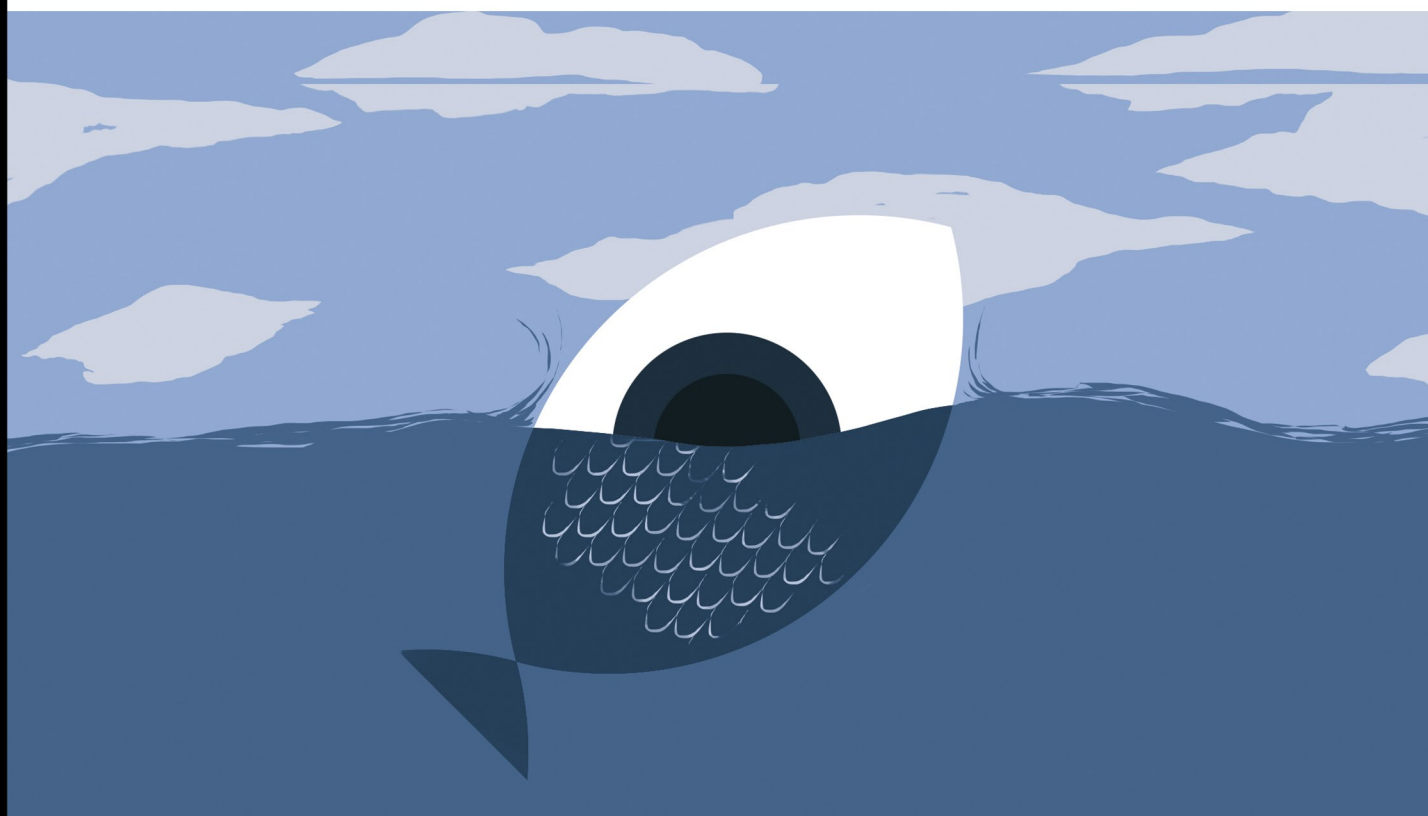


ANIMALI RAZIONALI

STUDI SUI CONFINI
E SULLE POSSIBILITÀ
DELLA RAZIONALITÀ

a cura di

Pierluigi Graziani
Giorgio Grimaldi
Massimo Sangoi



Isonomia Epistemologica

Isonomia – Epistemologica

Volume 8

ANIMALI RAZIONALI

STUDI SUI CONFINI E SULLE POSSIBILITÀ DELLA RAZIONALITÀ

Volume 1

Il realismo scientifico di Evandro Agazzi

Mario Alai (a cura di)

Volume 2

Complessità e riduzionismo

Vincenzo Fano, Enrico Giannetto, Giulia Giannini, Pierluigi Graziani (a cura di)

Volume 3

Oltre la fisica normale

Isabella Tassani (a cura di)

Volume 4

Mettere a fuoco il mondo

Elena Casetta, Valeria Giardino (a cura di)

Volume 5

Metaphor and Argumentation

Francesca Ervas, Massimo Sangoi (a cura di)

Volume 6

Forecasting the Future

Stefano Bordoni, Sara Matera (a cura di)

Volume 7

Teaching and Learning Mathematics

Laura Branchetti (a cura di)

Volume 8

Animali razionali

Pierluigi Graziani, Giorgio Grimaldi, Massimo Sangoi (a cura di)

ISONOMIA - Epistemologica Series Editor

Gino Tarozzi

gino.tarozzi@uniurb.it

ANIMALI RAZIONALI

STUDI SUI CONFINI E SULLE POSSIBILITÀ DELLA RAZIONALITÀ

A cura di

Pierluigi Graziani
Giorgio Grimaldi
Massimo Sangoi

© ISONOMIA – Epistemologica

ISSN 2037-4348

Direttore scientifico: Gino Tarozzi
Direttore editoriale: Pierluigi Graziani
Dipartimento di Scienze Pure e Applicate
P.za della Repubblica, 13 – 61029 Urbino (PU)

<http://isonomia.uniurb.it/>

Design by massimosangoi@gmail.com

Tutti i diritti sono riservati. Questa pubblicazione non può essere, neppure parzialmente, riprodotta, archiviata o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico, meccanico, fotocopia, registrazione o altro, senza averne ottenuta l'autorizzazione scritta da parte dell'editore.

L'immagine di copertina è stata disegnata da Luca Di Battista.

Sommario

PIERLUIGI GRAZIANI, GIORGIO GRIMALDI, MASSIMO SANGOI <i>Introduzione</i>	7
CLAUDIA CASADIO, <i>Aspetti e limiti del ragionamento umano. Studi in psicologia e neuroscienze</i>	17
FRANCESCA ERVAS, <i>La “casa della ragione”. Razionalità e irrazionalità nei contesti conversazionali</i>	47
TIZIANA MIGLIORE, <i>La razionalità figurativa. Con alcune note su Philippe Ramette</i>	69
VALERIA GIARDINO, <i>Fondamenti cognitivi della matematica umana: dove cercarli?</i>	85
VINCENZO FANO, <i>Il dilemma del prigioniero iterato: un problema aperto</i>	115
DANIELE SANTORO, <i>Responsabilità e ragionamento controfattuale nel diritto</i>	133
SABRINA MORETTI, <i>L’agire razionale nelle spiegazioni sociologiche: dai “tipi ideali” ai modelli di simulazione</i>	159
STEFANO VASELLI, <i>Due economie della conoscenza a confronto (o della razionalità del realismo)</i>	177
ANTONIO PETAGINE, <i>Tra pensare e fare. Tommaso d’Aquino e Duns Scoto a proposito dell’irrazionalità pratica</i>	203

ERCOLE ERCULEI, <i>Truth against Reason?</i> <i>Siger of Brabant and the Question of the Eternity of the World</i>	229
EMANUELA MACERA, « Vernünftige Selbstliebe ». <i>Universale e particolare nel giudizio politico kantiano</i>	257
GIORGIO GRIMALDI, <i>Mythos e logos. Alle origini del pensiero occidentale</i>	291
PATRIZIA PEDRINI, <i>Cosa causa l'irrazionalità motivata</i>	309
VERA TRIPODI, <i>Razionalità ed emotività.</i> <i>Il ruolo svolto dalle emozioni in epistemologia</i>	321
ADRIANO ANGELUCCI, MANUEL BASTIONI, PIERLUIGI GRAZIANI, MARIA GRAZIA ROSSI, <i>Alcune riflessioni sul fenomeno dell'Uncanny Valley</i>	349

Razionalità ed emotività

Il ruolo svolto dalle emozioni in epistemologia

Vera Tripodi
Università degli studi di Torino, LabOnt
vera.tripodi@unito.it

«Abbiamo, dunque, innata in noi una così grande passione
per la conoscenza e per il sapere»
Cicerone, *Il sommo bene e il sommo male*, V, 18

«La ragione è, e può solo essere, schiava delle passioni
e non può rivendicare in nessun caso una funzione diversa
da quella di servire e obbedire a esse»
David Hume, *Trattato sulla natura umana*, II, 3, 3

«ma voi con legami strettissimi dovete
legarmi, perché io resti fermo, in piedi sulla
scarpa dell'albero: a questo le corde mi
attacchino. E se vi pregassi, se v'ordinassi di
sciogliermi, voi con nodi più numerosi stringetemi»
(Omero, *Odissea*, XII, 160-4)

1. Prologo

È comune pensare le emozioni come opposte alla ragione e filosoficamente concepirle in antitesi al ragionamento logico. Secondo la nota definizione aristotelica (*Politica*, I, 5, 1254b), l'uomo è per natura un animale razionale. A differenza degli altri animali, la sua peculiarità è quella di essere dotato di capacità logico-matematiche. Da Aristotele in poi, la tradizione filosofica occidentale ha per lo più concepito la razionalità come la capacità di usare la ragione, intesa come la facoltà di calcolare e di argomentare correttamente, ossia di produrre inferenze logiche valide¹. All'interno di questa lunga tradizione, la razionalità è stata intesa anche come la capacità di essere in grado di

¹ Cfr. Vassallo (2009: 162-178).

individuare gli strumenti necessari per raggiungere un dato scopo, condurre indagini, risolvere problemi e decidere come agire in una determinata situazione. La gran parte della cultura filosofica occidentale considera infatti la ragione come una facoltà indispensabile per valutare, criticare e acquisire conoscenza². All'interno di questa prospettiva, con alcune eccezioni³, la ragione è stata spesso associata all'universale, al culturale, al pubblico. Diversamente, tutto ciò che è considerato in opposizione alla ragione – vale a dire la sfera dell'irrazionale, del mondo fisico, della realtà naturale, il particolare, il privato – è stato culturalmente collegato all'ambito delle emozioni⁴. Passioni ed emozioni spesso ci conducono – molti sostengono – a compiere errori di valutazione. Pertanto, per evitare forme di autoinganno e di scivolare in posizioni erranee, passioni ed emozioni dovrebbero – si ritiene – essere in qualche modo moderate o *temperate*. Più precisamente, passioni, sentimenti ed emozioni dovrebbero essere guidate (talvolta anche dominate) dalla ragione non solo perché si possa dare davvero conoscenza, ma anche per raggiungere una comprensione profonda di noi stessi, degli altri e della realtà che ci circonda.

