

MARCO TEDESCHINI

IL RIPUGNANTE: OLTRAGGIO E CONTRADDIZIONE

The moment stinks...

C. Rankine

1. Diritto al disgusto

Il disgusto è un sentimento famoso. Tristemente secondo alcuni: discriminatorio, culturalmente dannoso, scorretto politicamente, favorirebbe, preparandoli, quando non li motivi e li inneschi, conflitti politici che punterebbero a negare la dignità altrui e a rafforzare relazioni simboliche oppressive, sostanzialmente disumane e disumanizzanti, che si trasformano in leggi che regolano la vita di coloro che nascono crescono e muoiono all'interno di un certo stato di diritto e che, a causa dei loro comportamenti, sono iscritti nell'albo dei banditi. Ma questi comportamenti sono innocenti: non danneggiano fisicamente o materialmente altri esseri umani, non ledono la loro libertà. Le lotte per la difesa di un orientamento sessuale libero ne sono tutt'ora l'emblema. Martha Nussbaum (almeno 2004; 2010) non è la sola ad aver ingaggiato una lotta senza quartiere contro queste istanze irriflesse che guidano la formulazione delle leggi e condizionano la vita associata, e non solo in occidente, come Hasan *et al.* (2018) documenta in modo ampio.

Giustamente per altri. Questi hanno difeso l'idea che il disgusto sia un argine importante proprio contro la riduzione del tessuto sociale a un'associazione volontaria di individui liberi, mediata da accordi di tipo economico e giuridico, e che le politiche di una società debbano comunque essere condizionate e orientate da sentimenti morali che entrino nel merito delle scelte individuali e dei loro risvolti sociali, anche quando non siano dannosi nel senso richiamato. Sarebbe lecito per una società disciplinare come criminali alcune condotte. Il criterio che definirebbe il limite della tolleranza sociale sarebbe costituito esattamente dal disgusto: sono quelle condotte o quelle persone che lo suscitano a legittimare la

loro criminalizzazione, perché metterebbero a repentaglio la coesione della società in cui tali condotte sono considerate immorali o quelle persone non sono abilitate a esercitarle. Il disgusto, in altri termini, rivelerebbe “la repulsione verso azioni e persone che tradiscono le credenze, le norme e gli ideali di un gruppo a cui chi prova disgusto appartiene e con cui si identifica fortemente” (così Deigh 2006: 400, che nel suo articolato lavoro commenta le posizioni conservatrici espresse da Devlin 1965, a cui hanno fatto eco nei lavori diversi di Leon Kass e William I. Miller, apparsi nel 1997, e di Daniel Kahan 1999)¹.

Oggi questa idea è largamente minoritaria. Di fatto, da vent’anni a questa parte, è rimasta un bersaglio critico privo o quasi di difese aggiornate nel dibattito, non solo accademico, sul rapporto tra politica, morale e disgusto. Tuttavia, più che essere l’esito di un convincimento basato su buone ragioni ampiamente condivise, questa situazione appare un corollario del pensiero liberale e della circostanza storica, cioè precaria, per cui, sul carro dei vincitori, sono state issate le insegne arcobaleno della libertà. Al di là dell’ideologia dominante², occorre invece spiegare *perché* il disgusto non debba godere di alcun diritto di voto (o di veto) circa l’illeceità di una condotta, o la pari dignità a un’altra persona, e non sia pertanto in nessun senso una fonte legittima di censura e repressione delle diverse manifestazioni della vita umana.

¹ Le traduzioni sono mie a meno che in bibliografia non faccia riferimento all’edizione italiana.

² In effetti, Deigh (2006) ha osservato che l’attenzione per il disgusto e per i suoi effetti sociali e politici, mediati dal diritto, è una testa d’ariete per difendere una certa idea di società: liberale e riformista se gli viene assegnato un valore negativo, conservatrice se il valore è positivo. Chi difende l’idea che il disgusto vada, per quanto possibile, estirpato dal diritto, si trova esposto all’obiezione di condurre una battaglia ideologica e, dunque, pretestuosa a difesa di una certa idea di società, d’altra parte chi difende il disgusto e la sua funzione di collante sociale è esposto all’obiezione di favorire la costruzione di una società illiberale. A questa accusa si potrebbe rispondere che non c’è niente di male nel difendere una certa idea di società e che, anzi, una delle leve dell’impegno politico consiste proprio nella difesa e nel tentativo di realizzazione di *una* idea di società. Il punto per Deigh è però un altro, e riguarda strettamente il dibattito sul disgusto: a suo avviso, sarebbe polarizzato e ideologico perché nessuna delle parti in causa è in grado di addurre argomenti davvero cogenti pro o contro il disgusto. Questa conclusione è in sé giusta; una delle ragioni sottese alle pagine che seguiranno è cercare di fornire argomenti cogenti e convincenti contro l’uso del disgusto in ambito morale e politico. Il problema, che sorge all’interno di un dibattito americano, è assolutamente centrale in tutte le democrazie occidentali in quanto ne va della loro capacità di essere democratiche, cioè di rendere operanti e attuali le virtualità iscritte nel fatto concettualmente semplice e politicamente molto ambizioso che il potere è il potere del popolo e che la società è composta da cittadini liberi e uguali.

Prenderò in considerazione alcune posizioni che, per vicinanza temporale (Lieberman, Patrick 2018) o notorietà e diffusione (Nussbaum 2004), restituiscono una idea precisa di quello che si è fatto in questi ultimi anni per limitare l'uso del disgusto: denunciarne la funzione sociale discriminatoria e oppressiva. Questa denuncia, in sé giusta, rischia l'archiviazione per incapacità dei giudici istruttori. E la ragione principale sta nella confusione tra la forte carica etica che appartiene al disgusto per definizione (e che ha come effetti collaterali discriminazione e oppressione) e l'ammissibilità del disgusto quale criterio per la risoluzione di controversie morali o di conflitti politici. La strategia che anche le denunce più sofisticate adottano per escludere il disgusto dalla morale e dalla politica consiste nel derivare l'inammissibilità del disgusto dalla descrizione della sua natura³. Non serve invocare Hume per capire che le cose non sono così semplici: una cosa è infatti il

³Nello schieramento liberale e riformista che considero qui, forse, le sole voci che abbiano tentato di riabilitare almeno in parte il disgusto sono state quelle di Ditte Marie Munch-Jurišić, di cui parleremo in conclusione (§ 7), e di Valerie Curtis, che propone di "ascoltare alcuni tipi di disgusto e non altri, e che abbiamo bisogno della scienza per aiutarci a distinguerli" (Curtis 2013: cap. 6). In questo caso, la decisione tra le forme "buone" di disgusto e quelle "cattive" spetterebbe all'indagine scientifica, cioè alla verifica del nesso tra disgusto e eventuali comportamenti cooperativi e prosociali. Si tratta di una posizione solo apparentemente condivisibile. Anzitutto, per Curtis, date certe condizioni, il disgusto può essere accolto tra i criteri morali e di salvaguardia politica. Il vero punto di distacco tuttavia consiste nella convinzione che sia la verifica scientifica a decretare la bontà o meno del disgusto caso per caso. In realtà, la verifica scientifica è guidata da valori che non sono iscritti nei dati, ma che sono decisi per così dire altrove; sono per esempio il portato di movimenti culturali che hanno, nel tempo, condizionato lo sguardo, l'attenzione e l'interesse collettivi. Questa convinzione ha di rischioso che riconosce al disgusto la funzione di criterio morale indipendentemente da un *redde rationem* intersoggettivo circa il proprio sentire soggettivo. Tutto ciò ha i suoi costi. Ne vedo almeno due, per rimanere al disgusto: anzitutto, pensare l'essere umano non come un essere ragionevole, che dà ragione del proprio sentire, ma come un essere che obbedisce a istanze esterne e ulteriori al fatto del dare ragione e dell'impegno alla consapevolezza di sé che ne deriva. Ma il secondo costo, forse, ha una portata più ampia: una società nella quale ampi settori della vita individuale e sociale fossero sottoposti al controllo del sentimento di disgusto, quand'anche gli "stress test" scientifici ne decretassero la prosocialità, sarebbe una società che rinuncia all'occasione di esercitare la propria autonomia e autodeterminazione, affidando a un criterio esterno al *redde rationem* intersoggettivo la costituzione del proprio sentire comune. La distanza con Curtis, infatti, non si scava per la proposta di consultare la scienza per valutare il disgusto, ma nel momento in cui bisogna decidere se i risultati provenienti dalla razionalità scientifica debbano essere o meno integrati nel lavoro del dare e ridare ragione (non solo del proprio sentire), e se non si accetta il rischio che questa forma di razionalità possa anche essere ignorata o, peggio, strumentalizzata da un tale lavoro. La razionalità scientifica non può costituire un vincolo o un criterio trascendente al dare ragione intersoggettivo. Vale semmai il contrario. L'assenza di una forma di *redde rationem* che integri la razionalità scientifica in un processo intersoggettivo più ampio, ci piomberebbe nell'oscurità e nell'oppressione. Anche nell'ipotesi limite del possesso di verità scientifiche definitive e indiscutibili, sarebbe mero dogmatismo.

problema (*descrittivo*) della natura del disgusto; un'altra cosa è il problema (*normativo*) della sua ammissibilità tra i criteri utili alla risoluzione di controversie morali e conflitti politici.

Vi è poi un secondo elemento di debolezza: nessuna di queste posizioni sfugge a quella che Daniel Kahan (1999, 64) ha chiamato “tesi della conservazione del disgusto”, in base a cui, al mutare delle condizioni, delle istituzioni e dei valori di una società, mutano gli oggetti del disgusto, ma non vengono meno la sua presenza e la sua opera, che sono indispensabili per qualsiasi società in tutti i suoi strati e istituti.

Esemplificherò queste due debolezze analizzando la teoria del disgusto proposta da Debra Lieberman e Carlton Patrick nel 2018 (§§ 2-3), offrirò una diversa base empirica per articolare una risposta adeguata alla domanda “che cos'è il disgusto?” (§ 4) e utilizzerò alcune acquisizioni della filologia per esemplificare la portata etica e politica del disgusto (§ 5). Proporrò una definizione “ontologica” del disgusto (§ 6), sulla cui base distinguerò tra il disgusto e il suo uso in ambito etico e politico, che deve essere evitato (§ 7). Solo spiegando come e perché tenere separati l'uso etico e politico del disgusto dal disgusto stesso, la tesi di conservazione del disgusto potrà essere aggirata. In questo paragrafo, osserverò inoltre che ci sono dei casi in cui non è possibile giustificare l'azione censoria senza fare ricorso al disgusto. Lunghi dall'essere situazioni senza uscita, che non meritano altro che una bolla di irrazionalità, mostrerò che costituiscono una occasione concreta di esercizio della libertà, personale e collettiva, e di costruzione una società più equa e giusta.

2. La forma di vita dei cacciatori raccoglitori: il disgusto morale per Lieberman e Patrick

Solitamente la condanna del disgusto in sede morale arriva dopo una dettagliata analisi della sua psicologia, basata sugli studi sperimentali. È accaduto con Martha Nussbaum (2001, ci torneremo nel § 6), è accaduto nuovamente con Liebermann e Patrick (2018), di cui analizzeremo adesso la posizione perché aggiorna e ripropone una posizione più volte difesa (almeno i lavori di Nussbaum già richiamati e Kelly 2011) unendo, a una innovativa cornice teorica, una approfondita analisi dei rapporti tra disgusto e morale. Tutti questi studiosi pensano che conoscere la natura del disgusto consenta di capire perché il disgusto sia presente e operante anche in ambito morale e che ciò basti per decretare la sua esclusione da un

tale ambito. Anche Lieberman e Patrick la pensano così. Conviene dunque introdurre la loro prospettiva con una definizione della natura del disgusto:

Durante la storia evolutiva della nostra specie, si sono evoluti programmi mentali che affrontano ogni sfida. In particolare, abbiamo programmi che forniscono la motivazione per evitare l'ingestione di sostanze dannose, il contatto con superfici e individui che mostrino segni di contaminazione e rapporti sessuali con partner che mettono a repentaglio la probabilità di produrre e allevare una prole sana. [...] In particolare, abbiamo identificato tre variabili regolative centrali – il valore di consumo atteso, il valore di contatto atteso e il valore sessuale atteso –, le quali controllano il processo decisionale e il comportamento nei rispettivi domini dell'alimentazione, del contatto e del sesso. Il disgusto, un termine applicato alla sensazione che sorge quando è generato un basso valore atteso circa il consumo, il contatto o il sesso, motiva un evitare riferito specificamente al contesto. (Lieberman e Patrick 2018, 109)

Uno dei tratti specifici della proposta di Lieberman e Patrick consiste nel ricondurre le emozioni presenti alle sfide per la sopravvivenza che le avrebbero motivate in ultima analisi: quelle ricorrenti in un'epoca ancestrale, pressappoco l'epoca dei cacciatori-raccoglitori. Il quadro evolucionistico che fa da sfondo alla psicologia di Lieberman e Patrick permette loro di ipotizzare che l'accoppiamento stabile tra un dato programma mentale (emozione) e una data situazione sarebbe avvenuto in un'epoca lontanissima e quello che viviamo e registriamo sperimentalmente oggi non sarebbe altro che il documento vivente di un processo di selezione naturale superato da quegli individui che sono sopravvissuti e sono riusciti a riprodursi. In questa prospettiva, le emozioni sarebbero delle "procedur[e]" o meglio delle "struttur[e] che processa[no] informazioni" (Lieberman e Patrick 2018, rispettivamente 41 e 70) e che restituiscono "risposte, organizzate e preparate per far fronte a quelle situazioni che, in linea di massima, ebbero [durante la storia evolutiva umana] *uno stretto ventaglio di soluzioni* per promuovere al meglio la sopravvivenza e la riproduzione" (Lieberman e Patrick 2018, 36; corsivo degli autori).

Venendo al disgusto, ciò che normalmente chiamiamo in questo modo nomina in realtà un risultato tra quelli che possono venir generati dall'attivarsi dei programmi inconsci di cui siamo dotati per decidere se ingerire un certo cibo, toccare alcune cose e persone, avere un rapporto sessuale con un altro essere. Quando la valutazione dell'oggetto restituisce un valore basso per quel cibo,

quella cosa da toccare, quel partner sessuale, ciò significa che è potenzialmente dannoso per la sopravvivenza (cibo e contatto) o per la riproduzione (sesso): proveremo disgusto. Ora, qui, provare disgusto vuol dire solo che al valore basso generato dal processo di elaborazione delle informazioni “corrisponde una risposta avversa, *disgusto*” (Lieberman e Patrick 2018, 63). Dunque, la risposta avversa (la sensazione) del disgusto è solo una delle possibili in cui questi programmi si fanno sentire; all’altro capo della scala dei valori che la valutazione potrebbe restituire vanno considerati almeno la bontà (nutrimento) e il desiderio (contatto; sesso).

Sulle emozioni come sistemi di elaborazione dell’informazione diremo molto nel § 3. Adesso conviene concentrarsi sulla spiegazione della loro causa funzionale (evolutiva), perché è alla base dell’estensione del disgusto anche alla sfera morale. Le strutture che processano l’informazione nei tre ambiti controllati dal disgusto valutano cose diverse, sono diverse e generano valori diversi, ma il tipo di sfida a cui fanno funzionalmente fronte è lo stesso: una minaccia chimica (tossine) o biologica (microrganismi patogeni). Nel caso delle strutture che presiedono all’alimentazione e al contatto viene condiviso in parte lo stesso sistema di rilevazione degli agenti patogeni, che, tuttavia, nel caso del contatto, viene poi integrato in un sistema di elaborazione che si occupa di valutare se il contatto con le superfici presenti nell’ambiente potrebbe comportare un’infezione, mentre, nel caso dell’alimentazione, viene integrato in un sistema di elaborazione più complesso che si occupa di valutare se l’ingestione di una certa sostanza non possa costituire un rischio per la sopravvivenza. Nel caso della struttura che presiede alla scelta del partner sessuale, invece, il sistema cognitivo di partenza è diverso. Per giustificare il ruolo cruciale svolto dal disgusto anche in questo ambito, Lieberman e Patrick ipotizzano che la struttura di elaborazione delle informazioni deputata al contatto sia stata cooptata all’interno di quest’altro sistema, ovvero impiegata per servire un fine diverso da quello iniziale. L’argomento è il seguente: per avere un rapporto sessuale con un altro è necessario che il sistema di valutazione previsto a tal fine generi un valore positivo (“procedi” / “desiderio”) che concerne la progenie; al tempo stesso, è necessario entrare in contatto con il partner. Poiché, in una cornice evolucionistica, i rischi possibili a cui il contatto espone la salute dell’organismo hanno un valore inferiore rispetto all’opportunità concreta della sopravvivenza e della propagazione dei suoi geni, fin dall’epoca ancestrale, quando

i due sistemi erano del tutto indipendenti, il secondo era subordinato al primo, sicché, se la valutazione del partner sessuale era positiva, allora il sistema che presiedeva al contatto con le superfici veniva sospeso indipendentemente dal valore generato. Invece, nel caso della valutazione negativa del partner (“evita”) il sistema che presiedeva al contatto con le superfici continuava a operare indisturbato e, considerato il rischio comunque possibile a cui la salute dell’organismo era (ed è) esposta quando entra in contatto con estranei (malattie, infezioni, ecc.), restituiva perlopiù un valore di contatto basso, facendosi sentire come “disgusto”. Questa situazione, su scala evolutiva, avrebbe condotto alla cooptazione del sistema che presiede alla decisione di cosa toccare da parte del sistema che presiede alla decisione del partner sessuale. Ecco perché, oggi, proviamo automaticamente disgusto di fronte a un partner sessuale potenziale che, tuttavia, non ci attrae (Lieberman e Patrick 2018, 101).

