

IL DILEMMA DELLE TEORIE FILOSOFICHE DELLE EMOZIONI*

Tito Magri

Nelle prime due parti di questo lavoro esamino alcune importanti teorie filosofiche delle emozioni (scelte non senza arbitrio, ma, credo, in modo rappresentativo), mettendone in luce due tratti ricorrenti che, considerati insieme, generano un dilemma. Il primo tratto è costituito dal prevalere, entro tali teorie, di un'articolata analisi cognitiva delle emozioni. Il secondo, dalla presenza non meno dominante di una concezione delle emozioni come sistema psicologico separato dalla conoscenza. Le più influenti teorie filosofiche delle emozioni appaiono così divise fra il riconoscimento dei determinanti e dei costituenti cognitivi delle emozioni, e l'attribuzione ad esse di un ruolo di determinazione della condotta, per cui devono essere viste come intrinsecamente non cognitive. Questa posizione mi sembra insostenibile -un vero dilemma, che deve essere spiegato e se possibile sciolto. Nella terza parte mi assegno un duplice compito, caratteristico di ogni esercizio di *error theory*. Il primo consiste nell'individuare un'importante ragione della fortuna, e dell'apparente coerenza teorica, della dicotomia di cognizioni ed emozioni. Il secondo, nel mostrare che tale ragione non è affatto una ragione; che da essa non viene nessun sostegno concettuale alla dicotomia; e che, in caso non vi siano altre considerazioni in suo favore, tale dicotomia deve essere abbandonata. Le mie conclusioni, a questo riguardo, sono però parziali. Infatti mi concentrerò soltanto su una delle due principali aree di problemi da cui la dicotomia ha tratto la sua forza, cioè, sui problemi della condotta irrazionale; e non discuterò l'altra area (che pure è la più fondamentale), quella della motivazione della condotta. Ritengo comunque che se le conclusioni della mia discussione sono accettabili, un serio ostacolo all'elaborazione di una teoria cognitiva della condotta (in grado di integrare le caratteristiche e le funzioni delle emozioni) può considerarsi rimosso.

1. L'analisi cognitiva delle emozioni

In un modo o nell'altro, le principali teorie filosofiche offrono delle analisi cognitive delle emozioni. Per trovare delle visioni programmaticamente e coerentemente non cognitive delle emozioni dobbiamo risalire molto in alto nella storia della filosofia, o scendere fino a teorie molto recenti¹. Con questo non intendo sostenere, ovviamente, che vi sia una specifica analisi cognitiva delle emozioni, sistematicamente sviluppata dai diversi filosofi che si sono occupati delle emozioni, bensì che, secondo criteri diversi, ma non necessariamente incompatibili, gran parte delle teorie filosofiche delle emozioni assumono degli stati cognitivi come determinanti o costituenti delle emozioni (o entrambi), e che, in alcuni casi, giungono a identificare stati emotivi e determinati stati cognitivi.

* Articolo tratto da "Emozione e conoscenza: Prospettive filosofiche psicologiche e cliniche". A cura di Tito Magri e Francesco Mancini, Editori Riuniti, Roma, 1991.

Vi sono versioni diverse, e per certi aspetti, in conflitto fra di loro, della dimensione cognitiva delle emozioni: ma l'idea che tale dimensione sia indispensabile per la comprensione e la spiegazione delle emozioni è ampiamente condivisa dalle teorie filosofiche (molto più di quanto pensassi iniziando ad occuparmi di questo argomento). Una situazione analoga, del resto, si presenta nella discussione più recente sulla psicologia delle emozioni. Il dibattito fra Lazarus e Zajonc appare viziato da una vaghezza di fondo nella definizione del termine «cognitivo»². La tesi del ruolo centrale di processi cognitivi e valutativi nella vita emotiva non viene negata dall'affermazione che tali processi sono inconsapevoli: la maggiore o minore dipendenza delle emozioni dalle elaborazioni cognitive, in fin dei conti, consiste piuttosto nel diverso modo di interpretare il fattore cognitivo³. Come è stato osservato efficacemente, lo slogan di Zajonc («preferences need no inferences») andrebbe riformulato così «conscious preferences need no conscious inferences»⁴. Ma poiché i processi cognitivi che conducono alle preferenze finali non sono necessariamente coscienti, il problema di quali processi cognitivi (inferenze) siano richiesti dalle nostre valutazioni e, quindi, dalle emozioni, resta del tutto aperto. Anche un tentativo filosofico piuttosto recente di criticare la concezione cognitiva delle emozioni (riprendendo la posizione di Zajonc) si limita a indicare la necessità di riconoscere dei feelings non cognitivi (correlati ai giudizi valutativi, così come le sensazioni lo sono ai giudizi percettivi) come costituenti delle emozioni: un'idea del tutto in linea con il cognitivismo⁵.

Nella discussione contemporanea, quindi, l'interpretazione cognitiva delle emozioni rappresenta una specie di dogma comune alle diverse professioni di fede - al di là dei dissensi, anche clamorosi, che le contrappongono. La situazione è analoga per quanto riguarda l'insieme delle teorie filosofiche delle emozioni, come cercherò di mostrare in questa sezione. Il quadro concettuale della mia discussione (derivato da Mandler e Frijda, ma adattato a coprire il più ampio spettro di teorie delle emozioni) è quello che definisce le emozioni come il prodotto dell'interazione fra processi di conoscenza e valutazione, processi fisiologici ed esperienze qualitativamente caratteristiche di piacere e di dolore⁶. Riferendomi a questa caratterizzazione generale, mostrerò come la priorità della dimensione cognitiva sia riconosciuta da quasi tutte le teorie filosofiche delle emozioni⁷. Per dare un minimo d'ordine alla discussione, esaminerò questa priorità riprendendo l'utile distinzione di Frijda fra i ruoli di determinanti causali e di elementi costituenti che i processi cognitivi possono rivestire rispetto alle emozioni⁷.

In Aristotele il riconoscimento di un determinante cognitivo delle emozioni è sistematico. L'esame analitico delle emozioni svolto nella *Retorica* è sotto questo profilo illuminante: l'ira è un desiderio di vendetta, accompagnato da dolore, causato dalla percezione di un insulto (dià phainornénén oligòrian); la paura è un turbamento o dolore, dovuto all'immagine (ek phantasías) di un male incombente⁸. L'emozione non è trattata da Aristotele come una forza cieca, un impulso primitivo; al contrario, è vista come uno stato mentale e fisico legato ad un'elaborazione cognitiva. In particolare, nella sua discussione delle emozioni, Aristotele affronta sistematicamente tre tipi di problemi: (a) quale stato d'animo (pós diakéimenoí) abbiano coloro che sono soggetti alle diverse emozioni - quale esperienza soggettiva accompagni tipicamente una determinata emozione (cosí, nel caso dell'ira, abbiamo una mistura di piacere e di dolore)⁹; (b) le persone e le cose che formano l'oggetto delle diverse emozioni; (c) le ragioni e le cause (dià poia, dià ti) per cui si provano le diverse emozioni, si è irati, impauriti o impietositi¹⁰. Si tratta di uno schema di analisi e di spiegazione abbastanza complesso. Se ad esso aggiungiamo che Aristotele è molto attento ai processi fisiologici che accompagnano le emozioni (come il ribollire del sangue), e stabilisce una connessione, essenziale per la spiegazione della condotta, fra determinate passioni (come, di nuovo, l'ira) e determinati scopi ed azioni, possiamo dire di avere di fronte un quadro pressoché completo, e fortemente plausibile, di ciò che intendiamo per

emozione¹. Il ruolo causale della conoscenza rispetto alle emozioni viene individuato dal punto (c): ciò per cui sorge un'emozione è una nostra credenza, opinione, rappresentazione di un evento o di un'azione. Il riconoscimento di un evento imminente come pericoloso, o la credenza di essere stati insultati, causano l'emozione - cioè, un determinato stato d'animo, rivolto ad un oggetto (punti (a) e (b), accompagnato da cambiamenti fisici, o in grado di assegnare uno scopo alle azioni. La conoscenza, un'opinione o una rappresentazione, costituisce il termine medio del sillogismo esplicativo delle diverse emozioni, e quindi il passaggio essenziale della loro spiegazione scientifica. La conoscenza da cui è causata l'emozione, si noti, è intrinsecamente valutativa: l'apprensione di un evento provoca un'emozione se è l'apprensione di esso come un pericolo, o come un insulto, ecc. Ma questo aspetto dei determinanti delle emozioni non viene considerato analiticamente da Aristotele¹².

Un altro grande teorico delle emozioni, Descartes, al di là delle complicazioni introdotte dal dualismo e dall'interazione mente-corpo, riconosce fondamentalmente un determinante cognitivo delle emozioni abbastanza simile a quello di Aristotele. La sequenza causale della passione della paura è la seguente. L'immagine di un determinato oggetto (un animale che viene verso di noi) viene trasmessa dagli occhi, per mezzo dei nervi ottici, al fondo del cervello, e di qui alla «petite glande», che, agendo immediatamente sull'anima, «lui fait voir la figure de cet animal». Questa percezione (che è ovviamente un contenuto cognitivo) subisce un'elaborazione cognitiva ulteriore da parte dell'anima, attraverso il confronto con le precedenti esperienze di oggetti simili, e delle loro conseguenze negative per il corpo, che conduce a trovarla «fort étrange et fort effroyable». Questa elaborazione dell'oggetto percepito (che è in effetti una sua valutazione) eccita nell'anima la passione della paura, o quella del coraggio, a seconda dei diversi temperamenti del corpo e delle diverse disposizioni dell'anima, e a seconda delle risposte abituali a situazioni simili di rischio. L'immagine «ainsi formée» riflette gli spiriti sulla ghiandola pineale, e in questo modo retroagisce sul corpo, determinando risposte fisiologiche e comportamentali all'emozione¹³.

