Contributo al convegno "Emozioni e sistemi", Associazione culturale Episteme, Torino, 10-11.10.2008.
APPENA POTRò SCRIVERò IL TESTO DELLA RELAZIONE. QUI RIPRODUCO QUASI TESTUALMENTE (A PARTIRE DAL SECONDO PARAGRAFO), L'ARTICOLO:
"Sento dunque potremmo… Dell'emozionarsi come processo di trasformazione sociale",
in *Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, n. 2000, n. 3, pp. 79-96.

Dell'emozionarsi come processo di trasformazione sociale

Sergio Manghi
Università degli Studi di Parma

La verità non 'abita' soltanto l''uomo interiore'
o meglio non v'è l'uomo interiore: l'uomo è nel
mondo, e nel mondo egli si conosce.
Maurice Merleau Ponty

L'amore a un tempo precede la parola e
procede dalla parola.
Edgar Morin

Non si entra nella verità se non per amore
S. Agostino

1. Emozioni e parole

Parlare delle emozioni è sempre essere parlati da emozioni. Per un fatto molto semplice: la condizione dell'essere emozionati è una condizione nella quale siamo immersi con tutto il nostro essere, in permanenza – finché siamo in vita.

Quando parliamo di un'emozione, ne parliamo con emozione, e le due emozioni in gioco simultaneamente in quel momento – intendo dire quelle *di cui* stiamo parlando e quelle *con cui* stiamo parlando, o come dirò di seguito, quelle *narrate* e quelle *narranti* (Pakman, 1992) – non sono affatto 'la stessa emozione'. La prima è un'emozione *riferita*, mediata dal filtro cognitivo del pensiero della parola parlata, la seconda è un'emozione immediatamente *agita*: con toni di voce, gesti, posture corporee, espressioni del viso. E dunque: un altro *tipo* di esperienza. Interconnessa con la prima, naturalmente, e tuttavia mai coincidente con essa.

Possiamo anche immaginare, beninteso, che riferire una certa condizione emotiva con un'emozione che 'sentiamo' corrisponderle sia possibile, in un certo attimo, ineffabilmente 'magico': per esempio, giungere a saper dire "ti amo" *realmente* con amore (e non per brama di possesso, per ricatto affettivo, per gelosìa o altro ancora). Ma credo che questa esperienza sia accessibile a noi mammiferi parlanti solo come

esperienza-limite, come 'rivelazione', e che solo sapendola immaginare così possa dischiuderci il meglio dei suoi misteriosi segreti.

Per nostra fortuna, numerosi mistici e poeti, ai quali non saremo mai abbastanza riconoscenti, ci aiutano a mantenere questa 'rivelazione' nell'orizzonte del possibile. Uno di questi, poeta e mistico, è William Blake. Questa sua poesia s'intitola *Il sorriso*:

C'è un sorriso d'amore,
E c'è un sorriso della seduzione,
Un sorriso c'è dei sorrisi
Dove s'incontrano quei due sorrisi.
C'è un aggrottamento dell'odio,
E c'è un aggrottamento del disdegno,
Ed un aggrottamento c'è degli aggrottamenti,
Di cui invano tentate di scordarvi,
Poiché a fondo nel profondo del cuore penetra,
E affonda nelle midolla delle ossa...
E mai nessun sorriso fu sorriso,
Ma solo quel sorriso solo,
Sorriso che dalla culla alla fossa
Sorridere si può una volta sola;
Quando è sorriso,
ha fine ogni miseria.

Il nostro benintenzionato senso comune di occidentali moderni, almeno quella parte (molto consistente) che si è dedicata a emancipare la libera ragione dal regno delle passioni, ci suggerisce, al contrario, che noi siamo in grado, *normalmente*, di raccontare fedelmente le nostre emozioni. Di far coincidere *realmente* le emozioni provate con l'immagine che ce ne facciamo pensandole e parlandone. Di 'afferrare' le emozioni, attraverso il linguaggio verbale, nella loro più intima 'verità'. Di poter realmente sorridere quel sorriso di cui ci parla Blake, non *una volta sola* (e chissà quale sarà…), ma in continuazione – salvo disturbi dissociativi più o meno gravi della nostra psiche.

Il fatto è che siamo 'parlati' da una cultura delle emozioni, germogliata alcuni secoli fa, ispirata fondamentalmente alle cartesiane *passions de l'âme*, che dissocia a priori – credo molto gravemente, per le nostre esistenze e coesistenze – la ragione dalle emozioni. O come si dice: la mente dal cuore. Ed è proprio in virtù di tale dissociazione, che finiamo per credere *normale* il saper dire con fedeltà fotografica (non emozionata…) l'emozione 'realmente provata'. È quella dissociazione, a lasciarci immaginare come *normalmente accessibile* il gesto di 'afferrare' le emozioni attraverso pensieri e parole che sanno magicamente sospendere il nostro essere emozionati. E che in virtù di questa sospensione sono in grado di riferirci 'neutralmente' – *oggettivamente* – le emozioni che abbiamo soggettivamente provato.

La dissociazione tra il cuore e la mente che abita in profondità il nostro senso comune ha anche precise implicazioni pratiche. In un modo o nell'altro, ci suggerisce che lavorando 'dall'esterno' sulle nostre emozioni saremo in grado di pilotarle, manipolarle, canalizzarle, tenerle sotto controllo al fine di vivere meglio. Renderle 'utilizzabili', come si dice in certi ambiti psicoterapeutici o educativi. Oppure renderle 'positive', come vorrebbe un certo neo-puritanesimo delle buone intenzioni: riuscire a non odiare "perché questo è male", ad amare chi soffre "perché questo è buono e

giusto", ad amare i figli, da parte dei genitori, "perché questo è naturale", e via moraleggiando.

Queste prescrizioni, prima ancora che giuste o sbagliate, sono illusorie. Fondate su di un'idea di emozione che ha poco a che vedere con l'esperienza emotiva del mammifero *sapiens sapiens* – o come suggerisce Edgar Morin*, sapiens/demens*. Noi esseri umani non possiamo, semplicemente, pilotare le nostre emozioni. Al cuore, come si dice, non si comanda. Nel bene come nel male – e purtroppo, è lecito sospettare, più spesso nel male che nel bene. Noi non possiamo prescrivere al cuore di *seguire* le nostre parole meglio pensate, per il buon motivo che le nostre parole sono allo stesso tempo *precedute* e *accompagnate* da emozioni che 'funzionano' attraverso codici comunicativi profondamente inconsapevoli: da quelle *ragioni del cuore*, come scriveva Blaise Pascal, *che la ragione con conosce*. E non le *conosce*, è bene sottolineare, non nel senso che 'purtroppo' non le sa più o non le sa ancora riconoscere, ma nel senso, più radicale, che esse costituiscono un ordine di esperienza proprio, diverso da quello delle ragioni della ragione – ancorché dinamicamente interconnesso con questo, naturalmente.