Per la verità, la corrispondenza tra l’emozione e ciò che ordinariamente chiamiamo “disgusto”, cioè il riflesso soggettivo e cosciente dell’emozione, è ben poco rilevante in questa cornice teorica. Lieberman e Patrick (2018, 34-35) ritengono che il disgusto sentito (“la risposta avversa, *disgusto*”) possa essere considerato un “effetto collaterale” di quella risposta standard (il programma “disgusto”) che verrebbe attivata dall’elaborazione delle informazioni che raccogliamo sul mondo. Ciò significa che non dovrebbe costituire uno degli elementi definitivi di questa emozione. Anzi tutto perché la sensazione non può essere analizzata con la strumentazione scientifica di cui disponiamo e, dunque, perché solo alcune emozioni possiedono una sensazione altrettanto profilata. In effetti, sostengono, un’emozione può farsi sentire oppure non farsi sentire, ma in questo secondo caso non significa che non stia operando inconsciamente. Ciò ha delle precise ripercussioni sul concetto di disgusto come valore.

Il valore negativo che si fa sentire come disgusto è un valore particolarmente negativo, è il “più” negativo: se infatti si può dire che il disgusto è “causato da – in un certo senso è – un basso valore atteso” (Lieberman e Patrick 2018, 63), bisogna però aggiungere “che il valore calcolato potrebbe essere basso, ma non così basso da causare la stessa sensazione fisica che sentiamo quando vediamo i vermi che strisciano fuori dalla carne o sul nostro piatto (e per buone ragioni). Le sostanze variano nel loro valore per il benessere fisico e solo quelle che mettono seriamente a repentaglio il

benessere fisico in quel momento attiveranno il disgusto estremo come risposta per evitarle” (Lieberman e Patrick 2018, 65). Come anticipato, un basso valore atteso di consumo o di contatto non genera automaticamente la sensazione di disgusto e men che meno quella più viscerale. Perché ciò accada deve essere generato un valore molto basso e deve esserci, al tempo stesso (ecco le buone ragioni cui gli autori alludono), un’alta probabilità di contatto. È il valore, e non la sensazione corrispondente, a meritare propriamente il nome “disgusto”; questo valore è disegnato per evitare il contatto con tossine o agenti patogeni.

Ora, questo quadro teorico consente, secondo Lieberman e Patrick, di riconoscere che il disgusto non è adeguato agli standard ambientali e morali fissati dalla società (occidentale) odierna perché, sostanzialmente, in tale contesto commetterebbe degli errori. Gli errori sono tre, tutti legati all’origine ancestrale del disgusto: “l’errore intrinseco”, “l’errore di abbinamento” e “l’errore di riproposizione”. Quanto al primo errore, Lieberman e Patrick (2018, 196-198) osservano che, trattandosi di un’emozione che si è sviluppata in un ambiente ancestrale, la cui funzione è quella di minimizzare le possibilità di commettere errori quando si devono prendere decisioni in situazioni di incertezza, il sistema che presiede al disgusto è particolarmente cauto e opta automaticamente per la soluzione meno rischiosa allorché, in contesti nutritivi o di contatto, ci sia anche solo il minimo rischio per la salute. L’argomento “forte” di Lieberman e Patrick sarebbe dunque che questi sistemi e automatismi si sono sviluppati in assenza delle informazioni di cui godiamo oggi e risentono di questo ritardo.

La stessa cosa sembra potersi dire per il secondo genere di errore, quello detto “di abbinamento” (Lieberman e Patrick 2018, 198-200): poiché il disgusto si è sviluppato in epoca ancestrale, reagisce di fronte alle sostanze che costituivano quell’ambiente che, però, è molto diverso dall’ambiente moderno. Questa sarebbe la ragione per cui il disgusto sbaglia nel non attivarsi di fronte a cibi e bevande che sono potenzialmente dannose, in quanto contengono sostanze tossiche; sbaglia, ma non può fare altrimenti perché queste sostanze non erano presenti nella realtà ordinaria e ricorrente di un cacciatore-raccoglitore. Il risvolto morale di questa situazione è chiaro: Lieberman e Patrick sostengono infatti che la repulsione nei confronti delle persone omosessuali corrisponde *grosso modo* a scoraggiare il sesso privo di finalità procreative. Tuttavia, sostengono i due autori, “oggi, gli omosessuali sono pieni di

opzioni per avere figli. Tecniche quali la donazione del seme o la maternità surrogata permettono agli omosessuali di trasmettere i propri geni con la stessa probabilità della riproduzione eterosessuale, ma poiché queste tecniche non erano tratti ricorrenti dell'ambiente in cui i nostri meccanismi psicologici sono stati selezionati, il loro potenziale non è stato integrato nel sistema" (Lieberman e Patrick 2018, 200). Si tratta di un punto nodale: se il disgusto sbaglia, e non può non sbagliare, allora non solo è inaffidabile come criterio morale, ma è gravemente inadeguato come dispositivo di valutazione *tout court*.

Tuttavia, l'errore che decreta l'inservibilità morale e politica del disgusto è il terzo, "l'errore di riproposizione" (Lieberman e Patrick 2018, 200-202). Leggiamo:

La selezione naturale ripropone frequentemente l'equipaggiamento già esistente per soddisfare funzioni ulteriori. Per esempio, respiriamo e ingeriamo cibo attraverso un tubo comune e la nostra spina dorsale – disegnata come un ponte per camminare con tutti e quattro gli arti – è utilizzata adesso come colonna per supportare il camminare e il fatto di stare su due piedi. L'efficienza però, in questi casi, non è priva di costi: una soluzione "abbastanza buona" ottenuta riproponendo una cosa per un compito secondario è spesso lontana dall'essere ottimale: viene sacrificata la precisione, sorgono complicazioni e le funzioni secondarie portano tratti residui dell'uso antecedente. [...] Le cose non vanno diversamente per le funzioni psicologiche che vengono riproposte, come il disgusto. [...] Quando il disgusto è stato adattato nel dominio sessuale e, in seguito, cooptato dai programmi morali, ha trattenuto i relitti del suo ruolo come sistema per evitare tossine, patogeni e altri agenti infettivi. La nausea e il vomito, per esempio, – mentre funzionano molto bene per prevenire (o invertire) l'ingestione di tossine – sono trasferiti nel dominio sessuale (al pensiero, per esempio, di fare sesso con un membro della famiglia o con un bambino), nonostante ci sia un rischio basso di ingestione di tossine o un beneficio minimo dalla nausea. Allo stesso modo, gli stessi muscoli facciali che sono attivati per piegare le labbra e arricciare il naso in presenza di tossine e patogeni sono spesso attivati quando ci sentiamo moralmente offesi, o mentre immaginiamo un comportamento disonesto. [...] Il fatto che le decisioni morali possano essere influenzate da fattori tanto immateriali quanto il cattivo odore della stanza o la sensibilità che alcuni mostrano al contatto con i germi rivela il pericolo di non identificare ed estirpare il disgusto là dove sarebbe possibile farlo. (Lieberman e Patrick 2018, 201)

Al di là del problema intrinseco e di quello legato all'abbinamento con l'ambiente, la vera ragione evolutiva per cui il disgusto

andrebbe estirpato dalle decisioni di carattere morale, specie se prese in un contesto politico-istituzionale, è che il suo impiego per scopi diversi da quello per cui è stato disegnato – rilevare l'incontro con agenti patogeni e tossine – comporta un'estensione dei suoi comportamenti ad ambiti impropri e dunque non più strettamente funzionali. La conseguenza di questo fatto è un cortocircuito tra la dimensione naturale del disgusto (primaria e propria) e quella morale in cui viene cooptato secondariamente, che renderebbe emotivamente equivalenti il cattivo odore di una stanza e il comportamento immorale. Inaccettabile e falsa sarebbe questa equiparazione, la cui gravità non consiste solo nell'offrire un'indicazione sbagliata ma anche ingiusta e potenzialmente oppressiva.

Alla radice degli errori del disgusto vi sarebbe insomma il suo anacronismo. E tale anacronismo lo renderebbe un'emozione altamente disfunzionale. Ora, a dispetto di questa conclusione, l'ipotesi che Lieberman e Patrick formulano per giustificare l'arruolamento morale del disgusto mostra che, lungi dall'essere disfunzionale, il disgusto svolge delle funzioni precise in quest'ambito e lo fa piuttosto bene. Ciò getta un'ombra sulla loro prospettiva teorica. Vediamo meglio.

Le ragioni per cui il disgusto sarebbe stato impiegato in ambito morale affondano, naturalmente, radici nel fatto che si tratta di un programma che rileva minacce di ordine chimico e microbiologico, oltre che sessuale. Il primo modo mediante cui il disgusto diventa una faccenda morale è la lotta per fare assegnare a sé, e ai propri cari, il più alto valore sociale (Lieberman e Patrick 2018, 123). Pertanto, quei comportamenti altrui che mettono a rischio la salute propria o dei propri cari tramite l'esposizione al contatto con agenti patogeni o infettivi susciteranno disgusto nei destinatari di tali comportamenti, perché questa è la risposta adeguata per evitare il rischio di contrarre una malattia per sé e per coloro che si reputano di valore (Lieberman e Patrick 2018, 124); inoltre, perché, mettendo a repentaglio la loro salute e quella dei loro cari, l'altro tradisce il fatto di assegnargli un valore sociale basso (Lieberman e Patrick 2018, 123). L'altro sbaglierebbe non solo perché espone al rischio chi prova disgusto ma anche perché lo valuta male. La cornice dell'interazione sociale e la duplice segnalazione operata dal disgusto costituirebbero allora il primo modo mediante cui il disgusto avrebbe varcato superato l'ambito funzionale strettamente fisico e biologico per entrare in quello morale. Il secondo modo in cui il disgusto avrebbe acquisito una funzione morale

sarebbe stato per ragioni squisitamente cooperative e dunque, ancora una volta, funzionali alla sopravvivenza dell'organismo. Come noto, il disgusto ha un ruolo importante nelle logiche di gruppo: favorisce la marginalizzazione e lo sfruttamento di gruppi minoritari o considerati inferiori; esprime inoltre l'appartenenza a un gruppo. Nel primo caso, Lieberman e Patrick formulano la suggestiva ipotesi secondo cui il disgusto, contribuendo alla stima del valore personale proprio e altrui, avrebbe finito per motivare, nel contesto della lotta per il controllo e il possesso delle risorse, la marginalizzazione, l'eliminazione o lo sfruttamento di concorrenti potenziali, che fossero gruppi sociali altri o addirittura membri del proprio gruppo, valutati negativamente (Lieberman e Patrick 2018, 132). Nel secondo caso, l'esibizione del disgusto sarebbe servita, e servirebbe ancora, per confermare la propria adesione al gruppo di appartenenza e alle norme morali che lo governano. Esprimere disgusto di fronte alla trasgressione di tali norme servirebbe tanto per sanzionare la trasgressione, riaffermando la norma morale ("segnale morale"), quanto per difendersi dall'accusa eventuale di non aderire alla norma morale trasgredita, incorrendo in seri problemi di reputazione sociale ("scudo morale"; Lieberman e Patrick 2018, 138-139).

Vale la pena di notare che, se le cose stanno così, il disgusto non è altro che il portatore affettivo di una morale e di una politica. Primitive, conservative e, per questo, istintive quant'altre mai, ma comunque una morale e una politica. Sono gli stessi Lieberman e Patrick (2018, 141) a osservarlo: "quando diciamo 'schifo, ehh, disgustoso' esprimiamo l'adattamento che si è evoluto per proteggerci contro la contaminazione, quando diciamo 'sbagliato, cattivo, immorale' esprimiamo l'adattamento per trarre benefici, tra le altre cose, dal piegare gli altri al nostro volere e dal proteggerci contro i costi della condanna sociale". Il disgusto è qui il rappresentante di una morale, il cui valore cruciale è quello della sopravvivenza. Un valore che ha finito per configurare un *ethos*: la forma di vita dei cacciatori-raccoglitori. Alla luce di questo fatto, sostenere che "quando il disgusto si allinea con un approccio più oggettivo e ragionato, questa è una coincidenza, non una prova di idoneità" morale e politica (Lieberman e Patrick 2018, 202) risulta piuttosto oscuro. Semmai questo allineamento è il frutto di una storia (evolutiva) che ha prodotto una morale e una politica con cui Lieberman e Patrick dissentono nel modo più assoluto, *et pour cause*. Il problema allora non è se il disgusto possieda un'idoneità morale e

politica in generale, ma se l'*ethos* di cui è portatore sia compatibile o meno con il quadro assiologico e politico in cui valutato. È contraddittorio con gli stessi presupposti teorici di Lieberman e Patrick concludere che non bisogna riconoscere “alcuna profondità all’intuizione del disgusto” (Lieberman e Patrick 2018, 190), perché la profondità c’è e per una volta è chiara: difendere il proprio interesse e quello della propria coalizione per sfruttare altri gruppi (Lieberman e Patrick 2018, 180). In questione, pertanto, è uno scontro di valori.

Sostenere che il disgusto è un meccanismo psicologico che soffre di un ritardo cronico sul presente e, per questo, commette errori suona pretestuoso alla luce della storia evolutiva del suo arruolamento morale. In ogni caso, non è una buona ragione per contestargli l’idoneità morale e politica che invece possiede. L’assenza di argomenti cogenti contro il disgusto porta in sé i semi della sua riabilitazione. Infatti, giusta la “tesi della conservazione” di Kahan (§ 1), si potrebbe sempre pensare che, per qualche ragione, il disgusto evolva dal punto di vista percettivo e morale e che, a un certo punto, i valori testimoniati dal disgusto siano in linea con gli standard ambientali delle società moderne e con la visione politica di Lieberman e Patrick. In questo caso, il disgusto sarebbe ammissibile come criterio morale? Stante il quadro delineato, Lieberman e Patrick probabilmente si troverebbero costretti a rispondere di sì (o a negare l’evidenza, rispondendo di no). Questa possibilità, già di per sé imbarazzante, riduce la strategia messa in campo da Lieberman e Patrick a poco più che un’operazione di screditamento. Bisognerebbe fare altro. Per esempio, bisognerebbe discutere i valori che il disgusto porta e valutare se siano accettabili o meno come tali e/o all’interno di un dato contesto. Pertanto, la contrapposizione al disgusto come valido criterio morale può essere guidata solo da valori e ragioni che entrano in contrasto con quelli che il disgusto rappresenta e difende. Si può lecitamente, e con ottime ragioni, pensare che la morale egoistica e conservativa (conservatrice) del disgusto sia sbagliata e anche frutto di errori, ma non si può negare che il disgusto rappresenti un *ethos*. È di questo *ethos* che si sarebbe dovuto parlare.

3. Valutazioni, valori, disgusto: limiti di un modello psicologico

Alle difficoltà incontrate per quanto concerne il rapporto tra disgusto e morale, se ne aggiungono altre, ben più profonde, che riguardano la concezione che Lieberman e Patrick hanno della natura del

disgusto. Analizzeremo questo modello in dettaglio, non solo perché i due psicologi traggono le loro conclusioni morali a partire da esso, ma anche perché la sua elaborazione è parte integrante della loro strategia di esclusione del disgusto dalla sfera morale e politica della vita. La critica principale che intendo muovere allo studio di Lieberman e Patrick è che, spostato metodologicamente il fuoco dell'analisi dal disgusto sentito ai processi inconsci che lo producono, la loro psicologia del disgusto soffre di una debolezza strutturale: rende arbitrario il nesso tra queste due dimensioni e dunque rende impossibile comprendere di cosa parlino quando parlano di disgusto. Infatti, la loro ipotesi è comprensibile solo se presupponiamo continuamente il disgusto sentito, ma, come abbiamo visto nella prima parte del paragrafo precedente, il sentire è espunto dall'analisi. Due argomenti a favore di questa impressione:

1. Il fatto che, nonostante i tre sistemi cognitivi descritti siano sistemi diversi e, dunque, i valori generati siano tra loro diversi, il disgusto di cui parlano Lieberman e Patrick è sempre lo stesso;
2. Lieberman e Patrick incorrono frequentemente in un equivoco tra la sensazione di disgusto e l'emozione di disgusto.