Si noti che a causare i sintomi e gli effetti fisici dell'emozione, secondo Descartes, è la passione come «image» dell'anima¹³. Questa sequenza causale era stata esaminata con chiarezza ancora maggiore in una delle Lettere sulla morale, in un testo che conviene citare per intero. «Quando si dice in una città che i nemici vengono ad assediare, il primo giudizio che gli abitanti fanno sul male che ne può derivare loro è un'azione, non una passione delle loro anime» (quindi si tratta di un atto cognitivo, di un pensiero, che dà origine all'intera sequenza). «E benché tale giudizio sia simile in molti, non tutti ne sono ugualmente scossi, ma gli uni più e gli altri meno, secondo che abbiano maggiore abitudine o inclinazione alla paura» (le differenze individuali nella risposta emotiva a tale giudizio e pensiero sono determinate, come abbiamo visto prima, dalle diverse associazioni e dalle diverse risposte abituali alla stessa rappresentazione). «E prima che l'anima riceva l'emozione che sola costituisce la passione è necessario quel giudizio, o almeno che l'anima senza giudicare concepisca il pericolo e ne imprima l'immagine nel cervello, il che avviene mediante un'altra azione detta immaginazione» (il giudizio che fa sì che l'anima riceva l'emozione è il giudizio -o l'immagine -di un pericolo: è una valutazione. L'azione primaria dell'anima è di rappresentare e valutare qualcosa come un pericolo. Questa azione è legata ad una seconda azione, l'azione dell'anima sul cervello, cioè della mente sul corpo). «E bisogna anche che con lo stesso mezzo l'anima determini gli spiriti che dal cervello attraverso i nervi giungono ai muscoli a entrare in quei nervi che servono a stringere le aperture del cuore in modo da ritardare la circolazione del sangue» (la valutazione del pericolo da parte dell'anima ha degli effetti sul corpo, che entrano, come vedremo subito, nella determinazione dell'esperienza emotiva). «In seguito a ciò tutto il corpo diventa pallido, freddo e tremante, mentre i nuovi

spiriti che dal cuore vanno al cervello sono agitati in modo tale che non possono aiutare la formazione di immagini che non siano quelle che suscitano nell'anima la passione della paura» (le reazioni fisiche alla rappresentazione dell'oggetto pauroso, quindi, sono percepite dall'anima con la formazione di immagini a loro volta paurose - e che, possiamo congetturare, entrano nell'esperienza soggettiva della paura). «Cose tutte, queste, che si susseguono con tale rapidità da sembrare un'operazione unica»¹⁴.

Non credo sia necessario fermarci ulteriormente su questa analisi della determinazione causale delle emozioni da parte di caratteristiche operazioni cognitive dell'anima (si noti però che l'elaborazione dell'immagine percepita da parte dell'anima viene messa maggiormente in rilievo nel testo delle *Passioni dell'anima* prima esaminato). Vorrei soltanto osservare che è un peccato che le complicazioni metafisiche del dualismo mente-corpo (saggiamente evitate da Descartes, che parte sempre del presupposto dell'unione delle due sostanze nell'uomo e dalle sue funzioni) abbiano condotto la tradizione filosofica ispirata da Descartes ad abbandonare la connessione causale di processi cognitivi (rappresentazione e valutazione) e di processi fisici (arousal, risposte motorie) come quadro generale di spiegazione delle passioni o emozioni. Così, nel caso (estremamente interessante) della teoria delle emozioni di Malebranche, ritroviamo gli elementi dell'analisi di Descartes: 1) il giudizio che lo spirito dà di un oggetto, o meglio la visione, confusa o distinta, del rapporto che un oggetto ha con noi»¹⁵ un elemento cognitivo; 2) «una determinazione attuale del movimento della volontà verso questo oggetto»¹⁶ una valutazione che funziona, insieme, come motivazione; 3) «il sentimento che le accompagna»¹⁷ l'esperienza soggettiva di questa cognizione e valutazione; 4) «una nuova determinazione del corso degli spiriti e del sangue»¹⁸ l'arousal fisiologico; 5) «l'emozione sensibile dell'anima che si sente agitata da questo inopinato traboccare degli spiriti»¹⁹ la percezione dell'arousal, che si traduce in una spinta motivazionale più forte; 6) «i diversi sentimenti [...] causati non dalla vista intellettuale del bene e del male, ma dalle diverse scosse prodotte nel cervello dagli spiriti animali»²⁰ l'esperienza soggettiva delle emozioni vere e proprie.

Se gli elementi sono quelli dell'analisi di Descartes, l'organizzazione della teoria è chiaramente diversa. Nel caso di Malebranche, come risulta evidente dal punto 6), abbiamo a che fare con una duplice sequenza causale: la cognizione determina l'atteggiamento della volontà, e il sentimento che l'accompagna; ma non determina il corso degli spiriti, l'emozione sensibile e i sentimenti che l'accompagnano. Malebranche ha due obiezioni contro la connessione causale di conoscenza e arousal fisico come quadro di spiegazione delle emozioni. La prima, ben prevedibile, è che in generale non è concepibile alcuna interazione fra sostanze, se non mediante l'azione di Dio. Nel muovere questa obiezione a proposito delle passioni, Malebranche offre un sintetico aperçu dei componenti delle emozioni, che può essere interessante citare: «Che rapporto si può concepire tra l'idea dei difetti di un nemico, una passione di disprezzo e di odio e i movimenti corporei delle parti di sangue che urtano contro una parte del cervello?»²¹. La seconda obiezione, che ci riporta, per così dire, alla discussione fra Lazarus e Zajonc, verte sulla circostanza che i processi fisiologici, e le emozioni ad essi legate, non dipendono da alcuna rappresentazione consapevole dell'anima: l'anima prova emozioni, senza assolutamente pensare al movimento degli spiriti animali²². La rinuncia alla connessione causale di rappresentazioni e stati corporei e le enormi complicazioni che essa comporta per la spiegazione delle emozioni sono ancora più accentuate in altri filosofi della tradizione cartesiana, come Spinoza e Leibniz²³. Questo non significa, ovviamente, che queste teorie delle emozioni non siano cognitive: semplicemente, sono teorie costrette da importanti assunti metafisici a sdoppiare la sequenza causale ed esplicativa delle emozioni, con i conseguenti rischi di inconcludenza o incoerenza. Così, nel testo di Malebranche citato sub 6), abbiamo a che fare con due distinti sentimenti o stati di esperienze

(uno legato direttamente ad uno stato cognitivo, uno legato direttamente ad uno stato fisico), richiesti dall'analisi delle emozioni, senza che ne sia in alcun modo chiarita la distinzione o il rapporto. (Su queste difficoltà tornerò fra breve).

La seconda dimensione sotto cui le cognizioni (rappresentazioni o credenze) sono rilevanti per l'analisi delle emozioni è quella per cui valgono come elementi costitutivi delle emozioni stesse. Secondo Frijda, riconoscere le cognizioni come elemento costitutivo delle emozioni «significa che l'esperienza emozionale consiste in parte di elaborazioni cognitive, e precisamente delle percezioni e valutazioni relative ad un evento ed oggetto dell'ambiente, o al sé»²⁴. Questa tesi è ancora un po' vaga. Possiamo interpretare tale ruolo costitutivo delle elaborazioni cognitive, forse, dicendo che le diverse esperienze emozionali possono (e debbono) essere identificate e differenziate identificando e differenziando i loro oggetti²⁵. Questo significa che secondo le analisi cognitive (e quindi, per quanto sto cercando di sostenere, secondo le teorie classiche) le emozioni non sono stati mentali (in particolare, sentimenti) semplici, primari e non analizzabili, ma degli stati mentali complessi, analizzabili in costituenti diversi, fra i quali rivestono un ruolo centrale gli oggetti e i contenuti proposizionali, in quanto consentono di identificare e distinguere le diverse emozioni.

L'esempio classico del ruolo costitutivo della cognizione nelle emozioni è offerto, di nuovo, da Aristotele. Abbiamo visto che uno dei tre temi dell'analisi delle passioni è per Aristotele rappresentato dalle persone o dagli oggetti delle emozioni stesse - da coloro o da ciò verso cui proviamo ira, odio, timore. Ora, tali oggetti, e le qualità per cui le emozioni si riferiscono ad essi, sono ciò che permette di identificare e differenziare delle emozioni che non sarebbero distinguibili dal punto di vista dei sentimenti soggettivi che ne abbiamo.

Aristotele discute il caso dell'ira e dell'odio. Ira e odio sono differenziati dalle loro cause (l'ira si prova soltanto per atti commessi verso di noi; l'odio anche per atti non commessi, ad esempio, per la considerazione del carattere di qualcuno); e, soprattutto, dai loro oggetti (l'oggetto dell'ira è sempre un individuo; quello dell'odio può essere anche una classe -come i ladri e i sicofanti). In secondo luogo, sono differenti gli scopi dettati da queste due passioni: il dolore per l'ira, e il male per l'odio. Questa differenza, a sua volta, corrisponde alle diverse intenzioni di chi è animato da tali emozioni: chi è irato vuole assistere alla punizione di colui con cui è irato, o vendicarsi su di esso; chi odia vi è indifferente. Soltanto in terzo luogo vengono considerate le differenze di feeling fra le due emozioni: l'ira è accompagnata da dolore, e l'odio no; l'ira è compatibile con la compassione, e l'odio no. Ma queste differenze sono legate, di nuovo, alle intenzioni di chi prova le emozioni, o derivano da esse. Quindi, la nostra rappresentazione e la nostra valutazione di una persona, di un oggetto o di un evento consentono di differenziare emozioni i cui stati soggettivi sono molto simili²⁶.

La discussione di Aristotele ci permette anche di chiarire che cosa si debba intendere per oggetto di un'emozione e, in particolare, di sottolinearne la natura cognitiva. L'oggetto rilevante per l'identificazione di un'emozione non è infatti l'oggetto materiale, ma l'oggetto intenzionale, cioè, l'oggetto secondo una determinata descrizione, che dipende dalle nostre credenze. L'oggetto dell'ira non è Callia in quanto tale, ma Callia in quanto crediamo che ci abbia insultati; l'oggetto dell'odio non è una certa classe di individui, ma tali individui in quanto li consideriamo ladri o sicofanti. Le emozioni definiscono dei contesti proposizionali opachi: può essere vero che io sia irato con il calunniatore di Socrate, e non essere vero che io sia irato con Callia, anche se sono la stessa persona, perché l'oggetto della mia ira è determinato dalle mie credenze o convinzioni. Sostituzioni salva identitate possono quindi generare enunciati con valori di verità diversi. Questo significa che l'oggetto delle emozioni è un costrutto cognitivo, e che è come oggetto di nostre credenze, o come una nostra rappresentazione, che entra a costituire le emozioni²⁷.

