

Erasmus Silvio Storace¹

Sulle emozioni epistemiche. Una prospettiva estetica e un'esegesi genealogica attraverso le *Confessiones* di Agostino nella lettura di Martin Heidegger

Abstract

The article attempts to reconstruct, analyse and interpret the notion of “epistemic emotions” through the instruments of Continental Philosophy. By defining emotions as vague actions oscillating between cognition and volition, or as a “preparation for action”, and by classifying them as “primary emotions” and “secondary emotions”, the article will focus on the so-called “epistemic emotions”. Among them, fear and hope have been chosen: I will try to show how Augustine of Tagaste already worked out these emotions as latest emotionality roots – as we can see in Martin Heidegger’s interpretation, in his 1921 lectures dedicated to the Confessions.

Keywords

Emotion, Augustine, Heidegger

1. Premessa metodologica e definizioni di emozioni

Le pagine che seguono intendono prendere in esame il tema delle emozioni epistemiche, soffermandosi in particolare su “paura” e “speranza”, emblematiche in quanto – già secondo Agostino di Tagaste (1965), secondo la lettura di Martin Heidegger (2003) – possono essere descritte come gli elementi più semplici e fondamentali dell'emotività. Secondo questa lettura, le altre emozioni cui faremo cenno possono infatti essere interpretate come variazioni sul tema a partire da queste radici primigenie. Dal momento che le teorie classiche ritengono che la “paura” sia un'emozione primaria e la “speranza” un'emozione secondaria, sarà utile introdurre, in fase preliminare, il

¹ erasmusilviostorace@gmail.com.

dibattito intorno alla classificazione delle emozioni. A tale scopo, prediligeremo l'approccio di Ekman, dal momento che i suoi studi sull'espressività facciale (Ekman 2010 e 2015, Ekman & Friesen 2007) sono stati tra i primi a giustificare e motivare la necessità di una distinzione tra "emozioni primarie" e "secondarie". Ovviamente, molti altri hanno approfondito questo tema: tra tutti, si ricordi ad esempio Plutchik (1980).

Iniziamo dunque il nostro percorso notando che le emozioni si manifestano secondo la medesima struttura formale che regola il manifestarsi di ogni azione. Se in ogni azione possiamo sempre riscontrare un "soggetto agente" che "agisce" un "oggetto agito", anche nelle emozioni avremo un soggetto dell'emotività che esprime le proprie emozioni verso un oggetto da cui l'emozione scaturisce ovvero verso cui essa tende. Le emozioni vanno pensate come azioni particolari, dal momento che, in esse, l'attività dell'agire risente della passività del sentire (ovvero, dell'essere-agito). Le emozioni, infatti, scaturiscono da un sentire che produce modificazioni fisiologiche, per poi tradursi nell'attività dell'agire attraverso le risposte e le espressioni che l'individuo mette in atto. Le emozioni sono pertanto azioni nelle quali attività e passività concorrono entrambe, seppur in misure differenti.

L'agire attivo, il sentire passivo e l'emozione medio-passiva non vanno però mai immaginate in senso discreto, come "cose" distinte e distanti l'una dall'altra: esse accadono infatti in una continuità che solo arbitrariamente può essere frammentata. Innumerevoli, nonché originariamente concatenate tra di loro non tanto da nessi insondabili ma piuttosto da una irrapresentabile continuità, le azioni passano di continuo l'una nell'altra, tanto che risulta difficile tracciare un confine netto tra l'agire, le emozioni e il sentire. Compito del filosofo è quello di inscrivere questo indistinto in una struttura formale che si ripeta in ogni agire, in ogni sentire e in ogni emozione – senza pretendere però di immortalarli in una definizione esaustiva.

In questa cornice, occuparsi delle emozioni non significa altro che indagare quelle zone liminari a partire da cui si mostra, ancora una volta, la continuità dell'azione, in cui ravvisiamo la vaghezza delle emozioni, che partecipano sia dell'attività dell'agire che della passività del sentire. E questi possono essere pensati come due estremi solo finché non si approfondisca il loro punto di contatto: quell'emotività in cui l'agire e il sentire si incontrano. E in questo terreno vago il filosofo si trova nell'impossibilità di distinguere nettamente l'attività as-

soluta dalla passività assoluta, che nell'emozionalità mostrano la vaghezza dei loro confini, trapassando l'una dentro l'altra in una soluzione di continuità. Di qui la difficoltà ad approcciare questi ed altri temi analoghi.

Le emozioni sono pertanto azioni vaghe, che oscillano non solo tra l'attività e la passività, bensì anche tra la sfera della volizione e quella della cognizione, ossia tra l'ambito della vita (che, ricalcando la terminologia schopenhaueriana, chiameremo anche il mondo come volontà – ma cfr. anche Bain 1865) e quello della conoscenza (ovvero il mondo come rappresentazione).

Isolare la conoscenza del mondo (teoria) dalla concretezza della quotidianità della vita nel mondo (prassi) costituirebbe un errore ingenuo e madornale. La conoscenza è sempre da pensarsi come comprensione del mondo, la quale già da sempre risulta radicata, in questo orizzonte di continuità, in una pre-comprensione (Heidegger 2008, §§ 28-32), la quale, appunto, affonda le sue proprie radici nelle emozioni, in quanto affinarsi (e impoverirsi) della vita in quanto volontà. Ovvero, se il vivente è tale in quanto sente desideri e timori (ambito della *praxis*), l'umano, invece (in quanto *animal rationale*), si caratterizza anche per la sua capacità di rappresentarsi queste emozioni e farne dei concetti (ambito della *theoria*). Le emozioni sono dunque la modalità estrema in cui si manifesta la vita pratica e costituiscono il primo luogo in cui si dà la *theoria*: soltanto in essa possono essere rappresentate. Ovvero, soltanto il soggetto scientificamente atteggiato (il soggetto del mondo come rappresentazione) può dare a esse un nome, estrapolandole dalla continuità dell'azione (ossia, del mondo come volontà), e isolarle, anche e soprattutto al fine di offrirne una fenomenologia dettagliata.