Partiamo dal primo punto: identico disgusto per diversi processi di elaborazione delle informazioni. Se tali processi, cioè le emozioni, sono tre e sono diversi, come vogliono Lieberman e Patrick, non si vede come mai i tre valori che generano debbano essere unificati sotto lo stesso nome: "disgusto". Non basta il fatto di evitare la sostanza valutata negativamente. Per esempio, anche quando provo paura, spesso, evito qualcosa sulla base di una valutazione (Lieberman e Patrick 2018, 23). È probabile che si possano registrare dei comportamenti fisiologici e psicologici simili che, dunque, potrebbero giustificare il fatto di parlare sempre di disgusto, e i due autori fanno riferimento a ricerche che suffragherebbero questa ipotesi. Tuttavia, anche in questo caso, il ricorrere regolare di certi comportamenti nei contesti associati al disgusto, non è ancora un argomento sufficiente per sostenere che si possa parlare sempre dello stesso disgusto. Non solo perché è sempre possibile che a comportamenti simili corrispondano processi psichici differenti (un esempio noto: "evitare qualcosa" non è un buon criterio per distinguere disgusto e paura, cfr. Cisler *et al.* 2009, 36); ma anche perché, e proprio per questa ragione, a uno stesso comportamento corrisponderebbero, nella teoria, almeno due diversi tipi di "valore basso atteso" (se consideriamo che il disgusto verso un potenziale partner

sessuale è l'esito di un processo di cooptazione), senza che se ne possa individuare il tratto d'unione. Che però, Lieberman e Patrick si riferiscano sempre allo stesso disgusto è chiaro da diverse occorrenze testuali. Per esempio, parlano di "sistema" o "sistemi del disgusto" (p.es., a p. 60 o a p. 101), rafforzando così l'idea che il disgusto sia uno solo e sempre lo stesso, nonostante i processi che presuppone siano più di uno. Ma se i processi risultano troppo diversi per poter parlare di un solo disgusto e se i valori esibiscono motivazioni diverse per evitare qualcosa, che cosa permette di parlare di un solo "disgusto"? Non certo la parola stessa, perché sarebbe ogni volta legata a un significato diverso: "disgusto come allontanamento di cibo nocivo"; "disgusto come ritrosia al contatto con una superficie infetta"; "disgusto come rifiuto di un partner sessuale". Si tratta di tre risposte diverse a tre oggetti diversi. Se Lieberman e Patrick continuano a unificarli sotto la stessa etichetta "disgusto" o hanno le idee confuse sul loro oggetto di analisi, oppure non si rendono conto che stanno presupponendo per identificarli qualcos'altro: il disgusto sentito. Solo questo può provare e giustificare l'unità tra il comportamento e le diverse emozioni considerate.

Che le cose stiano così, lo prova un equivoco in cui Lieberman e Patrick incorrono di frequente: l'equivoco tra emozione e sensazione di disgusto. Siamo al secondo punto. Le emozioni che presiedono alla generazione del valore basso atteso infatti hanno uno spettro funzionale notevolmente più ampio che solo a certe condizioni dà luogo al disgusto. Identificare le emozioni e il disgusto, al di là di una scelta di comodo poco rigorosa e legata esclusivamente al fuoco tematico del libro, è dunque quantomeno riduttivo: il "disgusto" non indica l'emozione e la sensazione, perché l'emozione non dà luogo esclusivamente al disgusto. Naturalmente, si potrebbe sempre rispondere che "emozione di disgusto" sta qui per la funzione ultima di sopravvivenza per cui queste emozioni si sono evolute, e cioè evitare di contrarre malattie, data, per esempio, la necessità di nutrirsi; pertanto, parlarne in termini di disgusto sottolineerebbe lo scopo ultimo della loro esistenza. Resta il fatto che portare l'attenzione sulla risposta "estrema" (cioè il disgusto) significa interpretare l'intero processo non alla luce di una valutazione che valuta il valore, per il benessere fisico, di una certa sostanza o di una certa superficie, ma solo alla luce del suo esito più negativo; conclusione riduttiva e falsante.

Ma vi è un equivoco ulteriore e, forse, ben più preoccupante. Abbiamo già osservato che, con "disgusto", Lieberman e Patrick

non intendono tanto il processo mentale inconscio quanto, soprattutto, l'esito di questo processo, il valore generato quando è basso o negativo. Tuttavia, neanche a questo valore negativo è richiesto di farsi sentire nella sua visceralità (Lieberman e Patrick 2018, 65). Questa conclusione si rovescia in un argomento contrario all'identificazione di disgusto e valore basso atteso, perché nulla accerta, fuorché la presenza di una sensazione di disgusto, che il valore negativo non motivi piuttosto indifferenza verso il dato alimento, o inibizione dell'appetito, o altro ancora (tutti valori possibili nella cornice teorica che i due psicologi adottano). Se le cose stanno così, o Lieberman e Patrick utilizzano arbitrariamente e confusamente i termini, oppure è necessario ridurre l'applicazione della parola "disgusto" e limitarla al caso più estremo (al valore più negativo), il che vorrebbe dire che con "disgusto" essi intendono e possono intendere soltanto la sensazione, non l'emozione. Se infatti intendono l'emozione stanno riducendo arbitrariamente lo spettro delle reazioni possibili a una sola, incorrendo, ancora una volta, in un equivoco. E possono farlo solo perché la sensazione si dà e solo a patto di sostituirla, in un secondo momento, con l'oggetto teorico che, nella loro ipotesi, dovrebbe esserne la causa. Così però si rafforza la duplice impressione che 1), in questa cornice, la sensazione di disgusto sia e rimanga l'unico criterio per identificare almeno il valore più negativo, e per poterne parlare sensatamente; 2) che questo valore più negativo finisca per assorbire in sé in modo ingiustificato tutti i possibili risultati (negativi) del complesso processo emotivo inconscio che i due studiosi ipotizzano.

Una riprova potrebbe venire dal capitolo introduttivo, l'unico nel quale Lieberman e Patrick facciano riferimento al disgusto senza iscriverlo nella loro cornice teorica, cioè in termini diversi da un sistema di elaborazione delle informazioni, ma facendo esplicito riferimento all'opinione corrente degli studiosi:

La sensazione di disgusto è così viscerale da poter essere attivata semplicemente dal ricordo, dall'immaginazione o dalla lettura di descrizioni degli oggetti che troviamo disgustosi. [...] Il ventaglio di fenomeni che attivano il disgusto è notevolmente diverso: può includere fluidi corporei, malattie, animali, tipi di persone, atti sessuali e persino idee o filosofie [...]. La varietà di stimoli che può attivare il disgusto e i suoi sintomi è ampia, ed è un fatto peculiare che una stessa o almeno una simile sensazione fisica debba essere sentita per un ventaglio così ampio di oggetti che la suscitano. Il vantaggio dei conati al sentire odore di marcio sembra ovvio (non mangiarlo!), ma perché tante persone dovrebbero provare una

sensazione simile (o, quanto meno, usare gli stessi termini) al pensiero di, per esempio, fare l'amore con i loro fratelli [...]? (Lieberman e Patrick 2018, 9)

In queste pagine, Lieberman e Patrick si riferiscono esplicitamente al fatto di provare disgusto nella sua visceralità e al ventaglio ampio dei fenomeni che lo attivano, riconoscendo il contrasto tra questa ampia varietà e l'unicità della sensazione. È significativo che specifichino che si parla della sensazione di disgusto: non solo anticipano così la distinzione tra emozione e sensazione, che introdurranno nelle pagine successive, ma tradiscono il fatto che è proprio la peculiare visceralità, unicità e, al tempo stesso, ampiezza di stimoli che gli sono abbinati a colpire quando si parla del disgusto, rendendolo un "oggetto che insieme attrae e tormenta gli studiosi" (Lieberman e Patrick 2018, 9). Insomma, di un valore basso atteso che non sia il più basso e che, dunque, non dia effetto a sensazioni estremamente viscerali, nessuno saprebbe che farsene e, in generale, poco ci farebbero coloro che volessero capirci di più, sul disgusto, perché, proprio questo disgusto, quello sentito, andrebbe perduto. Ma allora è questo il disgusto che deve essere indagato e spiegato, e solo il ricorso a questo disgusto, e il fatto di mantenerlo come presupposto, permette di risolvere tutte le ambiguità che abbiamo osservato.

Il difetto dell'operazione di Lieberman e Patrick è che inverte l'ordine della costruzione teorica: mette a sistema le evidenze a partire da una prospettiva che è puramente teorica, invece di elaborare una teoria a partire dalle evidenze di cui siamo in possesso. Il processo di elaborazione delle informazioni e il valore che genera non corrispondono a dati empirici interpretati, ma sono da subito oggetti teorici che intrattengono un nesso arbitrario, o comunque parziale (ridotto a pochi casi su un ben più ampio ventaglio), con il dato empirico. Facciamo un esempio di questa inversione: quando Lieberman e Patrick descrivono il rapporto tra disgusto e riproduzione sessuale, affermano che "le evidenze empiriche suggeriscono che il disgusto è l'emozione primaria a governare l'evitamento sessuale -, cioè, valori sessuali attesi bassi o negativi sono collegati a sensazioni di disgusto" (Lieberman e Patrick 2018, 100; cfr. al riguardo Tybur *et al.* 2013, 71-73, ricerca alla quale ha partecipato anche Lieberman). Che le evidenze empiriche suggeriscano che il disgusto (emozione) governa il fatto di evitare potenziali partner sessuali, cioè, che il disgusto (sensazione) corrisponde a valori sessuali attesi bassi o negativi (emozione), è possibile sostenerlo

sensatamente solo se il punto di partenza dell'argomentazione è la cornice teorica che fa da sfondo al discorso dei due autori. I termini, in realtà, andrebbero invertiti: solo se il disgusto sentito viene registrato e documentato in contesti sessuali, allora è possibile ipotizzare che sia all'opera un'emozione che gli sarebbe collegata. Questo primato della teoria diventa problematico nella misura in cui perde il contatto con il mondo da cui parte e a cui, inevitabilmente, fa ritorno.

La critica all'ipotesi teorica che Lieberman e Patrick formulano non si deve tradurre *eo ipso* nella difesa di un approccio alle emozioni che valorizzi l'esperienza soggettiva sentita e che ritenga la sensazione un criterio indispensabile per la definizione di che cos'è un'emozione. Il problema è che Lieberman e Patrick non forniscono sufficienti elementi per rendere univocamente identificabile con il disgusto (eventualmente provato) il processo inconscio (emozione) che viene illustrato nella loro ipotesi o, quanto meno, il valore basso atteso che questo processo dovrebbe generare. In mancanza di altri criteri ecco che l'unica risorsa disponibile per capire di che cosa parlano Lieberman e Patrick rimane l'esperienza cosciente del disgusto, con tutti i problemi e le inconsistenze che abbiamo rilevato.

4. Stare male: la natura “neurologica” del disgusto

Lieberman e Patrick si trovano allora in questa impasse: da un lato non possono fare a meno di considerare le situazioni in cui il disgusto è sentito, dall'altro devono ridurre questa sensazione a altro. Non cadono in questa forma di diplopia Stevenson e collaboratori (2019) con *A Proximal Perspective on Disgust*. Citando implicitamente nel titolo il lavoro seminale di Rozin e Fallon sul disgusto (1987), gli autori segnalano la loro intenzione di superare tale prospettiva rispondendo al problema della “causa prossima” del disgusto (Stevenson *et al.* 2019, 209). Se è infatti chiaro che il disgusto avrebbe la funzione (“causa ultima”) di evitare che l'organismo contragga malattie (Stevenson *et al.* 2019, 209) e a tal fine si sarebbe evoluto⁴, il problema rimasto scoperto è chiarire che cosa sia

⁴ Per la verità, una descrizione precisa dell'evoluzione del disgusto, cioè del passaggio dal problema della rilevazione dei patogeni allo sviluppo, su scala evolutiva, di una risposta efficace e univoca, non è frequente in letteratura. Gli stessi Lieberman e Patrick considerano il disgusto (alimentare e da contatto) già formato e operante, non si preoccupano di ipotizzare in dettaglio le fasi della sua genesi. Solo Daniel Kelly (2011), a mia conoscenza, è entrato nel dettaglio al riguardo formulando un'ipotesi suggestiva e convincente (cfr., per una sua ricostruzione critica, Tedeschini 2018: 77-87).

il disgusto (“causa prossima”), se sia o meno un’emozione e se sia uno o molti (Stevenson *et al.* 2019, 209-210): per esempio, se il disgusto fisico sia sostanzialmente diverso dal disgusto morale, o se addirittura il disgusto morale sia disgusto solo in senso traslato e, dunque, improprio. Insomma, le stesse domande a cui vogliono rispondere anche Liberman e Patrick.

La risposta che Stevenson e collaboratori danno a questi problemi è che il disgusto è un unico stato affettivo, che risulta da quattro diversi processi: “disgusto puro”, “disgusto somatosensoriale”, “disgusto anticipatore” e “disgusto simulato”. Quattro processi che si attivano a diverse condizioni, la cui unità si può riconoscere nel fatto che si fanno sentire sempre nello stesso modo, quello a cui diamo il nome di “disgusto”. Infatti, gli ultimi tre processi richiamati coinvolgono tutti, direttamente o indirettamente, il “disgusto puro”, che corrisponde appunto “al modo in cui si fa sentire” il disgusto: “la nausea, una sensazione corporea localizzata nella regione orogastrica che segnala una minaccia gastrointestinale e l’imminenza della sua risoluzione mediante il vomito” (Stevenson *et al.* 2019, 212). Il momento paradigmatico per comprendere questa nausea è quello della malattia gastrica o dell’influenza gastrointestinale. Ma l’intensità della nausea è ampiamente modulabile e varia in modo deciso a seconda del tipo di disgusto che ricorre e del contesto in cui si attiva (il senso di nausea che può dare una malattia è certamente diverso, e più forte oltretutto più duraturo, di quello che può attivare la semplice simulazione mentale di quel momento). Il punto, per Stevenson e collaboratori, è che quella che chiamiamo genericamente “nausea” è in realtà una sensazione composita, i cui componenti, individualmente, possono essere condivisi anche da altre emozioni e stati, ma che insieme definiscono appunto il modo in cui sentiamo il disgusto, cioè, anche il modo in cui soggettivamente lo riconosciamo: una affezione negativa limitata alla regione orogastrica; un senso di vomito, che informa dunque della sua imminenza; un senso di visceralità, che informa del contatto reale o prossimo con una sostanza disgustosa (Stevenson *et al.* 2019, 212-213). Questo riflesso soggettivo composito trova un ancoraggio univoco e meno dipendente dalla variabilità delle esperienze soggettive nei correlati neurali che si attivano al provare disgusto. Ciò che è interessante, infatti, è che i circuiti neurali coinvolti nel disgusto puro (e dunque nella nausea, sia essa o meno provocata da una malattia gastrointestinale) si attivano anche negli altri processi che, per questo, legittimamente portano il nome di “disgusto”.

Due considerazione prima di passare al secondo processo del disgusto: il fatto che, nella sua forma più pura, il disgusto sia riconducibile al malessere orogastrico che proviamo durante un'influenza gastrointestinale, riflette, con ogni probabilità, "l'origine filogenetica del disgusto quale rilevatore delle minacce che provengono dalle tossine ingeribili" (Stevenson *et al.* 2019, 213). Inoltre, per Stevenson e collaboratori, è improbabile che il disgusto puro sia classificabile come un'emozione. È più probabile che corrisponda a uno stato affettivo giacché è localizzato sul corpo, non è intenzionale, non si attiva in presenza di uno stimolo preciso (Stevenson *et al.* 2019, 219). Ora, osservano Stevenson e collaboratori, queste sono caratteristiche tipiche anche del dolore; un dettaglio la cui rilevanza non deve essere trascurata.

Il disgusto puro, o meglio il circuito neurale che gli è correlato, è presupposto e integrato nel disgusto somatosensoriale, che si attiva in presenza di minacce fisiche nella bocca, nel naso e al tatto (Stevenson *et al.* 2019, 219 e 214-215). Sarebbe proprio questa la ragione per cui, a dispetto di un processo solo in parte sovrapponibile, il risvolto cosciente è invece lo stesso: disgusto. Stevenson e collaboratori ipotizzano una connessione dei circuiti neurali coinvolti nella rilevazione gustativa, olfattiva e tattile delle minacce chimiche e biologiche con quelli che attivano il disgusto puro, che, sebbene non sia stata ancora studiata in modo diretto, risulta chiara da altri studi che hanno riscontrato "una sovrapposizione tra le parti del cervello attive durante il disgusto somatosensoriale olfattivo e gustativo [...] e le aree del cervello identificate sopra, che sono associate con la nausea e che abbiamo chiamato disgusto puro" (Stevenson *et al.* 2019, 214). Anche in questo caso, secondo Stevenson e collaboratori, è difficile parlare di emozione ed è adeguato parlare di stato affettivo: il disgusto somatosensoriale è localizzato precisamente dentro o sul corpo, non è intenzionale. La differenza con il disgusto puro è che vi è uno stimolo preciso, identificabile che attiva il disgusto somatosensoriale. Anche in questo caso, si tratta di caratteristiche che ricorrono tipicamente nel dolore, il quale pure ammette forme in cui lo stimolo è fisicamente assente e forme in cui è presente.