L'idea che le emozioni (diversamente da semplici impulsi) debbano avere un oggetto, che siano individuate e distinte dalle rappresentazioni o credenze che ne definiscono l'oggetto intenzionale, si può rintracciare tanto nelle teorie classiche che in quelle contemporanee. Così, la classificazione delle passioni formulata da Descartes si basa sugli oggetti di ciascuna di esse, e sui diversi effetti che tali oggetti possono avere. Ma tali effetti sono non le conseguenze in generale delle azioni delle proprietà di tali oggetti, bensì i diversi modi in cui possono esserci utili o nuocerli, «ou bien en général être importants».²⁸ Sono, cioè, le nostre valutazioni di tali oggetti e delle loro proprietà, e quindi le credenze e rappresentazioni che abbiamo di essi, a ordinare le nostre passioni. Così, la meraviglia è identificata dal giudizio di novità e di diversità portato sul suo oggetto²⁹; l'amore e l'odio dalla rappresentazione di un oggetto come per noi conveniente o nocivo³⁰. Questa prospettiva è ripresa o riformulata, con la consueta profondità e chiarezza, da Malebranche: «Non bisogna moltiplicare il numero delle passioni secondo il numero degli oggetti, che sono infiniti, ma solo secondo i principali rapporti che [essi] possono avere con noi. Così si riconoscerà [...] che l'amore e l'odio sono le passioni fondamentali; esse non generano altre passioni generali oltre il desiderio, la gioia o la tristezza; le passioni particolari si compongono solo di queste primitive, e sono tanto più composte quanto più numerose sono le idee accessorie a cui si accompagna l'idea principale del bene e del male che le suscita»³¹. Sono quindi le differenti elaborazioni cognitive di un atteggiamento valutativo fondamentale a generare le differenti emozioni, e a permettere di distinguerle. Gli oggetti delle emozioni sono trattati, in modo del tutto esplicito, come oggetti intenzionali: «Non distingueremo [le passioni] in base agli oggetti, perché un solo oggetto può destarle tutte, mentre diecimila possono non destarne che una. Infatti, pur essendo gli oggetti diversi fra loro, non sempre sono diversi in rapporto a noi e non destano in noi passioni diverse»³². La conclusione generale tratta da Malebranche costituisce un'importante conferma del ruolo costitutivo della cognizione rispetto alle emozioni: «La principale differenza tra passioni della medesima specie si ricava dalle diverse percezioni o dai diversi giudizi che ne sono causa o che le accompagnano»³³.

Una posizione teorica analoga è fatta propria anche da filosofi non di tradizione cartesiana. Hobbes formula una teoria materialista delle emozioni fondamentali (appetito, avversione), in cui il livello metafisico ed esplicativo fondamentale è quello del moto delle parti materiali del corpo, mentre i sentimenti (gioia o dolore) sono semplicemente la percezione di tale moto³⁴. In senso stretto, quindi, non vi sono antecedenti cognitivi delle emozioni, in quanto le sensazioni connesse alla risposta del corpo avvertita come turbamento o emozione non entrano nella spiegazione causale come rappresentazioni, ma come eventi fisici. Le cose stanno però diversamente per quanto riguarda le passioni particolari, che sono differenziate in base a considerazioni largamente cognitive, come l'opinione che gli uomini hanno della possibilità di soddisfare i loro diversi desideri; il tipo di oggetti che sono desiderati o avversati; la presa in considerazione di più desideri o avversioni insieme; la successione di desideri e di avversioni diversi³⁵. Le prime tre considerazioni esprimono piuttosto chiaramente degli atteggiamenti cognitivi, che distinguono le diverse passioni, ed entrano così a costituire l'esperienza emotiva; e anche la quarta considerazione risulta dal testo di Hobbes come cognitivamente organizzata (corrisponde al processo di decisione, o deliberazione). In generale, anche la metafisica materialista delle motivazioni e della condotta così originalmente sviluppata da Hobbes riconosce un ruolo alle rappresentazioni e alle credenze. Devo però avvertire che la dimensione cognitiva della teoria dell'azione di Hobbes va cercata non tanto nell'analisi delle emozioni, quanto nella analisi dei processi di decisione strategica degli individui entro determinati contesti di interazione.

Per quanto riguarda, infine, la teoria delle passioni di Hume (che considero la teoria filosofica delle emozioni forse meglio riuscita), mi limiterò ad alcune annotazioni essenziali. Tutta la

filosofia di Hume è usualmente considerata come caratterizzata dal ruolo che il sentimento (uno stato soggettivo irriducibile) riceve nella conoscenza, nella condotta e nella moralità. Ci si deve quindi aspettare, che, a fortiori, la sua teoria delle emozioni debba vertere sul carattere di feeling delle emozioni. Può quindi essere interessante accennare ad alcuni aspetti cognitivi di tale teoria. In questa prospettiva, dobbiamo partire dalla divisione humeana delle passioni indirette (quelle che sorgono immediatamente dal piacere e dal dolore -desiderio, avversione, gioia, dolore, ecc.) e indirette (quelle che sorgono dal piacere e dal dolore, «ma grazie alla congiunzione di altre qualità» -orgoglio, umiltà, amore, odio, ecc.)³⁶. Le «altre qualità» da cui tali passioni vengono prodotte e individuate sono delle elaborazioni cognitive, in particolare la nostra rappresentazione delle qualità dei loro oggetti e delle relazioni di tali oggetti con noi³⁷. Questa rappresentazione è costitutiva delle passioni (nel senso prima precisato): la differenza fra amore e odio, e orgoglio e umiltà, che come impressioni o sentimenti sono molto simili fra di loro, può essere colta guardando alla rappresentazione che abbiamo di tali relazioni: se le qualità che causano tali passioni sono in relazione con altri, abbiamo la prima coppia di passioni; se sono in relazione con noi, la seconda³⁸. Sarebbe comunque sbagliato limitare alle passioni indirette il ruolo dei componenti cognitivi nelle emozioni. Le passioni dirette si dividono (come quelle indirette, del resto) in calme e violente: le prime (nonostante il fuorviante linguaggio introspettivo adottato da Hume) sono essenzialmente dei desideri o delle avversioni riflessi e cognitivamente elaborati (in particolare, dalla considerazione del valore effettivo che i loro oggetti presentano per noi). La formazione e l'uso di regole generali di valutazione sono i processi psicologici in gioco nelle passioni calme: ora, Hume stabilisce una stretta analogia fra tali regole di valutazione, e le regole generali che guidano e correggono i nostri giudizi causali³⁹. Anche da questo punto di vista, quindi, dobbiamo riconoscere la presenza di una componente cognitiva molto importante nelle passioni humeane. (Considerazioni del tutto analoghe si potrebbero fare per il meccanismo psicologico della simpatia). Queste indicazioni sono, ovviamente, del tutto schematiche: ma volevo sottolineare l'unilateralità delle interpretazioni che considerano le emozioni studiate da Hume come impressioni o sentimenti semplici o irriducibili alla conoscenza (su questo tornerò nel prossimo paragrafo).

Prima di abbandonare il tema dell'analisi cognitiva delle passioni, vorrei toccare brevemente due punti. Il primo riguarda la dottrina (di origine e tradizione cartesiana) secondo cui le emozioni sono delle idee confuse. Descartes sostiene che le passioni sono idee o percezioni, cioè, dei pensieri dell'anima, resi confusi (non distinti nei loro costituenti) e oscuri (difficilmente identificabili) dall'unione dell'anima con il corpo⁴⁰. Descartes sostiene, inoltre, che se l'anima non fosse unita al corpo, non avrebbe passioni o emozioni; ma continuerebbe tuttavia ad avere piena coscienza dei pensieri e delle valutazioni che costituiscono le emozioni, senza la confusione che ne fanno i processi emotivi a noi familiari⁴¹. Vediamo quindi che il nucleo delle emozioni è costituito da un pensiero ragionevole e da un moto di volontà (quindi, da qualcosa come una funzione di utilità individuale). Tale nucleo resta identico al variare, e, al limite, al venire meno dell'esperienza soggettiva delle emozioni. La dottrina che le emozioni siano delle cognizioni e valutazioni intellettuali confuse o oscure (parallela alla dottrina secondo cui le sensazioni sono concetti confusi) appare poco plausibile, ed è certamente legata al dualismo metafisico di mente e corpo. Infatti, una volta resa poco comprensibile (Descartes), o indiretta (Malebranche), o impossibile (Spinoza e Leibniz) l'interazione causale di mente e corpo, diventa molto serio il problema di differenziare fra loro stati mentali come concepire, percepire e sentire (che sono ai nostri occhi caratterizzati da schemi diversi di interazione della mente con l'ambiente)⁴². Il ricorso al grado maggiore o minore di oscurità e di confusione di una e una sola rappresentazione mentale, al fine di rendere conto delle differenze introspettibili fra un giudizio

e un'emozione, e di simulare differenti relazioni causali fra mente e corpo, può essere visto proprio come un tentativo di risolvere tale problema. Questa dottrina, benché intrinsecamente poco plausibile, ha comunque un aspetto interessante. Infatti, non vi sarebbe neppure il problema di differenziare in termini di confusione e oscurità gli stati mentali della cognizione e dell'emozione, se non si assumesse, in partenza, che le emozioni siano costituite in modo essenziale da un contenuto cognitivo. È solo in base a questo assunto che si presenta il problema di demarcare le emozioni dalle conoscenze in senso stretto, entro i vincoli del dualismo metafisico di mente e corpo. Se nelle teorie di tradizione cartesiana l'emozione fosse considerata come un sentimento non analizzabile in termini di rappresentazioni e di credenze, non si dovrebbe poi cercare di attribuire alle rappresentazioni e alle credenze qualche proprietà (come, appunto, il grado di confusione e di oscurità) che permetta di spiegare le particolari esperienze che accompagnano le emozioni⁴³. La dottrina secondo cui le emozioni sono delle rappresentazioni o idee confuse, quindi, rafforza la tesi che ho difeso, cioè, che l'analisi cognitiva delle emozioni rappresenta un articolo di fede comune alle diverse teorie classiche.