È altresì comune, in filosofia e nella nostra cultura ordinaria, associare l'irrazionalità al femminile e conseguentemente alla donna. La razionalità, vale a dire, è in genere considerata come una caratteristica maschile⁵. Tuttavia, come è stato osservato⁶, la tesi aristotelica che vede la razionalità come puramente maschile ha conseguenze alquanto discutibili. Se in termini aristotelici ciò che contraddistingue gli esseri umani dagli altri animali è la loro natura razionale di cui le donne sarebbero però prive, segue che quest'ultime non dovrebbero essere considerate in senso proprio esseri umani non essendo dotate di una facoltà *specificatamente* umana. Sebbene non ci siano dati scientifici a sostegno della tesi che le donne siano irrazionali o parzialmente razionali, il *cliché* vuole che le donne siano – proprio perché dotate di una razionalità “dimezzata” – meno portate per lo studio di certe discipline quali

² Lakoff & Johnson (1999: 3). Per un punto di vista femminista sulla storia della filosofia come essenzialmente razionalista, si veda: Lloyd (1984); Lloyd (2000a: 245-64); Lloyd (2002).

³ Tra i filosofi non in linea con questa tradizione Susan Bordo inserisce Hume, Nietzsche, Dewey e James. Cfr. Bordo (1987: 114-118).

⁴ Sul rapporto tra razionalità ed emozioni, si veda anche: Calabi (2002: 51-92).

⁵ «Il maschio è per natura migliore, la femmina peggiore l'uno atto al comando, l'altra ad obbedire», Aristotele (2006: 72, testo originale *Politica*, Libro I, 5, 1254b). Cfr. De Beauvoir (1949, trad. it. 21-22, 27, 37); Haslanger (1993). Per un'analisi dettagliata e analitica dei diversi paradigmi di razionalità, rimando a: Lloyd (1984); cit. Witt, (2006).

⁶ C. Witt (1998).

ad esempio le scienze matematiche⁷. Oltre all'irrazionalità, ciò che caratterizzerebbe la donna sarebbe infatti l'emotività e la passività, qualità per lo più considerate superflue, svantaggiose, deleterie per chi aspira a realizzare un progetto di conoscenza che vuole definirsi scientifico. Alle donne spetterebbe – a torto si è affermato – un altro tipo di conoscenza, quella emotiva. Storicamente, la convinzione che l'irrazionalità fosse una prerogativa femminile ha avuto come esito l'esclusione delle donne dalle pratiche scientifiche e dalla sfera filosofica⁸. Com'è noto, questa esclusione ha spinto molte filosofe femministe a parlare di "mascolinizzazione" della conoscenza⁹ e ad affermare la necessità di mettere in discussione il concetto stesso di ragione così come di altre nozioni fondamentali del canone filosofico¹⁰.

In quest'articolo, l'obiettivo non è quello di mettere in luce come il concetto di ragione e quello di razionalità possano o debbano essere rigettati¹¹ né di argomentare a favore di una prospettiva di genere. Piuttosto è quello di mostrare come, alla luce di alcune obiezioni che l'epistemologia femminista¹² ha sollevato, il nostro concetto di conoscenza e la dicotomia tra emotività e razionalità possano essere in parte riconsiderati. In modo particolare, l'attenzione sarà qui posta sul ruolo attribuibile alle emozioni e su una loro possibile riabilitazione in campo epistemologico¹³. È bene precisare che l'intento di questo articolo non è quello di offrire una ricostruzione cronologica delle diverse teorie o tesi elaborate su razionalità, emotività e irrazionalità. Nei paragrafi successivi, la discussione verterà dunque principalmente sulla questione: davvero le emozioni non hanno alcun peso o valore epistemico nel processo conoscitivo? Come vedremo, alcuni studi sembrano smentire questa tesi.

2. Emozione *versus* ragione

Perché considerare la razionalità umana – anch'essa imperfetta, limitata e fallibile – una facoltà di maggior affidabilità in termini epistemologici rispetto alle emozioni?

⁷ Dweck (2006); Dweck (2008).

⁸ Tuana (1992).

⁹ Fox Keller (1985).

¹⁰ Witt (2006); Lloyd (1984).

¹¹ MacKinnon (1999); Tuana (1989).

¹² Per un approfondimento di cosa si intenda per epistemologia femminista, rimando a: Tanesini (1999); Anderson (2011); Garavaso & Vassallo (2007); Tanasini (2015).

¹³ Molti scienziati e filosofi, non solo l'epistemologia femminista, criticano oggi l'idea della contrapposizione netta tra emozione e ragione. Cfr. Damasio (1994).

A differenza della ragione, le emozioni sono state considerate per lo più come fonte d'incoerenza e di perturbazioni interne, come un ostacolo a una vita pratica ordinata poiché si è ritenuto che abbiano conseguenze talvolta distruttive e ci facciano spesso cadere in tentazioni che paiono essere dannose. Noto è lo stratagemma adottato da Ulisse per difendersi da esse. Ben consapevole della debolezza del proprio desiderio e delle proprie passioni, Ulisse fa ricorso all'espedito di farsi legare dai suoi compagni all'albero della nave per poter udire il canto delle sirene senza tuttavia cadere vittima di quella seducente tentazione. Lo stratagemma di Ulisse ha come scopo di salvaguardare se stesso e i suoi compagni dallo scatenarsi delle sue e delle loro reazioni emotive. A ben guardare, la stessa passione per la conoscenza può nel caso di Ulisse essere intesa come pericolosa. Ulisse non chiede infatti, alcuni ritengono, di farsi legare perché non vuole conoscere quanto le sirene avrebbero da dire, tantomeno perché crede che la conoscenza promessa da queste si sarebbe rilevata poi pericolosa. A differenza dei suoi compagni, come è noto, Ulisse non si tappa le orecchie. Piuttosto, egli non vuole cedere assecondando il proprio *desiderio* di conoscere e la propria *passione* per il sapere. Le sirene cercano infatti di attirare Ulisse e i suoi compagni non semplicemente attraverso la dolcezza del loro canto ma offrendo al re di Itaca e ai suoi uomini una prospettiva di conoscenza. È proclamando «di sapere molte cose» che le sirene speravano che «gli uomini, trascinati dal desiderio di sapere, restavano confitti ai loro scogli».¹⁴

È durante l'età moderna che il contrasto tra emozioni e ragione diventa netto, che a quest'ultima viene conferito un primato e viene riconosciuta come facoltà conoscitiva per eccellenza. La tradizione cartesiana ci ha abituati infatti a vedere la separazione tra sfera emotiva e sfera razionale come basata sulla convinzione che la ragione sia lo strumento migliore per indagare la realtà e su cui – nonostante le sue limitatezze – la nostra fiducia andrebbe riposta poiché meno esposta a possibili contaminazioni quali inclinazioni o passioni individuali. Più precisamente, è proprio a partire da questa tradizione che viene rafforzata l'assimilazione della ragione alla capacità di fare inferenze da premesse valide e all'abilità di eseguire calcoli. L'oggettività e l'universalità della ragione risiederebbe precisamente nel fatto che la validità delle inferenze logiche, che grazie ad essa possiamo produrre, non avrebbe nulla a che fare con le nostre personali attitudini e sarebbe del tutto indipendente dalle nostre preferenze individuali¹⁵.

¹⁴ Cicerone (1992: 309).

¹⁵ Nagel (1968).

L'età moderna ha definito anche il modo in cui comunemente intendiamo oggi le emozioni, ossia come atti involontari o fenomeni accidentali. Secondo questa prospettiva, le emozioni possiedono solo un significato motivazionale o un valore cognitivo di tipo valutativo; sarebbero prive di una realtà oggettiva poiché sono fortemente connesse a quei processi mentali che consentono a un singolo individuo di formarle e svilupparle¹⁶. Esse sono intese dunque come fenomeni individuali e non attributi universali della natura umana in quanto strettamente legate al particolare modo di sentire, pensare o agire del singolo. Non esiste infatti una singola esperienza o azione umana *affettivamente* neutra. Le emozioni sarebbero dunque stati interni di cui facciamo esperienza e che "proviamo" senza alcuna mediazione della ragione. Le emozioni avrebbero inoltre una struttura temporale, modale e individuale specifica: esse si riferiscono alle nostre esperienze presenti, non a quelle future o passate; hanno a che fare con l'esistenza affettiva di un preciso momento, non con quella che potremmo o che avremmo dovuto avere. Siamo soliti, infatti, pensare a certi stati d'animo (quali rabbia, ansia, vergogna, gioia) come a qualcosa che percepiamo in un determinato momento o a qualcosa da cui veniamo schiacciati. Non scegliamo di provare certi stati emotivi – comunemente si ritiene – ne veniamo semplicemente sopraffatti. Le emozioni possono – spesso affermiamo – "toglierci il fiato", esaltarci, farci perdere lucidità e talvolta anche paralizzarci.