Il dolore continua a essere un termine di confronto anche per il "disgusto anticipatore", specie in rapporto al problema della minaccia corporea: in altri termini, sia quando proviamo dolore che quando proviamo disgusto (anche il disgusto puro) si attiverebbe l'insula anteriore. Questo varrebbe tanto nel caso del dolore

effettivo e del disgusto somatosensoriale, che in quello del dolore anticipatore e del disgusto anticipatore, ovvero quella situazione in cui la minaccia non è entrata effettivamente in contatto con il corpo, cioè *non fa ancora male*, come invece avviene nel dolore effettivo e nel disgusto somatosensoriale (e in quello puro, si potrebbe aggiungere). Inoltre, nel caso del dolore e del disgusto anticipatori, la sensazione che viene provata non è associata a una specifica parte corporea, mentre questa localizzazione avviene ogni qual volta siano coinvolte anche le parti della corteccia somatosensoriale primaria (disgusto somatosensoriale; dolore reale). Sarebbe tramite l'insula anteriore che, secondo Stevenson e collaboratori, il disgusto anticipatore verrebbe collegato tanto ai circuiti neurali del disgusto puro quanto a quelli del disgusto somatosensoriale. D'altra parte, nello studio del disgusto anticipatore non sono state rilevate sovrapposizioni con i circuiti neurali della corteccia somatosensoriale, nonostante il fatto che il disgusto anticipatore sembri dipendere direttamente, quanto al genere di minaccia rilevata, da ciò che attiva normalmente il disgusto somatosensoriale che coinvolge quei circuiti neurali. Questa evidenza, se mostra come il disgusto somatosensoriale e il disgusto anticipatore siano processi diversi, non invalida l'impressione che siano anche fortemente legati: uno degli elementi caratterizzanti di ogni forma di disgusto, il segnale di una minaccia, fornisce un chiaro indizio di questo legame: proviamo il disgusto anticipatore “alla prospettiva di entrare in contatto con qualcosa che è fisicamente presente e che attiverebbe il disgusto somatosensoriale” nel caso in cui ci entrassimo effettivamente in contatto (Stevenson *et al.* 2019, 215).

L'ultimo processo legato al disgusto che Stevenson e colleghi considerano è il “disgusto simulato”. Si tratta della forma di disgusto meno legata alla contingenza del momento, che avviene intenzionalmente, tramite l'immaginazione e la memoria, in assenza di stimoli corporei; anche il senso di imminenza della minaccia è estremamente attenuato. Il “disgusto simulato” si sviluppa sulla base delle esperienze pregresse del disgusto somatosensoriale e anticipatore e, sostanzialmente, le reimpiega simulandole. Da questo punto di vista, si tratta della forma meno “dolorosa” (o comunque meno “vivida”) di disgusto. D'altra parte, è il processo più complesso: infatti, a titolo di esempio, è a questo disgusto che fanno riferimento principalmente gli studi sul disgusto che impiegano questionari e interviste, video e racconti, ecc. Al di là dell'utilità scientifica, ciò significa che tale disgusto presuppone non solo una

svilupata competenza semantica da parte dei soggetti coinvolti, ma anche il coinvolgimento di quelle funzioni cognitive normalmente considerate superiori a cui non solo memoria e immaginazione attingono ma anche e soprattutto il linguaggio. Insomma, il disgusto simulato sembra intrattenere uno stretto rapporto con la vita simbolica umana e, di conseguenza, con la cultura di appartenenza. Non stupisce, dunque, che Stevenson e collaboratori (2019, 219) ipotizzino che proprio questo processo starebbe alla base del disgusto morale⁵.

Stevenson e collaboratori escludono che si possa parlare di emozione anche per il disgusto anticipatore e per quello simulato. Ancora una volta l'argomento poggia sull'analogia con il dolore: "possiamo anticipare e simulare il dolore senza per questo pensarlo già come un'emozione" (Stevenson *et al.* 2019, 219). Con "emozione", tuttavia, non intendono un processo che elabora informazioni, al modo di Lieberman e Patrick (2018), ma "uno stato affettivo intenzionale orientato verso un oggetto" (Stevenson *et al.* 2019, 219). Stevenson e collaboratori non entrano veramente nel merito di questa definizione di emozione. L'unica cosa che si può onestamente dire è che l'emozione è uno stato affettivo che, in più, possiede un orientamento verso un oggetto ed è intenzionale. Ciò significa che il disgusto è uno stato affettivo, *perché*, per provarlo,

1. *non è necessaria* la partecipazione attiva di chi lo prova, ovvero dell'intenzione, che è presente in modo chiaro solo nel disgusto simulato;
2. *non è necessario* un orientamento verso un oggetto,
 - 2.1. in un primo senso, che abbiamo già incontrato, perché il disgusto puro e il disgusto simulato non prevedono la presenza fisica di qualcosa che lo suscita,
 - 2.2. in un secondo senso, che incontreremo a breve, perché il disgusto, sviluppandosi sulla base di un processo associativo (che Stevenson e collaboratori chiamano "contaminazione"), non ha affatto un oggetto o una categoria di oggetti specifici di cui sarebbe possibile dare, per così dire, la regola di correlazione.

⁵ Il disgusto morale allora non è "disgusto" solo in senso metaforico (p.es. Nabi 2002). Comunque, non è possibile liquidare la questione con facilità. Il rapporto tra disgusto e morale può essere chiarito solo alla luce della centralità che hanno per il disgusto la biografia dell'individuo e la sua cultura di appartenenza. Al riguardo, *infra* § 6.

Alla luce di queste considerazioni, è possibile concludere che del disgusto si potrebbe parlare come di una reazione. Questa lettura parrebbe confermata dalla definizione che Stevenson e colleghi (2019, 219) danno del disgusto:

C'è un solo stato di disgusto con quattro processi che possono generarlo [...]. Questo stato di disgusto comune è un insieme di sensazioni – affezione negativa, nausea e visceralità (minaccia corporea imminente e/o attuale). I processi che lo generano sono primariamente distinti da: a) la presenza o l'assenza fisiche di qualcosa che lo suscita (assente: disgusto puro e simulato; presente: disgusto somatosensoriale e anticipatore); b) la presenza o l'assenza di una localizzazione corporea discreta (assente: disgusto anticipatore e simulato; presente: disgusto puro e somatosensoriale); e c) il grado della minaccia per il corpo (in ordine da quella genericamente maggiore a quella minore: disgusto puro, somatosensoriale, anticipatore; simulato). La misura in cui l'affezione negativa, la nausea e la visceralità sono presenti dipende in modo speciale dalla valutazione della minaccia fisica, la presenza di altre emozioni e stati e se sono presenti molteplici segnali del disgusto (Stevenson *et al.* 2019, 219).

Come si vede, si può provare disgusto indipendentemente dal fatto che siano presenti degli oggetti disgustosi e dall'intenzione di chi prova disgusto, che non viene neanche considerata tra i caratteri definitivi del disgusto. Inoltre, non è necessario che il disgusto sia localizzato nel corpo e che la minaccia che gli oggetti disgustosi presentano sia a sua volta presente e attuale. Infine, lo stato affettivo comune a questi quattro processi, e che permette di chiamarli comunque “disgusto”, può essere più o meno forte in base alla valutazione della minaccia fisica, alla presenza di altre emozioni e stati e alla presenza di più segnali associati con il disgusto, ma è sempre lo stesso perché gli stessi sono i circuiti neurali correlativi coinvolti. Il disgusto reagisce a una data situazione, proprio come il dolore: quando ci si scotta, per esempio, o ci si punge con una spina, o si sta male per l'influenza. La forte reattività e suscettibilità che si riscontra in chi prova disgusto si capisce alla luce del fatto che il disgusto non si limita a segnalare il rischio di farsi male, ma lo segnala già facendo male, anche quando lo anticipa. Se il disgusto si fa sentire come nausea è chiaro infatti che, anche nel caso del disgusto simulato, chi lo prova prova direttamente una sorta di malessere. Provare disgusto significa stare male: il disgusto è una forma peculiare del dolore.

Rispetto alla posizione di Lieberman e Patrick, il grande vantaggio della spiegazione data da Stevenson e collaboratori è che

pone e risolve il problema dell'identificazione univoca del disgusto a fronte del fatto che i processi coinvolti sono anche molto diversi. C'è un disgusto nonostante il disgusto sia a tutti gli effetti *molteplice*. Concentrandosi quasi esclusivamente sui processi neurali coinvolti quando proviamo disgusto, Stevenson e collaboratori offrono un modello estremamente duttile che è ancora univocamente il disgusto provato a dei correlati neurali. Così non cadono nell'impasse che ha reso inservibile il modello di Lieberman e Patrick: nel modello di Stevenson e collaboratori, la sensazione rimane indispensabile ai fini del riconoscimento e della definizione del disgusto, ma al tempo stesso è fatta salva la possibilità di parlare ancora di disgusto, e soprattutto di identificarlo, anche nell'ipotesi limite di una situazione sperimentale in cui venga rilevata l'attività dei processi neurali che gli sono sottesi senza che il soggetto coinvolto senta nulla⁶.

La differenza, dunque, potrebbe essere ridotta a questo, che mentre la *proximate causation* ipotizzata da Lieberman e Patrick è un valore che non si sa bene come e quando chiamare "disgusto", la causa prossima del disgusto che Stevenson e collaboratori individuano risiede in una precisa rilevazione neurale che ricorre in almeno tre occasioni su quattro e che, nella quarta, è comunque coinvolta indirettamente. Così, ci viene effettivamente spiegato qualcosa su ciò che significa provare disgusto, anche e nonostante il fatto che la risposta alla domanda "che cos'è il disgusto?" si riduca

⁶ A scanso di equivoci: Stevenson e collaboratori ritengono che, se c'è attivazione neurale, allora c'è affezione. Tuttavia, il loro discorso è sufficientemente aperto e al tempo stesso controllato da prevedere al suo interno anche questo scenario limite. Inoltre, tale approccio è promettente anche per rispondere all'obiezione di Lieberman e Patrick che contesta la necessità di prevedere nella definizione delle emozioni anche il loro riflesso soggettivo. L'obiezione che normalmente viene mossa all'identificazione uno-a-uno di emozione e sensazione è che troppe emozioni resterebbero fuori da questa classe in quanto, pur essendo ampiamente registrate e documentate sia sperimentalmente che culturalmente (p.es., la gelosia), mancano di una precisa e riconoscibile qualità affettiva e di altre proprietà necessarie delle emozioni quali una espressione facciale univoca e dei comportamenti ricorrenti. Questa idea è alla base della nozione di "emozioni di base", da cui tutte le altre deriverebbero non senza un intervento della cultura (Ekman 1970; Ekman, Friesen, Ellsworth 1972; Ortony, Turner 1990). Dal punto di vista teorico e concettuale, l'approccio di Stevenson e collaboratori, apre la possibilità di valutare esattamente tutti i caratteri che attribuiamo alla gelosia e di ricercarne i correlati neurali, unitamente ad altri comportamenti fisiologici. In questo quadro, la presenza del sentire soggettivo non godrà necessariamente di un carattere definitorio, ma, all'interno di una descrizione aperta e multifattoriale, godrà comunque di cittadinanza, anche solo per rilevare che la gelosia non è caratterizzata da un momento affettivo particolarmente profilato e caratteristico. In questo modo, peraltro, si vede bene come mentre pensare le emozioni esclusivamente in termini di qualità sentita sia riduttivo e poco adeguato, sarebbe una perdita e un errore anche il fatto di escludere per questa ragione il sentire dalla considerazione scientifica.

a un'indicazione tassonomica basata su dati neurologici⁷. Parlare di disgusto come *stato affettivo* (affezione) e non come *emozione*

⁷ D'altronde, è difficile immaginare il caso limite di uno studio sperimentale che non abbia ricadute ontologiche. L'ontologia è un fatto imprescindibile, e lo si vede benissimo già solo osservando l'intento tassonomico che anima il lavoro di Stevenson e collaboratori (il disgusto è uno stato affettivo o un'emozione?). Gli scienziati possono e devono praticare l'ontologia, ma devono altresì essere coscienti del fatto che gli strumenti empirici adottati non possono sostituire integralmente gli argomenti razionali e le prospettive teoriche che ne informano i risultati. Il punto cieco dell'analisi di Stevenson e collaboratori risiede nel fatto che per mostrare l'unità dei molteplici processi del disgusto e, eventualmente, le proprietà fisiologiche ricorrenti tra essi (p.es., il coinvolgimento dell'insula anteriore), devono assegnare una priorità al modo in cui sentiamo il disgusto e alle occorrenze in cui lo sentiamo. In altri termini, per portare ordine tra i numerosi dati di cui sono in possesso, anche sulla base di altre ricerche psicologiche e neurofisiologiche, Stevenson e collaboratori devono fare affidamento sull'esperienza ordinaria e cosciente documentata tramite l'introspezione, la simulazione e le interviste. Sono questi strumenti psicologici a indicare o, quantomeno, instradare verso il loro punto di ancoraggio fisiologico. La sua individuazione (anche solo in via ipotetica) consente infine di guadagnare una prospettiva scientifica solida e credibile sul disgusto. Di qui la conclusione: il disgusto *non* è un'emozione, ma è uno stato affettivo. Tuttavia, lo abbiamo visto, la qualifica del disgusto come stato affettivo e la sua distinzione dall'emozione – nonché le definizioni rispettive di questi due concetti – prescindono dalla parte strettamente sperimentale e di raccolta dati e affondano le loro radici in una serie di decisioni a monte che non vengono veramente discusse. L'impegno ontologico di questa prospettiva è solo apparentemente basso perché è già presente, e in maniera massiccia, nell'interpretazione dei dati neurologici (i quali non parlano da sé) sulla base di dati per lo più introspettivi e di una tassonomia che non solo non è univocamente accettata (come si vede comparando la loro idea di emozione con quella proposta dalla psicologia cognitiva di Lieberman e Patrick, p.es., *supra* § 2), ma porta impressi tutti i segni di una decisione che, come ogni decisione, non è mai indolore. Se questo è vero, non è meno vero che c'è modo e modo di prendere decisioni ontologiche. Il modo scelto da Lieberman e Patrick è ben diverso. La loro definizione di disgusto come valore basso atteso, cioè la motivazione psicologica per evitare un dato oggetto o situazione, valutati come dannosi per il benessere fisico proprio o della propria progenie, si inquadra in un'ontologia che interpreta i dati empirici ben al di là delle indicazioni che forniscono. Per esempio, che il disgusto sia un valore e non una qualità affettiva e che le emozioni siano anzitutto processi cognitivi inconsci è qualcosa che non viene dimostrato alla luce dei dati empirici, ma presupposto come opzione interpretativa generale di che cosa è lecito pensare scientificamente come emozione. Di tutto questo, e *in primis* del concetto di "valore", non si dà un riscontro sperimentale o una "dimostrazione" sulla base dei dati raccolti. Un impegno ontologico, insomma, è inevitabile ogni qual volta sia inevitabile decidere su ciò che è qualcosa: un'operazione che impone di ridurre lo scarto tra la cosa e la prospettiva da cui la cosa è guardata. L'ontologia è riduzionista per definizione. Ma "riduzionismo" oggi vuol dire altro. La riduzione che devono operare tanto Stevenson e collaboratori quanto Lieberman e Patrick ha un valore metodologico, dunque selettivo, circoscritto, ottico: l'ottica ha un peso, condiziona ciò che si vede e ciò che non si vede. Le conseguenze ontologiche che devono trarre per via dell'ottica metodologica adottata non conduce necessariamente a una coincidenza tra l'essere della cosa e la prospettiva scelta per indagarlo, bensì a una coincidenza tra tale ottica e quello o quegli aspetti della cosa esaminata che in tale ottica si vedono: il disgusto non è riducibile senza scarto ai suoi correlati neurali o al fatto di essere un valore. Da questo punto di vista, il dato empirico potrebbe anche soccorrere alla comprensione dell'essere (foss'anche un essere genericamente presupposto e lasciato indagato per mancanza di strumenti affidabili), di cui, in una certa misura, partecipa. L'ontologia che identificasse senza scarto

(affezione + intenzione + orientamento a un oggetto) ci fa capire che il disgusto è un automatismo che scatta al configurarsi di una situazione di minaccia e che si fa sentire come un puro malessere. In tal senso si può parlare di questa affezione come di una reazione.

La comprensione del ripugnante in termini di minaccia e la comprensione del disgusto alla luce del dolore giustifica forse la duttilità del disgusto (come già del dolore) e la sua rilevanza non solo fisiologica ma anche morale. Se il disgusto fa stare male per definizione, fa stare male anche quando è simulato. E se fa male anche quando è simulato, fa male per ragioni culturali e per la forma che la cultura ha impresso al pensiero. Ma questa conclusione non è priva di contraccolpi per le premesse: se così stanno le cose, infatti, il disgusto è un insieme di processi che si sono sviluppati sì per ragioni evolutive ma che vengono attivati per ragioni integralmente biografiche e culturali, il che giustificherebbe la capacità morale del disgusto, ovvero la sua capacità di reagire di fronte alla messa a repentaglio di valori condivisi all'interno di un dato *ethos* e, di conseguenza, in un certo senso, di rappresentarli. Non è un caso, infatti, che Stevenson e collaboratori pensino lo sviluppo del disgusto in chiave integralmente associativa. Questa forma di associazione la chiamano "contaminazione": la situazione in cui "un oggetto neutrale viene impregnato della capacità di indurre il disgusto" (Stevenson *et al.* 2019, 218). I ricercatori australiani individuano tre processi associativi: il primo riguarda i sapori e lo sviluppo di un'avversione nei loro confronti legata al fatto che stimoli che in sé non inducono disgusto vengono associati a disturbi gastrointestinali che generano puro disgusto. Il secondo processo richiede la precedente conoscenza di oggetti e proprietà in grado di attivare il disgusto: consiste infatti nell'osservazione diretta di un oggetto affettivamente neutrale che entra in contatto fisico con un oggetto di disgusto somatosensoriale o anticipatore. Il terzo processo di contaminazione coinvolge la simulazione mentale: in esso sia l'oggetto neutrale che l'oggetto contaminante sono immaginati

l'essere del disgusto con la sua natura empirica (psicologica o fisiologica) sarebbe quella forma di riduzione che ha oggi il nome di "riduzionismo". Lieberman e Patrick sono riduzionisti in questo senso preciso. Nel riduzionismo non può che andarne di una questione ontologica: non ci sono dati empirici che lo attestino indubitabilmente. In tal caso, l'ontologia non esaurisce selettivamente lo scarto tra l'essere e il dato empirico sulla base dell'ottica metodologica presupposta ed esplicita, ma identifica l'essere con la natura empirica (p.es., psicologia o fisiologica): l'essere è il dato empirico e solo il dato empirico può essere pensato come essere. Che ciò sia vero o meno, che afferri, per così dire, la realtà della cosa è materia di buoni argomenti, attenta osservazione, dialogo.