Il secondo punto è il seguente. È stata mossa alle teorie classiche delle emozioni (in particolare, a quelle di Descartes e di Hume) la critica di avere identificato le emozioni con dei feelings caratteristici e irriducibili, e, quindi, di non avere proposto un'analisi cognitiva delle emozioni⁴⁴. Tale analisi sarebbe stata necessaria per la seguente considerazione: le emozioni sono stati intenzionali, richiedono essenzialmente un oggetto; i feelings non sono stati intenzionali; quindi le emozioni non sono analizzabili in termini di feelings, ma di stati cognitivi⁴⁵. Occorre invece proporre un'analisi puramente cognitiva delle emozioni come giudizi valutativi che possono essere accettati in base a considerazioni razionali (secondo una prospettiva curiosamente simile a quella indicata da Descartes per il caso delle menti disincarnate)⁴⁵. Questo insieme di critiche e di proposte non mi sembra accettabile. Primo: sebbene tutte le teorie classiche riconoscano che determinate, caratteristiche esperienze siano un costituente delle emozioni, non esistono di fatto (come credo di avere dimostrato, per quanto riguarda le teorie classiche) delle feeling theories dell'emozione, contrapposte alle teorie cognitive. Secondo la posizione ampiamente condivisa che ho delineato, gli stati esperienziali non sono sufficienti, e probabilmente neppure necessari, a identificare e differenziare le emozioni; e sono, a loro volta, debitori di spiegazione. Secondo: non vi è nessuna incoerenza nel riconoscere che le emozioni sono dei feelings e che hanno una causazione e un contenuto cognitivi. Se identifichiamo i sentimenti con le sensazioni di arousal o comunque di processi fisiologici, dobbiamo certamente negarne l'intenzionalità: uno spasmo allo stomaco o una vampata di calore al viso non sono evidentemente di per sé diretti a qualcosa. Ma non si vede perché soltanto questi feelings dovrebbero costituire l'esperienza emotiva, né perché altri sentimenti (come il piacere e il dolore) debbano essere considerati come stati non intenzionali⁴⁶. Terzo: eliminare la dimensione delle esperienze caratteristiche dall'analisi delle emozioni è un programma in realtà abbandonato dai suoi stessi sostenitori. Solomon è passato dall'identificazione diretta delle emozioni con un giudizio valutativo, alla loro identificazione con un sistema di giudizi, che costituiscono uno scenario, una strutturazione personale dell'esperienza⁴⁷. Poiché però stipula anche la condizione che tale scenario sia accettato in modo «coinvolto», finisce chiaramente con il reintrodurre nella sua teoria una dimensione di feeling.

2. La dicotomia affettivo-cognitivo

Le teorie classiche, sia pure secondo prospettive diverse, condividono l'analisi delle emo-

zioni come stati o processi psicologici complessi, entro cui interagiscono rappresentazioni, credenze e valutazioni, cambiamenti fisiologici ed esperienze, anche molto differenziate, legate al piacere e al dolore. Questa analisi assegna un ruolo decisivo ai fattori cognitivi, come determinanti e come costituenti delle emozioni: dovremmo quindi attenderci, in base ad essa, che nelle teorie classiche le emozioni abbiano un alto grado di penetrabilità cognitiva, e che di conseguenza vi sia riconosciuta una profonda unità del controllo della condotta umana. Questo però è vero soltanto in minima parte: come mostrerò in questo paragrafo (sia pure ricorrendo ad una esemplificazione ancora più ridotta di quella del paragrafo precedente), la concezione filosofica prevalente delle emozioni nel loro rapporto con la condotta umana è ben diversa da quella che sembra favorita dall'analisi cognitiva. Certamente, una preoccupazione costante delle teorie classiche è di stabilire che le emozioni sono suscettibili di critica, e di accettazione o rifiuto, da parte dell'intelletto, o, più in generale, da parte di una rappresentazione adeguata delle circostanze e dei nostri scopi. Non è casuale che la teoria aristotelica delle emozioni venga presentata nel quadro della Retorica, cioè, come parte di una teoria della persuasione argomentata⁴⁸. Così, l'esame delle differenze fra ira e odio, di cui prima ci siamo occupati, è volto a stabilire se certi individui provano per noi amicizia o inimicizia, e a renderceli quali li vogliamo⁴⁹. Ancora, le Passioni dell'anima di Descartes si propongono di stabilire che un controllo (almeno relativo) e un «buon uso» (secondo la formula di Senault) delle passioni sono possibili⁵⁰. Secondo Descartes, è proprio il ruolo delle cognizioni nelle emozioni a rendere possibile la loro correzione e il loro controllo, ottenuti con il rappresentarsi le cose abitualmente congiunte alle passioni che vogliamo avere, e contrarie a quelle che vogliamo respingere. Così, per suscitare il coraggio, dobbiamo considerare le ragioni, gli oggetti e gli esempi che lo possono indurre. In questo senso, l'analisi cognitiva delle emozioni ha condotto alcune teorie al riconoscimento parziale che emozione e conoscenza non costituiscono sfere separate di attività e di esperienza mentale, e che vi è (o vi può comunque essere) una struttura unica della condotta umana. Ma sebbene questa idea sia perentoriamente suggerita dall'analisi cognitiva, e appaia intrinsecamente molto plausibile, nelle teorie filosofiche delle emozioni (anche in quelle appena ricordate) è assolutamente dominante una visione più o meno radicalmente dualista della condotta e della personalità umana - una visione in cui le emozioni e le cognizioni sono dei poli opposti nei loro principi e nelle loro funzioni. Questa visione dualista non coincide con la divisione in parti della mente, e con il dualismo mente-corpo, che formano i contesti tipici delle analisi filosofiche delle emozioni (anche se si accompagna abitualmente ad essi). Infatti, la bipartizione (o tripartizione) dell'anima e il dualismo mentecorpo sono perfettamente compatibili con l'analisi cognitiva delle emozioni (anche se possono rendere molto difficile darne una versione accettabile), e, quindi, almeno potenzialmente con una concezione unitaria della condotta e dell'agente. Questo dualismo consiste invece direttamente nell'attribuire ad emozioni e cognizioni delle proprietà, delle leggi e delle funzioni non contingentemente opposte. (Nel caso delle emozioni, come vedremo nel prossimo paragrafo, queste funzioni sono connesse a due ambiti principali di problemi: la motivazione e il disordine della condotta). In questo modo le emozioni vengono presentate come dei costituenti primari, a livelli diversi, della condotta, e sono raccolte in un sistema di stati e processi mentali opposto a quello delle rappresentazioni e delle inferenze. Voglio sottolineare che il dualismo emotivo-cognitivo è caratteristico (oltre che della folk psychology e di molte teorie psicologiche), delle stesse teorie che formulano l'analisi cognitiva ricostruita nel precedente paragrafo: questa circostanza evidentemente pone dei problemi interpretativi e concettuali. Inoltre, dicendo che le emozioni entrano a livelli diversi come costituenti primitivi della condotta, intendo ricordare che il sistema delle emozioni viene di norma visto come una struttura gerarchica. Vi sono delle emozioni primarie (come gioia, tristezza, amore, odio, desiderio) che concorrono a

determinare, insieme alle disposizioni cognitive e alle rappresentazioni più fondamentali, alcuni tratti molto generali della condotta e della personalità. Le passioni derivate (come orgoglio, vanità, invidia, speranza), che sono a loro volta strutturate cognitivamente, entrano però come fattori indipendenti, specifici, a livelli più particolari ed elaborati della condotta. Relativamente a ciascun livello, comunque, le passioni sono considerate come specifici stati mentali e motivi e criteri di condotta, opposti ai pensieri, alle credenze e alle valutazioni - come, appunto, un sistema psicologico retto da leggi diverse o irriducibili alle regole della cognizione. Questa visione delle emozioni è alla base dell'aura di illogicità e irrazionalità ascritta al sistema affettivo virtualmente da tutte le teorie filosofiche. Quando il dualismo emotivo-cognitivo viene formulato in modo rigoroso, si finisce con il riconoscere (ad esempio, nello stoicismo, o in Kant) un duplice soggetto di decisione e di azione entro la persona: le emozioni sono viste come un principio di scelta non solo opposto all'intelletto, ma estraneo alla stessa persona che agisce (o dovrebbe agire), di norma identificata con le facoltà cognitive superiori. Qualcosa di non dissimile si è verificato in psicologia, con le teorie dinamiche della personalità che introducono la nozione di sistema affettivo-motivazionale, alternativo al sistema cognitivo, per la spiegazione di molte forme di condotta (in particolare, e questo è, come vedremo, una costante anche delle teorie filosofiche delle emozioni, della condotta patologica)⁵¹. A differenza che nelle teorie filosofiche classiche, però, nella psicologia dinamica l'analisi cognitiva viene abbandonata, a favore di una concezione energetica degli affetti⁵².

Questo modo di vedere le emozioni, in rapporto alla condotta umana (e, in particolare, ai problemi della motivazione e del disordine della condotta stessa), costituisce probabilmente la nostra intuizione più comune riguardo ad esse⁵³. Vorrei comunque dare qualche esempio di come esso sia condiviso dalle teorie classiche - anche da quelle esaminate nel precedente paragrafo. Descartes, che propone una complessa analisi cognitiva delle emozioni (e riconosce il ruolo che le rappresentazioni possono avere nel correggerlo), delinea proprio attraverso il dualismo mente-corpo (che pure è il quadro entro cui analizza i determinanti e i costituenti cognitivi degli affetti) un'opposizione fra cognizioni ed emozioni come determinanti della condotta. Descartes respinge la divisione aristotelica dell'anima in sensitiva e razionale: ma il dualismo mente-corpo viene impiegato nella stessa funzione di demarcare dei sistemi indipendenti e interagenti di deliberazione ed azione: «Nel conflitto fra i movimenti che il corpo con i suoi spiriti, e l'anima con la sua volontà, tendono ad eccitare contemporaneamente nella ghiandola, si risolvono tutte le lotte che si è soliti immaginare fra la parte inferiore dell'anima, che chiamiamo sensitiva, e la parte superiore, che è razionale. [Questo errore] deriva solo (la) fatto di non avere ben distinto le funzioni [dell'anima] da quelle del corpo, al quale, esclusivamente, va attribuito quanto in noi può essere rilevato in contrasto con la nostra ragione»⁵⁴. Dunque, il corpo, che, come abbiamo visto, entra come elemento nel complesso processo di causazione delle emozioni, viene, allo stesso tempo, presentato come un principio di spiegazione della condotta: (a) comprensivo ed esaustivo di ciò che è essenziale nelle emozioni; (b) intrinsecamente non cognitivo (la volontà, opposta al movimento degli spiriti, è una funzione intellettuale dell'anima); (c) antitetico alla razionalità, all'ordine della conoscenza e della condotta. Questa antiteticità si manifesta tipicamente nei conflitti fra i desideri, nel ridotto controllo dell'anima sulle sue azioni, e nell'incapacità di realizzare i propri fini da parte del soggetto, la cui anima è «esclave et malheureuse»⁵⁵. L'inefficienza e l'eteronomia della condotta vengono così riportate alle emozioni, da questo punto di vista concepite (attraverso il dualismo di mente e corpo) come un sistema contrapposto alla regolarità e all'autonomia del pensiero e della conoscenza (e della volontà che li traduce in fini di azione). Malebranche attribuisce alle passioni la causazione ultima dei pregiudizi, degli errori e delle ingiustizie⁵⁶. Non manca di riconoscere (seguendo Descartes) che le emozioni