Dovremo dunque rinunciare a parlare di emozioni? Se dalle emozioni siamo comunque e sempre parlati, narrati, presi, 'posseduti', dovremo semplicemente sospendere ogni tentativo di parlarle, narrarle, prenderle, 'possederle'? Dovremo semplicemente lasciare che esse si esprimano, come si sente dire spesso, 'liberamente'?

Questa, come sappiamo bene, è la via indicata da svariati movimenti culturali, già intorno alla soglia del XX° secolo e nuovamente nei suoi ultimi decenni (cfr. Gallino, 1987), che hanno costruito la propria identità sulla critica del razionalismo moderno, a partire da quell'altra 'metà' del moderno stesso che è il romanticismo, nelle sue molteplici sfaccettature: Eros *versus* Civiltà, per dirla con un classico di Herbert Marcuse (1964), ma anche movimento *versus* istituzioni, immediatezza *versus* riflessività, verde vita *versus* grigia teoria, concretezza *versus* astrazione, espressione *versus* repressione e altre opposizioni dualistiche ancora.

Ma non è questo l'alveo nel quale vorrei collocare le mie riflessioni. Quel che mi propongo di fare è abbozzare una riflessione sulle emozioni che prescinda dalle trappole dualistiche ora richiamate. Una riflessione, più esattamente, sulla natura immediatamente *sociale* dei processi emozionali. Spostando, a questo scopo, l'asse delle questioni che ruotano intorno alla parola 'emozioni' dalla consueta polarizzazione cuore-ragione (che fonda i dualismi di cui sopra) alla più inusuale polarizzazione ego-alter. Una polarizzazione che porta in primo piano, come ambito entro il quale collocare gli interrogativi su quel che intendiamo per 'emozioni', la *relazione*. Un processo d'interazione comunicativa – e in senso ampio *sociale* – da considerare nella sua complessa unità, e non come mero incontro tra individui (cioè tra 'titolari' di cuore/ragione) pre-definiti come tali prima dell'incontro stesso (v. Dumouchel, 2008).

Ho avuto modo in altre occasioni di suggerire alcune riflessioni in proposito (v. Manghi, 1995, 1998a, 2000a, 2008), nell'ambito di una meditazione più ampia sulla priorità esplicativa della *relazione* (Manghi, 1998b, 2000b, 2004). Qui vorrei riprendere e approfondire ulteriormente quelle riflessioni. A partire dalle quali, come si vedrà, non si tratta affatto – ammesso e non concesso che ciò sia possibile – di rinunciare a parlare delle proprie emozioni, né di predisporsi parlarne letteralmente – per tornare a William Blake – *una volta sola* (quale, poi?); ma di spostare l'attenzione al contesto comunicativo entro il quale ne parliamo. Si tratta cioè di vedere il nostro parlare delle nostre emozioni (come l'ascoltare altri che parlano a noi delle loro) in una prospettiva più ampia: come un momento in ogni caso parziale e momentaneo di una dinamica di

trasformazione reciproca – in senso ampio *sociale*. Dove non è in gioco tanto la 'verità fotografica' di cui sono capaci le nostre parole, autoreferenziamente, ma la negoziazione emozionata ed emozionante di significati, di identità, di possibili prospettive comuni, tra persone-in-coevoluzione.

Gli effetti esistenziali e sociali del nostro parlare di emozioni non dipenderanno tanto dal grado di 'verità scientifica' con cui sapremo dire 'che cosa sono veramente' (gioia, rabbia, dolore eccc…), ma dalla relazione emotivamente connotata che stiamo 'danzando' con le persone alle quali ci stiamo rivolgendo in quel momento. Persone in relazione con noi nell'immediatezza del faccia a faccia, e insieme nella 'mediatezza' dell'immaginazione, del pensiero, del ricordo. Il 'con chi' e 'con quale emozione' stiamo parlando delle nostre emozioni conta assai più, per la nostra vita e per quelle altrui, della nostra (presunta) precisione auto-descrittiva.

2. Cuore e ragione nell'immaginario dualistico-realista

Con il termine dualismo, si sarà compreso, non mi riferisco al solo preteso primato della ragione sul cuore. Mi riferisco anche, e allo stesso tempo, a quelle numerose rivolte del cuore contro quel primato che si autoriconoscono, in fondo, nel medesimo specchio separatore dei loro 'avversari', e che questo stesso specchio hanno interesse a mantenere integro e luminoso.

Nel secolo che stiamo lasciando, non dovremmo mai dimenticarlo, la più radicale di queste rivolte del cuore è stata quella nazista: la "filosofia elementare dell'hitlerismo", come l'ha chiamata Emmanuel Lévinas (1996), consiste infatti nell'esaltazione del corporale contro l'intellettuale (il legame di sangue contro il legame di ragione), e insieme del concreto contro l'astratto, dell'azione contro la parola. E se è indubitabile che a quel 'corpo', a quel 'concreto', a quella 'azione' si è saldata la potenza della tecnica moderna, razionalisticamente prodotta, com'è stato spesso sottolineato, non è meno indubitabile che la forza fascinatrice del nazismo su ampie masse sociali 'risentite' si è avvalsa al suo livello più 'elementare' del richiamo profondo alle virtù ordinatrici del Corpo, un corpo incorruttibile eletto a pura Autenticità Originaria, evocate e mobilitate contro le soverchianti minacce del Disordine e del Caos suscitate dalla civiltà moderno-occidentale, colpevole di attentare a quel destino di incorrotta autenticità attraverso il primato dell'intellettuale, dell'universale, dell'astratto, con i loro insidiosi, elitari e in fondo noiosi sofismi analitici (tutti ricorderemo Goebbels, il ministro nazista: "Quando sento la parola cultura, metto mano alla pistola").

Noi siamo oggi in grado di conoscere sempre meglio gli effetti perversi e violenti dei nostri presupposti dualistici sulle nostre vite, sui nostri affetti, sulle nostre città, sulle nostre istituzioni, sui nostri ecosistemi, ma non disponiamo ancora di abitudini percettive che ci aiutino a parlare di emozioni in forme *complesse*. Nelle microinterazioni quotidiane come nelle macro-interazioni sociali, il nostro linguaggio più spontaneo ci consegna a una segnaletica dualistica: passione *o* distacco, poesia *o* prosa, arte *o* scienza, amore-desiderio *o* amore spirituale, tentazione *o* volontà, inconscio *o* coscienza, natura *o* cultura, homo demens *o* homo sapiens, radicamento *o* libertà, movimenti spontanei *o* vincoli istituzionali, eccetera.

