozioni* in *Storica*, 15 (2009), pp. 371-392.

variazioni propriamente concettuali⁹⁴. L'appello di Febvre, che lesse l'opera dello storico olandese Johan Huizinga *Herfsttij der Middeleeuwen* del 1919⁹⁵, è innanzitutto un appello che invita alla contaminazione tra discipline, auspicando per la storia un'apertura verso le scienze dell'uomo e in particolare verso la psicologia e l'antropologia, la linguistica e non solo. Al centro della riflessione non vi sono le emozioni intese nella loro accezione più contemporanea, quanto la sensibilità, concepita come la generale vita affettiva degli individui e le sue manifestazioni.

Sensibilité est un assez vieux mot. Il est attesté dans la langue au moins depuis le début du XIV^e siècle ; son adjectif, sensible, l'avait précédé quelque peu, comme il arrive. En vivant, comme il arrive également, «sensibilité» s'est chargé de sens divers. Il y en a d'étroits, il y en a de plus larges et que, dans une certaine mesure, on peut localiser dans le temps. C'est ainsi qu'au XVII^e siècle, le mot semble surtout désigner une certaine susceptibilité de l'être humain aux impressions d'ordre moral : on parle alors beaucoup de sensibilité au vrai, au bien, au plaisir, etc. Au XVIII^e siècle, le mot désigne une certaine façon particulière d'avoir des sentiments humains ? des sentiments de pitié, de tristesse, etc. [...] Mais il y a d'autres sens du mot. Des sens mi-scientifiques et mi-philosophiques que la culture, telle qu'on la distribue dans les lycées, tend à faire prédominer petit à petit. [...]. Disons, nous, sans nous embarquer dans un effort de définition personnelle totalement illusoire et sans nous référer d'autre part, à la vieille psychologie périmée des facultés de l'âme (elles étaient trois, comme chacun sait: intelligence, sensibilité et volonté) - disons que sensibilité évoque pour nous, et évoquera dans le cours de notre étude présente, la vie affective et ses manifestations⁹⁶.

⁹⁴ "La vie affective des hommes pris à part, la vie des groupes humains au cours d'une certaine époque, ne peut être rendue par une simple juxtaposition de teintes plates. Elle est une résultante - et de tendances opposées qui s'induisent naturellement, et d'appétits que leur fixation sur des objets peut diversement orienter. [...] Étant donné ce fait universel, ce fait «humain», l'ambivalence des sentiments - y a-t-il lieu de distinguer des époques, dans l'histoire des sociétés humaines, où les renversements de courants s'opéreraient avec plus de fréquence, plus de violence aussi? [...] y a-t-il lieu de penser qu'il y a, dans l'Histoire, des périodes de vie intellectuelle prédominante succédant à des périodes de vie affective particulièrement développée? Et pourquoi, et comment?" (L. Febvre, *La sensibilité et l'histoire: Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?*, cit., pp. 11-12).

⁹⁵ In questa opera, scritta in seguito alla Prima guerra mondiale e alla percezione dei suoi orrori, si racconta attraverso la presentazione di tradizioni, usanze, riti religiosi, arte, il tramonto della civiltà medievale. Huizinga mostra un forte interesse nei confronti delle emozioni, specie quelle infantili, che si presentavano nella sua visione con assenza di controllo all'interno delle relazioni sociali.

⁹⁶ L. Febvre, *La sensibilité et l'histoire: Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?*, cit., p. 6.

Le emozioni, i sentimenti, diventano vero e proprio patrimonio culturale, testimonianze di un passato che accomuna, attraverso cui leggere e interpretare la storia e il passato stesso.

2.3.1 Tra storia e mentalità

L'esigenza di comprendere il passato attraverso la sfera affettiva degli individui nasceva probabilmente da un'inquietudine di fondo provocata dagli eventi del tempo (si pensi specialmente alle due guerre mondiali e all'ascesa dei totalitarismi). Le atrocità a cui l'umanità aveva assistito, fecero nascere la necessità di comprendere quali fossero le motivazioni alla base di determinati comportamenti, che rappresentavano a tutti gli effetti un regresso della civiltà e della società alla barbarie. Si riinizia ad interrogarsi sul rapporto tra l'*emotio* e la *ratio*, cercando di comprendere quali forze emotive sono effettivamente implicate nel processo di eccessiva razionalizzazione a cui si pensava destinata la civiltà. L'idea da cui partono numerose riflessioni è il crollo della razionalità, intesa in senso illuministico. "È per rispondere a questa domanda che Febvre si concentra sulla psicologia genetica di Wallon o sulla mentalità primitiva di Lévy-Bruhl. In entrambi i casi si tratta di determinare gli strumenti per pensare, dal profondo, il processo di razionalizzazione che è al lavoro sia nella storia dell'individuo dall'infanzia sia nella storia delle società dalla loro origine"⁹⁷. A suscitare un forte interesse, specie in questi anni, fu la dimensione collettiva delle emozioni e della vita emotiva, lo sviluppo vale a dire di quella «mentalità collettiva» di cui si cercava di comprendere il funzionamento⁹⁸.

⁹⁷ D. Boquet e P. Nagy, *Una storia diversa delle emozioni* in *Rivista Storica Italiana*, 128 (2), 2016, pp. 481-520, qui p. 487. Si fa riferimento alle opere H. Wallon, *La Vie mentale* in *Encyclopédie française*, VIII, 1938 e L. Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1922 [trad. it.: *La mentalità primitiva*, Einaudi, Torino, 1966].

⁹⁸ Dagli anni Settanta si inizia a parlare di una «storia delle mentalità» in cui la mentalità viene teorizzata come vero e proprio soggetto teorico. Per un approfondimento si veda fra i molti R. Mandrou, *Histoire des mentalités*, s. v. Histoire, in *Encyclopedia Universalis*, VIII, Paris, 1968, pp. 436-

Grande influenza ebbe la psicologia francese degli anni Venti, così come quella delle teorie di Gustave Le Bon e Sigmund Freud in merito alle spiegazioni dei comportamenti collettivi. In *Psicologia delle folle*, Le Bon si interroga rispetto agli effetti esercitati dalla folla sugli individui intesi come singoli.

Il fatto più notevole che si può osservare in una folla psicologica è questo: quali che siano gli individui che la compongono, per quanto il loro tipo di vita, le loro occupazioni, il loro carattere o la loro intelligenza possano essere simili o dissimili, il solo fatto di essersi trasformati in una folla fornisce loro una specie di anima collettiva. Questa li induce a sentire, pensare, agire in modo assolutamente diverso da come sentirebbe, penserebbe, agirebbe ciascuno di loro isolatamente. Certe idee, certi sentimenti, nascono e si trasformano in azione solo negli individui riuniti in una collettività. La folla psicologica è un'entità provvisoria composta da elementi eterogenei, momentaneamente congiunti⁹⁹.

Questi infatti, in un contesto collettivo di quel tipo, cadono vittime dei più feroci e bassi istinti, diventando parte di un agglomerato indifferenziato e anonimo dominato dall'inconscio collettivo che lo rende irrazionale e indisciplinato, e da un'unica anima che si viene formando per contagio e suggestionabilità:

la manifestazione nelle folle di caratteri particolari e, nello stesso tempo, il loro orientamento, sono determinati anche da un secondo fattore, il contagio mentale. [...] In una folla ogni sentimento, ogni atto è contagioso, e può esserlo al punto che facilmente l'individuo sacrifica a quello collettivo il proprio interesse personale. Questo è un atteggiamento contrario alla sua natura e che l'uomo assume solo quando fa parte di una folla. [...] Un terzo fattore, e di gran lunga il più

38; G. Duby, *Histoire des mentalités* in C. Samaran [a cura di], *L'Histoire et ses méthodes*, Gallimard, Paris, 1961, pp. 937-66. "L'introduzione del concetto di "mentalità", si legge in Philippe Ariès, provoca – o implica – una straordinaria dilatazione del "territorio dello storico" [...]. Ampliamento della storia oltre i suoi antichi confini e, al tempo stesso, rivisitazione di vecchi campi che si credevano ben dissodati: lo storico oggi rilegge i documenti utilizzati dai suoi predecessori, ma con uno sguardo nuovo e una nuova griglia interpretativa. I temi studiati per primi sono stati quelli offerti dalla storia economica e demografica: il lavoro, la famiglia, le età della vita, l'educazione, il sesso, la morte, vale a dire le aree di frontiera tra il biologico e il mentale, la natura e la cultura" (P. Ariès, *Storia delle mentalità* in J. Le Goff, *La nuova storia*, Mondadori, Milano, 1980, p. 160).

⁹⁹ G. Le Bon, *Psicologia delle folle*, 28ª ed., Alcan, Paris, 1921 (1895) [trad. it., Longanesi, Milano, 1970], pp.13-14.

importante, viene a determinare negli individui facenti parte di una folla caratteri particolari, spesso opposti a quelli dell'individuo isolato. Mi riferisco alla suggestionabilità, di cui il contagio, cui si è accennato sopra, è solo un effetto¹⁰⁰.

Le idee del sociologo francese vennero riprese da Freud nello scritto *Psicologia delle masse e analisi dell'io* pubblicato nel 1921, in cui vengono tenute in stretta relazione psicologia individuale e psicologia sociale. Nella riflessione freudiana è corretto parlare, più che di emozioni, di pulsioni, ed è proprio nel gruppo e nella massa che vengono liberate determinate pulsioni sociali espressioni di una generica *group mind*¹⁰¹. Per comprendere appieno queste dinamiche, è necessario però presentare un riferimento al suo modello strutturale della psiche da cui partono tutti gli ulteriori sviluppi teorici. Le pulsioni sono direttamente ricollegabili all'inconscio, ma cosa si intende con questo concetto, anche a livello di psicologia individuale? La psiche umana è composta nell'ottica di Freud da tre agenti o istanze intrapsichiche: l'*Es*, l'*Io* e il *Super-io*. Quest'ultimo rappresenta una sorta di coscienza superiore, un "padre interiorizzato" che emerge sotto forma di auto sorveglianza, di censura che nasce dalla minaccia e dal timore dell'autorità esterna, e tramite cui si opera una repressione degli impulsi e degli istinti pulsionali. L'*Io* è la componente più cosciente che si fa istanza di freno mediando tra le altre due istanze e le spinte provenienti dal mondo esterno, cercando di bilanciare il principio di piacere con il principio di realtà. L'*Es*, più vicino alla dimensione corporea, è invece la sede delle pulsioni che agisce secondo il principio di piacere e sulla base della spinta del desiderio; è quello che è possibile anche definire come luogo dell'inconscio che raccoglie il complesso degli impulsi rimossi e non dispiegati che non è possibile controllare razionalmente.

¹⁰⁰ Ivi, pp.17-18.

¹⁰¹ Numerosi sono i riferimenti alle teorie di psicologia sociale e dell'istinto dello psicologo britannico William McDougall; particolarmente influente l'opera *The Group Mind* del 1920, in cui si opera innanzitutto una differenziazione strutturale tra i diversi fenomeni gruppali, definendo il *group* organizzato rispetto alla generica massa, *crowd*, e caratterizzato dalla presenza di precise condizioni. È all'interno di questi fenomeni che McDougall vede l'emergere della mente collettiva intesa come l'insieme di forze orientate e organizzate collettivamente verso un determinato scopo.

Dal punto di vista del contenimento delle pulsioni, ossia della moralità, si può dire: l'Es è del tutto immorale, l'Io è impegnato ad essere morale, il Super-io può diventare ipermorale e dunque così crudele come solo l'Es può essere¹⁰².

Ecco che, nello sviluppare le riflessioni sulla psicologia collettiva, Freud collega le pulsioni sociali, caratteristiche delle masse, direttamente all'inconscio. In tal senso si verifica un'esaltazione dell'emotività a scapito delle capacità intellettuali; è questa esaltazione che determina un cambiamento nell'attività psichica del singolo che subisce una trasformazione nel contesto collettivo, tramite un potente meccanismo di suggestione¹⁰³. Tra le molteplici energie pulsionali presenti, Freud per spiegare tali fenomeni rimanda alla teoria dell'affettività e si serve in particolare del concetto di *libido*. La libido riguarda tutto ciò che può essere ricondotto a grandi linee all'amore; sono proprio le relazioni d'amore infatti, l'*Eros*, a costituire secondo Freud l'essenza della psiche collettiva. Diversamente dalla psicologia individuale, all'interno di una massa e di un gruppo queste pulsioni amorose operano attraverso ulteriori meccanismi instaurando particolari legami emotivi specie attraverso processi di identificazione. Questa visione dell'emotività, considerata in determinati contesti quasi patologica e pericolosa, era sviluppata come diretta conseguenza del processo ormai avviato di civilizzazione e razionalizzazione a cui era sottoposta la società, basato sulla repressione dell'attività emozionale. Si tratta di ciò che Freud ne *Il disagio della civiltà*, indica

¹⁰² S. Freud, *L'Io e l'Es. Inibizione, sintomo e angoscia*, Newton Compton editori, 2010, e-book.

¹⁰³ "Il fenomeno più notevole e a un tempo più importante della formazione d'una massa è l'esaltazione, prodotta in ogni singolo, dell'affettività (*"exaltation or intensification of emotion"*). Possiamo dire, ritiene McDougall, che in altre condizioni raramente gli affetti umani acquistano proporzioni quali quelle che hanno in una massa, e che per i membri di questa è una gradita sensazione quella di cedere in maniera così sregolata alle loro passioni e, incorporati nella massa, perdere il senso della loro limitatezza individuale. Tale comune travolgimento degli individui è secondo McDougall dovuto a quello che egli chiama il *"principle of direct induction of emotion by way of the primitive sympathetic response"*, ossia al contagio, che già conosciamo, del sentimento. [...] I moti del sentimento più rozzi e più semplici sono quelli che hanno le maggiori probabilità di diffondersi in tal modo in una massa" (S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io* in Id., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001, pp. 63-142, qui pp. 80-81).

come “sublimazione pulsionale e frustrazione civile”¹⁰⁴, che incarna quel rapporto conflittuale che si verifica tra il processo di sviluppo del singolo e il processo di incivilimento.

Allo stesso modo Norbert Elias ne *Il processo di civilizzazione* ripercorre la storia dell’età moderna riconoscendo un effettivo e progressivo controllo della vita affettiva, constatando come precedentemente “le emozioni si manifestavano in modo più libero, più diretto e scoperto di quanto sarebbe avvenuto in seguito”¹⁰⁵. Si viene a formare in questo modo secondo Elias, una vera e propria economia degli affetti, *Affekthaushalt*, impegnata a mantenere un costante equilibrio tra le forze emotive che nonostante tale bilanciamento furono sottoposte con il passaggio alla modernità a repressioni psichiche e imposizioni esterne da parte di regole e tabù sociali.

Si delinea dunque questa storiografia psicologizzante che porterà poi dagli anni Settanta alla nascita di quella che è stata definita «psicostoria». Questo particolare ramo della storiografia, in cui si tenta l’incontro tra Clio e Psiche¹⁰⁶, si serve delle categorie psicologiche e soprattutto psicanalitiche per l’analisi e l’indagine storica, cercando di mettere in risalto il particolare legame tra i meccanismi della psiche umana e le strutture sociali; un’analisi dei grandi eventi della storia attraverso i comportamenti e soprattutto attraverso le motivazioni profonde degli individui. Tra i maggiori esponenti di questa corrente come Lloyd deMause e Peter Gay¹⁰⁷, emerse sin da subito un grande interesse nei confronti delle emozioni, considerate categoria chiave all’interno dei loro studi. Nonostante la

¹⁰⁴ Cfr., Id., *Il disagio della civiltà* in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, cit., pp. 197-280.

¹⁰⁵ N. Elias, *Il processo di civilizzazione*, Il Mulino, Bologna, 1988, p. 350.

¹⁰⁶ Cfr. L. Di Profio, *Quando Clio incontra Psiche: studio di psicologia della storia*, Le Lettere, Firenze, 2007.

¹⁰⁷ L. deMause, *Foundations of Psychohistory*, New York: Creative Roots, 1982; Id., *The History of Childhood*, Harper & Row, New York, 1974; P. Gay, *The Bourgeois Experience. Victoria to Freud*, 5 voll., Oxford University Press, New York, 1984-1998. Tra gli altri studiosi della disciplina si veda E. Erikson, *Young Man Luther: a Study in Psychoanalysis and History*, New York: W. W. Norton, 1958; L. Roper, *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Religion and Sexuality in Early Modern Europe*, London: Routledge, 1994; T. Crosby, *The Two Mr. Gladstones: a Study in Psychology and History*, New Haven, CT: Yale University Press, 1997.

molteplicità degli approcci, la critica generale rivolta a tale modello e alla sua interpretazione delle emozioni rimandava alla preoccupazione di un eccessivo riduzionismo, che rischiava di incasellare e forzare proprio le emozioni stesse in categorie psicologiche e psicanalitiche prestabilite o in schemi universali¹⁰⁸. Il reale problema, sottolineato da Rob Boddice, che ha compromesso un effettivo successo della disciplina, è stata la mancanza di una visione unitaria e di scopi comuni:

*the specificity of culture, ultimately, is what killed off psychohistory [...] Psychohistory was, in the grand scheme of things, a fleeting illicit romance of historiography and psychoanalysis, of Freudian dreams of social analysis, and of the expansion of biography to social history*¹⁰⁹.

In tal senso il lavoro di Peter Gay venne apprezzato proprio per la concezione secondo cui la psicostoria non dovesse dipendere da un modello di psiche universale, dal momento che i desideri, le pulsioni e le esperienze tendono a mutare, nel tempo e a seconda del contesto; in questo schema il cambiamento culturale diviene centrale per l'analisi della natura umana. Si può affermare che, nonostante l'originalità e l'importanza di alcuni contributi, gran parte degli storici ha preso però le distanze da questa disciplina.

¹⁰⁸ Lyndal Roper scrive: *"I find psychoanalytic theories the most helpful, because they offer a way of thinking about emotions as connected to internal states and conflicts. Psychoanalytic insights can help us think about the causes of particular emotions, and about both the unconscious and conscious processes at work in our relations with others... The major challenges which any use of psychoanalytic ideas faces are twofold. First, psychoanalysis is much better at explaining individuals than it is at dealing with groups; and historians usually want to understand collective behavior. The second danger is that unless we historicize its use very carefully, psychoanalysis can end up being reductive, so that all kinds of different historical processes can be reduced back to oedipal feelings and aggressions, or to unresolved ego differentiation from the mother. When psychoanalysis starts to flatten our explanations, so that they become predictable, they fit too easy, then they cease to make the subjectivity of people in the past truly riveting—the only point of using such theories"* (Forum: History of Emotions, German History, 28/1 (2010), pp. 67–80, qui p. 71).

¹⁰⁹R. Boddice, *The History of Emotions*, Manchester University Press, Manchester, 2018, e-book, cap. I.

2.3.2. *Emotionology, Emotives-Emotional regimes, Emotional communities*. Nuove categorie per la storia delle emozioni

Dopo la breve parentesi della psicostoria, una svolta decisiva nello studio storico delle emozioni si ebbe attorno alla metà degli anni Ottanta, quando venne pubblicato nel 1985 un articolo di Peter Stearns e Carol Zisowitz Stearns, *Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards*¹¹⁰. Da questo momento la storia delle emozioni intraprese una nuova direzione, sempre più connessa alla storia sociale. Un'insoddisfazione di fondo spinse i due studiosi a pensare un nuovo modello di indagine, e cioè il modo in cui gli storici si erano occupati fino a quel momento delle emozioni considerandole essenzialmente come fenomeni irrazionali, e la paura della deriva eccessivamente psicologizzante che si rifaceva ad un'idea di natura umana statica e non mutevole. A differenza di questa visione infatti, gli Stearns tendevano a rifiutare un dualismo netto coinvolgendo reciprocamente dimensione emotiva e cognitiva. *"Emotions are not irrational; they relate to the cognitive processes in that they involve thinking about one's own impulses and evaluating them as an intrinsic part of the emotional experience itself"*¹¹¹.

Compito principale della ricerca storica era comprendere come i cambiamenti sociali e culturali avessero un grande peso nel modo di sentire degli individui, così come nel modo in cui venivano manifestati questi stessi sentimenti. Partendo da questa intuizione, gli Stearns proposero una separazione tra la dimensione individuale dell'esperienza emotiva e l'insieme delle norme che intervenivano sulle emozioni stesse, distinguendo tra le emozioni effettive e le regole dominanti che ne regolano le manifestazioni. Per questa seconda dimensione venne coniato un neologismo.

¹¹⁰ P.N. Stearns, C. Z. Stearns, *op. cit.*

¹¹¹ P.N. Stearns, *American Cool: Constructing a Twentieth-century Emotional Style*, New York and London: New York University Press, 1994, p. 14.

*EMOTIONOLOGY: the attitudes or standards that a society, or a definable group within a society, maintains toward basic emotions and their appropriate expression; ways that institutions reflect and encourage these attitudes in human conduct, e.g. courtship practices as expressing the valuation of affect in marriage, or personnel workshops as reflecting the valuation of anger in job relationships*¹¹².

Come si legge dalla definizione stessa, nell'emozionologia viene contemplata l'esistenza delle emozioni di base, come teorizzate da Ekman, la cui base universalista entra però in dialogo con posizioni di costruttivismo sociale. Se un'emozione di base è detta tale perché non soggetta al cambiamento, a cambiare erano invece le modalità attraverso cui evolvevano le loro manifestazioni e la loro espressione. Un tentativo di tenere insieme le due visioni, convinti che *"the distinction between precept and experience should not be drawn too sharply, for the two are always held in tension; the one is tested against the other, and each is understood only in the context of the other"*¹¹³.

Negli anni Novanta si verificò un ulteriore passaggio nella storia delle emozioni, che continuava a muoversi tra i nodi del dibattito che contrapponeva la natura alla cultura nello studio dell'emotività umana. Così come da una parte venne criticato l'eccessivo affidamento alla biologia, anche posizioni di costruttivismo radicale furono messe in discussione, accusate di eccessivo relativismo. Fu il caso dello storico e antropologo William Reddy che, attraverso le sue teorie, tentò un superamento della dicotomia tra l'universalismo della psicologia cognitiva e il sociocostruttivismo antropologico¹¹⁴. Il primo testo significativo, *Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions*, propone proprio un modello all'insegna di questo superamento che è allo stesso tempo una sorta di conciliazione

¹¹² P.N. Stearns, C. Z. Stearns, *op. cit.*, p. 813.

¹¹³ J. Lewis, P.N. Stearns, *Introduction* in P.N. Stearns, J. Lewis [eds], *An Emotional History of the United States*, New York: New York University Press, 1998, pp. 1–14, qui p. 2.

¹¹⁴ Cfr. J. Plamper, *op. cit.*, pp. 379–400. Per criticare le posizioni di relativismo culturale dell'antropologia delle emozioni, Reddy parte prendendo come esempio gli studi dell'antropologa Benedicte Grima, forte sostenitrice dell'idea che "l'emozione è cultura" (B. Grima, *The Performance of Emotion among Paxtun Women: 'The Misfortunes Which Have Befallen Me*, University of Texas Press, Austin, 1992, p. 6).

in cui non si può pensare alla natura prescindendo dalla cultura e viceversa¹¹⁵. È qui che viene introdotto il concetto di *emotives*, strutturato a partire dalla teoria degli atti linguistici di John Austin¹¹⁶: l'approccio universalista viene paragonato agli enunciati constativi per la sua funzione essenzialmente descrittiva, il costruttivismo agli enunciati performativi attraverso i quali viene invece compiuta un'azione. Nella visione di Reddy però, le affermazioni che si riferiscono alle emozioni non possono rientrare rigidamente nell'uno o nell'altro tipo, avendo un carattere misto. È proprio per descrivere tale carattere che propone il concetto di *emotive*, scrivendo che

the dilemma of emotional constructionism might be reformulated in the following manner: The Western ethnic view (including that of expert social science) of statements about emotions is that they are descriptive in character or, in J. L. Austin's terms, "constative." The strong constructionist view of Grima, Lutz, and Abu-Lughod might be seen as an insistence that statements about emotions are "performative" in Austin's sense. [...] I would argue that both views are mistaken and that statements about emotions are neither descriptive (constative) nor performative — they neither adequately represent nor construct (perform) emotions¹¹⁷.

Le sue teorie prendono però forma nell'opera del 2001 che rappresenta un vero e proprio manifesto teorico innovativo per la storia delle emozioni, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, costruito sulla contrapposizione tra psicologia cognitiva e antropologia¹¹⁸, per giungere ad

¹¹⁵ Cfr. R. Boddice, *The History of Emotions*, cit., cap. I.

¹¹⁶ J.L. Austin, *How to do things with words*, Harvard University Press, Cambridge, 1975.

¹¹⁷ W.M. Reddy, *Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions in Current Anthropology*, Vol. 38, n. 3, June 1997, pp. 327-351, qui pp. 330-331.

¹¹⁸ "In sum, psychologists have moved away from linear models of cognition toward models involving multiple pathways, multiple levels of activation and types of activation, involving complex combinations of suppression and enhancement. [...] These shifts have brought in their train a sweeping reconceptualization of the nature of emotion — a "revolution in the study of emotions" [...]. Traditionally, emotion was associated both with nonlinear (free-associational, poetic, or symbolic) thinking and with physiological arousal (blushing, adrenaline flow, changes in heart rate, and so on). [...] it has become difficult to sustain the distinction between thought and affect"; "From the very beginning to this day, the anthropology of emotions has been caught on the horns of this dilemma: how much influence to attribute to culture, how much to attribute to underlying universal psychic factors" (W.M. Reddy, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 31; p. 37).

applicare la propria teoria agli eventi della storia francese. Sono introdotti diversi elementi concettuali che rappresentano il modello di analisi dello storico americano, tra i quali particolare rilievo assume quello di *emotional regime*, specie per la sua valenza non solo teorica ma anche etico-politica. Alla base della riflessione dei regimi emotivi, *“the set of normative emotions and the official rituals, practices, and emotives that express and inculcate them; a necessary underpinning of any stable political regime”*¹¹⁹, vi è una profonda riflessione sulle dinamiche di potere innescate all’interno dei processi emotivi, e su come queste si riversano e manifestano nei rapporti tra gli individui. L’analisi dei regimi emotivi infatti, risulta fondamentale per comprendere in che modo i regimi politici agiscono e influenzano lo spirito degli individui, e l’apprezzamento per un regime piuttosto che un altro sembra stabilirsi in base al grado di libertà emotiva sperimentabile e al conseguente grado di sofferenza intesa come dolore provocato dalla distanza tra i sentimenti provati e le prescrizioni dettate da un determinato regime.

Sono molteplici gli spunti generati dalla grande opera di Reddy; un’opera monumentale rispetto alla quale, nonostante il merito indiscusso e il valore riconosciuto alle sue teorie, non sono mancate critiche e dubbi riguardo questioni che appaiono ancora problematiche. Tra queste sono presenti accuse di logocentrismo al modello dell’*emotive* che dovrebbe invece, secondo alcuni, tenere maggiormente in considerazione altre tipologie di comportamenti, non solo linguistici e verbali. A muovere queste critiche fu ad esempio Barbara Rosenwein, affermando che *“gli emotives di Reddy privilegiano le parole su altre forme di*

¹¹⁹ Ivi, p. 129. *“At one extreme are strict regimes which require individuals to express normative emotions and to avoid deviant emotions. In these regimes, a limited number of emotives are modeled through ceremony or official art forms. Individuals are required to utter these emotives in appropriate circumstances, in the expectation that normative emotions will be enhanced and habituated. [...] At the other end of the spectrum are regimes that use such strict emotional discipline only in certain institutions (armies, schools, priest-hoods) or only at certain times of the year or certain stages of the life cycle. These regimes set few limits on emotional navigation outside these restricted domains. [...] Thus, very roughly, one might generalize that strict regimes offer strong emotional management tools at the expense of allowing greater scope for self-exploration and navigation. Loose regimes allow for navigation and allow diverse sets of management tools to be fashioned locally, individually, or through robust subgroup formation”* (Ivi, pp. 125-126).

comportamento emotivo, ma in talune culture (per esempio quella dell'Islanda medievale) arrossire, tremare, gonfiarsi ricoprivano un ruolo più importante degli enunciati"¹²⁰.

Il lavoro della storica americana rappresenta un'altra grande voce nella ricerca storica sulle emozioni, anche se spesso critica nei confronti delle teorie fino a qui presentate. Le sue prime riflessioni sulle emozioni prendono avvio dalle opere di Elias e Huizinga e dalla loro visione del processo di controllo emotivo dal Medioevo alla modernità, che ha finito per segnare "la storia dell'Occidente come la storia di un crescente controllo sulle emozioni"¹²¹. La Rosenwein definisce questa visione come «modello idraulico» delle emozioni, riprendendo una definizione di Robert Solomon¹²², un modello secondo cui le emozioni sarebbero separate dalla ragione e considerate come sensazioni essenzialmente soggettive. Tale visione viene giudicata inadeguata dal momento che le emozioni possiedono un elemento cognitivo, in accordo con le teorie di Martha Nussbaum, essendo centrali nei nostri giudizi e nelle nostre valutazioni. Criticando il paradigma proposto da Elias, si tenta di proporre una nuova narrativa che tenga insieme, ancora una volta, i due poli dello studio delle emozioni, proponendo una sorta "costruttivismo socio-cognitivista"¹²³. Concetto chiave di tale modello è quello delle *emotional communities*, di cui era necessario studiare "che cosa definisce queste comunità (e gli individui al loro interno), che cosa viene considerato per loro di valore o dannoso; le valutazioni sulle emozioni altrui; la natura dei legami affettivi tra le persone riconosciute come

¹²⁰ B. H. Rosenwein, *Review of William M. Reddy, «The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions»*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001 in *American Historical Review*, 107/4 (2002), 1181–1182, qui p. 1182.

¹²¹ Id., *Worrying about Emotions in History* in *American Historical Review*, 107/3 (2002), pp. 821–845, qui p. 827.

¹²² "This is the "hydraulic" model: the emotions are like great liquids within each person, heaving and frothing, eager to be let out. The model in fact largely derives from medieval medical notions of the humors. But it also accords with theories of energy that were up-to-date when Darwin and Freud were writing" (Ivi, p. 834). Per il riferimento alla definizione di Solomon si veda R. C. Solomon, *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*, cit., pp. 77–88; Id., *The Passions*, Anchor Press/Doubleday, Garden City (NY), 1976, pp. 139- 150.

¹²³ B. H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, 2006, p. 15.

membri della comunità; le modalità di espressione emotiva che. Membri si aspettano, incoraggiano, tollerano e deplorano”¹²⁴, e definite sinteticamente come “*social groups that adhere to the same valuations of emotions and how they should be expressed*” o come “*groups of people animated by common or similar interests, values, and emotional styles and valuations*”¹²⁵. Attraverso lo studio di queste comunità è possibile analizzare le variazioni delle emozioni non solo nel corso della storia ma anche all’interno delle società stesse. Per identificare le diverse comunità emotive la Rosenwein effettua un grande lavoro a partire dai gruppi e dalle fonti, tra cui rientrano testi, storie, termini emotivi ricorrenti e manifestazioni emotive di vario genere, non solo linguistiche. La presenza di queste comunità testimonia, nella sua visione, l’importanza e il ruolo delle emozioni nei processi di formazione dei rapporti sociali, e come l’elemento culturale sia determinante per le variazioni dei registi e delle pratiche emotive di epoca in epoca e in società differenti.

L’intero quadro descritto finora, ha mostrato come sin dagli albori le ricerche sulle emozioni e sull’affettività umana, si siano sviluppate attorno alla coppia *nature-nurture*, privilegiando l’uno o l’altro elemento, ma spesso anche tentando una conciliazione tra i due approcci considerati non inconciliabili bensì reciprocamente necessari. Il recente interesse nei confronti di questi temi, l’avvento dell’*Emotional turn*, continuano a rendere lo studio delle emozioni, dei sentimenti e degli affetti un campo estremamente ricco e variegato, al quale viene ormai riconosciuto un grande impatto sul dispiegamento di molteplici fenomeni sociali e politici che caratterizzano il nostro tempo. Se è vero che, come scritto da Piroska Nagy e Damien Boquet, le emozioni e gli affetti sono state categorie recentemente soggette ad uno studio sistematico¹²⁶, sono ora elementi dai quali sembra impossibile prescindere.

¹²⁴ Id., *Worrying about Emotions in History*, op. cit., p. 842.

¹²⁵ B.H. Rosenwein in J. Plamper, *The history of emotions: an interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns* in *History and Theory*, May 2010, Vol. 49, n. 2, pp. 237-265, qui p. 253.

¹²⁶ Cfr. P. Nagy e D. Boquet, *Émotions historiques, émotions historiennes* in *Écrire l’histoire*, 2 (2008), pp. 15-26.

3. *Turn to Affect*. Una nuova politica degli affetti

3.1 L'epoca delle emozioni. Cosa si intende per "svolta affettiva"?

*"Emotion is now a hot topic"*¹. Mai come negli ultimi decenni le emozioni hanno avuto un ruolo così importante in numerose discipline, dalla storia, la filosofia, la psicologia, fino alle neuroscienze cognitive e affettive. La complessità del tema rende l'intero quadro teorico una sorta di grande progetto interdisciplinare, che si sviluppa e si articola grazie all'arricchimento reciproco proveniente da studi differenti tra loro. Nel percorso di ricostruzione storica dell'*homo sentiens*, si può ben notare come ci sia sempre stato spazio per riflessioni riguardanti l'aspetto più sensibile della vita e della natura umana. Forse è proprio per la natura essenzialmente criptica e controversa di questi aspetti, che si è sviluppato l'interesse di studiosi e pensatori nel tentativo di comprendere ciò che di più lontano sembrava essere dalle logiche razionali. Da molti, questo viene riconosciuto come il "momento delle emozioni", tanto che non stupisce come all'interno della storiografia contemporanea si sia riconosciuta l'affermazione del cosiddetto *Affective Turn* o *Emotional Turn*², secondo cui le emozioni, le passioni e gli affetti, sembrerebbero essere tornati al centro dei discorsi scientifici e intellettuali, con una centralità mai riscontrata prima. È un campo di lavoro che tiene insieme teorie psicanalitiche, studi di genere e teorie femministe, studi culturali, teoria politica e non solo. Sotto la spinta di questa nuova corrente metodologica ed epistemologica, si inizia a ragionare sull'affettività umana non come campo isolato, ma come campo di forze che agisce più o meno direttamente in ogni aspetto dell'esperienza umana, dalle questioni più strettamente individuali e soggettive alle questioni collettive, relazionali e sociali. Si afferma dunque l'idea che un'adeguata comprensione della

¹ D. Evans, *Emotion: The Science of Sentiment*, Oxford University Press, Oxford, 2001, xiii.

² Per una messa a punto del tema si veda in particolare P. T. Clough, J. Halley, *op. cit.*; S. Thompson e P. Hoggett, *Politics and the Emotions. The affective turn in contemporary political studies*, Continuum International Publishing Group, 2012.

realtà che ci circonda, e di ciò che accade dentro ciascuno di noi, non possa prescindere da una altrettanto adeguata comprensione di ciò che sentiamo, viviamo e proviamo. A partire dalla seconda metà degli anni Novanta si assiste infatti ad una proliferazione di studi e ricerche in materia, specie nell'ambiente accademico anglosassone, e alla nascita di centri specializzati che confermano l'interesse e lo studio dell'aspetto emotivo ed affettivo come nuova chiave di lettura del panorama contemporaneo. Sono state proprio particolari contingenze a portare la teoria politica ad occuparsi dell'analisi degli affetti, nel tentativo di fornire nuove risposte agli interrogativi e alle sfide che hanno caratterizzato e continuano tutt'oggi a segnare il nostro tempo.

Ma quali sono i presupposti alla base di questa svolta e quali le implicazioni nei campi che ne risultano direttamente o indirettamente interessati? Sono diversi i fattori che hanno contribuito all'attuazione di questo cambiamento nella produzione di conoscenza e che, affrontati e indagati in maniera trasversale e correlata, possono aiutare nella presente ricerca a comprendere e a ricostruire il percorso storico e teorico di questa recente svolta culturale.

3.1.1 Tra epistemologia e metodologia: dal paradigma alla svolta

Doris Bachmann-Medick si è occupata nei suoi studi dei cosiddetti *cultural turns*, come nuovi orientamenti affermatesi nel panorama conoscitivo. In una mappatura del sapere, quello di *turn* sembra essersi ormai affermato come concetto egemone nella narrativa degli ultimi decenni, che risulta appunto organizzata

around not one but a variety of "cultural turns." These different turns, which have emerged since the 1970s on the heels of the linguistic turn, have produced a highly differentiated, dynamic field of cultural research. They have shifted perspectives, introduced new focuses and, as a result, opened up previously unexamined cross-disciplinary fields of

*inquiry. Offering specific new research incentives, they have also broken up the established theoretical and methodological canons*³.

Parlare di «svolte» nel dibattito contemporaneo è ormai prassi consolidata. Ogni svolta rappresenta un diverso orientamento attraverso il quale comprendere e interpretare la realtà; queste intendono portare alla luce prospettive radicalmente innovative rispetto ai propri oggetti di indagine che, attraverso un nuovo approccio metodologico, conducono a veri e propri cambiamenti epistemologici. A partire dagli anni Settanta, con l'affermazione della svolta linguistica e culturalista, si sono prodotte una serie di altre svolte che hanno contribuito a rendere fortemente dinamici i campi di ricerca degli studi culturali, attraverso nuove prospettive e aprendo alla possibilità di intervenire in maniera interdisciplinare in nuovi campi di indagine come mai accaduto prima, rompendo con i tradizionali canoni metodologici. Ciò ha comportato un cambiamento di segno nello studio delle scienze umane e sociali, che rientra in "*a larger reconfiguration of critical analysis at the intersection of the humanities and social sciences ... often under the sign of the 'turn'*"⁴. All'origine vi è una generale riconfigurazione dei confini dei concetti culturali che diventano sempre più plurali e spostati all'esterno di un'ottica essenzialmente occidentalizzata. Una moltiplicazione dei punti di vista che rompe con i canoni del tempo in un'ottica transculturale e multifocale, soprattutto guardando agli sviluppi della *Kulturwissenschaften* tedesca e dell'accademia anglosassone⁵. Ma cosa si intende quando si parla di *turns*, oltre ad essere "*new intellectual fashions*"⁶? Si tratta innanzitutto di un modello conoscitivo che si pone in un determinato rapporto con

³ D. Bachmann-Medick, *op. cit.*, p. 1.

⁴ L. Grossberg, *Cultural Studies in the Future Tense*, Duke University Press, Durham, NC/London, 2010, p. 227.

⁵ Per un approfondimento della questione si veda F. Kittler, *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*, Fink, Munich, 2001; L. Musner, *Kultur als Textur des Sozialen: Essays zum Stand der Kulturwissenschaften*, Löcker, Vienna, 2004; A. Assmann, *Introduction to Cultural Studies: Topics, Concepts, Issues*, Erich Schmidt, Berlin, 2012.

⁶ V. Bonnell e L. Hunt [a cura di], *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London, 1999, p. 1.

lo spazio e con il tempo; uno spazio sempre più vasto, un tempo pensato all'insegna dell'accelerazione portato a concepire le trasformazioni come mutamenti repentini ed immediati. La «svolta», intesa come modello esplicativo e interpretativo, si impone come nuovo parametro per la teoria scientifica, mettendo in discussione la definizione stessa di teoria da un punto di vista logico-epistemologico. Spostando l'analisi su questo piano, si assiste ad una vera e propria rivoluzione nell'ambito del rapporto tra le scienze umane e le scienze sociali, come tra queste e le scienze naturali.

Il fondamento epistemologico e la narrazione di determinate questioni si basava, fino all'avvento della svolta culturale e linguistica, sull'impiego di un ulteriore costrutto concettuale che è il *paradigma*. In particolare, furono le teorie della scienza di Thomas Kuhn ad imporsi nel panorama scientifico e intellettuale, secondo cui il paradigma rappresenta il modello interpretativo per eccellenza attraverso cui poter comprendere le trasformazioni nell'ambito del sapere inteso in senso ampio. Con questo termine, scrive Kuhn, ci si riferisce al fatto che "*that some accepted examples of actual scientific practice-examples which include law, theory, application, and instrumentation together- provide models from which spring particular coherent traditions of scientific research [Ptolemaic astronomy, Newtonian dynamics, etc.]*"⁷. Si tratta, in altre parole, di una serie di principi scientifici, procedimenti e modelli di spiegazione, universalmente riconosciuti da un ampio pubblico in una determinata epoca, in un determinato momento. Per essere definiti come tali e per risultare efficaci, è necessaria la presenza di due caratteristiche fondamentali: "i risultati che presentavano erano sufficientemente nuovi per attrarre uno stabile gruppo di seguaci, distogliendoli da forme di attività scientifica contrastanti con essi; e nello stesso tempo, erano sufficientemente aperti da lasciare al gruppo di scienziati costituitosi su queste nuove basi la possibilità di risolvere problemi d'ogni genere"⁸. Dalla condivisione di un paradigma comune si costruisce e si definisce

⁷ T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed., Chicago, 1962 [1st ed. 1970], p. 10.

⁸ Id., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1978, p. 29.

una data comunità scientifica che lavora con quegli assunti applicando i medesimi modelli interpretativi. La ricerca scientifica, la scienza e la conoscenza, possono però trovarsi di fronte a nuove problematiche e nuovi fenomeni da comprendere, che spesso non riescono ad essere spiegati tramite l'impiego di un paradigma seppur consolidato. Ecco che è proprio in queste circostanze che ci si trova davanti a quella che può essere definita "rivoluzione scientifica" che, come risultato di una data crisi, mette in discussione i principi condivisi e accettati fin a quel momento, e che porta alla sostituzione del vecchio paradigma con uno nuovo. Il cambiamento di un paradigma, *paradigm shift*, comporta un ripensamento categoriale e concettuale a tutto tondo, dal momento che "quando mutano i paradigmi, il mondo stesso cambia con essi. Guidati da un nuovo paradigma, gli scienziati adottano nuovi strumenti e guardano in nuove direzioni. Ma il fatto ancora più importante è che, durante le rivoluzioni, gli scienziati vedono cose nuove e diverse anche guardando con gli strumenti tradizionali nella stessa direzione in cui avevano guardato prima"⁹. Dall'adozione di questa visione comune e collettiva si produce il progresso scientifico, che ritrova nel paradigma il sistema teorico di base. Tale sviluppo scientifico avviene progressivamente ed essenzialmente in maniera ciclica, seguendo delle fasi; con l'individuazione di un determinato paradigma si costituisce la "scienza normale", fino a quando non si riscontrano delle "anomalie" che portano alla luce fenomeni nuovi e problematiche che mettono in discussione gli assunti consolidati, e che spesso sembrano poter essere risolte attraverso l'assunzione di nuove soluzioni e l'abbandono degli schemi precostituiti del paradigma dominante, che determinano con l'adozione di un paradigma differente una fase di "scienza straordinaria" attraverso la realizzazione di una vera e propria rivoluzione scientifica¹⁰.

⁹ Ivi, p. 138.