Con "emozioni" solitamente ci si riferisce a processi psico-fisici suscitati da stimoli interiori o esteriori (cfr. D'Urso 1995). Esse sono accompagnate da sentimenti e stati d'animo, da modificazioni fisiologiche nonché da risposte dell'individuo che agisce nel suo mondo circostante, correlate a espressioni utili ai fini comunicativi e relazionali. Spesso queste risposte possono essere "immediate", ossia non mediate da un processo razionale dell'intelletto: la paura, ad esempio, sia nell'uomo che nell'animale innesca una reazione immediata e utile ai fini della sopravvivenza, ovvero innesca un agire non mediato da processi cognitivi. Alcuni rilevanti studi, in ambito cognitivista, sono volti a mostrare quanto le emozioni siano in grado di modificare l'attività cognitiva, al fine di rendere l'individuo pronto a reagire adattiva-

mente alle diverse situazioni ambientali: in questo senso, le emozioni sono da considerarsi come una “preparazione all’azione” (Scherer, Ekman 1984).

Si noti che il concetto di “emozione” era già stato elaborato e discusso nell’antichità greca, in particolare nei dialoghi di Platone; a questo proposito, scrive Laura Candiotto:

Specialmente nei primi dialoghi, Platone e Socrate non si rivolgono solo alla parte intellettuale dell’anima degli interlocutori, uditori e pubblico, ma utilizzano anche il canale emotivo per orientare il dialogo in un modo o in un altro e per trasmettere al pubblico un determinato contenuto [...]. Se pensiamo alla tripartizione dell’anima platonica, di cui parleremo fra poco, effettivamente il *thymoeides* (che rappresenta in maniera generale ciò che noi oggi potremmo identificare con gli aspetti emotivi) collabora costantemente con il *logistikon*, specialmente in quei casi in cui bisogna arginare la volontà irrazionale della parte desiderativa. Le emozioni non sono quindi aspetti “irrazionali” ma sono il medio tra l’“irrazionale” e “il razionale”, sono quel ponte che persegue il benessere armonico dell’individuo (e della città). Platone si serve della collaborazione tra piano razionale e piano emotivo per esortare i cittadini a perseguire uno stile di vita filosofico, cambiando così il proprio stile di vita e i propri valori e modelli di riferimento: l’educazione tradizionale pedestrastica, il teatro tragico e la commedia, la nuova educazione della sofistica. Per perseguire tale finalità, Platone utilizza gli stessi strumenti dei suoi avversari: essi infatti rispecchiano il linguaggio che è comprensibile da un popolo che è stato educato al discorso persuasivo; se Platone non lo avesse fatto, i dialoghi sarebbero stati più deboli e avrebbero rischiato di essere incomprensibili. Non solo, la costruzione retorica dei dialoghi testimonia, a mio parere, la stima che Platone rivolge alla tradizione a lui contemporanea, pur nella sua volontà di distanziarsene e, al contempo, la sua volontà di dare alle emozioni un carattere fondativo, e non meramente strumentale, per la conoscenza. (Candiotto 2013/14: 107-8)

Nel testo *Sentimenti, passioni, emozioni. Le radici del comportamento sociale*, Bernardo Cattarinussi (Cattarinussi 2006: 17-8) si sofferma sulla zona di confine che unisce e separa tra di loro le passioni, i sentimenti (cfr. Franzini 1997 e de Sousa 2008), gli stati d’animo, il senso (cfr. Matteucci 2005)², le rappresentazioni (cfr. Chiodo 2008),

²Qui l’autore, in riferimento al nostro tema, delinea un’estetica del senso, ovvero un’indagine sui luoghi liminari che connettono l’ambito dell’*aisthesis* con quello della *noesis*. L’*aisthesis* va ben oltre la percezione del dato sensibile, e ciò si evince molto bene nell’atto della fruizione artistica, in cui entra in gioco il giudizio estetico – nozione su cui si concentra il terzo capitolo della prima parte, *Giudizi*, particolarmente rilevante, ai fini del nostro discorso, in cui, attraverso l’esempio dell’esperienza musicale, si mostra che per comprendere la musica entra in gioco

le cognizioni e le emozioni; ciò che emerge, in primo luogo, è la vaghezza dei confini tra le nozioni citate. Le passioni, anzitutto, somigliano alle emozioni ma si differenziano da esse per il loro carattere violento e pulsionale, nonché per una maggiore durata temporale e, infine, per una tensione rivolta esclusivamente a un unico oggetto; esse recano con sé, altresì, un carattere di passività, che tende a sovrappiombare. Anche gli stati d'animo sono simili a sentimenti ed emozioni, ma si differenziano in quanto connotati da una bassa intensità e da una durata temporale lunga. I sentimenti godono di una durata temporale più lunga e un'intensità più tenue rispetto alle emozioni. L'autore sottolinea che, a tal proposito, l'emozione si differenzia da queste altre nozioni per il fatto che essa si basa su un'attivazione fisiologica, mentre il sentimento sarebbe definibile come un insieme di sensazioni psico-fisiche che comprendono tanto la sfera della gestualità quanto quella culturale; le emozioni possono però trasformarsi in sentimenti attraverso la differenziazione (che traduce l'emozione in varianti complesse ma vaghe), la socializzazione (connessa a processi sociali, come la ricompensa o la punizione) e il controllo (che modula e conforma le emozioni sulla base delle prescrizioni sociali).

2. Verso le emozioni epistemiche: il dibattito tra "emozioni primarie" ed "emozioni secondarie"

Tra le varie classificazioni possibili delle emozioni umane, riteniamo significativa (sia per i risultati prodotti, sia per il dibattito che ha innescato) quella tra "emozioni primarie" ed "emozioni secondarie"³, trat-

non tanto una comprensione categoriale ben definita, bensì una modalità della comprensione già implicata nell'esperienza, connessa più all'ambito esperienziale dell'espressione che non a quello della cognizione; da ciò segue che il giudizio estetico non può essere annoverato tra le proposizioni apofantiche, in quanto esso non descrive un oggetto per un intelletto, bensì giunge a conclusione di un'esperienza estetica. Questa dimensione di pre- (ovvero, la *vor-Struktur*, cfr. Heidegger 2008: §§ 28-32) oscilla perpetuamente tra l'ambito della comprensione (*Verstehen*) vera e propria e quello del Trovarsi (*Befindlichkeit*) situati in un'emotività (cfr. Moretti 2003), ovvero – per dirla in termini kantiani – tra le categorie pure dell'intelletto e le forme a priori della sensibilità: si tratta del terreno dell'immaginazione trascendentale; si tratta cioè dell'ambito in cui accade ad esempio l'esperienza estetica.