Che ci troviamo a parlare dei nostri colpi di fulmine o dei nostri amori infranti, delle emozioni suscitate dalla morte di Lady Diana o di quelle suscitate dalla

dissoluzione della Jugoslavia, si attiva in noi molto spontaneamente la narrazione 'elementare' secondo la quale in ciascun essere umano albergherebbe un *fondo reale* emozionale, selvaggio e primitivo, dotato di una propria precisa datità autocostituita: il *fondo* del 'corpo' o del 'cuore'. Ampie messi di studi sulle cosiddette 'basi biologiche' del comportamento ce lo confermano 'scientificamente' — senza soffermarsi mai, notiamo di passaggio, o quasi mai, sull'origine della metafora 'basale': innocente presa d'atto di una separazione autoevidente tra una 'base' e tutto quel che ci sta 'sopra'? adozione consapevole di una metafisica dualistica? adesione inconsapevole a una mitologia dualistica?

Da alcuni, questo *fondo reale* è percepito come fonte di una sedicente 'buona' moralità già-data-da-sempre: pensiamo ai contesti più comuni dell'intimismo 'buonista', di marca religiosa o sentimentalistica, oppure al caso estremo, già ricordato, dell'hitlerismo (ma anche nella 'filosofia elementare' della mafia, nel suo familismo esasperato, possiamo facilmente scorgere i segni di una 'moralità' naturalisticamente fondata). Da altri, questo *fondo reale* è percepito, all'opposto, come fonte del cosiddetto Male (aggressività, follia ecc.), alla quale opporre le virtù domesticatrici della Ragione. In entrambi i casi, tuttavia, si ama dar credito al medesimo racconto di com'è nata la modernità: un *grand récit* che narra, con il tono acritico di chi si limita a ripetere 'quel che tutti già sanno', di come a un certo fondamento originario *reale* si sia sovrapposto successivamente, lungo i secoli, un altro, ben distinto e separato ordine di realtà, designato volta a volta con etichette differenti, come 'cultura', 'produzione simbolica', 'interazione sociale', 'conoscenza scientifica', 'controllo tecnologico' e altre ancora.

A questa immagine dualistico-realista del 'cuore' e del 'corpo', e cioè delle emozioni, corrisponde l'idea bizzarra, ancorché ampiamente condivisa (e infatti corposamente istituzionalizzata), che le emozioni siano un oggetto di studio riservato anzitutto ai biologi e agli psicologi — e in ogni caso a studiosi che si siano addestrati a concentrarsi sui presunti 'universali invarianti' della natura e/o della psiche umana (addestramento che d'altra parte, va detto, non tutti i biologi e gli psicologi amano e seguono).

3. I presupposti impliciti dell'immagine dualistico-realista delle emozioni

Ora, al fine di articolare più in dettaglio le condizioni di significato che a mio avviso sostengono questa immagine dualistica delle emozioni, vorrei riportare qui due brevi definizioni, e precisamente quella di *emozione* e quella di *sentimento*, tratte da un autorevole Vocabolario della lingua italiana (Devoto, Oli, 1971):

> *Emozione*: Stato psichico affettivo e momentaneo che consiste nella reazione opposta dall'organismo a percezioni o rappresentazioni che ne turbano l'equilibrio.
>
> *Sentimento*: Momento della vita interiore, pertinente al mondo degli affetti e delle emozioni.

Il mio atteggiamento nei confronti di queste definizioni sarà qui l'atteggiamento curioso del sociologo verso un 'reperto linguistico', e forse meglio ancora, per quel che mi riuscirà, quello dell'antropologo verso un 'reperto linguistico' di cultura 'altra', anche se questa cultura 'altra', in questo caso, è la nostra. Non sarà, per intenderci, l'atteggiamento 'pratico' dell'utilizzatore 'indigeno' di dizionari, dove la lettura della

definizione si ferma (opportunamente) alla presa d'atto del suo ,significato *esplicito*. Il Vocabolario in questione sarà qui per me, in altri termini, un repertorio del senso comune degli italiani — e presumibilmente, va da sé, non solo degli italiani, ma di un'ampia quota della *tribù occidentale* — da esplorare nelle sue premesse di senso *implicite*, date usualmente per scontate.

Inoltre, nell'interrogarmi su questo 'senso comune', la domanda inaugurale non sarà quella 'realista', a mio avviso troppo spesso semplificatrice ('cosalista'), che viene posta usualmente allo studioso: 'Che cos'è un'emozione?'. Questa domanda dà per scontato che le emozioni siano delle 'cose', delle *sostanze*, degli oggetti *reali* indipendenti dal contesto interattivo e comunicativo all'interno del quale prendono corpo e significato: che la parola 'paura' presupponga l'oggetto universale e invariante *paura*, che la parola 'gioia' presupponga l'oggetto universale e invariante *gioia*, e via oggettivando, come avviene in quei movimenti culturali neo-romantici che rivendicano la libertà di 'espressione' delle emozioni (cfr. Manghi, 2000a), ma come avviene anche in autorevoli letture di quell'opera straordinaria di Charles Darwin che è *L'espressione delle emozioni negli animali e nell'uomo* (cfr. ad es. Ekman, 1998), letture nelle quali si assume di fatto che il segnale comunicativo sia mero veicolo neutrale di una sostanza reale interna.

La domanda con la quale mi accosto a quelle definizioni di vocabolario assume invece l'ipotesi che la parola 'emozione' – così come 'gioia',, 'paura', ecc. – non indichi alcuna sostanza a essa precedente, ma un tentativo di metter ordine nel guazzabuglio della nostra esperienza personale, relazionale e sociale, servendoci di quella preziosa segnaletica comunicativa, specifica dell'animale umano, che sono le parole. Il nome non è la cosa, così come la mappa non è il territorio, scrive Gregory Bateson (1976; cfr. anche Manghi, 1998b); e la nostra vita comunicativa, in quanto vita di creature viventi assai peculiari, alle quali è inaccessibile, per costituzione fisiologica, una conoscenza che prescinda dall'autonoma creazione di simboli, è per intero un affare di mappe: mappe di mappe di mappe*, ad infinitum...*

Pertanto, la parola 'emozione' — comunque definita — sarà qui il nome, *in primis*, di un evento linguistico. Per maggior precisione, poiché di tali eventi se ne possono dare tipi differenti, sarà il nome di un *principio esplicativo*, ovvero di un tentativo linguistico, realizzato nel corso di un'interazione comunicativa, di conferire significati condivisi, familiari e permanenti, all'impensato e all'inafferrabile, ossìa ai disordini e alle perturbazioni, gradevoli o sgradevoli, che si generano e si rigenerano di continuo nel farsi ininterrotto delle interazioni umane — tentativo linguistico 'premiato' da un indubbio successo adattativo: anche se non dovremmo dimenticare che tale 'successo' è assai recente, in quanto risale all'affermazione della temperie positivistica ottocentesca, in forza della quale ha potuto sconfiggere autorevoli tentativi 'premiati' in precedenza (e anzitutto la parola 'passioni', che alla fine sensibilità oggettivista dei positivisti suonava troppo 'letteraria' e, diciamo così, troppo… 'emozionante').