È opportuno qui precisare che, sebbene molto diffusa, l'idea che le emozioni possano e debbano essere eliminate del tutto dalle nostre pratiche conoscitive non è stata (e non è) unanimemente condivisa in filosofia. Nella Grecia antica, ad esempio, la distinzione tra emozioni e ragione non era espressa sempre in maniera così netta e contrapposta. Nel mito del carro e dell'auriga raccontato nel *Fedro*¹⁷, Platone rappresenta l'anima razionale come un auriga e le passioni come due cavalli, uno bianco (che personifica la parte dell'anima dotata di sentimenti spirituali che si dirige verso l'iperuranio) e l'altro nero (che invece raffigura l'anima concupiscibile diretta verso la realtà sensibile). Come l'auriga deve guidare il carro e decidere dove questo deve andare, così le passioni (i sentimenti e le emozioni) devono essere guidate dalla ragione che le dirige verso la giusta direzione. Tuttavia, come il mito platonico evidenzia, il carro sarebbe fermo e non andrebbe da nessuna parte senza i cavalli. Analogamente, senza passioni, la ragione non potrebbe muoversi in maniera autonoma. Secondo il mito platonico, il compito della parte razionale dell'anima umana (dell'auriga) sarebbe dunque quello di fare da guida alle

¹⁶ Cfr. D'urso & Trentin (1998); Davidson (1992).

¹⁷ Platone, *Fedro*, (246 a-d), pp. 64-71.

altre sue due parti (i cavalli). Le passioni non devono, dunque, essere completamente represses o estirpate. Piuttosto, esse devono essere condotte e accompagnate nei loro rispettivi percorsi dalla parte razionale dell'anima.

Il rifiuto di pensare il rapporto tra sfera razionale e sfera emotiva in termini di un netto contrasto verrà poi accolto e radicalizzato – sebbene in una prospettiva completamente diversa – per esempio da David Hume, secondo il quale «non parliamo né con rigore né filosoficamente quando parliamo di lotta tra la passione e la ragione»¹⁸. Nella prospettiva humeana, le emozioni vengono dunque riabilitate (diventando il fondamento della etica) e la ragione deve mettersi al servizio di desideri e passioni se vuole raggiungere ciò cui aspira. Dall'altra parte, anche il senso comune è disposto a riconoscere una certa utilità alle emozioni nell'agire quotidiano. Ad esempio, possiamo considerare irrazionale e imprudente in una situazione minacciosa non provare un sentimento di paura o di spavento che potrebbe rilevarsi cruciale per la nostra incolumità. Dunque, come questo esempio evidenzia, le emozioni possono rilevarsi vantaggiose e favorevoli in certi casi. Torneremo su questo punto più avanti.

Riassumendo quanto detto fin qui, data la loro natura, le emozioni sono state per lo più ignorate o bollate come irrilevanti in epistemologia. Tuttavia, come vedremo di seguito, l'interesse delle emozioni non può essere ridotto semplicemente all'aspetto volitivo e motivazionale. Prima di esaminare però le ragioni del perché le emozioni non dovrebbero essere epistemologicamente sottovalutate, cercheremo di analizzare nel paragrafo seguente se vi siano delle differenze tra le emozioni e altri stati d'animo che siamo soliti considerare dello stesso tipo o associare a esse. Abbiamo finora parlato di emozioni, sentimenti, passioni come se fossero sinonimi e si trattasse di fenomeni dello stesso tipo. Eppure, in molti hanno espresso perplessità rispetto all'idea di considerare le emozioni alla stregua di altri stati d'animo. Come vedremo, si è da tempo messo in discussione l'idea che le emozioni, al pari delle sensazioni, si diano per caso o non possano essere frutto di una scelta individuale o sociale.

3. Che cosa sono le emozioni?

Che cosa dunque sono propriamente le emozioni? Per rispondere a questa domanda proviamo innanzitutto a vedere più da vicino il modo ordinario in cui parliamo delle nostre emozioni e valutiamo l'adeguatezza dei modi utiliz-

¹⁸ Hume (1739-40, trad. it. II, 3, 3).

zati per esprimere le nostre esperienze emotive. Quando cerchiamo di rispondere alla questione posta sopra è difficile non imbattersi in una serie di difficoltà, una delle quali è rappresentata dal nostro disaccordo. Vale a dire, quando parliamo di emozioni, una delle maggiori difficoltà con cui dobbiamo confrontarci sta proprio nella varietà e incoerenza dei modi in cui ne parliamo, le pensiamo o concepiamo. Parliamo delle nostre emozioni in modi così diversi che, se considerassimo esclusivamente il modo in cui lo facciamo, non sarebbe possibile offrire una trattazione sistematica. Altro inconveniente, quando si ha a che fare con le emozioni e si cerca di trattarle *rigorosamente*, è legato al fatto che con il termine emozione intendiamo riferirci a fenomeni mentali o fisici spesso molto distanti tra loro. Siamo disposti ad affermare che le emozioni hanno a che fare con il modo in cui entriamo in contatto con la realtà e la percepiamo ma anche con la maniera in cui riconosciamo il valore (maggiore o minore) di una determinata cosa o situazione. Altresì, nel linguaggio ordinario, l'espressione emozione è impiegata per riferirsi al *provare* dolore (valore minore) o al *sentire* piacere (valore maggiore). Come si è accennato sopra, il termine "emozione" è utilizzato nel linguaggio ordinario come sinonimo di "sentimento", "sensazione", "passione", "volontà". Per questa ragione, sembra dunque arduo poter fornire una definizione precisa di cosa propriamente intendiamo per emozione che possa risultare poi valida e applicabile alla diversità dei casi e dei modi in cui di fatto siamo disposti a *usare* quest'espressione. Consapevoli di questa complessità, si potrebbe chiedere se vi sia comunque un criterio più affidabile di altri che possa aiutarci a fornire quantomeno una definizione¹⁹ anche approssimativa, se non di tutti i nostri usi, almeno di cosa un'emozione sia o per definizione dovrebbe essere. Tuttavia, un altro ostacolo si presenta al nostro tentativo di trattare sistematicamente le emozioni. Questo risiede nel fatto che la nozione stessa di emozione varia non solo da un individuo all'altro, ma anche da un contesto sociale a un altro, da una cultura a un'altra. Ciò ha spinto alcuni a considerare il concetto stesso di emozione, al pari di quello di "mente" o "intelligenza", un'invenzione storica²⁰.

Tuttavia, le difficoltà non sono finite qui. In filosofia non vi è neppure un grande accordo sulla natura estremamente varia e complessa delle emozioni; e sulla distinzione ontologica tra emozione e sentimento²¹. Alcuni ritengono

¹⁹ Non si passerà qui in rassegna la molteplicità delle definizioni proposte. Per un quadro generale rimando a: Scherer (2005: 693-727); Frijda (1993); Frijda (1986); Ekman & Davidson (1994: 25-31); Rorty (1980); Moravcsik (1982: 207-224).

²⁰ Jaggard (1989: 147); Rorty (1979).

²¹ Cfr. Gozzano (1999: 13-4).

che le emozioni siano stati affettivi caratterizzati da una breve durata, determinati da una causa interna o esterna, la cui funzione è quella di orientare o ri-orientare la nostra attenzione. Altro aspetto peculiare delle emozioni sarebbe quello di essere stati affettivi che interrompono i nostri processi di pensiero. Diversamente, alcuni sostengono, il sentimento può essere inteso come la fonte delle emozioni. A differenza di quest'ultime, pur avendo un oggetto e un carattere disposizionale, il sentimento non avrebbe una vera e propria causa: la disposizionalità di cui godono i sentimenti, vale a dire, non è transitoria come quella delle emozioni o passioni. Secondo questa prospettiva, i sentimenti sarebbero infatti caratterizzati dalla difficoltà di capire e individuare un loro preciso inizio. Alcuni autori – come William James²² ad esempio – ritengono che l'emozione debba essere distinta dal sentimento (*feeling*), vale a dire debba essere separata da quella sensazione soggettiva qualitativa che accompagna ogni emozione. Per James, l'emozione è un sentimento cosciente, soggettivo e qualitativo. C'è chi poi sottolinea invece che le emozioni non dovrebbero essere spiegate in stretta connessione con le nostre motivazioni e pulsioni.

Nel tentativo di fare un po' di chiarezza sul possibile ruolo svolto dalle emozioni in epistemologia, proviamo a fare allora un breve *excursus* (che non vuole essere esaustivo) su alcune teorie filosofiche delle emozioni.

3.1. Un breve excursus filosofico

Sulla natura delle emozioni e la loro funzione, fin dagli albori, la filosofia ha elaborato diverse e complesse teorie. Anche in psicologia e sociologia²³ la letteratura sulle emozioni – di cui però qui non ci occuperemo – è molto ricca. Per citarne solo alcuni, basti pensare ad autori come Sigmund Freud, “la teoria somatica delle emozioni” di James e di Carl Lange, Pierre Janet e la concezione della emozione come reazione dello scacco, la psicologia della Gestalt e Kurt Lewin. A interessarsi alle emozioni fu anche Charles Darwin, il quale elaborò una teoria evoluzionistico-funzionalista secondo cui le emozioni servono per adattarsi all'ambiente²⁴. Limitando qui la nostra attenzione al solo contributo filosofico, è possibile schematicamente individuare (almeno) due diversi filoni²⁵. Il primo è quello che generalmente si fa risalire agli stoici,

²² James (1884: 188-205).

²³ Kemper (1978: 30-41).

²⁴ Darwin (1872).

²⁵ Per una ricostruzione storica della filosofia delle emozioni rimando ad Abbagnano (2002: 34ss).

secondo cui le emozioni sono paragonabili a turbamenti interiori privi di qualsiasi motivazione razionale, il secondo filone invece è quello che attribuisce alle emozioni un valore e un significato oltre che una funzione adattativa. Alla prima concezione, oltre agli stoici, si fanno aderire tradizionalmente filosofi come Spinoza, Leibniz e Hegel: l'idea condivisa da tutti questi autori è che le emozioni debbano essere vinte e dominate. Diversamente, in base alla seconda concezione, le emozioni sono utili poiché permettono agli esseri umani di orientarsi nel proprio ambiente e rispondere *in primis* ai bisogni del corpo. Tra i sostenitori di quest'approccio si inseriscono Aristotele, Hobbes, Pascal, Rousseau, Kant. A metà tra le due prospettive, si pone un filosofo come Descartes che, se da un lato è d'accordo con i stoici sul fatto che non dobbiamo farci sopraffare dalle emozioni, dall'altro riconosce a esse la funzione di contribuire a quelle azioni necessarie che permettono di preservare il corpo.

