



Citation: V. Gaudiano (2022), *Realizzare la vocazione personale riconsiderando il sentire nella sua radice sociale*, in “Dynamis. Rivista di filosofia e pratiche educative” 2 (1): 55-66, DOI: 10.53163/dyn.v2i2.53

Copyright: © 2022 V. Gaudiano. This is an open access, peer-reviewed article published by Fondazione Centro Studi Campostrini (www.centrostudcampostrini.it) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The authors have declared that no competing interests exist.

REALIZZARE LA VOCAZIONE PERSONALE RICONSIDERANDO IL SENTIRE NELLA SUA RADICE SOCIALE

VALENTINA GAUDIANO

Istituto Universitario Sophia

Abstract:

In the context of recent events of a health as well as socio-political nature, a renewed reflection on feelings and their social significance becomes not only topical, but urgent. The movement of reflection on emotions and feelings, within the history of thought, traces, in fact, a path that moves from a negative and derogatory attitude towards them to a completely opposite one. We have moved from the human being defined by reason alone to one defined by the heart alone, with the consequences that each extreme brings. Today, if the re-evaluation of feelings is taken for granted and essential to a full understanding of the human being, the meaning of this category must be rethought, especially in relation to the other components that also exist, namely the rational and operational dimensions. In this essay we focus precisely on a reinterpretation - starting from the contributions of certain phenomenologists - of the category of “feeling”, declining its expressions in sentiments, emotions, emotional states, all the way to love, passing through entropathy, as a way of accessing these worlds. This analysis sheds light on the richness as well as the ambiguity of the human, precisely because of this dimension and the intrinsic polarity between pathic individuality and relationality, thereby highlighting the need for the formation of the affective sphere, especially in the relationship with ‘examples’ that open the way to the recognition of the diversity that passes through us as a richness.

Keywords: feeling, love, entropy, personal vocation, sentiments

1. Dove siamo?

La condizione odierna della società europea o di culture a matrice greca e giudeo-cristiana ci pone di fronte a nuove e complesse sfide circa la comprensione dell’umano nella sua singolarità come nella sua dimensione propriamente comunitaria; siamo giunti ad una tappa nella quale il precedente quadro di riferimento, con le sue certezze

e promesse, sembra non rispondere più alle condizioni attuali. Abbiamo eliminato il soggetto della modernità – unico detentore e fattore della propria esistenza, in quanto era risultato limitato e fallimentare – per sostituirlo con il sistema, con la struttura funzionale. E se ciò è vero, lo è tanto più in riguardo alla sfera del sentire e delle emozioni. Se, infatti, nel passato la grande questione che aveva animato filosofi, teologi e scienziati a vario livello era stata prevalentemente in che ordine collocare e valutare l'affettività in riferimento ad un essere inteso nella sua distinzione dal resto del vivente per mezzo della sola ragione – la qual cosa aveva portato a secoli di “oscurantismo” nei confronti delle emozioni, considerate come un problema, una limitazione, un difetto della perfetta razionalità¹ –, nel corso del Novecento abbiamo assistito

1 Platone, come molti altri pensatori dell'antichità, è fortemente convinto che l'uomo sia alla ricerca della felicità nella sua vita, intendendo per felicità l'*eudaimonia*, cioè il desiderio di una vita realizzata. La strada per raggiungere questo obiettivo, tuttavia, può essere indicata solo dalla ragione, perché essa solo può aiutare l'uomo a distinguere tra il bene e il male. I sentimenti, invece, ci fanno giudicare erroneamente il vero carattere delle cose ed è per questo che vanno considerati come elementi di disturbo nel cammino verso la felicità. Platone sviluppa nei *Nomoi* alcuni aspetti che servono a domare le emozioni e che riguardano in particolare la gente comune: l'educazione e le norme. Per gli stoici, gli affetti sono interessanti nella misura in cui, rappresentando un ostacolo alla vita buona, costituiscono un aspetto dell'umano che va eliminato. A tal fine, è necessario conoscerli bene e scoprirne la funzionalità. Ciò che accomuna tutti gli stoici è il concetto di terapia degli affetti, che non significa altro che la terapia delle credenze che sono connesse o addirittura identiche agli affetti. Questa terapia è intesa come scopo della filosofia e consiste principalmente in un'auto-guarigione che può essere messa in moto correggendo il nostro uso o la nostra valutazione dell'immaginazione – vale a dire, per gli stoici, la modalità con cui il mondo ci appare. L'obiettivo della terapia è l'eliminazione definitiva degli affetti di qualsiasi intensità e di qualsiasi tipo – gli affetti non sono mai razionali e giustificabili, quindi non è necessario conservarli – e la coltivazione di buoni sentimenti, che sono fondati e quindi vanno intesi anche come emozioni razionali. Secondo Agostino gli affetti devono subordinarsi alla ragione per essere utili all'uomo, e un essere razionale nel sistema agostiniano è una persona orientata secondo Dio. Solo una vita secondo Dio può produrre un essere umano razionale. Le emozioni positive che un tale essere umano possiede sono quindi orientate verso se stesso, verso il prossimo e verso Dio. Solo la conversione a Dio può salvare gli affetti e con essi l'essere umano. Per Agostino, gli affetti rimangono ambivalenti, anche nella versione positiva: possono anche diventare negativi se non sono supportati dalla ragione. Una conseguenza di ciò è che nella vita terrena l'uomo è costantemente esposto a un possibile confronto, persino antagonista, tra la ragione e gli affetti. La misura in cui siamo responsabili delle nostre emozioni può essere chiarita dal fatto che esse dipendono da atti cognitivi e non sono sempre innescate solo da qualità percepite e sensuali. Se possono spingerci all'azione, alla fine resta in potere della volontà agire o meno: se so che qualcosa mi fa arrabbiare e posso evitarlo, allora sta a me e alla mia volontà farlo. Se poi non lo faccio, dopo tutto sono responsabile di essermi arrabbiato! In questo senso, Tommaso intende dire che esiste la possibilità di controllare le nostre emozioni e che questo è addirittura da