³ "Catalogare le emozioni è un interesse ricorrente tra gli studiosi fin dall'epoca classica. Un primo tentativo di tassonomia degli stati emotivi è stato operato

tata e analizzata in modi molteplici da diversi autori (cfr. la ricostruzione del dibattito in Anolli, Legrenzi 2012). Ne sceglieremo uno, qui di seguito, come emblematico: prenderemo le mosse dal pensiero di Paul Ekman (2010 e 2015), ritenendo i suoi studi pionieristici sulle emozioni e sull'espressività facciale un valido spunto per dare inizio al nostro percorso. Risulterà inoltre utile partire dalle classificazioni di Ekman in quanto in esse possiamo ravvisare il terreno in cui potrà sorgere il dibattito sulle emozioni epistemiche, su cui ci soffermeremo, per poi mostrarne un antecedente filosofico nel pensiero di Agostino. Secondo Ekman e Friesen (2007), le emozioni primarie, ritenute universali, sarebbero le prime a presentarsi nell'individuo, mentre le altre, più complesse, presupporrebbero un'attività cognitiva e sarebbero connesse al contesto culturale in cui l'individuo cresce. Qui si nota che le espressioni connesse alle emozioni primarie sono le medesime per tutti gli individui della specie umana e, nei suoi studi relativi alla codificazione dell'attività facciale, nota che le espressioni sono innate, ma culturalmente variabili nella loro forma conclusiva.

Le emozioni primarie, a differenza di quelle secondarie, implicano uno scarso coinvolgimento della sfera cognitiva; in entrambi i casi, non risulta però coinvolto esclusivamente l'ambito della volizione (Bain 1865: 100), che prevale nel primo: volontà e rappresentazione sono entrambe chiamate in causa, seppur secondo gradienti diversi,

degli Stoici, in particolare da Diogene Laerzio e dallo Pseudo Andronico [...]. È presente sia in Platone [...] che in Aristotele [...] una termodinamica delle passioni per cui il calore si accompagna all'emozione del desiderio e il raffreddamento a quella della paura. Galeno inventerà una biofisica degli umori: al prevalere del sangue corrisponde un temperamento sanguigno, della bile nera il melanconico, della bile gialla il colerico, del flegma il flemmatico [...]. Nel '500 Bovelles considerava due passioni: la brama dei piaceri e quella degli onori: dalla prima originavano i vizi della lussuria, della gola e dell'accidia, mentre la seconda generava la superbia, l'ira e l'invidia [...]. Una distinzione comune a molti autori è quella fra emozioni primarie o fondamentali o semplici ed emozioni complesse o secondarie. Sono identificate come emozioni primarie quelle emozioni la cui espressione è universale, spontanea e quindi innata. Su quali dovrebbero essere considerate fondamentali non c'è tuttavia molto accordo. Per alcuni sono felicità, sorpresa, paura, tristezza, collera, disgusto, interesse, per altri felicità, paura, tristezza, collera e interesse. La distinzione tra emozioni primarie e secondarie è molto antica e risale alla tradizione filosofica, nell'ambito della quale le emozioni primarie erano considerate il fondamento di tutta la vita affettiva umana, in rapporto con i bisogni fondamentali dell'organismo. I tentativi di determinare alcune emozioni fondamentali e originarie sono molteplici e risalgono all'antichità" (Cattarinussi 2006: 64).

laddove il soggetto agente agisce sperimentando ed esprimendo un'emozione.

Come scrivono Luca Falciati e Claudio Maioli:

Le emozioni possono essere positive (come la gioia) o negative (come la paura), in base alla loro valenza affettiva. Inoltre, le emozioni vengono distinte anche in primarie (o fondamentali) e secondarie (o complesse). Le emozioni primarie rappresentano una risposta automatica ed istintiva agli stimoli esterni. Studi di tradizione darwiniana sul riconoscimento delle espressioni facciali hanno dimostrato che le emozioni primarie sono innate; infatti esse sono riconoscibili universalmente, cioè indipendentemente dal contesto individuale e culturale. Questi stati emozionali si concretizzano in una serie di risposte somatiche che coinvolgono le viscere, i muscoli scheletrici, le ghiandole endocrine, la sudorazione, i sistemi cardio-vascolare e respiratorio. In letteratura sono presenti svariate classificazioni delle emozioni primarie, dalle quali emerge una certa concordanza tra gli studiosi su una serie di almeno sei di esse: felicità, tristezza, rabbia, paura, disgusto e sorpresa. Si ritiene che queste risposte emotive siano mediate primariamente da strutture sottocorticali quali l'amigdala, l'ipotalamo e varie aree del tronco dell'encefalo. Le emozioni secondarie sono invece il risultato dell'evoluzione delle capacità mentali, che ha portato all'elaborazione dell'esperienza emotiva cosciente. Infatti, sia sul piano filogenetico e su quello ontogenetico le emozioni secondarie compaiono quando viene acquisita la capacità di formare connessioni sistematiche tra categorie di oggetti e situazioni ed emozioni primarie. A differenza di queste ultime, le emozioni secondarie dipenderebbero pertanto da processi valutativi legati ad aspetti situazionali, all'interazione sociale ed alla cultura di appartenenza. Queste risposte emotive sono considerate alla base di quei processi cognitivi consci che vengono comunemente definiti "sentimenti". Esse richiedono il coinvolgimento di aree neocorticali come il giro cingolato anteriore, la corteccia orbito-frontale e le aree prefrontali ventro-laterali. (Falciati, Maioli 2008: 93-4)

Ekman, per descrivere le emozioni primarie, prende spunto da un viaggio in un villaggio della Papua Nuova Guinea (cfr. Galati 1993), dove, a contatto con gli indigeni Fore (un popolo pre-letterario, che non ha mai avuto contatti con il resto del mondo), egli ha potuto riscontrare che alcune espressioni primarie degli individui di tale popolazione erano le medesime riscontrabili negli individui del cosiddetto "mondo civilizzato"⁴. Vengono quindi elencate sei/sette emozioni

⁴ Com'è noto, già Darwin aveva ipotizzato che le espressioni facciali, dal punto di vista evolutivo, fossero innate e universali (cfr. Darwin 2012, testo che, non a caso, è stato curato dallo stesso Ekman). In seguito, Tomskin e McCarter hanno mostrato il nesso tra espressioni facciali e determinati stati emotivi; significativi, a tal riguardo, anche gli studi sviluppati da Izard (cfr. Anolli, Legrenzi 2012). Le

primarie o innate, in quanto universalmente riscontrabili in ogni essere umano, indipendentemente cioè dal contesto culturale di appartenenza; esse sono: rabbia, paura, tristezza, gioia, sorpresa, disprezzo/disgusto (Ekman, Friesen 2007). A queste, se ne potrebbero aggiungere anche altre; ad esempio, secondo la ricostruzione di Goleman (1997), bisognerebbe annoverare anche l'amore e la vergogna.