Nella filosofia contemporanea, su cui vogliamo porre qui principalmente la nostra attenzione, è molto condivisa la convinzione secondo cui le emozioni siano dotate di una razionalità diversa da quella del pensiero razionale. Come si è accennato, molte teorie contemporanee hanno infatti tracciato una netta distinzione tra il tipo di conoscenza prodotta dall'emozione e quella prodotta dal pensiero razionale. Gilbert Ryle²⁶ per esempio elabora una teoria semantica delle emozioni. Secondo Ryle, le emozioni sono azioni passive che possono essere ridotte a riflessi passivi: causate da fattori esterni, la loro funzione non è tanto quella di guidare l'agire umano nel contesto in cui viene a trovarsi, quanto quella di permettere a un individuo di adattarsi automaticamente all'ambiente attraverso schemi d'azione predeterminati. Secondo il positivismo invece, per spiegare cosa siano le emozioni e offrirne una trattazione rigorosa dobbiamo in primo luogo separarle da altre facoltà umane. Più precisamente, le emozioni sono misurabili, prevedibili, non *riguardano* qualcosa, non vertono *su* qualcosa. Piuttosto, vanno intese come fenomeni di disturbo (effettivo o potenziale) di altri fenomeni (quali il giudizio razionale, il pensiero o l'osservazione) che invece vertono su un oggetto. Dunque, le emozioni vanno separate non solo dalla ragione ma anche dalla percezione sensoriale. Secondo la prospettiva positivista, le emozioni sono identificate con le sensazioni fisiche e i movimenti involontari che spesso accompagnano questo tipo di sensazioni o con sensazioni fisiologiche come tristezza, depressione o noia. Pertanto, in un contesto come questo, il termine sensazione è spesso usato in modo del tutto corrispondente ad emozione. Questa distinzione tra emozione e ragione rimanda a quella tra mente e corpo, tra cognizione come facoltà razionale e quegli elementi della vita umana che sono

²⁶ Ryle (2013: 79-111).

meno coscienti, che riguardano il corpo e la sfera affettiva. Le emozioni sarebbero, secondo i positivisti, come la sensazione della stanchezza o gli spasmi di dolore poiché non implicano alcuno stato cognitivo.

La concezione positivista è – sostengono Elizabeth Spelman²⁷ e Alison Jaggar²⁸ – del tutto implausibile. Recentemente, Spelman ha definito tale concezione sulle emozioni *dumb*. Tale approccio può essere sinteticamente riassunto così: le emozioni semplicemente mancano di qualsiasi significato cognitivo e sarebbero dunque letteralmente fenomeni *dumb* (muti, stupidi). Contrariamente a quanto sostenuto dai positivisti, secondo Spelman e Jaggar, le emozioni differiscono da sensazioni, sentimenti e risposte fisiologiche: la loro natura non è episodica, piuttosto è disposizionale. Ad esempio, possiamo affermare con veridicità di sentirci offesi da una certa situazione o fieri di qualcuno oppure rattristati da un fatto anche se in quel preciso momento non siamo né agitati né spaventati tanto meno eccitati. In più, aspetto su cui i positivisti non pongono l'attenzione, le emozioni sono dipendenti dal contesto in cui un soggetto si trova. L'approccio positivista e la teoria *dumb* delle emozioni sono stati criticati e in parte sostituite da approcci cognitivi e intensionali.

Diverse delle teorie filosofiche più recenti delle emozioni adottano un approccio cognitivista che tenta di elaborare una spiegazione funzionale per rispondere alla domanda “a che cosa servono le emozioni?”. Molti filosofi cognitivisti considerano le emozioni come dotate di due componenti: una affettiva e una cognitiva. La funzione dell'aspetto cognitivo delle emozioni sarebbe quello di interpretare o identificare l'emozione in questione. Più specificatamente, secondo la prospettiva cognitivista, le emozioni non sono più intese semplicemente come sentimenti soggettivi, ma piuttosto come processi di valutazione degli stimoli e di elaborazione delle informazioni. O meglio, i processi cognitivi alla base delle emozioni sono considerati fondamentali nei processi che consentono lo sviluppo e il manifestarsi di un'emozione. Anche quest'approccio è stato fortemente criticato perché, si ritiene, eccessivamente razionalista. È infatti inapplicabile a (e non rende conto di) una serie di fenomeni che inseriamo tra le emozioni, come ad esempio stati d'animo quali ansia, contentezza, angoscia, estasi o terrore.

L'aspetto interessante dell'approccio cognitivista nel dibattito filosofico in relazione alla questione che stiamo qui trattando, ossia la rilevanza o meno delle emozioni in epistemologia, è al ruolo riconosciuto ai processi di apprendimento in grado di influenzare la nostra esperienza emotiva individuale.

²⁷ Spelman (1989: 263-73).

²⁸ Jaggar (1989: 145-171).

Vale a dire, secondo i cognitivisti, ogni individuo sviluppa e matura le proprie emozioni: ciascuno può incrementare il dominio e la varietà delle proprie risposte emotive in relazione alla propria esperienza di vita e di quella degli altri. Tuttavia, l'approccio cognitivista finisce per rinforzare la distinzione che i positivisti facevano valere tra una realtà oggettiva, pubblica, condivisibile che può essere sottoposta alla verifica, al calcolo, all'osservazione e la sfera individuale dei sentimenti e delle emozioni che invece è privata, non condivisibile, soggettiva. Così anche l'approccio cognitivista finisce per rompere qualsiasi nesso concettuale tra le nostre emozioni e il mondo esterno: le nostre emozioni restano cieche, rozze e indifferenziate. Né tantomeno viene sufficientemente spiegato la relazione tra l'aspetto cognitivo e quello affettivo delle emozioni. Dando comunque una priorità all'aspetto cognitivo rispetto a quello affettivo, l'approccio cognitivista ribadisce e rinforza dunque il primato che da un punto di vista epistemologico dovremmo concedere alla mente sul corpo. Rispetto alla teoria *dumb* però, i cognitivisti considerano un aspetto rilevante delle emozioni, vale a dire l'intenzionalità.

Diversamente, all'interno della cornice del pensiero femminista, Jaggar ha posto l'attenzione su alcuni aspetti generalmente poco considerati delle emozioni in epistemologia. L'esame di questa spiegazione sarà l'oggetto dei paragrafi successivi. Come vedremo, è possibile attribuire un ruolo primario all'aspetto relazionale e comunicativo delle emozioni, alla loro variabilità culturale e dipendenza dal contesto sociale. Si esaminerà dunque in che senso le emozioni siano in parte socialmente costruite e spiegabili come fenomeni sociali senza la necessità di riferirsi ad aspetti biologico-genetici o istintivi. Si mostrerà, vale a dire, come le emozioni abbiano un significato e valore solo nell'ambito di un contesto socio-culturale.

4. Emozioni come costrutti sociali

Come si è visto, è comune considerare le emozioni come risposta irriducibilmente soggettiva e privata a una data situazione. Che cosa si intende propriamente per "soggettiva" e "privata"? Si intende banalmente che le mie emozioni sono soggettivamente percepibili in maniera diretta e immediata solo da me e non da altri soggetti: un'emozione è mia e non è di nessun'altro; gli altri non possono percepirle come se fossero loro stessi i soggetti di quell'esperienza sensibile. Le emozioni dunque sono private nel senso che non possono essere sottoposte a una comparazione fra soggetti: non siamo in grado di stabilire se una mia emozione sia uguale o simile a quella di un altro.

L'aspetto individuale delle emozioni sarebbe dunque alla base dal loro carattere pre-sociale, istintuale, innato, primitivo, corporeo e biologicamente determinato.

Questa immagine delle emozioni è stata criticata e considerata da Jaggar fuorviante. Le emozioni non sono irriducibilmente spontanee, fisiche, istintuali o innate. Piuttosto, le emozioni sono in parte socialmente costruite²⁹. Vale a dire, le emozioni possono essere intese come costrutti sociali e hanno a che fare con il modo in cui veniamo educati e cresciuti in uno specifico contesto sociale. Siamo infatti educati a rispondere *emotivamente* nel modo in cui *culturalmente* ci viene indicato come il più appropriato. A un livello inconscio, fin da bambini apprendono ciò che la nostra cultura di appartenenza riconosce come il modo adeguato (e quello meno adeguato) di esprimere emozioni e sentimenti. Ad esempio, pensiamo alla paura per gli stranieri, al piacere per un certo tipo di cibo o a quello di nuotare nelle acque fredde³⁰.

L'idea che le emozioni avessero un valore era emersa già, negli anni Sessanta, con gli studi di Paul Ekman e Wallace V. Friesen³¹ i quali mostrarono che culture diverse esteriorizzano le emozioni diversamente e che a determinare queste differenze fosse il contesto sociale di riferimento. Per spiegare questo fenomeno, Ekman e Friesen utilizzarono il concetto di *display rules*: norme, regole e aspettative sociali fanno sì che gli individui imparino a gestire e modificare l'espressione delle loro risposte emotive in relazione non solo al contesto in cui si trovano, ma anche ai soggetti con cui interagiscono. Un esempio di come le *display rules* agiscono è il seguente. Una persona potrebbe manifestare senza troppe riluttanze, tra le mura domestiche, il proprio risentimento nei confronti della propria compagna o del proprio compagno per qualche cosa che ha fatto. Al contrario, sul luogo di lavoro, la stessa persona potrebbe essere più esitante a fare lo stesso verso il proprio datore di lavoro. La diversità di questo comportamento sta nel fatto che egli (ella) ha imparato delle regole secondo cui non è appropriato esternare un certo tipo di emozioni, specie se aggressive, verso persone con le quali vi è un rapporto di lavoro o di dipendenza. Secondo Ekman e Friesen, sebbene vi sia una componente innata nelle emozioni, regole culturali determinano il modo in cui possiamo modularle e controllarle. Dunque, possiamo esercitare un controllo nella nostra esperienza soggettiva – intensificare, dominare, modificare, an-

²⁹ Jaggar (1989: 150-153).