hanno una funzione adattiva rispetto al composto mente-corpo. Ma quasi nello stesso giro di frase, ne fa le cause più rilevanti dei nostri errori⁵⁷; e, poche pagine dopo, sostiene che sebbene le passioni possano essere utili alla ricerca della verità, in quanto guidano l'applicazione della mente, tuttavia, in quanto conquistano il cuore (cioè, funzionano come veri e propri motivi di condotta: come devono peraltro fare, per avere effetti adattivi) «hanno sempre cattivi effetti, perché ci riescono solo corrompendo la ragione»⁵⁸. Non solo: anche nei loro effetti cognitivi le emozioni operano distorcendo i giudizi dell'intelletto in modo da renderli coerenti con gli atteggiamenti verso gli oggetti che impongono alla mente⁵⁹ (secondo un processo analogo alla riduzione della dissonanza cognitiva). In ultima analisi, anche Malebranche finisce con il ricorrere al dualismo mente-corpo per dare una base alla visione delle passioni come sistema psicologico antirazionale: le tracce segnate nel cervello dal passaggio degli spiriti rendono infatti impossibile il controllo delle passioni da parte della ragione⁶⁰.

Una formulazione ancora più chiara ed esplicita (e libera da particolari opzioni metafisiche) del dualismo emozioni-cognizioni è, infine, quella offerta da Hume nei libri II e III del Trattato, entro il quadro della teoria dei motivi che influenzano la volontà, cioè, della teoria della condotta, e dell'esame dei fondamenti della morale. Come noto, una delle tesi più importanti avanzate da Hume al riguardo è che l'immagine tradizionale del conflitto fra ragione e passione come fattori che competono per la determinazione della volontà non è ammissibile⁶¹. Ma questa esclusione si basa su una formulazione ancora più radicale di quella tradizionale della opposizione di conoscenza ed emozioni. Nonostante riconosca (come abbiamo visto) determinanti e costituenti cognitivi delle passioni, e nonostante riconosca che, nella determinazione delle azioni, le passioni debbano reggersi su credenze circa i dati di fatto, Hume sostiene tale tesi facendo di emozioni e rappresentazioni dei tipi distinti di oggetti mentali (percezioni, nel linguaggio del Trattato). Le emozioni sono «esistenze originarie», e «modificazioni di esistenza»: sono degli eventi mentali, che non contengono alcuna «qualità rappresentativa», cioè, non hanno un contenuto raffigurativo, proposizionale⁶². Per questo, passioni e idee hanno proprietà reciprocamente incompatibili, e sono sottoposte a regole e criteri di accettazione (nella misura in cui vi sono tali criteri per le passioni) diversi: ed è appunto l'appartenenza a tipi diversi che non permette di parlare di un conflitto fra tali percezioni. L'opposizione fra passioni e rappresentazioni, o fra desideri e credenze, così radicalizzata da Hume è all'origine, a sua volta, della teoria soggettiva del valore che costituisce il fondamento delle analisi moderne della decisione e della cooperazione: ma su questo non mi fermerò⁶³.

Abbiamo quindi di fronte, in una gamma abbastanza ampia di teorie filosofiche (ma le cose non cambierebbero, credo, prendendone in esame altre), una dicotomia delle componenti psicologiche della condotta in emozioni e cognizioni. Il polo emotivo o affettivo, entro questa dicotomia, è concepito come un sistema a sé stante: raccoglie e struttura stati e disposizioni essenzialmente diversi dalle elaborazioni cognitive. Di conseguenza, è retto da processi diversi dalle regole e dai criteri di accettazione propri della conoscenza. Sotto entrambi i punti di vista, questa concezione dicotomica è incompatibile con l'analisi cognitiva delle emozioni, che pure è avanzata virtualmente da tutte le teorie filosofiche. Questo significa che le conclusioni cui le teorie filosofiche sono giunte adottando una prospettiva interna, cioè di analisi dei determinanti e costituenti delle emozioni considerate come fenomeni mentali, sono in profondo contrasto con le conclusioni cui giungono secondo una prospettiva esterna, cioè, considerando le emozioni nella prospettiva della spiegazione della condotta umana - con una frontiera sporca fra i due modi di considerazione, rappresentata dai tentativi di stabilire condizioni di controllo razionale sulle emozioni, mediante il ricorso a rappresentazioni e credenze. Questo è il dilemma delle teorie filosofiche delle emozioni -un dilemma soltanto in apparenza sciolto dalla decisione eroi-

ca di rinunciare alle componenti cognitive presa da alcune correnti filosofiche e psicologiche, visto che tale rinuncia conduce a proporre analisi del tutto implausibili e, dopo gli esperimenti di Schachter e Singer, addirittura falsificate (il lettore apprezzerà la rarità di tale evento in filosofia)⁶⁴. Questa situazione richiede a mio parere una spiegazione appropriata: se ne deve proporre una ricostruzione razionale, indicando alcune delle pressioni logiche che hanno condotto teorie che articolano in modo dettagliato e verosimile la struttura cognitiva delle emozioni, a concepire le passioni come un sistema di determinanti nella condotta categorialmente diverso da un (presunto) sistema delle rappresentazioni. Nel prossimo paragrafo cercherò di svolgere una parte di questo compito, partendo da quella che considero l'indicazione più importante offerta dall'esame svolto nella pagina precedente: cioè, che la visione dicotomica di affetti e cognizioni emerge (in contrapposizione implicita all'analisi cognitiva) quando le emozioni sono considerate nel contesto della spiegazione della condotta e della personalità.

3. Emozioni e razionalità

Abbiamo visto che le principali teorie filosofiche delle emozioni appaiono divise fra il riconoscimento dei determinanti e dei costituenti cognitivi delle emozioni come fenomeni mentali, e l'accettazione di una dicotomia di affetti e di cognizioni come struttura fondamentale entro cui spiegare il comportamento, e la stessa personalità dell'agente. Considerando il diverso grado di articolazione logica e la diversa plausibilità empirica delle due dottrine contrapposte, credo che il dilemma debba essere sciolto prendendo la direzione opposta a quella più frequentemente percorsa: vale a dire, respingendo la dicotomia affettivo-cognitivo, e sostituendola con una teoria cognitiva unitaria della condotta⁶⁵, che integri in modo adeguato le funzioni e le caratteristiche delle emozioni entro un sistema di controllo organizzato da rappresentazioni, valutazioni e previsioni.

In questo paragrafo vorrei svolgere un po' di lavoro preparatorio in vista di una simile teoria, prendendo in esame un elemento teorico che può spiegare la costante fortuna che la visione dicotomica della condotta ha avuto nelle stesse teorie che hanno formulato analisi cognitive delle emozioni (oltre che nel senso comune); e cercando di mostrare che, in realtà, questo elemento non fornisce alcuna legittimazione a tale dicotomia. Come ci si può aspettare, l'elemento teorico in questione (attivo per un arco amplissimo di storia della filosofia) è costituito da una famiglia di problemi di analisi e spiegazione della condotta. Più in particolare, intendo sostenere che la dicotomia di emozioni e conoscenze discende, in parte, dai problemi e dalle difficoltà (a prima vista insuperabili) che si incontrano nel cercare di spiegare, alla luce di alcuni assunti apparentemente intuitivi, importanti forme di irrazionalità della condotta individuale e sociale. La situazione mi sembra sia la seguente. Vi sono alcune aree di condotta, come la formazione delle credenze, la decisione individuale e la cooperazione, per cui valgono dei criteri di razionalità abbastanza precisi ed intuitivi, come la coerenza e l'alta probabilità delle credenze; la massimizzazione; l'efficienza paretiana. Tuttavia, in queste stesse aree le azioni degli uomini deviano sistematicamente e, spesso, con esiti disastrosi, dalle prescrizioni derivate da tali criteri. Ora, un assunto tacito, ma molto profondo, della filosofia dell'azione è che la condotta razionale sia spiegazione a se stessa: l'attore che dispone di un criterio di comportamento razionale agirà prevedibilmente secondo tale criterio, *ceteris paribus*⁶⁶. Si presenta quindi, nella teoria dell'azione, il problema specifico di dare una spiegazione per la condotta che devia da tali criteri. Ed è da tale compito che vengono le più forti pressioni logiche in direzione della dicotomia cognizioni-affetti.

Si possono distinguere due strategie filosofiche principali per rendere conto del comportamento irrazionale: due strategie molto diverse fra di loro, ma che conducono comunque ad una struttura dicotomica della capacità di agire. La prima si basa sull'assunto tacito (che sarebbe interessante esaminare dettagliatamente)⁶⁷ secondo cui la capacità di decidere razionalmente viene identificata con l'esercizio di facoltà puramente cognitive -come l'intelletto o la ragione.

Un'ampia tradizione filosofica (fra i cui esponenti sono Platone e Descartes), cercando un fattore specifico, per principio diverso da quelli che assicurano la razionalità, di spiegazione del comportamento irrazionale, ha così dovuto postulare un elemento essenzialmente non cognitivo della condotta umana. Le emozioni sono state quindi identificate con tale sistema di determinanti della condotta opposto alla conoscenza, e di conseguenza alla razionalità. La conoscenza intellettuale o razionale può determinare l'attore ad una condotta ordinata e razionale: anzi, è il principio di tale ordine e razionalità. Il fattore che introduce disordine nella condotta, e nell'anima, deve quindi essere per principio non cognitivo. Le emozioni hanno ricoperto il ruolo di questo fattore, e sono state conseguentemente concepite (in relazione alla condotta) come essenzialmente non cognitive.