ad un quasi ribaltamento dei piani: studi scientifici sempre più numerosi hanno mostrato l'innegabilità del potere creativo dei sentimenti, nonché la straordinaria complessità del loro sviluppo e dell'interazione con agenti esterni e interni. In tal senso, superato l'antico dualismo ragione-sentimento e la ricerca di una “soluzione” al fattore di disturbo rappresentato dalle emozioni, si è passati ad un'altra forma di dualismo volta ad esaltare il potere delle emozioni e a farne le guide per una vita riuscita. In questo quadro, il fiorire di un sapere tecno-scientifico sempre più spregiudicato e l'avanzare delle nuove tecnologie hanno posto le basi per i nuovi detentori della salute e del benessere complessivo della persona, vista come organismo e ingranaggio di un sistema da aggiustare se guasto e da migliorare/aumentare nelle sue capacità di prestazione psico-fisica. Questo appiattimento del singolo a solo membro funzionale di un sistema ampio ha svilito ciò che è la nota propria e individuante di ciascuno/a e, paradossalmente, si sono moltiplicate sempre più ampie rivendicazioni di libertà e desideri individuali. Potremmo riassumere tali passaggi storici con Bennet-Vahle, secondo il quale “mentre il gesto intellettuale di signoria mirava una volta alla sottomissione e allo spegnimento dell'emozionalità, recentemente si è cercato di fare un uso deciso del potenziale emozionale”². Tuttavia, la libera e assolutamente singolare scelta di dare spazio e ascolto ai propri sentimenti per realizzarsi e raggiungere la felicità non ha portato consequenzialmente ad una maggiore crescita del “fattore umano”, bensì ha generato

desiderare e praticare. Secondo Hume, i sentimenti sono impressioni di riflessione, per questo sono anche affetti – passioni. In quanto tali, i sentimenti presuppongono sempre un'impressione primaria che li provoca. Senza un contenuto rappresentativo emanato dalla coscienza – sia che si tratti di impressioni sensoriali, sia che si tratti di ricordi – i sentimenti non possono sorgere, perché i sentimenti di per sé non hanno un contenuto intenzionale e rappresentativo. La moralità viene quindi attribuita da Hume a certi sentimenti, o meglio egli presume che le persone possano giudicare certe azioni in modo oggettivo perché sono in grado di mettersi nei panni degli altri e di condividere i loro sentimenti. Il punto fondamentale, quindi, è che i sentimenti sono irrazionali e che non appartenendo questi ultimi al regno della ragione, ed è per questo che la lotta per la moralità delle azioni diventa ancora più grande, perché si cerca di separare le azioni dai sentimenti. Più marcato nella visione negativa dei sentimenti è Kant che afferma che l'essere soggetti agli affetti e alle passioni è probabilmente sempre una malattia della mente, perché entrambi escludono la regola della ragione. Quindi, il posto delle emozioni non può che essere la morale, e questo perché le emozioni, come forza motrice, devono garantire che le azioni considerate giuste nel giudizio della ragione vengano compiute. Kant spiega come ciò sia possibile quando afferma che il sentimento è fondamentalmente operato dalla ragione stessa. Cfr. H. Landweer/U. Renz (a cura di), *Handbuch klassische Emotionstheorien*, De Gruyter, Berlin/Boston, 2012.