¹⁰ "Quando un'anomalia viene a presentarsi come qualcosa di più che semplicemente un nuovo rompicapo della scienza normale, allora la transizione alla crisi ed alla scienza straordinaria è iniziata [...]. La transizione da un paradigma in crisi ad uno nuovo, dal quale possa emergere una nuova tradizione di scienza normale, è tutt'altro che un processo cumulativo, che si attui attraverso

Schema sviluppo scientifico e fasi della scienza secondo Kuhn

- Fase 0: Periodo pre-paradigmatico
- Fase 1: Accettazione del paradigma
- Fase 2: Scienza normale
- Fase 3: Nascita delle anomalie
- Fase 4: Crisi del paradigma
- Fase 5: Scienza straordinaria/Rivoluzione scientifica
- Fase 6: Cambio di paradigma

La filosofia della scienza e l'approccio epistemologico di Kuhn tracciano una nuova traiettoria nel mondo del sapere e delle scienze, non solo dettando nuovi canoni per la metodologia generale, ma anche contribuendo al già ricco dibattito relativo allo studio delle scienze naturali rispetto alle scienze umane e sociali. Cambia dunque il modo in cui discutere di scienza. Lo stesso Kuhn, nei suoi scritti, opera una differenziazione strutturale tra le tipologie di scienze, evidenziando e sottolineando punti in comune e note di contrasto. In tal senso riconosce la diversità dei soggetti implicati negli studi, il fatto che le scienze naturali secondo la sua visione non possiedono categorie concettuali indipendenti dalla cultura, e ne riconosce una differente modalità di diffusione e di raccolta del consenso attorno ai concetti da loro impiegati. Stando alla sua teoria dunque, le scienze sociali, così

un'articolazione o un'estensione del vecchio paradigma. È piuttosto una ricostruzione del campo su nuove basi, una ricostruzione che modifica alcune delle più elementari generalizzazioni teoriche del campo, così come molti metodi ed applicazioni del paradigma. [...] Ciò che avviene durante una rivoluzione scientifica non è completamente riducibile a una reinterpretazione di dati particolari e stabiliti una volta per tutte. [...] Poiché i nuovi paradigmi sono nati da quelli vecchi, di solito essi contengono gran parte del vocabolario e dell'apparato, sia concettuale che operativo, che era appartenuto al paradigma tradizionale. Ma raramente essi usano questi elementi ereditati dalla tradizione in maniera del tutto tradizionale. Entro il nuovo paradigma, i vecchi termini, concetti ed esperimenti entrano in nuove relazioni tra loro. [...] Proprio perché è un passaggio tra incommensurabili, il passaggio da un paradigma ad uno opposto non può essere realizzato con un passo alla volta, né imposto dalla logica o da un'esperienza neutrale. Come il riordinamento gestaltico, esso deve compiersi tutto in una volta (sebbene non necessariamente in un istante) oppure non si compirà affatto. [...] Il trasferimento della fiducia da un paradigma a un altro è un'esperienza di conversione che non può essere imposta con la forza" (Ivi, pp. 111, 151, 180, 182, 183).

come la storia o la filosofia, sembrerebbero sprovviste di un unico paradigma come le scienze naturali, servendosi per lo più di tradizioni, rivendicazioni e dibattiti sui fondamentali¹¹.

Il modello paradigmatico teorizzato da Kuhn inizia ad apparire limitato e non sufficientemente efficace tra gli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso. Proprio in questi anni infatti inizia ad affermarsi, come detto, un riorientamento teorico che dispiega nuovi orizzonti per lo sviluppo delle scienze umanistiche e sociali, ponendo molta enfasi sugli aspetti culturali, transculturali e linguistici delle questioni intellettuali. È soprattutto dagli sviluppi dell'antropologia culturale che iniziano a crearsi interazioni tra discipline differenti, in cui si assiste ad un avvicinamento sempre più frequente tra elementi della sfera sociale all'analisi culturale. Seguendo questa linea, Victoria Bonnell e Lynn Hunt hanno definito questa svolta teorica e interpretativa come strettamente legata al *"collapse of explanatory paradigms in the social sciences"*¹². Allo stesso modo, l'antropologa britannica Marilyn Strathern individua delle problematiche relative all'applicazione del modello paradigmatico in quanto *"paradigms provide rules for registering the nature of the problem and what its solution would look like. In the social sciences, however, the differences between the theoretical positions I have been talking about correspond to the formation of different social interests"*¹³. Fu in particolare l'antropologia culturale americana a formare nuove prospettive di ricerca concettuale in grado di oltrepassare i confini definiti dalle varie discipline, e dalle

¹¹ Id., *Logic of Discovery or Psychology of Research*, in I. Lakatos e A. Musgrave (a cura di), *Criticism and the Growth of Knowledge*, second, Cambridge University Press, Cambridge, 1972 [1970], p. 6.

¹² V. Bonnell e L. Hunt [a cura di], *op. cit.*, p. 10. *"The cultural turn might be viewed as either the cause or the effect of the collapse of explanatory paradigms. Before blaming the turn toward culture for the breakdown of paradigms, however, we should remember that the cultural turn itself came out of a general dissatisfaction with the paradigms, many of them positivistic, that had presided over the establishment of the academic disciplines since the end of the nineteenth century. The founders of history and sociology as disciplines, like other social scientists, justified their endeavors by explicitly modeling their research on the natural sciences. It was perhaps inevitable that this attempt would eventually provoke discontent, whether from those who concluded that the social sciences were not scientific enough or from those who insisted that they should never have aimed to be scientific in the first place"* (Ibidem).

¹³ M. Strathern, *An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology* in *Signs*, 12, 2, 1987, pp. 276–292, qui p. 285.

quali si sono verificati veri e propri spostamenti teorici. Si inizia dunque a parlare di svolte, per impiegare una metafora spaziale, che si verificano nel panorama intellettuale e che accompagnano le riflessioni relative a nuovi concetti o categorie. Ma quand'è possibile parlare realmente di *turn*? Cos'è che caratterizza l'affermazione di una svolta? Ciò che si verifica, a livello strutturale, è innanzitutto uno spostamento concettuale tramite il quale gli oggetti di indagine si trasformano in vere e proprie categorie analitiche metodologicamente innovative impiegate per una rilettura della realtà e dei fenomeni¹⁴. Di fondo è necessario un profondo cambiamento epistemologico che apre alla possibilità di nuove prospettive in grado di arricchire e rafforzare i dibattiti già esistenti. È proprio l'insieme di queste prospettive che genera un'elevata complessità concettuale che è propria della svolta, e che si manifesta nell'approccio transdisciplinare e transculturale degli studi.

An epistemological shift is necessary for turns to provide an analytical framework for understanding the constellations of the social problems from which they emerge [...] The social foundations of turns are thus made permanent by their specific theoretical development. After all, we should be able to verify whether a purported turn is really a turn on the basis of the trajectory it takes. Another important criterion is its cross-disciplinary dissemination and validity – i.e., its application across the majority of disciplines in the humanities and the social sciences¹⁵.

È possibile dunque riassumere il senso di questi nuovi modelli con le parole di Karl Schlögel,

the turn is apparently the modern way of referring to the heightened awareness of dimensions and aspects that were previously neglected. ... It suggests that a multitude of very different perspectives are possible on the same subject. It is apparently an enrichment

¹⁴ Cfr. W. Welsch, *Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today*, in *Spaces of Culture: City, Nation, World*, (Eds.) M. Featherstone and S. Lash. London/Thousand Oaks, CA/ New Delhi: Sage, 1999, pp. 194–213.

¹⁵ V. Bonnell e L. Hunt [a cura di], *op. cit.*, p. 17.

*of the act of seeing, perceiving and processing. Turns (in the plural, that is) are evidently an indication that something is afoot: an opening, an expansion, a pluralization of dimensions*¹⁶.

È così, seguendo queste linee teoriche, che dagli anni Novanta scienziati, filosofi e studiosi di ogni genere, attestano l'affermazione di una nuova svolta, quella affettiva. Una riconsiderazione vale a dire, da parte della ricerca scientifica, delle emozioni e degli affetti in più campi del sapere, che ha posto questa dimensione della natura umana al centro delle riflessioni relative a questioni sociali, politiche, etiche e filosofiche. Una riconsiderazione che si intreccia con il ripensamento di categorie che sembravano ormai marginali e che pone al centro della scena intellettuale la corporeità, il suo rapporto con la mente e la razionalità, le teorie cognitive, i nuovi studi culturali e di genere, con riferimento a nozioni psicologiche e psicanalitiche.

3.2. La messa in discussione del paradigma razionalista

La svolta affettiva sembra fare propria l'affermazione del medico e psicoanalista statunitense Arthur Janov "essere significa sentire"¹⁷. Riferirsi in questi termini all'essenza della natura umana sembra mettere apertamente in discussione un'intera tradizione filosofica, sociale e non solo, che ha pensato e raccontato l'uomo per lo più focalizzandosi sulle sue facoltà razionali. Dall'antichità al razionalismo moderno e contemporaneo infatti, l'individuo viene descritto tra le

¹⁶ K. Schlögel, *Kartenlesen, Augenarbeit: Über die Fälligkeit des spatial turn in den Geschichts- und Kulturwissenschaften* in *Was sind Kulturwissenschaften? 13 Antworten*. (Ed.) H.D. Kittsteiner, Fink, Munich, 2004, pp. 261–283.

¹⁷ A. Janov, *Le cri primal*, Champs-Flammarion, Paris, 1978, p. 277. Janov fu l'iniziatore della "primal scream therapy", una nuova forma di psicoterapia che sembrava modificare le radici più profonde delle nevrosi credendo nella possibilità di cura tramite il ricordo e l'esperienza di frammenti di vita, fosse in grado di liberare le psiche dei pazienti da quelli che erano individuati come sentimenti repressi.

molte cose come “animale razionale”¹⁸, distinto dagli altri esseri viventi proprio per la presenza della ragione, la quale rende possibile l’esercizio del pensiero e di altre forme di ragionamento. La ragione ha mantenuto un ruolo di primo piano nei discorsi sull’individuo, in quanto strettamente collegata al tema della conoscenza e della verità e, come si è cercato di mostrare, quasi sempre per contrasto alla dimensione sensibile. Essa è stata spesso assunta come strumento universale di critica e di azione necessario, citando Kant, per “uscire dallo stato di minorità”¹⁹, e ciò ha fatto sì che tutto ciò che non rientrasse all’interno dei suoi confini venisse considerato negativamente. Se è vero che un discorso di tale portata è valido per l’individuo in quanto tale, sembra ugualmente possibile trasferirlo all’ampia gamma di attività che rientrano nella vita umana, prime fra tutte la politica. Come

¹⁸ Questa definizione si deve alle riflessioni di Aristotele nella *Politica* dove, parlando dell’uomo e delle sue facoltà, scrive che egli è appunto ζοον λογον εχων, che letteralmente significa «animale dotato di logos». Se si analizza l’espressione aristotelica si noterà come essa sia molto più complessa della traduzione italiana che ne è stata data, dal momento che viene impiegato il termine *logos*, che nel mondo greco ha un’importanza fondamentale e che, allo stesso tempo, risulta essere dotato di molteplici significati: più comunemente tradotto con ragione, esso assume anche i significati di parola, discorso o linguaggio. È difficile ricordare qui in poche battute le moltissime elaborazioni che si sono confrontate con il tema del razionalismo, ma potrebbe essere utile vedere classici che hanno gettato le fondamenta dell’argomento; si veda Aristotele, *Organon: Le Categorie - De Interpretatione - Analitici primi - Analitici secondi - Topici - Confutazioni sofistiche* (“Le Categorie”, [a cura di] M. Bernardini; “De Interpretatione”, [a cura di] L. Palpacelli; “Analitici primi”, [a cura di] M. Bontempi; “Analitici secondi”, [a cura di] R. Medda; “Topici” e “Confutazioni sofistiche”, [a cura di] A. Fermani), coordinamento generale di M. Migliori, testo greco a fronte, Collana Il pensiero occidentale, Bompiani, Milano, 2016; Aristotele, *La Politica*, [a cura di] A. Beccari, SEI, Torino, 1958; Platone, *Critone*, introduzione e note di M. Schopflin, Armando, Roma, 2000; Platone, *La Repubblica*, introduzione di F. Adorno e traduzione di F. Gabrieli, Biblioteca universale Rizzoli, Milano, 1981; F. Bacone, *Nuovo Organo*, Bompiani, 2002; G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Biblioteca universale Rizzoli, Milano, 2014; R. Descartes, *Discours de la méthode*, Flammarion, 2016; R. Descartes, *Les principes de la philosophie*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1984; B. Spinoza, *L’etica: della correzione dell’intelletto*; traduzione sull’edizione di J. V. Vloten e J.P.N. Land di M. Rosazza, Bocca, Torino, 1913; G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull’intelletto umano*, Hachette, Milano, 2017; A. Comte, *Corso di filosofia positiva*, UTET, Torino, 1967; K. R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino, 1970, e altri.

¹⁹ “L’illuminismo è l’uscita dell’uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a sé stesso. Minorità è l’incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a sé stesso è questa minorità se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di far uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! È questo il motto dell’illuminismo. Sennonché a questo illuminismo non occorre altro che la libertà, e la più inoffensiva di tutte le libertà, quella cioè di fare pubblico uso della propria ragione in tutti i campi” (I. Kant nella *Risposta alla domanda: che cos’è l’illuminismo?* del 1783).

si è visto attraverso le teorie platoniche e aristoteliche, per parlare delle origini del discorso politico, tra le preoccupazioni principali si ritrova l'esigenza dell'ordine, della sua creazione e del suo mantenimento. Tutto ciò appariva possibile attraverso l'impiego della razionalità, che gestisce e regola il nostro vivere in società; un equilibrato temperamento e controllo delle pulsioni per un'adeguata gestione delle vicende umane, delle cose e per condurre una vita "buona".

Col passare dei secoli, nei discorsi sulla politica sembra aver dominato questo paradigma razionalista, che ha fatto sì che venisse considerata a partire dalla razionalità degli individui stessi che ne determinavano le dinamiche e il funzionamento. Sono molteplici i modi attraverso i quali si è teorizzato il dominio della razionalità, più che della ragione come facoltà, nel nostro tempo, e che individuano nella razionalità il principale fattore alla base dell'azione. La svolta affettiva nel pensiero politico costruisce le sue fondamenta teoriche allontanandosi da questa visione, portando avanti l'idea secondo cui è necessario soffermarsi sugli stretti legami esistenti tra emozioni individuali, collettive e spazio pubblico. Ecco che la politica diviene una questione non di sola razionalità. Questa specifica narrativa riguarda soprattutto la storia del mondo occidentale, il cui progresso o processo di civilizzazione è stato spesso raccontato come progressiva razionalizzazione, dove per razionalizzazione si intende una specifica modalità dell'agire.

Tra le tante voci impegnate nel raccontare tali processi, estremamente significativa risulta quella di Max Weber, che costruisce il suo impianto teorico a partire dalla convinzione dell'affermazione dell'uso della ragione nell'interpretazione della realtà e nell'organizzazione della vita sociale. Weber trasferisce tutta una serie di concetti dal contesto di una filosofia speculativa e trascendentale al contesto pratico, con l'intenzione di dare vita a una vera e propria scienza della società. Nell'ottica weberiana il processo di razionalizzazione si afferma nel passaggio dalla società tradizionale alla società moderna, ma "per quale motivo [nelle altre culture] né lo sviluppo scientifico, né quello artistico, né quello

politico, né quello economico hanno imboccato la via della razionalizzazione che è propria dell'Occidente?"²⁰. Diversi sono stati i fattori determinanti, tra cui l'ascesa del moderno capitalismo imprenditoriale, l'organizzazione razionale del lavoro, la burocratizzazione, un certo tipo di scienza, l'idea stessa di Stato e il ruolo decisivo della religione. Come sottolinea lo stesso Weber, questi di certo non sono elementi presenti unicamente nelle società occidentali, ciò che però è stato differente e decisivo sono i tipi di razionalità che hanno orientato l'agire occidentale e che hanno reso possibile questo «sviluppo singolare», *Sonderentwicklung*:

la questione che si pone in primo luogo è quindi di riconoscere i caratteri distintivi del razionalismo occidentale e, all'interno di questo, i tratti della sua forma moderna e di spiegarne poi l'origine. Ogni ricerca esplicativa di questo tipo, tenendo conto dell'importanza fondamentale del fattore economico, dovrà prendere in considerazione innanzitutto le condizioni economiche. Ma anche la correlazione inversa non dovrà essere lasciata in disparte. Perché come il razionalismo economico, alla sua origine, dipende, in generale, dalla tecnica e dal diritto razionale, così esso dipende pure dalla capacità e dalle disposizioni degli uomini di adottare certi tipi di condotta pratica e razionale²¹.

Discostandosi parzialmente dalle tesi marxiste e dal materialismo storico, ciò su cui si pone l'accento non è tanto la razionalità economica quanto quella realizzata dalla religione, concepita come potente fattore di mutamento. Sono infatti le religioni monoteistiche in particolare, ad aver introdotto nuove forme di vita sostituendo le tradizionali credenze magiche, influenzando l'individuo e la sua condotta nel mondo, basti pensare alla correlazione individuata tra la nascita del capitalismo e l'etica della religione protestante²². Accanto al processo di razionalizzazione dei valori e delle credenze, si verifica un parallelo processo di moralizzazione che investe anche psicologicamente ed emotivamente gli individui,

²⁰ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 voll., Tübingen 1920-1921 (trad. it., *Sociologia delle religioni*, 2 voll., Torino, 1976), qui vol. I, p. 101.

²¹ Ivi, p. 102.

²² Cfr. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze, 1968.

sottoposti ad un'etica della condotta di vita alla cui base vi è il concetto del *Beruf*, o vocazione, e che si configura come una condizione di quasi indifferenza rispetto al mondo. Da questo insieme di fattori si afferma nella società una particolare tipologia di razionalità, che nella sua teoria dell'agire sociale Weber definisce "razionalità rispetto allo scopo"²³. L'affermazione di questa razionalizzazione tecnica e strumentale ha realizzato quello che per il sociologo tedesco sembra essere il destino dell'Occidente e che viene definito come «disincantamento del mondo», tramite la rottura con le tradizioni e gli antichi valori.

La crescente intellettualizzazione e razionalizzazione non significa dunque una crescente conoscenza generale delle condizioni di vita alle quali si sottostà. Essa significa qualcosa di diverso: la coscienza o la fede che, se soltanto si volesse, si potrebbe in ogni momento venirne a conoscenza, cioè che non sono in gioco, in linea di principio, delle forze misteriose e imprevedibili, ma che si può invece – in linea di principio – dominare tutte le cose mediante un calcolo razionale. Ma ciò significa il disincantamento del mondo. Non occorre più ricorrere a mezzi magici per dominare gli spiriti o per ingraziarseli, come fa il selvaggio per il quale esistono potenze del genere. A ciò soppongono i mezzi tecnici e il calcolo razionale. Soprattutto questo è il significato dell'intellettualizzazione in quanto tale²⁴.

Tutto ciò comporta un necessario cambiamento nell'orizzonte emozionale e affettivo degli individui. Infatti, anche se la razionalizzazione occupa un ruolo centrale nelle riflessioni weberiane²⁵, molta attenzione è prestata anche all'azione affettiva. Approfondendo l'analisi delle società moderne, si può notare come a questi processi di razionalizzazione, intellettualizzazione e secolarizzazione,

²³ Weber, nel costruire la sua teoria dell'azione, parte dall'idea che la storia non abbia un fine da realizzare in sé e che la realtà sia priva di senso; sono gli uomini a dare un senso alla storia e alle loro azioni, ma in che modo agiscono gli individui? La teoria dell'agire sociale è fondamentale per comprendere non solo le motivazioni alla base dei comportamenti umani ma anche per comprendere le dinamiche di potere e del mutamento sociale. Weber distingue quattro tipi di azione: razionale rispetto allo scopo (*zweckrational*), razionale rispetto al valore (*wertrational*), azione tradizionale (*traditional*) e azione emotiva o affettiva (*affektuell*).

²⁴ M. Weber, *La scienza come professione* in *La scienza come professione. La politica come professione*, trad. it. a cura di P. Rossi e F. Tuccari, Edizioni di Comunità, Torino, 2001, p. 17.

²⁵ Cfr. C. P. Webel, *Max Weber. The Disenchantment of Reason with the Domination of Rationality* in Id., *The Politics of Rationality. Reason through Occidental History*, Routledge, New York-London, 2014.

corrisponda una sorta di spersonalizzazione dei rapporti. Le nuove dinamiche economiche, così come quelle burocratiche, sono per lo più formali e razionali fino quasi a disumanizzarsi “[il che] comporta la esclusione dell’amore e dell’odio, di tutti gli elementi affettivi puramente personali, in genere irrazionali e non calcolabili [e tutto ciò è apprezzato dal capitalismo come una sua speciale virtù]”²⁶. Allo stesso modo, una simile opera fu messa in pratica dal Puritanesimo che mise al centro della vita elementi come ricchezza e profitto a scapito della realizzazione e della libera espressione dei propri desideri. Si diffonde dunque un razionalismo di tipo pratico che tende a mettere da parte valori ed emozioni.

È sulla scia del modello weberiano che si sviluppa il successivo pensiero critico sulla razionalizzazione, che troverà una delle sue più profonde teorizzazioni nella *Dialettica dell'Illuminismo* di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. I due filosofi della prima generazione della Scuola di Francoforte, in questa opera monumentale della teoria critica portano alla luce la storia della ragione occidentale denunciandone le più profonde logiche di dominio. La storia del razionalismo occidentale viene affrontata attraverso una critica radicale di ciò che nella loro visione ne rappresenta maggiormente l'essenza, e cioè una critica radicale dell'illuminismo²⁷. Questo non è da intendersi come periodo storico o movimento, bensì come attitudine presente nell'umanità in ogni epoca, come inevitabile movimento del pensiero, come “pensiero in continuo progresso”. Alla base di tale movimento e progresso vi è l'opera di emancipazione dell'uomo dalla natura, dispiegata però a partire da logiche essenzialmente di dominio. Ciò che infatti viene criticata è una forma di conoscenza che dietro le proprie pretese di sapere, nasconde in realtà pretese di potere che si articolano su tre livelli, primo fra tutti il dominio

²⁶ M. Weber, *Economia e società*, vol. IV. *Sociologia politica*, Edizioni di Comunità, Milano, 1995, p. 76.

²⁷ “A una prima approssimazione, "illuminismo" vale qui non tanto nella sua accezione storica determinata, e neppure nel senso kantiano del "sapere aude!", né come l'uscita dell'uomo dalla colpevole minorità della sua ignoranza, quanto, più in generale, come logos, ratio, ovvero come pensiero razionalistico (definito anche "borghese"), sia nel suo versante liberale e positivistico sia, sebbene in misura diversa e con differenti modalità, in quello dialettico” (C. Galli, *Introduzione a M. Horkheimer e T.W. Adorno, Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966, pag. IX).

dell'uomo sulla natura, dell'uomo sull'altro uomo e non da ultimo dell'uomo su se stesso. È proprio la struttura di tale razionalità che crea l'illusione di affermare un soggetto emancipato, che invece diviene schiavo. In tal senso la ragione così intesa diviene vero e proprio strumento, strumento di potere, violenza e dominio, con l'obiettivo di oggettivare il mondo circostante riducendolo a mero Concetto, *Begriff*²⁸. Il concetto, attraverso cui si attribuisce senso alle cose oggettivandole, diviene il vero mezzo attraverso cui si esercita la ragione strumentale (la weberiana razionalità rispetto allo scopo).

L'emergere del soggetto è pagato con il riconoscimento del potere come principio di tutti i rapporti [...]. Il mito trapassa nell'illuminismo e la natura in pura oggettività. Gli uomini pagano l'accrescimento del loro potere con l'estraneazione da ciò su cui la esercitano. L'illuminismo si rapporta alle cose come il dittatore agli uomini: che conosce in quanto è in grado di manipolarli. [...] Così il loro in-sé diventa per-lui²⁹.

Ecco che, il senso dialettico insito nell'illuminismo è racchiuso nel fatto che proprio dalle promesse emancipatorie della ragione si sviluppano nuove forme di barbarie³⁰. Questa forma di razionalismo così descritta, non si realizza soltanto nelle manifestazioni della scienza, della tecnica e dell'economia capitalista, ma anche da un punto di vista psicologico, fortemente tenuto in considerazione dai francofortesi, specie in Fromm e Marcuse³¹, attraverso una razionalizzazione della propria natura. Con ciò si fa riferimento alla repressione delle proprie passioni, dei propri impulsi e desideri, necessaria per l'affermazione di un soggetto autodisciplinato che genera e rigenera dinamiche di potere e dominio al prezzo

²⁸ Importante è sottolineare il significato e l'etimologia della parola tedesca *Begriff*, che significa letteralmente «afferrato». È proprio rifacendosi al significato letterale che i due autori francofortesi rintracciano la reale logica della modernità che porta avanti la pretesa di un sapere che intende impossessarsi di qualcosa

²⁹ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 2010, p. 17.

³⁰ Cfr. Ivi, p. 39.

³¹ Di Fromm si veda in particolare *Fuga dalla libertà* (1941); *Dalla parte dell'uomo - indagine sulla psicologia della morale* (1947); *Psicanalisi della società contemporanea* (1955); *L'arte di amare* (1956). Di Marcuse *Eros e civiltà* (1955) e *L'uomo a una dimensione* (1964).

della rinuncia del piacere e della felicità. Questa forma di repressione è richiamata nella *Dialettica* attraverso il racconto di due excursus storico-intellettuali che prendono come esempio in particolare le figure di Odisseo e Sade. Si sviluppa una profonda analisi del Soggetto, in cui il protagonista dell'*Odissea* rappresenta il prototipo dell'individuo borghese occidentale che si afferma mediante la rinuncia pulsionale, evidenziata nell'episodio del canto delle Sirene in cui a dominare tanto sulla natura esterna quanto su quella sensibile dell'individuo è l'astuzia che diviene strumento di dominio rispetto alle forze naturali.

Egli si china al canto del piacere, e lo sventa, così come la morte. L'ascoltatore legato è attirato dalle Sirene come nessun altro. Solo ha disposto le cose in modo che, pur caduto, non cada in loro potere. Con tutta la violenza del suo desiderio, che riflette quella delle creature semidivine, egli non può raggiungerle, poiché i compagni che remano, con la cera nelle orecchie, non sono sordi solo alle Sirene, ma anche al grido disperato del loro capitano³².

Da questo episodio traspare tutta la forza del sacrificio dell'individualità, che attraverso di questo si mostra capace di dominare il mondo circostante: "l'io che deve se stesso al sacrificio dell'istante per il futuro"³³. Più tardi anche Habermas, in *Der philosophische Diskurs der Moderne-zwölf Vorlesungen*, riconoscerà questa dinamica come uno degli aspetti più caratteristici dell'individualità e della soggettività moderna, e che il fatto che "gli uomini plasmano la propria identità imparando a dominare la natura esterna a prezzo della repressione della loro natura interna, fornisce il modello per una descrizione in cui il processo dell'Illuminismo

³² M. Horkheimer, T.W. Adorno, *op. cit.*, p. 66.

³³ Ivi, p. 58. Cfr. S. Petrucciani, *Ragione e Dominio-L'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Salerno Editrice, Roma, 1984: "il punto che egli individua con maggiore attenzione è appunto la capacità di autodominio di Ulisse, che si coniuga con una salda coscienza del tempo nella sua tridimensionalità, coscienza che è ancora debole in condizioni sociali più primitive. In quanto soggetto di azione razionale, costantemente autodominantesi, <<Odisseo è>>- come scrive Adorno- <<un sacrificio>> ed il suo più efficace strumento di autoaffermazione è la rinuncia razionale calcolata" (pp. 237-238).

rivela il proprio volto di Giano”³⁴, ed è solo tramite questa rinuncia che il soggetto si afferma come individuo. Da un altro punto di vista, la natura autodistruttiva e dialettica dell’illuminismo viene colta mediante la lettura dell’opera di Sade, *Histoire de Juliette, ou les Prospérités du vice*. “Nel sadismo si esprimono apertamente le pulsioni degenerate in perversioni perché represses dalla ragione strumentale, che strumentalizza gli stessi soggetti che se ne fanno portatori”³⁵. Viene rappresentato in qualche modo il rovesciamento della morale borghese e mostrato il lato più oscuro del progetto dell’illuminismo che appare realizzabile solo al prezzo di una certa repressione della natura umana.

Questi sono solo alcuni degli esempi utili per comprendere la critica avanzata al processo di razionalizzazione del mondo e dell’individuo; nonostante siano stati denunciati i pericoli insiti in queste stesse logiche descritte, è stato riconosciuto come nella teoria politica contemporanea, e in generale nel mondo occidentale, quello razionalista si sia affermato come paradigma egemone e dominante. Attraverso la svolta affettiva si cerca di ricollocare tutta una serie di elementi, emozioni, passioni, affetti, all’interno di questo paradigma non semplicemente per capovolgerlo, quanto più per ripensare un loro rapporto con la ragione, cercando di andare oltre e cercando di superare la dicotomia «ragione-passione» per una maggiore comprensione dell’individuo, delle dinamiche politiche e sociali e di tutte le loro interazioni.

³⁴ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne- zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985, trad. It. Emilio ed Elena Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità-Dodici lezioni*, sl, Laterza, 1997 (2° ed. 2003) pp. 112-113.

³⁵ C. Galli, *Introduzione*, cit., p. XIV.

3.3 Politica come *ars affectandi*?

All'interno di quel complesso quadro che è la contemporaneità, la politica si trova ad affrontare una grande sfida di complessità. L'epoca contemporanea è attraversata da continue tensioni che interessano concetti e categorie che, seppur apparentemente consolidate, mettono invece in discussione intere tradizioni di pensiero. Nuove forme politiche e sociali, nuove soggettività e nuovi modi di pensare i sistemi economici, rendono la contemporaneità continuamente soggetta a metamorfosi che molto spesso tendono a far emergere le contraddizioni e le aporie da sempre presenti. Non è più possibile pensare la società distintamente dalla politica, sfera nella quale emergono con sempre maggiore evidenza le contraddizioni del nostro tempo. "Dal punto di vista concettuale, la crisi di questa forma politica si riverbera su tutte le categorie politiche moderne, soprattutto quelle di soggetto e di razionalità. [...] La sua crisi che esplode tra Ottocento e Novecento, mette così in discussione la stessa struttura progettuale della ragione politica moderna"³⁶. La messa in discussione di determinate categorie porta alla luce nuovi interrogativi, anche sulla scia dello sviluppo e dell'incontro di nuove discipline. Il riscoperto interesse per le emozioni e gli affetti si è manifestato anche nel pensiero politico e nella recente teoria politica; la svolta affettiva ha investito riflessioni riguardanti le forme della politica, l'essenza della politica e i suoi protagonisti. Relativamente a quest'ambito, come si è visto, l'opposizione tra emotività e razionalità, tra ragione e passione, è rimasta sempre molto forte. Entrambi elementi che sono e sono stati tenuti certamente in considerazione, ma rispetto alla dimensione sensibile è quasi sempre prevalsa una concezione essenzialmente negativa. Le emozioni occupano in questi contesti una posizione spesso ambigua; secondo alcune visioni non svolgono alcun tipo di ruolo nella politica, secondo altre ne costituiscono la componente irrazionale, o per altre ancora contribuiscono invece alla presa di decisioni grazie alla presenza di una qualche componente cognitiva e

³⁶ C. Galli, *Il pensiero politico contemporaneo*, cit., p. 20.

valutativa. La riflessione si è sviluppata su più piani, interessando diversi aspetti e diverse questioni del panorama politico. Si è iniziato a parlare di emozioni relativamente alle teorie delle relazioni internazionali, al legame esistente con l'ambito dei diritti umani, il loro ruolo nell'azione e nella mobilitazione dei movimenti sociali, fino ai discorsi generali sulla democrazia. Ogni ambito sembra infatti essersi concentrato su particolari emozioni a partire dalle quali vengono spiegati diversi fenomeni. Si pensi all'attenzione rivolta alla compassione, all'altruismo e alla *sympathy* nelle questioni umanitarie³⁷; nelle relazioni internazionali il dibattito si è focalizzato ad esempio sulla paura o sulla rabbia, altre sulla vergogna e sul risentimento³⁸. Si fa dunque sempre più strada, l'idea secondo cui "*politics is about feeling*"³⁹, o quantomeno un campo in cui non si verifichi necessariamente uno scontro netto con la razionalità. Con la svolta affettiva, e da recenti studi di psicologia sociale e politica, viene rimodellato l'intero quadro dell'agire politico, attraverso un ripensamento delle fonti profonde alla base dei giudizi e delle azioni degli individui; pensare un agire in grado di andare oltre il

³⁷ Si veda M. Nussbaum, *Compassion: the basic social emotion* in *Social Philosophy and Policy*, 13(1), 1996, pp. 27–58; M. Whitebook, *Compassion as a political virtue* in *Political Studies*, 50(3), 2002, pp. 529–44. L. Berlant, *Compassion: The Culture and Politics of an Emotion*, Routledge, New York, 2004; A. Linklater, *Distant suffering and cosmopolitan obligations* in *International Politics*, 44(18), 2007, pp. 19–36;

³⁸ Si veda B. N. Meltzer, & G. R. Musolf, *Resentment and Ressentiment* in *Sociological Inquiry*, 72(2), 2002, pp. 240–255; J. Mercer, *Rationality and psychology in international politics* in *International Organization*, 59, 2005, pp. 77–106; A. Ross, *Coming in from the cold: constructivism and the emotions* in *European Journal of International Relations*, 12(2), 2006, pp. 197–222; S. Thompson, (2006). *Anger and the Struggle for Justice* in S. Clarke, P. Hoggett & S. Thompson (Eds.), *Emotion, Politics and Society*, Palgrave Macmillan, New York, 2006, pp. 123–144; J. Bourke, *Paura: una storia culturale* (trad. Barbara Bagliano), Laterza, Roma, 2007; R. Bleiker & E. Hutchison, *Fear No More: Emotions and World Politics* in *Review of International Studies*, 34(S1), 2008, pp. 115–135; A. Linklater, *Anger and World Politics: How Collective Emotions Shift Over Time* in *International Theory*, 6(3), 2014, pp. 574–578; R. Wolf, *Emotionen in den internationalen Beziehungen: Das Beispiel Ressentiments* in K. R. Korte (Ed.), *Emotionen und Politik: Begründungen, Konzeptionen und Praxisfelder einer politikwissenschaftlichen Emotionsforschung*, 2015, pp. 187–212, Baden-Baden: Nomos; M. Clément e E. Sangar (Eds.), *Researching Emotions in International Relations. Methodological Perspectives on the Emotional Turn*, Palgrave Studies in International Relations, 2018.

³⁹ D. P. Redlawsk, *Feeling Politics: New Research into Emotion and Politics* in D. P. Redlawsk (Ed.), *Feeling Politics Emotion in Political Information Processing*, Palgrave Macmillan, New York, 2006, pp. 1–10, qui p. 1.

paradigma della *rational choice*, del perseguimento del puro interesse e della pura deliberazione razionale⁴⁰.

3.3.1 Democrazia: tra affetti e deliberazione razionale

In linea con queste profonde riflessioni, mai come negli ultimi decenni il pensiero politico si è concentrato sulla comprensione del complesso fenomeno che è la democrazia. Pur essendo presente sin dalle riflessioni dell'epoca classica, la democrazia appare ancora oggi un fenomeno tutt'altro che definito, bensì in continua evoluzione. La democrazia infatti sembra non essere mai uguale a se stessa, quanto invece soggetta a continue trasformazioni e metamorfosi che ne ridisegnano i tratti, ne ridefiniscono i valori, i principi e le caratteristiche. Tutti i sistemi democratici contemporanei si trovano a far fronte a nuove sfide che minano le fondamenta o mettono in discussione l'originaria natura della democrazia stessa. Molti si sono interrogati, e continuano ancora oggi ad interrogarsi, su uno svuotamento di senso delle democrazie e sui fattori di crisi che le attraversano.

Quello sulla "crisi della democrazia" e sul declino dell'ordine e dell'organizzazione democratica, non è certamente un dibattito recente, ma negli ultimi decenni, di fronte all'affermazione e alla comparsa di nuovi fenomeni, il quadro sembra quanto mai arricchito e maggiormente complesso. Si è arrivati ad individuare diversi fattori, come crisi di discorsività relativa al dibattito interno alla

⁴⁰ "The marginalization of emotions in political analysis was to a large degree owed to: (a) the stripping of the dimension of passion from the political because it was associated with romantic and utopian conceptions unrelated to the modern public sphere as well as because of the more or less instrumental and neutral-procedural conception of politics, a popular view at the end of the 1960s as well as today (Habermas, 1970; Mouffe, 2000); (b) the supremacy of 'interest' as opposed to 'passion' as an explaining factor of political action, already in effect from the middle of the 18th century (Hirschman, 1977); (c) the dominance for many years of the rational choice paradigm across a very large number of political science departments in the United States and Europe, in the context of which emotions are either conceived as irrational elements or are taken as objective traits which do not affect the actor's, by definition, 'rational' thinking (Barbalet, 1998, p. 29ff; Williams, 2001, pp. 15-16)" (N. Demertzis, Introduction: Theorizing the Emotion-Politics Nexus in N. Demertzis (Ed.), *Emotion in Politics. The Affect Dimension in Political Tension*, Palgrave Macmillan, New York, 2013, pp. 1-2).

democrazia e all'opinione, crisi della sovranità data dai nuovi spazi che emergono in una società sempre più globalizzata, una generale crisi di complessità.

La crisi della democrazia va di pari passo con la generale crisi della politica, che appare sempre più come mera gestione e amministrazione delle cose. Le democrazie occidentali si trovano a fare i conti con lo sviluppo sempre più imponente dell'economia capitalistica su scala globale, che sembra procedere in direzione opposta rispetto alle originarie istanze politiche dirette a realizzare e garantire giustizia e uguaglianza. Diversi studiosi si sono concentrati sulla crisi intesa come mancanza di fiducia nei confronti dei governanti, crisi di legittimità delle istituzioni, crisi di partecipazione e di credibilità nei confronti della politica stessa. Da un punto di vista "ideologico", sembra possibile parlare di un fallimento valido per entrambi i modelli affermatasi successivamente alla Seconda Guerra mondiale e che riguardano il paradigma social-democratico e quello liberal-democratico. Stando a quanto osservato da diversi studiosi, si sarebbe verificata in questo senso quella che Michael Freeden ha definito "offensiva neoliberale"⁴¹. Con l'affermazione del neoliberismo infatti, la complessità dei fenomeni umani, tra cui dunque anche gli affetti, sociali e politici, viene per lo più ridotta alla loro dimensione economica; viene riaperta la questione delle disuguaglianze, delle responsabilità sociali e tanto altro, che evidenziano le lacune e le fragilità della democrazia rappresentativa e delle liberal-democrazie⁴².

La democrazia, concetto complesso e polisemico, si inserisce all'interno della vasta gamma di categorie che il pensiero politico tenta di ripensare, anche alla luce

⁴¹ Cfr. M. Freeden, *Liberalism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2015; "one of the most prominent misrepresentations of liberalism has been the introduction of the term 'neoliberalism'. In this case an ideological variant dons the mantle of a rival in order to clothe itself in rhetorical respectability and even to wrest ground, deliberately or unwittingly, away from established liberal versions. Neoliberals tend to see the world as an immense and potentially unencumbered global market, in which the exchange of goods for profit overrides other aspects of cross-national relations. [...] Neoliberals subordinate social, political, and cultural spheres to a professed self-regulating economic market and their principles are supposed to inspire the ways all social activities are run" (p. 109).

⁴² Si veda ad esempio J. Zielonka, *Contro-rivoluzione. La disfatta dell'Europa liberale*, trad. it., Laterza, Roma-Bari, 2018; N. Urbinati, *Lo scettro senza il re. Partecipazione e rappresentanza nelle democrazie moderne*, Donzelli, Roma, 2009.

della recente svolta affettiva. Tradizionalmente l'assetto democratico viene direttamente connesso alla razionalità; razionalità degli attori, degli individui, delle dinamiche e delle azioni alla base delle scelte democratiche. Anche i discorsi sulla democrazia dunque, sembrano riprendere l'ormai consolidata opposizione tra la razionalità e la parte più "passionale" ad essa legata, e l'eterogeneità degli studi in materia, dalla psicologia sociale e politica, alla filosofia, alle neuroscienze, ha contribuito a minare tale dicotomia restituendo alla dimensione affettiva un posto di rilievo all'interno della ricerca politica e sociale. Per molto tempo l'assunto filosofico di base infatti, ha guardato alla presunta razionalità del mondo politico, considerando le emozioni e gli affetti come elementi secondari e perturbanti. L'affermazione di questa svolta onto-epistemologica ha contribuito a fornire una nuova prospettiva attraverso la quale comprendere tali questioni. Riconoscere il ruolo giocato dalle emozioni nelle dinamiche politiche e sociali, equivale a riconoscere quanto effettivamente le emozioni contribuiscano alla costruzione di identità, alla condivisione dei valori, e alla creazione di legami e coesione sociale⁴³. Le emozioni risultano dunque fondamentali sia a livello collettivo che individuale.

3.3.1.1 Deliberazione e consenso razionale

I sostenitori di una versione affettiva della democrazia, o anche di coloro che sembrano muoversi più cautamente nei confronti del primato della ragione in tali processi, si scontrano ancora una volta con il paradigma dominante che fa appello ad un modello prevalentemente razionalista. Ciò che ha caratterizzato le moderne democrazie liberali, e ciò rispetto al quale l'idea di una "democrazia sensibile" sembra porsi come alternativa, è per lo più l'ideale deliberativo.

⁴³ Cfr. P. Markell, *Making affect safe for democracy? On 'constitutional patriotism' in Political Theory* 28(1), 2000, pp. 38–63.

However accounts of deliberative democracy, like most mainstream political theory, lack an account of affectivity, particularly an account of group affectivity. To simplify somewhat, either the emotions are ignored or, if they are mentioned, it is only as dangerously destabilizing forces that need to be kept in check. For this reason deliberative democrats intentionally abstract away from the emotions in order to specify the conditions (including certain specified deliberative rules and virtues) in which reasonable deliberation can lead to a rational agreement. Thus they characterize public spaces above all as places of calm deliberation, places in which reasoned argument predominates over irrational emotion⁴⁴

L'idea di democrazia deliberativa, per cui un riferimento teorico fondamentale è il pensiero di Jürgen Habermas, si basa sull'idea che la volontà dei cittadini non venga espressa unicamente attraverso la votazione e l'elezione dei rappresentanti, bensì attraverso un processo, deliberativo appunto, dove con questa espressione ci si riferisce per lo più al significato inglese di *deliberation* semanticamente differente rispetto all'italiano⁴⁵, durante il quale si verifica una discussione tra i cittadini. Habermas, riprendendo in parte da Hannah Arendt il rifiuto della politica come mera amministrazione⁴⁶, elabora un nuovo modello in cui la democrazia diviene fonte di una vera e propria emancipazione per gli uomini. Come descritto da Luigi Bobbio,

L'essenza della democrazia non consiste nella conta dei voti tra posizioni precostituite, secondo il principio di maggioranza, o nella negoziazione tra interessi dati, ma nella discussione fondata su argomenti (*deliberation*, in inglese) tra tutti i

⁴⁴ P. Hoggett e S. Thompson, *Toward a Democracy of the Emotions* in *Constellations*, Vol. 9, N. 1, 2002, pp. 106-126, qui p. 107.

⁴⁵ Pur apparentemente molto simili, il termine inglese *deliberation* e quella che ne è la traduzione italiana *deliberazione*, appartengono in realtà a campi semantici differenti. Infatti, mentre il primo si riferisce al vero e proprio piano della discussione e cioè all'insieme dei processi argomentativi e discorsivi attraverso i quali si giunge alla presa di decisioni, il secondo si concentra sulla fase conclusiva di tali processi stando a significare la decisione presa in seguito alla discussione: "I dizionari registrano con chiarezza che per un americano o per un inglese la parola indica il processo attraverso il quale si esamina una questione, una proposta, un progetto e se ne ponderano con attenzione i vantaggi e gli svantaggi prima di prendere una decisione favorevole o contraria che sia. In italiano, invece, la deliberazione indica l'atto di prendere una decisione dopo aver esaminato gli argomenti favorevoli e contrari" (G. Bosetti e S. Maffettone [a cura di], *Democrazia deliberativa: cosa è*, Roma: Luiss University Press, 2004, p. 7).

⁴⁶ Si veda principalmente H. Arendt, *Vita activa: la condizione umana*, Bompiani, Milano, 20008.

soggetti coinvolti dal tema sul tappeto. Le numerose esperienze pratiche che si richiamano alla democrazia deliberativa si fondano perciò su due pilastri: da un lato l'uso del confronto argomentato, dall'altro l'inclusione di tutti gli interessi e i punti di vista che sono toccati dall'oggetto della discussione. La democrazia deliberativa è, quindi, una forma di democrazia partecipativa, ma i suoi contorni sono più circoscritti e più definiti. Esclude la pura e semplice azione di pressione dei movimenti o delle associazioni sulle istituzioni (che invece la democrazia partecipativa sembrerebbe ammettere) e pretende che tra i diversi punti di vista si instauri un confronto dialogico⁴⁷.