Ovviamente, una volta ridefinita come *in primis* principio esplicativo, la parola 'emozioni' non perde affatto di importanza. Al contrario. La comunicazione umana, e in particolare quella che chiamiamo 'scientifica', rimarrebbe un guazzabuglio, un disordine caotico e indifferenziato, se nella segnaletica in uso alcuni 'cartelli' – 'emozioni' così come 'capitalismo', 'razzismo', 'libido', 'istinto', 'stress' e molti altri – non svolgessero la funzione di principi esplicativi.

Altrettanto ovviamente, tuttavia, va detto questi 'cartelli' non svolgono sempre e solo una funzione esplicativa. Anzi. Nelle nostre sacrosante intenzioni essi assumono

sempre anche una funzione *descrittiva*, la funzione di un indice rivolto a un 'qualcosa'. Quel che voglio dire è che non si dànno mai prestazioni comunicative che siano solo descrittive. Nella descrizione, anche la più elementare ('oggi sono allegro', 'Giovanna è triste', 'Piero è emozionato'…), è sempre presupposta (anche se solo tacitamente) una spiegazione, una 'teoria' (anche se implicita).

Non si dànno descrizioni innocenti, prive di presupposti 'teorici'. Quando dico, poniamo, 'oggi sono triste', il mio dirlo non sarà mai mero effetto del 'fatto oggettivo' che *sono* triste (se così fosse, anche tutti gli altri infiniti 'fatti oggettivi' in presenza dovrebbero farmi parlare: un bel guazzabuglio!). Il mio dire quella frase, e non un'altra, in quel momento, prende corpo, come tornerò a precisare oltre, nel contesto di una certa interazione comunicativa; e in questa interazione, gli effetti attesi (su me stesso e sugli altri) della mia frase saranno molto diversi a seconda della rappresentazione che essa presuppone della 'allegria' o della 'tristezza': più in generale, a seconda della rappresentazione che essa presuppone delle emozioni – a seconda della mia 'teoria' delle emozioni.

Per limitarci a un esempio intuitivo (anche su questo torneremo), gli effetti attesi della mia frase saranno diversi a seconda che mi rappresenti le emozioni come 'qualcosa' che in generale è 'disadattativo' (come per gli stoici o per i buddisti), oppure come 'qualcosa' che in generale è 'adattativo' (come per molti darwiniani); e ancora: a seconda che mi rappresenti in generale le emozioni 'negative' (la 'tristezza' dell'esempio) come segni di qualcosa che non va, eliminabile e da eliminare, oppure come l'altra faccia della medaglia, nel bene come nel male, di quelle 'positive'.

Dunque, per concludere su queste precisazioni epistemologiche: quando descriviamo un'emozione, non è mai in gioco il solo processo comunicativo della descrizione, ma sempre anche un secondo processo comunicativo: quello della spiegazione. Dove l'un processo si definisce attraverso l'altro. Per lo più, i criteri esplicativi ai quali ricorriamo ci rimangono oscuri, non perché siano nascosti in chissà quale provincia remota della nostra mente. Ci rimangono oscuri perché sono 'nascosti', per così dire, insospettabilmente, nel luogo più amico e familiare che possiamo immaginare: il nostro senso comune, quel che ci appare più ovvio, le nostre *rappresentazioni sociali* del mondo (cfr. Farr, Moscovici, 1989).

A partire da queste premesse, la domanda inaugurale di questo mio *excursus* potrebbe essere così formulata: *attraverso quale rappresentazione delle 'emozioni' parliamo di emozioni (o più in particolare di gioia, di tristezza, ecc.) nei contesti della nostra vita quotidiana (inclusi quelli scientifici)?*

Se tale rappresentazione sarà dualistico-realista, quando descriveremo il mondo intorno a noi e dentro di noi ci accadrà di qualificare tendenzialmente le emozioni descritte (*narrate*) come *cose in sé,* ben distinte e separate sia da noi-descrittori sia da altre *cose in sé.* Se tale rappresentazione sarà diversa (come quella che cercherò di suggerire in seguito, ma potrebbe essere un'altra ancora), ci accadrà di qualificare le emozioni descritte in modo diverso. Senza che sia dia alcun tribunale della Verità, *super partes*, che possa stabilire quale delle due rappresentazioni in conflitto 'abbia ragione': starà in ogni caso ai descrittori (ai *narranti*) darsi le regole per convivere entro un contesto ineludibilmente conflittuale, definendo anche cosa significhi 'aver ragione'

Ora, dopo quel che ho cercato di dire fino a questo punto, non sarà difficile, credo, cogliere nelle due definizioni sopra riportate, quella di emozione e quella di sentimento, il carattere portante del criterio dualistico-realista. Più in dettaglio, questo criterio detta a quelle definizioni i seguenti requisiti:

1. Le emozioni sono eventi *interni*: hanno cioè luogo in una *interiorità*, ben distinta e separata dall'*esteriorità* ("vita interiore", "reazione opposta dall'organismo a...");

2. Le emozioni sono eventi *intraindividuali*: l'interiorità di cui sopra è quella di un *individuo* ("organismo"), ben distinto e separato rispetto agli altri individui e ai *contesti interindividuali* ai quali esso prende parte;

3. Le emozioni sono *reazioni* causate da uno stimolo che le precede (senza il quale non si darebbero), dove la nozione di 'reazione' è ben distinta e separata da quella di *azione* (la quale comporterebbe la *ricerca* dello 'stimolo');

4. Le emozioni sono *sincroniche*, atemporali ("stato"), dove il 'sincronico' è ben distinto e separato rispetto al *diacronico* (il quale comporterebbe la nozione di 'processo').

5. Le emozioni sono *biologiche* (o biopsichiche), e cioè, come abbiamo già detto, *non-sociali* e *non-culturali* ("stato psichico", "reazione dell'organismo").

6. Le emozioni rispondono al principio *morfostatico,* come viene chiamata la tendenza al recupero di stati stazionari passati, precedenti la perturbazione (eventi che di quegli stati "turbano l'equilibrio"), principio ben distinto e separato da quello *morfogenetico* (che includerebbe 'normalmente' anche la generazione di 'squilibri': l'emergenza dell'imprevisto, la generazione del futuro).

Questi requisiti si adattano senza fatica a molte definizioni che troviamo nella letteratura scientifica. Si prenda ad esempio la seguente, molto recente: "Definiamo le emozioni come *pattern* biologicamente fondati di percezione, esperienza, fisiologia, azione e comunicazione, relativamente di breve termine, che intervengono in risposta a specifiche sfide e opportunità fisiche e sociali" (Keltner, Gross, 1999, p. 468).