³⁰ Gli esempi citati sono di Jaggar. Cfr. Jaggar (1989: 150).

³¹ Ekman & Friesen (1969: 49-98).

nullare le nostre emozioni – secondo modalità puramente culturali. A radicalizzare questa posizione sarà Rom Harré³², secondo il quale però le emozioni non sono dotate di una componente biologica o innata né sono fenomeni individuali. Piuttosto, le emozioni hanno una natura intersoggettiva e interpersonale. Inoltre, per Harré, sebbene abbiano una durata relativamente breve, i nostri stati emotivi possono rimanere – attraverso la condivisione della nostra esperienza – nella nostra memoria e in quella di chi ha condiviso con noi quei ricordi emotivi.

Come diverse ricerche antropologiche evidenziano³³, le emozioni sono dispositivi culturali³⁴, hanno una dimensione pubblica e una valenza sociale. Alcune espressioni emotive sono comunicabili e comprensibili solo all'interno di certe comunità sociali³⁵. Ci sono divergenze culturali rispetto al modo in cui esprimiamo o riconosciamo l'adeguatezza o meno di espressioni di disprezzo, dolore, rabbia. O meglio, comunità sociali differenti sviluppano il loro concetto di emozione e la propria teoria delle emozioni. In tal senso, questi concetti e queste teorie sono *locali*. Comunità e culture diverse elaborano diverse concezioni di cosa le emozioni siano e debbano essere, sulla distinzione tra ciò che è pubblico e privato, ciò che può essere esternato in pubblico e non deve essere pubblicamente condiviso. Da ciò segue che l'esistenza e l'esperienza stessa almeno di un certo tipo di emozioni sia determinata da una serie di complesse precondizioni linguistiche e sociali.

Se adottiamo dunque la concezione delle emozioni come in parte socialmente costruite, quale sarebbe propriamente la loro struttura? Le emozioni includono, secondo Jaggar, necessariamente un sistema di valori³⁶. Se così, allora le emozioni presuppongono anche concetti, vale a dire ciò attraverso cui socialmente costruiamo e diamo senso alla realtà intorno a noi. Pertanto, le emozioni sono allo stesso tempo rese possibili (e delimitate) dalle risorse linguistiche e concettuali di una comunità d'appartenenza. Le emozioni di cui facciamo esperienza, dunque, riflettono le forme e le norme sociali in cui siamo immersi. Sebbene ci siano naturalmente somiglianze nel modo in cui culture diverse identificano una stessa emozione, come si accennava sopra, molti studi mettono in evidenza come ad esempio rabbia e amore possano variare da un contesto culturale a un altro. Prendiamo in considerazione il caso dell'amore romantico. Tale concetto, "inventato" nel medioevo e originariamente pensato come confinato alla classe nobile, ha subito radicali e

³² Harré (1986).

³³ Rosaldo (1984: 137-157).

³⁴ Lutz & Abu-Lughod (1990).

³⁵ Rosaldo (1980).

³⁶ Jaggar (1989: 153).

continue modifiche che hanno condizionato il nostro modo di sentirci oggi *romanticamente* innamorati. Un altro caso interessante è quello della fedeltà: ci si sente infedeli o ci si comporta da infedeli sono in un contesto in cui si condividono (o meno) delle norme sociali sulla infedeltà. C'è un senso in cui il nostro sentirci fedeli o infedeli dipende dunque dal fatto che ci troviamo all'interno di un gruppo sociale capace di farci sentire fedeli o meno. Ciò significa che l'esperienza emotiva di questo tipo per un soggetto è allo stesso tempo un'esperienza individuale e sociale.

Questa visione non sembra però, si potrebbe osservare, corrispondere al modo in cui spesso interpretiamo o parliamo delle nostre emozioni, vale a dire come qualcosa da cui siamo sopraffatti o come risposte che non scegliamo di avere in maniera cosciente. Tuttavia, da una riflessione più attenta, emerge che – anche nella nostra vita ordinaria – molte delle nostre emozioni non sono del tutto atti involontari. A ben guardare, infatti, riusciamo spesso a esercitare su di loro un controllo apprendendo e mettendo in atto tecniche di comportamento che ci permettano di “tenerle a bada” oppure di reagire emotivamente in maniera diversa in situazioni analoghe che si presenteranno in futuro. Pensiamo ad esempio alle tecniche per evitare attacchi di panico.

Riepilogando quando emerso in questo paragrafo, possiamo affermare che le emozioni sono a torto intese come necessariamente risposte passive o involontarie determinate da cause esterne. Al contrario, le emozioni sono modi attraverso i quali entriamo *attivamente* in contatto con il mondo. Sono caratterizzate sia da aspetti psichici sia da aspetti che hanno a che fare con la fisiologia del corpo. Le emozioni sono solo in parte risposte passive giacché possiamo esercitare un controllo su di esse o sopprimerle, presuppongono un linguaggio così come un apparato concettuale e un contesto sociale. Chiarito questo, quali sarebbero dunque le implicazioni epistemologiche della comprensione sociale di un'emozione? Prima di esaminare quest'aspetto consideriamo il nesso tra emozioni e valori.

4.1. Emozioni, valori e osservazione

Nella sua analisi, Jaggard pone l'accento su due aspetti peculiari delle emozioni, il loro nesso con la sfera di valori e con l'osservazione. Procediamo con ordine e vediamo innanzitutto il primo di questi nessi.

Emozioni e valori sono, afferma Jaggard, intimamente correlati³⁷. Il possesso di una sfera di valori è strettamente connesso al possesso o all'espressione di certe attitudini e tendenze emotive. Non distante da quanto sostenuto

³⁷ Jaggard (1989: 153-154).

dall'emotivismo etico, per Jagggar, i valori e giudizi di valore presupporrebbero la capacità di reagire emotivamente in certe circostanze. Se non avessimo delle risposte emotive nei confronti della realtà che ci circonda, non sarebbe possibile giungere a valutare certi stati di cose e attribuire ad alcuni di questi una considerazione maggiore (o minore) rispetto ad altri. La nostra sfera di valori di riferimento presuppone dunque la nostra capacità di avere risposte emotive di un certo tipo. Questo vuol dire che vale anche il contrario? Ossia, le emozioni presuppongono a loro volta giudizi di valore? L'oggetto di un'emozione (un oggetto di paura, di orgoglio, di dolore) è un complesso stato di cose. Per esempio, il mio sentirmi orgogliosa della mia amica Belinda perché ha ottenuto un certo risultato presuppone un giudizio di valore, vale a dire presuppone che io sia in grado di attribuire un valore e un'importanza a ciò che Belinda ha ottenuto. Per sentirmi orgogliosa devo pertanto riconoscere ciò che Belinda ha raggiunto come degno di ammirazione. Emozioni e il modo in cui valutiamo certi eventi o stati di cose sono, per Jagggar, concettualmente e logicamente connesse.

C'è un altro aspetto da evidenziare, afferma Jagggar, rispetto al nesso tra emozioni e valori. Il fatto che percepiamo e valutiamo qualcosa (o il verificarsi di un evento) come ad esempio desiderabile o temibile non implica che quella cosa (o il verificarsi di quell'evento) sia *di fatto* da tutti percepita(o) allo stesso modo. Ciò che noi desideriamo o temiamo potrebbe non essere desiderato o temuto da altri. Allo stesso modo, è legittimo che una persona possa non sentirsi spaventata in una certa circostanza quando invece la maggior parte delle persone lo è. Quando infatti qualcuno esprime un sentimento di paura perché ritiene che una situazione sia pericolosa quando invece per la maggior parte degli altri così non è, quello che accade più comunemente è che si sollevino perplessità sulla validità (ma anche sulla autenticità) dello stato d'animo della persona in questione e avanzano richieste di spiegazione. Lo stesso avviene quando qualcuno non prova paura in un contesto in cui per lo più si ritiene che invece dovrebbe averne. Analogamente, anche questo tipo di risposta emotiva suscita perplessità. Si aggiunga che, in alcuni contesti sociali, la mancanza di paura è considerata come irrazionale o talvolta patologica. Segue da questa breve disamina dunque che ogni nostra emozione presuppone una valutazione da parte nostra di qualche aspetto del contesto o realtà in cui questa si manifesta e viene espressa; e che ogni valutazione di una certa situazione comporta che, chi condivide quella valutazione, condivida spesso anche una certa (simile e prevedibile) risposta emotiva a quella situazione. Dunque, le emozioni non sono – ribadisce Jagggar – semplici risposte istintive a circostanze o eventi. Piuttosto, esse dipendono anche dal

modo in cui percepiamo quelle circostanze o quegli eventi e il modo in cui siamo stati portati a rispondere emotivamente a essi.

Come si è detto, Jaggar stabilisce anche un nesso molto stretto tra osservazione ed emozione³⁸: l'osservazione dirige, modella e definisce l'emozione; l'emozione indirizza, modella e definisce l'osservazione. L'osservazione non è semplicemente un processo passivo attraverso cui si registrano stimoli e informazioni. Ciò che viene selezionato quando osserviamo e il come viene interpretato può essere fortemente influenzato anche dalla nostra propensione ad avere certe emozioni, le quali – come abbiamo visto – sono anche in parte pubblicamente e socialmente condivise o condivisibili. Anche nell'osservazione scientifica, ciò è valutato come evidente o chiaro può essere almeno in parte frutto di una costruzione sociale. Ossia, il ritenere uno stato di cose certo e oggettivo può essere basato su un accordo implicito che consiste in una condivisione di assunzioni che coinvolgono e hanno a che fare anche con quella che è ritenuta la risposta emotiva più appropriata in quel contesto. Dunque, l'attitudine verso un certo tipo di risposta emotiva è coinvolto a un livello molto profondo e talvolta anche inconsciamente in ogni nostra osservazione. Altresì, quest'attitudine è implicitamente coinvolta anche nei modi attraverso cui il contenuto delle nostre osservazioni sono *intersoggettivamente* esaminate.