Fondamentali furono gli studi condotti da Habermas alla fine degli anni Cinquanta sulla partecipazione politica⁴⁸, nei quali si indaga il legame considerato contraddittorio tra democrazia e Stato di diritto così spiegato: "tipica dello Stato di diritto è la contraddizione seguente: si proclama l'Idea della democrazia e anche, in un certo modo, la si istituzionalizza, ma di fatto si esercita una democrazia di minoranze fondata su una gerarchia sociale. Questa contraddizione caratterizza anche la partecipazione democratica del cittadino alla vita politica che funziona nelle forme classiche del parlamentarismo rappresentativo"⁴⁹. Tali riflessioni si inseriscono all'interno del dibattito relativo alla crisi del modello di democrazia rappresentativa e alle sue pratiche⁵⁰. Emerge fortemente l'esigenza di ripensare e comprendere con nuovi schemi le pratiche dei processi democratici, per troppo tempo ancorati a un mero proceduralismo che non appariva più in grado di rispondere alle questioni sempre più complesse della scena pubblica, non risolvibili unicamente attraverso il compromesso tra le preferenze e gli interessi tra le parti.

⁴⁷ L. Bobbio, *Dilemmi della democrazia partecipativa* in *Democrazia e diritto*, 4, 2006, p. 14.

⁴⁸ Si veda J. Habermas, *Cultura e critica: riflessioni sul concetto di partecipazione politica e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1980.

⁴⁹ J. Habermas, *L'università nella democrazia*, De Donato, Bari, 1968, p. 22.

⁵⁰ "We should keep in mind the reason why normative political theory has bought into an epistemic notion of deliberative politics: it is for solving the 'problem of legitimation' that the secular state faces in view of the 'fact of pluralism'. Once the acceptance of binding political decisions can no longer be based on justifications derived from a substantive world view that is, or can be expected to be, shared by all citizens, the burden of legitimation finally falls only on what we may expect from the democratic process" (J. Habermas, *Concluding Comments on Empirical Approaches to Deliberative Politics* in *Acta Politica*, 40(3), 2005, pp. 384-392. <https://doi.org/10.1057/palgrave.ap.5500119>).

“The 1980s and 1990s saw a “shift from ‘issues of distribution’”, where preference-based decision making had a natural place, to “a concern with ‘the grammar of forms of life’”, which involve conflicts of moral values. [...] the competition of interests gave way to a clash of values, and consequently aggregation became less relevant as a model for democratic decision making”⁵¹.

Nel ripensare la prassi democratica, Habermas propone un nuovo quadro teorico e normativo che intendeva risolvere le contraddizioni e le degenerazioni di una democrazia “reificata e oggettivata”, che sembrava aver perduto ogni tipo di legame con i cittadini che ne costituiscono l’anima e l’essenza. Per comprendere appieno queste considerazioni direttamente politiche, è necessario far riferimento a un elemento chiave delle teorie habermasiane, ossia il linguaggio. È infatti nell’opera del 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, che il filosofo francofortese inizia a sviluppare l’idea di una razionalità discorsiva o comunicativa da contrapporre all’egemonia della razionalità strumentale dominante nelle società contemporanee, e che rispondeva in qualche modo a modelli di tipo aggregativo, ossia modelli che si basavano sulla teoria della *rational choice* secondo cui ogni individuo agisce e definisce le proprie preferenze in vista del perseguimento di fini personali e individuali⁵². Fortemente convinto che la comprensione delle vicende del mondo umano, in particolare della società, passassero attraverso la comprensione e la considerazione della dimensione linguistica, Habermas pone al centro delle sue riflessioni la funzione comunicativa del linguaggio, che diviene il

⁵¹ S. R. Krause, *Civil Passions: moral sentiment and democratic deliberation*, Princeton University Press, 2008, p. 145 e cfr. S. Benhabib, *Introduction* in S. Benhabib, *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton, 1996, p. 4.

⁵² Sul tema della *rational choice*: W. Gaertner, *A Primer in Social Choice Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2006; M. Scotford Archer e J. Q. Titter [a cura di], *Rational Choice Theory*, Routledge, 2000; M. Allingham, *Rational Choice*, Palgrave Macmillan, New York, 1999; J. Elster e A. Hylland [a cura di], *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989. Jon Elster scrive definendo questo tipo di processi, che “they share the conception that the political process is instrumental rather than an end in itself, and the view that the decisive political act is private rather than a public action [...]. With these usually goes the idea that the goal of politics is the optimal compromise between given, and irreducibly opposed, private interests” (J. Elster, *The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory* in *Foundations of Social Choice Theory*, cit., p. 103).

mezzo attraverso cui si crea e si stabilisce la socialità umana. “È il linguaggio il mezzo che costituisce e tiene insieme la società (nel piano della spontaneità dell’agire comunicativo), ed allo stesso tempo è il linguaggio il mezzo per la critica della società stessa (nel piano riflessivo del discorso)”⁵³. Egli guarda per lo più alla funzionalità di questo strumento, approcciando ad esso con un vero e proprio studio scientifico e avvicinandosi alla pragmatica linguistica e alla teoria degli atti linguistici di John Austin⁵⁴, pur in parte rivisitandola. La premessa necessaria di questa teoria dell’agire comunicativo⁵⁵ è la presenza di quella che definisce «situazione linguistica ideale», situazione in cui sono rispettate tutte le pretese di validità necessarie ai fini della partecipazione ad un’argomentazione che possa definirsi razionale, ossia comprensibilità (*Verständlichkeit*), verità (*Wahrheit*), giustizia (*Richtigkeit*), veridicità (*Wahrhaftigkeit*). Tra gli altri sono necessari elementi quali la pubblicità, l’interazione tra pari, l’inclusione, e che non avvenga alcun tipo di costrizione dall’esterno. Questa situazione ideale prevede un

⁵³ S. Italia, *Ricadute del concetto di atto linguistico per la teoria dell’agire comunicativo di Jürgen Habermas in Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 10(1), 2016, pp. 92-109, qui p. 95.

⁵⁴ Principale punto di riferimento è il testo *How to do Things with Words* del 1962, che raccoglie una serie di conferenze tenute ad Harvard. L’idea di fondo è che anche il linguaggio produce effettivamente delle azioni; il solo pronunciare degli enunciati, delle parole, porre in essere delle azioni che sono direttamente connesse con la realtà. Viene affermato infatti, che ogni espressione linguistica corrisponde ad un atto. Nella sua teorizzazione Austin riconosce la presenza di tre tipologie di atti: locutorio, l’atto del dire qualcosa; illocutorio, l’atto nel dire qualcosa; perlocutorio, l’atto mediante il dire qualcosa. Si riconosce dunque come il parlare sia contemporaneamente agire, e non soltanto descrivere, attraverso quella funzione degli enunciati che viene definita proprio per questo, performativa. “Per troppo tempo i filosofi hanno assunto che il compito di una «asserzione» possa essere solo quello di «descrivere» un certo stato di cose, o di «esporre un qualche fatto», cosa che deve fare in modo vero o falso. Gli studiosi di grammatica, in realtà, hanno regolarmente fatto notare che non tutte le «frasi» sono (usate per fare) asserzioni: ci sono, tradizionalmente, oltre alle asserzioni (degli studiosi di grammatica), anche domande ed esclamazioni, e frasi che esprimono ordini o desideri o concessioni. [...] esaminare alcuni casi o sensi in cui *dire* qualcosa è *fare* qualcosa; o in cui *col* dire o *nel* dire qualcosa noi facciamo qualcosa” (J. Austin, *Come fare cose con le parole*, [a cura di] C. Penco e Marina Sbisà, Marietti, Genova, 1987, p. 7 e p. 15).

⁵⁵ “Il concetto di agire comunicativo spiega come si formi l’integrazione sociale a partire dai vincoli d’un linguaggio intersoggettivamente condiviso. Ai soggetti che vogliono utilizzare le energie dei vincoli comunicativi il linguaggio impone limitazioni pragmatiche che li fanno uscire dall’egoismo del loro orientamento strategico e aprirsi agli standard pubblici dell’intesa razionale. In questa prospettiva la società si presenta come un mondo di vita, simbolicamente articolato, che si riproduce attraverso l’agire comunicativo” (J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, [a cura di] L. Ceppa, Laterza, Bari, 2013, p. 30, n. 18).

confronto tra pari in cui viene consapevolmente e liberamente riconosciuto ciò che viene detto, contemplando anche la possibilità del disaccordo; “la motivazione razionale al consenso, che presuppone la possibilità di “dire-di-no”⁵⁶.

Sarà questa concezione ad essere ripresa più tardi in *Faktizität und Geltung* nel 1992, in cui si riprende la teorizzazione di quella razionalità discorsiva e comunicativa precedentemente menzionata, questa volta direttamente connessa a considerazioni prettamente politiche e relativamente alla proposta di una teoria democratica che cerca di rendere conto, ma che allo stesso tempo non sia un’assolutizzazione di due paradigmi, quello liberale di John Rawls, su cui si tornerà in seguito, e quello comunitario di Charles Taylor⁵⁷. Il modello di democrazia deliberativa di Habermas rientra inoltre all’interno dei modelli di democrazia consensualista. Sullo sfondo dei processi deliberativi habermasiani, si ritrova sempre presente questo tipo di razionalità, all’interno di un paradigma che prevede l’attuazione di un confronto argomentativo libero e razionale tra i cittadini che prendono decisioni in base alla validità dell’argomento migliore. Punto di arrivo della libera discussione dovrebbe essere il raggiungimento di un consenso razionale, che viene presentato come qualcosa di diverso rispetto al compromesso tipico della logica liberale e aggregativa che concepisce la politica per lo più come mediazione tra le parti che competono all’interno della società, applicando ad essa le medesime regole che governano il mercato e l’economia⁵⁸. “Al posto della ragion

⁵⁶ J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 30.

⁵⁷ In particolare, di Rawls: J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited* in *The University of Chicago Law Review*, 64, no. 3 (1997): 765-807; *Id.*, *Reply to Habermas* in *Journal of Philosophy*, 52, 1995, pp.132-180 (trad. it. *Risposta a Jürgen Habermas* in *MicroMega*, Roma, suppl. al n. 5/95, 1996, pp. 51-106); *Id.*, *Political Liberalism*, Columbia University Press (trad. it. *Liberalismo Politico*, Edizioni di Comunità, Torino, 1999); *Id.*, *The Idea of an Overlapping Consensus* in *Oxford Legal Studies*, 7, 1987, pp.1-25; *Id.*, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971 (trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2002). Sulle teorie di Charles Taylor si veda: C. Taylor, *Multiculturalismo: la politica del riconoscimento*, cit.

⁵⁸ Secondo Riker, il paradigma aggregativo si riferisce allo studio del “modo in cui gusti, preferenze o valori degli individui sono amalgamati [...] nella scelta collettiva di un gruppo o di una società” (W.H. Riker, *Liberalism Against Populism*, San Francisco, Freeman; ed. it. [a cura di] D. Giannetti, Comunità, Milano, 1996, p. 3). Fondamentale è l’aspetto procedurale della democrazia, l’insieme delle pratiche e dei meccanismi finalizzati alla presa di decisioni e in cui i cittadini vengono

pratica subentra la ragione comunicativa. [...] Ciò che rende possibile la ragione comunicativa è il medium linguistico, attraverso cui s'intrecciano interazioni e si strutturano forme di vita. Questa razionalità è inscritta nel *telos* linguistico dell'intesa reciproca [*Verständigung; mutual understanding*], formando un complesso di condizioni possibilitanti e limitanti insieme"⁵⁹. È proprio questa stessa razionalità che arriva ad assumere anche una funzione normativa, dal momento che interviene contribuendo ad orientare l'agire degli individui; è solo attraverso questo tipo di risoluzione razionale e discorsiva delle controversie che sarà possibile secondo Habermas una società giusta e democratica. "Questo consenso è ciò che assicura agli ordinamenti la loro validità sociale – dunque un'osservanza fattuale delle norme mediamente attendibile"⁶⁰. Viene così delineata una vera e propria etica del discorso, al cui vertice egli pone il principio fondativo di questa logica democratica che definisce come «Principio del Discorso» o «Principio D», secondo cui "meritano di essere valide soltanto le norme che potrebbero incontrare l'approvazione di tutti i potenziali interessati, nella misura in cui essi partecipino in generale a discorsi razionali"⁶¹.

In questo modello, ma anche in altri teorici della democrazia deliberativa seppur in maniera differente, viene posta l'enfasi sulla valenza normativa della ragione, visione di kantiana memoria, che diviene per questo motivo l'unica facoltà in grado di legittimare le decisioni pubbliche garantendo uno spirito di imparzialità. Questo è un elemento di profonda importanza nelle teorie deliberative ed è proprio in nome della garanzia della ragionevolezza e dell'imparzialità dei processi deliberativi che si è teso ad escludere elementi affettivi da questi stessi processi. Diversi teorici infatti, come ad esempio Seyla Benhabib, hanno

considerati come un pluriverso di interessi e valori. A questo modello fanno capo le teorie di e Anthony Downs e Joseph Schumpeter (A. Downs, *An Economic Theory of Democracy*, Harper, New York, 1957; J.A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper, New York, 1942).

⁵⁹ J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 11.

⁶⁰ Ivi, p. 83.

⁶¹ Ivi, p. 146.

riconosciuto proprio come la razionalità impiegata nella deliberazione rende legittime le argomentazioni e le decisioni perché le preserva dall'influenza delle passioni⁶²; o ancora è possibile richiamare alle riflessioni di Jon Elster riguardo il ruolo delle passioni nel processo deliberativo⁶³, o di Joshua Cohen secondo cui nelle richieste e nelle motivazioni dei partecipanti si deve tenere lontana la dirompente forza del desiderio e dei sentimenti per poter far prevalere la forza dell'argomento realmente migliore⁶⁴. Ancora una volta sembra essere in gioco il riequilibrio del rapporto tra ragione ed emozione, che si ripresenta dunque anche all'interno dello schema democratico.

La visione dominante del pensiero politico occidentale e della teoria politica contemporanea tende per lo più ad un approccio di tipo razionalista, sulla scia delle teorie presentate, deciso ad eliminare la componente affettiva per una buona riuscita del giudizio e dell'imparzialità delle dinamiche democratiche. *"This is the dominant view (although certainly not the only one) in the history of political thought in the West. It is also the dominant view in political theory today. This book challenges that view. [...] The rationalists see affect as antithetical to impartiality, and they find the source of normativity in a form of reason that opposes passion"*⁶⁵.

3.3.1.2 Un nuovo lessico affettivo per la democrazia

Il concetto di democrazia, così declinato nella sua versione deliberativa, ha suscitato ampio interesse tra coloro che si sono impegnati nel ripensare la sfera pubblica e in particolar modo il ruolo in essa giocato dalle emozioni. Ripensare la democrazia come spazio nel quale l'affettivo gioca un certo ruolo non significa

⁶² Cfr. S. Benhabib, *Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy* in S. Benhabib, *Democracy and Difference*, cit., p. 72.

⁶³ Cfr. J. Elster, *Deliberation and Constitution Making* in J. Elster, *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 97-122.

⁶⁴ J. Cohen, *Procedure and Substance in Deliberative Democracy* in S. Benhabib, *Democracy and Difference*, cit., p. 100.

⁶⁵ S. R. Krause, *op. cit.*, p. 1-3.

necessariamente, come si cercherà di mostrare, riconoscere ad esso un ruolo positivo; significa innanzitutto riconoscere che impiegare unicamente elementi legati alla razionalità potrebbe rischiare di ridurre la complessità dei fenomeni e delle dinamiche politiche e sociali più recenti. Anche in questo la svolta affettiva ha contribuito ad arricchire le prospettive, proponendo alternative nel tentativo di ridisegnare il legame che unisce le emozioni alla politica, e di mitigare la visione quasi ipernazionalista e fortemente argomentativa delle teorie classiche della democrazia deliberativa che hanno generalmente considerato gli aspetti affettivi insidiosi. Si pensi in effetti alle preoccupazioni di Elster per cui l'emozionalità viene descritta quasi come patologica per la deliberazione⁶⁶, o anche in Fishkin dove rischia addirittura di sfociare nella demagogia⁶⁷.

Dalla critica alla democrazia deliberativa precedentemente descritta, sono stati proposti approcci differenti, dal campo della filosofia morale o della teoria politica, anche sulla scia degli sviluppi neuroscientifici e psicologici.

L'enfasi habermasiana sulla razionalità è stata fortemente criticata da Sharon R. Krause, in particolare nel testo *Civil Passions: moral sentiment and democratic deliberation*. Non è una critica assoluta, dal momento che si riconosce come sia Habermas che Rawls, seppur in modo differente, riconoscano nelle loro teorie un certo ruolo agli affetti, un ruolo secondario e successivo all'intervento della ragione, per ciò che riguarda la fedeltà e l'attaccamento alle procedure deliberative razionali. La critica di fondo parte dall'idea che la razionalità così come pensata dai teorici della democrazia deliberativa, rischi di pensare un soggetto pressoché astratto e ideale, isolato dalla realtà e che delinea un modello che difficilmente potrebbe trovare riscontro nella contingenza.

Both Rawls and Habermas make a place for affect in their theories of justice. Specifically, both recognize the importance of engaging citizens' attachments and desires as

⁶⁶ J. Elster, *Deliberative Democracy*, cit.

⁶⁷ J. S. Fishkin, *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform*, Yale University Press, New Haven, 1991.

*a means of fostering allegiance to the rational procedures of norm justification and their results, thereby generating a feeling for justice that lends it stability. Yet both views aspire to limit the contributions of affect to the realm of application, while norm justification itself is conceived as a function of a form of reason that transcends affective influences. In effect, what they give us is a two-stage model: first, reason tells us what justice means and what it requires in terms of laws and public policies; then once this normative matter is settled, we move to the realm of application where we can begin to think about how to socialize citizens into the affective dispositions that support the norms that reason has justified*⁶⁸.

Quella della Krause è una proposta ben precisa, che si rifà alla teoria dei sentimenti morali di David Hume⁶⁹ come alternativa al paradigma neokantiano, considerato dominante e che considera la ragione come unica facoltà della mente in grado di motivare l'agire, le decisioni e il giudizio degli individui⁷⁰. Si intende sottolineare infatti, quanto gli affetti e i sentimenti possano essere effettivamente implicati nei processi di *practical reasoning*, e quanto occorra ritrovare un equilibrio tra affettivo e normativo per una pratica e una politica più democratica e giusta⁷¹. Partendo dalla convinzione che *"deliberation, as Hume conceives it, is not devoid of intellect, but it involves more than merely intellect. The process of practical reasoning is a holistic one, in which cognition and affect are deeply entwined"*⁷², arriva così a formulare un nuovo modello di «politica appassionata» in cui le passioni stesse giungono ad avere un ruolo determinante nella deliberazione pubblica. Un modello in cui proprio le passioni sembrano decisive per la realizzazione di quella "imparzialità affettiva impegnata"⁷³ che fa affidamento sui sentimenti morali, civili e politici dei

⁶⁸ Ivi, p. 2.

⁶⁹ Viene presentato un riferimento anche agli scritti di Simon Blackburn: *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, Oxford University Press, Oxford, 2000 e di Bernard Williams: *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

⁷⁰ Tra gli studi si veda C. Korsgaard, *Skepticism about Practical Reason* in Elijah Millgram, ed., *Varieties of Practical Reasoning*, Cambridge, Mass: The MIT Press, 2001; *Id.*, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996; B. Barry, *Justice as Impartiality*, Oxford University Press, New York, 1995.

⁷¹ Cfr. S. R. Krause, *op. cit.*, p. 4.

⁷² Ivi, p. 103.

⁷³ *"The cultivation of moral sentiment that is inclusive and sensitive enough to support genuinely impartial deliberation calls for affective engagement with others and with the pressing political questions of our time. This affective impartiality is the new politics of passion — the politics of civil passions"* (Ivi, p. 201).

cittadini, che servono a rafforzare i legami collettivi, l'attaccamento alle norme e ai precetti democratici. Quella di Krause non intende essere una difesa *tout court* delle passioni, bensì un ripensamento equilibrato e sistematico degli elementi cognitivi e affettivi nell'arena politica, tentando di andare oltre la dicotomia ragione-passione che ancora oggi persiste nei discorsi teorici e nella teoria politica, anche attraverso un'attenta ricostruzione dei diversi approcci proposti nell'ampio dibattito⁷⁴.

La medesima preoccupazione, che parte però da presupposti teorici differenti, nei confronti del concetto di imparzialità così immaginato, viene espressa da Iris Marion Young, che mostra un certo scetticismo circa l'esclusiva affidabilità della ragione umana. La critica della filosofa americana poggia sugli assunti della teoria della differenza, a partire dai quali si giunge a riconoscere come determinate procedure eccessivamente razionali producano al contrario disuguaglianze ed esclusioni soprattutto nei gruppi minoritari, confutando dunque la presunta universalità ed equità delle teorie deliberative.

"The ideal of impartiality generates a dichotomy between universal and particular, public and private, reason and passion. It is, moreover, an impossible ideal [...] the ideal of impartiality serves ideological functions. It masks the ways in which the particular

⁷⁴ "We must reject the false dichotomy between reason and passion in both political theory and American public life because this dichotomy undercuts our ability to advance the cause of justice. In its place we need a better understanding of the holistic nature of practical reasoning as a faculty that combines both cognitive and affective states of mind, both intellect and feeling. We need standards that inspire reflective and legitimate decision making but that are also practically viable and motivationally compelling, hence affectively engaged" (Ivi, p. 7). Vengono presentati contributi appartenenti alle teorie dell'etica della cura, C. Gilligan, *Moral Orientation and Moral Development* in V. Held, *Justice and Care*, Boulder, Colo: Westview, 1995, pp. 31-46; Id., *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1982. Nelle neuroscienze e neuropsicologia si evidenzia il contributo delle teorie di A. Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, cit. Nel campo della scienza politica G.E. Marcus, *The Sentimental Citizen: Emotion in Democratic Politics*, University Park: Pennsylvania State University Press, 2002; G.E. Marcus, W. Russell Neuman e M. Mackuen, *The Affect Effect*, Chicago: University of Chicago Press, 2007; G.E. Marcus, W. Russell Neuman e M. Mackuen, *Affective Intelligence and Political Judgment*, Chicago: University of Chicago Press, 2000. In filosofia morale si veda M. C. Nussbaum, *Hiding from Humanity: Shame, Disgust, and the Law*, Princeton: Princeton University Press, 2004; Id., *Rawls and Feminism* in Freeman, *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 488-520; Id., *Upheavals of Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002; Id., *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 1994; Id., *Love's Knowledge*, Oxford: Oxford University Press, 1990.

perspectives of dominant groups claim universality, and helps justify hierarchical decision-making structures"⁷⁵. Diviene quindi necessario pensare a forme di giudizio alternative che devono però tenere conto, secondo Young, del peso e del ruolo delle emozioni, di quello che definisce in linea generale come la componente retorica del discorso e della discussione pubblica e che si riferisce "to the way claims and reasons are stated, and accompanies all argument. I include in this category the affective dimensions of communication, its figurative aspects, and the diverse media of communication — placards and street theatre instead of tabloids or reports. Rhetoric has the important function of situating those seeking to persuade others in relation to their audience"⁷⁶, operando allo stesso tempo una critica alla teoria del linguaggio di Habermas. Il suo intento è pensare ad una democrazia comunicativa nel senso più ampio possibile, in cui ogni aspetto della comunicazione venga preso in considerazione; solo in questo modo una democrazia può dirsi realmente inclusiva, abbandonando i processi tipici di uno "speech which is dispassionate and disembodied"⁷⁷. È un modello politico che punta ad enfatizzare la differenza e l'eterogeneità delle parti che interagiscono nello spazio pubblico che viene quindi ridefinito. Viene ridefinito al fine di confutare l'idea di un soggetto ancora una volta idealizzato e trascendentale che viene ridotto a unità e privato di ogni peculiarità. È anche eliminando gli elementi più soggettivi, come i singoli sentimenti, i desideri, le singole affettività, ciò che differenzia le persone, che si pensa di poter raggiungere un punto di vista imparziale. Così operando si viene ad affermare una ragione morale esterna, un punto di vista unico e trascendente che rischia di eliminare il pluralismo delle prospettive:

In its will to reduce plurality to unity, impartiality seeks one transcendental moral subjectivity. Impartial reason judges from a point of view outside of the particular perspectives of persons involved in interaction, able to totalize these perspectives into a whole, or a general will. [...] Moral reason that seeks impartiality tries to reduce the plurality

⁷⁵ I.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, 1990, p. 97.

⁷⁶ Id., *Inclusion and democracy*, Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 7.

⁷⁷ Ivi., p. 39. Si veda anche A. Gutmann e D. Thompson, *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996.

*of moral subjects and situations to a unity by demanding that moral judgment be detached, dispassionate, and universal. But as I have already suggested, such an urge to totalization necessarily fails. Reducing differences to unity means bringing them under a universal category, which requires expelling those aspects of the different things that do not fit into the category. Difference thus becomes a hierarchical opposition between what lies inside and what lies outside the category, valuing more what lies inside than what lies outside. The strategy of philosophical discourse which Derrida calls deconstruction, and Adorno calls negative dialectic, exposes the failure of reason's claim to reduce difference to unity*⁷⁸.

È ancora una volta lo scetticismo nei confronti dell'ideale di imparzialità, universale e razionale, che compare in quello che probabilmente viene riconosciuto come uno tra i maggiori contributi della filosofia morale e della teoria politica nello studio delle emozioni, vale a dire il pensiero di Martha Nussbaum. Gli studi della filosofa statunitense hanno effettivamente cambiato il modo in cui considerare le emozioni. Il principale elemento di novità della sua filosofia è il riconoscimento di una valenza cognitiva delle emozioni, che le rende parte costitutiva del giudizio e dunque riabilitate nei ragionamenti etici e nella morale.

Se le emozioni sono permeate di intelligenza e discernimento, se contengono una consapevolezza del valore e dell'importanza, esse non possono, per esempio, esser messe da parte facilmente nelle spiegazioni del giudizio etico, come tanto spesso è accaduto nella storia della filosofia. Invece di vedere la moralità come un sistema di principi che può essere colto dal freddo intelletto, e le emozioni come le motivazioni che favoriscono o sovvertono la nostra decisione di agire secondo i principi stessi, dovremo considerarle come parte costitutiva del sistema del ragionamento etico⁷⁹.

Rivalutarle significa in questo contesto considerarle, al pari della ragione, come parte e componente dell'intelligenza umana e di ogni «creatura ragionante»; rivalutazione che non si limita a ridisegnare le coordinate di una certa etica normativa, ma che cerca di andare oltre incontrando la ragion pratica e producendo

⁷⁸ I.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, cit., pp. 101-102.

⁷⁹ M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 17.

effetti nel pensiero sociale e politico dal momento che, come afferma la stessa Nussbaum, “la comprensione del rapporto tra le emozioni e le diverse concezioni del bene umano informerà le nostre decisioni, quando ci chiederemo come la politica possa favorire il prosperare umano (*human flourishing*)”⁸⁰.

Punto di partenza del suo pensiero, non solo per ciò che riguarda la teoria delle emozioni, sono le concezioni classiche, in particolare Platone, Aristotele e la filosofia stoica, che contribuiscono ad affermare un proficuo dialogo tra passato e presente necessario alla prassi e alla comprensione del mondo che ci circonda. I classici hanno tanto da insegnare al mondo contemporaneo, con le loro categorie, con il loro modo di vedere la realtà forniscono una chiave di lettura fondamentale per indagare e comprendere le varie sfaccettature dell’esperienza umana. È proprio questo interesse verso l’aspetto esperienziale della vita a far emergere l’esigenza di approfondire uno degli aspetti da sempre tra i più controversi e contestati della nostra esistenza, ciò che Proust ha definito “sommovimenti geologici del pensiero”⁸¹. Il suo studio delle emozioni è uno studio fortemente interdisciplinare, in linea con l’eterogeneità degli studi dell’ambito stesso preso in considerazione; un’elaborazione filosofica che si misura con lavori di antropologia, psicologia e psicoanalisi. I costanti punti di riferimento dei suoi lavori sono il pensiero greco e la filosofia antica. Il riferimento ai classici infatti è ben visibile già nella prima importante opera della Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, in cui iniziano le profonde riflessioni sull’essenza della natura umana di cui si evidenzia in particolar modo il concetto di vulnerabilità. Seguendo Aristotele, la fragilità che ci connota come esseri umani, viene letta come valore da preservare e tutelare e soprattutto strettamente connesso all’idea aristotelica di virtù e perseguimento del bene inteso come *eudaimonia*. In questa attenta e complessa riflessione che intendeva sviluppare il rapporto tra fortuna ed etica, tra etica e vulnerabilità umana, Nussbaum prende a esempio l’insegnamento

⁸⁰ Ivi, p. 19.

⁸¹ Cfr. M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*, Einaudi, Torino, 1978.

proveniente dalle tragedie greche nelle quali veniva riconosciuta l'importanza delle emozioni forti e intense nello sviluppo e nelle esperienze di vita, diversamente da una parte della produzione platonica in cui l'etica appariva necessariamente legata all'azione dell'intelletto, o diversamente da quella che viene definita concezione «antagonista» della teoria stoica⁸². Si rapporta dunque l'etica dei poeti tragici, e in parte l'etica aristotelica, alle problematiche della filosofia morale contemporanea. In questo le emozioni aiutano a “fornirci informazioni sulle questioni eticamente significative”⁸³.

Questa considerazione delle emozioni verrà ulteriormente e costantemente sviluppata nei lavori successivi fino a diventare il tema centrale in *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. In questo testo, che segna in via definitiva l'apporto della Nussbaum agli studi delle emozioni, viene proposta una concezione che la stessa filosofa definisce neostoica. Le tesi della scuola stoica hanno avuto infatti un grande influsso nello sviluppo di queste idee; “essi ci forniscano il nucleo della concezione di cui abbiamo bisogno, se vogliamo rendere plausibile l'idea che le emozioni ci rivelano la realtà etica”⁸⁴. Occorre precisare che però non vi è una totale condivisione di queste teorie; se ne condivide l'assunto generale che vede le emozioni come giudizi di valore, ma non la loro visione normativa e il progetto

⁸² “La teoria stoica delle emozioni ha un antagonista. Si tratta della concezione secondo la quale le emozioni sono «moti non razionali», energie non pensanti che semplicemente dominano la persona, senza rapporto con il modo in cui essa percepisce o pensa il mondo. Come raffiche di vento o correnti marine, le emozioni sono moti e trascinano la persona, ma alla cieca, senza una visione dell'oggetto, né convinzioni su di esso. In questo senso, più che «trascinare», esse «spingono». Talvolta questa concezione si fonda sull'idea che le emozioni scaturiscano da una parte «animale» della nostra natura, piuttosto che da quella peculiarmente umana – tesi solitamente avanzata da pensatori che non hanno una gran considerazione dell'intelligenza animale. [...] A volte la concezione antagonista è legata anche all'idea che le emozioni siano «fisiche» piuttosto che «intellettuali», come se questo bastasse a renderle non intelligenti piuttosto che intelligenti” (M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 43). Nussbaum fa anche riferimenti a testi come C. Lange e W. James, *The Emotions*, Williams and Wilkins, Baltimore, Ma., 1922; W. Lyons, *Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980; R.C. Solomon, *The Passions*, cit.

⁸³ M. C. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna, 2001, p. 5.

⁸⁴ *Ibidem*.

diretto alla liberazione dalle emozioni. In questo senso si definisce neostoica, vale a dire l'analisi stoica opportunamente modificata:

Per essere adeguata, la teoria stoica deve essere sottoposta a tre fondamentali tipi di modifica. In primo luogo, essa necessita di una plausibile teoria del rapporto tra emozioni dell'adulto ed emozioni del bambino e degli animali non-umani (gli stoici negano, cosa implausibile, che bambini ed animali provino emozioni). Sviluppare una tale teoria ci conduce ad ampliare l'analisi cognitiva stoica per abbracciare una più ampia gamma di forme di cognizione, come le percezioni e le credenze di tipo non-linguistico. In secondo luogo, la teoria necessita di una buona analisi della variabilità culturale delle emozioni. Gli stoici mostrano, convincentemente, la misura in cui le norme sociali vengono interiorizzate nell'architettura delle nostre emozioni; ma pensano che le norme in questione siano fondamentalmente le stesse in tutte le società, dedicando così poca attenzione alle piccole differenze. Ed infine, è necessaria una storia genetica che mostri l'evoluzione delle emozioni adulte, a partire da quelle arcaiche del neonato e del bambino. Questa storia genetica complica la teoria stoica in molti modi, suggerendo che le emozioni adulte solitamente recano le tracce di prime esperienze significative, che implicano una perturbante ambivalenza nei confronti degli oggetti amati⁸⁵.

Si giunge così all'elaborazione di una teoria cognitivo-valutativa⁸⁶ secondo cui le emozioni corrispondono non a semplici istinti o impulsi bensì a

forme di giudizio valutativo che attribuiscono a certe cose e persone non controllabili dall'agente una grande importanza per la sua prosperità⁸⁷.

Proprio per questa loro natura, si ritiene che esse non possano essere escluse dal giudizio etico, ed è questa stessa natura che differenzia le emozioni, o passioni⁸⁸, da altri elementi affettivi come gli stati d'animo, gli "appetiti" o i desideri, per

⁸⁵ Ivi, p 6.

⁸⁶ In questo contesto il termine cognitivo indica il processo del ricevere ed elaborare informazioni.

⁸⁷ M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 40.

⁸⁸ Nella sua teoria i due termini non hanno particolari differenze; il termine «emozione» è quello genericamente più utilizzato "mentre passioni risulta sia etimologicamente più prossimo ai termini greci e latini generalmente utilizzati che più stabilmente radicato nella tradizione filosofica occidentale" (M. C. Nussbaum, *Terapia del desiderio*, cit., p. 379, n.4).

quanto riguarda il valore e gli oggetti a cui si riferiscono, per l'intenzionalità o la flessibilità⁸⁹ e, soprattutto, perché ogni emozione appare costituita da credenze. È proprio la presenza di queste credenze a rappresentare, come scritto anche da Robert Solomon, l'elemento che caratterizza ogni singola emozione⁹⁰, riprendendo una lunga e ricca tradizione di pensiero che muove da Aristotele che le individua come la base cognitiva delle emozioni stesse⁹¹. Essendo dunque giudizi di valore, le emozioni si affermano a tutti gli effetti parte fondamentale della vita pratica ed elementi necessari per comprendere la natura umana, caratterizzata da un senso di bisogno e rendendoci consapevoli della nostra condizione di finitezza. Si cerca di allontanarle dall'eterno conflitto con la ragione riconoscendo la loro funzione cognitiva e valutativa che le definisce come moti interni alla razionalità stessa.

Così elaborata, questa nuova teoria delle emozioni diviene una parte essenziale della proposta politica della Nussbaum. Partendo da questo ideale di emotività, che abbiamo definito eudaimonistico e che punta dunque alla ricerca di una vita buona e completa, ci si interroga su come questa stessa emotività possa essere impiegata ed educata al fine di contribuire allo sviluppo e alla prosperità delle società, specie delle società democratiche. "Una teoria del genere ha conseguenze anche per il pensiero politico [...] ciò ci fornirà ragioni particolarmente forti per promuovere le condizioni del benessere emotivo in una cultura politica:

⁸⁹ "Gli appetiti sono sempre diretti a un certo tipo di oggetti, dai quali non si dissociano mai [...] essi sono sia fissati a un oggetto sia indifferenti al valore. Le emozioni hanno in sé, costitutivamente, il pensiero del valore o dell'importanza dell'oggetto. [...] quindi, sono pervase di valore (in qualche modo certamente) flessibili quanto all'oggetto. [...] Un appetito fisico come la fame è una spinta: ovvero esso insorge indipendentemente dal mondo [...]. Le emozioni, al contrario, sono attratte all'esistenza dal loro oggetto, e dall'apparente importanza di esso. [...] La differenza tra stati d'animo ed emozioni [...] le emozioni hanno sempre un oggetto, anche se vago; investono sempre l'oggetto di valore, e implicano l'accettazione di credenze a proposito di esso. [...] Le emozioni, in breve, sono riconoscimenti dei nostri scopi e del loro status. [...] I desideri possono contenere tutti una percezione del loro oggetto come di un bene, ma non tutte le percezioni di un bene danno direttamente origine a un desiderio che orienti all'azione" (M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., pp. 165-172).

⁹⁰ Cfr. R. Solomon, *The Passions*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1977.

⁹¹ Cfr., C. Calabi, *Che cosa hanno in comune l'amore, il disprezzo e l'assassinio premeditato? Emozioni, basi cognitive e razionalità* in T. Magri, *Filosofia ed emozioni*, cit., p. 54.

perché questa concezione implica che, senza lo sviluppo emotivo, una parte della nostra capacità di ragionare come creature politiche risulterà mancante”⁹².

Se l’uomo è, come affermava Aristotele, ζῷον πολιτικόν, lo deve anche alla sua componente emotiva, grazie alla quale si creano e si sviluppano legami e si dona un senso alla nostra vita sociale e dunque anche politica.

Le tesi della filosofa statunitense giungono a concentrarsi sulle tipologie di emozioni che sarebbe necessario coltivare per il prosperare della vita pubblica; ne esplora a tal fine anche il ruolo normativo indagando quali tra esse siano favorevoli o meno alle virtù e in che modo intervengono non solo a livello della vita individuale ma anche nel collettivo⁹³. La preoccupazione principale, a livello di prassi politica, riguarda la garanzia della giustizia e la realizzazione di una società che garantisca giustizia e libertà contro ogni forma di discriminazione e subordinazione tra gli individui tutti. La riflessione prende avvio dall’analisi della teoria della giustizia di Rawls, che la stessa autrice riconosce come la più importante opera di filosofia del Novecento, nella quale viene riconosciuta la trattazione che viene fornita dell’emotività umana e l’esigenza di portare alla luce una “psicologia morale ragionevole”⁹⁴. La Nussbaum si mostra colpita per la ricchezza della trattazione delle emozioni nel pensiero rawlsiano, riconoscendo come si tenga effettivamente conto del loro ruolo e del loro potere nell’analisi della complessità

⁹² M. C. Nussbaum, *L’intelligenza delle emozioni*, cit., pp. 19-20.

⁹³ Si inserisce tra i teorici della virtù, che prende le mosse da un essenziale scetticismo verso la visione utilitaristica, tra coloro che credono che “l’utilitarismo trascuri la pluralità e l’eterogeneità dei valori, la possibilità di intelligente deliberazione sui fini come sui mezzi, e la suscettibilità delle passioni ad essere socialmente educate (o, in altri termini, la natura endogena delle preferenze. Questi pensatori sono solitamente del tutto soddisfatti del compito di costruire teorie in etica; semplicemente, vogliono costruire una teoria etica di tipo non-utilitaristico, e trovano che Aristotele sia un’utile guida per realizzare questo progetto. E in genere vogliono ampliare, non ridurre, il ruolo della ragione nella nostra vita etica - mostrando, ad esempio, che è possibile una deliberazione distica sui fini ultimi, e che le passioni stesse sono sensibili alla deliberazione. Non tendono al conservatorismo sociale, e sono spesso attratti dalle concezioni antiche proprio perché esse mostrano come molte cattive motivazioni (come l’avidità e l’invidia) siano socialmente costruite, indicandoci così come potremmo operare, su di esse, una critica radicale. [...] È nell’ambito di questo gruppo che mi sono sempre sentita a casa” (M. C. Nussbaum, *La fragilità del bene*, cit., pp. 16-17).

⁹⁴ M. C. Nussbaum, *Emozioni politiche. Perché l’amore conta per la giustizia*, Il Mulino, Bologna, 2014, p. 16.

del reale e della società. Ne riconosce inoltre il merito di occuparsi e di introdurre un elemento psicologico, cosa generalmente tralasciata dai filosofi, che si fonda sul principio della reciprocità, che dall'amore in ambito familiare si estende diventando un sentimento sempre più ampio fino a interessare i principi politici. I sentimenti di amore che Rawls infatti immagina nascere nella famiglia cresceranno tra gli individui sotto forma di legami di amicizia e fiducia, che a loro volta verranno trasferiti nel riconoscimento delle istituzioni⁹⁵. Il problema che Nussbaum riscontra in questa teoria, seppur vicina per alcuni aspetti alla sua proposta, è che risulta eccessivamente ideale (critica mossa anche ad Habermas⁹⁶), in quanto immagina una società in cui la giustizia compare come dato acquisito e composta da individui astratti privi di "imperfezioni", fragilità e sfumature. Pur contemplando l'esistenza di questi sentimenti attivi di amore e amicizia⁹⁷, Rawls non ne sviluppa le dinamiche e non spiega i meccanismi che inducono le persone a provare un sentimento piuttosto che un altro. Per questi motivi, pur condividendo in parte gli assunti di base della teoria rawlsiana, ciò che si propone è di integrarla correggendo l'eccessivo idealismo attraverso un'analisi della società per quello che è e partendo dalla realtà della natura umana che, come già detto precedentemente, è esposta al bisogno, alla fragilità, o per dirla altrimenti all'imperfezione per il fatto stesso di essere umani. Vi è l'aspirazione a una giustizia che sia reale e non soltanto ideale.

⁹⁵ "L'esistenza di questa legge psicologica è definita da Rawls «un fatto psicologico di ampia portata». Ciò accade innanzitutto in famiglia: i bambini riconoscono l'amore e l'attenzione dei genitori verso di loro, e li ricambiano con il proprio amore. In un secondo tempo, posto che un assetto sociale sia «giusto e considerato pubblicamente da tutti come giusto», le persone sviluppano «legami di amicizia e di fiducia verso gli altri all'interno di un'associazione, se gli altri con chiaro proposito, osservano i loro doveri e obblighi e non vengono meno agli ideali del loro stato». Infine, passati i primi due stadi e visto che le istituzioni di base che governano la loro società sono giuste, e tutti le riconoscono pubblicamente come tali, le persone sviluppano un senso di giustizia e sentimenti di sostegno a quelle istituzioni" (*Ivi*, p. 269; Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 401-404).

⁹⁶ "Va detto che Habermas vede l'esigenza di una qualche forma di sostegno emotivo per i buoni principi politici e che propone di affrontare il problema. Nondimeno, a differenza di Rawls, egli non arriva neppure a prospettare una rappresentazione delle emozioni e del loro funzionamento, e la sua visione è talmente moralizzata e astratta che non si può certo pensare che sia applicabile nella vita reale" (M. C. Nussbaum, *Emozioni politiche*, cit., p. 271).

⁹⁷ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 404.

A questo scopo Martha Nussbaum approfondisce ulteriormente i suoi studi sulle emozioni pensando una psicologia più approfondita che indaghi a fondo la personalità umana, interrogandosi su quelle emozioni pubbliche che intervengono nelle dinamiche democratiche.

Che importanza hanno le emozioni per la politica, e soprattutto per la democrazia? “Qual è il contributo positivo delle emozioni in quanto tali alle decisioni etiche individuali e pubbliche?”⁹⁸

Tutte le società abbondano di emozioni. Le democrazie liberali non fanno eccezione. Ogni giorno nella vita di una qualunque democrazia abbastanza stabile si riscontrano rabbia, paura, simpatia, disgusto, invidia, colpa, angoscia, diverse forme di amore. [...] Queste emozioni pubbliche [...] possono infondere vigore e intensità nuovi, ma possono anche intralciare quel cammino, introducendo o consolidando divisioni, gerarchie [...]. C'è chi pensa che soltanto le società fasciste o «aggressive» siano intensamente emotive e che solo tali società abbiano bisogno di coltivare emozioni. Sono convinzioni sbagliate e anche pericolose⁹⁹.

È necessario delineare una cultura politica che sia in grado di riuscire a coltivare emozioni in grado di supportare e avvalorare i principi politici democratici e i progetti relativi all'equità, giustizia sociale e inclusione. Tutti questi progetti, nell'ottica di Nussbaum, richiedono un certo supporto emotivo per essere perseguiti e realmente sentiti dalle persone. Particolarmente rilevanti a tal fine risultano essere l'amore e la compassione, rilevanti al fine di un reale sviluppo umano in una società in cui ad ogni individuo, considerato come fine e non come mezzo, venga riconosciuta pari dignità¹⁰⁰. Per compassione, che spesso si tende a

⁹⁸ M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 360.

⁹⁹ Id., *Emozioni politiche*, cit., pp. 7-8.