È attraverso questo tipo di rappresentazione delle emozioni che noi parliamo oggi per lo più di emozioni, ovvero, che le emozioni ci appaiono come 'oggetti' familiari e riconoscibili, distinti da altri 'oggetti' della nostra 'vita psichica' come i 'riflessi', i 'ragionamenti', le 'credenze', i 'gusti', i 'giudizi' e altri ancora. Ed è con questo tipo di rappresentazione, della quale è evidente la radice cartesiana (le *Passions de l'âme*), che la sfida della complessità ha da confrontarsi. Non per suggerire una teoria che sappia riprodurre fedelmente 'davvero' quel che 'c'è' in noi, in fatto di emozioni, naturalmente. Si tratta, piuttosto, di aiutare qualcosa che ancora non c'è, che non c'è nella comunicazione tra di noi, a venire al mondo. Di *concepirlo,* quel 'qualcosa' che ancora non c'è.

4. Per una teoria sociale delle emozioni

Nel seguito del mio *excursus* vorrei abbozzare un contributo a questo compito 'complesso', proponendo i lineamenti di un programma di ricerca che mi appassiona da qualche tempo (Manghi, 1994, 1998a; v. Dumouchel, 2008). Talvolta mi viene di mettere su questo programma di ricerca l'etichetta impegnativa 'per una teoria sociale delle emozioni', anche se so bene che la sua articolazione è molto al di qua dal potersi definire con il termine 'teoria'. La parola alla quale tengo di più, in quell'etichetta, è però qui un'altra: è la parola *sociale*.

Questa parola, *sociale*, non vuol essere, beninteso, la marca di un territorio disciplinare — quasi si trattasse di sostituire biologi e psicologi, nel compito di custodire l'oggetto 'emozioni', da parte di sociologi e antropologi, conservando la

stessa gabbia scientifico-disciplinare parcellizzata. Se parlo di teoria *sociale*, è piuttosto per sottolineare che la 'teoria' in questione, al di là dei campi disciplinari implicati, necessariamente molteplici, suggerisce di traguardare attraverso la parola 'emozioni' un insieme di processi di natura squisitamente interattiva, relazionale, comunicativa — in breve, appunto, *sociale*.

L'esposizione dei lineamenti di questo pogramma di ricerca avrà la forma di un percorso progressivo, in sette brevi tappe che si correggono e si integrano cumulativamente, fino alla formulazione più comprensiva e sintetica, la settima, che è quella condensata nel titolo di queste note: *sento, dunque potremmo...*

1. Sento dunque sono. Semplicemente: "Noi siamo pienamente immersi in questo mondo che è quello delle nostre sofferenze, delle nostre felicità e dei nostri amori" (Morin, 1997, pp. 8-9). In quanto mammiferi, non ci è possibile essere non-emozionati (spassionati, disinteressati). Siamo immersi costantemente in un processo, il processo del provar emozioni, che pervade l'intero arco delle nostre esperienze. Il *cogito* autocosciente concerne sempre segmenti parziali della nostra auto-conoscenza complessiva, e segmenti in ogni caso connotati da certe tonalità affettive che si esprimono in codici largamente inconsapevoli, 'pascalianamente' inaccessibili al *cogito* in atto. Da questa angolazione, quando dico 'Non sono emozionato', non mi sto riferendo al fatto che *letteralmente* non sono emozionato, ma a una precisa tonalità emotiva (dalle conseguenze orribili, se pensiamo, per esempio, alla 'freddezza' dei criminali nazisti, ma molto utile se pensiamo, per fare un esempio diverso, al lavoro del chirurgo).

2. Sento dunque sento di sentire. Nel comunicare consapevolmente a qualcuno, che potrei anche essere io stesso, un'emozione che sto provando, (per esempio, iniziando una conferenza: 'sono felice di trovarmi qui con voi a discutere di queste cose...'), non c'è una parte non-emozionata di me (governata dal *cogito*) che comunica a proposito di un'altra parte di me, all'opposto, emozionata (felice, nell'esempio). In quel mio comunicare, ci sono invece due diversi livelli della comunicazione, entrambi implicati da emozioni, i quali concorrono insieme a generare un certo messaggio. Questi due livelli, nel loro incessante combinarsi e ricombinarsi, sono implicati da emozioni secondo modalità differenti, l'una irriducibile all'altra: una *narrata* (che 'dice' l'emozione 'felicità'), e una *narrante* (che 'dice' l'emozione X, con la quale si dice 'felicità') (cfr. Pakman, 1992). Lo stesso vale, naturalmente, quando non comunico intorno a un'emozione che sto provando al momento, ma intorno a emozioni che ho provato nel passato o immagino proverò nel futuro. Le emozioni di cui narriamo e quelle con cui narriamo non sono mai le stesse, anche quando sembrano concordare nei contenuti (il caso in cui si parla di felicità con un tono che dice anch'esso 'felicità'). Non sono mai le stesse poiché, per quanto sempre circolarmente interconnesse, operano, come si diceva, secondo modalità differenti, che si mantengono a livelli logici distinti (se l'uditorio crederà che il conferenziere sia felice come ha detto, questa credenza non deriverà dal solo fatto che egli si è dichiarato felice: mammiferi umani al pari di lui, gli uditori sono infatti in ascolto molto attento delle sue emozioni 'dichiaranti', non meno che di quelle 'dichiarate', nonché del continuo interconnettersi di questi due ordini di emozioni: sappiamo tutti bene, l'abbiamo già detto, come sia possibile, e anzi assai frequente, parlare di felicità senza felicità, così come d'amore senza amore: e anche, naturalmente, di odio senza odio).