Queste emozioni, come si diceva, possono essere "rappresentate" in due modi: sia come momenti esplicativi della volizione, sia in quanto momenti embrionali della cognitiv . In questo senso, esse risultano essere eminentemente inerenti alla scienza estetica in quanto, etimologicamente, studio della percezione ovvero della sensibilit , ovvero di quelle "rappresentazioni oscure" (e per questo non del tutto rappresentabili) o "azioni vaghe" che costituiscono la zona d'ombra di quella pre-comprensione su cui si fonda ogni comprensione.

Tutte queste emozioni risultano pertanto essere modificazioni dell'emozione fondamentale della vita: la volont  (Bain 1865: 103). E questa pu  essere intesa in quanto emozione proprio perch , anche in senso etimologico, funge da movente primario del vivente: il vivente si muove (e dunque agisce e vive nel suo mondo circostante) solo in quanto un intimo, inesauribile e irrefrenabile volere per qualcosa di determinato provoca in lui una sensazione di malessere tale per cui egli si muove al fine di colmare questa dolorosa mancanza. La volont    il motore della vita che spinge il vivente volente fuori di s  (emozione deriva infatti dal latino *e/ex-movere*: muovere fuori da) e lo conduce verso l'altro da s : il voluto (l'oggetto del desiderio).

Sempre secondo Ekman, le emozioni secondarie sono invece quelle che si originano dalla combinazione delle emozioni primarie e si sviluppano con la crescita dell'individuo e con l'interazione sociale (cfr. Galati 1993). Esse sono l'allegria, l'invidia, la vergogna, l'ansia, la rassegnazione, la gelosia, la speranza, il perdono, l'offesa, la nostalgia, il rimorso e la delusione (Ekman, Friesen 2007).

In questo caso, si tratta di processi interiori pi  complessi rispetto alle emozioni primarie, sia in riferimento alla capacit  percettiva del soggetto di fare esperienza del suo mondo circostante che produce in

teorie di Ekman (condotte spesso insieme a Friesen; cfr. Ekman, Friesen 2007) trovano conferme ad esempio negli studi dell'antropologo statunitense Renato Rosaldo, che (soprattutto grazie alle sue indagini condotte presso il popolo degli Ilongot nelle Filippine) si   concentrato sulla valenza comunicativa delle emozioni e sulla loro comprensibilit  soltanto all'interno di un dato contesto culturale (cfr. Rosaldo 1998, 2001).

lui sentimenti complessi, sia in riferimento alle risposte, fisiologiche e non, ai comportamenti espressivi messi in atto in conseguenza dello stimolo percepito. Esse riguardano una zona d'ombra liminare che coinvolge, oltre all'emoività, anche alcune funzioni cognitive, seppure solo in parte. Ovvero, non si tratta in questi casi di semplici modificazioni, qualitative o quantitative, a partire dal "mondo della volontà", bensì di variazioni sul tema del "mondo della rappresentazione", quale prodromo dell'ambito conoscitivo (teoria) in quanto altro rispetto a quello della volizione (prassi). Di fatto, non vi è mai una vera contrapposizione assoluta tra teoria e prassi: i due momenti, apparentemente irriducibili tra di loro, possono essere in realtà pensati come complementari, giacché l'uno passa nell'altro secondo gradienti di sfumature e zone d'ombra – in cui si collocano, ad esempio, le emozioni stesse. Certo, anche la teoria pura è pur sempre un'attività pratica, seppur "rarefatta" (ossia, un agire inattivo che si limita a osservare il mondo senza modificarlo), e anche la prassi, dal canto suo, non si dà a vedere se non nella teoria. Ma ciò che si vuole far notare, in questa sede, non è soltanto la coappartenenza e la convertibilità dell'una rispetto all'altra, bensì il fatto che l'agire umano non è mai pensabile, se non per astrazione, soltanto in quanto pura teoria oppure soltanto in quanto pura prassi: esse concorrono sempre, sebbene di volta in volta in misure diverse, a orientare l'agire umano – e questo, appunto, si nota proprio analizzando le emozioni, che sono sempre volizione mista a cognizione.

Studiare le emozioni secondarie significa al tempo stesso indagare il grado più semplice della conoscenza e quello più complesso della volizione: quel luogo vago nel quale si producono immagini e rappresentazioni non ancora ben definite dall'intelletto, naturalmente portato a delineare con precisione i concetti degli oggetti ai quali si rapporta tramite la sua attività diairetico-sintetica, che scompone e ricomponde la molteplicità del dato offerto dalla sensibilità, dandogli di volta in volta forme sempre più precise, ma producendo altresì la superstizione che il materiale dato sia in sé un che di discreto e non di continuo. Analizzando le emozioni, in generale, si rende necessario pensare la vaghezza insita in ogni azione: significa cioè svincolarsi dalla rigidità delle differenze poste dall'intelletto, che indurrebbero a pensare anche le azioni come cose discrete tra di loro, ovvero come oggetti di cui si potrebbe costruire un doppio nell'immagine, nel nome o nel concetto. Rappresentare le emozioni significa dunque rappresentare l'irrappresentabile, e indagare la struttura delle emozioni

significa tentare di portare al linguaggio e al pensiero una struttura dinamica, che non può mai essere immortalata nella fissità del concetto.

Le emozioni secondarie sono pertanto modi primigeni della conoscenza in quanto rappresentazione (ma sempre frammista alla volizione nella sua variante più complessa): soltanto un vivente che si raffigura un mondo (un mondo fatto di “cose”) può raccogliere stimoli così ricchi ed elaborare risposte così raffinate come quelle che si danno nelle emozioni secondarie.