(cfr. Stevenson *et al.* 2019, 213 e 218). La contaminazione garantisce che, a fronte della presenza di circuiti neurali disegnati su scala evolutiva, la loro attivazione dipenda da situazioni contingenti di natura biografica e culturale e, pertanto, forniscono più di un'indicazione sul fatto che nel disgusto ne vada del nucleo pulsante della vita soggettiva e collettiva umana: il sé e la cultura, l'*ethos*, la forma di vita in cui un essere umano si riconosce e opera. Così diventa chiara la ragione della naturale predisposizione morale e politica del disgusto, che, come abbiamo avuto modo di osservare (§ 2) e osserveremo ancora (§§ 5-6), difende un *ethos*, che sia quello dei cacciatori raccoglitori o quello di uno dei tanti gruppi che popolano le società capitaliste. Appare chiaro, dunque, come, lo studio della natura del disgusto confermi la tesi di conservazione formulata da Kahan (§ 1): quando si fa sentire per ragioni morali, il disgusto rappresenta solo una delle posizioni etiche in campo, una parte in causa. Tuttavia, in questo modo, non si è detto ancora nulla sull'ammissibilità di questo fatto. Lo studio della natura del disgusto non dà risposte alla domanda se sia lecito che il disgusto concorra nel conflitto tra le parti o se non debba piuttosto essere messo a tacere.

5. Un fastidio senza misura: il disgusto pensato come oltraggio

Di come funzioni questa parte in causa è utile fornire un esempio preciso, non costruito a partire da una teoria ma rinvenuto attraverso le fonti, un esempio che mostri fino a che punto il disgusto vada pensato anzitutto a partire dalla sua funzione etica (culturale) e non da quella fisiologica. Ciò diventa chiaro osservando come è stato pensato il disgusto in occidente. In questo modo diverrà chiara altresì la ragione della fiducia spontanea che si ripone ordinariamente nel disgusto in ambito morale, che è in fondo la ragione della sua chiara fama, che sia considerata triste o gloriosa, e del dibattito filosofico da cui abbiamo preso le mosse.

La storia dell'inglese "disgust" fornisce un primo esempio, ancora troppo generico ma già indicativo: si tratta di una parola importata dal francese che, con ogni probabilità, nel corso del XVII secolo, si impone tra altre concorrenti (p.es., *irk*, *irksome*) per esprimere quasi la stessa cosa, cioè una profonda contrarietà e irritazione di fronte a una situazione data. Sulla scorta della centralità acquisita dalla categoria moderna di "buon gusto", che aveva valorizzato e ampliato in chiave politica, sociale e affettiva il concetto di gusto (cfr. Miller 1997), "disgust" assume da subito delle precise connotazioni morali e sociali, documentando un *ethos* nuovo,

quello della società moderna, non più fondata su legami di sangue e rango ma, appunto, di buon gusto⁸.

È a partire da un'altra parola però che è possibile esemplificare il modo in cui, in occidente, pensiamo il disgusto e, a causa del suo significato anzitutto etico, entriamo in causa con altri: la parola "fastidio"⁹. Negli ambienti sostanzialmente bilingui dell'Europa moderna (al riguardo cfr., p.es., Bloemendal 2015), "fastidium" traduceva stabilmente i termini vernacolari legati al disgusto: *abscheu*, *abscheulich*, *Ekel*, *irk*, *irksome*, *dégoût*, *disgusto*, ecc.¹⁰. Da questo punto di vista, se ne potrebbe anche parlare come di un termine di mediazione stabile per esprimere la nozione soggiacente a queste parole, anche perché il suo spettro semantico è in grado di restituire le loro sfumature e peculiarità. In effetti, benché *fastidium* sia una parola sopravvissuta autonomamente nelle lingue europee moderne (si pensi all'italiano "fastidio"), ha perso la complessità e la pregnanza che presentava l'originale latino e che è indice della rilevanza che doveva avere nel mondo romano¹¹. Proviamo a darne un saggio che ne restituisca un senso per quanto possibile unitario. Ci serviremo della documentazione messa a disposizione dai lessici e dagli studi filologici.

Un'ipotesi accreditata è che "fastidium" derivi dalla composizione di *fastus* e *taedium*¹². *Taedium* significa per lo più "noia", "disgusto", "sgradevolezza", ed è a tutti gli effetti un possibile

⁸ Questa breve narrazione andrebbe approfondita e, naturalmente, qui non si può. Almeno a alcuni studi classici però bisogna rimandare: Elias (1939); Heer (1949); Gadamer (1960).

⁹ Mi rifaccio sostanzialmente a Tedeschini (2018, 41-49), correggendo e ampliando quanto detto rispetto all'idea del *fastus* che *taedet*.

¹⁰ Un esempio autorevole che fornisce un elenco delle parole d'arrivo per tradurre *Fastidium* è presente, p.es., in Forcellini (1771, s.v.).

¹¹ Si veda lo studio approfondito di Kaster (2001) che mostra la complessità semantica di "fastidium" e la sua rilevanza culturale. I documenti parlano di *fastidium cibi* (p. es., Cels. *Med.* 2, 7, 35 e 2, 8, 23), che indicava uno stato di nausea o di sofferenza fisiologiche, di "fastidi" associati alla gravidanza (p. es., Verg. *Ecl.* 4, 61, *matri longa decem tulerunt fastidia menses*), al cibo che respinge ma non per inappetenza (Plin. *Nat.* 30, 90, *lacerta viridis cum condimentis, quae fastidium abstergeant*), alle sensazioni sgradevoli (Plin. *Nat.* 28, 164, *praedulcium fastidium sal temperat; admiscent nardun fastidii gratia*; Hor. *Sat.* 2, 4, 78-80, *magna movet stomacho fastidia, seu puer / unctis tractavit calicem manibus, dum furta ligurrit, / sive gravis veteri creterrae limus adhaesit*). O ancora, in ambito etico, Kaster raccoglie una serie di attestazioni circa il "fastidium" per il cannibalismo (Ov. *Ib.* 427, *Nec dapis humanae tibi sint fastidia*), quanto all'incesto (Apul. *Met.* 10, 7, *indignatus fastidio novercae iuvenis*), per la codardia, la defecazione e, infine, per l'ostentazione vanitosa (Quint. *Inst.* 11, 1, 15, *in primis igitur omnis vitiosa iactatio est, eloquentiae tamen in oratore praecipue, adfertque audientibus non fastidium modo sed plerumque etiam odium*). Uno spettro semantico quasi equivalente a quello di "disgusto".

¹² Le etimologie tutt'ora accreditate sono quelle proposte da Fick (1868) e da Bechtel (1877) nel secondo Ottocento, su queste si impiegherà la mia lettura di "fastidium".

sinonimo di *fastidium*, per quanto non ne copra l'intero spettro semantico (p.es., non esprime disprezzo). *Fastus* è invece un sostantivo tradotto per lo più da "orgoglio", "superbia", "sprezzo", "arroganza", termini che indicano l'esibizione ostentata e altezzosa del proprio valore (p.es., Plin. *Nat.* 11, 138, *supercilia ... maxime indicant fastum, superbiam*). Dal punto di vista concettuale, che qui interessa, due possono essere i modi di pensare il "fastidium": o come un *fastus* che *taedet*, oppure un *taedium* che è *fastum*. Nel primo caso, del fasto che tedia, la situazione descritta è quella di un oggetto che in qualche modo offende. Se mediante "fastus" la cultura latina ammoniva chi aveva troppa stima di sé o ne cercava più di quella dovuta, allora ciò che *taedet* esibisce questo modo di comportarsi. Il "fastidium" è tale perché "fastus" indica un illecito di tipo particolare: un troppo, ma anche un fuori, cioè, una misura che è stata oltrepassata. Il fasto che tedia non descrive una proprietà dell'essere della cosa che disgusta, e non descrive essenzialmente nemmeno un certo comportamento. Piuttosto, indica un certo modo di comportarsi, una qualità – *fastus* – che supera immediatamente il limite prescritto, e assegna alla cosa o al comportamento il significato di ciò che è "sopra le righe".

Così si indica una possibile ragione per spiegare il senso di "fastidium". Ma se a disgustare fosse solo un certo modo di comportarsi dell'oggetto perderemmo di vista il fatto che il disgusto esibisce una incapacità di tollerare quel comportamento, ovvero segnala il superamento di una misura che è anche soggettiva. È a questa altezza che la seconda linea concettuale per leggere l'etimo di "fastidium" rivela tutto il suo interesse. Infatti, i latini potrebbero aver assegnato allo stesso *taedium* la qualifica di "fastus". Ciò significa che "fastidium" tiene traccia di un *taedium* che è, per così dire, più di se stesso. Il fatto di essere detto "fasto" indica una proprietà che non appartiene necessariamente al tedio e che segnala un eccesso. Si tratta di un tedio particolarmente vistoso, violento e offensivo¹³, ma pur sempre di un tedio. Se questa interpretazione è corretta,

¹³ In proposito è utile richiamare un passaggio dalle *Metamorfosi* di Apuleio, che documenta l'idea di un carattere offensivo iscritto tanto nell'oggetto del disgusto quanto nella reazione di disgusto: "il giovane, irritato (*indignatus*) per essere stato respinto dalla matrigna (*fastidio novercae*), [...] aveva mandato a chiamare [il servo ...] per vendicarsi dell'affronto (*ulciscens iniuriam*)" (Apul. *Met.* 10,7). Il contesto del passo narra il tentato incesto da parte del giovane, tentativo fallito perché la matrigna lo respinge con "fastidio". Il "fastidium" gioca qui un duplice ruolo: è la risposta a un comportamento che, se assecondato, porterebbe alla violazione di un tabù cruciale per l'ordine sociale e familiare, ed è la ragione dell'irritazione del giovane nonché del suo desiderio di vendetta.

“fastidium” nomina una situazione in cui *non* ci sono ambiti privilegiati di riferimento e in cui il problema è il fatto di “trascendere”, da un lato come dall’altro della relazione. Il fuoco semantico di questa parola porta sul *modo* in cui si comportano le persone e le cose e sul modo in cui si reagisce a tali comportamenti. E il modo è *negativo*: si comportano male, non nel senso che agiscono con malizia, ma nel senso che non si sanno comportare e soprattutto non stanno al loro posto. Emerge in “fastidium” una dimensione fortemente sociale e etica che normalmente le teorie del disgusto non considerano e non potrebbero considerare perché considerano il disgusto in sé, mentre, invece, “fastidium” lo considera – e lo pensa – immediatamente in funzione di altro. Questo altro è il comportamento sbagliato ovvero quel comportamento che, infrangendo la norma, mette a repentaglio l’ordine (e l’ordinamento): che si tratti del comportamento moralmente sbagliato perché dannoso o nocivo, oppure, e soprattutto, di quello, in sé innocuo, che eccede una misura. Misura o soglia che non è detto che siano note e riproducibili come gli standard fissati dal galateo, e infatti spesso non è facile dire che cosa suscita fastidio; tuttavia sono tali misure a dover essere presupposte perché il loro oltrepassamento generi a sua volta quella sorta di “oltremodo” che è il *fastidium*.

Se questa analisi è corretta, in “disgust” e in “fastidium”, compare in modo pregnante la sapienza sociale e morale che intuitivamente si riconosce al disgusto. “Fastidium” si riferisce ad alcuni elementi strutturali della configurazione di ogni *ethos*: le norme comportamentali. Solo che, in *fastidium*, tali norme non vengono limitate al *savoir faire* sociale ma sono estese potenzialmente a tutto l’essere (l’ordine del mondo). “Fastidium”, e forse anche “disgusto”, nomina e denuncia tutti i casi di infrazione legati a una sorta di *savoir faire* ontologico, che è lo *standard* che, per la cultura occidentale, gli enti devono soddisfare per il fatto stesso di essere. Si capisce allora perché, quando proviamo disgusto, pensiamo a una sorta di illecito che può riguardare tutti gli esseri. In questo senso, è forse possibile parlare di disgusto in termini di “oltraggio”, intendendo con ciò, mediante una artificiosa limitazione del significato alla stretta etimologia¹⁴, l’oltrepassamento del limite e della misura da parte di qualcuno o qualcosa. Oltraggio e non eccesso per rimarcare la dimensione *lato sensu* etica di questo oltrepassamento. Oltraggio e non oltranza, perché l’oltranza, pur godendo dello stesso

¹⁴ Per un approfondimento specifico relativo anche all’uso della parola, di origine francese, cfr. Wartburg 1952, s.v.

significato di eccesso e esagerazione, esprime in modo meno univoco il momento etico iscritto in “oltraggio”.

Questo pensiero del disgusto come “oltraggio” potrà suonare come una forzatura, e lo è. Ma è anche il concetto più adeguato e intuitivo, oltre che meno retorico, per restituire un senso preciso al pensiero che “disgusto” comunica almeno in Occidente. Che questo modo di pensare il disgusto ne colga anche un tratto costitutivo e ricorrente è certamente possibile, ma non è necessario. Non è collegando il disgusto al comportamento, per quanto inteso nel senso più ampio possibile, che si risponde alla domanda “che cosa è il disgusto”. In ogni caso, si tratta di un'altra storia rispetto a quella che raccontano gli studi psicologici. Una storia che però ci aiuta a capire perché il disgusto opera in modo tanto pervasivo nella vita morale e politica degli esseri umani.

6. Una pura alterazione: la cosa del disgusto.

Il disgusto dunque si fa sentire di fronte a cose che fanno o hanno fatto semplicemente male oppure a cose che fanno male perché pensiamo che facciano male. Questo non significa che esistano due disgusti diversi, uno reale e l'altro finto, nel senso che questa parola assume quando si dice che una cosa è puramente immaginata. Men che meno significa che un'interpretazione del disgusto, l'oltraggio, riguardi soltanto il disgusto quando è legato a cose che pensiamo facciano male. Il disgusto è un fatto reale in tutte le sue occorrenze e la sua interpretazione è tale solo se è un'interpretazione che prova a definirlo una volta per tutte, anche se non in sé ma in vista di altro. Si capisce subito però che l'oltraggio non chiude lo stomaco, e nemmeno i correlati neurali. È invece di questo che bisogna parlare per comprendere in che senso il disgusto sia sempre lo stesso. È ora di rispondere alla domanda: che cos'è il disgusto?

Non possiamo accontentarci della sua descrizione laboratoriale, come stato di malessere. Così non si spiega ancora che cosa è in gioco in questa forma di malessere; è ancora generica e non permette di chiarire veramente il senso di repulsione viscerale che descrive univocamente il disgusto: il senso di ostilità che lo contraddistingue. I limiti, salutari, che impone lo sguardo sperimentale alla descrizione del disgusto, restituiscono un essere che non può che essere meno di quello che è, un essere la cui visibilità è limitata ai dati neurali. La filosofia può e deve andare oltre. Per restituire adeguatamente l'essere del disgusto è necessario adottare l'ottica di chi prova disgusto quando lo prova di fronte a ciò per cui lo prova.

Solo questa analisi, direttamente ontologica, permette di offrire una risposta adeguata alla domanda sull'essere del disgusto.

Dobbiamo confrontarci con altre prospettive teoriche, prospettive che hanno tentato di dare un'interpretazione complessiva di questo fenomeno. Anzitutto quella di Martha Nussbaum (2001; e più nello specifico 2004). Contraendo un forte debito con la psicologia del disgusto di Rozin e collaboratori (almeno 1987 e 1993), Nussbaum ne ha parlato come di una reazione che avviene ogni volta che qualcosa di potenzialmente commestibile ci ricorda la nostra vulnerabilità animale e la nostra mortalità. Al tempo stesso, il ripugnante sarebbe tale innanzitutto perché considerato un agente contaminante del sé psichico. Queste due proprietà di ciò che disgusta (ricordatore di mortalità e vulnerabilità animale; contaminante psichico) sono in realtà la stessa osservata da due punti di vista diversi: quello del disgusto provato (senso di contaminazione) e quello della sua spiegazione psicologica (ricordatore di mortalità e vulnerabilità animale). Ciò che ci ricorda che, in quanto esseri umani, siamo vulnerabili e mortali come qualsiasi animale è visto come contaminante. Ogni oggetto disgustoso ci ricorderebbe la nostra vulnerabilità animale in tanto in quanto ci contaminerebbe e viceversa. Leggiamo Nussbaum:

L'idea centrale del disgusto è quella della contaminazione del Sé; l'emozione esprime un rifiuto di un possibile contaminante. Gli oggetti centrali del disgusto sono ricordatori di mortalità e animalità, visti come inquinanti per l'essere umano. (Nussbaum 2004, 99)

Si capisce da questa definizione che, per Nussbaum, il problema della contaminazione è equivalente a quello del ricordo della mortalità e della vulnerabilità animale. I ricordatori susciterebbero disgusto inquinando la natura umana. L'inquinamento passerebbe principalmente per l'incorporazione orale: è il fatto di mangiare il ricordatore che implicherebbe l'inquinamento della natura umana. Ciò che bisogna chiarire è allora il rapporto tra il superamento dei confini del corpo umano da parte di certe sostanze e la trasformazione che ne conseguirebbe.