¹⁰⁰ Nell'ottica di Nussbaum questo concetto risulta valido non solo per gli esseri umani ma anche per gli animali, di cui la filosofa si occupa anche in altre opere come, tra le tante, *L'intelligenza delle emozioni*; si veda anche M. C. Nussbaum, *Compassion: Human and Animal* in N.A. Davis, R. Keshen e J. McMahan [a cura di], *Ethics and Humanity: Themes from the Philosophy of Jonathan Glover*, Oxford University Press, New York, 2010, pp. 202-226.

confondere con l'empatia dalla quale invece è qui ben distinta¹⁰¹, si intende "un'emozione sofferta diretta al dolore di un'altra persona o di più creature. [...] è costituita da tre elementi, o pensieri, necessari"¹⁰², il pensiero della *gravità*, il pensiero della *non-colpa* e il pensiero delle *analoghe possibilità*, che dovrebbero tutti riunirsi in quello che viene definito *principio eudaimonistico*¹⁰³. Ciò implica un reciproco riconoscimento della propria condizione vulnerabile, e il guardare alle condizioni dell'altro in maniera non disinteressata. È forse questo l'elemento rilevante ai fini del *social and human flourishing* che altrimenti rischia di assumere le forme di una

disumanizzazione [che è legata] alla globalizzazione economica che ha portato alcuni, a considerare altri esseri umani, come meri strumenti per il raggiungimento dei propri vantaggi. La globalizzazione non avrebbe in sé per sé queste conseguenze e, ad esempio, fosse accompagnata da un approccio orientato allo "sviluppo umano", che si impegni fortemente a favore della tutela dei poveri e della garanzia dei servizi fondamentali, della sanità e dell'istruzione. [...] Coltivare "l'occhio della compassione" è oggi uno dei compiti più pressanti per gli educatori¹⁰⁴.

Ci si interroga inoltre sulla portata altruistica di questa specifica emozione, per la cui comprensione viene fatto appello agli studi di psicologia sociale di Daniel Batson¹⁰⁵, per arrivare a mostrare che in realtà i meccanismi innescati da questa emozione non provengono semplicemente dall'interesse di tipo egoistico. Si giunge

¹⁰¹ "Ho detto che la compassione è qualcosa di diverso dall'empatia, che implica una ricostruzione immaginaria dell'esperienza di chi soffre. [...] Nell'empatia cerchiamo di ricostruire l'esperienza mentale di un altro [...]. Si può, ancora, empatizzare con qualcuno a cui rifiutiamo compassione in ragione di una colpa [...]. E, naturalmente, possiamo non provare compassione perché non formuliamo il giudizio eudaimonistico: non vediamo la persona come un'importante parte del nostro complesso di scopi e fini" (M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., pp. 393-396).

¹⁰² M. C. Nussbaum, *Emozioni politiche*, cit., p. 175.

¹⁰³ Cfr., Ivi, pp. 175-177.

¹⁰⁴ F. Abbate, *L'occhio della compassione. Immaginazione narrativa e democrazia globalizzata in Martha Nussbaum*, Edizioni Studium, Roma, 2005, p. X.

¹⁰⁵ C.D. Batson, *The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, N.J., 1991.

dunque a riconoscere come essa sia un'emozione socialmente rilevante anche per il suo contenuto normativo, non soltanto per la sua struttura cognitiva. Ciò che può rappresentare un ostacolo alla coltivazione di un tale atteggiamento è rappresentato da tutto ciò che può portarci ad un'errata considerazione dell'altro all'interno di gerarchie e divisioni sociali, ciò che Kant ha definito "male radicale": vergogna, invidia e disgusto¹⁰⁶. Questo diverso tipo di sentire fa perdere, secondo Nussbaum, la capacità degli individui di sentirsi vulnerabili e necessariamente connessi agli altri; quelle emozioni che fanno dimenticare di essere umani e che provocano un senso di "intolleranza per l'umano che c'è in noi"¹⁰⁷, dando vita a pratiche di intolleranza e stigmatizzazione. Compito fondamentale della società diviene quindi "combattere i meccanismi che stanno alla base di queste forme ipertrofiche di vergogna e disgusto, formando delle persone che possano convivere con la propria umanità"¹⁰⁸. L'intero progetto risulta inevitabilmente molto complicato anche agli occhi della stessa filosofa che però intende mostrare come la politica, per realizzare i progetti di giustizia, uguaglianza, libertà, tutto ciò che caratterizza quello che definisce come un modello di "liberalismo politico"¹⁰⁹, non può prescindere dalle risorse emotive che costituiscono risorse etiche, morali e normative.

Ogni concezione politica deve occuparsi delle motivazioni dei cittadini, per assicurare, in primo luogo, la propria realizzabilità [...]. Essa necessita quindi, per dirla con Rawls, di una «ragionevole psicologia politica» [...] la compassione fornisce alla morale pubblica elementi essenziali di sapere etico, senza i quali ogni cultura pubblica è pericolosamente sradicata e vuota [...]. Il rapporto tra compassione e istituzioni sociali è, e deve essere, duplice: gli individui compassionevoli costruiscono delle istituzioni che incarnano ciò che essi

¹⁰⁶ Cfr. M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 410 e Id., *Nascondere l'umanità. Disgusto, vergogna e legge*, Carocci, Roma, 2011.

¹⁰⁷ Cfr. Ivi, p. 413 e p. 419.

¹⁰⁸ Ivi, p. 420.

¹⁰⁹ Si rifà all'idea rawlsiana di concezione politica che punta al raggiungimento di consenso per intersezione o *overlapping consensus* (J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit.). Il tema viene affrontato in particolare in M. C. Nussbaum, *Emozioni politiche*, cit., cap. IV e Id., *Perfectionist Liberalism and Political Liberalism in Philosophy and Public Affairs*, 39, 2011, pp. 3-45.

immaginano; e le istituzioni, a loro volta, influenzano lo sviluppo della compassione negli individui¹¹⁰.

Il pensiero filosofico di Martha Nussbaum evolve nel tempo, diventando sempre più progetto politico concreto; dallo studio dei classici alla teoria delle emozioni tutto giunge a confluire in una proposta valida per lo sviluppo della società contemporanea. Quella a cui si fa riferimento è in particolare la società liberaldemocratica, la quale dovrebbe perseguire diversi obiettivi non semplicemente legati alla crescita economica e al profitto¹¹¹, bensì a tutto ciò che consente lo sviluppo umano per una società che possa dirsi realmente liberale, tra cui istruzione, salute, sostenibilità, libertà e garanzia dei diritti, distribuzione. Ecco che visione politica, emozioni, attenzione alla persona umana e alla sua dignità, si riuniscono nel suo particolare *capabilities approach*¹¹², sviluppato in seguito ad una proficua collaborazione con l'economista Amartya Sen che si era già precedentemente occupato di queste stesse tematiche nel saggio *Equality of what?*¹¹³. Il concetto di uguaglianza a cui entrambi gli autori fanno riferimento è da intendersi come uguaglianza della persona e della sua realizzazione. Si stabilisce in questo modo un nuovo paradigma che non guarda al progresso come sviluppo economico

¹¹⁰ Ivi, pp. 480-484.

¹¹¹ Id., *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton University Press, N. J., 2010 (trad. it. *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, Il Mulino, Bologna, 2011).

¹¹² Cfr. M. C. Nussbaum, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2011 (trad. it. R. Falcioni, *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil*, Il Mulino, Bologna, 2012).

¹¹³ A. Sen, *Equality of What?* in *The Tanner Lecture on Human Values*, I, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, pp. 197-220. "Sen e Nussbaum fanno un uso in parte diverso dell'approccio delle capacità. Sen lo applica in sostituzione del Pil per valutare il grado di sviluppo di un paese, ovvero per effettuare misurazioni comparative della qualità della vita in paesi diversi. La Nussbaum lo utilizza invece «per fornire una base filosofica necessaria a dare conto dei diritti umani che dovrebbero essere rispettati ed applicati dai governi di tutte le nazioni, e una base minima per il rispetto della dignità umana». Al contrario di Sen, inoltre, la Nussbaum ritiene che la semplice idea delle capacità come spazio di confronto interpersonale non sia sufficiente: per articolare una visione della giustizia sociale che abbia una reale forza critica è necessario redigere una lista delle capacità fondamentali" (B. Casalini e L. Cini [a cura di], *Giustizia, uguaglianza e differenza. Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*, Firenze University Press, Firenze, 2012. p. 73).

ma al progresso come sviluppo umano, basato appunto sul concetto di capacità attraverso cui riconoscere una dignità universale.

Credo che la soluzione migliore, per una società liberale, sia descrivere i diritti fondamentali come un insieme di *capacità*, o possibilità di operare, in alcuni ambiti di particolare importanza. In altri termini, una società del genere dovrebbe garantire a tutti i cittadini un complesso di possibilità di base per operare in alcuni ambiti fondamentali della vita, che è probabile si mostrino importanti per ogni altra cosa la persona persegua¹¹⁴.

Viene così stilata una lista di dieci capacità fondamentali: *Vita, Salute del corpo, Integrità del corpo, Sensi, immaginazione, pensiero, Emozioni, Ragion pratica, Appartenenza, Altre specie, Gioco, Controllo del proprio ambiente*¹¹⁵. Nel loro insieme

¹¹⁴ M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 496.

¹¹⁵ "1. Life. Being able to live to the end of a human life of normal length; not dying prematurely, or before one's life is so reduced as to be not worth living. 2. Bodily Health. Being able to have good health, including reproductive health; to be adequately nourished; to have adequate shelter. 3. Bodily Integrity. Being able to move freely from place to place; to be secure against violent assault, including sexual assault and domestic violence; having opportunities for sexual satisfaction and for choice in matters of reproduction. 4. Senses, Imagination, and Thought. Being able to use the senses, to imagine, think, and reason—and to do these things in a "truly human" way, a way informed and cultivated by an adequate education, including, but by no means limited to, literacy and basic mathematical and scientific training. Being able to use imagination and thought in connection with experiencing and producing works and events of one's own choice, religious, literary, musical, and so forth. Being able to use one's mind in ways protected by guarantees of freedom of expression with respect to both political and artistic speech, and freedom of religious exercise. Being able to have pleasurable experiences and to avoid nonbeneficial pain. 5. Emotions. Being able to have attachments to things and people outside ourselves; to love those who love and care for us, to grieve at their absence; in general, to love, to grieve, to experience longing, gratitude, and justified anger. Not having one's emotional development blighted by fear and anxiety. (Supporting this capability means supporting forms of human association that can be shown to be crucial in their development.) 6. Practical Reason. Being able to form a conception of the good and to engage in critical reflection about the planning of one's life. (This entails protection for the liberty of conscience and religious observance.) 7. Affiliation: A. Being able to live with and toward others, to recognize and show concern for other human beings, to engage in various forms of social interaction; to be able to imagine the situation of another. (Protecting this capability means protecting institutions that constitute and nourish such forms of affiliation, and also protecting the freedom of assembly and political speech.); B. Having the social bases of self-respect and non-humiliation; being able to be treated as a dignified being whose worth is equal to that of others. This entails provisions of nondiscrimination on the basis of race, sex, sexual orientation, ethnicity, caste, religion, and national origin. 8. Other Species. Being able to live with concern for and in relation to animals, plants, and the world of nature. 9. Play. Being able to laugh, to play, to enjoy recreational activities. 10. Control over One's Environment: A. Political. Being able to participate effectively in political choices that govern one's life; having the right of political participation, protections of free speech and association. B. Material. Being able to hold property (both land and movable goods), and having property rights on an equal basis with others; having the right to seek employment on an equal basis with others; having the freedom from unwarranted search and seizure. In work, being able to work as a human being, exercising

costruiscono questo approccio che deve essere tenuto in considerazione da ogni società che voglia dirsi realmente liberale e democratica; società che devono educare e riconoscere l'umanità in ogni sua sfaccettatura. "Le nazioni non hanno bisogno di cuore? - si domanda la Nussbaum - Se fossero davvero così ci sarebbe da fuggire"¹¹⁶.

3.3.1.3 Proposte di democrazia radicale e ritorno a Spinoza

I contributi che la svolta affettiva ha offerto alla riflessione politica sono stati e sono tutt'oggi differenti e variegati. Essendo questa stessa svolta culturale un grande laboratorio interdisciplinare di idee, concetti e proposte, anche in coloro che se ne fanno portavoce si riscontrano differenziazioni teoriche e differenti modi di pensare la dimensione affettiva spesso non facilmente conciliabili, tra i quali sembra difficile ritrovare, per riprendere le parole di Chantal Mouffe, «somiglianze di famiglia». Ciò che è stato raccontato fino ad adesso è solamente una parte dell'ampio dibattito recentemente sviluppatosi; pur essendo presente una rivalutazione degli affetti e delle emozioni in campo sociale e politico, i presupposti teorici e gli assunti di base risultano spesso differenti tra loro. Diversi modi di concepire la politica, diversi modi di concepire l'affettività, diverse visioni del mondo. Se fino a questo momento si è posta l'attenzione su una certa tradizione di pensiero che fa in particolare riferimento ai classici, al pensiero kantiano, ad una parte dei teorici "liberali", è doveroso evidenziare come si sia sviluppato un ulteriore filone che si richiama ad un'altra parte del dibattito filosofico, "*some of them are influenced by Deleuze and Guattari, others by the neurosciences, others by a variety of constructivist schools*"¹¹⁷. Per confutare il dominio del paradigma razionalista, non solo in ambito filosofico ma anche politico e neuroscientifico, un grande contributo

practical reason and entering into meaningful relationships of mutual recognition with other workers" (M. C. Nussbaum, *Political emotions: why love matters for justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2013, p. 415).

¹¹⁶ M. C. Nussbaum, *Emozioni politiche*, cit., p. 473.

¹¹⁷ C. Mouffe, *The affects of democracy*, first published in *Critique&Humanism*, 49, 2018, <https://www.eurozine.com/the-affects-of-democracy/#>.

è stato riconosciuto al sistema teorico del filosofo olandese Baruch Spinoza. Specie una parte delle recenti voci del dibattito francese sulla questione, in particolare Frédéric Lordon¹¹⁸ tra i molti, o anche le riflessioni presentate da Chantal Mouffe, arrivano a costruire una nuova visione politica a partire dalle categorie e dai concetti spinoziani, forti della convinzione che *“la politique, comme absolument tous les phénomènes du monde humaine-social, se tient essentiellement dans l’élément des affects”*¹¹⁹. Attraverso il suo pensiero infatti, si cerca di proporre un diverso funzionamento della politica che viene concepita, in virtù di questo, come uno spazio essenzialmente passionale; visione derivante per lo più tenendo conto che proprio le passioni, o tutto ciò che può essere loro ricollegabile, interessano gran parte degli aspetti della vita, individuale e collettiva, e della quotidianità. Prima di addentrarsi nella ripresa delle teorie spinoziane nel pensiero politico contemporaneo, è utile mettere in evidenza i passaggi centrali dei suoi lavori, che vengono a più riprese impiegati per proporre nuove concezioni della politica, per spiegare l’azione dei movimenti sociali e anche, in campo neuroscientifico, per le recenti riflessioni sul rapporto corpo-mente.

Le riflessioni politiche spinoziane vengono sviluppate in particolare in due delle sue opere, il *Tractatus theologico-politicus* del 1670 e l’incompiuto *Tractatus politicus* pubblicato postumo. In queste opere, alla base delle quali vi è un chiaro e deciso riferimento ai concetti espressi nella grande opera che è *l’Etica*, viene presentata una nuova visione del rapporto tra politica, potere e passioni, in cui una loro gestione sembra determinante ai fini della stabilità dei governi. Alla base vi è l’idea, differente rispetto al pensiero dominante all’epoca, che le passioni umane siano parte integrante della natura umana, e che vadano quindi adeguatamente

¹¹⁸ Tra gli scritti sulla questione si veda in particolare E. Debray, F. Lordon, K. S. Ong-Van-Cung (dir.), *Spinoza et les passions du social*, Éditions Amsterdam, Paris, 2019; F. Lordon, *Les affects de la politique*, Paris: Seuil, 2016; Id., *Capitalismo, desiderio e servitù: antropologia delle passioni nel lavoro contemporaneo* (traduzione dal francese di Ilaria Bussoni), DeriveApprodi, Roma, 2015; Id., *Imperium: structures et affects des corps politiques*, Paris: La Fabrique, 2015; Id., *La société des affects: Pour un structuralisme des passions*, POINTS, 2015.

¹¹⁹ F. Lordon, *Les affects de la politique*, cit., p. 12.

studiate e comprese, come era già stato fatto anche da Cartesio nonostante il differente nodo centrale sull'opposizione tra mente e corpo¹²⁰, senza operare una loro condanna radicale. Con tono polemico nei confronti del pensiero platonico, Spinoza tenta di portare avanti una rappresentazione, secondo la sua opinione, che fosse il più possibile veritiera dell'uomo e della realtà:

nel rivolgere, dunque, la mia attenzione alla politica, non mi sono proposto di scoprire soluzioni nuove e inaudite, ma soltanto di dimostrare con ragionamento certo ed esente da dubbio quelle che meglio si accordano con la pratica, o di dedurle dalla stessa condizione della natura umana; e per studiare quanto attiene a questa scienza con la stessa libertà d'animo che ci è solita negli studi matematici, mi sono fatto regola scrupolosa di non irridere né compiangere né deprecare le azioni umane, ma di comprenderle: e dunque ho considerato gli affetti umani, come l'amore, l'odio, l'ira, l'invidia, la presunzione, la compassione e tutti gli altri moti dell'animo non come vizi della natura umana, ma come proprietà che le appartengono così come alla natura dell'aria appartengono il caldo, il freddo, la tempesta, il tuono e altre cose simili¹²¹.

Per comprendere e discutere di una sfera politica che sia applicabile alla pratica, è necessario partire innanzitutto dall'uomo per ciò che realmente è, e dunque non solo razionalità ma anche e soprattutto affetti e passioni. I primi vengono definiti come "le affezioni del corpo, dalle quali la potenza d'agire del corpo stesso è accresciuta o diminuita, assecondata o impedita, e insieme le idee di

¹²⁰ "Nessuno, ch'io sappia, ha determinato la natura e le forze degli affetti, e che cosa possa la mente, da parte sua, per dominarli. So bensì che il celeberrimo Cartesio, benché abbia egli pure creduto che la mente ha un potere assoluto sulle sue azioni, ha cercato, tuttavia di spiegare gli affetti umani mediante le loro cause prime, e, insieme, di mostrare la via per la quale la mente può avere un dominio assoluto sugli affetti; ma, almeno secondo la mia opinione, non ha mostrato altro se non l'acume del suo grande ingegno" (B. Spinoza, *Etica. Dimostrata secondo l'ordine geometrico, Parte Terza* in A. Sangiacomo [a cura di], *Baruch Spinoza. Tutte le opere*, Bompiani, Milano, 2010, p. 1315). Per Spinoza esiste un'unica sostanza, di cui si percepisce il pensiero e l'estensione; la mente è l'idea del corpo, quest'ultimo è il contenuto oggettivo dell'idea che è la mente. Quando un corpo muta per azione di qualcosa, tale modifica viene percepita dalla mente che muta a sua volta: "tale nostra mutazione, derivante da altri corpi che agiscono su di noi, non può avvenire senza che la mente, mutando in modo altrettanto continuo, la percepisca: tale mutazione è ciò che chiamiamo sensazione" (B. Spinoza, *Korte Verhandeling*, [a cura di] F. Mignini, L.U. Japadre editore, L'Aquila, 1986, Prefazione II, nota 13).

¹²¹ B. Spinoza, *Trattato politico*, [a cura di] P. Cristofolini, Edizioni ETS, Pisa, 1999, 1,4.

queste affezioni”¹²², mentre le seconde si riferiscono ad una vera e propria condizione di passività della mente e “dipendono soltanto da idee inadeguate”¹²³. Proprio in virtù di questa sua natura, e per il particolare fenomeno dell’*imitatio affectuum*, ogni individuo tende a ricercare i propri simili per convivere in società. Ogni corpo infatti entra in relazione con altri corpi e in generale con l’ambiente esterno; scopo di ciascuno è affermarsi e autoconservarsi, attraverso quella forza propulsiva che mette in relazione quiete e movimento, che Spinoza definisce *conatus*.

Ciascuna cosa, per quanto sta in essa, si sforza di perseverare nel suo essere. [...] Lo sforzo, col quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere, non è altro che l’essenza attuale della cosa stessa. [...] Questo sforzo, quando è riferito soltanto alla mente, si chiama volontà; ma, quando è riferito insieme alla mente e al corpo, si chiama appetito, il quale, quindi, non è altro se non la stessa essenza dell’uomo, dalla cui natura segue necessariamente ciò che serve alla sua conservazione¹²⁴.

È dai movimenti di estensione e contrazione del *conatus* che hanno origine le passioni, felici o tristi. Fare i conti con la propria emotività e conoscere razionalmente le proprie passioni, permette l’accrescimento della propria potenza e non si è in tal modo soggetti passivi. È possibile stabilire con queste un rapporto di consapevolezza e governo, in modo da creare dei determinati stati affettivi in grado di incrementare il proprio *conatus* e in questo, nel progetto spinoziano, le relazioni sociali giocano un ruolo determinante nel percorso di liberazione. Il governo politico dovrebbe essere in grado di gestire gli affetti, incoraggiando alle passioni comuni per rafforzare e migliorare le relazioni. È nelle relazioni con gli altri che le passioni individuali si amplificano e si espandono; diventano passioni collettive in cui gli affetti vengono vissuti e percepiti simultaneamente. Ogni ordine

¹²² Id., *Etica*, cit., p. 1317.

¹²³ Ivi, p. 1327.

¹²⁴ Ivi, pp. 1329-1331.

politico, per ritenersi stabile, deve essere in grado di portare avanti una partecipa politica di queste passioni collettive; la pratica politica che si fonda sulla pratica degli affetti. Questa importanza riconosciuta al ruolo della collettività viene ancor più ribadita nel *Trattato politico* in cui si assiste alla nascita del corpo collettivo e politico che unisce i propri interessi e i singoli conati individuali; nasce il soggetto che è la moltitudine, da cui dipende la legittimità dell'ordine politico stesso.

A partire da alcuni di questi fondamenti teorici Chantal Mouffe ad esempio, ha sviluppato la sua personale visione critica del modello deliberativo di democrazia e in generale della democrazia liberale. Diversamente da Habermas, essa riconosce e si concentra sull'importanza delle pulsioni nelle democrazie contemporanee, ma non per difendere ideali universalistici come Martha Nussbaum, bensì per sottolineare, come si mostrerà, la dimensione conflittuale nel senso di pluralismo e agonismo. "La semplice comprensione è infatti insufficiente a spiegare il funzionamento della politica, che è un gioco egemonico più complesso, il gioco delle volontà collettive, la cui edificazione ha necessariamente bisogno di investimenti libidici"¹²⁵. È innanzitutto necessario operare una precisazione terminologica e concettuale altamente significativa per comprendere il pensiero della Mouffe. Per quanto riguarda il discorso politico e le dinamiche identitarie infatti, essa sceglie di impiegare il termine «passione» che nella sua ottica esprime al meglio il collettivo, rispetto alle emozioni che interessano la sfera individuale.

Secondo il punto di vista che difendo, risulta essenziale stabilire una distinzione tra "passioni" ed "emozioni". Il mio approccio è stato elaborato in relazione all'ambito politico e uno dei suoi principi centrali è che in tale ambito abbiamo sempre a che fare con identità collettive, qualcosa che il termine "emozioni" non esprime adeguatamente, poiché le emozioni sono generalmente legate agli individui. Senza dubbio, le "passioni" possono anche essere di natura

¹²⁵ C. Mouffe, *Politica e passioni. Il ruolo degli affetti nella prospettiva agonistica*, [a cura di] S. Mazzolini, Castelvecchi, Roma, 2020, p. 9.

individuale [...] ma mi pare più adeguato a evidenziare la dimensione del conflitto e suggerire uno scontro tra identità politiche collettive¹²⁶.

Ciò su cui si fa leva è dunque il ruolo svolto dagli affetti e dalle passioni collettive nella costruzione delle identità, tema centrale per la posta in gioco democratica. La critica principale rivolta ai modelli aggregativi e deliberativi si riferisce all'intenzione, presunta, di voler eliminare il conflitto attraverso il consenso razionale e il compromesso tra le parti. Tali meccanismi della politica liberale non sarebbero in grado di comprendere e pensare il politico come ambito plurale, animato da individui che non sono semplicemente agenti razionali, ma individui caratterizzati da una pluralità di passioni, affetti e desideri; ambito al cui pluralismo non si può rispondere attraverso il consenso razionale. Come alternativa a questi modelli viene proposto un modello «agonistico», si noti non antagonistico¹²⁷, di democrazia, in cui è presente un tipo di “consenso conflittuale”¹²⁸ centrale per la

¹²⁶ Ivi, p. 14.

¹²⁷ “Il problema cruciale in un regime liberaldemocratico, dunque, è come stabilire la distinzione noi/loro, che è costitutiva della politica, in maniera compatibile con il riconoscimento del pluralismo. È importante che il conflitto, una volta emerso, non assuma la forma di un «antagonismo» (lotta tra nemici), bensì la forma di un «agonismo» (lotta tra avversari). Il confronto agonistico è per sua natura differente da quello antagonistico, non perché lasci spazio a un possibile consenso, ma perché gli altri non sono pensati come nemici da distruggere, ma come avversari la cui esistenza è percepita come legittima. Le loro idee saranno contrastate con vigore, ma non sarà mai messo in discussione il loro diritto a difenderle. [...] La distinzione tra *antagonismo* (relazione amico/nemico) e *agonismo* (relazione tra avversari) permette di comprendere perché, contrariamente a quanto credono molti teorici democratici, non è necessario negare la dimensione inestirpabile dell'antagonismo per immaginare l'istituzione di un ordine democratico. La mia posizione è che lo scontro agonistico, lontano dal rappresentare un pericolo per la democrazia, sia in realtà la sua stessa condizione di esistenza. Certo, la democrazia non può sopravvivere senza alcune forme di consenso generale sui valori etico-politici che costituiscono i suoi principi di legittimazione e senza le istituzioni in cui sono iscritti. Ma deve anche garantire l'espressione agonistica del conflitto, il quale richiede che i cittadini abbiano davvero la possibilità di scegliere tra delle alternative reali. Una democrazia ben funzionante richiede un confronto tra posizioni politiche democratiche” (C. Mouffe, *Per un populismo di sinistra*, Laterza, Bari, 2018, e-book, “Appendice teorica”). Questa concezione dell'agonismo viene sviluppata anche in altri testi come C. Mouffe, *Il conflitto democratico*, Mimesis, Milano-Udine, 2015; *Id.*, *Sul politico*, Bruno Mondadori, Milano, 2007; *Id.*, *The Democratic Paradox*, Verso, London-New York, 2000 (ed. riveduta 2009); *Id.*, *The Return of the Political*, Verso, London-New York, 1993 (ed. riveduta 2005).

¹²⁸ “Ciò significa che, sebbene ci debba essere un accordo sui principi etico-politici che determineranno l'associazione politica, è anche necessario che ci siano interpretazioni diverse di tali principi e delle istituzioni in cui si inseriscono” (C. Mouffe, *Politica e passioni*, cit., p. 25).

costruzione di identità. A differenza dei teorici liberali, ai quali viene rimproverata un'impostazione essenzialmente razionalista, si contrappone l'idea che in questo tipo di processo di costruzione delle identità, che rappresentano l'essenza del politico e che rappresentano la natura pluralista del mondo sociale, le passioni e la dimensione affettiva giocano un ruolo determinante. Per il modello agonistico tale lacuna deriva probabilmente dall'errata visione dell'individuo "*who as an actor in the field of politics is presented as being moved either by the pursuit of her interests or by moral concerns. This precludes recognition of the collective nature of political actors*"¹²⁹. In questa costruzione teorica il pensiero spinoziano risulta molto influente, dal momento che Chantal Mouffe parte proprio dalla concezione degli affetti sviluppata nelle sue opere principali, e dalla differenza stabilita tra i concetti di *affectio* come affezione e *affectus* come affetto. Partendo dal riconoscimento del desiderio come spinta all'umano agire, tale dinamica diviene il punto di partenza per la costruzione degli affetti comuni che, insieme, danno vita alle identità collettive. Si innesca dunque una vera e propria mobilitazione delle passioni all'insegna dei rapporti sociali e delle pratiche politiche. Nel pensiero della teorica belga, arrivano a confluire Spinoza e Freud, di cui si riprende l'intuizione dei legami sociali come legami libidici dalla cui forza è possibile investire in processi di identificazione collettiva. "*A group is clearly held together by a power of some kind: and to what power could this feat be better ascribed than to Eros, which holds together everything in the world*"¹³⁰.

Questa proposta di democrazia "radicale" guarda con entusiasmo ad alcuni sostenitori della svolta affettiva, e in particolare l'interpretazione di Frédéric Lordon che riprende, ancora una volta da Spinoza, l'idea della politica come *ars affectandi*; da qui lo sviluppo della sua visione politica e sociale, dove per sociale si intende "*l'élément même de la vie collective des hommes*"¹³¹, in cui il dialogo tra filosofia e scienze

¹²⁹ C. Mouffe, *The affects of democracy*, cit.; cfr. anche Id., *Politica e passioni*, cit., pp. 38-39.

¹³⁰ Freud, S., *Group Psychology and the Analysis of the Ego* in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. XVIII. London, 2001, p.92.

¹³¹ E. Debray, F. Lordon, K. S. Ong-Van-Cung (dir.), *op. cit.*, p. 18.

sociali diviene un potente strumento per tentare di superare le aporie delle problematiche del tempo. Dai suoi scritti emerge una lettura *sui generis* delle attuali lotte sociali a partire dalla struttura degli affetti spinoziana. In tale contesto gli affetti, intesi come la componente emotiva dei comportamenti umani, vengono individuati come elemento essenziale del sociale, e in particolare della politica. Intervenire in questo campo significa necessariamente intervenire nel campo delle passioni, dal momento che proprio a partire da queste si agisce nella realtà e si modella una certa modalità di giudizio. “Le scienze sociali ragionano ancora sul presupposto della perfetta razionalità dell’*homo oeconomicus*. Spinoza mostra invece, meglio di chiunque altro, come l’uomo sia prima di tutto un animale desiderante. E questo è vero anche, e anzi soprattutto, in una società capitalistica”¹³². L’obiettivo polemico al centro delle critiche dell’economista e sociologo francese è il meccanismo innescato dal capitalismo neoliberale, accusato di mettere in pratica una sorta di manipolazione dei desideri e delle passioni. La sua complessiva critica della società contemporanea è essenzialmente critica di una società che limita la reale natura degli individui, ostacolando l’espressione della loro potenza di agire. Il rapporto dei soggetti con la politica, con le istituzioni, e anche con gli altri, ogni tipo di relazione in effetti dipende, seguendo il pensiero spinoziano, dalle determinazioni che ogni corpo ha vissuto, da particolari desideri e azioni che agiscono su di esso creando un’*affection*. I comportamenti umani non sono determinati dalla “*perception des avantages qui sont ou peuvent selon eux être liés aux actions qu’ils envisagent d’entreprendre, mais bien la force des affects qu’ils éprouvent*”¹³³. Ciò su cui si concentra in particolar modo Lordon sono le passioni collettive, gli affetti comuni, e il contributo che questi possono fornire al dispiegamento delle dinamiche sociopolitiche. In questo contesto risultano fondamentali i meccanismi passionali dell’imitazione degli affetti, che producono un certo tipo di affezione

¹³² F. Lordon in *Rencontre avec Frédéric Lordon “Perspectives critiques”, Malaise dans la civilisation, Rome 27 mars 2015*, <https://efmr.hypotheses.org/229>.

¹³³ Ivi, p 29.

collettiva dalla quale si genera il potere sociale della moltitudine. Nel quadro lordoniano, la moltitudine diviene a tutti gli effetti il vero soggetto al centro dei processi politici; è la moltitudine con le sue passioni e *sa puissance*¹³⁴, che nutre e crea il potere istituzionale che ne è l'effetto. "*Structures et institutions elles-mêmes sont des productions passionnelles collectives, cristallisations de cette composition d'affects individuels que Spinoza nomme la «puissance de multitude». Et les passions sont autant productrices que produites*"¹³⁵. Emerge chiaramente il problema principale del rapporto tra le istituzioni e il *conatus*, che è anche un problema decisivo nelle dinamiche economiche e sociali, non solo prettamente politiche. Un'istituzione si determina per il potere di affettare ed è essa stessa prodotta da un sentire comune. Tutto ciò che riguarda l'individuo, i legami sociali, i sistemi di produzione e riproduzione, ha a che fare necessariamente con gli affetti, afferma Lordon. Una tale potenza degli affetti si manifesta nei rapporti economici, nelle dinamiche di conflitto, ed è essenziale nell'ottica dell'azione dei movimenti sociali e dei nuovi ed emergenti attori collettivi. In Spinoza, Lordon sembra riuscire a trovare un'antropologia delle passioni in grado di contrastare il rigoroso calcolo economico. Il suo radicale impianto critico dell'illusione innescata dalla ragione neoliberale tenta di pensare un soggetto antagonista in grado di affermare una nuova economia del desiderio¹³⁶. All'origine dell'azione di questo "contropotere" viene individuata da Lordon la potenza derivante dall'*indignatio*, che contribuisce ad affermare forme di conflitto; indignazione della moltitudine che attraverso la capacità di affettare appunto più individui, potrebbe rivelarsi capace di modificare se non addirittura

¹³⁴ "*La puissance de la multitude est l'expression de ce que les hommes s'entre-affectent interindividuellement et collectivement. Les corps sociaux, totalités à forte clôture sur elles-mêmes, vivent donc sous le régime de l'auto-affectation, autre manière de dire que ce qui arrive aux hommes est l'effet des autres hommes, en singularités ou en collectivités – sachant que dans l'effet des hommes « en singularités » passent systématiquement des effets des hommes « en collectivités [...] ». "Par puissance de la multitude en tout cas, il faut donc entendre une certaine composition polarisée des puissances individuelles telle que, surpassant, par la composition même, toutes les puissances dont elle est constituée, elle est un pouvoir d'affecter tous"* (F. Lordon, *La société des affects: Pour un structuralisme des passions*, cit., pp. 159-160).

¹³⁵ Ivi, p. 92.

¹³⁶ Cfr., Id., *La société des affects: Pour un structuralisme des passions*, cit.

ribaltare gli equilibri affettivi dominanti: “«*Indignation*» est cet affect politique générique dont Spinoza fait le moteur de toutes les séditions. Pourvu bien sûr qu’il soit partagé à suffisamment grande échelle pour, affect commun réactionnel, se poser contre l’affect commun institutionnel”¹³⁷.

Certo anche la stessa riflessione lordoniana si rifà ad una precisa tradizione di pensiero costituitasi sulle categorie e i concetti della filosofia spinoziana, passando per Deleuze e Guattari¹³⁸, o anche in parte per le riflessioni di Antonio Negri e Michael Hardt riguardanti la moltitudine¹³⁹. In queste posizioni infatti, è possibile vedere come si vengano a legare elementi affettivi con dinamiche sociali, con la costruzione delle nuove soggettività, e per spiegare il funzionamento dei meccanismi di produzione e riproduzione nella contemporaneità. Cercando di contaminare spinozismo, marxismo e post-strutturalismo francese, i due autori di *Impero* presentano infatti un nuovo soggetto rivoluzionario, la «moltitudine», inteso come molteplicità di singolarità, un universale concreto e come concetto radicalmente differenziato dalle nozioni di «popolo» e «massa»¹⁴⁰, nozioni che sono rimaste egemoni nella narrazione moderna. Proprio per le caratteristiche e le peculiarità della moltitudine, nel loro impianto teorico si sviluppa una potente forza dei desideri di questa molteplicità che può essere espressa attraverso il lavoro, che diviene potere di agire. Nella loro analisi della società globalizzata, è proprio in relazione al lavoro che gli affetti assumono una particolare rilevanza; viene presentata infatti una nuova idea di produzione che, nell’epoca del capitalismo

¹³⁷ Ivi, p. 107.

¹³⁸ G. Deleuze, *Spinoza: filosofia pratica*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2016; Id., *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, 2010; G. Deleuze e F. Guattari, *L’anti-Edipo: capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino, 2002; Ead., *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma, 2006.

¹³⁹ A. Negri, M. Hardt, *Impero: il nuovo ordine della globalizzazione* (trad. it. A. Pandolfi, Rizzoli, Milano, 2002); Ead., *Moltitudine: guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale* (trad. it. A. Pandolfi, Rizzoli, Milano, 2004). “Le singolarità interagiscono e comunicano socialmente in virtù del *comune*, e la loro comunicazione sociale produce a sua volta il *comune*. La moltitudine è la soggettività che emerge da questa dinamica che lega la singolarità al *comune*” (A. Negri, M. Hardt, *Moltitudine*, cit., p. 426).

¹⁴⁰ “Del popolo si è sempre avuta una concezione unitaria. La moltitudine invece è intrinsecamente molteplice e costituita da un complesso di singolarità. Essa è composta da differenze di cultura, etnia, genere, stili di vita, che non possono essere mai ridotte a un’unità” (A. Negri, M. Hardt, *Moltitudine*, cit., p. 10).

globale e postindustriale, è caratterizzata “dal ruolo capitale svolto dalla conoscenza, dall’affettività e dalla comunicazione”¹⁴¹. Si giunge a parlare dunque di «lavoro affettivo»:

produce e modifica degli affetti come l’essere a proprio agio, il benessere, la soddisfazione, l’eccitazione e, più in generale, la passione [...]. Un indicatore della crescente importanza del lavoro affettivo, soprattutto nei paesi più ricchi, è la tendenza da parte dei datori di lavoro a selezionare la forza lavoro in base all’educazione, al carattere e alle attitudini relazionali, considerate le principali capacità che i lavoratori devono possedere. [...] buone attitudini e capacità di relazione sociale: questa è la formula con la quale si caratterizza normalmente un addetto al lavoro affettivo¹⁴².

È un lavoro che copre un’ampia varietà di attività in cui vengono coinvolti sempre più aspetti della sfera del privato, dagli affetti alle relazioni. La produzione che interviene direttamente nella vita e sulla vita. Ancora una volta, anche in queste circostanze, la concezione degli affetti è evidentemente di matrice spinoziana, data la differenziazione rispetto alle emozioni intese come fenomeni essenzialmente legati al mentale, e non anche al corporeo come invece gli affetti stessi. Questi, nell’epoca del lavoro immateriale e della nuova produzione non solo economica ma anche di forme di vita, diventano mezzi a disposizione della moltitudine insieme ad altri strumenti di tipo cognitivo, linguistico e comunicativo¹⁴³. Strumenti considerati necessari ed essenziali per costruire progetti politici nel tentativo di cambiare le dinamiche sociali. Nello specifico, oltre alla potenza e alla forza dei desideri comuni che spingono ad agire, si pensa all’amore che viene caricato nel loro progetto teorico-politico, di una forte valenza politica. Sono infatti gli «atti

¹⁴¹ Ead., *Impero*, cit., p. 268.

¹⁴² Ead., *Moltitudine*, cit., pp. 250-251.

¹⁴³ “Il lavoratore di cui parla Impero non fa riferimento alla fabbrica, non è esclusivamente maschio e non realizza unicamente un lavoro materiale. Il nuovo lavoro è immateriale, principalmente intellettuale – prima che manuale – linguistico e comunicativo. La nuova produzione abbraccia non solo la creazione di ricchezza, ma anche del sapere, del linguaggio e degli affetti. Non riguarda solo la creazione di beni ma anche la produzione di soggettività” (N. Kohan, *Toni Negri e gli equivoci di Impero*, trad. it. di L. Cordinone, Massari editore, Bolsena, 2005, p. 88).

d'amore» della moltitudine e la forza dei loro legami, a divenire strumenti di resistenza, liberazione e azione collettiva. "L'amore è la base stessa dei nostri progetti politici in comune e della costruzione di una nuova società"¹⁴⁴; dall'amore si costruisce il comune e hanno vita nuove soggettività. È pensata come una forza sociale, politica, economica e relazionale, riprendendo ancora una volta l'*Etica* spinoziana, in grado di incrementare la potenza di agire. Tutto ciò si inserisce nel quadro del progetto democratico globale per cui è necessario ricostruire il senso dell'agire comune a partire da lotte di resistenza e movimenti di liberazione¹⁴⁵. Tali posizioni, per la loro particolare radicalità, hanno suscitato diverse critiche di diversa natura, che vanno da un certo modo di impiegare la filosofia spinoziana, alla concezione stessa degli affetti. Critiche provenienti ad esempio dalla psicoanalisi lacaniana, dirette alla riconsiderazione non solo degli aspetti emozionali della vita e della natura umana ma più in generale di ciò che è il simbolico, o ancora critiche nei confronti di un'eccessiva ontologizzazione della questione.

Si è cercato finora di dimostrare come all'interno di una stessa corrente, quella dell'*Affective turn*, siano presenti più voci. Il modo in cui viene pensato il rapporto tra affetti e politica può essere dunque molto diverso se si hanno dal principio differenti visioni di cosa sia la politica e di cosa sia la dimensione affettiva. Se è vero che in linea generale un punto di incontro è rintracciabile nello scetticismo e nella critica all'impianto razionalista, che risulta dominante nella teoria politica contemporanea e che ha portato ad una rivalutazione dell'affettività e di quelle che possono essere le sue funzionalità nelle dinamiche politiche, è bene sottolineare come siano presenti riflessioni contrastanti. Se da un lato però vi è questa riscoperta e questo tentativo di andare oltre la classica demonizzazione di questi elementi, dall'altro si è altresì sviluppato un certo grado di preoccupazione per un impiego

¹⁴⁴ Cfr. A. Negri, M. Hardt, *Moltitudine*, cit.

¹⁴⁵ Vengono riportati alcuni esempi emblematici tra cui le proteste del 1999 a Seattle in occasione della conferenza della WTO, il primo *World Social Forum* svoltosi a Porto Alegre, in Brasile, nel 2001, e i movimenti che si sono mobilitati contro la guerra in Iraq del 2003.

eccessivo dell'emotività, che rischia di sfociare in pratiche sociali e politiche che potrebbero rappresentare pericoli per la stabilità degli ordinamenti democratici. Questo è il caso, ad esempio, di alcune emozioni particolari che si presentano frequentemente nella scena pubblica, e rispetto alle quali si sono sviluppate considerazioni ambivalenti; si parla non solo della già citata compassione ma anche di rabbia, indignazione, paura. Come considerare tali manifestazioni emotive? Queste che sono tradizionalmente considerate come «negative», che tipo di funzionalità possono avere nel dispiegamento delle pratiche politiche e sociali? Di fronte all'ascesa di nuove soggettività, nuovi movimenti e nuovi fenomeni, gran parte della letteratura si è concentrata sull'analisi dell'influenza di queste emozioni sull'*human behavior*. Se è vero che gli affetti in qualche modo mobilitano, che tipo di pratiche ispira un determinato sentire?

3.3.2 Populismo e affetti

Una simile preoccupazione viene ad esempio espressa relativamente ad un fenomeno altrettanto controverso e dibattuto, che sembra ormai inseparabile da ogni discorso sulla democrazia: il populismo. Parafrasando Marx e Engels, Ghita Ionescu and Ernest Gellner scrivono del populismo come "*a specter that haunts the world*"¹⁴⁶. Risulterebbe evidentemente difficile dare conto in maniera adeguata del complesso e diversificato fenomeno che è il populismo, caratterizzato proprio da un diffuso disaccordo circa la sua definizione, rispetto alla sua natura e alle sue manifestazioni. Questo concetto occupa le riflessioni teoriche e le questioni politiche ormai da tempo; sentiamo parlare costantemente di populismo senza però averne ancora chiara l'essenza, tanto che si è arrivati ad affermare che non esiste il

¹⁴⁶ E. Gellner, G. Ionescu (a cura di), *Populism. Its Meanings and National Characteristics*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1969, p. 1.

populismo ma soltanto l'insieme delle sue varie manifestazioni¹⁴⁷. Quello a cui si assiste dunque, sembrerebbe un vero e proprio scontro epistemico, anche per comprendere in quale campo studiare il fenomeno (per Margaret Canovan ad esempio si tratta di una categoria politologica e sociologica).