La seconda strategia parte dall'assunto che la conoscenza non sia di per sé motivante, e che l'irrazionalità sia motivata da un elemento non cognitivo della condotta la cui combinazione con le cognizioni non dà necessariamente dei risultati coerenti con i criteri della razionalità. La relazione fra elementi cognitivi e non cognitivi, fra credenze e desideri, è contingente (proprio perché si tratta di elementi concettualmente distinti) e, di conseguenza, la condotta effettiva può non essere coerente con la rappresentazione e la valutazione cognitiva delle alternative, proprio a causa dell'azione (d'altra parte necessariamente richiesta) delle emozioni o passioni motivanti. Questa seconda prospettiva, che ha il merito filosofico di collegare il problema della causazione dell'irrazionalità con quello più generale e più fondamentale della motivazione, è stata sviluppata, fra i classici, da Hobbes e Hume⁶⁸. Secondo entrambe le strategie la dicotomia di affetti e cognizioni viene suggerita molto naturalmente dall'esigenza di rendere conto del comportamento irrazionale, visto come la deviazione da una linea di condotta prescritta dalla ragione, o come la non conformità a dei criteri rappresentati dalla mente. A questo riguardo, vorrei proporre un'analogia: esattamente come si è fatto spesso (e inutilmente) ricorso, per spiegare la capacità di conoscere e controllare il proprio ambiente e la propria condotta, alla nozione di un *homunculus* alloggiato nell'organismo (soprattutto nel cranio), così, nel nostro caso, per spiegare gli scacchi subiti dalle stesse facoltà, si è spesso fatto ricorso ad un *animalunculus* (con sede prevalentemente viscerale). Le emozioni, in questo contesto di spiegazione della condotta, sono state descritte come un sistema psicologico non cognitivo, proprio per dare una base alla parte non logica e non razionale dell'agency; e questa descrizione ha finito con l'essere almeno abbastanza influente da equilibrare l'analisi cognitiva degli affetti.

Nel resto di questo paragrafo mi propongo, in primo luogo, di illustrare brevemente le tre aree di condotta irrazionale che mi sembrano essere cruciali, dal punto di vista storico come da quello concettuale, per l'affermazione e per la plausibilità della visione dicotomica. In secondo luogo, cercherò di mostrare come riguardo a nessuna di queste aree vi sia alcuna necessità di ricorrere alla dicotomia di cognizioni ed emozioni per spiegare i paradossi del comportamento. L'irrazionalità può certamente essere causata da un'emozione: ma questo non è affatto necessario, in quanto vi sono altri fattori di irrazionalità (che possono essere direttamente cognitivi, oppure non essere neppure psicologici: la scarsità di tempo, le difficoltà di comunicazione fra agenti), che danno spiegazioni almeno altrettanto fondamentali e plausibili del comportamento irrazionale. La disponibilità di spiegazioni alternative, più parsimoniose e più convincenti, della condotta irrazionale, ha un ruolo cruciale nella valutazione del modello dicotomico. Infatti, uno

dei due fondamentali sostegni filosofici della dicotomia di cognizioni ed emozioni è che una classe di disposizioni e di comportamenti appare incomprensibile e inspiegabile, se non in riferimento ad essa (l'altro sostegno, più fondamentale, è costituito dai problemi della motivazione: ma non ne tratterò in questa sede). Se si può dimostrare che tali disposizioni e comportamenti sono spiegabili senza ricorrere ad un sistema non cognitivo di emozioni, la dicotomia perde molta della sua plausibilità.

(i) Credenze irrazionali

In una teoria della conoscenza intuizionista (come quelle di Descartes e di Malebranche) esiste il problema di spiegare la possibilità dell'errore, una volta che si è analizzata la verità nei termini dell'evidenza posseduta da certe rappresentazioni. Una soluzione tipica è quella di attribuire l'errore alla volontà, influenzata e corrotta dall'azione delle passioni. Al polo opposto rispetto a quello cartesiano, nella psicologia dinamica, la conoscenza appare derivata e strumentale rispetto alle forze pulsionali, e, quindi, esposta ad ogni loro vicenda: si pensi alla nozione di lapsus⁶⁹. Ma anche nelle teorie in cui la cognizione viene riconosciuta come un processo autonomo, e in cui l'errore non ha bisogno di spiegazioni particolari, l'idea di un'azione (per così dire, esterna) del sistema emotivo sul sistema cognitivo sorge molto naturalmente dal problema delle credenze irrazionali. Approssimativamente, si può dire di essere in presenza di irrazionalità cognitiva quando una credenza priva di giustificazione viene intrattenuta (a) in modo sistematico da parte di un soggetto (e quindi non è il risultato di fattori casuali); (b) nonostante siano disponibili, a tale soggetto le informazioni, e siano entro le sue competenze cognitive le regole, che giustificano una credenza diversa. È la seconda condizione a determinare lo scandalo, e a suggerire il ricorso ad un fattore non cognitivo, in quanto si tratta di spiegare una distorsione grave, perché fondamentale e assurda, della condotta cognitiva del soggetto. Ora, una simile incoerenza (intrattenere una credenza in contrasto con le migliori informazioni di cui disponiamo; non rispettare regole e criteri che pure padroneggiamo) può certamente essere prodotta dall'azione di un fattore emotivo: un elemento di wishful thinking può certamente essere all'opera nel processo che conduce ad una credenza irrazionale⁷⁰. Ma vi sono possibilità diverse. L'irrazionalità cognitiva può essere determinata direttamente da fattori cognitivi. Una serie di ricerche hanno indicato come le credenze causali, le intuizioni probabilistiche e le previsioni induttive siano condizionate e distorte da schemi euristici che, pur essendo per lo più utili o indispensabili ad acquisire ed elaborare informazioni, possono condurre ad errori sistematici, e a ignorare violare regole accettate ed applicate in altri ambiti⁷¹. Un altro fattore è rappresentato dal modo in cui le informazioni sono organizzate e presentate, dal framing, che può indurre atteggiamenti epistemici contrastanti rispetto allo stesso contenuto. Ancora (e questo è un punto cruciale per la razionalità cognitiva), la possibilità di risposte diverse (e diverse percentuali di successo) di fronte a compiti deduttivi formalmente identici, da parte degli stessi soggetti, non va necessariamente ricondotta all'azione di un elemento di disturbo sulle strutture della logica mentale, ma può direttamente essere spiegata in base alla natura di tale «logica», e, in particolare, alla sua parziale dipendenza dai contenuti⁷². Il punto che mi interessa trarre da questi esempi è comunque del tutto generale. La possibilità di credenze irrazionali non richiede necessariamente l'intervento di un fattore psicologico non cognitivo, e, dunque, a fortiori, che tale fattore debba venire identificato nelle emozioni. Sotto un ampio ventaglio di condizioni, sono le nostre stesse disposizioni cognitive, nel loro funzionamento normale, a produrre l'incoerenza. Di conseguenza, se è un fatto contingente che l'irrazionalità cognitiva sia motivata, cioè, sia indotta

dalle emozioni, non possiamo trarre da esso alcun sostegno per la visione non cognitiva delle emozioni come fattore della condotta. Le emozioni, certamente, possono determinare tale irrazionalità, ma allo stesso modo in cui possono farlo dei fattori cognitivi. Dunque, non vi è alcuna necessità di assegnare le emozioni ad un tipo non cognitivo di stati o disposizioni psicologiche, in base al presunto ruolo che svolgono nella determinazione di credenze irrazionali.

(ii) Condotta individuale irrazionale

Questo è a mio parere l'ambito di problemi di spiegazione della condotta in base a cui può essere meglio ricostruita, concettualmente e storicamente, la genesi e il successo della costruzione dicotomica di conoscenza ed emozione. Vi sono due sottogruppi, in questo ambito, che sono a loro volta particolarmente rilevanti: i conflitti pratici e l'akrasia. L'akrasia, in effetti, è un tipo particolare di conflitto pratico: ma per la sua importanza, e per la diretta pertinenza ai problemi della razionalità, è opportuno considerarlo a parte.

(a) Conflitti pratici. A volte (e, purtroppo, molto spesso) la decisione di un attore non riesce a stabilizzarsi su una linea univoca di condotta, ma oscilla alternativamente o ciclicamente fra due o più possibilità, rendendo incoerente o vanificando del tutto la capacità di agire dell'attore stesso. L'instabilità, il disordine e l'incoerenza della scelta e del comportamento di fronte a più alternative rappresenta intuitivamente il caso fondamentale di condotta irrazionale-quello per cui, almeno a partire da Platone, è stata introdotta, in modo sistematico ed esplicito, la dicotomia di conoscenza ed emozione: la divisione in parti dell'anima, formulata nella Repubblica, cerca di risolvere proprio l'enigma dei conflitti pratici⁷³. Nella tradizione filosofica vi sono due spiegazioni dominanti della condotta irrazionale individuale, che corrispondono alle due prospettive generali sulla dicotomia cognitivo-affettivo introdotte all'inizio del paragrafo. La prima spiegazione è legata ad assunti (in senso lato) razionalisti. La tesi principale è che le scelte che sono basate sulla conoscenza della natura e del valore intrinseco degli oggetti devono essere internamente e reciprocamente coerenti, perché la rappresentazione che abbiamo degli oggetti è vincolata alle regole di coerenza proprie della conoscenza razionale. Se scelte e azioni manifestano incoerenza, ciò deve essere ascritto all'operazione di un fattore mentale per principio diverso dalla conoscenza, e quindi non vincolato e non vincolabile dalle sue regole. Le emozioni possono occupare tale ruolo, se vengono concepite in termini non cognitivi: considerandole come forze psicologiche primitive, o addirittura come eventi fisici, possiamo ascrivere ad esse effetti opposti sulla deliberazione. Nella prospettiva in esame, l'incoerenza cognitiva appare incomprendibile (se non vedendola come a sua volta motivata da fattori emotivi, non cognitivi), mentre sono plausibili, e prevedibili, dei contrasti interni ad un sistema non cognitivo di emozioni. I conflitti pratici sono quindi il risultato del turbamento causato nella deliberazione razionale, basata sulla rappresentazione dei valori oggettivi, dalla dinamica non cognitiva delle emozioni. La seconda spiegazione, non legata ad assunti razionalisti, fa leva sull'attribuire alle emozioni un esclusivo ruolo motivazionale. Questo distingue concettualmente le emozioni dalle cognizioni. Ma data questa distinzione concettuale, il rapporto fra motivazioni (e quindi valori soggettivi) e rappresentazioni è contingente, e può essere del tutto casuale. Questo può condurre ad un investimento di valore negli oggetti mutevole, e addirittura incoerente - mutevole e incoerente, rispetto a invarianza della rappresentazione cognitiva (non motivante) che abbiamo di essi, delle loro proprietà e delle loro relazioni.