Corollario. Questa condizione 'circolare' ci immerge in un curioso paradosso (e ci torneremo): la 'presa di coscienza' delle emozioni, nostre o altrui, è un processo

attraverso cui la 'presa' della coscienza arriva a 'afferrare' unicamente le emozioni *narrate*, le quali diventano 'coscienti' proprio attraverso l'azione del 'narrare', che consiste nel cercar di dar loro una forma tramite parole o altri segni comunicativi non-verbali. La 'presa' della coscienza non raggiunge mai le nostre emozioni *narranti.* Non perché esse siano troppo distanti dalla coscienza (o 'sfuggenti', come amiamo dire), quasi alla 'presa' si opponesse una barriera di ordine spaziale o temporale, di tipo grossolanamente quantitativo; ma perché, appena ci sembra di riuscire a 'afferrarle', e proprio perché le stiamo 'afferrando', esse si trasformano, mutano 'tipologia': diventano *narrate*. La barriera, volendo mantenere il termine, c'è, ma è qualitativa. Non possiamo sospendere una nostra 'presa di coscienza' di certe emozioni narrate, per tentare di annettere alla conoscenza cosciente i processi emozionali che quella stessa 'presa di coscienza' vengono connotando, ossia le 'sue' emozioni narranti, senza che si attivino *altre* emozioni narranti, altre *ragioni del cuore che la ragione non conosce...*

3. Sento dunque sento che sentivo o sentirò. L'emozione *narrata* non si trova mai, letteralmente, *nel presente*. Nel presente ci sono le parole e i segni cui quali ricorro nel narrarle e per narrarle. Quelle parole e quei segni si riferiscono sempre, per un vincolo organizzativo ineludibile della nostra comunicazione, a un'esperienza passata oppure futura, cioè a un'esperienza che viene situata dal dispositivo del mio stesso discorrere nel passato o nel futuro. Anche quando il tempo di cui parlo fosse distante un millisecondo dall'attimo presente: poiché, una volta ancora, non è in questione una soglia quantitativa, ma una soglia qualitativa. Le emozioni narranti sono dunque nel presente. Di più: esse concorrono attivamente a *fare* il presente del nostro comunicare. Heinz von Foerster, il Socrate cibernetico, come l'ha chiamato Edgar Morin, ha sostenuto che Cartesio, per coerenza con le regole stesse del *cogito*, non avrebbe dovuto dire *penso dunque sono*, ma: *un istante fa pensavo, sempre che la memoria non m'inganni, dunque...*(e far scaturire dal 'dunque', per deduzione logica pura, cioè in forza di, una 'causa' impersonale, disinteressata e spassionata, il presente ontologico *sono,* sarebbe stato, come minimo, arduo). Ebbene, lo stesso dovrebbe valere, a voler essere coerentemente cartesiani, per le emozioni: non, per esempio, *sono felice*, ma: un istante fa ero felice, sempre che la memoria non m'inganni, dunque... (oppure, al futuro: fra un istante sarò felice, sempre che le mie virtù immaginative non vengano smentite, dunque...).

4. Sento, dunque dò senso. Le ragioni del cuore umano non sono mai state nude e crude, cioè separatamente biologiche o biopsichiche, in attesa di un demiurgo – uno stilista o uno *chef*, volendo rimanere alla metafora – che, servendosi di modelli culturali, le vestisse o le cucinasse. Più in generale, esse non costituiscono un 'continente sommerso' ben compiuto, in attesa di un esploratore che lo 'scopra' una volta per tutta, secondo la diffusa utopia positivistico-naturista — utopia del nudo-crudo oggi così lautamente finanziata, fra l'altro, dalle potenti multinazionali farmaceutiche. La natura umana, come ha scritto Edgar Morin, è costitutivamente, incorreggibilmente *incompiuta* (1980, 1995; cfr. anche Manghi, 1995, 2000b; Napolitani, 1995): 'natura umana' è il nome di un processo aperto, di un divenire ininterrotto, di una continua trasformazione; e di un processo che è a un tempo biologico e culturale, fisiologico e simbolico. L'interiorità più profonda dell'*Homo sapiens* non è popolata da brute non-ragioni, benigne o maligne che siano. Essa è popolata da appassionate ragioni simboliche: mitologiche, magiche, oniriche, religiose, e più in generale metaforiche. Ha scritto Martin Heidegger a commento dell'aforisma di Pascal ripetutamente evocato:

"Nell'invisibile ultrainteriorità del cuore, l'uomo è sospinto anzitutto verso ciò che dev'essere amato: gli avi, i morti, l'infanzia, i nascituri" (1968, p. 282).

5. Sento dunque faccio. Le nostre emozioni non attendono passivamente uno stimolo esterno che le turbi, per entrare in azione. Esse agiscono ininterrottamente. Esplorano, selezionano e definiscono insieme, attivamente, creativamente, lo stimolo stesso che ci turba. Dispongono il nostro corpo nello spazio-tempo relazionale (cfr. Maturana, 1988). In breve: le nostre emozioni non dipendono mai solo da come *è fatto* il mondo, per la semplice ragione che esse, allo stesso tempo, circolarmente, *fanno* questo stesso mondo.

6. Sento dunque facciamo. I segnali emozionali (intesi come nelle cinque tappe precedenti: pervasivo-processuali, narrati-e-narranti, attivi, intimamente simbolici) non indicano mai solo configurazioni di processi interni al soggetto individuale, ma sempre anche, allo stesso tempo, configurazioni di processi esterni: i processi interattivi, comunicativi e sociali di cui quel soggetto è parte (cfr. Bateson, 1991). È la forma, per dirla con Bateson, della 'danza interattiva' che il soggetto danza con altri — laddove, beninteso, a nessuno è mai dato di 'danzare da solo', neppure quando intorno a lui, fisicamente, non c'è nessuno. Le emozioni, dunque, non sono mai prima *in me* e solo successivamente *tra noi*, ma sempre *allo stesso tempo in me e tra noi*. Le mie emozioni, letteralmente, non 'appartengono' mai a me solo: prendono corpo all'interno di relazioni interattive, interattivamente coordinate, alle quali concorrono a dar forma e dalle quali ricevono forma. Non sono mai una questione solo 'personale': sono sempre anche una questione relazionale e sociale (cfr. Dumouchel, 1996). Mai una questione solo 'privata', ma sempre anche *pubblica*. Il segnale emozionale che dà forma al mio modo di comunicare in un certo momento e in un certo contesto non indica mai solo una disposizione potenziale della mia 'personalità individuale': è sempre anche un segnale che emerge dalla danza interattiva alla quale sto prendendo parte attiva in quel momento e in quel contesto, e un segnale che concorre, circolarmente, a dar forma e senso a quello stesso contesto. Questa forma e questo senso non sono predeterminabili da parte di alcun soggetto individuale, poiché sono una forma e un senso che si vanno via via facendo, piaccia o meno, attraverso l'interazione sociale. La danza potrebbe diventare via via, per esempio, un romantico valzer, un aristocratico minuetto, un *rock* scatenato, un *rave* estatico o stordente, una *ola* da stadio, un'aggressiva marcia militare, un vorticare di monadi autistiche, un rito della pioggia e della speranza, e molte altre danze — molti altri *contesti* — ancora.