Generalmente però, soprattutto nel dibattito europeo e nordamericano, sembra che si concordi sul considerarlo come un pericolo interno alla democrazia, come una minaccia per il pluralismo e in generale per i principi democratici stessi¹⁴⁸. Nadia Urbinati scrive che *“the term “populism” itself is ambiguous and is difficult to define in a sharp and uncontested way. This is because it is not an ideology or a specific political regime but rather a representative process, through which a collective subject is constructed so that it can achieve power”*¹⁴⁹. Vi sono anche diversi modi non solo di definirlo, ma anche di individuarne la natura. Ernesto Laclau parla del populismo come una serie di pratiche discorsive che costituiscono la vera essenza della politica, il politico più autentico, e attraverso le quali viene a crearsi il concetto di «popolo»¹⁵⁰; Margaret Canovan come uno stile retorico o Moffit e Tormey come stile politico¹⁵¹; il populismo visto come ideologia, o come molti tendono a specificare *“thin-centered ideology”* vale a dire una forma ideologica debole dovuta all'ambiguità intrinseca del fenomeno¹⁵², o ancora può assumere le forme di discorso e strategia

¹⁴⁷ Cfr. N. Werz, *Einleitung: Populismus und Populisten* in N. Werz (ed.), *Populismus: Populisten in Übersee und Europa*, Leske & Budrich, Leske, 2003, pp. 7-14, qui p. 13.

¹⁴⁸ Cfr. P. Cossarini, F. Vallespín (eds), *Populism and Passions: Democratic Legitimacy after Austerity*. Routledge, London, 2019, p. 1.

¹⁴⁹ N. Urbinati, *Me the People how populism transforms democracy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2019, p. 5. Oltre questa proposta sono state diverse le definizioni del populismo, Mudde lo considera come *“un'ideologia, la quale ritiene che la società sia, in definitiva, separata in due gruppi omogenei e antagonisti, ‘il popolo puro’ contro ‘l'élite corrotta’, e che sostiene che la politica dovrebbe essere un'espressione della volontà generale del popolo”* (C. Mudde, *The populist zeitgeist in Government and Opposition*, 39(3), 2004, pp. 541-563, qui p. 543);

¹⁵⁰ E. Laclau, *On Populist Reason*, Verso, London, 2005.

¹⁵¹ M. Canovan, *Populism*, Harcourt Brace Jovanovich, 1981; B. Moffit e S. Tormey, *Rethinking Populism: Politics Mediatisation and Political Style in Political Studies*, 62, 2014, pp. 381-397.

¹⁵² D. Albertazzi, D. McDonnell (eds.), *Twenty-first Century Populism. The Spectre of Western European Democracy*, Palgrave, Houndmills, 2008; C. Mudde, *Populist Radical Right Parties in Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007 e *Id.*, *The populist zeitgeist*, *op. cit.*; B. Stanley, *The Thin Ideology of Populism in Journal of Political Ideologies*, 13(1), 2008, pp. 95-110.

insieme, come si legge negli scritti di Carlos De la Torre¹⁵³. A seconda di come lo si consideri, ciò che compie il populismo è creare demarcazioni e distinzioni all'interno della società e nel quadro politico; dalla rivendicazione del potere popolare in nome della vera democrazia, si innesca un meccanismo di opposizione, generalmente tra il *popolo* e le *élites*, che rientra in una più ampia logica conflittuale tra il *noi* e *loro*. *"The populist schema has two principal slots through which individuals orient meaningfully themselves towards the political field: 'the people', and the division of society between two main power blocs"*¹⁵⁴. Grazie a molti degli studi sulle emozioni in vari ambiti di ricerca, e con l'affermazione crescente delle dinamiche populiste, molto spazio è stato dedicato all'analisi della dimensione affettiva del fenomeno. *"If passion is crucial in the formation of collective political identities – 'the people', 'the elite', 'the establishment' [...] then it becomes clear how important it is to inquire about the role of the affective core of populist politics and its consequences for the legitimacy of our democratic systems"*¹⁵⁵. Questo tipo di analisi sembra andare di pari passo con il generale interesse sviluppatosi verso le *political emotions*, quelle emozioni cioè che contribuiscono alla formazione della realtà politica, dalle quali sembra ormai impossibile prescindere per comprendere ciò che accade nelle nostre società¹⁵⁶. Si

¹⁵³ C. De la Torre, *The Promise and Perils of Populism. Global Perspectives*, University Press of Kentucky, Lexington, 2010.

¹⁵⁴ N. Demertzis, *Populisms and Emotions* in P. Cossarini e F. Vallespín (eds), *op. cit.*, pp. 31-48, qui p. 32.

¹⁵⁵ P. Cossarini, F. Vallespín (eds), *op. cit.*, p. 7.

¹⁵⁶ Nicolas Demertzis descrivendo le emozioni politiche scrive: *"Political emotions are not a generically different kind of affective experience; they are emotions that play a crucial role in the formation of political reality. As a notion, they are used more often and systematically by political philosophers (Koziak 2000) than by political psychologists or sociologists. I define them as lasting affective predispositions supported reciprocally by the political and social norms of a given society, playing key role in the constitution of its political culture and the authoritative allocation of resources (Demertzis 2014). It goes without saying then that the affectivity of populism consists of political emotions. Here are some of their principal characteristics: (a) They should not necessarily be consciously felt; one may be thoroughly proud of one's country while at the same time hating unconsciously other nationalities or one's conscious anger against a political opponent or group may be symptomatic of suppressed shame (Scheff 1994). (b) They work out as high order 'programmatically emotions' (Barbalet 2006). (c) A political emotion may be 'self-targeted' or 'introjected' (e.g. shame, pride, fear, anxiety) or 'other-targeted' or 'extrojected' (e.g. admiration, compassion, anger). (d) As there are no exclusively political emotions but only figurations of the politics-emotions nexus any emotion may acquire political significance. (e) They are individual as well as collective or shared emotions. (f) Political emotions proper or 'salient political emotions' (Sokolon 2006, 181), should be differentiated from the 'politically relevant*

parla dunque di quell'“investimento affettivo”¹⁵⁷ presente nelle dinamiche populiste e di quali siano i sentimenti in esse coinvolti¹⁵⁸. Alla base vi è l'idea che nei meccanismi delle pratiche populiste sia presente un potente coinvolgimento emotivo, sia nei legami che uniscono i cittadini tra loro, che nei legami che uniscono questi ai leader e nelle azioni politiche compiute;

*Emotions contribute to identity formation, along with other factors such as shared values, worldviews, attitudes, rituals, and performances, and they clearly take part in the creation of social bonds and the promotion of social cohesion. Emotions are also an essential component of any form of collective action: building or reproducing identities is one of the processes by which individuals and groups give meaning to their experiences and contribute to collective action and political participation*¹⁵⁹.

Le emozioni dunque intervengono nei processi di costruzione identitaria, e questo è un bene per chi sostiene che ciò sia necessario per portare avanti la causa democratica, come si è visto in Chantal Mouffe che pensa proprio allo sviluppo di un “populismo di sinistra” come alternativa all'egemonia neoliberale nel tentativo di riequilibrare principi liberali e democratici in favore di questi ultimi¹⁶⁰. Se in

*emotions', i.e. urges, reflex and highly transient affective experiences which in general play a marginal role in the longue durée of political realities and processes, like nationalism, populism, political participation, and the like” (N. Demertzis, *Populisms and Emotions*, cit., p. 37).*

¹⁵⁷ B. De Cleen, Y. Stavrakakis, *Distinctions and articulations: A discourse theoretical framework for the study of populism and nationalism in Javnost – The Public*, 24: 4, 2017, pp. 301-319, <https://doi.org/10.1080/13183222.2017.1330083>

¹⁵⁸ Cfr., C. Mudde, R. C. Kaltwasser, *Populism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

¹⁵⁹ P. Cossarini, F. Vallespín (eds), *op. cit.*, p. 4. Si rimanda anche a Ch. Hall, *Passions and constraint: The marginalization of passion in liberal political theory in Philosophy and Social Criticism*, 28(6), 2002, pp. 727-748; P. Markell, *Making affect safe for democracy? On 'constitutional patriotism' in Political Theory*, 28(1), 2000, pp. 38-63.

¹⁶⁰ “Per intervenire nella crisi di egemonia, è necessario stabilire una frontiera politica, e che nella congiuntura odierna, per recuperare ed estendere la democrazia, non si può prescindere da un populismo di sinistra inteso come strategia discorsiva di costruzione della frontiera tra «il popolo» e «l'oligarchia». [...] Il populismo di sinistra, al contrario, desidera restaurare la democrazia per rafforzarla ed estenderla. Una strategia populista di sinistra ambisce a riunire le domande democratiche in una volontà collettiva per costruire un «noi», un «popolo» che fronteggi un avversario comune: l'oligarchia. [...] La strategia adottata dal populismo di sinistra cerca di stabilire un nuovo ordine egemonico all'interno della cornice liberaldemocratica e non ambisce a una rottura radicale con la democrazia liberale pluralista e alla fondazione di un ordine politico totalmente

questo caso però, gli affetti comuni giocavano un ruolo tendenzialmente positivo e utile alla causa, per molti altri teorici al contrario, questo tipo di processo identificativo tende a creare polarizzazione e conflitto, implicando il dispiegarsi di sentimenti ed emozioni considerate negative come paura, rabbia, risentimento, disgusto o ansia¹⁶¹. Si è scritto infatti che “*populism is no doubt based more on emotional inputs than on rational considerations*”¹⁶². Seguendo questa linea, parte della teoria politica, insieme anche a studi di psicologia sociale e politica, si è impegnata a dimostrare come effettivamente le emozioni siano parte integrante dei meccanismi decisionali, e che dunque gran parte delle nostre azioni, soprattutto quelle legate alla vita politica, siano cariche di valenza affettiva.

Il contributo delle emozioni nel dispiegamento delle dinamiche populiste potrebbe essere indagato, come già accennato, a più livelli; affetti comuni che tengono unito il “popolo” e che lo mobilitano contro le élites, affetti che stabiliscono un forte legame tra il popolo e la leadership. In ogni caso, vengono a crearsi dei meccanismi di appartenenza e identificazione che rendono più forti, a livello collettivo, i sentimenti e le emozioni che sono percepite individualmente. Specie per ciò che riguarda l’identificazione, la figura del leader gioca un ruolo fondamentale; José Luis Villacañas a tal proposito ha infatti scritto che “*la función del líder es transformar representaciones conceptuales siempre defectivas en representaciones afectivas*”¹⁶³ e, proprio attraverso questo coinvolgimento che è innanzitutto coinvolgimento emotivo, si tenta di rappresentare e portare alla luce i sentimenti

nuovo. Il suo obiettivo è la costruzione di una volontà collettiva, di un «popolo», capace di determinare una nuova formazione egemonica che ristabilisca l’articolazione tra liberalismo e democrazia che è stata sconfessata dal neoliberalismo e metta, quindi, al primo posto i valori democratici” (C. Mouffe, *Per un populismo di sinistra*, cit., pp. 12; 27; 47).

¹⁶¹ Cfr. J. A. Frimer, M. J. Brandt, Z. Melton e M. Motyl, *Extremists on the Left and Right use angry, negative language* in *Personality and Social Psychology Bulletin*, 45(8), 2018, pp. 1216–1223; J.-W. Van Prooijen, *The Psychology of Political Polarization*, Routledge, 2021; J.-W. Van Prooijen e A. P. M. Krouwel, *Psychological features of extreme political ideologies* in *Current Directions in Psychological Science*, 28 (2), 2019, pp. 159–163, <https://doi.org/10.1177/0963721418817755>.

¹⁶² M. Tarchi, *Populism: Ideology, political style, mentality?* in *Czech Journal of Political Science*, 23, 2016, pp. 95–109.

¹⁶³ J.L. Villacañas, *Populismo*, La Huerta Grande, Madrid, 2015, p. 16.

più forti, si potrebbe dire anche viscerali, dei cittadini che si intende rappresentare. In contrasto con un'ideale di politica razionale, come ha scritto Paul Taggart, "il populismo riempie un cuore vuoto"¹⁶⁴, "ha bisogno di eccitare le passioni, cosa che si manifesta nel suo linguaggio, mentre la democrazia liberale e rappresentativa cerca di prosciugarle, al fine di far trionfare la ragione"¹⁶⁵. Se ciò che unisce il popolo e ciò che lo lega ad un leader scaturisce da forme che si potrebbero definire di amore, le motivazioni della sua mobilitazione e alla base delle loro azioni sono associate per lo più a sentimenti negativi¹⁶⁶, nel senso di pericolosi per l'ordine e la stabilità delle democrazie. Ma quali sono i sentimenti alla base di questi, per riprendere Freud, "legami libidici"? Su quali sentimenti fa leva la politica populista? Essendo presenti situazioni di polarizzazione e conflitto, un ruolo di primo piano è stato riconosciuto ad un profondo senso di insoddisfazione e rabbia, o come è stato anche definito, risentimento. La rabbia nasce come un'emozione molto potente che da un lato riesce ad esprimere il malcontento dei cittadini, del popolo, nei confronti di tutto ciò rispetto al quale viene stabilito un discrimine; si individua un antagonista, un nemico, un Altro diverso dal «noi» su cui riversare questo sentimento che deriva talvolta da una profonda insoddisfazione, sfiducia, senso di minaccia e una conseguente e necessaria rivendicazione di giustizia. Si prova rabbia nei confronti dell'*establishment*, rabbia causata da una percezione della realtà ingiusta e dannosa e da un sistema politico incapace di fornire risposte e soluzioni e di rappresentare le istanze e i bisogni reali dei cittadini¹⁶⁷. È stato infatti scritto che "*angry citizens appear to be more receptive to populist discourse*"¹⁶⁸. Tutto ciò porta i cittadini ad agire,

¹⁶⁴ P. Taggart, *Populism and Representative Politics in Contemporary Europe* in *Journal of Political Ideologies*, IX, 3, 2004, pp. 269-288.

¹⁶⁵ I. Diamanti, M. Lazar, *Popolocrazia. La metamorfosi delle nostre democrazie*, Laterza, Bari-Roma, 2018, p. 25.

¹⁶⁶ Questa valutazione viene proposta ad esempio in J.-W. Müller, *What Is Populism?*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.

¹⁶⁷ Cfr. F. Panizza, *Introduction: Populism and the Mirror of Democracy* in F. Panizza (ed.), *Populism and the mirror of democracy*, Verso, London, pp. 1-31.

¹⁶⁸ G. Rico, M. Guinjoan, E. Anduiza, *The emotional underpinnings of populism: How anger and fear affect populist attitudes in Swiss Political Science Review*, 23 (4), 2017, pp. 444-461, <https://doi.org/10.1111/spsr.12261>.

comportando allo stesso tempo un particolare modo di vedere gli altri, per questo appare ragionevole utilizzare le parole di Scott Schieman per dire che, a tutti gli effetti, la rabbia è una “*highly social emotion*”¹⁶⁹.

È un’emozione molto complessa, che non si esaurisce nella semplice dimostrazione di dissenso verso qualcosa o qualcuno; alla base vi è tutta una determinata valutazione del reale, delle proprie condizioni di vita, che portano ad agire spinti da questo sentimento. La rabbia e le sensazioni negative derivanti da un atto o una situazione che si ritiene ingiusta, si caricano nell’ottica dei soggetti implicati di una sorta di “moralità” che rende legittime le loro azioni. Quando questi sentimenti entrano in gioco nello spazio pubblico vengono raccolti entro il concetto nietzschiano del *ressentiment* o anche *resentment*, che risulta molto più carico di complessità rispetto alla semplice traduzione in risentimento¹⁷⁰. Con questo concetto si vuole intendere una vera e propria disposizione, una condizione derivante da un capovolgimento della morale, tipica della modernità. L’individuo che prova *ressentiment*, nell’ottica esposta da Nietzsche nella *Genealogia della morale*, è colui che è incapace di affermarsi autonomamente e spontaneamente, mosso da un senso di vendetta e di ostilità nei confronti di ciò che si identifica come responsabile della propria condizione; vi è come una sorta di trasferimento della percezione della propria infelicità, inferiorità o frustrazione, in un capo espiatorio

¹⁶⁹ S. Schieman, *Anger* in J. Stets, J. Turner (eds.), *Handbook of the Sociology of Emotions*, New York: Springer, 2006, pp. 493–515, qui p. 495. Lo stesso pensiero è espresso anche in P. Lyman, *The politics of anger* in *Socialist Review*, 11, 1981, pp. 55–74.

¹⁷⁰ Nicolas Demertzis rintraccia la differenza tra i due termini nell’approccio attraverso cui lo si tenta di analizzare, in particolare una differenza segnata da un approccio che segue l’interpretazione fornita da Nietzsche o meno: “*the conceptual relation between resentment and ressentiment has been theorized in more than one way. They may stand apart alongside the difference between the Nietzschean and the non- Nietzschean line of thought (Demertzis 2006; 2017); as an encompassing negative emotion, ressentiment is said to prevail over resentment which is deemed a positive emotion conducive to civic engagement (Brighi 2016, 415); resentment is considered a generic moral emotion whose latest version, ever since the 19th century, is ressentiment elicited in competitive societies (Moruno 2013); though of identical moral nature, they differ as to the intensity of the incurred injury and their duration: resentment is transient and caused by minor insults while ressentiment is persisting and elicited by major wrongdoings (Meltzer and Musolf 2002)*” (N. Demertzis, *Populisms and Emotions*, cit., pp. 41-42, n. 4).

esterno¹⁷¹. “Nella morale la rivolta degli schiavi ha inizio da quando il *ressentiment* diventa esso stesso creatore e genera valori; il *ressentiment* di quei tali esseri a cui la vera reazione, quella dell’azione, è negata e che si consolano soltanto attraverso una vendetta immaginaria”¹⁷². In questa ottica, è un sentimento tipicamente moderno perché strettamente legato all’ideale democratico di eguaglianza, e perché si presta a dare voce a quei desideri repressi di coloro che avvertono nella loro condizione un senso di ingiustizia e disuguaglianza, un “avvelenamento dell’anima”, per utilizzare le parole di Scheler¹⁷³, da parte di invidia, vendetta, rancore; cresce quanto più cresce il senso di impotenza di chi lo prova. “Una condizione per l’insorgere del risentimento – dice Scheler – sussiste soltanto laddove una particolare violenza di queste passioni vada di pari passo con il sentimento dell’incapacità di tradurle in atto, sì che risulta il «morso avvelenato”¹⁷⁴.

Nell’analisi contemporanea delle emozioni politiche e sociali, Nicolas Demertzis riprende l’approccio nietzschiano al *ressentiment*, focalizzando quindi l’accento sulla passività e l’inazione, sviluppando un’analisi del populismo come fenomeno che può nascere a partire da questa disposizione emotiva in cui si trovano i cittadini: “*ressentiment might be better used for the understanding of the emotional*

¹⁷¹ Nella *Genealogia della morale* viene compiuta una profonda analisi del *ressentiment*, attraverso cui si analizza il problema della morale, del bene e del male, partendo dalla distinzione tra la «morale dei signori» e la «morale degli schiavi - o anche definita - del gregge». Attraverso il risentimento si verifica un rovesciamento della morale ad opera degli schiavi, uomini deboli incapace di affermarsi, che si rifanno in particolar modo ai valori e all’etica giudaico-cristiana; diversamente per Max Scheler, che riprenderà il pensiero nietzschiano, le origini del *ressentiment* sono rintracciabili nella morale borghese affermatasi a pieno titolo a partire dalla Rivoluzione francese (si veda M. Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912), Frankfurt am Main, Klosterman, 2004 (trad. it. A. Pupi, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, Milano, Vita e pensiero, 1975). “Lo studio genealogico di Nietzsche, qui brevemente delineato nei suoi tratti essenziali, riconosce al risentimento un ruolo cruciale nella comprensione delle trasformazioni moderne. A partire dalla *Genealogia della morale* è possibile un’analisi sistematica dei principali tratti distintivi di questa emozione tipicamente moderna [...]: a) è una traccia emotiva costante alla base delle trasformazioni moderne; b) una forza sociale generativa alla base di tendenze aggreganti e disgreganti; c) in grado di sovvertire un sistema di relazioni gerarchiche, di rovesciare una morale e di costruire le basi per un nuovo ordine sociale” (S. Tomelleri, *Una sociologia delle emozioni: il Risentimento in Studi di Sociologia*, 48, 1, 2010, pp. 3-15, qui p. 5).

¹⁷² F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano, 2017, e-book, I, 10.

¹⁷³ M. Scheler, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, cit., p. 31.

¹⁷⁴ Ivi, p. 35.

climate wherein resentful grievances have been incubated"¹⁷⁵. Allo stesso modo anche Wendy Brown individua proprio nel *ressentiment* il bagaglio affettivo delle forze populiste¹⁷⁶. In questo concetto sono racchiuse tutte quelle sensazioni negative provate dai cittadini, che si mostrano maggiormente disposti a seguire dinamiche e messaggi populistici. Rabbia, invidia, insicurezza, si trasformano in speranza e fiducia nei confronti della figura e dei messaggi dei leader che "mettono in scena" una vera e propria azione performativa e persuasione affettiva.

*Ressentiment is seen as the feeling of the powerless who are forced to suppress the resentment and anger they feel about their position so that their bitterness turns in upon itself. In resentment, the original object of grievance is given up but the affect is held on to; the sense of grievance is nursed, finding expression in a litany of complaints, criticisms and denigrations which becomes the material for populist politicians and movements. Racism, nationalism and welfare chauvinism (hostility to those perceived as non-nationals who are benefiting from public services such as education and health care) are routes through which resentment may be channelled*¹⁷⁷.

Sono diversi gli esempi che possono essere forniti per mostrare la messa in atto di determinate emozioni e il conseguente dispiegamento delle dinamiche sinora descritte. Si pensi alla nascita del partito populista spagnolo di sinistra *Podemos*, al ruolo giocato da *SYRIZA* nel contesto greco, il Movimento Cinque Stelle italiano, o alle strategie de *La France Insoumise* da una parte e di Marine Le Pen dall'altra e, non da ultima, l'intera presidenza di Donald Trump¹⁷⁸. Si tratta senza

¹⁷⁵ N. Demertzis, *Populisms and Emotions*, cit., p. 42.

¹⁷⁶ W. Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, Princeton, 1995.

¹⁷⁷ S. Thompson e P. Hoggett, *Politics and the Emotions*, cit., p. 10.

¹⁷⁸ Cfr. W. Brown, *Populismo apocalittico: Democrazia sotto attacco*, Castelvecchi, 2020; E. Eklundh, *Our Damned Weakness: Tensions between Reason and Emotion in Podemos* in P. Cossarini e F. Vallespín (eds), *op. cit.*, pp. 67-81; F. Fukuyama, *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*, Farrar Straus & Giroux, 2018 (trad. it. B. Amato, *Identità: La ricerca della dignità e i nuovi populismi*, UTET, 2019); J. Rydgren, *France: The Front National, Ethnonationalism and Populism* in D. Albertazzi e D. McDonnell (eds.), *op. cit.*, pp. 166-180; M. Tarchi, *Italy: A Country of Many Populisms* in D. Albertazzi e D. McDonnell (eds.), *op. cit.*, pp. 84-99; N. Urbinati, *Me the People. How populism transforms democracy*, cit.

alcun dubbio di situazioni estremamente differenti, sia per quanto riguarda l'aspetto ideologico di fondo, per i valori e i principi seguiti, per gli obiettivi reclamati, e che potrebbero far rientrare queste diverse esperienze nella teorizzazione che distingue tra populismi di destra e populismi di sinistra. Ciò che però accomuna queste esperienze è il porsi come forze antisistema, che emergono in momenti di potenti crisi non solo politiche ma innanzitutto sociali ed economiche, e che si mostrano in grado di farsi interpreti dei bisogni viscerali del "popolo sovrano" al quale si rivolgono.

Sarebbe complicato affrontare una descrizione completa sulle differenze che intercorrono tra questi fenomeni, sul perché e su quali basi è possibile definirli populistici; tutti sono però studiati anche rispetto alla loro portata emotiva, che si esprime nei messaggi, nella narrativa, nell'immaginario, nello stile retorico e nello stile comunicativo. Ma quanti modi esistono per mobilitare le emozioni? È possibile che da una stessa emozione si sviluppino pratiche differenti?

3.3.3 Affetti che mobilitano

Rispetto a quali parametri è possibile definire un'emozione negativa piuttosto che positiva, patologica o funzionale alle dinamiche sociali e politiche? È difficile stabilire dei criteri universali di giudizio in un campo di indagine così vasto e variegato. Quelle che per alcuni studiosi sono state descritte come emozioni negative, attraverso o a causa delle quali si manifestano gli effetti distorti della politica populista ad esempio, sono analizzate diversamente da coloro che ritrovano in alcune di quelle stesse emozioni fonti da cui attingere per comprendere la mobilitazione degli individui, intesa come interesse, impegno e partecipazione nei confronti delle tematiche centrali del nostro tempo e come origine dei nuovi

movimenti sociali. A partire dall'esperienza dell'ingiustizia¹⁷⁹ infatti, possono avere origine azioni di rivendicazione e protesta da parte di movimenti che immaginano un'altra società come possibile, attraverso istanze emancipative¹⁸⁰. Come infatti spiega Elena Pulcini, non solo i sentimenti che sono tradizionalmente considerati positivi (amore, compassione) hanno una valenza morale, ma anche quelli che risultano essere più conflittuali come appunto indignazione e rabbia¹⁸¹, o vergogna¹⁸². Correggendo in parte la tradizione del sentimentalismo morale, questo discorso tende a rifiutare una categorizzazione *a priori* delle emozioni e dei sentimenti, identificandoli come positivi o negativi; piuttosto, ciò che crea una loro differenziazione risiede nelle intenzioni, nelle diverse percezioni della realtà e il modo attraverso cui la stessa dimensione affettiva si evolve, si trasforma ed entra in relazione con gli altri; dipende dalle differenti pratiche emotive e dagli stili che si adottano.

Ispirate da ideali emancipativi e da una determinata idea di giustizia, le emozioni e i sentimenti possono motivare e portare ad un forte impegno sociale e politico. Un esempio in tal senso è rappresentato dall'evoluzione del pensiero femminista. All'interno delle molte riflessioni teoriche infatti, la componente affettiva ed emotiva risulta centrale per lo sviluppo e la costruzione del Sé in

¹⁷⁹ E. Renault, *L'expérience de l'injustice. Essai sur la théorie de la reconnaissance*, La Découverte, Paris, 2017.

¹⁸⁰ "Basti richiamare a questo proposito alcuni movimenti di protesta che si fanno portatori di istanze emancipative: come i movimenti di rivolta animati da una giusta ira che alcuni anni fa hanno investito il mondo arabo di legittime rivendicazioni democratiche, tanto da poter parlare di una «primavera araba»; il movimento globale degli *indignados*, che a partire dalla Spagna si è esteso all'intero Occidente, e i vari *occupy* che si moltiplicano nel pianeta; le inedite rivendicazioni *gender oriented* come quella del #MeToo e delle associazioni LGTB (lesbiche, gay ecc.), fino alla rabbia dei *gilets jaunes*, pur con le loro innegabili ambivalenze. Non bisogna tuttavia sottovalutare – per venire al problema degli aspetti negativi che richiamavo sopra – il fatto che esistono, oggi come sempre, movimenti e rivolte i quali sono invece portatori di rivendicazioni regressive e di obiettivi distruttivi (come i vari fondamentalismi e razzismi, che nelle loro frange estreme vanno a formare l'humus di violenti conflitti identitari e delle loro derive terroristiche)" (E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2020, e-book, *Introduzione*).

¹⁸¹ Cfr. P. Sloterdijk, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Suhrkamp, Berlin, 2006 (trad. it. di F. Pelloni, *Ira e tempo. Saggio politico-psicologico*, Meltemi, Roma, 2007).

¹⁸² Cfr. G. Turnaturi, *Vergogna. Metamorfosi di un'emozione*, Feltrinelli, Milano, 2012 e L. Bruni, *Vergogna. Un'emozione sociale dialettica*, Orthotes, Salerno, 2016.

un'ottica emancipativa. Il femminismo non ha semplicemente messo in atto diverse pratiche emotive, ma ha contribuito in maniera cruciale a ridisegnare il generale rapporto tra la politica e le passioni, proponendo una rivalutazione critica dei paradigmi dominanti, ricollocando la dimensione affettiva sulla scena sociopolitica. Il nesso che lega femminismo ed emozioni è complesso e molto articolato, soprattutto se si pensa che per molto tempo, come anche già in Rousseau, il soggetto femminile sia stato considerato per lo più "vittima emotiva" o che, come ricorda Sara Ahmed "le emozioni sono associate con le donne che vengono rappresentate come più vicine alla natura, dominate dall'appetito e meno capaci di trascendere il corpo attraverso il pensiero, volontà e giudizio"¹⁸³; ad esse sono associate per lo più passioni legate alla sfera privata, diversamente dagli uomini associati tradizionalmente alle passioni pubbliche¹⁸⁴. L'intenzione è di eliminare questa logica e ripensare non soltanto le identità ma l'intero spazio politico nel quale queste agiscono. Lo spazio pubblico viene ripensato e integrato con il privato, i corpi¹⁸⁵, le emozioni, tutto ciò che veniva generalmente marginalizzato: "lo slogan 'il personale è politico' segnalava che nessun aspetto della vita quotidiana può sottrarsi alla riflessione e all'eventuale critica: il linguaggio, l'umorismo, la pubblicità, le pratiche del corteggiamento, il modo di vestire, l'educazione dei figli e innumerevoli altri aspetti del comportamento, apparentemente esteriori e superficiali"¹⁸⁶ e, come scrive Megan Boler, la prassi femminista ha combattuto la privatizzazione e patologizzazione delle emozioni¹⁸⁷. Il pensiero femminista si è sempre mostrato attento, ben prima dell'affermazione della svolta affettiva, alle criticità esistenti tra relazioni affettive e relazioni di potere, analizzando gli elementi

¹⁸³ S. Ahmed, *The Cultural Politics of Emotions*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004, p. 3.

¹⁸⁴ Cfr. P. Ginsborg, S. Labate, *Passioni e politica*, Einaudi, Torino, 2016, p. 31.

¹⁸⁵ Tra le teorie che si concentrano sui corpi si veda ad esempio J. Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York, 1993; E. Grosz, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press, Bloomington, 1994.

¹⁸⁶ I.M. Young, *The Politics of difference*, 1990, trad. it., *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano, 1996, p. 111.

¹⁸⁷ M. Boler, *Feeling Power: Emotions and Education*, Routledge, London, 1999, p. xiv.

affettivi implicati nelle dinamiche politiche, sociali, culturali ed economiche, per comprendere “*the way feeling is negotiated in the public sphere and experienced through the body*”¹⁸⁸. Le emozioni, come possono avere un ruolo emancipativo, possono allo stesso tempo creare e stabilire gerarchie sociali e, determinate relazioni di potere possono, scrive ancora Boler, “*in patriarchal culture, learn emotional rules that help to maintain society’s particular hierarchies of gender, race and class*”¹⁸⁹. Contro queste gerarchie, le emozioni possono diventare strumento di resistenza politica e mobilitare pratiche di liberazione¹⁹⁰. Certamente è necessario precisare che il lavoro femminista, in generale e rispetto allo studio della dimensione emotiva, è composto da molte voci differenti; a partire dalle emozioni si sono sviluppate analisi relative all’etica della cura, alla corporeità, alla vulnerabilità e non da ultimo su quello che è stato definito *affective labor*. Ognuno di questi aspetti meriterebbe trattazioni ulteriori, ciò che interessa ai fini del presente lavoro è mettere in evidenza però come ogni emozione o sentimento, anche quelli più contestati, impiegati attraverso pratiche differenti e per raggiungere obiettivi particolari, può comunque comportare impegno, partecipazione e mobilitazione per forme di emancipazione sociale e politica. Occorre comprendere innanzitutto le motivazioni che inducono gli individui a compiere determinate rivendicazioni e richieste di giustizia. È a questo proposito che ci si è concentrati in particolar modo sull’indignazione, centrale nelle lotte sociali e ampiamente discussa¹⁹¹. È una passione che negli ultimi tempi ha visto una crescente diffusione globale, ed è stata definita da Manuel Castells come la fonte emotiva da cui nascono i movimenti sociali contemporanei¹⁹². In tal senso sembra orientarsi, tra i molti, l’impegno delle nuove generazioni

¹⁸⁸ K. Gorton, *Theorizing Emotion and Affect: Feminist Engagements in Feminist Theory*, 8 (3), 2007, pp. 333–348, qui p. 334.

¹⁸⁹ M. Boler, *op. cit.*, p. xxi.

¹⁹⁰ Ivi, p. xiii.

¹⁹¹ Cfr. M. Nussbaum, *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*, cit., L. Pepino e M. Revelli, *Grammatica dell’indignazione*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 2014; “G. Turnaturi, *op. cit.*

¹⁹² Cfr. M. Castells, *Networks of Outrage and Hopes. Social Movements in the Internet Age*, Cambridge, Polity Press, 2012 (trad. it. *Reti di indignazione e di speranza. Movimenti sociali nell’era di Internet*, Milano, Università Bocconi, 2012), cit. in E. Pulcini, *Tra cura e giustizia*, cit.

sensibili alle nuove sfide e problematiche globali tra cui la causa climatica, intorno al cui tema si continua a costruire un ricchissimo dibattito¹⁹³. Movimenti che portano avanti istanze etiche e politiche esprimendo dissenso e indignazione nei confronti di un generale disimpegno e verso scelte politico-economiche non sufficientemente adatte a far fronte alle sfide del tempo. È proprio da questo senso di indignazione che però, canalizzando queste stesse spinte emotive, si giunge ad esprimere quella che Elena Pulcini definisce «cura per l'altro e cura per il mondo», essenziale in società ormai sempre più connesse e globalizzate¹⁹⁴.

Una cultura della cura: che colmi il vuoto tra la dimensione puramente interiore della coscienza e la dimensione esterna delle istituzioni [...]. La promessa diventa in altri termini attendibile ed efficace se riesce a tradursi, qui e ora, in pratiche di cura, in un impegno attivo e concreto teso a preservare il mondo come pianeta, come dimora che ospita la vita, garantendo alle generazioni future non solo la sopravvivenza ma anche la possibilità di una vita degna di essere vissuta¹⁹⁵.

Alcune ricerche hanno lavorato su quanto queste emozioni, quelle cosiddette negative, nel contesto di questi movimenti contribuiscono ad aumentare una certa percezione del rischio derivante dalle problematiche imminenti e che, a sua volta,

¹⁹³ Sul tema cfr. M. Bourban, *Climate Change, Human rights and the Problem of Motivation in De Ethica. The Journal of Philosophical, Theological and Applied Ethics*, 1, 1, 2014, pp. 37-52; S.M. Gardiner, S. Caney, D. Jamieson e H. Shue [a cura di], *Climate Ethics. Essential Readings*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2010; A. Giddens, *The Politics of Climate Change*, Cambridge, Polity Press, 2009 (trad. it. G. Barile, *La politica del cambiamento climatico*, Il Saggiatore, Milano, 2015); A. Gosh, *The Great Derangement. Climate Change and the Unthinkable*, University of Chicago Press, Chicago, 2016 (trad. it. A. Nadotti e N. Gobetti, *La grande cecità. Il cambiamento climatico e l'impensabile*, Neri Pozza, Vicenza, 2017); B. Latour, *Où atterrir? Comment s'orienter en politique*, La Découverte, Paris, 2017 (trad. it. R. Prezzo, *Tracciare la rotta: come orientarsi in politica*, Milano, Cortina, 2018); R.I. Sikora e B. Barry [a cura di], *Obligations to Future Generations*, Temple University Press, Philadelphia, 1978; J.C. Tremmel [a cura di], *Handbook of Intergenerational Justice*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham, 2006.

¹⁹⁴ "Viviamo oggi una condizione di anestesia, di ignoranza profonda della sensibilità estetica. Perciò la cura del mondo non può essere solo un imperativo morale, ma richiede di recuperare questa sensibilità, di poter ritrovare il sentiero indicato dall'amore per la bellezza, irrinunciabile presupposto di partecipazione e di impegno" (E. Pulcini, *Tra cura e giustizia*, cit., e-book, cap. 6 e cfr. J. Hillman, *Politica della bellezza*, trad. it. P. Donfrancesco, Bergamo, Moretti e Vitali, 2002).

¹⁹⁵ E. Pulcini, *Tra cura e giustizia*, cit., e-book, cap. 6.

può condurre a motivare l'agire e incrementare un impegno attivo¹⁹⁶. Ciò potrebbe essere ricollegato alle componenti valutative di queste emozioni, attraverso le quali si riconosce un qualcosa o qualcuno come rilevante e verso cui provare interesse e preoccupazione¹⁹⁷. Lo stesso meccanismo si può rilevare anche in quei processi di *rights claiming* di fronte ad episodi di giustizia violata; seguendo questa visione, si potrebbe dire che l'indignazione si fonda sulla dignità dei soggetti vittime dell'ingiustizia¹⁹⁸. Ciò accade se si tiene fermo il presupposto che ogni emozione non è mai uguale a se stessa, ma cambia, muta, si caratterizza per particolari strutture che si combinano di volta in volta con i soggetti, le esperienze e la realtà. "Ciascuna emozione forma [...], un quanto motivazionale. [...] date le proprietà delle diverse emozioni [...] la combinazione di quelle proprietà è la particolare forza motivate efficace nelle diverse, particolari circostanze"¹⁹⁹. Nonostante la complessità dei fenomeni, il focus e l'attenzione vogliono essere riportate sulle implicazioni tra questi e la svolta affettiva, per comprendere più a fondo il nesso che lega sfera emotiva e sfera politica, mostrando come quest'ultima sia uno spazio aperto e tutt'altro che dominato dalla pura razionalità, sia nelle dinamiche sia nei soggetti che la animano. Comunque si decida di considerare il ruolo delle emozioni, e comunque si intenda valutarle se positivamente o negativamente, sono elementi da tenere in considerazione per la comprensione del mondo in quanto "incidono sensibilmente sui nostri processi cognitivi, sulle nostre relazioni e sulle nostre scelte di comportamento e di vita"²⁰⁰.

¹⁹⁶ G. Böhm, *Emotional reactions to environmental risks: Consequentialist versus ethical evaluation* in *Journal of Environmental Psychology*, 23, 2, 2003, pp. 199-212, [https://doi.org/10.1016/S0272-4944\(02\)00114-7](https://doi.org/10.1016/S0272-4944(02)00114-7); P. Slovic, M.L. Finucane, E. Peters, D. G. MacGregor, *Risk as Analysis and Risk as Feelings: Some Thoughts about Affect, Reason, Risk, and Rationality* in *Risk Analysis*, 41, 9, 2021, pp. 311-322, <https://doi.org/10.1111/j.0272-4332.2004.00433.x>.

¹⁹⁷ M. Zeelenberg, R.M. A. Nelissen, S. M. Breugelmans e R. Pieters, *On emotion specificity in decision making: Why feeling is for doing* in *Judgment and Decision Making*, 3, 1, 2008, pp. 18-27.

¹⁹⁸ Cfr. K. Abrams, *Emotions in the Mobilization of Rights* in *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review*, Vol. 46, 2011, pp. 551-589.

¹⁹⁹ T. Magri, *Azione e passione. Sui ruoli pratici delle emozioni* in T. Magri (a cura di), *Filosofia ed emozioni*, cit., p. 110.

²⁰⁰ E. Pulcini, *Tra cura e giustizia*, cit., e-book, cap. 1.

4. Quali prospettive per l'affettività?

4.1 Una nuova visione dell'individuo

Per quanto diverse possano essere le concezioni relative alla natura e alla funzionalità della dimensione affettiva, ciò che è certo è che essa ha contribuito a cambiare l'immagine del mondo e degli individui, ed è per questo una dimensione con la quale occorre fare i conti e che non è più possibile tenere ai margini delle riflessioni. Sarebbe in effetti difficile immaginare una vita priva di emozioni, sentimenti e passioni, elementi che rientrano in molti aspetti della quotidianità, delle nostre vite individuali, e che hanno cambiato il volto della politica e della società. Accettare la presenza delle emozioni significa accettare l'immagine di uomini e donne come esseri non del tutto razionali, nel senso che si è cercato di spiegare, ma immersi in una fitta e complessa rete di relazioni e legami con l'ambiente esterno, con loro stessi e con gli altri. Si può dunque parlare dell'affermazione di quello che è stato definito *homo sentiens*, come ideale del nostro tempo¹.

Oggi, "il problema di costruire una nuova individualità che sia in accordo con le condizioni oggettive in cui viviamo è il problema più grande dei nostri tempi"². Ciò è vero dal momento in cui tutti i recenti sviluppi negli studi delle emozioni, la comparsa di nuove discipline e delle nuove metodologie di indagine, hanno conseguentemente rappresentato sviluppi nello studio della natura umana. "La soggettività, l'affetto, le emozioni, i sentimenti morali, la vita psichica permeano oggi l'insieme della società e aprono un varco significativo all'interno della conoscenza scientifica"³. Ma come è cambiata la società? In che modo tali sviluppi e

¹ M. Lacroix, *Il culto dell'emozione*, Vita e Pensiero, Milano, 2002, in particolare Cap. III.

² J. Dewey, *Individualismo vecchio e nuovo*, Diabasis, Parma, 2013, p. 45.

³ A. Ehrenberg, *La società del disagio. Il mentale e il sociale*, Einaudi, Torino, 2010, e-book, "Introduzione. La svolta personale dell'individualismo: disagio nella civiltà o cambiamento dello spirito delle istituzioni?".

cambiamenti hanno ricadute sull'individualità e sulla personalità? Per rispondere a questi interrogativi, che potrebbero aprire scenari molto ampi, è necessario operare allo stesso tempo una riflessione critica partendo da uno dei tratti centrali della modernità, l'individualismo che, nelle sue differenti forme, si presenta come "«essenza della civiltà occidentale», «epicentro della modernità» della quale incarna, forse nel modo più efficace, il progetto emancipativo, esso ne racchiude anche, infatti, le intrinseche degenerazioni patologiche, sempre più visibili nella erosione del tessuto relazionale e comunicativo e nella perdita del legame sociale: o, in una parola, nell'indebolimento della *comunità*"⁴. Parlare di individualismo può apparire fin troppo generico, tenendo conto che è un concetto estremamente complesso che cambia nel tempo, trasformandosi di pari passo con le trasformazioni sociali, politiche e morali. Da qualche decennio infatti, è stata avanzata l'ipotesi della comparsa di un individualismo di tipo *narcisista*⁵, vale a dire forme di narcisismo patologico in cui l'individuo appare costantemente teso all'autoaffermazione e all'autorealizzazione con una soggettività sempre più chiusa in se stessa e in difficoltà nel riconoscere l'altro. In questo ragionamento, un termine su cui occorre porre molta attenzione, è «patologico». La società contemporanea infatti, o tardo-moderna, si caratterizza per l'emergere di nuove e numerose patologie legate alla personalità e al carattere, che fanno emergere nuove problematiche per la soggettività, dove "il colpo inferto alla stima di sé e ai fondamenti della personalità ne costituisce uno dei tratti principali"⁶. Tali dinamiche conducono a nuove forme di disagio nelle società, ed è proprio per comprenderle e spiegarle che intervengono gli studi sulla vita psichica degli individui, crocevia di numerose discipline dalla psicologia, filosofia, alle

⁴ E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, cit., p. 9.

⁵ In particolare, a partire dalle tesi di C. Lasch, *Le complexe de Narcisse. La nouvelle sensibilité américaine*, Robert Laffont, Paris, 1981 (trad. it. *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano, 1992) e R. Sennet, *Il declino dell'uomo pubblico. La società intimista*, Bompiani, Milano, 1982;

⁶ A. Ehrenberg, *La società del disagio*, cit., e-book, "Introduzione. Ambito d'indagine: le patologie dell'ideale".

neuroscienze, convinte che la comprensione degli aspetti interiori, e in particolare la conoscenza delle emozioni, possa rivelarsi una chiave di lettura per i comportamenti umani e i meccanismi delle loro forme di socialità. Si stabilisce una connessione tra il mentale e il sociale dove

questa nuova situazione della psicopatologia è resa possibile dalla natura della patologia mentale. [...] La patologia colpisce il soggetto nella sua «soggettività», la sua «personalità», la sua «interiorità», vale a dire in ciò che le società democratiche pongono come l'essenza stessa dell'umano. Le patologie mentali sono mentali nel senso che colpiscono le idee che ci si fa di sé e degli altri (persecuzione, disprezzo), i sentimenti morali (vergogna, senso di colpa) e le emozioni (tristezza, disperazione, angoscia). Dunque è la vita di relazione a essere coinvolta da queste patologie⁷.