Ora, l'inquinamento del corpo e, mediante il corpo, dell'intero essere umano sembra una cosa piuttosto diversa dal ricordo della propria vulnerabilità animale e della mortalità. La cerniera tra queste due diverse dimensioni psicologiche sta nel momento, per Rozin decisivo, e dunque per Nussbaum, dell'"incorporazione orale" (Rozin e Fallon 1987): è la prospettiva di mangiare ciò che è

ripugnante a suscitare disgusto. Mangiare: il contatto più intimo che si possa avere con qualcosa, perché valica i confini del corpo e prepara la sua assimilazione nel corpo. Come mai questo fatto è così decisivo? Perché, ipotizza Rozin (Nemeroff, Rozin 1989) sulla base di alcuni esperimenti, è plausibile pensare che la psicologia umana sia governata da una credenza profonda, non del tutto cosciente e ampiamente condivisa, secondo cui “siamo quello che mangiamo”. Mangiare implica sempre un trasferimento di proprietà dall’alimento a chi lo ingerisce. Questo trasferimento, che implica a sua volta una trasformazione di chi mangia, diventa contaminazione del sé nel momento in cui mangiare i ricordatori di vulnerabilità e mortalità lo renderebbe proprio come loro. Il cerchio si chiude così: il ricordo della nostra animalità e mortalità genera disgusto nella misura in cui l’oggetto che ce la ricorda rischia di essere incorporato, perché l’incorporazione, contaminandoci, ci renderebbe più simili quando non identici a quell’oggetto vulnerabile e mortale. Contro questa prospettiva si alzerebbe il disgusto.

È chiaro però che il cerchio si è chiuso solo in apparenza. In questo modo, infatti, tutto si riduce a un problema che, se fosse pienamente cosciente, sarebbe semplicemente infantile: per Nussbaum, l’essere umano sa di essere un animale vulnerabile e mortale ma non vuole ammetterlo; si ostina a negarlo. La tensione tra l’elemento rammemorativo del ripugnante e l’elemento strettamente contaminante, che ha invece a che fare con la convinzione che siamo quello che mangiamo, non viene risolta. In fondo, dalla prospettiva di Nussbaum, il problema è che il disgusto sembra obbedire a meccanismi psichici che impartiscono un ordine: “non sarai quello che sei e sai di essere”. Questa contraddizione si vede bene nel fatto che mentre il concetto di contaminazione è rivolto al futuro e ad altro da sé (assumere proprietà che non si hanno; diventare quello che si mangia), il concetto di ricordo è rivolto al passato e a se stessi (animali vulnerabili e mortali si è per definizione). Che questi due concetti finiscano per coincidere nel ripugnante getta un’ombra allucinatoria e del tutto irrazionale sulla natura del disgusto: il risultato di una macchina psichica in grado di proiettare all’esterno ciò che è anzitutto interno, anzi intrinseco all’essere umano. Se una descrizione del genere fa gioco a Nussbaum, che intende bandire il disgusto dal novero delle “passioni” politiche e morali proprio in forza della sua irrazionalità, è però poco plausibile e persino fuorviante se si vuole capire veramente che cosa è il disgusto.

Anzitutto perché stravolge lo stretto rapporto che, per Rozin e collaboratori, sussiste tra il sé, il suo sviluppo, il disgusto e la cultura. Se è vero che, per questi ricercatori, il disgusto è strettamente legato allo sviluppo e all'identità del sé, corporeo e psichico (e dunque anche l'idea più o meno cosciente che si ha di se stessi), non è meno vero che sia legato alla stabilizzazione e conservazione nel tempo di una cultura. Addirittura, costituirebbe la seconda ragione funzionale per giustificare la sua evoluzione insieme alla necessità di evitare le minacce chimiche e biologiche. Il disgusto contribuirebbe infatti in modo decisivo allo sviluppo e al consolidamento di una cultura: "Il disgusto procura una via potente per la trasmissione dei valori culturali. Dotare di un valore affettivo negativo il rifiuto di alcune sostanze aiuta ad assicurare che quei rifiuti vengano internalizzati e così siano meno soggetti a tentazioni e modifiche. Così, le feci e altri oggetti di disgusto vengono evitati in ragione delle loro intrinseche proprietà piuttosto che, o oltretutto, per ragioni di salute" (Rozin e Fallon 1987, 33). La cultura non ha solo il potere di trasmettere dei valori e delle prassi comportamentali (qui, il rifiuto) ma anche di associare tutto questo a certi oggetti di modo che tale associazione venga internalizzata e l'oggetto rifiutato, a questo punto, per delle proprietà intrinseche, o meglio, considerate tali. È apprendendo e internalizzando l'idea che qualcosa è disgustoso che diventa effettivamente disgustoso, cioè acquista la capacità di suscitare un'affezione negativa che ne motiva il rifiuto e l'allontanamento: l'esclusione. Ma ciò che viene appreso e internalizzato non contribuisce forse a far diventare uno chi uno è? Se è così, e se è vero che il disgusto, per Rozin e Fallon, si fonda essenzialmente sul fatto che abbiamo una certa idea di alcuni oggetti – e cioè che sono ripugnanti – (Rozin e Fallon 1987, 24), allora i termini del problema si rovesciano: all'origine del disgusto non c'è l'inquietudine o il disagio di essere degli animali, ma il disagio di non essere (sufficientemente) umani. Il disgusto, da questo punto di vista, sembrerebbe più uno dei modi in cui si esprime il problema che l'uomo è per se stesso ("che cosa o chi è l'uomo?"), che non il problema che l'animale è per l'uomo.

In questo modello, il disgusto esprime la difesa di un nucleo, considerato puramente umano, che deve essere conservato. La differente interpretazione che vorrei far valere è che la prospettiva di incorporazione orale sarebbe ripugnante, non perché uno verrebbe svilito dalla sostanza ingerita (Nussbaum 2001, 252), ma perché la sua ingestione sarebbe nociva per l'essere umano che ha imparato

a (credere di) essere e per l'umanità a cui crede di partecipare. Al fondo del disgusto ci sarebbe la consapevolezza che la separazione tra l'umano e ciò che umano non è, in primo luogo l'animale, sia sempre là dal venire meno; più che ricordare la vulnerabilità e la mortalità animali dell'essere umano, il ripugnante ricorderebbe la vulnerabilità e la fragilità stessa dell'idea di essere umani che abita l'animale che la coltiva e che ci crede. Il problema non è psicologico, è politico e ontologico: il sodalizio tra disgusto, sé e cultura di appartenenza rafforzerebbe e stabilizzerebbe alcune prassi che indicherebbero cosa sta dentro e cosa fuori, cosa è umano e cosa non lo è, contribuendo in modo decisivo a differenziare l'essere umano non solo dall'animale, ma anche dalle sue secrezioni, dai suoi escrementi, dal suo disfacimento – tutte cose che hanno ben più che qualche proprietà in comune con tale essere. In un certo senso, allora, il disgusto svolge una funzione critica: separa il grano dal loglio, sia sotto il profilo corporeo che morale. Il disgusto in realtà ordina: “non sarai quello che non sei e sai di non essere”. Il problema a cui risponde non è quello della perdita della propria identità e del proprio valore, ma quello di segnalare la propria differenza animale. Non si tratta di un'altra allucinazione. In gioco vi è uno dei molti modi con cui l'animale umano dà conto della propria differenza e della propria identità, singolare e collettiva.

Va detto però che, Rozin e i suoi collaboratori, questa conclusione non la traggono ma restano fermi all'idea che Nussbaum condivide e acquisisce dalle loro ricerche: che il disgusto sia l'indice di un problema tutto umano con la sua animalità e mortalità¹⁵. Può esserlo perché, secondo Rozin e collaboratori, la credenza che siamo quello che mangiamo poggia a sua volta sull'ipotesi che esista una forma fondamentale di pensiero associativo, che rielabora le leggi di contiguità e somiglianza nei termini della magia simpatica sulla base dell'idea che, se due cose entrano in contatto anche una sola volta, resteranno in contatto per sempre (“legge del contagio”) e che, se due cose hanno proprietà simili, allora condividono un'identità di fondo (“legge della somiglianza”). La grande differenza tra pensiero associativo e pensiero magico sta nell'impegno ontologico di quest'ultimo: se immergo il cadavere sterilizzato di uno scarafaggio in una spremuta d'arancia, anche quando lo toglieessi risulterebbe molto difficile bere la spremuta perché, a causa

¹⁵ Questa idea, peraltro, parrebbe aver trovato un forte argomento contrario nei sei studi raccolti da Kollareth e Russell (2016), in cui viene rilevata una costante non corrispondenza tra il fatto di provare disgusto e il ricordo della propria animalità.

delle strutture magiche del pensiero, interpretiamo il loro contatto come il trasferimento delle proprietà disgustose dello scarafaggio alla spremuta; se dovessi scegliere cosa mangiare tra un pezzo di cioccolata dalla forma di un muffin o un pezzo della stessa cioccolata a forma di feci di cane, è più probabile che sceglierei il pezzo di cioccolata a forma di muffin perché non somiglia alle feci di cane (Rozin e Fallon 1987, 30). Il potere causale dell'associazione magica consiste nella capacità di cambiare alcune proprietà cruciali dell'oggetto in maniera tale che la spremuta e la cioccolata siano ancora la spremuta la cioccolata, ma abbiano perso almeno una proprietà tipica, il fatto di essere commestibili, e ne abbiano guadagnata una nuova, il fatto di essere ripugnanti. Questo cambiamento delle proprietà Rozin lo chiama "contaminazione". La contaminazione riguarda direttamente anche l'essere umano, oltre alle cose strettamente ripugnanti, in base alla credenza che siamo quello che mangiamo.

Il problema è che questa ulteriore ipotesi fa perdere al disgusto alcune sue specificità. In primo luogo lo rende un sistema particolarmente rigido. Qual è la differenza, se ce n'è una, tra la prospettiva di mangiare qualcosa che disgusta e la prospettiva di mangiare qualcosa che non rientra tra gli oggetti normalmente ritenuti disgustosi (p.es., una pietra) ma che veniamo comunque obbligati a mangiare? A questa domanda Rozin risponderebbe forse che solo quando c'è concomitanza tra la cosa e l'attivazione delle leggi della magia simpatica, allora proviamo disgusto. Ciò è possibile solo se la cosa è *già* considerata disgustosa. Tuttavia, giustamente Lieberman e Patrick (2018, 213) osservano che sarebbe difficile chiamare in modo diverso la reazione di uno di fronte alla prospettiva di dover mangiare realmente una pietra: sul suo volto comparirebbe certamente un "forte disgusto". Mentre Rozin è costretto a distinguere nettamente tra un disgusto in senso proprio e un disgusto che, in realtà, non è tale perché è troppo primitivo (il *distaste*: il rifiuto alimentare legato al sapore), la proposta di Lieberman e Patrick di pensare il disgusto come un valore negativo anzitutto legato al contesto, prima che a oggetti specifici stabiliti culturalmente, permette di giustificare anche situazioni in cui oggetti culturalmente privi di proprietà disgustose suscitino reazioni di disgusto. Che il ripugnante sia pensato in modo virtualmente estensibile a ogni oggetto che può essere mangiato, e non solo, è un guadagno teorico che non deve andare perduto, perché risolve più problemi di quanti non ne

crei la distinzione rigida tra *disgust* e *distaste* e, in generale, restituisce un'idea più adeguata di disgusto, come vedremo.

Ridurre il ripugnante alle leggi che governano il pensiero magico e al bagaglio di conoscenze mediato culturalmente non ha però solo il costo di irrigidire artificialmente il disgusto, ma anche di rendere oscuro il rapporto tra trasmissione culturale dei valori e disgusto, tra *ethos* e disgusto. Per capire meglio può essere utile fare ricorso a uno studio condotto da Jonathan Haidt, collaboratore stretto di Rozin, per illustrare un esempio di *moral dumbfounding* (“ammutolimento morale”), ovvero quella situazione in cui uno ha una chiara convinzione morale ma non è in grado di giustificarla:

Considerate questa storia. Mark e Julie sono fratello e sorella. Stanno viaggiando insieme in Francia durante le vacanze estive dell'università. Una notte restano da soli in una capanna vicino alla spiaggia e decidono che sarebbe interessante e divertente se provassero a fare l'amore. Quantomeno si tratterebbe di un'esperienza nuova per ognuno di loro. Julie prende già la pillola anticoncezionale, ma Mark usa anche un preservativo per essere sicuro. L'esperienza sessuale appaga entrambi, ma decidono di non ripeterla. Conservano quella notte come un segreto speciale, che li fa sentire ancora più vicini. Ritenete accettabile che due adulti consenzienti, che per combinazione sono fratelli, facciano l'amore? (Haidt 2006, 25)

Lo studio dà un esito molto interessante: la maggior parte dei soggetti intervistati giudica moralmente inaccettabile questa storia di incesto consenziente ma non sa spiegare perché (Haidt *et al.* 2000; cfr. anche Rossi 2013, 58-63). Lieberman e Patrick (2018, 4) la utilizzano per rendere da subito perspicua l'idea che il disgusto condiziona i giudizi morali al modo di una fallacia – *what is gross to me is wrong for you*. Nella loro ottica, questa intuizione morale è l'esito di un processo evoluzionistico di lungo periodo che avrebbe stabilizzato alcuni modi di vedere le cose, dato un certo contesto, per assicurare la sopravvivenza dell'organismo umano e una migliore progenie. Nell'ottica di Rozin e Fallon, il massimo che si può dire, invece, è che Mark e Julie abbiano compiuto un atto sbagliato. Ma è difficile comprendere come si possa provare disgusto se mancano la prospettiva dell'incorporazione e i conseguenti presupposti magici per la contaminazione. Se la storia di Mark e Julie, con le reazioni che suscita, mostra in controluce l'estrema complessità della vita morale umana, che coinvolge senz'altro meccanismi psichici ma anche processi simbolici molto articolati, non offre però alcun

appiglio per l'applicazione in sede morale del modello di disgusto messo a punto da Rozin¹⁶.

Per capire l'ampia convergenza tra cultura, identità, disgusto e natura, occorre portare l'attenzione su ciò che è disgustoso. Non che esista una proprietà specifica appartenente alla definizione di alcuni oggetti, di cui, occasionalmente, si predicherebbero anche altri, e che basterebbe guardare per descrivere. Perché qualcosa appaia (sia) ripugnante è necessario che si realizzino delle condizioni precise che mostrino il senso di conflitto, avversione e malessere che caratterizza il disgusto. Non basta dire che deve esserci un sé sviluppato, che abbia internalizzato i valori della sua cultura di appartenenza, dotato di credenze e di strutture cognitive che operano indipendentemente da chi singolarmente è in un dato ambiente. La cultura, le strutture psichiche e l'organizzazione biologica umane, nonché l'ambiente, certamente costituiscono condizioni da considerare, ma sono condizioni che consentono al massimo di chiarire i contenuti particolari del disgusto provato, mentre contribuiscono solo in parte a definire le condizioni della sua possibilità. Cioè, in modo ancora insufficiente: sono i presupposti inaggirabili del disgusto, ma sono al tempo stesso dei presupposti ancora generici, inclusi nel fatto, di per sé ovvio, che per provare disgusto sono necessari uno sguardo e un mondo – qualunque cosa significhino questi nomi. Si è detto tutto, non si è detto niente. Infatti, in questo mondo, certe e non tutte le cose (a meno di soffrire delle nevrosi di Antoine Roquentin) risultano ripugnanti nel momento in cui si presentano allo sguardo. Alla fine, per differenziare ciò che è ripugnante da ciò che non lo è, conta solo la nostra reazione alla prospettiva della sua incorporazione o, più genericamente, alla prospettiva del contatto diretto con esso. Nucleo generativo e punto d'arrivo delle diverse spiegazioni del disgusto che abbiamo incontrato, questa dimensione relazionale scioglie ogni dubbio circa il fatto se qualcosa può o non può disgustare. Di questa reazione è ancora necessario dare conto.

La ripugnanza attesta la differenza di alcune cose e comportamenti o, quantomeno, la mia non-indifferenza rispetto ad alcune

¹⁶ Neanche l'idea che il gesto compiuto da Mark e Julie sia un gesto "animale" sarebbe convincente, perché Mark e Julie compiono dei gesti normalmente attribuiti agli esseri umani ("decidono", "prende la pillola", "indossa il preservativo per essere sicuro", "non ripetono", "conservano un segreto"). Per certi versi, dunque, la scelta che compiono e che decidono di mantenere segreta è una scelta umana all'ennesima potenza. L'argomento dell'animalità, qui, può essere speso esclusivamente per condannare il gesto. Presuppone una morale, non il disgusto.

cose e comportamenti che è in tutto e per tutto simile a ciò che stupisce. Il ripugnante si fa notare. Diversamente da ciò che sorprende però non ci lascia a bocca aperta, ma ce la chiude. Pensiamo alla sua forma più anonima e indifferente, quella che si sperimenta nello spazio del vagone di una metropolitana piena: in piedi, accalcato ad altri passeggeri, il peso, il fiato dei passeggeri che mi spingono o mi schiacciano o semplicemente stanno in piedi accanto a me e cercano di tenere l'equilibrio; tutto questo mi colpisce, non nel senso che mi lascia attonito, stupefatto, ma nel senso che mi dispone a una maggiore vigilanza, divento guardingo, chiuso, come ritratto: in modo non diverso da quando ho paura di farmi male, anche se non c'è molto da temere. Eppure il fatto di trovarmi nella calca, a contatto diretto con altri esseri, e non potermi sottrarre, nonostante cerchi con tutte le mie forze di farlo, mi mette profondamente a disagio.