2 H. Bennet-Vahle, *Mit Gefühl denken. Einblicke in die Philosophie der Emotionen*, Alber, Freiburg i.Br./München 2013, p. 94.

nuove forme di dipendenza riscontrabili nella ricerca spasmodica di nuove e forti emozioni³ come anche nel rigetto della sofferenza e di tutto ciò che interferisca con la propria felicità o crei ostacoli a quanto si “senta” di voler fare o vivere.

Paradossalmente, questa nuova fase di comprensione dell’umano ha generato altresì una sorta di disumanizzazione piuttosto che una sua nuova fioritura; ciò perché, a nostro avviso, lo spazio restituito alle emozioni non è stato accompagnato da una visione equilibrata e complessiva, che ponesse i sentimenti nel loro reale rapporto di reciproca dipendenza con la razionalità come anche con tutto il mondo dei valori e della morale⁴. Soprattutto, si è perso di vista che la sfera del sentire ci segna proprio come esseri sociali creando quello spazio di interazione e reciproca conoscenza che ci permette non solo di vivere insieme ad altri, ma di poterli capire e in e con essi poter meglio comprendere e maturare la nostra individualità.

In questo contesto, l’aumentato uso della macchina e dell’algoritmo, mediante i quali si è iniziato a definire il mondo assieme alle nostre stesse esistenze, ha indotto un ulteriore cambiamento antropologico: abbiamo smesso di “pensare” perché le macchine lo fanno per noi e abbiamo smesso di sentire in modo pluridimensionale, perché le macchine sociali hanno iniziato a tradurre le nostre emozioni, rispetto alle più disparate circostanze, attraverso il sistema semplificato delle *emoticons*. Il passaggio, però da una vita carnale, al cui centro stanno tutti i sensi esterni così come il sentire interiore, a quella puramente virtuale, in cui vivrebbero corpi disincarnati solo mossi dal senso della vista e dall’immaginario bidimensionale di uno schermo, non può non segnare una crisi nell’umano e dell’umano.

La pandemia ci ha posto implacabilmente di fronte a questo fatto, scuotendoci brutalmente dall’intorpidimento nel quale eravamo caduti. Ci siamo ritrovati privati di tutte quelle certezze individuali e collettive che riempivano le giornate con due possibili conseguenze: sprofondare definitivamente in una vita puramente virtuale in cui i contatti telematici sostituiscano del tutto quelli fisici; oppure cadere nella disperazione e in depressione

3 Si pensi alla ricerca spasmodica di piacere attraverso *partys*, pratiche di sesso estremo, scambi di coppie, acquisizione di beni di lusso di ogni genere, uso sempre più diffuso di droghe sintetiche.

4 Al riguardo si può riferire anche la lettura di Wanda Tommasi circa l’evolversi e affermarsi del valore e della presenza di un quadro emotivo ben più marcato nella cultura contemporanea per mezzo della psicanalisi e del femminismo. Entrambe queste correnti di pensiero non riconoscerebbero probabilmente come positive alcune attuali espressioni di vita; che, anzi, potrebbero anche risultare contrarie. Cfr. W. Tommasi, *La soggettività estatica: emozioni, vulnerabilità e desiderio*, in “Thaumázēin”, *Etica e passioni*, 2, 2014, pp. 407-431.

di fronte al vuoto della nostra esistenza e all’incapacità di gestire quelle poche relazioni intime dalle quali non potevamo sfuggire. Ci siamo ri-scoperti fragili, vulnerabili, limitati, nonostante la grande macchina del sistema socio-politico-economico continuasse ad allontanare tale spettro attraverso la traduzione di malattia, sofferenza e morte – quali quelle portate dal Covid – in numeri, statistiche, regolamentazioni, risposte terapeutiche efficaci a sconfiggere il male e magari non altrettanto a sostenere

quanti lo stavano patendo, direttamente o indirettamente, abbandonati, invece, a se stessi e alla propria tragedia inaspettata.

Probabilmente l’immagine più inquietante e toccante di questo tempo è quella delle centinaia di bare una sull’altra: tante scatole uguali che, pur nella loro funzione contenitiva e protettiva, creavano una barriera tra spettatori esterni vivi e abitanti interni morti. Chi può dire quale sofferenza abbia vissuto ciascuno/a di quelle persone? Un’apparenza di egualità, non rende giustizia alla assoluta unicità di quelle esistenze e con esse alle sofferenze sperimentate da ciascuno/a in modo assolutamente unico e personale. Tali contingenze ripropongono con nuova forza e urgenza la questione della ricollocazione dei sentimenti, non solo nella sfera antropologica in quanto tale, ma più specificamente nel loro legame con la dimensione etica della vita e con la “vocazione individuale” che attraversa ciascun essere umano nella sua individualità comunitaria e non nella sua egoità monadologica.