L'individualità è in continua trasformazione, e le relative trasformazioni politiche e sociali contribuiscono alla comparsa di nuove forme di vita che esprimono tali mutamenti. Questi sono spesso conseguenza di nuove modalità di studio e di analisi del soggetto che, col progredire delle scienze e delle tecnologie, forniscono nuovi strumenti attraverso i quali comprendere i meccanismi che ci permettono di pensare, ragionare, immaginare e sentire. Ciò è dovuto all'affermazione di nuove discipline che hanno acquisito lo status di guida nella scoperta del funzionamento della psiche e del comportamento umano, prime fra tutte le neuroscienze, indirizzate verso una conoscenza che risulti il più accurata possibile dell'individuo e delle sue facoltà. La loro azione risulta determinante in un discorso sulle emozioni e sulle loro implicazioni sociopolitiche dal momento che il loro intero campo di indagine finisce per essere esteso non solo a problemi scientifici intesi in senso stretto, bensì a tutto ciò che riguarda la vita individuale e collettiva, il comportamento, le relazioni e i legami. Attraverso lo studio di quello che è diventato negli ultimi tempi soggetto privilegiato dell'analisi scientifica e non solo, vale a dire il cervello, è possibile infatti ridefinire i tratti delle personalità, i

⁷ Ivi, *“Introduzione. L'autonomia e la soggettività: sociologia individualista e sociologia dell'individualismo”*.

meccanismi alla base dei nostri comportamenti, il rapporto con la mente, con il corpo, rileggere ancora una volta il complicato nesso tra natura e cultura e come tutto ciò abbia effettivamente implicazioni a livello politico e sociale. L'affermazione delle neuroscienze, e in particolare l'affermazione nella loro accezione cognitiva, non rappresenta soltanto un semplice modello scientifico innovativo; le neuroscienze cognitive al contrario, forniscono in maniera concreta una nuova immagine dell'essere umano, indagato a partire dai meccanismi cerebrali che divengono criteri di riferimento per l'identificazione di modelli di comportamento e stili di vita. Come ha sottolineato Alain Ehrenberg, le neuroscienze cognitive acquisiscono nelle nostre società un'autorità morale sempre maggiore, in quanto sembrano rispecchiare e portare alla luce alcune delle tante forme dell'individualismo contemporaneo⁸;

per i professionisti che si richiamano alle neuroscienze, la spiegazione dei comportamenti e le azioni da svolgere per, eventualmente, modificarli sono localizzate perlopiù nel cervello e non nelle relazioni tra gli uomini, benché proprio di queste ci si interessi in virtù della conoscenza della struttura e del funzionamento dell'apparato cerebrale. Le neuroscienze costruiscono intenzionalmente un individuo distaccato dalle sue relazioni dato che è questo, secondo il loro parere, il modo migliore per cogliere scientificamente i meccanismi del suo comportamento. La prospettiva cerebrale non è relazionale, ma sostanzialista. [...] Le neuroscienze cognitive apportano a questo ideale (attraverso la legittimità di cui beneficiano le scienze che, in quanto tali, forniscono prove dei loro enunciati) le promesse di uno sviluppo illimitato delle capacità umane⁹.

È dunque proposta questa visione degli individui in cui il focus è spostato per lo più sulla dimensione biologica delle interazioni degli organismi con l'ambiente, piuttosto che su quella sociale o relazionale. La svolta cognitivista porta con sé un particolare modo di approcciarsi ai processi e alle facoltà umane, e quindi

⁸ A. Ehrenberg, *La meccanica delle passioni. Cervello, comportamento, società*, Einaudi, Torino, 2019.

⁹ Ivi, pp. 11; 16.

anche alle emozioni. Di pari passo con gli sviluppi tecnologici, si fa essenzialmente avanti l'idea che il funzionamento del cervello e dei suoi meccanismi possa essere paragonato al funzionamento di una macchina calcolatrice quale il computer. Infatti, tutti quei processi implicati nella conoscenza vengono concepiti come processi attivati da un flusso di stimoli e informazioni che verranno poi elaborate, e le modalità di elaborazione nella memoria, nel giudizio o nell'emozione, è ciò che interessa allo studio cognitivo. Questa rivoluzione nel campo del sapere¹⁰ coinvolge numerose discipline, anche alcune apparentemente lontane tra loro, rappresentate graficamente nel cosiddetto *Cognitive Hexagon* (Fig. 7), da cui è possibile percepire la portata di questa svolta scientifica e le interazioni tra le sei discipline considerate e coinvolte, che si propongono come obiettivo la comprensione del funzionamento della mente umana.

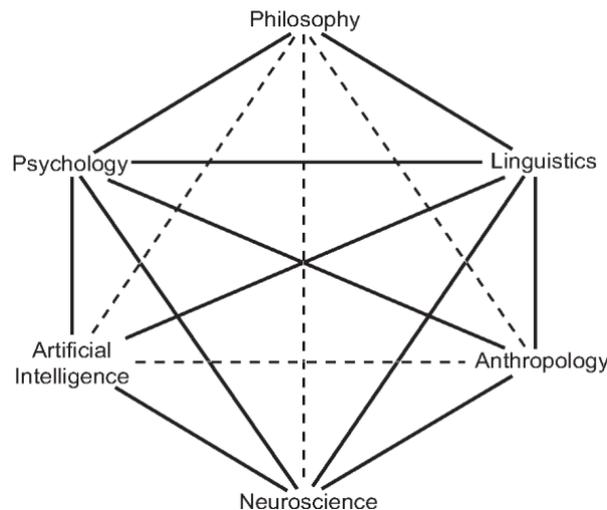


FIG. 7. Lo schema raffigura la connessione delle sei discipline implicate nella nascita e nello sviluppo della scienza cognitiva. Fonte: *The Alfred P. Sloan Foundation Annual report*, 1978, rivisitato da Howard Gardner in H. Gardner, *The mind's new science: a history of the cognitive revolution*. Second Edition. New York, Basic Books, 1987, dove le linee più marcate rappresentano le relazioni tra quelle discipline più solide, mentre quelle tratteggiate indicano relazioni più deboli.

¹⁰ Cfr. G. A. Miller, *The cognitive revolution: A historical perspective* in *Trends in Cognitive Sciences*, 7(3), 2003, pp. 141–144, [https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(03\)00029-9](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(03)00029-9). "While experimental psychologists were rethinking the definition of psychology, other important developments were occurring elsewhere. Norbert Wiener's cybernetics was gaining popularity, Marvin Minsky and John McCarthy were inventing artificial intelligence, and Alan Newell and Herb Simon were using computers to simulate cognitive processes. Finally, Chomsky was single-handedly redefining linguistics. [...] I date the moment of conception of cognitive science as 11 September, 1956, the second day of a symposium organized by the 'Special Interest Group in Information Theory' at the Massachusetts Institute of Technology [8]. At the time, of course, no one realized that something special had happened so no one thought that it needed a name" (Ivi, p. 142).

Benché molto articolato, è possibile affermare che in un certo senso il quadro interdisciplinare disegnato dalle scienze cognitive è rintracciabile ed esplicativo dell'altrettanto articolato e vasto universo di studi sulle emozioni. Nonostante le emozioni rientrino a tutti gli effetti tra le facoltà mentali a cui il cognitivismo si è interessato, il rapporto tra queste e le prime teorie cognitive non fu privo di ostacoli, dal momento che molti studiosi apparivano preoccupati del fatto che fenomeni articolati e complessi come le emozioni e gli stati affettivi, all'epoca ancora non completamente privati del pregiudizio di irrazionalità, non si prestassero ad uno studio realmente sistematico ed esatto della mente e del comportamento umano. A tal proposito, scrive LeDoux che "i cognitivisti tendono a pensare la mente più in termini di processi inconsci che di contenuti coscienti. E nel trascurare la coscienza, le scienze cognitive hanno trascurato anche gli stati coscienti chiamati emozioni"¹¹. Con l'evolversi delle teorie e l'avanzamento delle ricerche, si inizia però a dare sempre più peso al ruolo dei fenomeni emotivi all'interno dei processi valutativi e cognitivi in generale, dando vita a nuove scuole di pensiero e a nuove ipotesi che vanno, tra molte, dalle teorie attivazionali-cognitive¹² alle teorie dell'*appraisal*¹³, dove centrale risulta in concetto di «valutazione».

¹¹ LeDoux, *The Emotional Brain. The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, TOUCHSTONE, Simon & Schuster, 1996 (trad. It., *Il cervello emotivo. Alle origini delle emozioni*, 2a ed., Milano, Baldini Castoldi Dalai Edizioni, 1998), pp. 30-31.

¹² La prima messa a punto di questa teoria arriva dagli studi dei due psicologi americani Stanley Schachter e Jerome Singer nello studio *Cognitive, social, and physiological determinants of emotional state* in *Psychological Review*, 69(5), 1962, pp. 379-399. <https://doi.org/10.1037/h0046234>. La loro teoria, conosciuta anche come «teoria dei due fattori» o «modello cognitivo-psicologico», considera per l'appunto le emozioni come il risultato di processi sia fisiologici che cognitivi, riprendendo elementi dalle teorie James-Lange e Cannon-Bard, in cui il provare emozioni risulta sempre necessariamente connesso ai movimenti corporei.

¹³ Il termine viene impiegato per la prima volta da Magda Arnold (cfr. M. B. Arnold, *Emotion and personality, vol I: Psychological aspects, vol II: Neurological and physiological aspects*, Columbia University Press, New York, 1960) che pone al centro del suo modello il processo di valutazione: "per innescare un'emozione un oggetto deve essere valutato come qualcosa che in qualche modo mi coinvolge personalmente come individuo, con la mia esperienza particolare e i miei obiettivi particolari" (Id., *Emotion and personality, vol I, op. cit.*, p. 171). Dalla percezione di uno stimolo esterno viene fatta una valutazione che a sua volta darà vita all'emozione. Questo, come anche gli altri modelli, ha visto nel tempo rivisitazioni e modifiche da parte di studiosi e scienziati, in particolare da Lazarus e Zajonc, fino ad essere in ogni caso considerato oggi come un modello che mette in relazione ambiente esterno e organismo in cui le emozioni diventano vere e proprie risposte adattive alle singole circostanze.

Per comprendere in che modo si siano sviluppati gli studi in materia occorre precisare come all'interno di queste concezioni abbia per lo più dominato un'idea della mente come organizzata secondo precise strutture innate e biologicamente determinate, ognuna adibita allo svolgimento di particolari funzioni e compiti. Una concezione di questo tipo si affida al fatto che, come scrive Jerry Alan Fodor, "la dottrina di Cartesio delle idee innate è ancora con noi e – specie sotto la tutela di Chomsky – viene interpretata esplicitamente come una teoria secondo la quale la mente è (sin dall'inizio, intrinsecamente, geneticamente) strutturata in facoltà psicologiche o organi"¹⁴, e tale struttura è bene illustrata secondo la metafora del cosiddetto *Swiss army knife model*¹⁵. L'intero apparato cognitivo si presentava dunque come strutturato secondo moduli distinti che recepiscono ed elaborano informazioni secondo un sistema *input/output*. Contestualizzando, le teorie cognitive classiche nascono dalle ceneri del comportamentismo¹⁶ attorno alla fine

¹⁴ J.A. Fodor, *The Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology*, MIT Press, Cambridge, 1983 (trad. it. *La mente modulare. Saggio di psicologia delle facoltà*, Il Mulino, Bologna, 1988, p. 25). Questa specifica concezione, che è stata definita come *innatista, razionalista o neocartesiana*, si afferma attorno agli anni Settanta del XX secolo in seguito all'ormai evidente fallimento delle tesi comportamentiste e in netta contrapposizione rispetto alle concezioni *empiristiche* della mente secondo cui in essa vi sarebbero strutture inizialmente indifferenziate che si specializzano solo in un secondo momento. Anche all'interno del panorama empirista sono presenti molte voci, anche spesso in contrasto, e alcune che conservano elementi vicini alle tesi innatiste.

¹⁵ Cfr. P. Carruthers e A. Chamberlain, *Evolution and the Human Mind: Modularity, Language and Meta-Cognition*, Cambridge University Press, 2000. Questa formula fu pensata nel 1994 da Leda Cosmides e John Tooby per spiegare la struttura modulare della mente teorizzata precedentemente da Fodor. Secondo questa immagine infatti, proprio come un coltellino svizzero risulta provvisto di diverse componenti ognuna con una propria utilità, così anche la mente risulta suddivisa in questi che sono appunto moduli sviluppatasi nel corso del tempo, ognuno specializzato per la risoluzione di problemi specifici (si veda in riferimento L. Cosmides e J. Tooby, *Introduction to Evolutionary Psychology* in [a cura di] M. Gazzaniga, *The Cognitive Neuroscience*, The MIT Press, Cambridge, 1995).

¹⁶ L'affermazione del comportamentismo è datata al 1913, anno in cui lo psicologo statunitense John Broadus Watson un articolo manifesto di titolo *Psychology as a behaviorist view* (vedi *Id.*, *Psychology as a behaviorist view* in *Psychological review*, 20, 2, 1913 pp. 158-177). Questo nuovo approccio si basa su uno studio scientifico delle manifestazioni esteriori, i comportamenti direttamente osservabili degli individui. Questi atti manifesti risulterebbero tali da stimoli provenienti dall'esterno, mettendo dunque in relazione l'ambiente e il comportamento che ne rappresenta la risposta. Nell'accezione originaria di Watson, la mente viene pensata come una "scatola nera", *black box*, di cui è impossibile conoscere perfettamente il funzionamento; dato questo assunto ciò che deve essere oggetto dello studio scientifico sono le risposte agli stimoli e le loro manifestazioni che vengono raccolte sotto la voce del comportamento. "It is equally a part of the function of psychology to establish laws or principles for the control of human action so that it can aid organized society in its endeavors to prevent failures in such

degli anni Sessanta, dando voce ad una nuova forma di individualismo e a una nuova visione della società. Sono infatti cambiamenti che dalla scienza e dalla psicologia si ripresentano in forme diverse nell'intero mondo sociale e politico, che vede l'affermarsi di quello che è stato definito «individualismo delle capacità»¹⁷, secondo cui tutto ciò che conta risiede nell'autonomia dei singoli e nelle loro potenzialità¹⁸; un individuo le cui pratiche sembrano essere dettate dalla motivazione e dalla competenza insieme, per cambiare e migliorare se stessi e la società.

Col passare del tempo, in seguito all'affermazione del cognitivismo in sempre più discipline, e all'idea che attraverso lo studio del cervello si potessero fornire risposte a dilemmi di natura sociale e politica che riguardavano in generale il perché di determinati atteggiamenti degli individui, si giunge attorno agli anni Ottanta, in particolare grazie alle tecnologie di *imaging* cerebrale¹⁹, alla nascita di quelle che sono proprio le «neuroscienze cognitive»²⁰. Da questo momento in poi, le neuroscienze diventano la scienza guida nello studio della dimensione affettiva,

adjustments. It should be able to guide society as to the ways in which the environment may be modified to suit the group or individual's way of acting; or when the environment cannot be modified, to show how the individual may be moulded (forced to put on new habits) to fit the environment" (J. B. Watson, *An Attempted formulation of the scope of behavior psychology in Psychological Review*, 24(5), 1917, pp. 329–352, qui p. 329, <https://doi.org/10.1037/h0073044>).

¹⁷ Cfr. A. Ehrenberg, *La meccanica delle passioni*, cit., p. 120.

¹⁸ "Riflettendo i valori salienti della nostra società, le pratiche di rinforzo hanno tradizionalmente favorito le forme utilitaristiche di comportamento. Ma le condizioni stanno per cambiare. Con le crescenti riserve nei confronti degli stili di vita materialistici, le pratiche di rinforzo sono impiegate sempre più per coltivare le potenzialità personali e le qualità umaniste" (A. Bandura, passo tratto dal discorso presidenziale all'*American Psychological Association* (APA) nel 1975, cit. in A. Ehrenberg, *La meccanica delle passioni*, cit., p. 119); o ancora specifica Bandura come "l'interesse ha cominciato a spostarsi dalla gestione delle condotte allo sviluppo di competenze di autoregolazione. [...] Il controllo è consegnato in gran parte nelle mani degli individui stessi" (A. Bandura, *Behavior theory and the models of man in American Psychologist*, XXIX, n. 12, 1974, pp. 859-869, qui p. 869).

¹⁹ Queste tecnologie rappresentano tra le più importanti innovazioni in campo scientifico che permette di visualizzare le varie attività cerebrali. La tecnica più antica è l'elettroencefalogramma, EEG, ma una vera e propria svolta si ebbe verso la fine degli anni Ottanta con l'elaborazione della risonanza magnetica funzionale, RMF o fMRI, meno invasiva e meno nociva rispetto ad altri metodi.

²⁰ "Il risultato è stato la creazione di una nuova disciplina scientifica, le neuroscienze cognitive e, più di recente, le neuroscienze sociali con un programma combinato [...] che ingloba ormai virtualmente tutti gli aspetti del comportamento umano nella salute e nella malattia" (M. Raichle e M. A. Mintum, *Brain work and brain imaging in Annual Review of Neuroscience*, XXIX, 2006, pp. 449-76, qui p. 450).

a cui guarderanno tutta una serie di altri ambiti, tra cui la filosofia, la psicologia, le scienze sociali. Il loro avvento porta alla luce problematiche di diverso genere per lo studio delle emozioni, primo fra tutti il ripensamento di un antico problema a cui si è interessata innanzitutto la filosofia, e che riguarda il rapporto *Mind-Body*. Ancora una volta ci si pone la domanda, cosa sono le emozioni e come studiarle? In che rapporto sono con la mente e con il corpo? A partire da questi interrogativi, sono diversi gli studi che si sono sviluppati e che, nel tentativo di svelare i meccanismi del sistema emotivo umano, hanno contribuito ad ampliare il dibattito relativo al nesso tra ciò che accade dentro di noi e il mondo esterno.

In tal senso si può anticipare, come si esporrà in seguito, che le neuroscienze arrivano a essere sempre più implicate nella comprensione di problematiche sociopolitiche, tanto che si giunge a parlare di «neuroscienze sociali»²¹, impegnate nel “superare la trappola dell’individualismo propria della ricerca neuroscientifica” oltre gli spazi dei laboratori²². Prima però di addentrarsi in questi sviluppi, è utile presentare brevemente la struttura, la costruzione, da cui partono questi studi che, grazie al crescente progresso scientifico e tecnologico, hanno potuto usufruire di una conoscenza approfondita dell’organismo e della sua anatomia.

4.1.1 Come le neuroscienze hanno cambiato lo studio e la considerazione dell’affettività

Dagli anni Novanta si entra in quello che è stato definito «decennio del cervello»²³. Varie ricerche si attivarono nell’analisi delle aree presenti al suo interno

²¹ Il concetto venne coniato in T. Cacioppo e G. G. Berntson, *Social Psychological Contributions to the Decade of the Brain: Doctrine of Multilevel Analysis in American Psychologist*, 47/8, 1992, pp. 1019–28; si veda anche *Focus on social neuroscience in Nature Neuroscience*, XV, n. 5, 2012, pp. 512-645, <https://doi.org/10.1038/nn0512-645>.

²² U. Frevert, *Was haben Gefühle in der Geschichte zu suchen?* in *Geschichte und Gesellschaft*, 35/ 2,2009, pp. 183–208, qui p. 192, n. 33.

²³ Di fronte all’ascesa e all’affermazione delle neuroscienze, nel 1989 il presidente americano George Bush definì il periodo del 1990-2000 come «decennio del cervello», con l’auspicio di incentivare la ricerca sul cervello umano e tutte le relative implicazioni in altri campi di ricerca.

per poi da lì partire e delineare modelli da cui studiare patologie, comportamenti e azioni. Da una struttura molto primitiva infatti, il cervello si è evoluto dalla semplice presenza del tronco cerebrale fino allo sviluppo di quello che è il sistema limbico, che riguarda da vicino le emozioni, al quale si affiancherà nel tempo la neocorteccia che rende possibile la complessità della vita emotiva e dei fenomeni affettivi.

Negli ultimi decenni, gli studi sulle emozioni sembrano poi essersi concentrati in particolar modo su un piccolo gruppo di cellule presenti in queste zone, vale a dire quella piccola struttura neurale circoscritta che è l'amigdala, che prende il suo nome dal greco ἀμυγδάλη (mandorla) per la sua forma²⁴. "L'amigdala funziona come un archivio della memoria emozionale ed è quindi depositaria del significato stesso degli eventi"²⁵; essa viene riconosciuta dunque come la sede delle passioni e delle emozioni, a partire dalla quale hanno luogo le ulteriori connessioni con molte delle altre aree cerebrali. La fama di questa struttura celebrale nelle ricerche sulle emozioni, è dovuta agli studi del neuroscienziato Joseph LeDoux dedicati alla natura neurale delle emozioni. Attraverso le sue analisi del cervello emozionale, furono messe in discussione e rivisitate le teorie riguardanti il ruolo e il funzionamento del sistema limbico, il cui concetto venne ulteriormente perfezionato e arricchito. Ciò a cui arrivò LeDoux fu affermare che le diverse strutture che compongono tale sistema, tra cui l'ippocampo o i lobi prefrontali, giocano un ruolo differente nell'attivazione dei fenomeni emotivi²⁶.

²⁴ Il primo ad impiegare questo termine fu il fisiologo Karl Friedrich Burdach in seguito ai suoi studi attorno al 1819 per riferirsi ad una piccola massa di materia grigia presente nel lobo temporale (cfr. D. Sander, *Amygdala* in D. Sander, K. R. Scherer [a cura di], *The Oxford Companion to Emotion and the Affective Science*, Oxford University Press, Oxford, 2009, pp. 28-32.

²⁵ D. Goleman, *Intelligenza emotiva. Che cos'è e perché può renderci felici*, Rizzoli, Milano, 2018, p. 38.

²⁶ Prima delle ricerche di LeDoux, Paul MacLean costruì la sua teoria del *Triune Brain* secondo cui viene suddiviso il cervello in tre sezioni o zone: cervello rettiliano, corrispondente alla parte più antica a cui si fa riferimento per le funzioni primitive e istintive; cervello paleomammifero, o sistema limbico che è considerata la zona riservata alle emozioni; cervello neomammifero zona della neocorteccia, responsabile delle funzioni psichiche superiori e cognitive più evolute. All'interno del sistema intermedio, la parte maggiormente interessata all'esperienza emotiva era l'ippocampo, di cui si scrive che "one might infer that the hippocampal system could hardly deal with information in more than a crude way, and was possibly too primitive a brain to analyze language. Yet it might have the capacity

A differenza degli studi precedenti, non era tanto l'ippocampo ad essere coinvolto in questi fenomeni, quanto la piccola struttura dell'amigdala e, come si legge in Daniel Goleman, fu lo stesso neuroscienziato a spiegarlo affermando che "l'ippocampo è fondamentale per riconoscere in un volto quello di tua cugina. Ma è l'amigdala ad aggiungere che ti è proprio antipatica"²⁷. Così vennero di fatto estesi i tradizionali confini del cervello emozionale, convinti del fatto che emozioni differenti potessero essere ricollegate a più aree cerebrali: "con il senno di poi, forse si può dire che abbia sbagliato – riferito alla teoria di Paul MacLean - a includere in un unico sistema l'intero cervello emotivo [...]. Le emozioni sono sicuramente delle funzioni coinvolte nella sopravvivenza, ma siccome emozioni diverse riguardano funzioni di sopravvivenza diverse [...], ognuna potrebbe appartenere a sistemi cerebrali diversi, evolutisi per ragioni diverse. E dunque i sistemi emotivi potrebbero essere non uno, ma tanti"²⁸. Il ruolo dell'amigdala risultò centrale per l'attivazione di un'emozione in particolare, la paura (considerata come emozione di base o primaria), alla quale LeDoux scelse di dedicare le sue ricerche. Formulò così la teoria delle «due vie della paura» secondo cui uno stimolo esterno giunge sia all'amigdala che alla corteccia, ed è qui che le funzioni cognitive valutano l'effettiva

*to participate in a nonverbal type of symbolism. This would have significant implications as far as symbolism affects the emotional life of the individual. One might imagine, for example, that though the visceral brain could not aspire to conceive of the colour red in terms of a three-letter word or as a specific wavelength of light, it could associate the color symbolically with such diverse things as blood, fainting, fighting, flowers, etc. Therefore if the visceral brain were the kind of brain that could tie up symbolically a number of unrelated phenomena, and at the same time lack the analyzing capacity of the word brain to a nice discrimination of their differences, it is possible to conceive how it might become foolishly involved in a variety of ridiculous correlations leading to phobias, obsessive-compulsive behavior, etc. Lacking the help and control of the neocortex, its impressions would be discharged without modification into the hypothalamus and lower centers. Considered in light of Freudian psychology, the visceral brain would have many of the attributes of the unconscious id. One might argue, however, that the visceral brain is not at all unconscious (possibly not even in sleep), but rather eludes the grasp of the intellect because its animalistic and primitive structure makes it impossible to communicate in verbal terms" (P. D. MacLean, *Psychosomatic disease and the "visceral brain": recent developments bearing on the Papez theory of emotion in Psychosomatic Medicine* 11, 1949, pp. 338-53, qui p. 348).*

²⁷ D. Goleman, *Intelligenza emotiva*, cit., p. 45.

²⁸ J. LeDoux, *Il cervello emotivo*, cit., p. 106.

pericolosità derivante dallo stimolo per cui eventualmente l'amigdala allarma il corpo attivando delle reazioni (Fig. 8).

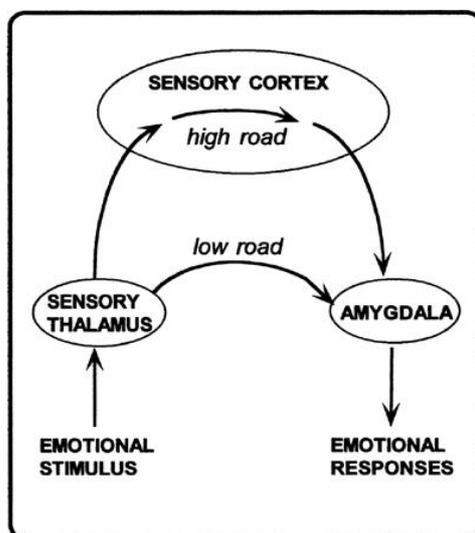


FIG. 8. Modello delle due vie della paura formulato da LeDoux. Fonte: J. LeDoux, *Il cervello emotivo*, op. cit., e-book, cap. 6, Fig. 6-13.

Nonostante questa teoria abbia visto nei tempi successivi degli sviluppi e degli approfondimenti relativi all'effettivo ruolo dell'amigdala, o anche critiche verso un modello ritenuto talvolta approssimativo, LeDoux ha riscontrato un ampio successo al di fuori del campo neuroscientifico, soprattutto a livello filosofico, divenendo uno dei più grandi "popolizzatori della neuroscienza delle emozioni"²⁹. Proprio la paura infatti diventa un tema centrale nella filosofia politica e nella teoria politica contemporanea, considerata come una tra le emozioni politiche e sociali più influenti e rilevanti presente già nei primi discorsi sull'origine dell'umanità, attraversando l'intero racconto della storia e della filosofia occidentale come "la passione umana per eccellenza, la passione che mette in moto la storia"³⁰. Proprio

²⁹ J. Plamper, *Storia delle emozioni*, cit., p. 322.

³⁰ M.L. Lanzillo, *Paura. Strategie di governo di una "strana passione"*, cit., p. 30. Come scrive ancora Maria Laura Lanzillo, "la paura è una passione, un affetto, un'emozione tipicamente umana, che contribuisce a costituire la rappresentazione che il soggetto produce di se stesso e, di conseguenza, del mondo che lo circonda. È anche passione eminentemente politica, che si manifesta, riducendola ai principii, sotto due forme, la paura degli altri e la paura della natura, che costituiscono la trama

relativamente a questo aspetto infatti, si sono confrontati numerosi studi, mostrando come effettivamente un'analisi della paura e delle sue molteplici forme, possa rivelarsi utile per la comprensione dei cambiamenti in atto nella società. Viene riaperto il dibattito relativo al ruolo delle passioni nelle determinazioni politico-sociali, nel tentativo di andare oltre la classica opposizione con la ragione.

La paura sembra essersi affermata, per diverse ragioni che si cercherà seppur brevemente di mostrare, come cifra della nostra epoca. Di fronte alla "perdita di controllo"³¹ dovuta all'esplosione di sfide a carattere sempre più globale, la paura riemerge con vigore nei processi politici e sociali, "la paura ci occupa e ci preoccupa, ogni giorno siamo sempre più angosciati dalla crescita delle nostre paure, alimentate da sconvolgimenti climatici, situazioni di panico finanziario, crisi economiche paragonate a mostri di videogames, rischi e pericoli tecnologici, minacce di epidemie e pandemie, presunte minacce per la sicurezza nazionale e internazionale, insicurezza individuale e sociale, diffidenza nei confronti del prossimo e dell'altro"³². Zygmunt Bauman, in *Paura liquida*, descrive questa che è una vera e propria condizione esistenziale, affermando che "la modernità doveva essere un grande balzo in avanti: via dalla paura, verso un mondo liberato dal fato cieco e imperscrutabile, che è la serra di tutte le paure. [...] Quella che doveva essere una via di fuga si è rivelata invece una lunga deviazione. [...] La nostra è, ancora una volta, un'epoca di paure"³³. Una paura ancor peggiore del modello moderno perché indistinta, non localizzata, paura che deriva da ciò che è incerto e che genera angoscia³⁴; "il nuovo Stato non forgia la società creando ordine e fiducia, bensì

carsica della riflessione filosofico-politica occidentale. Qualcosa che conosciamo, che fa parte della nostra esperienza individuale e sociale, ma che sempre torna a spaventarci con le nuove maschere con cui di volta in volta si presenta" (M.L. Lanzillo, *Rileggere la paura oggi. Volti e forme di una passione lungo i secoli*, cit., p. 331).

³¹ Cfr. Z. Bauman, *In Search of Politics*, Cambridge, 1999 (trad. it. *La solitudine del cittadino globale*, Milano, 2000).

³² M.L. Lanzillo, *Paura*, cit., p. 476.

³³ Z. Bauman, *Paura liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2008, pp. 4-5.

³⁴ Tendenzialmente, parte del dibattito si è concentrata sulla distinzione concettuale tra la *paura* e l'*angoscia*, rimandando all'idea freudiana che definisce la seconda (*Angst*) "ha un'inevitabile connessione con l'attesa: è angoscia prima di e dinanzi a qualche cosa. Possiede un carattere di

seminando paura e diffidenza”³⁵. Sono diversi i modi in cui sono state declinate le espressioni della paura. Essa si manifesta come paura dell’altro inteso come minaccia alla propria identità, l’altro come il diverso e minaccia alla propria sicurezza; paura per le sorti del futuro e dell’avvenire, derivanti dalla visione di un mondo dominato dal rischio³⁶ e dall’imprevedibilità, che ci rende difficile anche solo poterlo pensare³⁷.

Se la paura dell’altro trova radici prevalentemente nell’incertezza identitaria prodotta dalla globalizzazione, la seconda forma di paura su cui vorrei porre l’attenzione – la paura del futuro – trae origine dall’oggettiva situazione di

indeterminatezza e di mancanza d’oggetto; nel parlare comune, quando essa ha trovato un oggetto, le si cambia nome, sostituendolo con quello di paura (*Furcht*)” (S. Freud, *Hemmung, Symptom und Angst* in *Internationaler Psychoanalytischer Verlag*, Leipzig-Wien-Zürich, 1926 (trad. it. *Inibizione, sintomo, angoscia* in [a cura di] C. L. Musatti, *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1978, p. 310).

³⁵ W. Sofsky, *Rischio e sicurezza* (1995), Einaudi, Torino, 2005, p. 24.

³⁶ Sulla nozione di rischio si veda tra i molti U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, [a cura di] W. Privitera, Carocci, Roma, 2000; Id., *La società globale del rischio*, Asterios, Trieste, 2001; M. Douglas, *Come percepiamo il pericolo. Antropologia del rischio*, Feltrinelli, Milano, 1991; A. Giddens, *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna, 1994; D. Lupton, *Risk*, Routledge, London-New York, 1999 (trad. it. *Il rischio. Percezione, simboli, culture*, Il Mulino, Bologna, 2003); T. Mannarini, Percorsi della paura. Percezione e costruzione del rischio, in [a cura di] G. Lavanco, *Psicologia dei disastri. Comunità e globalizzazione della paura*, Angeli, Milano, 2003, pp. 64-89.

³⁷ Cfr. E. Pulcini, *Metamorfosi della paura nell’età globale* in *Thaumàzein*, 2, 2014, pp. 487-503. A tal proposito Elena Pulcini descrive due accezioni della paura per il futuro: “1) la prima, per così dire più hobbesiana per quanto riguarda l’oggetto, è la paura per le condizioni materiali della propria vita, la paura della povertà, dell’assenza di lavoro e dei mezzi di sopravvivenza a causa della crisi economica e finanziaria, e della nostra impotenza di fronte alla deriva anarchica e incontrollabile dei poteri forti (economico e tecnologico). Non mi soffermerò su questa forma di paura perché in questo caso l’oggetto conserva un carattere relativamente certo e determinato. Non a caso vediamo forme di mobilitazione planetaria alimentate dalla passione dell’*indignazione*: movimenti sociali (come i vari movimenti “occupy” e i Social forum mondiali), proteste e rivolte territoriali, lotte per la giustizia sociale; che spesso restano purtroppo inefficaci, ma testimoniano se non altro di un’attiva capacità di mobilitazione. 2) La seconda, inedita, è la paura di fronte alle nuove sfide globali o, per dirla con linguaggio sociologico, la paura dei cosiddetti “rischi globali”: dal riscaldamento del pianeta, dovuto al cosiddetto *climate change*, alla *minaccia nucleare*; dalla crisi alimentare all’esaurimento delle risorse naturali, fino a quella che è stata definita la “tragedia dei beni comuni”. Come dice Ulrich Beck, che distingue la nozione di “rischio” da quella di “pericolo”, i rischi globali sono prodotti dal nostro stesso agire, sono effetti impreveduti e indesiderati delle nostre azioni e decisioni e in particolare del nostro agire tecnico, alimentato da una vocazione prometeica alla *hybris* e all’illimitatezza. In secondo luogo, essi sono incontrollabili e ingovernabili in quanto sfuggono ad ogni criterio di calcolabilità, rendendo così inadeguata la nozione stessa di rischio, che slitta verso quella di “incertezza”; in terzo luogo, essi sono potenzialmente irreversibili compromettendo la possibilità stessa di un futuro per l’intero mondo vivente” (Ivi, pp. 495-496).

insicurezza che caratterizza l'età globale, ed investe non solo la condizione materiale ed economica, ma la sopravvivenza stessa dell'umanità³⁸.

Questa manifestazione onnipervasiva, che è stata definita da Elena Pulcini appunto «paura globale», si manifesta a più livelli in ambito politico, sociale e psicologico, ed è proprio per questo motivo che come tema ha raccolto attorno a sé un ampio interesse. Tornando alle neuroscienze infatti, esse hanno dato modo di approfondire le origini fisiologiche di una delle emozioni più caratteristiche dei nostri tempi, un'emozione a partire dalla quale è possibile riflettere sulla relazione con il corpo essendo, forse più di altre, sentita, percepita e manifestata attraverso di esso. Nel grande e articolato racconto della paura, Joanna Bourke scrive infatti che

the emotion of fear is fundamentally about the body — its fleshiness and its precariousness. Fear is felt, and although the emotion of fear cannot be reduced to the sensation of fear, it is not present without sensation. The body is not simply the shell through which emotions are expressed. Discourse shapes bodies. However, bodies also shape discourse: people are 'weak or pale with fright', 'paralysed by fear' and 'chilled by terror'. The feeling of fear may be independent of social construction (after all, people in different times and places may have experienced identical physiological responses to threats). Nevertheless, emotions are fundamentally constituted. In other words, agents are involved in creating the self in a dynamic process that, at the same time, is a 'coming into being'. In this way the body plays a role in social agency. The sensation of fear is not merely the ornament of the emotion: fear is 'what hurts' — the most irreducible 'real' of an individual's history³⁹.

Questa sua particolare relazione con il corpo ha dato spazio a riflessioni che guardano alle varie forme della paura come all'origine, o quantomeno implicate, delle patologie contemporanee del sentire, di cui si cerca di comprendere i fattori non solo politici e sociali, ma anche emotivi e cognitivi che contribuiscono a determinarle. Come si è accennato in queste pagine iniziali, la svolta sociale delle

³⁸ Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, cit., citato in E. Pulcini, *Metamorfosi della paura nell'età globale*, cit., p. 493.

³⁹ J. Bourke, *Fear: A Cultural History*, Virago, London, 2005, e-book, *Introduction: Fear*.

neuroscienze sembrerebbe muoversi proprio in questa direzione, cercando di unire uno studio scientifico e sistematico del cervello alla spiegazione dei comportamenti tenuti dagli individui.

Grande successo e fortuna tra gli studi che si sono sviluppati seguendo queste direttive è stato riconosciuto anche all'opera di Antonio Damasio che, insieme alle teorie di LeDoux, da conto dell'interdisciplinarietà propria della svolta affettiva, e la cui visione ha radicalmente cambiato il dibattito epistemologico attorno alla natura dell'individuo e tutto ciò che ne risulta implicato. Punto di partenza delle riflessioni del neurobiologo è infatti il rifiuto del dualismo tra corpo e mente, identificando tale frattura come *Descartes's Error*, espressione che darà il nome a una delle sue più celebri e significative opere⁴⁰. Secondo Damasio è necessario ricomporre tale divisione a partire dalla quale, egli afferma, sono state formate e costruite la cultura e il pensiero occidentale, in quanto sia la mente che il corpo fanno entrambi riferimento al grande insieme che è l'organismo. La sua critica parte dall'espressione che, nella sua ottica, avrebbe condizionato tutta la storia intellettuale: *Je pense donc je suis*, il *cogito ergo sum* cartesiano. In che modo queste poche parole hanno secondo Damasio erroneamente condizionato il sapere e il modo di concepire l'individuo? In cosa consiste l'errore?

Esso esprime esattamente il contrario di ciò che io credo vero riguardo alle origini della mente e riguardo alla relazione tra mente e corpo; esso suggerisce che il pensare, e la consapevolezza di pensare, siano i veri substrati dell'essere. E siccome sappiamo che Cartesio immaginava il pensare come un'attività affatto separata dal corpo, esso celebra la separazione della mente, la «cosa pensante» (*res cogitans*), dal corpo non pensante, dotato di estensione e di parti meccaniche (*res extensa*)⁴¹.

Al contrario, ciò che sostiene il neurobiologo è che

⁴⁰ A. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, cit.

⁴¹ Ivi, p. 336.

la mente esiste dentro e per un organismo integrato: le nostre menti non sarebbero quello che sono se non fosse per l'azione reciproca di corpo e cervello – nel corso dell'evoluzione, durante lo sviluppo dell'individuo e nel momento presente. [...] Sulla base del riferimento che il corpo fornisce con continuità, la mente può allora avere a che fare con molte altre cose, reali e immaginarie. Quest'idea si radica sui seguenti enunciati: 1) il cervello umano e il resto del corpo costituiscono un organismo non dissociabile, integrato grazie all'azione di circuiti regolatori neurali e biochimici interagenti [...]; 2) l'organismo interagisce con l'ambiente come un insieme: l'interazione non è del solo corpo né del solo cervello; 3) i processi fisiologici che noi chiamiamo «mente» derivano dall'insieme strutturale e funzionale, piuttosto che dal solo cervello: soltanto nel contesto dell'interagire di un organismo con l'ambiente si possono comprendere appieno i fenomeni mentali⁴².

Come vedremo più avanti, la teoria delle emozioni di Damasio vedrà nel tempo importanti sviluppi, inserendosi in un quadro sempre più articolato e sistematico. Di questa prima e significativa opera è importante mettere in evidenza il contributo fondamentale fornito al dibattito sul nesso cervello-comportamento, su quanto ciò che accade a livello neurologico, psicologico, sociale e morale sia strettamente connesso. Proprio nel primo capitolo del testo viene raccontata la storia di colui che è stato individuato come il paziente per eccellenza delle neuroscienze cognitive⁴³, il caso di Phineas Gage. Brevemente il caso in questione, che è entrato ormai a far parte della narrazione della storia delle emozioni, tratta la sfortunata vicenda dell'operaio che in seguito ad un incidente rimase colpito da un'asta di metallo che si inserì all'interno del cervello, riuscendo però a sopravvivere. Ciò che catturò l'attenzione degli scienziati, fu notare come tutte le capacità cognitive rimasero intatte, mentre ad essere compromesso fu il livello caratteriale, tanto che il medico John Harlow ipotizzò che si fosse rotto "l'equilibrio o l'assetto per così dire, tra le sue facoltà intellettuali e le propensioni animali"⁴⁴. Questa connessione sottolineò come alcune parti del cervello avessero dirette implicazioni nei

⁴² Ivi, p. 24.

⁴³ Cfr. A. Ehrenberg, *La meccanica delle passioni*, cit., p. 23 e ss.

⁴⁴ J. Harlow, *Recovery from the passage of an iron bar through the head in Massachusetts Medical Society*, 2, pp. 327-347, 1869, cit. in A. Damasio, *L'errore di Cartesio*, cit., p. 37.

comportamenti sociali e dunque nelle questioni di portata etica e morale. Dall'analisi di Damasio si evinse che Gage avesse perso il senso di quella che è la cognizione sociale, diventando un soggetto patologico rispetto agli schemi "normali" vigenti nei codici di comportamento. Ma il danno di quale parte del cervello è stata responsabile di questa perdita? Attraverso gli strumenti di *imaging* si scoprì che la parte interessata era la corteccia prefrontale, in particolare l'area in cui si trovano i lobi frontali decisivi per tutte le funzioni legate all'azione, alla decisione e dunque anche alla socialità. Infatti, Damasio scrive che "Gage perdette qualcosa di peculiarmente umano: la capacità di pianificare il proprio futuro come essere sociale"⁴⁵. A partire dal caso Gage, Damasio ebbe successivamente modo di approfondire gli studi su altri pazienti, primo tra tutti Elliot, "il nuovo Gage", grazie ai quali poté arrivare a conclusioni più complesse riguardo il ruolo delle emozioni in questo tipo di dinamiche. Come Gage infatti, anche Elliot risultava compromesso negli aspetti di cognizione sociale, ciò che caratterizzava il suo caso però era una quasi totale assenza di sensazioni differenziate; si presentava come un soggetto incapace di provare ormai emozioni in seguito a un danno cerebrale. "*Sapere ma non sentire*. Così potremmo riassumere la infelice condizione di Elliot"⁴⁶.

Questo studio fece giungere Damasio alla conclusione che comportamento, emozione e cognizione sono elementi strettamente e necessariamente connessi; "cominciai allora a considerare – scrive – la possibilità che tale riduzione delle emozioni e dei sentimenti di Elliot potesse avere un ruolo nel venir meno della sua capacità decisionale"⁴⁷. Si viene dunque a delineare quello che è il triangolo delle neuroscienze cognitive, necessario per indagare la natura di un individuo che "pensa, sente e agisce"⁴⁸ (Fig. 9).

⁴⁵ A. Damasio, *L'errore di Cartesio*, cit., p. 52.

⁴⁶ Ivi, p. 85.

⁴⁷ Ivi, pp. 85-86.