Lo stesso ritrarsi si può riscontrare, forse in modo meno evidente, leggendo la storia di Mark e Julie, per quanto, ragionevolmente, non ci sia di che scandalizzarsi. Il ripugnante mi colpisce nella misura in cui mi infastidisce e offende e non nella misura in cui supera le mie aspettative o trasgredisce la regola della mia esperienza abituale (sorpresa). Nel caso di Mark e Julie, in cui viene violato un tabù sociale universalmente umano, siamo nell'ambito di ciò che non si deve fare e non nell'ambito di ciò che abitualmente funziona in un certo modo e, per una volta, ha funzionato diversamente. Se lascio cadere una palla di cuoio e questa, invece di cadere, sale verso il cielo, viene trasgredita una regola della mia esperienza abituale. Se dopo aver rubato restituisco la refurtiva alla vittima, viene trasgredita una regola della mia esperienza abituale. Invece, so benissimo che è vietato avere un rapporto incestuoso, tanto più se consenziente, ma so altrettanto bene che questa eventualità è sempre possibile. Naturalmente, può darsi il caso che si reagisca alla storia di Mark e Julie non solo con disgusto, ma anche con sorpresa. La spiegazione di questa concomitanza, qui, non deve interessare. Il problema è piuttosto capire che cosa accade quando provo disgusto e che cosa accade quando vengo sorpreso. In questo secondo caso lo sguardo viene distratto da se stesso, cioè, portato oltre se stesso, e *così* restituito a se stesso, alla nuova consapevolezza che riguarda le sue aspettative e/o abitudini ("non me l'aspettavo..."). Il meccanismo che descrive il disgusto è invece tutto interno ai limiti dello sguardo e del suo mondo, che vengono tutt'al più riconfermati. Chi prova disgusto resta in se stesso, anzi, si ritira in se stesso fino alla nausea, fino a scoprire di essere inchiodato a

se stesso. Questo significa che il ripugnante riguarda lo sguardo per quello che è in se stesso e, in un certo senso, il disgusto dà un saggio, anche se negativo, di tale essere. Ma perché quella tra ripugnante e ripugnanza, disgustoso e disgusto non sia una sorta di armonia pre-stabilita o argomento *ad hoc* per giustificare i tratti peculiari del ripugnante, la proprietà di contaminare e dunque di offendere, occorre chiarire in che senso il ripugnante riguardi lo sguardo.

Non c'è ripugnante senza sguardo. La ripugnanza non è una proprietà intrinseca dell'oggetto, non appartiene alla sua definizione. Questo significa che, in linea di principio, qualunque cosa può apparire (essere) ripugnante. Le ragioni per cui alcune cose e comportamenti in particolare sono oggetto di ripugnanza ricorrente ("universale" dicono gli psicologi) vanno ricondotte a cause che valgono nel mondo in cui viviamo e che le scienze sperimentali e statistiche si preoccupano di chiarire¹⁷. Certamente, uno sguardo ha le sue capacità, cioè le sue misure, come un mondo ha la sua struttura fattuale; ma che, pur essendo perfettamente alla portata di queste misure, una mera cosa del mondo possa colpire uno sguardo, ecco che cosa è sorprendente nel disgusto. Se però le cose stanno così, è necessario presupporre una relazione di tipo particolare tra lo sguardo e quella mera cosa, una relazione tale che la cosa possa colpire lo sguardo. È esattamente tale relazione a costituire il problema: è necessario stabilire la misura di quel rapporto tra lo

¹⁷ È quanto è accaduto nel 2001, quando una ricerca empirica importante ha mostrato, lasciando pochi dubbi in merito, la corrispondenza statistica tra il disgusto e cinque classi di oggetti ripugnanti: 1. escrezioni corporee e parti del corpo; 2. degrado e cibo avariato; 3. creature viventi particolari; 4. alcune categorie di "altre persone"; 5. violazioni della morale o delle norme sociali (Curtis e Biran 2001, 21). L'ordine di questo elenco è decrescente: escrezioni e secrezioni corporee (le feci in testa) sono il motivo di disgusto maggiormente diffuso. Seguono le parti del corpo: unghie, capelli tagliati, interiora, ferite, ecc., ma anche cadaveri. La prossimità di tutto questo con il degrado è chiara. A ciò si aggiungano i cibi avariati, gli animali che ricorrono maggiormente in ambiente umano (non solo gli insetti, dunque, ma anche i maiali e i gatti). Ma ripugnanti sono anche le altre persone: i poveri, i malati, chi gode di uno status sociale più basso rispetto a chi giudica e anche coloro che hanno comportamenti immorali o sono entrati semplicemente in contatto con altre cose ripugnanti, e diventano dunque contagiose (Curtis, Biran 2001, 21). Lo studio di Curtis e Biran ha sostanzialmente dimostrato che, per le prime quattro categorie, si deve parlare di una dipendenza funzionale dello sviluppo filogenetico del disgusto dalla presenza di agenti patogeni e tossine, mentre per la quinta bisogna ipotizzare un'estensione del campo di applicazione iniziale. Lieberman e Patrick (2018) hanno cercato di fare di questi risultati una teoria psicologica coerente esportabile anche all'ambito morale. Il mio tentativo è invece quello di fissare le condizioni dell'apparire (essere) del ripugnante, indipendentemente dalle ragioni di fatto che conducono alla selezione e identificazione di questa o quella cosa come ripugnante. In questa cornice, persino le escrezioni corporee sono occasioni di disgusto legate al fatto che siamo fatti così e così in questo mondo fatto così e così, ma la storia avrebbe potuto essere diversa.

sguardo e la cosa tale che la cosa, rimanendo una mera cosa tra le cose, appaia (sia) una cosa ripugnante. Se lo sguardo ha le sue misure e se la cosa non le supera in nessun senso, perché la cosa non sia più cosa tra le cose ma sia ripugnante è necessario che intratenga un rapporto con lo sguardo tale che, come abbiamo già detto, le sue misure sono presupposte solo come condizioni necessarie per l'apparire del ripugnante, ma non come condizioni sufficienti. Ad esempio, devo poter vedere, toccare, gustare per trovare ripugnante qualcosa, ma ciò ancora non basta per definirlo ripugnante. La cosa appare (è) ripugnante nel momento in cui, senza superare in alcun modo la capacità dello sguardo che la guarda, tale sguardo non tollera la cosa che guarda, e non perché non possa guardarla, ma perché non ci riesce. Questo significa prendere coscienza di un limite. Tale limite non è quello che definisce lo sguardo in generale come sguardo (un limite che potremmo chiamare "esterno"), bensì quello che definisce lo sguardo come questo sguardo qui (un limite che potremmo chiamare "interno"). Una cosa o un comportamento sono ripugnanti ogni volta che questo sguardo qui urta in essi il proprio limite interno. Se questo è vero, può esserlo in virtù del fatto che il rapporto in questione non è un rapporto estrinseco e contingente ma, per così dire, un rapporto di elezione.

Ora, questa "elezione" dell'oggetto ripugnante deve essere pensata insieme al fatto che questo oggetto è una cosa tra le cose e non come la confutazione di questo fatto. Inoltre, se il ripugnante è cosa tra le cose, il limite interno toccato dallo sguardo non è un limite interno superato dalla cosa, altrimenti sarebbe una cosa sorprendente e straordinaria. Se le cose stanno così, il limite interno che lo sguardo incontra all'incontro con il ripugnante è un limite che definisce al tempo stesso anche il rapporto tra lo sguardo e la cosa. Il disgusto significa qui che il loro rapporto, i cui elementi rimangono esterni l'uno all'altro, non è una mera coabitazione dello stesso suolo, una vicinanza spaziale, o una forma di paura, in cui basta mettersi in salvo per dimenticare il pericolo. Si tratta piuttosto di un rapporto per cui lo sguardo implica la cosa ripugnante: se c'è l'uno c'è anche l'altro. Se però si tratta di un rapporto di elezione, allora tale rapporto di implicazione non può essere inteso nel senso di un rapporto intrinseco e necessario (essenziale). Se la cosa e lo sguardo rimangono eterogenei e indipendenti l'uno dall'altro, lo sguardo può implicare la cosa disgustosa, anche se non lo sa e non gli appartiene, solo perché è sempre anticipata in quel limite interno dello sguardo che fissa la misura del loro rapporto.

Dicevamo con Rozin che il disgusto ha a che fare con il sé psichico. Risalendo alle precondizioni di questo fatto abbiamo osservato che, perché un sé possa in generale darsi bisogna supporre, qualunque cosa ciò significhi, uno sguardo, ovvero almeno una coscienza di qualcosa. Questo fatto, che ha un valore al tempo stesso logico e ontologico, implica, come qualunque fatto, una determinazione, ovvero il fatto che lo sguardo è sguardo in quanto questo sguardo qui. Questo fatto definisce dei limiti che non sono a loro volta definitivi, non riguardano cioè i limiti e le capacità di uno sguardo in generale, se non per il fatto che io (questo sguardo qui) non sono un altro. È questo speciale limite interno che il disgusto esprime e il ripugnante urta. Vediamo meglio.

La non-indifferenza dello sguardo verso le cose ripugnanti riguarda sempre il fatto che le cose ripugnanti appaiono sempre troppo vicine allo sguardo e sembrano esprimere l'intenzione di volersi avvicinare ancora di più. La non-indifferenza, qui, è non-indifferenza al loro continuo e insistente approssimarsi: che io sia costretto a mangiare realmente una pietra, che mi trovi in metropolitana nell'ora di punta per andare a lavoro, che legga la storia di un incesto consenziente o che rischi di essere uno dei protagonisti di tale incesto (ma senza acconsentirvi), se la mia reazione è di disgusto, nella ripugnanza lo sguardo e la cosa sono in un rapporto tale che lo sguardo è esposto a una minaccia che si approssima.

La minaccia è per definizione la minaccia di una alterazione negativa della proprio stato. Questa alterazione negativa non è ancora avvenuta e non riguarda mai in prima istanza la definizione dell'essere che ha uno sguardo, il suo genere prossimo e la sua differenza specifica, o il fatto che tale essere è. Questa alterazione deve ancora avvenire e riguarda sempre lo sguardo in quanto questo sguardo qui, perché è la possibilità di un'alterazione del limite interno che lo sguardo riscontra nell'incontro con il disgustoso. Lo sguardo è esposto a una minaccia significa che nell'urto è anticipata la possibilità di questa alterazione. Possibilità che, tuttavia, non è approvata ma è immediatamente respinta; l'alterazione è negativa. Non per una forma di paura dipendente dall'esposizione. Qui, esposizione non significa nulla di psicologico, ma è una condizione dello sguardo: un modo in cui si trova in quanto è cosciente dell'alterazione che potrebbe coinvolgerlo; vede la possibilità della sua stessa alterazione. Esposizione vuol dire vulnerabilità, cioè, impossibilità di sottrarsi a ciò che disgusta. Ancora: ciò non significa che non si possa evitare o fuggire quel che disgusta. Significa piuttosto che

non si può non provare disgusto di fronte a ciò che disgusta; significa che l'indifferenza è impossibile.

Che lo sguardo sia esposto alla possibilità della sua alterazione implica che, mentre guarda l'oggetto che appare (è) disgustoso, lo sguardo incontra quel limite che lo rende questo sguardo qui. Infatti, questa esposizione non prefigura nulla: è semplicemente il modo in cui il limite dello sguardo è incontrato come proprio limite dallo sguardo. Lo sguardo incontra il proprio limite perché riscontra al tempo stesso che oltre quel limite non sarebbe più lo sguardo determinato che è. Ma oltre questo limite non c'è nulla. Il limite dell'alterazione dello sguardo come questo sguardo qui è allora lo stesso limite che misura la determinazione dello sguardo come questo sguardo qui. Questo limite determina lo sguardo come questo sguardo qui e l'urto con la cosa disgustosa esibisce tale limite come il limite della determinazione di questo sguardo qui. Incontrare questo limite significa allora trovare se stessi, *ritrovarsi*. Il disgusto è una forma del *ritrovarsi*.

Ma questa non è una bella cosa. Il fatto di ritrovarmi non produce alcun genere di godimento o di rassicurazione, anzi mi fa stare male. Alla base di questo malessere tuttavia non c'è un desiderio; non è un malessere legato a ciò che non si ha ma si vorrebbe avere. La cosa non è oltremisura, la cosa è nella misura dello sguardo, perfettamente al suo interno eppure la urta¹⁸. L'esposizione all'alterazione non è l'esito di una pulsione verso il cambiamento, una evasione dallo stato presente, che sarebbe intollerabile. Altrimenti non sarebbe un trovarsi, ma ci si sarebbe già ritrovati. È questo stesso trovarsi, come esposizione all'alterazione, che è intollerabile: è l'idea del cambiamento. Ma l'idea del cambiamento non è intollerabile perché lo sguardo stia bene nelle *comfort zone* dell'autocompiacimento o dell'autocommiserazione. Il disgusto non presuppone l'ansia, meglio: non presuppone *un* problema in partenza per cui si proverebbe disgusto *per* qualcosa. Lo sguardo è e, per ciò stesso, può provare disgusto. In altri termini, il disgusto è una caratteristica definitoria dello sguardo come sguardo. Ciò significa che il disgusto è nella misura in cui lo sguardo è uno sguardo, ovvero nella misura in cui uno sguardo è questo sguardo qui. A questo sguardo qui appartiene il limite della sua determinazione. Di conseguenza, a questo sguardo qui appartiene il disgusto. Il disgusto non

¹⁸ Quello che, dunque, con *fastidium* viene pensato come un oltre (§ 5) è un oltre tutto interno alle capacità dello sguardo: è l'ordine che lo sguardo assegna alle cose. In questo senso più che di un oltrepassamento conviene parlare ancora una volta di una trasgressione.

presuppone un problema, presuppone un limite: il limite della determinazione dello sguardo. Questo limite, urtato, si fa sentire nel disgusto per la cosa che urta tale limite, perché la cosa che urta tale limite non prefigura al contempo altre determinazioni possibili per questo sguardo qui. E non potrebbe farlo, perché è una cosa perfettamente alla portata delle misure dello sguardo. È prevedibile. Se lo colpisce, e dunque appare (è) una cosa disgustosa, ciò avviene perché espone in qualche modo questo sguardo qui alla sua alterazione¹⁹. Il rapporto con la cosa, nel disgusto, è la negazione di questo rapporto perché innanzitutto questo sguardo qui è e non può non essere quello che è, laddove la cosa disgustosa lo espone alla possibilità di essere quello che non è. Ma questa alterazione è una pura alterazione, cioè un'alterazione *per* l'alterazione, senza alternative alla determinazione attuale di questo sguardo qui. Il disgusto esprime questa incompatibilità tra la determinazione dello sguardo come questo sguardo qui e la sua pura alterazione²⁰.

Questa incompatibilità tra lo sguardo e la cosa disgustosa giustifica il fatto di determinare la cosa disgustosa come una cosa “ripugnante”, cioè quella cosa che è contraria allo sguardo e discorda con esso nel modo più reciso: che lo contraddice. In un certo senso dunque è plausibile definire il disgusto come il “sentimento della contraddizione”. Se la contraddizione è la compresenza di predicati materialmente incompatibili riferiti allo stesso soggetto (Socrate è bianco e allo stesso tempo è nero; la macchina è verde e allo stesso

¹⁹ “In qualche modo” è la formula di un limite che non si può oltrepassare. Alla domanda, “perché la cosa disgustosa, se è una cosa perfettamente alla portata dello sguardo, dovrebbe urtarne il limite?” non è possibile rispondere onestamente. Il massimo che si possa dire è che la determinazione dello sguardo in quanto questo sguardo qui non è una determinazione vuota e ancora generica in cui si anticipa che le misure dello sguardo, per il solo fatto di essere le misure di questo sguardo qui, vengono superate da alcune cose e non vengono superate da altre cose, ma è una determinazione che esclude qualcosa che *non* supera tali misure. Una determinazione che è tale per il solo fatto di essere la determinazione di questo sguardo qui e non di un altro. La risposta a questa domanda dunque potrebbe suonare così: è l'arbitrio dello sguardo. Oppure così: sono i casi della storia. Questa storia è in parte ricostruibile, ed è quello che fanno le scienze empiriche e statistiche, ma non è onestamente anticipabile indicando dei tratti ontologici precisi che consentano di dire che cosa è ripugnante. Vale la pena ripeterlo: il ripugnante non è una caratteristica definitoria della cosa, ma emerge nel rapporto peculiare tra uno sguardo e una cosa che ho provato a descrivere.