5. Alcune considerazioni sul ruolo delle emozioni in epistemologia

Come si è visto, una buona parte dell'epistemologia contemporanea tende a considerare con sospetto e ostilità le emozioni. Eppure, il valore intrinsecamente strumentale delle emozioni non può essere certamente negato. Le emozioni hanno un'importanza vitale per la nostra stessa sopravvivenza e per il nostro agire sociale. È il nostro provare un certo tipo di emozione che di fatto ci conduce ad agire nel modo di appropriato, ad avvicinare persone nella maniera corretta, ad evitare di imbarbarci in certe situazioni e a preferirne altre, a prenderci cura degli altri o di certe situazioni, a fuggire o a difenderci. Inoltre, sebbene non tutte le emozioni siano piacevoli o vantaggiose, è plausibile che senza emozioni avremmo difficoltà a orientarci e a muoverci come agenti conoscitivi nella realtà intono a noi. Tuttavia, specie nel modo occidentale, abbiamo coltivato con grande convinzione l'idea che si debba esercitare un controllo sulle nostre emozioni o sopprimerle con la conseguenza che molti individui non hanno sviluppato una profonda consapevolezza della

³⁸ Jaggar (1989: 154).

propria emotività, neghino di averne o abbiano difficoltà ad attribuirne ad altri. Questa mancanza di consapevolezza da un lato e la diffusa concezione positivista delle emozioni dall'altro, secondo Jaggar, hanno rinforzato il *mito* di una forma d'indagine scientifica libera da condizionamenti, "fredda" e oggettiva perché appunto scevra della componente emotiva³⁹.

In un approccio come quello positivista, come si è visto, l'influenza delle emozioni è pensata come qualche cosa che distorce l'osservazione scientifica, impedisce l'indagine rigorosa e la conoscenza. Secondo Jaggar, non c'è dubbio che le emozioni che hanno a che fare per esempio con il disprezzo, il disgusto, la vergogna, la repulsione e la paura possono falsare, rallentare o travisare l'esame di certi fenomeni o stati di cose. Molti stati emotivi (come l'innamoramento o la rabbia) ci portano ad esempio a una perdita di lucidità, a essere ignari e inconsapevoli di alcune cose o a "non vederne" altre. Tuttavia, l'epistemologia positivista afferma che il ruolo delle emozioni nei processi di conoscenza sia sempre svantaggioso o che non possa essere talvolta un contributo prezioso. Il ruolo riconosciuto alle emozioni nei processi conoscitivi, in un contesto come quello positivista, è ridotto e limitato alla loro capacità di suggerirci ipotesi sulla realtà. Tuttavia, secondo questa prospettiva, per ottenere o raggiungere conoscenza in merito a uno stato di cose, dobbiamo comunque affidarci ad altro. In epistemologia, può considerarsi lecito non porre limiti rispetto ai metodi per generare ipotesi, le quali devono essere sottoposte al criterio della falsificazione per essere eventualmente respinte e confutate. Quando però si tratta di controllare quelle ipotesi, l'epistemologia pone molte restrizioni. La ragione di ciò sta comprensibilmente nel fatto che uno dei criteri basilari della scienza sia la *riproducibilità e replicabilità* sperimentale, ossia la possibilità che un dato fenomeno possa essere riproposto e osservato più volte; criterio questo ritenuto un strumento affidabile per eliminare gli aspetti emotivi o i preconcetti individuali ascrivibili a chi conduce un'indagine. I risultati (tesi e teorie) a cui la scienza giungerebbe sarebbero così – si presume – "oggettive" precisamente nel senso in cui non sono contaminate da ciò che considerato per definizione soggetto a un sistema di valori ed emozioni individuali. La scienza sarebbe in grado di assicurarci con un certo grado di approssimazione di non essere *pregiudizievolemente* condizionata.

Tuttavia, come è stato osservato, l'indagine scientifica non sempre è immune da questo tipo di condizionamenti. Si potrebbe sostenere, infatti, che se da un lato sia possibile filtrare e con successo neutralizzare gli elementi emotivi puramente soggettivi e individuali, non sempre è possibile fare altrettanto

³⁹ *Ibidem.*

per quegli aspetti emotivi che hanno fortemente a che fare con la sfera di norme e valori (che, come abbiamo visto, sono fortemente legati alle nostre risposte emotive) socialmente accettati e riconosciuti come validi. Pertanto, anche le indagini scientifiche possono essere influenzate da norme sociali e sfere emotive di valori di riferimento⁴⁰. Per esempio le nostre norme sociali orientano la nostra pratica scientifica nella scelta di quali questioni possono essere riconosciute e considerate degne di un'indagine scientifica, nella selezione di quali siano le ipotesi meritevoli di considerazione o nell'accettazione di alcune conclusioni e soluzioni di problemi. Inoltre, anche la scienza contemporanea offre diversi esempi di come questa influenza possa essere dannosa: il sapere e la conoscenza scientifica non sono, infatti, privi di pregiudizi, preconcetti e stereotipi (consci e inconsci)⁴¹. Certamente, lo schema di valori condivisi all'interno di una comunità anche scientifica è rivedibile. È chiaro altresì come il disprezzo per le persone appartenenti a etnie diverse o gli stereotipi di genere siano *implicitamente* presenti in molte delle interpretazioni antropologiche e storiche del diciannovesimo secolo. Tuttavia, non sempre è facile avere una piena consapevolezza di come pregiudizi e risposte emotive (intese come socialmente costruite) agiscano in maniera anche inconsapevole e condizionino la nostra indagine scientifica o i nostri processi conoscitivi. Secondo Jaggard, ad esempio, norme sociali gerarchiche rispetto al ruolo socialmente attribuito ai due generi e la tendenza a dominare i soggetti appartenenti a minoranze etniche influenzano anche le nostre scienze politico-economiche. I condizionamenti emotivi-culturali agiscono non solo sulla pratica scientifica ma anche a livello meta-scientifico, ad esempio sul tipo di risposta che siamo disposti a dare a questioni come: cosa è la scienza? Come dovrebbe essere praticata? Cos'è un'indagine scientifica? In cosa consiste esattamente la differenza tra metodi scientifici e non scientifici? È stato inoltre affermato che la moderna concezione della scienza, che identifica la conoscenza con strumento per dominare il mondo naturale, riflette spesso una certa concezione politico-economica, talvolta anche preconcetti razzisti e misogini. Molte teorie femministe hanno sostenuto che l'epistemologia moderna e contemporanea possa essere vista come espressione di risposte emotive e di sensibilità associate a certi elementi considerati *stereotipicamente* tipici

⁴⁰ Per un'analisi di come questo tipo di condizionamento funzioni, per esempio, in biologia rispetto alla questione delle distinzioni e classificazioni sessuali, rimando a Fausto Sterling (2000: 113, 147, 170-190). Secondo Fausto Sterling, la distinzione tra sessi non è puramente biologica ma dipende in gran parte da come scegliamo di formulare convenzionalmente il confine tra maschi e femmine.

⁴¹ Hyde (2005: 581-592); McGlone & Aronson (2006: 486-493); Steele & Aronson (1995: 797-811); Ferguson (1998: 318-374).

dell'universo maschile, quali l'ansia di separazione, l'ossessione del controllo e la paura della contaminazione.

5.1. Il mito dell'oggettività scientifica

Tradizionalmente, gran parte delle teorie femministe sollevano perplessità e si mostrano sospettose nei riguardi di generalizzazioni intorno a certe categorie sociali e agli individui che appartengono ad esse. Per esempio, parlare di esseri umani in maniera indifferenziata è considerato rischioso e forviante. Discutere *in generale* di uomini infatti non evidenzia il fatto che un individuo non sia semplicemente un essere umano. Non si può infatti definire una persona indipendentemente dalla sua appartenenza a un sesso, a una razza o un'etnia, a una cultura o a una classe sociale⁴². La categoria di genere, al pari di quella di razza, è socialmente costruita. Dunque, non si può parlare semplicemente di donne e uomini come soggetti epistemici. Piuttosto di *particolari* donne e di *particolari* uomini con tutte le loro specifiche differenze e similarità. Il motivo di ciò sta nel fatto che – come è stato mostrato – razza, genere, sesso e classe sociale plasmano e modellano le nostre vite sociali, la nostra esperienza personale e la nostra sfera emotiva. Una delle critiche femministe mosse al pensiero occidentale è quella di aver negato o di non aver dato la giusta considerazione a queste diversità.

Storicamente, la ragione è sempre stata associata a gruppi di potere, gruppi sociali e culturali dominanti e le emozioni invece relegate alle categorie sociali di minoranza (alcuni gruppi etnici e le donne). Per chiarire ulteriormente questo punto, consideriamo il caso delle donne in relazione anche a quanto detto all'inizio di questo saggio. Come si è detto, l'emotività attribuita alle donne è uno stereotipo culturale molto diffuso. Le donne appaiono essere più emotive degli uomini, o vengono percepite e si auto-percepiscono come tali, perché questo è ciò che gli viene richiesto e che ci si aspetta da loro, vale a dire di esprimere le proprie emozioni in maniera più disinvolta e palese. Questi stereotipi continuano a essere molto forti perché vengono alimentati nella vita di tutti i giorni. Socialmente è infatti *mediamente* accettato che una donna pianga in pubblico. Diverso è per un uomo. Conseguentemente, le donne che non esprimono le proprie emozioni in pubblico, in alcuni contesti, non sono considerate propriamente delle donne; al contrario uomini che lo fanno non vengono considerati *davvero* tali perché si distaccano da quello che è lo stereotipo dell'ideale virile. C'è molta letteratura in merito alle conseguenze di questo comportamento: se educati alla repressione delle proprie

⁴² Haslanger (2000: 31-55).

emozioni, si può perdere la capacità di essere empatici nei confronti degli altri, di fare esperienza di certi stati d'animo e di maturare emotivamente, di essere molto rigidi sul piano morale e di diventare insensibili agli altri non riuscendo a immedesimarsi negli altri. Tuttavia, molti studi hanno smentito che ci sia una vera differenza tra uomini e donne in merito a ciò: gli uomini possono essere tanto emotivi quanto lo sono le donne. Un discorso analogo può essere fatto anche per esempio per i meridionali, i neri o latini rispetto al gesticolare mentre si parla, considerata come una loro caratteristica peculiare.