⁴⁸ Cfr. A. Ehrenberg, *La meccanica delle passioni*, cit. Il caso di Elliot permette di tornare, come per Gage, sull'analisi della differenziazione tra neuropatologia e psicopatologia. Paziente colpito da un

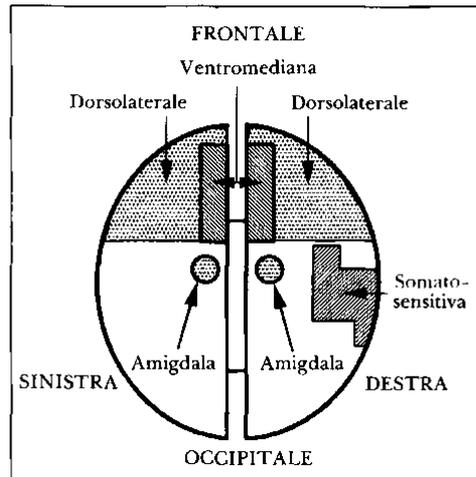


FIG. 9. Nell'immagine sono indicate le regioni cerebrali in cui una lesione provoca danni sia nell'elaborazione delle emozioni che del ragionamento. Fonte: A. Damasio, *L'errore di Cartesio*, op. cit., p. 118.

Questa relazione viene messa a punto da Damasio attraverso il progetto della *Somatic Marker Hypothesis* (SMH), che mostra l'associazione tra i processi cognitivi e i processi emotivi, localizzando proprio le emozioni. Tali marcatori costituiscono una sorta di supporto nella presa di decisioni, fungendo quasi da "allarmi" che permettono di valutare di volta in volta le situazioni sotto forma di segnali corporei: "sono esempi speciali di sentimenti generati a partire dalle emozioni secondarie. Quelle emozioni e sentimenti sono stati connessi, tramite l'apprendimento a previsti esiti futuri di certi scenari"⁴⁹ e, ancora, "essi non deliberano per noi; assistono il processo"⁵⁰. È importante richiamare la SMH perché, proprio per la sua struttura, ha riscontrato un notevole successo anche all'interno delle scienze umane, impiegata per ripensare ancora una volta il rapporto tra mente e corpo, "un problema essenziale per comprendere chi siamo"⁵¹. Le teorie di Damasio infatti, come già detto, non si limitano all'ambito neuroscientifico, al contrario entrano in relazione con numerose altre discipline. Anch'egli, negli studi successivi farà

meningioma, risulta compromesso nelle capacità di cognizione sociale e, nonostante le sue facoltà intellettuali siano rimaste sembra impossibilitato a prendere decisioni razionali. Dalle immagini cerebrali la parte interessata risulta essere la corteccia prefrontale.

⁴⁹ A. Damasio, *L'errore di Cartesio*, cit., p. 246.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Id., *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, cit., p. 18.

riferimento a teorie e concetti filosofici per mettere a punto e sistematizzare le sue concezioni delle emozioni e dei sentimenti. È il caso del recupero della filosofia spinoziana, rivalutata non soltanto a livello di teoria politica come si è mostrato, ma anche nelle recenti neuroscienze. Dopo aver analizzato il ruolo delle emozioni e dei sentimenti nei processi decisionali⁵², la sua teoria si arricchisce grazie ad un loro studio sistematico in un altro famoso scritto, *Alla ricerca di Spinoza*. Il suo intento è partire dalla teoria degli affetti di Spinoza per comprendere questi che sono “di tutti i fenomeni mentali passibili di una descrizione [...] i meno compresi in termini biologici e, più specificatamente, neurobiologici”⁵³. Un importante assunto concettuale da cui si parte, è la differenziazione tra «emozioni» e «sentimenti»; “le emozioni sono azioni o movimenti in larga misura pubblici, ossia visibili ad altri nel momento in cui hanno luogo [...]. I sentimenti, d'altro canto, sono sempre nascosti, come lo sono necessariamente tutte le immagini mentali, invisibili a chiunque salvo che al loro legittimo proprietario; [...] Le emozioni si esibiscono nel teatro del corpo; i sentimenti in quello della mente. [...] emozioni e reazioni affini precedono i sentimenti, di cui rappresentano la base portante”⁵⁴. Spinoza viene preso come punto di riferimento dal momento che nelle sue teorie vengono rintracciate le prime originarie intuizioni di quella che è la teoria della mente contemporanea sviluppatasi grazie al progresso neurobiologico, e per il fatto che nel suo sistema “*the cognitive cannot be separated from the affective*”⁵⁵. Non solo vengono operati dei precisi parallelismi tra il *conatus* e i processi di omeostasi ma, più in generale, si accetta il rifiuto spinoziano del dualismo che concepisce mente e corpo come sostanze separate. Proprio per questa sua importante intuizione, Damasio prende in considerazione le teorie del filosofo olandese al fine della sua indagine,

⁵² Il riferimento è alle due opere, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano* e alla successiva, *Emozione e coscienza*.

⁵³ A. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, cit., pp. 13-14.

⁵⁴ Ivi, pp. 40-41.

⁵⁵ W. Bernard, *Psychotherapeutic principles in Spinoza's Ethics in Speculum Spinozanum 1677-1977*, ed. by S. Hessing, London, 1977, p. 72.

considerandolo quasi un protobiologo⁵⁶. Da qui è possibile rilevare lo strettissimo legame e soprattutto il contributo che i recenti lavori delle neuroscienze hanno offerto alla filosofia, psicologia e in generale alle scienze sociali. All'interno del *Mind-Body Problem*, l'intuizione più grande di Spinoza è stata pensare che

la mente e il corpo sono processi paralleli e mutuamente correlati, che si mimano l'un l'altro a ogni piè sospinto, come due facce dello stesso oggetto. Che nel profondo di questi fenomeni c'è un meccanismo per rappresentare, nella mente, gli eventi del corpo. Che nonostante il pari statuto della mente e del corpo, fintanto che essi sono manifesti al percipiente, esiste un'asimmetria nel meccanismo alla base dei due fenomeni. Spinoza suggerì che il corpo desse forma ai contenuti della mente più di quanto quest'ultima desse forma a quelli del corpo, sebbene i processi della mente si rispecchiassero in considerevole misura in quelli del corpo⁵⁷.

Riconoscendo l'unione tra i due elementi, Damasio rompe inoltre con gli assunti delle prime scienze cognitive, che avevano approcci essenzialmente modulari e computazionali, e vi ricolloca la dimensione affettiva all'interno delle loro indagini. Una dimensione affettiva che diviene sempre più centrale nelle sue riflessioni quale tratto indispensabile per comprendere lo sviluppo e ciò che accade nel corso dell'esperienza umana, di come nasce l'esperienza insieme culturale e sociale:

gli esseri umani si sono distinti da tutti gli altri esseri creando una spettacolare collezione di oggetti, pratiche e idee, noti collettivamente come culture. [...] Linguaggio, socialità, conoscenza e ragione sono i principali inventori ed esecutori di questi complicati processi. Ma sono i sentimenti che li motivano e che motivano i risultati. [...] L'attività culturale è iniziata dal sentimento e rimane profondamente immersa in esso. È necessario riconoscere l'azione reciproca, favorevole e sfavorevole, tra sentimento e ragione, se vogliamo comprendere i conflitti e le contraddizioni della condizione umana⁵⁸.

⁵⁶ A. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, cit., p. 26.

⁵⁷ Ivi, p. 260.

⁵⁸ Id., *Lo strano ordine delle cose. La vita, i sentimenti e la creazione della cultura*, Adelphi, Milano, 2018, pp.13-15.

Attraverso la narrazione del processo di omeostasi viene tracciato un nesso tra scienze biologiche e scienze sociali; si passa dunque alla convinzione che tramite una comprensione fisiologica e neurologica delle emozioni e dei sentimenti si possano spiegare i comportamenti, le tendenze e i legami sociali.

In questa direzione si muove un'altra importante scoperta neuroscientifica, che ha cambiato il modo di vedere la natura umana spiegando fenomeni che oggi sono al centro delle riflessioni teorico-politiche e filosofiche, e che ha dato nuovo slancio allo studio delle emozioni, vale a dire la scoperta dei neuroni specchio⁵⁹. Muovendosi sempre sul terreno del rapporto mente-corpo, a metà degli anni Novanta un gruppo di ricercatori coordinato da Giacomo Rizzolatti individuò, inizialmente nei macachi, delle particolari cellule nervose che si attivano nel momento in cui si osserva compiere un'azione o un movimento in un altro soggetto, che nell'uomo sembrano trovarsi vicino l'area di Broca. Questo meccanismo di simulazione, che funziona appunto come uno specchio, ha condotto i ricercatori ad affermare che ciò che si verifica a livello motorio si ripresenta anche per ciò che riguarda il livello sensoriale. In altre parole, attraverso l'azione dei neuroni specchio è possibile creare non soltanto uno spazio di azione condiviso ma anche di percezioni e sensazioni. Questi neuroni, attraverso il meccanismo dell'imitazione, rendono possibile comprendere ciò che compie e ciò che sente un altro soggetto che osserviamo. Proprio per questa capacità di immedesimazione essi sono stati giudicati come la base neurale e biologica di quel complesso concetto che è

⁵⁹ La scoperta dei neuroni specchio avvenne tra il 1995 e il 1996 da parte di un gruppo di ricercatori dell'Università di Parma composto da Giacomo Rizzolatti, Luciano Fadiga, Leonardo Fogassi, Vittorio Gallese e Giuseppe Di Pellegrino, che negli anni precedenti si era dedicato allo studio della corteccia premotoria e dei movimenti fisici dei macachi. Vennero impiantati degli elettrodi per osservare che tipo di risposta neuronale si verificava di fronte all'osservazione di specifiche azioni e movimenti. Il risultato dell'esperimento fu che, in seguito a questa osservazione, si presentava una reazione in alcune cellule nervose, localizzate poi più tardi nello specifico nelle regioni parietali frontali inferiori del cervello, che furono identificate come «neuroni specchio»; cfr. Fadiga L. et al., *Motor facilitation during action observation: a magnetic stimulation study in Journal of Neurophysiology*, 73 (6), 1995, pp. 2608- 2611; V. Gallese et al., *Action recognition in the premotor cortex in Brain*, 119 (2), 1996, pp. 593-609; G. Rizzolatti et al., *Premotor cortex and the recognition of motor actions in Cognitive Brain Research*, 3 (2), 1996, pp. 131-141.

l'empatia⁶⁰. Si verrebbe a creare, vale a dire, un meccanismo di simulazione e rispecchiamento nell'altro dall'interno⁶¹. Il funzionamento di questi insiemi neurali ha fatto sì che, scrive Gallese, "da un certo punto di vista, la simulazione incarnata possa essere considerata come il correlato funzionale dell'empatia"⁶². Si verifica attraverso il *mirror system* quella che è definita «risonanza emotiva»⁶³, che attiva in due organismi differenti la comprensione delle azioni e dei sentimenti altrui. Questa possibilità di condivisione emotiva viene così spiegata da Rizzolatti e Sinigaglia:

la comprensione degli stati emotivi altrui dipenderebbe da un meccanismo specchio in grado di codificare l'esperienza sensoriale direttamente in termini emozionali. [...] La comprensione immediata, in prima persona, delle emozioni degli altri che il meccanismo dei neuroni specchio rende possibile, rappresenta inoltre il prerequisito necessario per quel comportamento empatico che sottende larga parte delle nostre relazioni interindividuali⁶⁴.

Recentemente, nel 2019, lo studio dei neuroni specchio e del loro funzionamento ha visto ulteriori sviluppi riconosciuti nella scoperta di quelli responsabili propriamente delle emozioni da parte del *Netherlands Institute for Neuroscience*⁶⁵. L'assunto di base del gruppo di ricerca guarda all'ormai consolidata interdisciplinarietà degli studi in materia, convinto che capire in che modo vengono

⁶⁰ Cfr. V. Gallese, *The Roots of Empathy; The Shared Manifold Hypothesis and the Neural Basis of Intersubjectivity* in *Psychopathology*, 36 (4), 2003, pp. 171-80.

⁶¹ Cfr. V. Gallese, *Dai neuroni specchio alla consonanza intenzionale. Meccanismi neurofisiologici dell'intersoggettività* in *Rivista di psicoanalisi*, 53 (1), 2007, pp. 197-208.

⁶² Ivi, p. 204.

⁶³ Sull'origine del concetto di risonanza qui richiamato si veda G. Galloni, *Basi motorie dell'empatia cognitiva* in *Teorie & Modelli*, 14 (1), 2009, pp. 134-147.

⁶⁴ G. Rizzolatti e C. Sinigaglia, *So quel che fai: il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Cortina, Milano, 2006, p. 177; 181.

⁶⁵ Gli studi del team dell'istituto olandese partono da test dell'empatia sui ratti; ponendo due ratti in relazione, è stato possibile verificare come nel caso in cui uno dei due osservasse l'altro in una situazione di *mild shock* in seguito ad uno stimolo spiacevole, il comportamento che viene assunto è simile a quello del ratto sottoposto allo stimolo come se si trovasse nella sua stessa situazione provando la medesima sensazione di dolore. Dalle osservazioni la sezione cerebrale interessata risulta la corteccia cingolata (ACC, *anterior cingulate cortex*) che si trova nella regione superiore della superficie mediale dei lobi frontali. Fu riscontrato che, come nei ratti, anche nell'uomo vengono attivati gli stessi meccanismi nella stessa zona.

condivisi gli stati affettivi sia ormai centrale per la conseguente comprensione delle interazioni sociali. Tali neuroni implicati direttamente nella “condivisione” permettono di percepire in particolare le sensazioni di dolore che si osservano negli altri, capacità che si pensa essere maggiormente attiva nei soggetti considerati più empatici⁶⁶. Ma cosa ci dicono questi studi in merito all’attuale status delle condizioni sociali e politiche contemporanee? In che modo hanno influito sui recenti studi di filosofia e teoria politica? Come interagisce questa neo esplorata natura umana con la realtà circostante?

4.2 Studio della natura umana, emozioni e società

I recenti progressi scientifici hanno notevolmente plasmato il modo di approcciarsi alla realtà delle cose, rendendo possibile una conoscenza approfondita del Sé. Il mondo moderno si è fondato, tra le tante cose, sulla distinzione tra mente e corpo, la quale ha raccolto in sé problematiche ben più ampie. Gli studi presentati in questo capitolo hanno mostrato l’intenzione di andare oltre tale dicotomia, come quella già presentata tra ragione ed emozione, ripensandola alla luce del nuovo bagaglio teorico e conoscitivo. Tali progressi hanno reso possibile la rivalutazione della dimensione sensibile e delle emozioni, all’interno di tutta una serie di processi che si verificano nell’esperienza quotidiana di ciascuno, dalla decisione alla capacità

⁶⁶ In questo punto è importante precisare che il nesso tra il contagio emotivo non è detto che porti forzatamente all’empatia; questa, per verificarsi, prevede necessariamente non solo che si osservi il dolore nell’altro ma che anche lo si comprenda realmente quello stato affettivo: “*there is an important distinction between emotional contagion and empathy. Recruiting neurons involved in one’s own experience of pain while witnessing the pain of others could suffice to trigger emotional contagion —feeling the distress that the observed animal feels—and can prepare the observer to face the danger that afflicted the demonstrator. This, however, does not provide evidence that the observer understands that this vicarious pain is experienced by a specific other animal—as empathy proper would require. This distinction is particularly relevant in relation to observations of pro-social behavior*” (M. Carrillo, Y. Han, F. Migliorati, M. Liu, V. Gazzola, C. Keysers, *Emotional Mirror Neurons in the Rat’s Anterior Cingulate Cortex in Current Biology*, 29 (8), 2019, pp. 1301–1312, qui p. 1310).

di creare e mantenere relazioni. In questo modo si è giunti ad un ulteriore passaggio di testimone nello studio di questi argomenti.

Il percorso finora tracciato ha visto come, nel corso dei secoli, lo studio delle emozioni sia stato in qualche modo guidato da discipline differenti; dalla filosofia alla psicologia, ora sembrano essere le neuroscienze, definite anche come “cavallo di Troia nelle scienze umane e sociali”⁶⁷, ad aver assunto il timone dettando linee e prospettive di indagine⁶⁸. L’attuale stato del dibattito dimostra con forza il tratto multidisciplinare che caratterizza la svolta affettiva, la sua ricchezza e la sua complessità. Molte delle recenti innovazioni nelle «scienze dure», hanno contribuito a ripensare diverse categorie contemporanee; si innesca così una stretta connessione tra mentale, sociale, politico e psicologico, in cui gli elementi affettivi rappresentano un *trait d’union* da cui partire. Questo legame risulta ben visibile nell’analisi dei modelli, anche nuovi, di soggettività, e di come questa soggettività agisce e si sviluppa; è bene visibile nell’analisi di quelle che sono state individuate come nuove patologie che sono patologie del sentire, che vanno a sottolineare in qualche modo il legame tra la situazione mentale e sociale degli individui. Tali patologie contemporanee si declinano nelle forme di angoscia, ansia e preoccupazione che caratterizza gli individui del presente, un presente molto spesso identificato, per utilizzare l’espressione di Miguel Benasayag, come “l’epoca delle passioni tristi”⁶⁹.

⁶⁷ “In this essay I recall how Darwin’s Expression foregrounds the inherent rhetoricity of emotion . . . that claims to follow in its wake and which has recently infiltrated the humanities like a Trojan horse settling in the new critical subfield of Cognitive Approaches to Literature (CAL)” (D. M. Gross, *Defending the Humanities with Charles Darwin’s “The Expression of the Emotions in Man and Animals”* (1872) in *Critical Inquiry*, 37/1, 2010, pp. 34–59, qui pp. 35–36).

⁶⁸ “LeDoux, Damasio, Rizzolatti e i loro esperimenti oggi sono citati in un numero sempre crescente di lavori nell’ambito delle scienze umane e sociali, non meno frequentemente di quanto fossero citati Nietzsche, Heidegger, Derrida e Foucault in lavori degli anni Ottanta. Scansioni cerebrali e dendriti colorate guarniscono le copertine delle novità di critica e teoria letteraria o di politologia; interi ambiti di ricerca sono corredati dalla specificazione «neuro»: neuropolitologia, neuroeconomia, neuroetica, neuroestetica, neurocritica letteraria, neuroteologia. [...] ora sono state rimpiazzate dalle neuroscienze; talvolta quest’avanzata trionfale viene addirittura considerata il segno di una nuova epoca post-postmoderna, ancora senza nome” (J. Plamper, *Storia delle emozioni*, cit., pp. 339–340).

⁶⁹ M. Benasayag, G. Schmit, *L’epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano, 2019. L’espressione «passioni tristi» è ripresa dalla teoria degli affetti di Spinoza.

L'analisi delle società e degli individui contemporanei mostra con sempre maggiore evidenza il rafforzarsi della relazione che viene ad instaurarsi tra lo psichico e il sociale, che ribadisce ancora una volta l'importanza degli aspetti emotivi e affettivi per la comprensione di ciò che accade nel mondo esterno. "L'inquietudine è grande e si manifesta, a livello sociale come a livello individuale, sotto forma di sofferenze e di angosce"⁷⁰. Queste differenti forme di sofferenza sono state raccolte sotto il termine tedesco *Unsicherheit*, che richiama a sua volta sensazioni di incertezza, insicurezza esistenziale e precarietà, o assenza di garanzie⁷¹. Sono diversi i fattori che hanno contribuito nel tempo a determinare simili condizioni, in una realtà che diviene sempre più complessa e troppo grande per gli individui che spesso non riescono ad affrontare le nuove sfide. Si assiste ad una situazione di crisi generale in cui sono precipitate le società contemporanee, per uscire dalla quale sono richiesti sforzi sempre maggiori, soprattutto a livello personale. "Sicuramente, il fatto di vivere con un sentimento (quasi) permanente di insicurezza, di precarietà e di crisi produce conflitti e sofferenze psicologiche, ma ciò non significa che l'origine del problema sia psicologica"⁷². Si tratta, in effetti, di comprendere in che modo entrino in relazione l'ambito sociale e quello personale, e a che tipo di implicazioni può portare il malfunzionamento dell'uno sull'altro.

Si è già accennato a come l'epoca contemporanea sia dominata dalle «passioni tristi», un tempo caratterizzato da forme di individualismo narcisista, un'epoca che viene studiata e compresa anche attraverso la comprensione di ciò che sentiamo e in che modo sentiamo. Ciò che sentiamo e proviamo, ciò che dunque è vissuto a livello psicologico e mentale, è spesso legato a fattori sociali, economici e politici, e il tutto risponde all'attuale stato di crisi del nostro tempo. "La crisi individuale, psicologica, risulterebbe quindi inscritta in una crisi più generale"⁷³.

⁷⁰ M. Benasayag, *Oltre le passioni tristi. Dalla solitudine contemporanea alla creazione condivisa*, Feltrinelli, Milano, 2016, p. 7.

⁷¹ Cfr. Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano, 2003.

⁷² M. Benasayag, G. Schmit, *op. cit.*, p. 10.

⁷³ Ivi, p. 17.

Questa grande crisi generale ha dato vita, negli ultimi decenni, a numerose patologie che sono diventate emblematiche, dal momento che sembrano esprimere il disagio delle nostre società. Si tratta per lo più di patologie legate a quel senso di insicurezza, impotenza e mancanza di fiducia, che si manifestano in forme di disagio sia mentale che sociale.

Parallelamente, nella conoscenza scientifica, la vita psichica è divenuta un oggetto trasversale alla biologia, via le neuroscienze con i temi dell'empatia e della presa di decisione, alla filosofia, con l'emergere della filosofia della mente d'impostazione naturalistica, e alla sociologia o all'antropologia attraverso «il ritorno dell'attore», «il nuovo individualismo», «il ritorno del soggetto» o «la soggettivazione». Malata o sana, la soggettività individuale è in primo piano, e sono in molti a sperare di trovare il segreto della socialità umana attraverso la conoscenza delle emozioni⁷⁴.

Si tratta di patologie in cui sono coinvolti sentimenti per lo più legati all'angoscia, ansia, paura, tristezza, e che rispecchiano tutte quelle sensazioni di disagio e che si manifestano sotto forma di vari traumi, stress e disturbi comportamentali; tutte patologie che in maniera più o meno diretta interessano la vita relazionale. “Le patologie mentali sono mentali nel senso che colpiscono le idee che ci si fa di sé e degli altri (persecuzione, disprezzo), i sentimenti morali (vergogna, senso di colpa) e le emozioni (tristezza, disperazione, angoscia)”⁷⁵.

Si parla dunque della società moderna come caratterizzata da una nevrosi generale che ne esprime la crisi morale e politica, e che va a colpire alle radici del *self* e dell'identità. L'individuo diviene sempre più alienato in uno spazio apparentemente pieno di possibilità, che al contrario però non fa altro che reprimerne la reale natura attraverso forme di dominio ben più pervasive e latenti; un'alienazione che, seguendo la critica di Marcuse, assume non soltanto un senso

⁷⁴ A. Ehrenberg, *La società del disagio*, cit., e-book, “Introduzione. La svolta personale dell'individualismo: disagio nella civiltà o cambiamento dello spirito delle istituzioni?”.

⁷⁵ Ivi, “Introduzione. L'autonomia e la soggettività: sociologia individualista e sociologia dell'individualismo”.

materiale ma anche e soprattutto psicologico⁷⁶. La società avanzata in cui vige il “principio di prestazione”, forma contemporanea del principio di realtà freudiano⁷⁷, agisce reprimendo le pulsioni e definendo modi di agire e di comportamento conformi al sistema dominante. Tutto ciò che non appare conforme a tali canoni appare come patologico, e tali patologie e nevrosi divengono veri e propri problemi morali⁷⁸. In questo senso la società, con i suoi meccanismi, influisce sempre più costantemente sui modi di essere, in cui il normativo è dettato dai concetti di autonomia e responsabilità individuale. Quella che Ehrenberg ha definito “condizione-autonomia”⁷⁹, racchiude in sé il senso del narcisismo e la perdita del legame. Si impone dunque una nuova normatività che va a colpire e a gestire i comportamenti individuali e collettivi, impedendo molto spesso di esprimere realmente ciò che si è. Cercare di essere se stessi e conformarsi allo stesso tempo alle

⁷⁶ Cfr. H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 2001; *Id.*, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1999. “Introducendo il termine di “repressione addizionale”, abbiamo centrato la discussione sulle istituzioni e sui rapporti che costituiscono il «corpo» sociale del principio della realtà. Questi non rappresentano semplicemente le manifestazioni esterne mutevoli di un principio della realtà che rimane inalterato, ma alterano effettivamente il principio della realtà medesimo. [...] Il principio di prestazione, che è il principio di una società acquisitiva e antagonista in processo di espansione costante, presuppone un lungo sviluppo durante il quale il dominio è stato sempre più razionalizzato. [...] Gli uomini non vivono la loro vita, ma eseguono funzioni prestabilite; mentre lavorano, non soddisfano propri bisogni e proprie facoltà, ma lavorano in uno stato di “alienazione”. [...] La libido è stata deviata per consentire prestazioni socialmente utili, e l'individuo lavora per se stesso soltanto in quanto lavora per l'apparato, impegnato in attività che in massima parte non coincidono con le sue facoltà ed i suoi desideri” (*Id.*, *Eros e civiltà*, cit., pp. 87-88).

⁷⁷ Il principio di realtà assume nella teoria psicanalitica freudiana una funzione regolatrice. Esso si manifesta in una fase secondaria della vita attraverso la regolazione e repressione del principio di piacere, attraverso le norme imposte dal mondo esterno; da qui si sviluppano le funzioni dell'attenzione, del giudizio e della memoria.

⁷⁸ Cfr. N. McLaughlin, *Origin myths in the social sciences. Fromm, the Frankfurt School and the emergence of critical theory in Canadian Review of Sociology/Revue canadienne de sociologie*, XXIV, n. 1, 1999, p. 122.

⁷⁹ Cfr. A. Ehrenberg, *La meccanica delle passioni*, cit.: “[...] la penetrazione progressiva dell'autonomia nelle rappresentazioni collettive dell'uomo in società – quella che io chiamo la condizione-autonomia ponendo l'accento non tanto sulle problematiche edipiche, all'interno delle quali il senso di colpa e il conflitto sono in primo piano, quanto piuttosto sugli aspetti narcisistici, in cui a risultare in primo piano sono la vergogna e la scissione” (p. 7); o anche “una società nella quale la norma non sia più fondata, come in passato, sulla esperienza della colpa e della disciplina interiore; ma, invece, sulla responsabilità (individuale) e sulla capacità di iniziativa: sulla autonomia nelle decisioni e nell'azione. L'esperienza della colpa, che ha segnato la coscienza di infinite generazioni, sarebbe oggi sostituita (così) dalla esigenza implacabile e assoluta di responsabilità” (E. Borgna, *Prefazione a A. Ehrenberg, La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, Einaudi, Torino, 2010, p. XVIII).

regole sociali per vivere all'interno di un quadro ben ordinato. È sempre possibile conciliare questi due aspetti? Cosa accade nel momento in cui non ci si sente in sintonia con la realtà e con gli altri?

Le società contemporanee pongono costantemente gli individui di fronte ai propri limiti chiamandoli a risolvere pragmaticamente i problemi che gli si presentano (è anche grazie agli sviluppi neuroscientifici che si è affermata l'idea di uno sviluppo illimitato delle capacità umane). In quei processi di affermazione e realizzazione del Sé, può accadere che l'individuo si senta pervaso da sentimenti negativi che ne condizionano la condotta. In che modo un tale sentire entra in relazione con il contesto esterno? Il quadro complessivo risulta caratterizzato tra le varie cose dall'ascesa della società dei consumi, dell'ideologia neoliberale e dal mito dell'individualismo e dell'economicismo, che contribuiscono a costruire e a plasmare un nuovo modello di soggettività. L'individuo contemporaneo si ritrova in questo modo in un tipo differente di società che risponde alle esigenze della performance e della competenza, in cui è continuamente chiamato a dare prova delle proprie capacità e della propria autonomia. Questo tipo di critica è stata rivolta per lo più alle società occidentali, in special modo al mondo degli Stati Uniti, in cui risultano ben visibili i risultati di queste dinamiche. Ciò che spesso si verifica è una sorta di scissione a livello personale, tra ciò che ogni individuo *deve essere* per vivere coerentemente con i tempi e gli spazi i cui si muove, e ciò che invece *potrebbe essere* dando voce alle numerose sfumature della propria natura. Come ha scritto Claude Lefort, "l'individuo, una volta messo di fronte a se stesso, si sottrae a quel suo se stesso, avvertendo di essere alle prese con uno sconosciuto"⁸⁰. Ad essere toccate sono innanzitutto le forme di vita e le esperienze della persona, e tutto ciò ha contribuito a condizionare fortemente il vissuto emotivo di ciascuno. La sofferenza psichica, nelle sue varie forme, rappresenta l'essenza delle sofferenze contemporanee, e mette in relazione l'aspetto emotivo con il quadro politico e

⁸⁰ C. Lefort, *Réversibilité: liberté politique et liberté de l'individu*, ripreso in *Id., Essais sur le politique. XIXe siècle - XXe siècle*, Seuil, Paris, 1986, p. 216.

sociale di riferimento. Ancora una volta, a risultare centrale è il ruolo fondamentale delle relazioni, o in questi casi assenza di relazioni, che condiziona il vissuto personale.

In un mondo dominato dalle regole dell'autonomia individuale, l'importanza delle relazioni spesso perde di significato, o viene riletta alla luce di approcci utilitaristici e materiali. Da un punto di vista psicologico tali dinamiche si sono indagate anche a partire dall'analisi di queste nuove patologie del sentire. Una riflessione consistente si è aperta infatti attorno al tema della terapia e a come pensare il rapporto tra i sintomi e le cause effettive dietro determinate condizioni. Da quando negli anni Sessanta Philip Rieff scrisse *The Triumph of the Therapeutic* focalizzandosi sulla nuova figura dell'"uomo psicologico"⁸¹ e su questa che può essere definita una vera e propria concezione del mondo, la "verità simbolica dell'epoca attuale"⁸², molto è cambiato. Da una visione di tipo emancipativo improntata alla liberazione del sé⁸³, si è passati ad una fase che richiede invece il conformarsi ai precetti e agli schemi per vivere nel sociale⁸⁴. Nell'ottica di coloro che si pongono in maniera critica nei confronti di un determinato tipo di approccio terapeutico o psicanalitico, anche tale ambito sembra aver ceduto alle logiche

⁸¹ "L'uomo religioso era nato per essere salvato; l'uomo psicologico per essere accontentato. La differenza fu stabilita già da tempo, da quando il grido dell'asceta, «Io credo», ha perduto la sua superiorità a vantaggio del contrassegno della terapia, «Sentiamo». E se la terapia deve vincere, allora è assolutamente certo che il terapeuta sarà la sua guida spirituale" (P. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1987, p. 23).

⁸² Ivi, p. xii.

⁸³ Cfr. P. Rieff, *op. cit.*

⁸⁴ "In meno di mezzo secolo si è consumato un cambiamento di tendenza nei modi di istituzione della persona. La prima fase è stata quella dell'emancipazione e dell'espansione personale, ossia della rivolta dell'individuo privato contro ogni forma coercitiva di adesione ai fini comuni: qualcosa che, nel 1966, appare a Philip Rieff sul punto di trionfare in tutto il mondo. La seconda fase è quella che stiamo vivendo oggi, quella dei protocolli d'iniziativa individuale e della conformazione alle norme della performance: dove l'iniziativa individuale appare, all'individuo, una condizione indispensabile per continuare a vivere nel sociale. [...] duplice corrente di mutamenti che ha investito il soggetto nella seconda metà del xx secolo: la liberazione psichica e l'insicurezza identitaria, l'iniziativa individuale e l'impotenza ad agire. Le due coppie esprimono, in sede antropologica, quello che in sede psichiatrica è stato il rovesciamento del conflitto nevrotico in insufficienza depressiva. L'individuo viene messo a confronto con altri messaggi che provengono da qualcosa di sconosciuto che non padroneggia più, da quel margine irriducibile che gli occidentali hanno chiamato inconscio" (A. Ehrenberg, *La fatica di essere se stessi*, cit., pp. 312-313).

economiciste perdendo di vista il reale scopo di questi processi. Trattando le sofferenze psichiche ed emotive degli individui, un simile approccio tende a standardizzare sintomi e patologie conferendo discreta attenzione al singolo vissuto e alle esperienze personali. In questa direzione si muove la critica al DSM (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*), che crea un sistema di classificazione per tutti quei comportamenti o sintomi che si allontanano dai codici di comportamento stabiliti dalle società, riducendo di fatto la complessità dell'esperienza umana. "Opera in modo paradigmatico una disgiunzione dell'uomo identificando comportamenti e sintomi attraverso griglie diagnostiche. Si tratta di una "disgiunzione", nel senso che tali griglie producono una doppia assenza: prima di tutto, il paziente non è più accolto in quanto persona complessa e multipla, con le sue pieghe e risvolti, dove il sintomo esiste in una rete di senso"⁸⁵.

Queste argomentazioni hanno rappresentato un nuovo modello per la narrazione dell'individualismo e del nuovo individuo contemporaneo; un nuovo modello che permette di riflettere sul nesso tra le trasformazioni interne all'individuo e quelle dei contesti sociopolitici, in cui sono implicati tutta una serie di costi personali, anche e soprattutto da un punto di vista emotivo, che Richard Sennett descrive in questi termini:

l'Io è diventato il principale fardello di ogni individuo: conoscersi, da strumento per conoscere la realtà, è diventato un fine in sé. Ed è appunto questo assorbimento nell'Io a impedirci di delineare il concetto stesso di «privato» e di definire chiaramente la nostra personalità, agli occhi nostri come a quelli altrui. Infatti, quanto più la nostra psiche è privatizzata, tanto meno è stimolata, per cui diventa difficile provare o manifestare un sentimento⁸⁶,

e rispetto ai quali Christopher Lasch ne sottolinea la prassi di una politicizzazione della vita emotiva:

⁸⁵ M. Benasayag, *Oltre le passioni tristi*, cit., p. 72.

⁸⁶ R. Sennett, *op.cit.* p. 4.

every emotion, it appears, had been subtly politicized. Friendship, once an ideal in itself, could thrive now only in the context of larger expectations. The private and the public blended imperceptibly together [...] Private pursuits came to seem sterile and unproductive unless vested with political meaning; while politics [...] came more and more to serve as a screen not as a forum for the resolution of competing interests, but as a screen on which men's inner ambitions and secret fears were most vividly projected. The politics of the conflict of interest when it did not give way altogether, came to be increasingly overwhelmed with the politics of fantasy⁸⁷.

In che modo è possibile rispondere a questi che sono insieme problemi etici, morali, ma anche e soprattutto pratici, dal momento che condizionano le forme di vita all'interno delle società?

4.2.1 Come rispondere alla crisi. Empatia, Intelligenza emotiva e relazione

Per rispondere all'attuale stato di crisi, che si tratti di problemi relativi alla crisi di senso della politica, questioni socioeconomiche, o che si cerchi di rifondare l'importanza delle relazioni, sembra ormai necessario coltivare e comprendere la dimensione emotiva e affettiva degli individui. Di fronte a mutamenti estremamente complessi, in cui alle situazioni socioeconomiche si affiancano problemi di malessere e benessere emotivo, un concetto tra tutti sembra trionfare come risposta risolutiva: l'empatia. Punto di partenza essenziale è innanzitutto chiedersi cosa significhi oggi empatia, topic centrale tanto nella ricerca neuroscientifica quanto nelle scienze umane e sociali. Concettualmente parlando, l'empatia, ha visto nel corso dei secoli uno sviluppo teorico che parte dalle già menzionate teorie di Hume e Smith che introdussero il concetto di *sympathy*, con il quale spesso si tende a confonderla, per passare all'ottocentesca teoria

⁸⁷ C. Lasch, *The New Radicalism in America. 1889-1963: the intellectual as a social type*, Alfred A. Knopf, New York, 1966, e-book, cap. 7, I.

dell'*Einfühlung* elaborata da Theodor Lipps⁸⁸ (da qui si introdusse il termine inglese *empathy* grazie alla traduzione dello psicologo Edward Titchener nel 1907)⁸⁹, andando di pari passo con una conoscenza sempre più sviluppata della natura umana. Più si è sviluppata la conoscenza degli individui, resa possibile dagli studi qui presentati, più si è affermato l'utilizzo del concetto di empatia e, come ha scritto Jeremy Rifkin, "solo quando l'uomo ha raggiunto uno stadio di evoluzione della percezione del sé, tale da iniziare a riflettere sulla natura dei suoi sentimenti e pensieri più riposti, in rapporto a quelli degli altri, è stato in grado di riconoscere l'esistenza dell'empatia, trovare le metafore per discuterne e sondare i profondi recessi dei suoi molteplici significati"⁹⁰, proponendo proprio l'empatia come soluzione ai problemi che si manifestano all'interno della sfera pubblica.

Dalla scoperta dei neuroni specchio, che vengono presentati come spiegazione fisiologica e neurale del fenomeno empatico, ha occupato uno spazio sempre maggiore all'interno di molteplici riflessioni. Nonostante questo frequente impiego, risulta però ancora difficile stabilire cosa effettivamente rappresenti tale fenomeno che appare, stando alle parole di Gérard Jorland, un "*concept 'nomade' par excellence*"⁹¹, che si presta al rischio di una "costante oscillazione semantica che porta a volte ad estendere, per eccesso, il concetto di empatia a tutti i fenomeni

⁸⁸ Cfr. T. Lipps, *Einfühlung, Innere Nachahmung und Organempfindung* in *Archiv für gesamte Psychologie*, 1, 1903, pp. 465-519. L'origine del termine *Einfühlung* è rintracciata nelle teorie di Johann Gottfried Herder, dove viene impiegato in un contesto estetico (cfr. J. G. Herder, *Plastik (1778)*, Kessinger Publishing, 2009), e nel filosofo Robert Vischer il quale parla di *ästhetische Einfühlung*, vale adire quel processo per mezzo del quale il soggetto proietta le proprie emozioni in un oggetto che viene contemplato: "*Hier wird nachgewiesen, wie der Leib in Traum auf gewisses Reize hin an räumlichen Formen sich selber objektiviert. Es ist also ein unbewusstes Versetzen der eigenen Leibform und hiermit auch der Seele in die Objektsform. Hieraus ergab sich hiermit Begriff, den ich Einfühlung nenne*" (cfr. R. Vischer, *Über das optische Formgefühl. Ein Betrag zur Ästhetik*, Credner, Leipzig, 1873, p. VII).

⁸⁹ Si veda F. de Vignemont e P. Jacob, *What Is It like to Feel Another's pain?* in *Philosophy of Science*, 9, 2, 2012, p. 296.

⁹⁰ J. Rifkin, *La civiltà dell'empatia*, Mondadori, Milano, 2010, e-book, *Introduzione*, I, "La storia dell'uomo che non è mai stata raccontata".

⁹¹ G. Jorland, *L'empathie, histoire d'un concept* in A. Berthoz, G. Jarold [sous la direction de], *L'Empathie*, Odile Jacob, Paris, 2004, pp. 19-49, qui p. 19. Per un ulteriore approfondimento sul dibattito costruito attorno al tema della empatia si veda anche L. Boella, *Empatie. L'esperienza empatica nella società del conflitto*, Cortina Editore, Milano, 2018.

simpatetici”⁹². Il dibattito che è venuto formandosi attorno al tema, rappresenta appieno l’interdisciplinarietà che si è cercato di evidenziare sin dall’inizio tanto che, nel tentativo di tenere insieme il punto di vista di diverse discipline, si è declinata l’empatia essenzialmente in diverse tipologie: *cognitiva*, intesa come la capacità di comprendere uno stato mentale dell’altro; *affettiva*, come condivisione delle medesime emozioni; *somatica*, che guarda alle reazioni fisiologiche; *sociale*, intesa come disposizione pratica che non prevede però necessariamente la condivisione dello stato emotivo. Proprio per questa sua plasticità concettuale, l’empatia è diventata concetto ampiamente utilizzato all’interno della teoria politica, soprattutto come antidoto per le derive osservabili nelle società democratiche. Ecco che si assiste a uno spostamento di campo che vede trasferire il concetto di empatia da un contesto per lo più scientifico e psicologico al contesto politico.

Come è accaduto in linea generale per gli affetti, esso entra a far parte del linguaggio politico, accostato a problematiche che riguardano il comportamento degli individui all’interno dello spazio pubblico e tutto ciò che interessa le pratiche democratiche. Nel capitolo precedente si è affrontato il dibattito relativo al ruolo degli affetti nello spazio politico, e quanto questi abbiano messo in discussione le tradizionali teorie della democrazia deliberativa, proponendo nuovi schemi e nuovi punti di vista.

Cercando di unire gli spunti della recente svolta affettiva, dalla psicologia politica e sociale alla teoria politica, l’empatia viene oggi presentata come elemento essenziale per la costruzione di una corretta vita democratica e come soluzione all’indebolimento dei legami sociali. Essa è essenzialmente concepita come “una capacità, radicata nella sfera degli affetti e delle relazioni primarie, che lega insieme soggetti e comunità in nome di un’umanità condivisa”⁹³. Come per la sua definizione però, anche rispetto al suo effettivo ruolo pratico sembrano esserci opinioni differenti. Attorno ad essa infatti, viene a crearsi una complessità generale

⁹² A. Bellingreri, *L’empatia come virtù*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2013, p. 45.

⁹³ L. Boella, *op. cit.*, p. 28.

dovuta anche al fatto che vengono a collegarsi riflessioni relative a tante altre tematiche, dall'etica e la cura, alla giustizia, al rapporto con l'Altro.

Provando ad inquadrare il concetto di empatia, lo si potrebbe sinteticamente definire come la capacità *"to take part in the other's affective situation, and adopt the other's perspective"*⁹⁴ e che per questo implica, come sottolineato in Edith Stein, il riconoscimento della presenza dell'altro e della sua esistenza⁹⁵. O ancora, per una definizione che unisce punto di vista storico, neuroscientifico e sociale, Ute Frevert e Tania Singer affermano che *"proviamo empatia quando: 1) ci troviamo in una condizione emotiva, 2) questa condizione è isomorfa alla condizione emotiva di un'altra persona, 3) questa condizione è stata attivata dalla percezione della condizione emotiva di un'altra persona e 4) siamo consapevoli che 'altra persona è la fonte della «nostra» condizione"*⁹⁶. Ma come si connota da un punto di vista di *agency*? Anche da questo punto di vista, ritornando all'interno del dibattito sulle *political emotions* e dei *moral sentiments*, la riflessione sembra dividersi rispetto ad una sua funzionalità. Se da una parte la si considera come uno stato neutro, che non prevede cioè la dimensione valutativa dei sentimenti altrui, come nel caso di Martha Nussbaum che proprio in questo aspetto la differenzia dalla compassione⁹⁷, dall'altra ne viene riconosciuto un carattere propriamente etico e morale⁹⁸.

⁹⁴ E.M. Engelen e B. Röttger-Rössler, *Current Disciplinary and Interdisciplinary Debates On Empathy in Emotion Review*, 6, 1, 2012, p. 5.

⁹⁵ E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung* (1916), Herder, Freiburg, 2008 (trad. it. *Il problema dell'empatia*, [a cura di] M. Nicoletti, Angeli, Milano, 1999).

⁹⁶ U. Frevert e T. Singer, *Empathie und ihre Blockaden: Über soziale Emotionen* in T. Bonhoeffer, P. Gruss [a cura di], *Zukunft Gehirn: Neue Erkenntnisse, neue Herausforderungen*, Munich: Beck, 2011, pp. 121–46, qui p. 136.

⁹⁷ Per la differenza tra i due termini secondo Nussbaum si rimanda alla nota n. 352 del terzo capitolo del presente lavoro.

⁹⁸ Cfr. M.L. Hoffman, *Empathy and Moral Development. Implications for Caring and Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000 (trad. it. di M. Riccucci, *Empatia e sviluppo morale*, Il Mulino, Bologna, 2008); F. de Waal, *The Age of Empathy. Nature's Lessons for a Kinder Society*, Broadway Books, New York, 2010 (trad. it. di M. Pappalardo, *L'età dell'empatia. Lezioni dalla natura per una società più solidale*, Garzanti, Milano, 2011); M. Slote, *The Ethics of Care and Empathy*, Routledge, London-New York, 2007.