Per dirla in altri termini, le emozioni secondarie, a differenza di quelle primarie, presuppongono un’attività cognitiva, in quanto sono connesse con una sorta di “stima delle probabilità” che gli stimoli emotivi si verifichino oppure no; vedremo, in seguito, che si parlerà di “emozioni fattive” nel caso in cui l’individuo ha la certezza che tali stimoli accadano, e di “emozioni epistemiche” qualora il verificarsi degli stimoli emotivi sia ritenuto soltanto probabile. Le emozioni secondarie chiamano dunque in gioco l’intelletto, che già da sempre opera sulla base delle forme a priori della sensibilità (spazio e tempo), il quale è chiamato a mettere in gioco le sue categorie (tra cui quella di possibilità) per valutare se, in un futuro più o meno prossimo, sia possibile che un determinato stimolo si ri-presenti oppure no.

Il dibattito sulle “emozioni epistemiche” è molto ampio; si vedano ad esempio Arango-Muñoz (2014), de Sousa (2008), Gordon (2014), Hutchinson (2008), Meylan (2014) e Morton (2010). Il nostro obiettivo non consisterà nel ricostruire o riassumere tale dibattito, bensì nell’utilizzare quei suoi tratti essenziali che risulteranno funzionali al nostro discorso.

3. *“Paura” e “speranza”: due esempi di emozioni epistemiche*

Tra le emozioni primarie e secondarie sin qui descritte, sceglieremo di soffermarci su “paura” (Meylan 2014: 176-8, Hutchinson 2008: 47-51) e “speranza” (Meylan 2014: 176, Hutchinson 2008: 117), in quanto emblematici esempi, rispettivamente, delle “emozioni primarie” e delle “emozioni secondarie”. La scelta ricade volutamente su queste due emozioni perché, come vedremo in seguito, esse hanno un antecedente in Agostino, che le ha descritte come radici ultime su cui si fonda l’emotività umana, tanto che – come già accennato – tutte le

altre emozioni non sarebbero altro che variazioni sul tema a partire da queste due, che vedremo co-appartenersi nel concetto di “cura”.

Molte altre emozioni potrebbero altresì essere catalogate come epistemiche (Meylan 2014: 174, in cui si elencano ad esempio curiosità, interesse, sorpresa, fiducia, etc.). Sceglieremo però di analizzare “paura” e “speranza”, nel prosieguo del nostro discorso, ritenendole emblematiche per indicare i luoghi liminari tra volizione e cognizione (laddove la prima prevale nella paura e la seconda nella speranza), nonché in quanto nettamente distinte rispetto alle “emozioni fattive” (Cattinarussi 2006: 68), su cui torneremo.

Notiamo anzitutto che un’emozione come la paura risulta indissolubilmente connessa con la volontà (qui e in seguito, per questo accostamento, cfr. Bain 1865), dal momento che ogni soggetto vivente e volente (seppure, in questo caso, non necessariamente pensante) può essere spaventato da un oggetto incontrato nel mondo. In un soggetto capace di emozioni, però, l’esperienza di ciò che sgomenta si traduce nella paura che, essendo un’emozione (e dunque, in ultima analisi, un’azione), porta lo sgomento ai confini della pura volizione, ossia nel terreno vago dell’emotività da cui scaturisce sì un agire immediato, che non necessita di passare allo scrupoloso vaglio della cognizione, ma che, seppur in piccola parte, chiama in causa qualcosa di quest’ultima, che concorre alla produzione di un’immediata risposta che, pur non essendo una rappresentazione chiara e distinta, funge però, in quanto immagine vaga che crea sgomento, da “preparazione all’azione” (per dirla con il già citato Scherer, Ekman 1984).

Qualcosa di analogo, ma diverso, accade a proposito delle cosiddette emozioni secondarie: la speranza, dicevamo, risulta più “concettuale”, ossia maggiormente inerente alla cognizione. Per sperare qualcosa non è infatti sufficiente desiderarlo, bensì risulta necessario produrre un’immagine chiara e distinta, e non vaga e confusa, di ciò che si desidera, nonché collocare tale auspicio in un orizzonte temporale e, infine, operare con l’intelletto una valutazione sulle possibilità che tale oggetto sperato possa realizzarsi o no. Purtuttavia, la speranza non accade esclusivamente sotto l’egida della cognizione: non si tratta cioè di una mera rappresentazione teorica di qualcosa che potrà manifestarsi, ovvero la speranza non si esaurisce a un calcolo matematico e statistico delle probabilità. La speranza è un’emozione proprio perché essa smuove l’emotività dell’individuo, coinvolgendo anche i suoi desideri: quando si spera qualcosa, al tempo stesso si desidera che accada, sebbene non ci si limiti a volerlo con la sola inten-

sità della pulsione volitiva. Come nella paura, anche nella speranza volontà e rappresentazione concorrono in misure diverse a produrre quell'agire misto al sentire che riscontriamo nell'emozione. Come la paura, anche la speranza si muove in un terreno vago: quello dell'emotività, per l'appunto, che oscilla sempre tra volontà e rappresentazione. Come dicevamo, queste due emozioni che qui abbiamo scelto come esempio, la paura e la speranza, possono essere descritte come "emozioni epistemiche".

Scrive Bernardo Cattarinussi in *Sentimenti, passioni, emozioni*:

Le emozioni secondarie richiedono il raggiungimento di uno specifico stadio di sviluppo che comporta appropriate abilità cognitive: l'acquisizione del sé, la comprensione di norme e regole del comportamento sociale, lo sviluppo della motivazione al successo e alla riuscita [...]. Gordon distingue due grandi categorie di emozioni: le emozioni fattive, che si riferiscono a eventi che l'individuo sa e considera veri (ad esempio la rabbia o la gioia) e le emozioni epistemiche, le quali si riferiscono invece ad eventi incerti (ad esempio la paura o la speranza). (Cattarinussi 2006: 68)

Le "emozioni fattive", riferite ad accadimenti considerati veri, si distinguono dunque dalle "emozioni epistemiche", riferite ad accadimenti incerti. Se nel primo caso rientrano ad esempio la rabbia, la gioia, l'amore, l'integrità, l'orgoglio, l'imbarazzo, la vergogna, la collera, il senso di colpa o il rimorso, etc., nel secondo possiamo invece far rientrare le due emozioni che intendiamo analizzare nelle pagine che seguono: la paura e la speranza.