Da un punto di vista epistemologico, il mito dell'indagine scevra da emozioni ha promosso una concezione della giustificazione epistemologica che ha avuto come conseguenza di escludere alcuni soggetti (*in primis* le donne o i membri di minoranze etniche) e di ridurli al silenzio. Viste come soggetti irrazionali perché culturalmente pensate *per natura* più emotive, le donne vengono identificate come soggetti non epistemicici. Più propriamente, le donne (così come gli individui che appartengono ad alcune categorie sociali emarginate) dunque sono oggetto di quella che viene definita *ingiustizia epistemica*⁴³ poiché non viene riconosciuta loro una autorità in campo conoscitivo⁴⁴. Tuttavia, come si è visto, molte delle affermazioni della scienza sono tendenziose perché influenzate da fattori come il genere d'appartenenza. Dunque, nella misura in cui la nostra concezione del genere (ad esempio il fatto di considerare le donne non epistemicamente autorevoli perché più emotive) influenza le relazioni sociali, abbiamo ragione di credere che anche l'indagine teoretica e scientifica non sia immune da questo tipo di condizionamenti.

La nostra conoscenza è, molte filosofe femministe affermano, *situata* e le nostre emozioni non sono né completamente istintive né interamente determinate da un punto di vista biologico. Cosa vuol dire che le emozioni siano socialmente costruite e che la conoscenza sia *situata*⁴⁵? Vuol dire che: i) al pari di altri prodotti sociali o culturali, le emozioni sono prodotti storici legati al tempo e alla società in cui si trovano immersi; ii) la comprensione che i soggetti hanno rispetto allo stesso stato di cose o fenomeno può differire perché questa riflette sempre le distinte relazioni e posizioni in cui quei soggetti socialmente si trovano e collocano. All'interno di una società gerarchica, le norme e valori tendenzialmente fanno sì che emergano e vengano privilegiate le convinzioni di chi gode di una posizione culturale e sociale più vantaggiosa. Se così, allora possiamo affermare che anche la conoscenza intorno a

⁴³ Fricker (2007).

⁴⁴ Fricker (1998: 159-177).

⁴⁵ Per un approfondimento su cosa si intenda per conoscenza "situata", rimando a Anderson (2011).

uno stato di cose o un fenomeno ritenuta “oggettiva” sia in realtà sempre parziale giacché relativa a un certo modo di costruire *socialmente* la realtà che esclude o marginalizzata quello degli appartenenti ad altre categorie o gruppi sociali.

Secondo Jagggar, ogni individuo può essere soggetto a pregiudizi cognitivi inestirpabili e inconsci o a limiti o a imparzialità dovuti al genere di appartenenza o altri tipi di influenze. Questo vuol dire che non è possibile aspirare a una conoscenza oggettiva e neutrale? La risposta a questa domanda di Jagggar è strettamente legata a come si concepisce la conoscenza. In una visione della conoscenza situata e come pratica sociale comune, se le relazioni tra i soggetti ammessi ai processi conoscitivi sono socialmente egualitarie e non discriminanti, allora i pregiudizi individuali o influenze di altri tipo possono essere riconosciuti e corretti anche dagli altri agenti che in egual misura partecipano a quella stessa impresa epistemica. Rispetto alle nostre risposte emotive, la questione della loro appropriatezza o meno dipende allora dal fatto che una comunità conceda a tutti gli individui in maniera indiscriminata di trovarsi in una posizione sociale che permetta di perfezionarsi e migliorare le proprie conoscenze. In questo modo, razionalità e obiettività dunque possono essere espressi da un’intera comunità di agenti epistemici anche quando il processo di elaborazione di un pensiero da parte in un singolo non sia del tutto imparziale, obiettivo e valido.

Si può obiettare che molte delle considerazioni di Jagggar qui presentate siano estremamente vaghe. Naturalmente, la difendibilità di questa proposta sul ruolo attribuibile alle emozioni in campo epistemologico deve essere vagliata. Restano da spiegare molte questioni problematiche come per esempio: come facciamo a valutare quali risposte emotive siano più appropriate di altre? perché dovremmo fidarci della risposta emotiva di alcuni soggetti? Quali tipi di risposta emotiva dovrebbe essere incoraggiata e quale invece respinta? Che ragioni abbiamo per affermare che certi modi alternativi di percepire la realtà, fondati su emozioni socialmente bandite, siano da preferire a quelli invece fondati da emozioni convenzionali? Lo scopo di questo articolo era solo quello di mettere in luce (in maniera non troppo sistematica) alcune caratteristiche delle emozioni su cui occorrerebbe maggiormente riflettere e che andrebbero prese in seria considerazione nel dibattito intorno alla necessità e possibilità di offrire una comprensione più esaustiva di come la conoscenza è, o dovrebbero essere, concepita. Pertanto, piuttosto che vedere emozioni e valori come elementi che devono necessariamente rimossi attraverso un’applicazione rigorosa di un metodo scientifico – come afferma Jagggar – occorrerebbe ripensare la relazione tra conoscenza ed emozioni, ed elaborare modelli concettuali non in termini di una rigida opposizione tra ragione ed

emozione. Quella di una scienza scevra da emozioni è un mito irrealizzabile – come Jaggar sottolinea – in gran parte legato a un certo modo *pregiudizievole* e *stereotipicamente* di vedere il mondo e di pensare la dimensione politico-sociale.

Bibliografia

Abbagnano, N. (2002), “Storia filosofica delle emozioni”, in *Prospettive sulle emozioni e teorie del soggetto*, a cura di D. Galati, Torino, Bollati Boringhieri, pp. 34ss.

Aristotele, (2006), *Politica e Costituzione di Atene*, a cura di C. A. Viano, Torino, UTET Libreria.

Anderson, E. (2011), “Feminist Epistemology and Philosophy of Science”, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. N. Zalta (ed.), On-line: <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-epistemology/>

Bordo, W. R. (1987), *Le Deuxième Sexe*, Albany (NY), SUNY Press.

Calabi, C. (2002), “Che cosa hanno in comune l’amore, il disprezzo e l’assassinio premeditato? Emozioni, basi cognitive e razionalità”, in *Filosofia ed emozioni*, a cura di T. Magri, Milano, Feltrinelli, pp. 51-92.

Cicerone, M. T. (1992), *Il sommo bene e il sommo male*, a cura di F. Demolli, Milano, Bompiani.

Damasio, A. (1994), *Descartes’error*, New York, Putnam (*L’errore di Cartesio*, trad. it., Milano, Adelphi, 1995).

Darwin, C. (1872), *L’espressione delle emozioni nell’uomo e negli altri animali*, con introduzione, postfazione e commenti di Paul Ekman, Torino, Bollati Boringhieri, 1998.

Davidson, D. (1992), *La psicologia come filosofia in Azione ed eventi*, Bologna, il Mulino.

De Beauvoir, S. (1949), *Le Deuxième Sexe (Il secondo sesso)*, trad. it. di M. Adreose e R. Cantini, Milano, Il Saggiatore, 2008).

- D'Urso, V., Trentin, R. (a cura di), (1998), *Introduzione alla psicologia delle emozioni*, Roma-Bari, Laterza.
- Dweck, D. C. (2006), "Is Math a Gift? Beliefs that Put Females at Risk", in *Why Aren't More Women in Science? Top Researchers Debate the Evidence*, di S. Ceci e W. Williams (eds.), Washington, American Psychological Association, 2006.
- Dweck, D. C. (2008), *Mindset: The New Psychology of Success*, New York, Ballantine Books.
- Ekman, P., Friesen, W. V. (1969), "The Repertoire of Nonverbal Behavior: Categories, Origins, Usage, and Coding", *Semiotica*, I (I), pp. 49-98.
- Ekman, P., Davidson R. J. (a cura di), (1984), *The Nature of Emotion: Fundamental Questions*, New York and Oxford, Oxford University Press.
- Fausto Sterling, A. (2000), *Sexing the body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York, Basic Book.
- Ferguson, R. F. (1998), "Can schools narrow the Black-White test-score gap?", in *The Black-White test score gap* di C. Jencks, M. Phillips (editors), Washington (DC), Brookings Institutions Press, pp. 318-374.
- Fox Keller, E. (1985), *Reflections on Gender and Science*, New Haven and London, Yale University Press.
- Freeland, C. (1998), *Feminist Interpretations of Aristotle*, Pennsylvania State, University Press.
- Fricke, M. (2007), *Epistemic Injustice. Power & the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press.
- Fricke, M. (1998), "Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 98 (2), pp. 159-177.
- Frijda, N. H. (1986), *The emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Frijda, N. H. (1993), "Emozioni e sentimenti", *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma, Treccani..

- Galati, D. (a cura di), (2002), *Prospettive sulle emozioni e teorie del soggetto*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Garavaso, P., Vassallo, N. (2007), *La filosofia delle donne*, Roma-Bari, Laterza.
- Gozzano, S. (1999), "Ipotesi sulla metafisica delle emozioni", in *Filosofia ed emozioni*, Milano, Feltrinelli, pp. 13-47.
- Harré, R. (ed. by), (1986), *The Social Construction of Emotions*, Oxford, Blackwell (*La costruzione sociale delle emozioni*, trad. it. di O. Pavarini Arcangeli, Milano, Giuffrè, 1992).
- Haslanger, S. (1993), "On Being Objective and Being Objectified" in *A Mind of One's Own*, di L. Antony, C. Witt (ed.), Boulder (CO), Westview.
- Haslanger, S. (2000), "Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them To Be?", *Noûs*, 34 (1), pp. 31-55.
- Hume, D. (1739-1740), *Trattato sulla natura umana*, Roma-Bari, Laterza, 1993, II, 3, 3.
- Hyde, J. S. (2005), 'The Gender Similarities Hypothesis', *American Psychologist*, 60, 6, pp. 581-592
- Jaggar, A. M. (1989), "Love and Knowledge. Emotion in Feminist Epistemology", in A. M. Jaggar, S. Bordo (eds), *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- James, W. (1884), "What Is an Emotion?", *Mind*, 9, pp. 188-205.
- Kemper, Th. D. (1978), "Toward a Sociology of Emotions: Some Problems and Some Solutions", *The American Sociologist*, 13, pp. 30-41.
- Lakoff, G., Johnson, M. (1999), *Philosophy In The Flesh: the Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, New York, Basic Books.
- Lloyd, G. (1984), *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*, London, Routledge, 1993.