Nonostante queste diverse visioni, si è però tendenzialmente concordi nel differenziarla sia dalla compassione che dalla simpatia, nel senso che

L'empatia in altri termini non è compassione, poiché quest'ultima, secondo una sintetica ed efficace espressione, è un sentimento «che nasce quando si assiste alla sofferenza altrui e che motiva un conseguente desiderio di aiutare»; è dunque una risposta emotiva che si attiva solo in presenza del dolore dell'altro. E non è neppure simpatia – intesa in questo caso nel senso corrente del termine – la quale implica un certo interesse per il benessere dell'altro, tanto che viene definita un «*feeling for (the other)*», per distinguerla dall'empatia che è piuttosto un «*feeling as (the other)*». Si può dire allora che l'empatia è fonte di moralità – e di un comportamento prosociale – laddove attraverso un processo riflessivo che si serve dell'immaginazione corregge i propri automatismi e parzialità, e prelude alla nascita di sentimenti morali, che agiscono come le vere e proprie forze eticamente motivanti⁹⁹.

Tutto ciò si traduce, sul piano politico, in una crescente richiesta di relazioni empatiche tra gli individui e sul suo potenziale intrinsecamente sociale. In questo senso ad esempio, fu emblematico il discorso tenuto nel 2006 da Barack Obama alla *Northwestern University* di Chicago, in cui si riconosce espressamente come principale responsabile dei problemi sociali a livello globale l'*empathy deficit*:

you know, there's a lot of talk in this country about the federal deficit. But I think we should talk more about our empathy deficit – the ability to put ourselves in someone else's shoes; to see the world through the eyes of those who are different from us [...] cultivating this quality of empathy will become harder, not easier. There's no community service requirement in the real world; no one forcing you to care. [...] Not only that – we live in a culture that discourages empathy¹⁰⁰.

Nella stessa direzione si muove l'analisi di Rifkin, che elabora la sua teoria dell'empatia all'interno di una più ampia riflessione politica e sociale, servendosi

⁹⁹ E. Pulcini, *Tra cura e giustizia*, cit., e-book, cap. 1.

¹⁰⁰ B. Obama, *The remarks to Northwestern graduates at 2006 Commencement*, 2006, <https://www.northwestern.edu/newscenter/stories/2006/06/barack.html>.

anche degli studi scientifici sulla natura umana. Analizzando la società contemporanea, Rifkin auspica l'avvento e la realizzazione di una «civiltà dell'empatia» che possa essere in grado di contrastare lo stato di crisi globale¹⁰¹.

Gli effetti psicologici della globalizzazione sono stati tanto importanti quanto quelli economici. [...] Il mondo quasi senza confini dei mercati globali è stato affiancato da uno spazio sociale ancora più sconfinato [...] "La capacità di estendere l'empatia individuale al di là delle culture nazionali, i continenti, gli oceani e gli altri confini naturali è enorme e ha profonde implicazioni per l'umanizzazione del genere umano. La piazza pubblica virtuale globale permette anche a milioni di persone non solo di identificarsi nella sofferenza altrui ed esprimere empatia, ma anche di reagire con compassione¹⁰².

Focalizzandosi sulle potenzialità di questa caratteristica propria degli esseri umani, resa ben visibile anche dagli studi neuroscientifici e avvalorata tra le tante teorie dal funzionamento dei neuroni specchio, egli rilegge la storia dell'umanità a partire dalla storia di questo sviluppo, nella convinzione che attraverso un suo dispiegamento potessero risolversi le più grandi problematiche economiche, sociali, politiche e soprattutto ambientali.

È così che l'empatia entra sempre più a far parte del linguaggio di una nuova narrazione; quello che era stato studiato a livello neurologico e teorizzato in ambito etico e filosofico, viene trasportato all'interno di programmi e discorsi politici per comprendere questioni di giustizia, socialità e pratica democratica. Questa commistione tra teoria e prassi, di riflessione teorica che si fa vera e propria proposta politica, è ben visibile in special modo in quei pensatori impegnati in una rivisitazione del pensiero liberale tra cui spiccano ancora una volta Amartya Sen e Martha Nussbaum, il cui approccio delle capacità ad esempio diviene quasi una sorta di programma pedagogico, una pratica democratica a cui educare i cittadini. È soprattutto nel pensiero statunitense che si sviluppa una visione di questo tipo, a

¹⁰¹ J. Rifkin, *op. cit.*

¹⁰² Ivi, e-book, parte III, XI.

causa del particolare contesto sociopolitico e socioeconomico caratterizzato, specie negli ultimi anni, da un forte aumento della polarizzazione politica e sociale¹⁰³. In uno spazio sempre più diviso e divisivo, in cui a entrare in gioco, affettivamente parlando, sono quelli che per semplificazione si definiscono «sentimenti negativi» come paura, ansia, rabbia, disprezzo¹⁰⁴, è necessario individuare e costruire pratiche relazionali efficaci.

Ma che ruolo svolge effettivamente l'empatia in tali contesti? È sufficiente come risposta allo stato di crisi generale? Ancora una volta non sembra esserci un consenso unanime.

In un recente studio di psicologia politica condotto da Stanley Feldman¹⁰⁵, si riconosce come la capacità di empatizzare risulti un fattore decisivo per comprendere in che modo gli individui si avvicinano alla politica e, soprattutto, come la politica riesca in qualche modo ad "affettarli". Contro chi propone una ricetta dell'empatia quasi miracolosa, presentandola come soluzione a tutti i mali, diversi studiosi si sono invece concentrati sulle dinamiche *ingroup- outgroup* che da essa vengono generate. In tal senso si è osservato che, se per un verso la capacità di provare empatia rafforza la coesione all'interno dei membri di uno stesso "gruppo", dall'altro ciò rischia di aumentare le fratture con chi si trova all'esterno di quello stesso gruppo¹⁰⁶. E questo è legato non tanto alla capacità di empatizzare, quanto ai

¹⁰³ Cfr. P. DiMaggio, J. Evans e B. Bryson, *Have American's Social Attitudes Become More Polarized?* in *American Journal of Sociology*, 102 (3), 1996, pp. 690-755, <http://www.jstor.org/stable/2782461>; S. Iyengar, Y. Lelkes, M. Levendusky, N. Malhotra e S. Westwood, *The origins and consequences of affective polarization* in *Annual Review of Political Science*, 22, 2019, pp. 129-146; J.-W. Van Prooijen, *The Psychology of Political Polarization*, Routledge, 2021.

¹⁰⁴ Cfr. J. A. Frimer, M. J. Brandt, Z. Melton & M. Motyl, *Extremists on the Left and Right use angry, negative language* in *Personality and Social Psychology Bulletin*, 45(8), 2018, pp. 1216-1223; W. Sinnott-Armstrong, *Think Again: How to Reason and Argue*, Oxford University Press, 2018; J.-W. Van Prooijen, *The Psychology of Political Polarization*. Routledge, 2021; J.-W. Van Prooijen, A. P. M. Krouwel, M. Boiten & L. Eendebak, *Fear among the extremes: How political ideology predicts negative emotions and outgroup derogation* in *Personality and Social Psychology Bulletin*, 41, 2015, pp. 485-497.

¹⁰⁵ S. Feldman, L. Huddy, J. Wronski e P. Lown, *The interplay of empathy and individualism in support for social welfare policies* in *Political Psychology*, 41(2), 2020, pp. 343-362.

¹⁰⁶ Cfr. E. Simas, S. Clifford e J. Kirkland, *How Empathic Concern Fuels Political Polarization* in *American Political Science Review*, 114 (1), 2020, pp. 258-269, doi:10.1017/S0003055419000534.

temi che catturano l'interesse di un soggetto. Se infatti si riconosce l'empatia come capacità presente nella natura di ciascuno, il legame con la politica e l'orientamento politico rendono differente quel *circle of concern* fondamentale per il dispiegamento di tali dinamiche. A tal proposito Paul Bloom, nel testo *Against Empathy*, afferma proprio come, riferendosi ancora una volta nello specifico al contesto americano, i liberali e i conservatori siano diversi non in termini di livelli generali di empatia, quanto piuttosto relativamente alle questioni verso le quali provano preoccupazione empatica: *"these figure/ground shifts in perspective, where there is a flip between who is the focus of concern, are endemic in political debate. Political debates typically involve a disagreement not over whether we should empathize, but over who we should empathize with"*¹⁰⁷. Queste differenze interne all'*empathic concern* sono al centro delle analisi degli studi che si occupano di personalità e identità politica, e vengono impiegate per spiegare come diversi livelli di empatia e diversi tipi di preoccupazioni spesso tendono a condizionare l'aspetto ideologico e politico degli individui.

L'empatia dunque può essere considerata come fenomeno di interesse a più livelli, dalla gestione e il comportamento politico a ciò che riguarda le relazioni sociali. Sviluppando ulteriormente le sue potenzialità, l'empatia diviene fonte preziosa alla base dei rapporti umani, divenendo centrale anche in forme e stati emotivi "intellettualmente più sofisticati" come quella che Goleman ha definito *Emotional Intelligence*. Tenendo insieme aspetto emotivo e razionale, l'intelligenza appunto, si rilancia la sfida aristotelica dell'*Etica nicomachea* di imparare a gestire e controllare la vita emotiva con saggezza e intelligenza, integrando nozioni teoriche e filosofiche a nozioni fisiologiche. L'intelligenza emotiva viene presentata come la capacità di sperimentare autocontrollo, entusiasmo e soprattutto consapevolezza del proprio sentire; una capacità essenziale per affrontare un contesto che si muove verso "un'autonomia sempre maggiore dell'individuo, che a sua volta porta a una

¹⁰⁷ P. Bloom, *Against empathy: The case for rational compassion*, New York, NY, USA: Ecco, 2016.

minor disponibilità alla solidarietà e a una maggiore competitività [...]; tutto questo si traduce in un aumentato isolamento e nel deterioramento dell'integrazione sociale. [...] Tutto ciò indica [...] gravi carenze relative all'autocontrollo, alla capacità di gestire la propria collera, e all'empatia"¹⁰⁸. In quest'ottica, conoscere le emozioni, le proprie e quelle altrui, rende possibile la cooperazione, la creazione e la gestione dei legami sociali. L'educazione e l'alfabetizzazione emotiva arricchiscono, secondo Goleman, le capacità e le competenze sociali e personali necessarie per affrontare la complessità del reale. Anche nelle sue teorie, l'empatia rappresenta un elemento fondamentale, fondamentale per i rapporti sociali, in ambiente lavorativo, in ogni tipo di relazione sperimentata. Si tratta quasi di un vero e proprio «talento sociale» che “però non significa svenevolezza, non è sinonimo di un generico «vogliamoci tutti bene». Empatia non significa nemmeno [...] accantonare le proprie emozioni per lasciare spazio a quelle altrui [...]. Empatia vuoi dire prendere in considerazione e soppesare i sentimenti [...] come parte integrante del processo decisionale che sfocia in una scelta ragionata”¹⁰⁹.

Tutti questi elementi, nel loro insieme, danno vita a numerosi spunti di riflessione che meriterebbero allo stesso modo di essere approfonditi. In un universo complesso e articolato come quello che è venuto delineandosi a partire dagli studi sull'affettività e dalla svolta emotiva, molti sono gli elementi da tenere insieme, molti i punti di vista da considerare. Nonostante si sia sottolineata la varietà del dibattito relativo all'empatia e ai temi ad essa legati, varietà che si è visto

¹⁰⁸ D. Goleman, *Intelligenza emotiva*, cit., pp. 5-6.

¹⁰⁹ Id., *Leadership emotiva. Una nuova intelligenza per guidarci oltre la crisi*, Rizzoli, Milano, 2016, pp. 44-45. In questo testo si analizza il fenomeno empatico da un punto di vista prettamente lavorativo, nello specifico negli ambienti aziendali. La riflessione prosegue seguendo i precedenti lavori di Goleman focalizzandosi in particolar modo sulla figura del leader e del modo in cui vive le relazioni con i propri collaboratori. La convinzione principale del testo è che l'intelligenza emotiva, l'empatia, una buona educazione emotiva, siano elementi necessari che un buon leader deve possedere per portare avanti in armonia sviluppo economico sociale e culturale. “I modelli di competenza che descrivono la leadership ai vertici di una gerarchia prevedono - praticamente sempre - una percentuale di abilità definibili in termini di le che oscilla tra l'80 e il 100 per cento. [...] «I direttori generali vengono assunti in base al loro quoziente intellettivo e alla loro esperienza nel campo degli affari ... e poi vengono licenziati perché mancano di intelligenza emotiva»” (Ivi, pp. 8-9).

spesso rischia di sfociare in un'assenza di chiarezza definitoria, concettuale e semantica, come fenomeno però rappresenta un nodo cruciale con il quale tutti coloro che si impegnano in uno studio delle emozioni arrivano a confrontarsi. Nonostante dunque la sua "porosità", o forse proprio per questa sua plasticità, esprime il punto di incontro tra studi filosofici, psicologici, neuroscientifici, studi che nel corso di questo itinerario hanno radicalmente cambiato la visione dell'individuo e delle sue facoltà.

Le questioni che riguardano l'individuo, la soggettività, l'esperienza, non sono certamente semplici da affrontare, così come muoversi nell'intricata rete di concetti e categorie che si susseguono nel tempo. Lo studio della dimensione affettiva ha da sempre rappresentato una sfida nella comprensione della natura e delle vicende umane.

Attraverso il percorso qui tracciato, ciò che si è cercato di evidenziare è proprio come una tale complessità non possa ridursi a dicotomie e visioni dialettiche che ne hanno da sempre condizionato il dibattito, ma richieda invece un approfondimento e un superamento di tali logiche, rappresentando a tutti gli effetti non un aspetto marginale bensì costitutivo dell'individuo stesso.

Conclusioni

Gli eventi degli ultimi tempi mostrano con assoluta evidenza quanto sia importante tenere in considerazione la forza delle emozioni. Le emozioni fanno parte delle nostre società, condizionano e ispirano l'agire umano, e ciò si traduce nella conseguente importanza che questi elementi rivestono all'interno dell'ambito politico. Il «sentire» rappresenta un'importante risorsa, a livello individuale e collettivo, essenziale per la vita politica, sociale, e in generale per l'aspetto relazionale.

Nonostante i numerosi studi dedicati alle emozioni, alle loro declinazioni e alle loro funzioni, questo appare ancora un terreno fertile per nuove analisi e nuove riflessioni. È probabilmente la complessità intrinseca del fenomeno, definito diversamente a seconda del contesto considerato, a lasciare spazio a nuovi spunti. Nel percorso di ricostruzione storico-intellettuale qui delineato, ciò che si intende far emergere è proprio l'evoluzione che si è verificata nel corso dei secoli, che ha recentemente portato ad un'attenzione e un interesse senza precedenti nei confronti di queste tematiche, come attestato dall'ampia portata della svolta affettiva. Concentrare l'attenzione sul forte legame che unisce emozioni e politica, offre la possibilità di immaginare e pensare nuovi scenari, anche se *"the ambiguous place that emotions occupy in the popular imagination influences our attitudes to the role of emotions in the world of politics"*¹. Ruoli differenti dunque, a seconda di come si sceglie di considerare questi elementi. Al centro delle riflessioni teorico-politiche sono poste quelle emozioni considerate maggiormente rilevanti ai fini del dispiegamento delle dinamiche politiche e sociali, le *political and social emotions*. Gran parte di queste teorie, che fanno degli affetti e delle emozioni elementi chiave nella lettura della realtà, analizzano le diverse categorie ed esperienze emotive suddividendole a seconda della loro funzionalità e a seconda di ciò che il loro sentire comporta per sé e per gli altri. È a partire da questa ripartizione generale che si discute di emozioni

¹ S. Clarke, P. Hoggett, S. Thompson (a cura di), *Emotion, Politics and Society*, cit., p. 4.

come compassione e amore da una parte, e rabbia, vergogna, paura, per dirne solo alcune, dall'altra. Il variegato dibattito che si è sviluppato, mostra però che non sempre è possibile mantenere fermi tali criteri, essendo l'universo patico molto più complesso e articolato di come può apparire. A seconda delle situazioni e dei contesti infatti, si è visto come una stessa emozione può assumere, di volta in volta, una particolare valenza, dando vita a pratiche differenti che possono rivelarsi più o meno funzionali alla stabilità o al benessere delle società e dei legami sociali. Ciò a cui si guarda, in questi casi, sono gli obiettivi e gli scopi verso i quali è diretta l'emozione in questione, e le modalità impiegate per raggiungere gli stessi.

Riflettere sulle componenti affettive nel politico e sulle sue potenzialità, ha comportato la messa in discussione della tradizionale visione razionalista, dominante nella storia del pensiero occidentale. Sono proprio le emozioni politiche e sociali, o per chi le definisce sentimenti morali o passioni civili, ad entrare in gioco in molti dei fenomeni del nostro tempo. Alcune hanno una potenza politica maggiore di altre, ma ciò che occorre è "trattare i sentimenti con la stessa serietà delle questioni politiche e non limitarci ad archivarli come irrazionali. [...] Il potere delle emozioni sta trasformando le democrazie in modi che non si possono ignorare e su cui non si può tornare indietro. [...] Piuttosto che denigrare l'influenza delle emozioni sulla società di oggi, dobbiamo cercare di ascoltarle meglio e imparare da esse. Invece di deplorare il ruolo dell'emotività nella politica, dovremmo valorizzare la capacità della democrazia di dare voce alla paura, al dolore e all'ansia che potrebbero altrimenti assumere direzioni ben più distruttive"².

Agli studi sulle emozioni si sono accompagnati parallelamente i più recenti studi sulla natura umana, tanto da creare importanti incontri disciplinari che hanno arricchito e reso più articolato il dibattito. Si fa sempre più avanti l'idea che la comprensione degli stati emotivi, delle loro espressioni e manifestazioni, sia effettivamente cruciale per comprendere i meccanismi in atto nelle società

² W. Davies, *Stati nervosi. Come l'emotività ha conquistato il mondo*, Einaudi, Torino, 2019, e-book, *Introduzione*.

contemporanee. Le emozioni risultano così implicate in sempre più aspetti della vita e dell'esperienza, uscendo da quegli schemi che per molto tempo avevano condizionato una loro considerazione, trasformando un mondo che "è costruito anche attraverso incarnazione, gesti, espressioni facciali e sentimenti"³, in cui "l'elemento razionale e quello emotivo non possono essere nettamente separati, e il secondo è essenziale al funzionamento del primo"⁴. È proprio nella direzione di questa comprensione che si sono sviluppate le riflessioni più recenti e che, attraverso l'introduzione di concetti come «intelligenza emotiva», «preoccupazione empatica», si focalizzano sull'importanza di imparare a conoscere e comprendere gli stati emotivi e le sensazioni, proprie e degli altri, per diventare più consapevoli e impiegarli al meglio per il raggiungimento di obiettivi comuni.

Questa nuova epoca influisce significativamente sulla vita emotiva degli individui. Una generale crisi di senso che non è solo crisi della politica, ma anche e soprattutto crisi di un determinato modello di soggettività, che condiziona l'Io nei suoi aspetti più personali e nelle sue relazioni. È necessario dunque agire su queste zone d'ombra magari anche operando un ripensamento del rapporto fra "esercizio della politica e governo delle passioni"⁵.

Quello sulle emozioni è un campo di ricerca in continua evoluzione, che si arricchisce grazie a contaminazioni e spunti di vario genere. È un campo che riesce a tenere insieme teoria e prassi, scienze naturali, scienze umane e sociali. La svolta affettiva rispecchia e racchiude in sé questa grande molteplicità di voci, portando alla luce l'importanza di tale dimensione come dimensione costitutiva dell'individuo che, comunque si decida di considerarla, rappresenta una nuova chiave di lettura per comprendere e analizzare i profondi mutamenti e le grandi sfide del nostro tempo.

³ L. Hunt, *The Experience of Revolution in French Historical Studies*, 32, 4, 2009, pp. 671-678, qui p. 674.

⁴ Ivi, p. 673.

⁵ P. Ginsborg, S. Labate, *op. cit.*, p. 34.

Bibliografia

Abbagnano N., *Dizionario di filosofia*, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1961.

Abbate F., *L'occhio della compassione. Immaginazione narrativa e democrazia globalizzata in Martha Nussbaum*, Edizioni Studium, Roma, 2005.

Abrams K., *Emotions in the Mobilization of Rights* in "Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review", Vol. 46, 2011, pp. 551-589.

Ahmed S., *The Cultural Politics of Emotions*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004.

Albertazzi D., McDonnell D. (a cura di), *Twenty-first Century Populism. The Spectre of Western European Democracy*, Houndmills: Palgrave, 2008.

Anolli L., *Psicologia della cultura*, Il Mulino, Bologna, 2004 (cap.6-7; pp. 169-227).
—, *Le emozioni*, Unicopli, 2002.

Aristotele, *La Politica*, a cura di A. Beccari, SEI, Torino, 1958.
—, *Retorica*, Laterza, Roma-Bari, 1986.

Austin J., *Come fare cose con le parole*, a cura di C. Penco, M. Sbisà, Marietti, Genova, 1987.

Bachmann-Medick D., *Cultural Turns. New Orientations in the Study of Culture*, De Gruyter, 2016.

Baldwin J.M., *Dictionary of philosophy and psychology*, The Macmillan company; London, Macmillan & co., ltd, New York, 1901.

Barcellona P., *Politica e passioni: proposte per un dibattito*, Bollati Boringhieri, Torino, 1997.

Basili C., Gómez-Ramos A., Pezzoli F. (a cura di), *Politica delle passioni? Ragioni e affetti nello spazio pubblico*, "Lo Sguardo-Rivista di Filosofia", n. 27, 2018 (III).

Battacchi, *Lo sviluppo emotivo*, Laterza, Roma, 2004.

Bauman Z., *In Search of Politics*, Cambridge, 1999; tr. It. *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano, 2000.

—, *Paura liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

Bellucci F., *Wittgenstein's Grammar of Emotions* in "RIFL", Vol. 7, n. 1, 2013, pp. 3-17.

Benasayag M., *Oltre le passioni tristi. Dalla solitudine contemporanea alla creazione condivisa*, Feltrinelli, Milano, 2016.

Benasayag M., Schmit G., *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano, 2014.

Benhabib S., *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton: Princeton University Press, 1996.

Besnier N., *Language and Affect* in "Annual Review of Anthropology", Vol. 19, 1990, pp. 419-451.

Blackman L., Venn C., *Affect in Body & Society*, 16(1), 2010, pp. 7-28, doi:[10.1177/1357034X09354769](https://doi.org/10.1177/1357034X09354769).

Bloom P., *Against empathy: The case for rational compassion*, New York, NY, USA: Ecco, 2016.

Boddice R., *The affective turn: historizing the emotions* in C. Tileagâ, J. Byford (a cura di), *Psychology and History. Interdisciplinary Explorations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 147-165.

—, *The History of Emotions*, Manchester University Press, Manchester, 2018, e-book.

Bodei R. (a cura di), *Storia delle passioni*, Laterza, Roma, 1995.

—, *Destini personali: l'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano, 2009.

—, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano, 2020.

Boella L., *Empatie. L'esperienza empatica nella società del conflitto*, Cortina Editore, Milano, 2018.

Bonnell V., Hunt L. (a cura di), *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1999.

Boquet D., Nagy P., *Una storia diversa delle emozioni* in "Rivista Storica Italiana", 128 (2), 2016, pp. 481-520.

Bourke J., *Paura: una storia culturale*, tr. It. di B. Bagliano, Laterza, Roma, 2007.

Brown W., *La politica fuori dalla storia*, Laterza, Bari, 2012.

Brun G., Doguoglu U., Kuenzle D., *Epistemology and Emotions*, Ashgate epistemology and mind series, 2008.

Canovan M., *Populism*, Harcourt Brace Jovanovich, 1981.

Cartesio, *Le passioni dell'anima*, saggio introduttivo, traduzione e apparati di Salvatore Obinu, Bompiani, Milano, 2003.

—, *Meditazioni Metafisiche*, a cura di A. Lignani, E. Lunani, Armando editore, Roma, 2008.

Cavazza N., Corbetta P., *Le emozioni nella politica* in "Il Mulino, Rivista bimestrale di cultura e di politica", 5, 2005, pp. 872-882, doi: 10.1402/20341.

Cerrato F., *Un secolo tra politica e passioni: Hobbes, Descartes, Spinoza*, DeriveApprodi, Roma, 2012.

Charland L.C., *William James on Passion and Emotion: Influence of Théodule Ribot* in "Emotion Review", Vol. 11, n. 3, 2019, pp. 234-246.

Chignola S., Duso G., *Storia dei concetti e filosofia politica*, Franco Angeli, Milano, 2008.

Clough P. T., Halley J., *The affective turn: theorizing the social*; foreword by M. Hardt, Duke University Press, Durham, N.C.; London, 2007.

Cosnier J., *Psychologie des émotions et des sentiments*, Retz-Nathan, Paris, 1994.

Cossarini P., Vallespín F. (a cura di), *Populism and Passions: Democratic Legitimacy after Austerity*. London: Routledge, 2019.

Cusinato G., Migliori M., Napolitano L.M. (a cura di), *Etica e Passioni*, "Thaumàzein. Rivista di filosofia", 2, 2014.

D'Urso V., Trentin R., *Introduzione alla psicologia delle emozioni*, Laterza, Roma-Bari, 2001.

Damasio A., *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Grosset/Putnam, New York, 1994 (tr. it. *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano, 1995).

—, *The feeling of what happens: Body and emotion in the making of consciousness* (1st ed.), NY: Harcourt Brace, New York, 1999.

—, *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milano, 2000.

—, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, Adelphi, Milano, 2003.
—, *Lo strano ordine delle cose. La vita, i sentimenti e la creazione della cultura*, Adelphi, Milano, 2018.

Darwin, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, Roma: Newton Compton, 2008.

Davies W., *Stati nervosi. Come l'emotività ha conquistato il mondo*, Einaudi, Torino, 2019, e-book.

Debray E., Lordon F., Ong-Van-Cung K.S. (a cura di), *Spinoza et les passions du social*, Éditions Amsterdam, Paris, 2019.

Demertzis N., *Emotions and populism*, in S. Clarke, P. Hoggett and S. Thompson (a cura di), *Emotion, Politics and Society*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2006.

—, *Emotion in Politics. The Affect Dimension in Political Tension*, Palgrave Macmillan, New York, 2013.

—, *Populisms and Emotions* in Cossarini P. e Vallespín F. (a cura di), *Populism and Passions: Democratic Legitimacy after Austerity*, Routledge, London, 2019, pp. 31-48.

Dewey J., *Human nature and conduct. An Introduction to Social Psychology*, The modern library, New York, 1930.

Dixon T., *From passions to emotions. The creation of a secular psychological category*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

—, "Emotion": *The History of a Keyword in Crisis* in "Emotion Review", Vol. 4, n. 4, 2012, pp. 338-344.

Dominijanni I., *Cornici di senso. Per una politica del sensibile* in "Psiche, Rivista di cultura psicoanalitica", 1, 2017, pp. 13-32, doi: 10.7388/86592.

Du Toit C. W., *Emotion and affective turn: towards an integration of cognition and affect in real life experience* in "HTS Teologiese Studies/ Theleological Studies", 70(1), 2014, pp. 1-9.

Ehrenberg A., *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, Einaudi, Torino, 2010.

—, *La società del disagio. Il mentale e il sociale*, Einaudi, Torino, 2010, e-book.

—, *La meccanica delle passioni. Cervello, comportamento, società*, Einaudi, Torino, 2019.

Ekman, P., *An Argument for Basic Emotions* in "Cognition and Emotions", 6, 3-4, 1992, pp. 271-291.

—, *The Nature of Emotion: Fundamental Questions*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

—, *L'espressione delle emozioni è universale? Storia personale del dibattito* in C. Darwin, *L'espressione delle emozioni negli uomini e negli animali*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999, pp. 393-425.

Elias N., *Il processo di civilizzazione*, Il Mulino, Bologna, 1988.

Elster J., *Più tristi ma più saggi? Razionalità ed emozioni*, Anabasi Spa, Milano, 1994.

—, *Deliberative Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

—, *Alchemies of the mind. Rationality and Emotions*, Cambridge University Press, 1999.

Evans D., *Emotion: The Science of Sentiment*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

Febvre L., *La Sensibilité et l'histoire: comment reconstituer la vie affective d'autrefois?* in "Annales d'histoire sociale", 3, 1-2, 1941, pp. 5-20 (tr. it. *Come ricostruire la vita affettiva di un tempo? La sensibilità e la storia* in *Problemi di metodo storico*, Einaudi, Torino, 1976, pp. 121-138).

Fehr B., Russell J.A., *Concept of emotion viewed from a prototype perspective* in "Journal of Experimental Psychology General", 113(3), 1984, pp. 464-486, <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/0096-3445.113.3.464>.

Freeden M., *Liberalism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2015.

Frère J., *Philosophie des émotions. Les sages nous aident à en faire bon usage*, Eyrolles, Paris, 2009.

Freud, *Il disagio della civiltà* in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino, 1971, pp. 197- 280.

—, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino, 1971, pp. 63- 142.

—, *L'Io e l'Es. Inibizione, sintomo e angoscia*, Newton Compton editori, 2010, e-book.

Galati D., *Prospettive sulle Emozioni e Teorie del Soggetto*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.

Gallese V., *The Roots of Empathy; The Shared Manifold Hypothesis and the Neural Basis of Intersubjectivity* in "Psychopathology", 36 (4), 2003, pp. 171-80.

Galli C., Greblo E., Mezzadra S., *Il pensiero politico contemporaneo: il Novecento e l'età globale*, a cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna, 2011.

Gellner E. e Ionescu G. (a cura di), *Populism. Its Meanings and National Characteristics*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1969.

- Ginsborg P., Labate S., *Passioni e politica*, Einaudi, Torino, 2016.
- Goleman D., *Intelligenza emotiva. Che cos'è e perché può renderci felici*, Rizzoli, Milano, 2018.
- Goodwin, J., Jasper, J.M. and Polletta F. (a cura di), *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*, Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- Gorton K., *Theorizing Emotion and Affect: Feminist Engagements in "Feminist Theory"*, 8 (3), 2007, pp. 333–348.
- Greenspan P., *Emotions and reason*, Routledge, New York, 1993.
- Habermas J., *L'università nella democrazia*, De Donato, Bari, 1968.
 —, *Cultura e critica: riflessioni sul concetto di partecipazione politica e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1980.
 —, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, a cura di L. Ceppa, Laterza, Bari, 2013.
- Hatzimoysis A., *Philosophy and the emotions*, Royal Institute of Philosophy supplement, 52, Cambridge University Press, 2003.
- Heller A., *Teoria dei sentimenti*, Editori riuniti, Roma, 1980.
- Hirschman A. O., *Le passioni e gli interessi: argomenti politici in favore del capitalismo*, Feltrinelli, Milano, 1979.
- Hobbes T., *Elementi filosofici sul cittadino (De Cive)*, a cura di N. Bobbio, UTET, Torino, 1948.
 —, *Il Leviatano*, a cura di R. Gianmarco, Vol. I, UTET, Torino, 1955.
 —, *Elementi di filosofia. Il corpo- L'uomo*, a cura di A. Negri UTET, Torino, 1972.
- Hoggett P. (2009), *Politics, Identity, and Emotion*, Boulder, CO: Paradigm, New York; London, Continuum, 2012.
- Hoggett P., Thompson S., *Toward a democracy of the emotions in "Constellations"*, 9(1), 2002, pp. 106–126.
- Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 2010.
- Hume D., *I caratteri nazionali in Opere*, [a cura di] E. Lecaldano, E. Mistretta, Laterza, Roma-Bari, 1971.

—, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, 1739 (tr. it. *Trattato sulla natura umana*, a cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano, 2001).

Hunt L., *The Experience of Revolution in "French Historical Studies"*, 32, 4, 2009, pp. 671-678.

Izard C.E., *More Meanings and More Questions for the term "Emotion" in "Emotion Review"*, Vol. 2, n. 4, 2010, pp. 383-385.

—, *The Many Meanings/Aspects of Emotion: Definitions, Functions, Activation, and Regulation in "Emotion Review"*, Vol. 2, n. 4, 2010, pp. 363-370.

James W., *What is an Emotion?* in *"Mind"*, Oxford University Press on behalf of the Mind Association, Vol. 9, n. 34, 1884, pp. 188-205.

—, *The Principles of Psychology*, Dover Publications, New York, 1950 (ristampa integrale della prima ed. 1890).

Janov A., *Le cri primal*, Champs-Flammarion, Paris, 1978.

Jorland G., *L'empathie, histoire d'un concept* in A. Berthoz, G. Jarold [sous la direction de], *L'Empathie*, Odile Jacob, Paris, 2004, pp. 19-49.

Kant I., *Lezioni di Psicologia*, tr. it. di G. A. De Toni, Laterza, Roma-Bari, 1986.

—, *Critica del giudizio* (trad. it. di A. Gargiulo), Laterza, Roma-Bari, 2002.

—, *Antropologia dal punto di vista pragmatico in Critica della ragion pratica e altri scritti*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino, 2003, ed. ePub.

Katz D., *Physiological Atlas*, The Philosophical library, New York, 1948.

Koselleck R., *Storia dei concetti e concetti della storia* in *"Contemporanea, Rivista di storia dell'800 e del '900"*, 1, 1998, pp. 11-26, doi: 10.1409/9919.

Krause S. R., *Civil Passions: moral sentiment and democratic deliberation*, Princeton University Press, 2008.

Kuhn T., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1978.

Laclau E., *On Populist Reason*. London: Verso, 2005.

Laclau E., Mouffe C., *Egemonia e strategia socialista: verso una politica democratica radicale*; traduzione e cura di F. M. Cacciatore e M. Filippini, Il Melangolo, Genova, 2011.

- Lacroix M., *Il culto dell'emozione*, Vita e Pensiero, Milano, 2002.
- Lami G.F., *Socrate Platone Aristotele Una filosofia della Polis da Politeia a Politica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.
- Lanza D., *La disciplina dell'emozione. Un'introduzione alla tragedia greca*, Petite Plaisance, 2019.
- Lanzillo M.L., *Paura. Strategie di governo di una "strana passione"* in "Filosofia politica", XXIV, 1, 2010, pp. 29-48.
 —, *Paura* in "Nuova informazione bibliografica", 3, luglio-settembre 2011, pp. 475-490.
 —, *Rileggere la paura oggi. Volti e forme di una passione lungo i secoli* in "Storia del pensiero politico", 2, maggio-agosto 2021, pp. 329-344.
- Lara A., Enciso, G., *El Giro Afectivo* in "Athenea Digital", 13(3), 2013, pp. 101-119, <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v13n3.1060>.
- Lasch C., *La cultura del narcisismo: l'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano, 1981 (stampa 1992).
- Latour M., *Premiers Principes d'une théorie générale des émotions*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1935.
- Le Bon G., *Psicologia delle folle*, 28ª ed., Alcan, Paris, 1921 (1895), tr. it., Longanesi, Milano, 1970.
- LeDoux J., *The Emotional Brain. The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, Simon & Schuster, Touchstone, 1996, tr. It. *Il cervello emotivo. Alle origini delle emozioni*, 2a ed., Baldini Castoldi Dalai Edizioni, Milano, 1998.
- Long A.A., *La filosofia ellenistica. Stoici, epicurei, scettici*, Il Mulino, Bologna, 1997.
- Lordon F., *La société des affects: pour un structuralisme des passions*, Seuil, Paris, 2013.
 —, *Imperium: structures et affects des corps politiques*, La Fabrique, Paris, 2015.
 —, *Les affects de la politique*, Seuil, Paris, 2016.
- Lukács G., *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino, 1959.
- Lutz C. A., *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988.

Lutz C. A, White M. G., *The Anthropology of Emotions* in "Annual Review of Anthropology", 15, 1986, pp. 405-436.

Magri T. (a cura di), *Filosofia ed emozioni*, Feltrinelli, Milano, 1999.

Maldonado A.M., *La democrazia sentimentale: política y emociones en el siglo XXI*, Página Indómita, 2016.

Mandeville B., *La favola delle api*, Laterza, Roma-Bari, 1987.

Marcus G., *The Sentimental Citizen: Emotion in Democratic Politics*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2002.

Marcuse H., *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 2001.

Mazzone S., *L'Orexis e la Città nel pensiero politico di Aristotele* in "Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine", n. 61, 2019 (XXXI), pp. 133-151.

Miller G.A., *The cognitive revolution: A historical perspective* in "Trends in Cognitive Sciences", 7(3), 2003, pp. 141-144, [https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(03\)00029-9](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(03)00029-9).

Moravia S., *Atlante delle passioni*, Laterza, Roma, 1993.

Mouffe C., *Sul politico: democrazia e rappresentazione dei conflitti*, Bruno Mondadori, Milano, 2007.

—, *Per un populismo di sinistra*; tr. it. di D. Ferrante, Laterza, Roma-Bari, 2008.

—, *Il conflitto democratico*, Mimesis, Milano-Udine, 2015.

—, *The affects of democracy*, first published in "Critique&Humanism", 49, 2018, <https://www.eurozine.com/the-affects-of-democracy/#>.

—, *Politica e passioni. Il ruolo degli affetti nella prospettiva agonistica*, a cura di S. Mazzolini, Castelvecchi, Roma, 2020.

Muzzetto L., *L'intersoggettività e la sfera "emozionale-affettiva". Appunti per una rilettura dell'analisi costitutiva* in "Società Mutamento Politica", Vol. 2, n. 4, 2011, pp. 65-100.

Nagy P. and Boquet D., *Émotions historiques, émotions historiennes* in "Écrire l'histoire", 2, 2008, pp. 15-26.

Negri A., Hardt M., *Impero: il nuovo ordine della globalizzazione*, tr. it. di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano, 2002.

—, *Moltitudine: guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, tr. it. di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano, 2004.

Nietzsche F., *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano, 2017, e-book.

Nussbaum M. C., *Compassion: the basic social emotion* in "Social Philosophy and Policy", 13(1), 1996, pp. 27-58.

—, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna, 1996 (opera originale *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, 1986).

—, *Terapia del desiderio: teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano, 1998.

—, *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*, Princeton, Princeton University Press, 2004; tr. it. di C. Corradi, *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Carocci, Roma, 2007.

—, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna, 2004.

—, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2011; tr. it. di R. Falcioni, *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil*, Il Mulino, Bologna, 2012.

—, *Perfectionist Liberalism and Political Liberalism* in "Philosophy and Public Affairs", 39, 2011, pp. 3-45.

—, *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*, Il Mulino, Bologna, 2014.

Oatley K., *Emotions. A brief history*, Blackwell Publishing Ltd, 2004.

Pernau M., *Emotional translations: conceptual history beyond language* in "History and Theory", 55, 2016, pp. 46-65.

Petruciani S., *Ragione e Dominio-L'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Salerno Editrice, Roma, 1984.

Plamper J., *The history of emotions: an interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns* in "History and Theory", Vol. 49, n. 2, May 2010, pp. 237-265.

—, *Storia delle emozioni*, Il Mulino, Bologna, 2018.

Preti A., *Le parole che non ti ho detto. Semantica dell'affettività* in "Annali della Facoltà di Scienze della Formazione. Università di Cagliari. Nuova Serie", XXX, 2007/2008, pp. 125-147.

Pulcini E., *L'individuo senza passioni: individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.

—, *Metamorfosi della paura nell'età globale* in "Thaumàzein", 2, 2014, pp. 487-503.

—, *Passioni e politica. Un tema fondamentale per la Filosofia sociale* in "Teologia", n. 39, 2014, pp. 46-65.

—, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2020.

Rawls J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, tr. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2002.

—, *The Idea of an Overlapping Consensus* in “Oxford Legal Studies”, 7, 1987, pp.1-25.

—, *The Idea of Public Reason Revisited* in “The University of Chicago Law Review”, 64, n. 3, 1997, pp. 765-807.

—, *Political Liberalism*, Columbia University Press, tr. it. *Liberalismo Politico*, Torino: Edizioni di Comunità, 1999.

Reddy W.M., *Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions* in “Current Anthropology”, Vol. 38, n. 3, June 1997, pp. 327-351.

—, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Renault E., *L'expérience de l'injustice. Essai sur la théorie de la reconnaissance*, La Découverte, Paris, 2017.

Ribot T., *La psychologie des sentiments*, France: F. Alcan, Paris, 1896.

—, *Essai sur les Passions*, Alcan, Paris, 1907.

Rieff P., *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1987.

Rifkin J., *La civiltà dell'empatia*, Mondadori, Milano, 2010, e-book.

Rizzolatti G., Fadiga L., Fogassi L., Gallese V., *Resonance Behaviors and Mirror Neurons* in “Archives italiennes de biologie: A Journal of Neuroscience”, 137, 2-3, 1999, pp. 85-100.

Rizzolatti G., Sinigaglia C., *So quel che fai: il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Cortina, Milano, 2006.

Rosenwein B.H., *Review of William M. Reddy, «The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions»*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001 in “American Historical Review”, 107, 4, 2002, pp. 1181–1182.

—, *Worrying about Emotions in History* in “American Historical Review”, 107, 3, 2002, pp. 821–845.

—, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2006.

—, *Generation of Feeling. A History of Emotions, 1600-1700*, Cambridge University Press, 2015.

Rosenwein B.H., Cristiani R., *What Is the History of Emotions?*, Polity Press, 2017.

Scattola M., *Storia dei concetti e storia delle discipline politiche* in “Storia della storiografia”, 49, 2006, pp. 95-124.

Scheler M., *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912), Frankfurt am Main, Klosterman, 2004, tr. it. di A. Pupi, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, Vita e pensiero, Milano, 1975.

Scuccimarra L., *Semantiche della paura. Un itinerario storico-concettuale* in “Quaderno di storia del penale e della giustizia”, n. 1, 2019, pp. 17-34.

Sen A., *Equality of What?* in *The Tanner Lecture on Human Values*, I, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, pp. 197-220.

Smith A., *Teoria dei sentimenti morali*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1995.

Solomon R. C., *Thinking about Feeling. Contemporary Philosophers on Emotions*, Series in Affective science, Oxford University Press, 2004.

Spinoza B., *Trattato politico*, a cura di P. Cristofolini, Edizioni ETS, Pisa, 1999.
—, *Etica* in A. Sangiacomo (a cura di), *Baruch Spinoza. Tutte le opere*, Bompiani, Milano, 2010.

Stearns P.N., Stearns C. Z., *Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards* in “American Historical Review”, 90/4, 1985, pp. 813–836.

Thompson S., Hoggett P., *The emotional dynamics of deliberative democracy* in “Policy and Politics”, 29(3), 2001, pp. 351–64.
—, *Politics and the Emotions. The affective turn in contemporary political studies*, Continuum International Publishing Group, 2012.

Trabattoni F., *Platone, Martha Nussbaum e le passioni* in *Le emozioni secondo i filosofi antichi: atti del Convegno nazionale: Siracusa 10-11 maggio 2007*, a cura di G.R. Giardina, Cuecm, Catania, 2008, pp. 39-61.

Urbinati N., *Lo scettro senza il re. Partecipazione e rappresentanza nelle democrazie moderne*, Donzelli, Roma, 2009.
—, *Me the People how populism transforms democracy*, Massachusetts: Harvard University Press, Cambridge, 2019.

Vegetti M., *L'etica degli antichi*, Laterza, Bari-Roma, 1989.
—, *La psicopatologia delle passioni nella medicina antica* in “Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia”, n. 17, 1998, pp. 7-20.

- Vygotskij L.S., *Teoria delle emozioni. Studio storico psicologico*, MIMESIS, Milano, 2019.
- Walzer M., *Ragione e passione: per una critica del liberalismo*, Feltrinelli, Milano, 2001.
- Wassmann C., *Forgotten Origins, Occluded Meanings: Translation of Emotion Terms in "Emotion Review"*, Vol. 9, n. 2, 2017, pp. 163-171.
- Weber M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 voll., Tübingen 1920-1921, tr. it., *Sociologia delle religioni*, 2 voll., Torino 1976.
- , *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze, 1968.
- , *Economia e società*, vol. IV. *Sociologia politica*, Edizioni di Comunità, Milano, 1995.
- Wierzbicka A., *Emotions Across Languages and Cultures: Diversity and Universals*, Cambridge University Press, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1999.
- Williams R., *Keywords. A vocabulary of culture and society*, Oxford University Press, New York, 2015.
- Wolin S.S., *Politica e visione*, Il Mulino, Bologna, 1996.
- Wundt W., *Zur Lehre von den Gemütsbewegungen* (tr. ing. *On the doctrine of emotions*) in "Philosophische Studien", 6, 1891, pp. 335-393.
- Young I.M., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, 1990.
- , *Inclusion and democracy*, Oxford University Press, Oxford, 2000.