Secondo O'Shaughnessy [...], gli stimoli emotivi rappresentano l'oggetto di valutazione e danno origine alle credenze, cioè la propensione ad accettare che certi accadimenti (*statements*) abbiano la possibilità di essere veri più che falsi, o che certe cose debbano essere fatte o meno. Le credenze, così generate, sono legate dunque alla verità/falsità degli stimoli, invece i desideri alla soddisfazione/non soddisfazione del soggetto. Il loro modello considera nove emozioni, divisibili in due categorie: le *emozioni fattuali* (*factive emotions*), basate sulla consapevolezza che gli stimoli emotivi accadranno con certezza, e le *emozioni epistemiche* (*epistemic emotions*), basate sulla consapevolezza che gli stimoli emotivi hanno una certa probabilità di verificarsi [in nota: Le *emozioni epistemiche* sono composte da due dimensioni: le *componenti di atteggiamento* (*attitude reasons*), ovvero il grado di desiderabilità che un certo evento accada, e la *componente epistemica* (*epistemic reasons*), cioè la stima della probabilità che l'evento accada]. (Mileti, Prete, Guido, Marra, Scarlino 2012: 5)

Le emozioni epistemiche (come paura e speranza) chiamano in gioco, per dirla con terminologia platonica, tanto la parte volitiva dell'animo umano, quanto quella razionale: prassi e teoria, volontà e rappresentazione concorrono e cooperano, in questo terreno intermedio (*ti metaxy*, "qualcosa di intermedio", ricalcando la celebre espressione platonica del *Simposio*), vago e sfumato. Il soggetto del volere, nella sua proto-temporalità non ancora quantitativamente misurabile secondo il prima e il poi e divisibile in una serie di istanti discreti, si volge indietro oppure guarda avanti, e teme oppure desidera (*timor et desiderium*, secondo Agostino, su cui torneremo), e l'intelletto, muovendosi nella sua temporalità più complessa, guardando indietro verso le tutte le esperienze passate accumulate, cerca di calcolare, in avanti, le possibilità del verificarsi o meno degli accadimenti futuri. E il tutto si gioca sul terreno neutrale della sensibilità e dell'immaginazione (proprio nel senso dell'*eikasia* platonica), in cui un intelletto ancora in parte volitivo, e non già esclusivamente atteggiato in modo teorico e conoscitivo, prova sensazioni rapide e immediate, per poi figurarsele in immagini vaghe e confuse ma funzionali all'agire pratico che è richiesto quale risposta immediata a uno stimolo emotivo forte che, appunto, genera paura o speranza.

La paura è più dello spavento: essa è più vicina al mondo della volontà e maggiormente indirizzata verso il passato (Hutchinson 2008: 106) inteso come *Erlebnis*, cumulo di esperienze e di macerie, detriti e depositi conservati nelle zone più umbratili del soggetto. La paura sconfinava infatti anche nel mondo della rappresentazione, giacché il soggetto, seppur inizialmente spaventato, prova paura soltanto laddove un calcolo dei rischi, seppur approssimativo, realizzato rapidamente da un intelletto chiamato ad agire nell'immediato, abbia confermato la possibilità che l'accadimento in questione possa recare dei danni.

Dal canto suo, la speranza, a una prima indagine, pare relegata al solo mondo della conoscenza e alla sola dimensione del futuro (Hutchinson 2008: 117): soltanto l'intelletto può sperare, dopo un'analisi dei fatti, che qualcosa si verifichi oppure no. Tale calcolo, come già detto, si basa però su quanto appreso, in passato, tramite esperienze pregresse; e la speranza non è altro se non un raffinarsi del volere in quanto desiderare: sperare significa desiderare, su un piano più intellettuale, che qualcosa accada (oppure che non accada). Si tratta cioè di un desiderio più raffinato, e non relegato soltanto all'ambito del-

l'impulso fisico, in cui meglio scorgiamo l'essenza della vita pratica in quanto volontà.

Tutte queste riflessioni mostrano l'arbitrarietà di siffatte distinzioni tra presunte facoltà quali la volizione, l'emotività, l'immaginazione e l'intelletto, che possono evidentemente essere nominate come funzioni separate e separabili solo attraverso un atto di astrazione (anch'esso paradossalmente ascrivibile a un ipotetico intelletto puro, nell'esclusivo esercizio delle sue funzioni, e nella pretesa di poter guadagnare un punto di vista oggettivo sul mondo). Uno sguardo filosofico e panottico impone invece di riuscire a scorgere, oltre le distinzioni (pur necessarie), un'unica e medesima struttura formale, che sempre si ripete nelle molteplici variazioni sul tema in cui essa si manifesta.

4. *Per una genealogia filosofica delle emozioni epistemiche attraverso le Confessioni di Agostino (seguendo l'interpretazione di Martin Heidegger)*

Si noti che queste cosiddette "emozioni epistemiche" (paura e speranza) rispecchiano le due movenze principali dell'animo umano già descritte in modo dettagliato da Agostino di Tagaste e magistralmente commentate da Martin Heidegger (cfr. Moretti 2003 e Storace 2008), in uno dei suoi lavori giovanili: *Agostino e il Neoplatonismo* (che riporta i contenuti del corso universitario da lui tenuto nel semestre estivo del 1921), pubblicato nella raccolta intitolata *Fenomenologia della vita religiosa* (Heidegger 2003).