Ma anche in questo caso non vi è nessuna coerenza nella spiegazione dicotomica, che vede

l'attore cadere in preda del disordine e della schiavitù delle passioni. Possiamo infatti interpretare la scelta e la condotta in base agli assiomi della teoria della decisione razionale, identificando la razionalità con la massimizzazione dell'utilità, cioè, con l'agire in base ad un sistema di preferenze che gode delle proprietà di completezza, transitività, continuità⁷⁴. In questo modo si ottiene il primo risultato di svincolare la condotta individuale razionale o irrazionale da qualsiasi particolare determinante psicologico. Gli assiomi della condotta razionale (che nel caso non siano soddisfatti definiscono, ovviamente, delle condizioni di irrazionalità) sono dei vincoli puramente formali⁷⁵ sulle preferenze, e non richiedono e non implicano nulla circa il tipo di elementi e di processi psicologici sottesi alla deliberazione e alla scelta. La razionalità dipende dalla forma delle nostre preferenze, non dai loro determinanti. Ma in secondo luogo, se ci chiediamo quali fattori psicologici possano spiegare le proprietà delle preferenze, e in particolare la loro intransitività (A è preferito a B, B a C, ma A non è preferito a C), o incoerenza (A è preferito a B e B ad A), non vi sono delle considerazioni particolari che inducano ad introdurre un sistema non cognitivo di emozioni. Al contrario, il ricorso a fattori cognitivi è per lo meno altrettanto plausibile. L'incompletezza e l'intransitività delle preferenze possono essere dovute a carenze di informazione, o a fallimenti inferenziali. La non continuità può addirittura riflettere l'utile euristica deliberativa di non tenere conto delle probabilità, di fronte ad alternative estreme. Sia per l'intransitività che per l'incoerenza diretta delle preferenze sono poi influenti le differenze del framing delle situazioni di scelta⁷⁵. Infine, vi sono dei fattori che ostacolano, condizionano o precludono l'accesso alla deliberazione razionale, come l'adesione a forme tradizionali di condotta. Quindi, il criterio di razionalità non è dato da un particolare fattore o modulo psicologico, ma dall'ordinamento formale delle preferenze. E l'irrazionalità è spiegata da tutti gli elementi, anche cognitivi, che spiegano il mancato ordinamento -l'intransitività o il rovesciamento delle preferenze. Le emozioni sono soltanto una delle spiegazioni possibili al riguardo; e quindi non vi è alcuna necessità di concepirle come un particolare sistema psicologico, non cognitivo.

(b) *Akrasia*. La condotta akratice è propria di chi agisce intenzionalmente contro il proprio migliore giudizio, cioè di chi compie intenzionalmente una determinata azione, sapendo di potere compiere (almeno) un'altra azione, e che sarebbe per lui tutto considerato, meglio compiere questa seconda azione⁷⁶. L'*akrasia* è dunque un caso particolare di conflitto pratico, in cui il problema dell'irrazionalità viene immediatamente in luce, poiché uno dei poli in conflitto è la rappresentazione di ciò che sarebbe razionale fare per il soggetto. Si tratta di un caso in cui sembra del tutto naturale ricorrere alla dicotomia di cognizione ed emozione. La complessa discussione dell'*akrasia* svolta da Aristotele nel VII libro dell'*Etica Nicomachea* introduce come fattore decisivo del comportamento akratice una passione, che indebolisca la rappresentazione che il soggetto ha della situazione di scelta⁷⁷. Per trarre un esempio da un filosofo assolutamente diverso, al centro della discussione degli affetti nell'*Etica* di Spinoza (non a caso intitolata alla «Schiavitù umana») troviamo questa affermazione: «Credo così di avere spiegato la ragione per cui gli uomini sono mossi più dall'opinione che dalla vera ragione, e per cui la vera conoscenza del bene e del male eccita i moti dell'animo e spesso cede ad ogni genere di libidine; onde ha avuto origine quel detto del Poeta: Vedo il meglio e l'approvo; ma seguo il peggio»⁷⁸. L'*akrasia* pone due ordini di problemi: (1) la struttura e la possibilità della condotta akratice; (2) la sua spiegazione. Farò qualche osservazione sintetica su entrambi i punti. (1) Qui la difficoltà consiste nell'apparente impossibilità dell'*akrasia*. Perché vi sia *akrasia* si richiede che la scelta akratice (subottimale) sia intenzionale. Ma una scelta intenzionale subottimale (in presenza di un'alternativa preferita ugualmente possibile) appare incoerente. Di conseguenza, o si attribuisce tale scelta ad un fattore esterno all'agency intenzionale del soggetto, come un impulso emotivo, e si

perde il connotato della sua intenzionalità (come finiscono con il fare le teorie che introducono a questo riguardo la dicotomia cognizione-emozione)⁷⁹, oppure si ridefinisce la situazione soggettiva di scelta in modo che risulti che l'alternativa effettivamente scelta risulti preferita, perdendo il connotato della sua subottimalità. In entrambi i casi, non vi è comportamento akratico. Il punto è che una condotta come quella descritta sembra mancare di quel minimo di coerenza e di razionalità necessario a farla considerare intenzionale. Ma credo che le nostre intuizioni favorevoli sia a questo assunto di razionalità, sia all'esistenza del comportamento akratico, possano essere facilmente riconciliate. Infatti, non soltanto non vi sono difficoltà logiche implicite nella descrizione della condotta akratica⁸⁰, ma tale condotta riflette una struttura di deliberazione piuttosto chiara. Si tratta molto banalmente di distinguere i diversi sensi in cui la razionalità entra nel problema dell'akrasia, o in cui l'attore ha delle ragioni per le due azioni alternative. L'azione akratica (intenzionale) è certamente razionale in quanto coerente con le preferenze date del soggetto. Ma può essere irrazionale rispetto ad altri sistemi di preferenze del soggetto - in particolare, rispetto alle metapreferenze espresse dalla prudenza. La prudenza è un sistema di preferenze dei soggetti riguardo alle preferenze che devono governare le sue scelte. Questo sistema è organizzato da assunti molto più forti degli assiomi della scelta razionale, e, in particolare, dalla concezione che il soggetto ha di sé come identico nel tempo e sotto diverse circostanze, e dalla preoccupazione di coordinare i propri scopi in un piano di vita coerente⁸¹. Ora, mi sembra chiaro che siamo di fronte a criteri di razionalità differenti, che possono condurre a prescrizioni contrastanti: le preferenze in base a cui agisco possono non essere le preferenze che sarebbe per me meglio avere in termini di prudenza. D'altra parte, la coerenza e la prudenza esprimono entrambe delle intuizioni circa la razionalità. Così descritta, dunque, la condotta akratica è possibile, verosimile e costituisce (come tutti sappiamo) un caso frequente di condotta irrazionale. (2) Se si accetta questa descrizione della condotta akratica, la sua spiegazione può essere cercata in una molteplicità di fattori. Vorrei però sottolineare che essenzialmente l'akrasia consiste nel fallimento di un'operazione cognitiva piuttosto complessa: formare un determinato metaordinamento di preferenze, e valutare in base ad esso i propri singoli scopi. Vi possono essere delle incertezze o delle incoerenze nella costruzione di tale metaordinamento. Vi possono essere delle difficoltà o delle distorsioni nella rappresentazione degli assunti che lo governano - in particolare, nella rappresentazione della propria identità nel tempo: distorsioni che possono condurre ad una scelta miope degli scopi da perseguire. Vi può essere la concorrenza vittoriosa (rispetto alla razionalità prudentiale) di altri fattori cognitivi della scelta di scopi, come la loro salienza o la loro familiarità⁸². E ovviamente, vi possono essere fattori emotivi del comportamento akratico. Ma (non credo che occorra ripeterlo) le emozioni non sono una condizione necessaria dell'irrazionalità akratica. Quindi, non dobbiamo attribuire loro delle proprietà non condivise dai processi cognitivi, per rendere conto di tale (presunto) ruolo di turbamento della condotta razionale.

(iii) Condotta collettiva irrazionale

Mi limiterò ad accennare a questa terza, importante area di problemi rilevanti per la nostra discussione. Quello che ho in mente sono le situazioni in cui un gruppo di individui fallisce nel compito di garantirsi un assetto sociale unanimemente preferito allo status quo e che potrebbe essere prodotto dalla loro azione coordinata. Tali situazioni sono connesse alla produzione dei beni pubblici e alla condotta da free rider, e alle interazioni strategiche con soltanto punti di equilibrio stabile subottimale (Dilemma del prigioniero). Abbiamo di nuovo a che fare con casi

di irrazionalità particolarmente offensivi e incomprensibili, e, di nuovo, con il ricorso da parte delle teorie filosofiche all'intrusione delle emozioni nella deliberazione razionale per cercare di spiegare tale irrazionalità. In questi casi, l'appello è tipicamente a passioni come l'avidità, l'aggressività, l'odio e simili.

Ma rispetto alle forme di irrazionalità esaminate in precedenza, ora ci troviamo in una situazione diversa: la teoria della scelta pubblica e la teoria dei giochi permettono infatti di chiarire che la condotta degli individui che produce l'esito collettivamente negativo non è necessariamente motivata da particolari passioni o emozioni, cause di irrazionalità. Al contrario, è una condotta individualmente razionale, dati i vincoli strutturali della situazione (il tipo di esiti, le azioni aperte ai soggetti, le condizioni o i limiti della comunicazione reciproca), quali che siano le particolari motivazioni ascritte ai soggetti. L'irrazionalità (per usare una formulazione molto imprecisa) è nella situazione di interazione, non nei valori e nella condotta degli individui: la rappresentazione che essi hanno di tale situazione, la valutazione dei diversi esiti possibili, e la capacità di prevedere strategicamente le mosse degli altri sono i soli fattori cruciali per la spiegazione di queste forme perverse di azione collettiva. Anche da questo ambito, quindi, non proviene alcun sostegno effettivo alla visione dicotomica di conoscenza ed emozione. D'altra parte, nel caso dell'irrazionalità collettiva come in quelli prima esaminati, le complicazioni intrinseche dell'impresa di spiegare la condotta irrazionale spingono in modo molto naturale verso tale visione.