7. Sento dunque potremmo. I segnali emozionali (pervasivo-processuali, narrati-e-narranti, attivi, intimamente simbolici, interattivo-sociali) non concernono mai solo la forma attuale che la danza interattiva viene assumendo — com'era ancora fino alla 'tappa' precedente del nostro percorso. I segnali emozionali concernono sempre, allo stesso tempo, anche le forme potenziali e future di quella danza. Nell'*hic et nunc*, le forme possibili della danza e delle disposizioni reciproche fra i danzatori, ovvero i significati possibili dei nostri contesti comunicativi, sono sempre molteplici. I segnali emozionali, in sé mai univoci, sempre polisemici, sono a un tempo allusioni, ammiccamenti, esplorazioni, proposte, definizioni, ridefinizioni e altro ancora: mosse in movimento di un gioco più grande che non si gioca mai da soli, dove la posta è costituita sia dalla forma attuale della danza, nella quale ha luogo una relativa riduzione della polisemia di quei segnali, sia dalle forme che la danza potrebbe assumere a ogni istante successivo, e anche a più lungo termine. Il futuro, immediato o di più lungo termine, viene emergendo processualmente, allo stesso modo del presente, come la *via*,

per il *viandante*, nella bella poesia di Antonio Machado: *viandante, non c'è via, la via si fa nell'andare...* In questo senso, e concludendo questo percorso in sette tappe, possiamo dire: non soltanto, in chiave morfostatica, *sento dunque siamo*, come ancora fino alla tappa precedente; ma anche, in chiave morfogenetica, *sento dunque potremmo...* Ovvero: il futuro prende forma e senso, interattivamente, per vie comunque largamente inaccessibili alle ragioni della ragione, nel presente e attraverso il presente. Come scrive Rainer Maria Rilke, *il futuro entra in noi, per trasformarsi in noi, ancor prima che accada*.

5. Com-muoversi

Diceva S. Paolo di Dio: "Non fatevi illusioni. Dio non può essere ingannato" (Gal., 6: 7). E chissà che oggi, il nostro insistente parlare di emozioni non sia che un modo per continuare a parlare di Dio: a parlare di Dio dopo la *morte di Dio*. Chi questa morte pensa in chiave letterale, diciamo pure positivista, parlerà delle ragioni del cuore come *di sostanze reali* che *possono* venir ricondotte alle ragioni della ragione: decifrati, comandati, *ingannati*..Chi la pensa in chiave metaforica, come in un certo senso ho cercato di fare in questo mio *excursus*, parlerà delle ragioni del cuore come di mondi complessi e misteriosi quanto il Dio di S. Paolo: processi che non possono essere decifrati-ingannati, in quanto rimangono in ogni caso più grandi di ogni 'presa di coscienza', e in quanto ogni 'presa di coscienza' orientano attivamente; processi, ancora, che non possono essere decifrati-ingannati, in quanto, per il loro carattere relazionale, non sono confinabili in alcuna mente individuale, e in quanto si tratta di processi non già-compiuti, ma sempre ancora-da-compiersi.

La cosiddetta 'presa di coscienza delle nostre emozioni' è un autoinganno, se non si accompagna alla presa di coscienza che di quelle emozioni non possiamo comunque prendere coscienza: se non si accompagna, in breve, alla presa di coscienza della natura *sociale* — pervasiva, interattiva, morfogenetica — delle emozioni. È la presa di coscienza del fatto che noi stessi generiamo, interagendo tra noi, il nostro presente e il nostro futuro, i nostri amori e le nostre guerre; e che tutto ciò facciamo attraverso il nostro presente, narrandoci e ri-narrandoci in uno stato permanente e insormontabile di incertezza e di inconsapevolezza che è uno stato permanente e insormontabile di creatività.

Nella misura in cui le premesse sostanzialiste, o dualistico-realiste, persistano, ce ne sarebbe più che a sufficienza per cedere alla rassegnazione, oppure, all'opposto, all'aggressività (e in effetti, mi chiedo in quale misura la violenza che noi facciamo a noi stessi e agli altri non abbia questa radice 'cartesiana': orfani nostalgici e risentiti di un pensiero consacrato al controllo unilaterale sul 'reale', e cioè a una rappresentazione mitologica della 'presa di coscienza'...).

Ma le premesse sostanzialiste non sono un fato genetico. Sono reti di presupposizioni epistemologiche socialmente condivise, universi simbolici vissuti come ovvî in quanto, appunto, socialmente condivisi. La presa di coscienza che nulla potrà mai predeterminare le ragioni del nostro cuore, e che dunque non potranno mai, in nessun caso, pretendersi innocenti, né *politically correct*, e dunque la presa di coscienza che non troveremo mai la formula per cancellare ogni rischio di ottusità, di barbarie e di violenza tra di noi — questa presa di coscienza potrebbe anche disvelare nuovi paesaggi

mentali, rispetto ai quali le premesse dualistico-realiste ci manterrebbero viceversa ciechi e impotenti.

Una rappresentazione interattiva e sociale, e non più intraindividuale, dei processi emozionali, è a mio avviso una condizione necessaria per l'emergenza di questi nuovi, imprevedibili paesaggi. Essa potrebbe infatti aiutarci a percepire nella 'perdita' del controllo individuale sulle nostre vite, non soltanto una perdita, ma, allo stesso tempo, nuove potenzialità: la ri-valorizzazione dell'altro, soprattutto: dell'altro che è in noi, e allo stesso tempo, inscindibilmente, degli altri al di fuori di noi attraverso i quali soltanto, ci piaccia o meno, noi facciamo quel che facciamo, siamo quel che siamo, diventiamo quel che diventiamo, proviamo le emozioni che proviamo.

Una rappresentazione interattiva e sociale dei processi emozionali potrebbe favorire l'apprendistato a quella condizione dell'*essere attraverso l'altro* che, come ha efficacemente argomentato René Girard (1978, 1999), non è una condizione deviante o transitoria, propria di alcuni esseri umani non-normali o non-ancora-indipendenti, ma una condizione universale, propria di ogni essere umano, dalla quale non ci è dato evadere. La rimozione di questa nostra natura intimamente relazionale, compiuta nel nome di una individualità che si vorrebbe indipendente dagli altri e dalla società, nonché ben compiuta e autosufficiente, ci spinge a cercare senza posa soluzioni semplificatrici ai nostri problemi, piccoli e grandi, a individuare senza posa sempre nuovi capri espiatori esterni e interni a noi stessi.

Tuttavia, se una teoria sociale dei processi emozionali appare da questo punto di vista necessaria, occorre aggiungere che, dallo stesso punto di vista, essa non sarà mai sufficiente. Per apprendere a 'danzare' le nostre interazioni comunicative con una grazia che sappia ridurre, quanto meno, le nostre semplificazioni e le nostre violenze, e se possibile trasformarle in altro, non basterà mai il solo saper analizzare teoricamente le nostre emozioni narrate, quale che sia la teoria alla quale ricorriamo: intraindividuale, sociale o altro ancora. Quel che occorre è apprendere, e di continuo riapprendere, a 'danzare' *hic et nunc* le nostre emozioni narranti. A 'danzare' i nostri incontri, piccoli e grandi, in ogni caso più grandi e più esigenti, nel bene come nel male, di ogni 'teoria'.