Già Dilthey aveva avuto il modo di sostenere, parlando di Agostino:

Più in là di Agostino non vide nessun pensatore medievale. E così in luogo di un'esposizione gnoseologicamente fondata dell'esperienza religiosa e della sua espressione in nozioni, si formò una sistemica oggettiva. Nella *teologia* sorse un secondo tipo di *metafisica*, più profondo quanto al punto di partenza ma in impura mescolanza – conformemente al suo rapportarsi ai compiti pratici del vivere – con elementi fondati nell'autorità: una *metafisica della volontà*, acritica sotto ogni riguardo. Ecco allora Agostino, il rappresentante della metafisica del volere, e Aristotele, il capo dei metafisici del cosmo, percorrere insieme il Medioevo ora in contrasto ora in equilibrio esteriore. (Dilthey 1974: 343-4, ma cfr. anche Dilthey 2005)

Nelle *Confessiones* (Agostino 1965) possiamo ritrovare, dunque, per dirla con Dilthey, una vera e propria “metafisica della volontà”, che qui potremmo anche intendere come una “metafisica delle emozioni” – sarebbe interessante notare come il lavoro di Agostino possa essere, in ultima analisi, radicato nell’opera di Platone (Candiotto 2012) nonché in certi luoghi del pensiero presocratico, ma queste riflessioni ci allontanerebbero dal nostro percorso. In *Confessiones* X, 29, Agostino definisce la vita come una *defluxio*, ovvero, nella traduzione heideggeriana (Heidegger 1995: 205, 2003: 264-5), una continua dissoluzione (*Zerfließen*), distrazione (*Zerstreuung*) e dispersione (*Zerstreuung*), ossia un continuo “cadere in pezzi”. Poco dopo, la vita così intesa viene definita attraverso i concetti di *spes* e *tentatio*, laddove *spes* (speranza) e *tentatio* (tentazione, ma anche nel senso di prova) contribuiranno a definire il concetto di *curare* delle pagine successive, giacché soltanto in quest’ultimo potranno essere sussunti e spiegati: e infatti Agostino (sempre seguendo la ricostruzione heideggeriana) mostra come la *defluxio* della vita si orienti sempre verso queste due direzioni, il *desiderium* (desiderio) e il *timor* (paura).

Notiamo dunque che, in queste pagine, Agostino offre una descrizione dei concetti di “paura” e “speranza”, cui la psicologia del Novecento darà il nome di “emozioni epistemiche”. Se la “paura” (*timor*) risulta connessa alla *tentatio* (tentazione, prova), la speranza (*spes*), di contro, va pensata in analogia con il desiderio (*desiderium*), e tutte queste strutture saranno poi da Agostino riassunte nel termine latino “*cura*”, che in italiano significa “preoccupazione”, e che risulta particolarmente adatto a descrivere la struttura stessa della vita umana. La preoccupazione indica infatti un movimento sia in avanti che all’indietro: ci si può preoccupare per qualcosa che sta dietro di noi sia temporalmente che spazialmente (che ci insegue, ovvero che è già accaduto in passato), ma ci si può preoccupare anche di ciò che sta davanti a noi (che sta dinanzi a noi nel senso che noi tendiamo ad esso, oppure che può accadere in futuro). Nel primo caso, avremo *timor* oppure *tentatio*, nel secondo *desiderium* oppure *spes* – e, in ogni caso, ci troveremo situati in quel terreno *metaxy*, ossia intermedio e vago, che si colloca tra la volontà e la rappresentazione, tra il corpo e la mente. Cerchiamo dunque di ricostruire la struttura delle emozioni epistemiche attraverso Agostino.

La paura (*timor*) è qualcosa in più del semplice volere: si rivolge a qualcosa che si colloca spazialmente dietro il soggetto terrorizzato, e rappresenta qualcosa che il soggetto non vuole; ecco perché essa è

un volere-che-non, è un rifuggire qualcosa di determinato, che è già lì, che insegue e terrorizza.

Il desiderio (*desiderium*) rappresenta la vera essenza del volere, in quanto teso spazialmente avanti a sé verso l'oggetto del desiderio, fruendo del quale potrà colmarsi la dolorosa mancanza che spinge il soggetto desiderante a "uscire da sé" per cercare di possedere tale oggetto desiderato, e farsi tutt'uno con esso.

La prova (*tentatio*) è la risposta a uno stimolo già verificatosi in passato ma non del tutto noto, a cui l'intelletto, in una modalità impulsiva e non conseguente a un approfondimento o a un ragionamento, trovandosi messo alla "prova", risponde: essa infatti parte da una conoscenza vaga dello stimolo raccolto nell'ambito della vita, a cui corrisponde una risposta altrettanto vaga. Se la conoscenza fosse completa, infatti, la risposta non rischierebbe una dispersione nel decadimento ("*in muta defluere*").

La speranza (*spes*) è una dinamica uguale e contraria, in quanto riconosce una data situazione di partenza, per poi proiettarla avanti a sé in un futuro prossimo non ancora noto, ma quanto meno valutato, dall'intelletto, come possibile.

Potremmo dunque immaginare uno schema di questo tipo, nel quale catalogare le quattro emozioni descritte da Agostino, che poi ritornano, *mutatis mutandis*, negli studi più recenti che abbiamo citato.

	Indietro	Avanti
Volontà (spazialità)	<i>Timor</i>	<i>Desiderium</i>
Rappresentazione (temporalità)	<i>Tentatio</i>	<i>Spes</i>

In sintesi, paura e speranza (classificabili come emozioni epistemiche), incarnano meglio di ogni altra quel luogo intermedio tra la sfera emozionale e quella epistemica: nella paura inizia infatti ad agire l'intelletto; di contro, nella speranza l'intelletto inizia a cedere il passo alla volizione.

Come mostrato da Martin Heidegger in *Essere e tempo* (Heidegger 2008, cfr. in particolare §§ 13, 28-32), il paradosso della conoscenza (*Erkenntnis*) è, in sé, irresolubile, a meno che questa non venga ripensata come comprensione (*Verstehen*) in quanto già da sempre radica-

ta in una dimensione di pre-comprensione (ovvero, nella *Vor-Struktur*), la quale si sviluppa sempre a partire dal terreno della familiarità con il mondo della vita: il trovarsi (*Sich-Befinden*), che è sempre un trovarsi-a-comprendere. Questa è la circolarità ermeneutica quale risposta ai limiti della gnoseologia kantiano-husserliana. In quest'ottica, la volontà che si dà nel mondo della vita si raffina sempre più, sino a coincidere, a livello emozionale-esperienziale, con il trovarsi, ovvero con l'orizzonte della situazione emotiva, in cui si manifestano emozioni sempre più connesse all'ambito epistemico-conoscitivo, sulla cui base si ridefinisce sempre meglio la comprensione, quale radice della conoscenza teorica. Tra questi due estremi, la volontà di vita, da una parte, e la conoscenza teorica, dall'altra, vi è tutta una serie di sfumature e gradienti di azioni, in cui le emozioni giocano un ruolo centrale. Certo, esse si fondano nella semplicità fattiva del trovarsi, rivolto all'indietro, ma si sviluppano nella complessità del comprendere, sempre rivolto avanti a sé. Tra i due estremi, le emozioni epistemiche della paura e della speranza rappresentano, rispettivamente, il grado più alto della volontà e il grado più basso della rappresentazione: ovvero, quella zona di confine in cui volontà e rappresentazione sono indistinguibili l'una dall'altra. Nelle emozioni e, in particolare, nelle cosiddette "emozioni epistemiche", entrano cioè in gioco sia la volizione che la cognizione, entrambe stemperate dalla presenza dell'altro da sé, nel quale, però, trapassano – mostrando che la differenza, rispetto all'identità, altro non è che l'estremo inganno dell'intelletto stesso che, ancora una volta, pretende di rappresentare l'irrappresentabile continuità dell'azione, la cui vaghezza appare evidente proprio nelle emozioni.