4. Conclusione

Credo di avere dimostrato che l'analisi e la spiegazione della condotta irrazionale, pur essendo di fatto alla base della concezione delle emozioni come sistema psicologico non cognitivo, non danno nessun sostegno concettuale alla dicotomia cognitivo-emotivo. Per questo aspetto, dunque, tale dicotomia può tranquillamente essere respinta, e il dilemma che si determina quando viene messa a contatto con l'analisi cognitiva delle emozioni, dominante nelle teorie filosofiche, può essere considerato sciolto. Vi è però un altro aspetto della questione. Le emozioni sono state concepite come sistema non cognitivo non soltanto in vista del problema dell'irrazionalità, ma anche per risolvere il problema della motivazione: il grande merito filosofico della prospettiva non razionalista circa la dicotomia è proprio quello di avere colto il fondamentale problema di cosa motivi l'azione (qualora non si supponga che gli scopi siano dati all'attore come qualcosa che è in sé, come fini oggettivi). Inoltre, nella mia discussione dell'irrazionalità ho presupposto una teoria della decisione razionale che presuppone, a sua volta, i concetti di motivazione e di valore. Il terreno di scontro decisivo contro la dicotomia di cognizioni ed emozioni è dunque quello della teoria della motivazione: ma per quanto mi riguarda, tale scontro deve essere rinviato⁸³. Voglio, da ultimo, sottolineare che negando la validità della dicotomia, non intendo affatto negare che vi siano le emozioni come specifici fenomeni mentali, e neppure che esse abbiano un ruolo nella spiegazione della condotta, differente da quello delle rappresentazioni. Il compito teorico è invece proprio quello di integrare le emozioni, con le loro caratteristiche e le loro funzioni specifiche, in una spiegazione globalmente cognitiva della condotta: rispetto a tale compito, che sembra ormai all'ordine del giorno nella scienza cognitiva, le osservazioni qui presentate hanno una funzione preparatoria⁸⁴.

Note

1- Su questi due momenti (rispettivamente, Gorgia e la Repubblica di Platone, e William James), si veda Fortenbaugh (1975), pp. 17-18; e Mandler (1984), pp. 20-22.

2 - Frijda (1988), p. 28.

3- Ivi, p. 27.

4-Mandler (1984), p. 191.

5-Clarke (1986), pp. 668-669; per un'approfondita analisi cognitiva delle emozioni, si veda Gordon (1987).

6-Si veda, su questo punto, Mandler (1984), p. 12; Frijda (1988), pp. 21-22; JohnsonLaird, Oatley (1988), p. 120. ,

7-Frijda (1988), p. 21.

8-Aristotele (1973), pp. 67-68, 79-80; si veda Fortenbaugh (1975), p. 12. Il *De ira* di Seneca si apre con una chiara formulazione della determinazione cognitiva dell'ira. A proposito di questo affetto, Seneca si chiede «*utrum iudicio an impetu incipiat*», e risponde nel primo senso, richiedendo, perché vi sia un affetto, tanto una rappresentazione che un'elaborazione dell'intelletto («*adsensus mentis*») (Seneca, 1980, pp. 184-191).

9-Aristotele (1973), pp. 67-68.

10-Ivi.

11-Fortenbaugh (1975), pp. 15, 79-81.

12-Lyons (1980), p. 35.

13-Descartes, *Le passioni dell'anima*, in Descartes (1967), vol. II, pp. 423-424.

14-Lettera a Elisabetta, 6 ottobre 1645, in Descartes (1967), vol. II, pp. 567-568.

15-Malebranche (1983), p. 469. .

16-Ivi, p. 469-470.

17-Ivi, p. 471.

18-Ivi, p. 471.

19-Ivi, pp. 472, 481.

20- Ivi, p. 472.

21-Ivi, p. 459.

22-Ivi, p. 476.

23-Mi limito a rinviare a Leibniz, *Essais de théodicée*, in Leibniz (1967-68), vol. I. In questo testo, come del resto in molti altri, Leibniz formula la dottrina (per molti aspetti insostenibile) in base a cui le passioni sono in ultima analisi prodotte dalla sola spontaneità dell'anima.

24-Frijda (1988), p. 21.

25-Lyons (1980), pp. 48-49, che cita Kenny (1963), p. 63.

26-Aristotele (1973), pp. 79-80.

27-Lyons (1980), pp. 48-49; Solomon (1980), pp. 254-256; Roberts (1988), p. 183.

28-Descartes, *Le passioni dell'anima*, in Descartes (1967), vol. II, pp. 435-436.

29-Ivi, p. 436.

30-Ivi, p. 437.

31-Malebranche (1983), p. 507.

32-Ivi, p. 259.

33—Ivi, p. 536.

34-Hobbes (1976), p. 50.

35-Ivi, pp. 53-54.

36-Hume (1987), pp. 290-291.

37-Ivi, p. 293.

38-Ivi, pp. 345-348.

39-Ivi, p. 308.

40-Descartes, *Le passioni dell'anima*, in Descartes (1967), vol. II, pp. 418-419.

41-Lettera a Chanut, 1 febbraio 1647, in Descartes (1967), vol. II, pp. 604-605.

42-Malebranche (1983), p. 534; Spinoza (1988), pp. 228-229; Leibniz (1967), vol. I, pp. 496-497.

43-Lyons (1980), pp. 2-16.

44-Solomon (1980), pp. 253-254.

45-Ivi, pp. 257-276; si veda però Greenspan (1980), pp. 223-234; e Roberts (1988), pp. 185-190.

46-Manlier (1984), pp. 114-115; Roberts (1988), p. 185.

47-Solomon (1980), p. 276.

48-Fortenbaugh (1975), pp. 16-18.

49-Aristotele (1973), pp. 79-80.

50-Descartes, *Le passioni dell'anima*, in Descartes (1967), vol. II, p. 428. La nozione di «buon uso» delle passioni ha centrale rilievo (anche se non senza incoerenze, come vedremo) nell'opera di J.-F. Senault, *De l'usage des passions* (1641).

51-Segue a questo riguardo l'interessante ricostruzione proposta, in Huteau (1985), pp. 83-86.

52-Solomon (1980), pp. 251, 271.

53-Pears (1984), p. 3.

54-Descartes, *Le passioni dell'anima*, in Descartes (1967), vol. II, pp. 429-430. L'ambivalenza nel modo di vedere le passioni è chiarissima in Senault, che da una parte difende la funzione degli affetti nel quadro della costituzione spirituale e materiale della natura umana, e si propone di ricondurle al dominio della ragione, facendone il principio della virtù (Senault, 1987, pp. 43-77); in questo quadro propone un'elementare analisi cognitiva delle passioni: «La Passion n'est donc autre chose qu'un mouvement -de l'appetit sensitif, cause par l'imagination d'un bien ou d'un mal apparent ou veritable, qui change le corps contre les loix de nature», (ivi, p. 52); e dall'altra nega che tale «monstres» (ivi, p. 27) possano essere governati senza l'ausilio della Grazia, così che «le philosophe Chrétien est obligé d'implorer l'ayde du Ciel pout vaincre ces rebelles». (ivi, pp. 79-80). La stessa ambivalenza domina l'atteggiamento nei confronti degli affetti della filosofia stoica (che è il principale avversario dell'agostiniano Senault): il riconoscimento della dimensione cognitiva delle emozioni si accompagna, anche in questo caso, all'opposizione assoluta fra emozioni e ragioni, e all'idea che soltanto sospendendo l'azione delle emozioni la condotta possa raggiungere un equilibrio (si veda Seneca, 1988, pp. 135-161; 1989, pp. 429, 529-531, 897).

55-Descartes, *Le passioni dell'anima*, in Descartes (1967), vol. II.

56-Malebranche (1983), p. 502.

57-Ivi, p. 511.

58-Ivi, p. 521.

59-Ivi, p. 538.

60-Ivi, p. 543.

61-Hume (1987), pp. 433-434.

62-Ivi, p. 436.

63-Magri (1986).

64-Mandler (1984), pp. 24-27.

65-Non occorre dire che una prospettiva analoga, riferita alla psicopatologia, potrebbe avere condotto le teorie dinamiche della personalità ad una sottovalutazione sistematica delle componenti cognitive della condotta. Si veda al riguardo I-Iuteatt (1985), pp. 111-115.

66-Si veda il programma di lavoro formulato in Hollis (1977), p. 21: «Rational action is its own explanation.

67-L'idea sembra comunque essere che il modello di base di ogni forma di razionalità, la coerenza, sia meglio afferrabile e definibile rispetto a contenuti proposizionali.

68- Ci si può attendere che grazie alla connessione con il problema della motivazione, il ruolo delle emozioni nella condotta sia visto in una luce meno negativa di quella propria della posizione razionalista; e in effetti, nel caso di I-tobbes e, soprattutto, di Hume, le cose stanno così. Si deve inoltre tenere presente che questi due grandi filosofi hanno una percezione molto acuta delle complicazioni strategiche della condotta razionale. Anche questo è un fattore che, per le ragioni che sono esposte poco oltre nel testo, può avere contribuito alla parziale revisione del ruolo delle emozioni.

69-Huteau (1985), pp. 111-115.

70-Pears (1986), p. 66; Davidson (1986), pp. 88-89 (che formula una posizione più articolata).

71-Ross, Anderson (1982), pp. 134-135.

72-Johnson-Laird (1983), pp. 65 sgg.

73-Platone (1981), vol. I, pp. 146 sgg.; si veda Irwin (1977), pp. 191-195; Fortenbaugh (1975) pp. 31-32.

74-Una relazione di preferenza è transitiva, se, qualora $A > B$ e $B > C$, anche $A > C$. È completa se per ogni coppia di prospetti A e B , $A > B$ o $B > A$. E' continua se un cambiamento minimo nella sua relativa desiderabilità. Si veda Harsanyi (1985), pp. 37-71.

75-Tversky, Kahneman (1988), pp. 67-94; ed Elster (1986).

76-Si veda (per la definizione di akrasia), Davidson (1980), pp. 21-23.

77-Aristotele (1986) vol. I, pp. 633-659; si veda Wiggins (1980), pp. 245-249; Rorty (1980), pp. 272-275.

78-Spinoza (1988), p. 244.

79-Ma ad una posizione del genere si accosta anche Davidson (1980), pp. 40-41.

80-Si veda Davidson (1980), pp. 40-41, per una dimostrazione di questo.

81-Per questa analisi della prudenza, si veda Nagel (1978); essa viene discussa anche da Rawls (1983), in particolare nella parte III, e da Parfit (1989), in particolare nella parte II.

82-orty (1986), pp. 122-124.

83-Per un'analisi classica, anche se filosoficamente un po' invecchiata, del problema della motivazione, si veda Peters (1969), pp. 37 sgg.

84-Una promettente linea di ricerca è quella tracciata da Johnson-Laird, Oatley (1988), e da Johnson-Laird (1988).