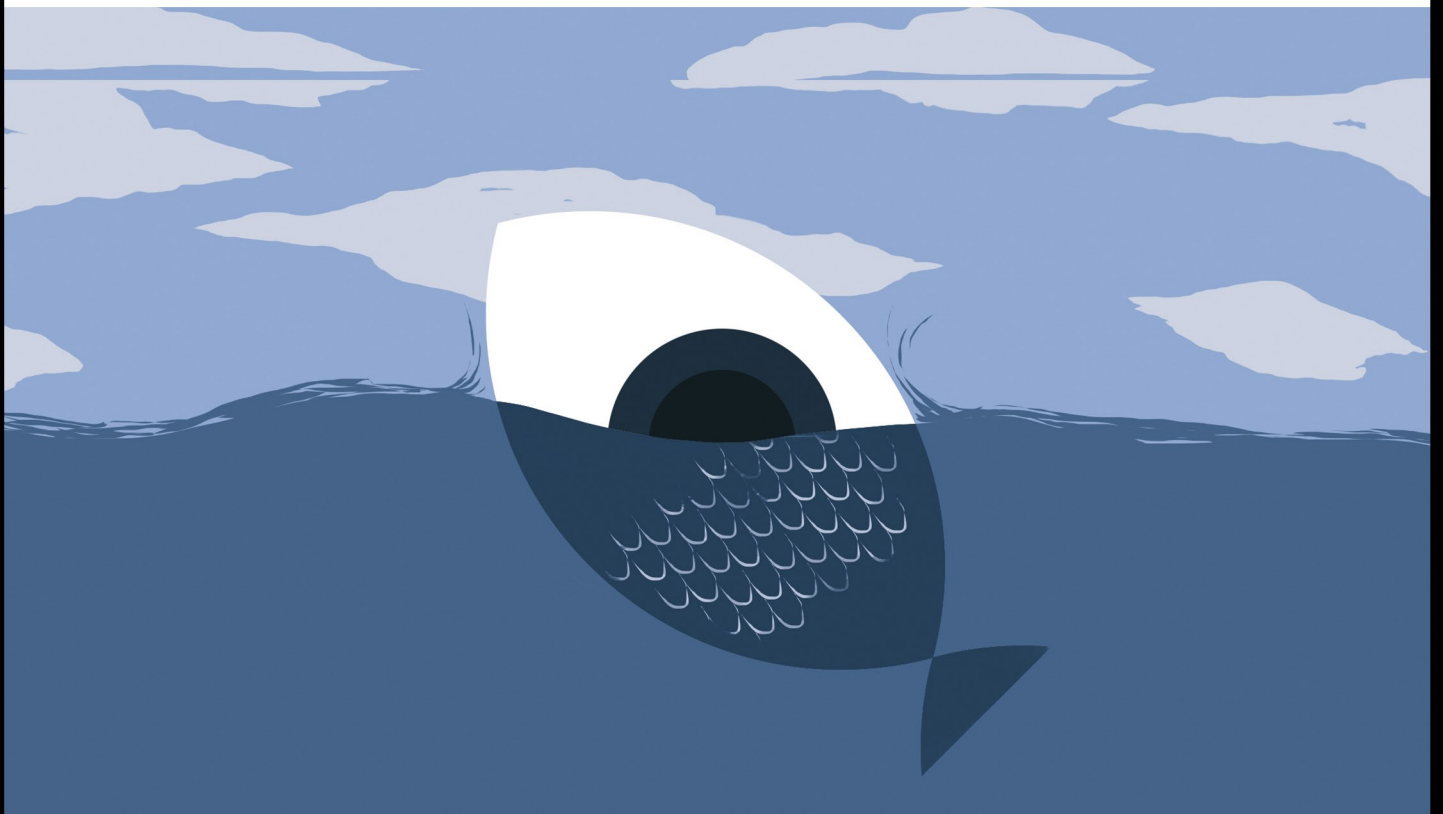
- Lloyd, G. (2000a), "Feminism in History of Philosophy: Appropriating the Past", in *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, M. Fricker (ed.), J. Hornsby, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 245-64.
- Lloyd, G. (2000b), *Feminism and History of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- Lutz, C., Abu-Lughod (eds) (1990), *Language and the politics of emotion*, New York, Cambridge University Press.
- McGlone, M. S., Aronson, J. (2006), "Stereotype threat, identity salience, and spatial reasoning", *Journal of Applied Development Psychology*, 27, pp. 486-493.
- MacKinnon, C. (1999), *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Magri, T. (a cura di) (2002), *Filosofia ed emozioni*, Milano, Feltrinelli.
- Moravcsik, J. M. E. (1982), *Understanding and the Emotions*, *Dialectica*, 36, 2-3: pp. 207-224.
- Nagel, E. (1968), "The Subjective Nature of Social Subject Matter", *Readings in the Philosophy of the Social Sciences*, M. Brodbeck (ed.), New York, Macmillan.
- Platone, (1998), *Fedro*, a cura di G. Reale (a cura di), Milano, Mondadori.
- Rorty, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton (NJ), Princeton University Press.
- Rorty, A. O. (1980), *Explaining emotions*, Berkeley, University of California Press.
- Rosaldo, M. Z. (1980), *Knowledge and Passion: Ilongot Notion of Self and Social Life*, Cambridge (UK), Cambridge University Press.
- Rosaldo, M. Z. (1984), "Towards an Anthropology of Self and Feeling", in R. A. Shweder, R. A. LeVine (eds), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, pp. 137-157.

- Ryle, G. (1949), *The Concept of Mind*, London, Hutchinson & Co (*Il concetto di mente*, trad. it. di G. Pellegrino, Roma-Bari, Laterza 2013).
- Scherer, K. R. (2005), "What are emotions? And how can they be measured?", *Social Science Information*, 44(4), pp. 693-727.
- Spelman, E. V. (1989), "Anger and Insubordination", in A. Garry, M. Pearsall (eds), *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist*, London, Philosophy, Unwin-Hyman, pp. 263-73).
- Steele, C. M., Aronson, J. (1995), "Stereotype threat and the intellectual test performance of African Americans", *Journal of Personality and Social Psychology*, 69, pp. 797-811.
- Tanesini, A. (1999), *An Introduction to Feminist Epistemologies*, Oxford, Blackwell.
- Tanesini, A. (2015), *Epistemologie e filosofie femministe della scienza*, in APhEx 11. On-line: <http://www.aphex.it/index.php?Temi=557D03012202740321070F04777327>
- Tuana, N. (ed.) (1989), *Feminism and Science*, Bloomington, Indiana University Press.
- Tuana, N. (1992), *Women and the History of Philosophy*, New York, Paragon House.
- Vassallo, N. (2009), "Su naturalismi e filosofie femministe in relazione a cognizione e conoscenza", *Etica & Politica*, XI, 2, pp. 162-178.
- Witt, C. (1996), "How Feminism Is Re-writing the Philosophical Canon", *The Alfred P. Stiernotte Memorial Lecture in Philosophy at Quinnipiac College*, October 2, Printed and distributed by Quinnipiac College On-line: <http://www.uh.edu/~cfreelan/SWIP/Witt.html>
- Witt, C. (1998), "Form, Normativity and Gender in Aristotle: A Feminist Perspective" in C. Freeland, *Feminist Interpretations of Aristotle*, The Pennsylvania State, University Press.

Witt, C. (2000), "Feminist History of Philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (11/2000) On-line: <http://plato.stanford.edu>; updated 11/2006.

Witt, C. (2006), "Feminist Interpretations of the Philosophical Canon", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 31, 2.

Il concetto di razionalità è stato qui affrontato con analisi di tipo storico-filosofico, psicologico-cognitivo, logico-matematico e sociologico, avendo di mira i limiti e le possibilità del ragionamento umano. Oltre a indagare il modo in cui il concetto di razionalità è stato differentemente declinato in diversi periodi storici, i contributi di questo volume interrogano i confini della razionalità stessa mettendo in evidenza le dinamiche “irrazionali” operanti all’interno di numerosi contesti onde emergono questioni di tipo etico, politico, economico, estetico, ecc. Il lettore è così guidato in una riflessione sulla categoria di razionalità che ne fa emergere lo statuto rispetto alle sue modalità e specificità, e viene contemporaneamente dotato di strumenti, messi a punto nell’ambito della ricerca filosofica, logica, economica, giuridica e nelle scienze cognitive, atti a fortificare le sue capacità di lettura critica di situazioni che si presentano a diversi livelli dell’interazione sociale.



Il concetto di razionalità è stato qui affrontato con analisi di tipo storico-filosofico, psicologico-cognitivo, logico-matematico e sociologico, avendo di mira i limiti e le possibilità del ragionamento umano. Oltre a indagare il modo in cui il concetto di razionalità è stato differentemente declinato in diversi periodi storici, i contributi di questo volume interrogano i confini della razionalità stessa mettendo in evidenza le dinamiche “irrazionali” operanti all’interno di numerosi contesti onde emergono questioni di tipo etico, politico, economico, estetico, ecc. Il lettore è così guidato in una riflessione sulla categoria di razionalità che ne fa emergere lo statuto rispetto alle sue modalità e specificità, e viene contemporaneamente dotato di strumenti, messi a punto nell’ambito della ricerca filosofica, logica, economica, giuridica e nelle scienze cognitive, atti a fortificare le sue capacità di lettura critica di situazioni che si presentano a diversi livelli dell’interazione sociale.



ISSN 2037-4348

Pierluigi Graziani, Giorgio Grimaldi, Massimo Sangoi, ANIMALI RAZIONALI

ANIMALI RAZIONALI

STUDI SUI CONFINI E SULLE POSSIBILITÀ DELLA RAZIONALITÀ

a cura di

Pierluigi Graziani
Giorgio Grimaldi
Massimo Sangoi

Isonomia *Epistemologica*