Bibliografia

Agostino, *Confessiones*, in *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, a cura di J.-P. Migne [sigla PL], Paris 1861-62 (tr. it. *Opere di Sant'Agostino*, Roma, Città Nuova, 1965).

Anolli, L., Legrenzi, P., *Psicologia generale*, Bologna, Il Mulino, 2012.

Arango-Muñoz, S., *The nature of epistemic feelings*, "Philosophical Psychology", n. 27/2 (2014), pp. 1-19.

Bain, A., *The emotions and the will*, London, Longmans, Green and Co., 1865.

Candiotto, L., *Le vie della confutazione. I dialoghi socratici di Platone*, Milano-Udine, Mimesis, 2012.

Candiotta, L., *La contemporaneità del dialogo socratico antico. Il ruolo delle emozioni*, "Magazzino di filosofia. Quadrimestrale di informazione, bilancio ed esercizio della filosofia", n. 23 (2013/14), pp. 103-17.

Candiotta, L., *Platone e la metafisica delle relazioni*, in *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone*, a cura di L. Candiotta, Milano-Udine, Mimesis, 2015.

Chiodo, S., *La rappresentazione. Una risposta filosofica sulla verità dell'esperienza sensibile*, Milano, Bruno Mondadori, 2008.

Darwin, C., *L' espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, a cura di P. Ekman, tr. it. F. Bianchi Bandinelli, I.C. Blum, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.

de Sousa, R., *Epistemic feelings*, in *Epistemology and emotions*, ed. by G. Brun, U. Doğuoğlu, D. Kuenzle, Aldershot, Ashgate, 2008, pp. 185-204.

Di Giacomo, G., *Arte e modernità. Una guida filosofica*, Roma, Carocci, 2016.

Dilthey, W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot, 1883 (tr. it. di G.A. De Toni, *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*, Firenze, La Nuova Italia, 1974).

Dilthey, W., *Eстетica e poetica*, a cura di G. Matteucci, Milano, Franco Angeli, 2005.

D'Urso, V., Trentin, R., *Introduzione alla psicologia delle emozioni*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

Ekman, P., Friesen, W.V., *Giù la maschera. Come riconoscere le emozioni dall'espressione del viso*, Firenze, Giunti, 2007.

Ekman, P., *Te lo leggo in faccia. Riconoscere le emozioni anche quando sono nascoste*, Torino, Amrita, 2010.

Ekman, P., *I volti della menzogna*, Firenze, Giunti, 2015.

Falciati, L., Maioli, C., *Neurofisiologia delle emozioni*, in *Sentire e pensare. Emozioni e apprendimento fra mente e cervello*, a cura di C. Cristini, A. Ghilardi, Milano, Springer Verlag, 2008.

Franzini, E., *Filosofia dei sentimenti*, Milano, Bruno Mondadori, 1998.

Galati, D. (a cura di), *Le emozioni primarie*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993.

Goleman, D., *Intelligenza emotiva*, Milano, Rizzoli, 1997.

Gordon, T., *Genitori efficaci. Educare figli responsabili*, Bari, La Meridiana, 2014.

Heidegger, M., *Augustinus und der Neuplatonismus* (Sommersemester 1921), in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60 (1995), hrsg. von M. Jung, T. Regehly (*Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1920-21*), C. Strube (*Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1921*), C. Strube (*Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-19*); tr. it. di G. Gurisatti, *Agostino e il neoplatonismo*, in *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2003.

- Heidegger, M., *Sein und Zeit* (1927, 1979¹⁵, seconda ristampa), hrsg. von F.-W. von Herrmann, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1976 (tr. it. a cura di A. Marini, *Essere e tempo*, Milano, Mondadori, 2008).
- Hutchinson, P., *Shame and philosophy. An investigation in the philosophy of emotions and ethics*, Manchester, Manchester Metropolitan University, 2008.
- Matteucci, G., *Filosofia ed estetica del senso*, Pisa, ETS, 2005.
- Matteucci, G., *Il sensibile rimosso. Itinerari di estetica sulla scena americana*, Milano-Udine, Mimesis, 2016.
- Meylan, A., *Epistemic emotions. A natural kind?*, "Philosophical inquiries", n. 2/1 (2014), pp. 173-90.
- Mileti, A., Prete, M., Guido, G., Marra, N., Scarlino, T., *Effetti discordanti delle emozioni sul posizionamento e l'intenzione d'acquisto di marche di prodotti con diversa dimensione di credibilità*, in *Marketing trends*, a cura di J.C. Andreani, U. Collesei, Venezia, ESCP-EAP, 2012.
- Moretti, G., Vercellone, F., *Immagine e desiderio. Dal Romanticismo a Heidegger*, Teramo, Marte Editrice, 2003.
- Morton, A., *Epistemic emotions*, in *Oxford Handbook of philosophy of emotion*, ed. by P. Goldie, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Plutchik, R., *Emotion. Theory, research, and experience*, vol. 1, *Theories of emotion*, New York, Academic, 1980.
- Rosaldo, R., *Scrivere le culture*, Roma, Meltemi, 1998.
- Rosaldo, R., *Cultura e verità*, Roma, Meltemi, 2001.
- Scherer, K.R., Ekman, P., *Approaches to emotion*, Hillsdale, Erlbaum, 1984.
- Storace, E.S., *Essere e preoccupazione. Studio sui concetti di Sorgen, Sein e Wollen in Essere e tempo di Martin Heidegger*, Milano, Franco Angeli, 2008.