Per apprendere ad amare, occorre amare. Senza aspettare di sapere, prima, come si fa. Accogliere quella vertigine dalla quale siamo mossi in ogni istante a morire-e-rinascere: dalla quale siamo, tout court, *com-mossi*. Con tutti i rischi di sofferenza, spesso terribili, che ciò comporta, e l'indispensabile riflessione su noi stessi e sul mondo, anche quella condotta con i preziosi criteri della 'teoria', è lì a rammentarcelo. Ma senza mai dedurre dalla coscienza dei rischi una norma avara e calcolatrice di distacco e di prudenza — ennesima illusione magica di poter controllare questi stessi rischi, magari sacrificando agli dèi della pace, per ingraziarceli, le nostre migliori possibilità di gioire. Come il Dio di S. Paolo, di nuovo, le ragioni del cuore non si lasciano ingannare, nemmeno dai doni sacrificali più preziosi. E pertanto, rinunciare all'esperienza spaesante della perdita di sé nell'incontro, nell'amicizia, nell'amore, non sarebbe, in fondo, neppure razionale.

In un certo senso, non abbiamo scelta: *non ci resta che amare*, per parafrasare il titolo di un bel film che letteralmente affermava l'opposto (*Non ci resta che piangere*, di Roberto Benigni e Massimo Troisi: ma chi l'ha visto sa l'*amore* con cui va letta quell'affermazione). Amare. Senza rimuovere le implicazioni dolorose, necessariamente faticose, di quell'irrimediabile 'errore' che chiamiamo amare. Ma anche senza dimenticare che le nostre emozioni narranti, non nonostante che non possiamo comandarle a piacimento, ma *proprio perché non possiamo comandarle a piacimento*,

suscitano di continuo in noi e tra noi passi di danza imprevisti, impreviste possibilità e capacità *di com-muoverci.* Suscitano di continuo in noi e tra noi impreviste possibilità e capacità d'amare, prima ancora che la nostra coscienza ce ne renda conto.

Così come il futuro, anche l'amore *entra in noi, per trasformarsi in noi, ancor prima che accada.*

Bibliografia

Bateson, G. (1976), *Verso un'ecologia della mente,* Adelphi, Milano.

Bateson, G. (1991), "Le emozioni esaminate da un sociologo", in *Una sacra unità. Nuovi passi verso un'ecologia della mente*, a cura di R. Donaldson, Adelphi, Milano, pp. 212-219.

Donskis. L. (2008), *Amore per l'odio. La produzione del male nelle società moderne*, Erickson, Gardolo (TN),.

Devoto, G., Oli, G.C. (1971), *Dizionario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze.

Dumouchel, P. (2008), *Emozioni. Saggio sul corpo e il sociale*, Medusa, Milano.

Ekman, P. (1998), "Postfazione. L'espressione delle emozioni è universale? Storia personale di un dibattito", in C. Darwin, *L'espressione delle emozioni*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 393-425.

Gallino, L. (1987), "La modernizzazione mancata. Tradizione, azione pubblica e cultura dell'io", in Id., *Della ingovernabilità*, Comunità, Milano, pp. 71-88.

Girard, R. (1983), *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano.

Girard, R. (1999), *Il risentimento. Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo*, Raffaello Cortina, Milano.

Farr, R.M., Moscovici, S., a cura di (1989), *Le rappresentazioni sociali*, Il Mulino, Bologna.

Heidegger, M. (1968), *Sentieri interrotti,* La Nuova Italia, Firenze.

Keltner, D., Gross, J.J. (1999), "Functional Accounts of Emotions", in *Cognition and Emotion*, vol. XIII, n. 5, pp. 467-480.

Lévinas, E. (1996), *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo* (1934), Quodlibet, Macerata.

Manghi, S. (1987), "Le sujet inachevé d'Edgar Morin", in *Revue Européenne des Sciences Sociales,* XXV, pp. 41-67.

Manghi, S. (1994), "Del bello e del buono Per un'estetica delle pratiche formative in ambito socio-sanitario", in M. Ingrosso, a cura di, *La salute come costruzione sociale. Teorie, pratiche, politiche,* Angeli, Milano, pp. 152-181.

Manghi, S. (1995), "Corpo e destino. La trama vivente dell'attore sociale", in P. Borgna, a cura di, *Corpi in azione. Applicazioni di un modello di attore sociale,* Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 89-136.

Manghi, S. (1998a), "La tana del cuore. Cinque ipotesi sulla natura sociale delle emozioni", in *Pluriverso*, n. 2, pp. 32-43.

Manghi, S. (1998b), a cura di, *Attraverso Bateson. Ecologia della mente e relazioni sociali,* Raffaello Cortina, Milano.

Manghi, S. (2000a), "Emozioni", in A. Melucci, a cura di, *Parole chiave*, Carocci, Roma.

Manghi, S. (2000b), *Il gatto con le ali. Per un'ecologia delle pratiche sociali*, Asterios, Trieste.

Manghi, S. (2000c), "Sento dunque potremmo… Dell'emozionarsi come processo di trasformazione sociale", in *Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, n. 3, pp. 79-96.

Manghi, S. (2004), *La conoscenza ecologica. Attualità di Gregory Bateson*, Raffaello Cortina, Milano.

Manghi, S. (2009), "Legame emozionale, legame sociale", Prefazione a P. Dumouchel, *Emozioni. Saggio sul corpo e il sociale*, Medusa, Milano, pp. 5-14.

Marcuse, H. (1964), *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino.

Maturana, H. (1988), "Reality: The Search for Objectivity or the Quest for a Compelling Argument", in *The Irish Journal of Psichology,* n. 1, pp; 25-82.

Morin, E. (1980), *La méthode: 2. La vie de la vie*, Paris, Seuil.

Morin, E. (1997), *Amour, poésie, sagesse,* Seuil, Paris.

Morin, E. (1995), *Il paradigma perduto*, Feltrinelli, Milano.

Napolitani, D. (1995), "Si è per esser-ci. Riflessioni epistemologiche sul soggetto collettivo, con particolare riguardo all'opera di E. Morin", in *Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, vol. X, n. 1, pp. 33-50.

Pakman, M. (1992), "Etica ed estetica dei sentimenti: uno studio epistemologico", in *Connessioni,* n. 1, pp. 19-27.

Contributo al convegno “Emozioni e sistemi”, Associazione culturale Episteme, Torino, 10-11.10.2008.
APPENA POTRò SCRIVERò IL TESTO DELLA RELAZIONE. QUI RIPRODUCO QUASI TESTUALMENTE (A PARTIRE DAL SECONDO PARAGRAFO), L’ARTICOLO:
“Sento dunque potremmo… Dell’emozionarsi come processo di trasformazione sociale”,
in *Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, n. 2000, n. 3, pp. 79-96.