²⁰ E forse solo alla luce di questa prospettiva è possibile chiarire il senso profondamente psicologico dell'idea di “contaminazione” e “contagio” che accompagna solitamente il disgusto: un contatto che, urtando i limiti dello sguardo, sembra capace di cambiarlo, cioè di alterare il limite della determinazione che lo identifica come questo sguardo qui. Il passaggio “magico” o comunque “associativo” delle proprietà disgustose dalla cosa a colui che vi entra in contatto costituirebbe, da questo punto di vista, la comprensione psicologica del disgusto.

tempo è blu), la relazione esclusa dal disgusto indica il prezzo da pagare per la sua ammissibilità: cambiare, essere altro da chi uno è. Prima di ogni giudizio di valore o di qualsiasi considerazione etica, il disgusto testimonia chi io sono nella forma negativa di una esclusione: l'incompatibilità tra chi è il soggetto e la sua pura alterazione come quel soggetto che è nella relazione con l'oggetto.

7. Ammutolire: forma di vita e giustizia.

La grande differenza, e forse il vantaggio, di questa prospettiva rispetto alle teorie che abbiamo incontrato è che si concentra non sulle cause empiriche ma sulle pre-condizioni per cui qualcosa come il disgusto può in generale essere quella specie di reazione che è; inoltre, è in grado di ridurre questa reazione a un momento estremamente primitivo, che esprime l'incompatibilità di una certa relazione tra soggetto e oggetto. La repulsione che identifica così bene il disgusto si capisce solo alla luce di questa incompatibilità tra un dato sguardo e una data cosa o comportamento. Il disgusto è questa esclusione della compatibilità tra il soggetto e l'oggetto della relazione, almeno in prima istanza. Spetta a un livello ulteriore di analisi e di riflessione consapevoli verificare che l'incompatibilità espressa come disgusto possa essere considerata autentica e, specie in ambito etico, possa essere perseguita come norma. Proprio a questa altezza, all'altezza di una riflessione di secondo grado, di una riflessione intenzionale (cioè volontaria), si colloca la soluzione del problema da cui abbiamo preso le mosse.

Se la morale di tutto questo discorso è che il disgusto è il rappresentante di un *ethos*, o di una forma di vita, il disgusto, quando si fa sentire, lo fa come parte in causa in un conflitto. Anche se chi prova disgusto non entra intenzionalmente in conflitto con qualcuno o qualcosa. È questa l'origine del suo peso politico. Il disgusto mette a tacere qualunque istanza di fuoriuscita dall'ordine prestabilito. Nel momento in cui sorga e divenga di dominio pubblico una controversia circa tale ordine prestabilito, ciò implica un momento di crisi all'interno di una certa forma di vita. Altrimenti il disgusto avrebbe già prevalso come strumento d'ordine.

Certamente, la presenza di una controversia propizia la critica del disgusto e, con esso, della forma di vita che rappresenta, perché alcune norme e alcune reazioni che testimoniano l'introduzione di tali norme non vengono più accettate. Tuttavia, anche in casi di forte coesione sociale e culturale, dove il disgusto prevale come strumento d'ordine, è possibile indicare almeno un criterio

per preparare il terreno alla sua critica: quando un'azione o un comportamento oppressivi e/o punitivi verso altri comportamenti o stili di vita (o peggio verso altri esseri) vengono giustificati ricorrendo al disgusto. Reagire con l'ostilità tipica del disgusto di fronte a un'azione o a un comportamento e, su questa base, giustificare delle azioni punitive o discriminatorie richiede sempre un supplemento di riflessione che verifichi se l'infrazione segnalata dal disgusto segnali un danno effettivo, quale genere di danno esso sia e che portata abbia per coloro che ne vengono danneggiati. Aderire a tali segnalazioni senza un vaglio critico comporterebbe infatti un regime in cui l'autorità e l'ultima parola non spetterebbero all'esercizio della ragione. Senza una mediazione argomentata razionalmente, cioè mediata dalla produzione di ragioni, dell'istanza immediata del disgusto, non potremmo essere certi della giustizia e dell'equità delle contromisure prese consegnando al caso e a alla nostra presunzione le azioni punitive e discriminatorie che il disgusto motiva. L'accertamento della colpevolezza è invece moralmente necessario.

Dare ragione dunque non significa sostenere che è *sbagliato* fare X, *perché* X è disgustoso, o sostenere che è fare X è *disgustoso*, *perché* è sbagliato. Queste ragioni non sono ragioni ma pseudo-ragioni, perché non spiegano ciò che vorrebbero spiegare. Il senso dello sbaglio non è chiarito in sé dal fatto che X merita il predicato "disgustoso". "Disgustoso" equivale "a non si fa". Ma perché non si debba fare qualcosa non è chiaro; bisogna ancora spiegarlo. Dare ragione può significare invece, per esempio, sostenere: "è *sbagliato* fare X, *perché* è lesivo della dignità altrui". In questo caso il senso dello sbaglio è espresso in modo chiaro dalla violazione della dignità altrui.

Sarebbe però un errore bollare queste pseudo-ragioni come casi di mera irrazionalità. Esplicitare *ex post* le ragioni di una certa azione²¹, e scoprire di non avere buone ragioni per giustificarla, ci

²¹ Sul carattere *successivo* della giustificazione razionale pendono giustamente delle perplessità: è improbabile che le ragioni addotte, sulla base di un'analisi introspettiva, siano oggettive e dunque utili a capire meglio che cosa sia accaduto nel momento in cui uno ha deciso di agire in un modo repressivo e punitivo sulla base del disgusto provato. Lieberman e Patrick (2018: 14) ricordano che "decenni di ricerche nelle scienze sociali e del comportamento hanno mostrato [...] che in molti casi non sappiamo realmente perché facciamo le cose che facciamo e, [...] se ci viene chiesto, finiamo per dare spiegazioni in buona fede, ma grossolane e inaccurate [...]. Piuttosto che dire 'non lo so', creiamo narrazioni per il nostro comportamento, narrazioni che potrebbero non riflettere le reali procedure causali che stanno dietro le nostre decisioni". Tali perplessità, tuttavia, non invalidano il fatto che, nel processo di autocoscienza che qui stiamo considerando, vengono

pone nel mezzo del limite interno dello sguardo che il disgusto presuppone e testimonia, e lo rende visibile. In altri termini, quando sperimentiamo l'incapacità di dare ragione di certi gesti senza impiegare false ragioni stiamo toccando un limite, qualcosa che ci determina e che non abbiamo determinato. L'ammutolimento morale è il caso più radicale di questa incapacità di dare ragione. Nell'incapacità degli intervistati di spiegare perché Mark e Julie, in quanto fratello e sorella, non avrebbero dovuto avere un rapporto sessuale protetto (§ 6), viene esibito un limite che concerne *chi* sono le persone intervistate. Ammutolire di fronte a ciò che è ripugnante significa aver toccato i limiti della nostra capacità di capirlo e di esplicitarne le ragioni. Dovrebbe essere chiaro che tali limiti non coinvolgono la definizione generale dello sguardo, ma sono quei limiti che strutturano il nostro sguardo internamente e che la forma di vita a cui apparteniamo contribuisce a costituire. Quando il linguaggio abbandona l'essere umano, e non può più attingere a risorse razionali, l'essere umano si scopre disunito: l'essere e l'umano sono l'uno per l'altro un problema. Ecco perché l'esplicitazione delle ragioni del disgusto può fondare allo stesso tempo, *ex post*, la possibilità dell'autodeterminazione etica: di decidere che essere umano essere – che sguardo avere sulle cose.

L'autodeterminazione qui in gioco, naturalmente, è solo "selettiva": non riguarda istanze generali, ma particolari. Tuttavia, scegliere se discostarsi o aderire al modo in cui, troppo spesso in maniera inconsapevole, guardiamo a certe questioni, rappresenta a tutti gli effetti un esercizio della libertà che è già un esercizio di giustizia, perché intesa ad accertare ciò che è solo presunto e dato acriticamente. Questa operazione di accertamento può essere personale o collettiva, realizzata da chi prova disgusto come da chi ne è oggetto. Il vantaggio di tale opera di scavo e di presa di coscienza è duplice: personale, per il fatto di accrescere la consapevolezza, in chi è soggetto oppure è oggetto di disgusto, circa il conflitto che opera all'interno del loro rapporto sociale; collettivo e sociale, per il fatto di rendere disponibili al controllo e alla valutazione intersoggettiva le ragioni di tale conflitto, prima implicite. Accrescere la

valutate le ragioni in quanto tali e non la loro adeguatezza ai processi mentali che suppongono. Alla domanda "perché hai agito in questo modo?" verranno date diverse risposte. Indipendentemente dal fatto che siano adeguate al processo mentale che è avvenuto, tali risposte verranno valutate come tali intersoggettivamente e sarà in virtù di esse che alcuni comportamenti potranno essere considerati corretti o sbagliati. Ciò che resta fuori, in questo discorso, è proprio il disgusto. Inammissibile non perché irrazionale, ma perché incapace di qualunque *redde rationem*.

consapevolezza dei singoli significa accrescere la consapevolezza della comunità su gli orientamenti assiali della propria forma di vita e, così, tenere aperta la possibilità di scegliere se distanziarsene o consolidare la propria adesione; in ogni caso, autodeterminandosi.

Ammutolire diviene così una risorsa in negativo non solo per riconoscere e sospendere il conflitto in atto ma anche per cambiare il nostro sguardo sulle cose. Il passo decisivo sta nell'ammettere che, di fronte al comportamento di Mark e Julie che non approvo, non ho argomenti per motivare e consolidare la mia disapprovazione né per convincere altri. Non li ho, perché questa situazione (e i tabù sono particolarmente efficaci a produrla) rende visibile quel limite della mia forma di vita di cui non posso disporre in quanto determina chi sono. Quando l'intuizione non trova ragioni o parole che la supportino, ciò significa che siamo su quel limite e che proprio questo limite è oggetto di un conflitto. Bisogna deporre le armi prima che sia troppo tardi: riconoscere il limite del proprio sguardo è uno dei modi per disattivare il conflitto. Ammutolire, dunque, non significa essere ridotti al silenzio, ma costituisce un'occasione concreta per fronteggiare una crisi che, coinvolgendo la propria forma di vita, è una crisi del senso. Fronteggiarla senza spargimento di sangue, s'intende. Ammutolire dovrebbe costituire la premessa per passare al setaccio critico le nostre reazioni più viscerali e iniziare un'autentica ricerca per allargare l'orizzonte del nostro sguardo. In questo modo anche un tabù universale può diventare oggetto di una franca discussione critica e, eventualmente, oggetto di una revisione consapevole, argomentata, libera.

Il caso del disgusto mostra fino a che punto non solo le azioni ma anche la vita affettiva merita di diventare oggetto di discussione, o meglio di vaglio critico per esplicitare l'orizzonte morale di chi la prova, che sia un singolo o una collettività. La vita affettiva esprime una sapienza implicita che, al tempo stesso e proprio per questo, non può esercitare alcun diritto di voto (o di veto) nei conflitti in cui viene intuitivamente e spontaneamente arruolata, perché questa sapienza non trae origine da un processo intersoggettivo di autodeterminazione, ma dalla forma di vita di appartenenza. Questo sapere va dunque controllato e autenticato, pena la giustificazione di azioni e comportamenti ingiusti. L'esplicitazione razionale e discorsiva consente questo processo di verifica che deve condurre a scegliere e compiere, conservandola, la forma di vita cui già

si appartiene *oppure* a metterne in discussione alcuni presupposti, riformandola.

Da questo punto di vista, non si può essere del tutto d'accordo con la proposta formulata da Munch-Jurišić (2014), secondo cui il disgusto, più che motivare un giudizio morale, ne sarebbe “un segnale di stop, [che] ci spinge a fermarci e a fermare l'attenzione” (Munch-Jurišić 2014, 284). Ciò significa, per esempio, che il disgusto potrebbe indicare l'azione giusta da perseguire: “Non dobbiamo né obbedire semplicemente alla risposta di disgusto né liquidarla automaticamente. Invece, dovremmo sottoporre il segnale alla valutazione e all'esame. [...] Le risposte di avversione e disgusto sono prodotti di processi di socializzazione ed educazione e non sempre sono legittime secondo i nostri standard morali” (Munch-Jurišić 2014, 284). Questo valore strumentale del disgusto, per cui è la nostra comprensione di ciò che è giusto o sbagliato a modellarlo, rischia però di far collassare nuovamente il problema della ammissibilità del disgusto nelle controversie morali e nei conflitti politici su quello della carica etica del disgusto. La questione infatti, come rilevato richiamando Curtis (2013; § 1 n. 3), non è quella di legittimare il disgusto che si prova. Il problema è tenere separata la giustificazione di un'azione dalla reazione di disgusto. Anche se fosse orientata dai migliori propositi di giustizia, la reazione di disgusto non dovrebbe mai giustificare un'azione. L'alternativa è una società che tiene aperta la porta del dogmatismo e dell'autoritarismo, favorendo la costruzione di standard morali che non siano anzitutto standard intersoggettivi decisi e discussi mediante argomenti razionali e stabiliti mediante una procedura critica di valutazione e eventuale validazione. Una società che non avrebbe diritto all'auto-determinazione, cioè una società radicalmente ingiusta.

Bibliografia

Bechtel F. 1877: *Nhd. garstig*, «Beiträge zur Kunde der Indogermanischen Sprachen», 1, pp. 174-175.

Bloemendal J. 2015: *Introduction*, in J. Bloemendal (ed.), *Bilingual Europe: Latin and Vernacular Cultures, Examples of Bilingualism and Multilingualism c. 1300-1800*, Leiden, Brill, 1-14.

Cisler J.M. et al. 2009: *Disgust, fear, and the anxiety disorders: A critical review*, «Clinical Psychology Review», 29, 36-46.

Curtis V.A., Biran A. 2001: *Dirt, Disgust, and Disease: Is Hygiene in Our Genes?*, «Perspectives in Biology and Medicine», 44, 1, pp. 17-31.

Curtis V.A. 2013: *Don't Look, Don't Touch, Don't Eat. The Science Behind Revulsion*, Chicago- New York, The University of Chicago Press.

Ekman P. 1970: *Universal Facial Expressions of Emotion*, «California Mental Health Research Digest», 8, 4.

Ekman P., Friesen W., Ellsworth P. 1972: *Emotion in Human Face: Guidelines for Research and an Integration of Findings*, New York-Toronto-Oxford, Pergamon Press.

Elias N. 1939: *Über den Prozess der Zivilisation: Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen*, Basel, Haus zum Falke.

Fick A. 1868: *Wörterbuch der Indogermaschen Grundsprache*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Forcellini E. 1771: *Totius Latinitatis Lexicon*, Padova, Manfrè.

Gadamer H.G. 1960: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr.

Haidt J. 2006: *Felicità: un'ipotesi. Verità moderne e saggezza antica*, Torino, Codice edizioni, 2008.

Haidt J. et al. 2000: *Moral Dumbfounding. When Intuition finds no reason*, manoscritto non pubblicato, University of Virginia.

Hasan Z. et al. 2018: *The Empire of Disgust: Prejudice, Discrimination, and Policy in India and the U.S.*, New York, Oxford University Press.

Heer F. 1949: *Aufgang Europas*, Wien-Zürich, Europa Verlag.

Kahan D. 1999: *The Progressive Appropriation of Disgust*, in S.A. Bandes (ed.), *The Passions of Law*, New York-London, New York University Press, pp. 63-79.

Kaster R. 2001: *The Dynamic of Fastidium and the Ideology of Disgust*, «Transactions of the American Philological Association», 131, pp. 143-189.

Kelly D. 2011: *Yuck! The Nature and Moral Significance of Disgust*, Cambridge-London, MIT Press.

Kollareth D., Russell J.A. (2016): *Is it disgusting to be reminded that you are an animal?*, «Cognition and Emotion», 31, 7, pp. 1318-1332.

Miller W.I. 1997: *The Anatomy of Disgust*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

Nabi R.L. 2002: *The Theoretical versus The Lay Meaning of Disgust: Implications for Emotion Research*, «Cognition and Emotion», 16, 5, pp. 695-703.

Nemeroff C., Rozin P. 1989: *"You are what you eat": Applying the Demand-Free "Impression" Technique to an Unacknowledged Belief*, «Ethos», 17, 1, pp. 50-69.

Nussbaum M. 2001: *L'intelligenza delle emozioni*, a c. di G. Giorgini, Il Mulino, Bologna 2009.

Nussbaum M. 2004: *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*, Princeton-Oxford, Princeton University Press.

Nussbaum M. 2010: *From Disgust to Humanity. Sexual Orientation and Constitutional Law*, Oxford-New York, Oxford University Press.

Ortony A., Turner T. 1990: *What's Basic about Basic Emotions?*, «Psychological Review», 97, 3, 315-331.

Rankine C. 2014: *Citizen. An American Lyric*, Graywolf, Minneapolis.

Rossi M.G. 2013: *Il giudizio del sentimento*, Roma, Editori Riuniti.

Rozin P., Fallon A.E. 1987: *A Perspective on Disgust*, «Psychological Review» 94, pp. 23-41.

Tedeschini M. 2018: *Il conflitto estetico*, Roma, Lithos.

Wartburg W.v. 1952: *outrage*, in *Französisches Etymologisches Wörterbuch. Eine Darstellung des Galloromanischen Sprachschatzes*, Basel, Zbinden & Co.