2. *Comprendere i sentimenti per comprendere l’umano*

“Chi è l’essere umano? Qualcuno. Che merita un nome. Che riceve il nome. Che si trova qui, pur venendo da nessuna parte, e che è inizio”⁵. Così l’incipit di un capitolo di *Umano, più umano* in cui Joseph Maria Esquirol ricalca una dimensione dell’umano, già emersa e studiata approfonditamente da Husserl e dai suoi allievi, ma che per l’autore necessita di una rimessa a fuoco, ossia il nostro essere apertura e risposta a ciò che ci accade, ci interpella e muove, toccandoci. Già la nascita ci pone in una condizione duplice di impotenza – poiché non la scegliamo, né siamo in grado di causarla autonomamente – come anche di dipendenza da altri e da un mondo circostante; in certo modo subiamo il nostro venire al mondo, ci ritroviamo in esso senza scelta e per mezzo di altri e immediatamente e spregiudicatamente legati e dipendenti da questi. Ciò denota la nostra primaria condizione di passività e di

5 J.M. Esquirol, *Umano, più umano*. Per un’antropologia della ferita, Vita e Pensiero, Milano 2021, p. 49.

patimento – nel senso etimologico originale del sostantivo greco *pathos* – rispetto alla più considerata e vantata dimensione di attività, intesa nel senso del “potere”. “L’io colpito, toccato, è più primordiale dell’io che dispone e progetta. Qualcosa *ci accade* – e *ci sorpassa* – e *rispondiamo*: è questa la struttura fondamentale della soggettività”⁶; struttura di apertura assoluta nella sua profonda unitarietà tra l’elemento corporeo e quello spirituale.

La struttura umana si apre ed esprime a partire dalla sua collocazione nello spazio – io sono profondamente legata al mio corpo e ai suoi campi sensoriali – e dalla apertura cosciente al mondo circostante, se stesso compreso – io percepisco me e la realtà circostante mediante prese d’atto di quanto mi affetta. È, dunque, la condizione corporea che ci situa e identifica; mediante il corpo ci si aprono campi sensoriali con i quali possiamo esperire il mondo e riconoscerci essenzialmente in contatto con esso, ma è nel corpo che si apre anche un varco più ampio verso la realtà, quello del sentire: un raggio di luce che filtra dalla finestra *colpisce* improvvisamente i miei occhi e mi induce a chiuderli o strizzarli; camminando urto inavvertitamente una pietra e *senso dolore* al piede; una mano si posa sulla mia spalla e *avverto* la presenza di una persona amica; ma anche *senso* una grande *stanchezza* che mi impedisce di concentrarmi su quello che vorrei fare o *senso* un profondo *sconcerto* di fronte ad una certa notizia data al telegiornale... Io vedo, tocco, ascolto qualcosa che cattura la mia attenzione, mi interpella e colpisce chiedendo “risposta”. Evidentemente, il sentire, pur caratterizzato da differenti piani, può essere accompagnato da altre funzioni sensoriali⁷.

6 Ivi, p. 58.

7 A riguardo, è ben nota e discussa la teoria di James-Lange sui sentimenti. Costitutivo di un’emozione è secondo James – supportato poi dagli studi di Lange – ciò che si prova, cioè una sensazione specifica. Se si tentasse per assurdo di immaginare un qualsiasi sentimento senza le sue manifestazioni fisiche, cioè senza le sensazioni, tutto ciò che rimarrebbe del sentimento sarebbe uno stato di percezione intellettuale. Si può dunque, individuare una sorta di sequenza delle emozioni, secondo la quale: 1. un oggetto affligge un organo di senso e viene registrato in modo puramente fisico, senza che venga prima percepito dalla coscienza; 2. gli impulsi nervosi che ne derivano portano a determinati cambiamenti; 3. tutti questi cambiamenti fisici vengono infine registrati nella coscienza attraverso la percezione dell’oggetto e l’oggetto, prima percepito in modo neutro, diventa un oggetto emotivamente sentito. Questa teoria è stata fortemente criticata nel XX secolo soprattutto dai cognitivisti. Jerome Singer, in particolare, è stato in grado di presentare contro argomentazioni alla teoria di James-Lange attraverso esperimenti che hanno dimostrato come il fattore cognitivo, in individui soggetti ad esperimento, fosse effettivamente presente nello sviluppo delle emozioni, poiché si potevano osservare reazioni molto diverse agli stessi stimoli puramente fisiologici. Se si guarda più da vicino la teoria di James, la critica cognitiva non ha consistenza, perché in realtà James ha già opinioni sui sentimenti nel contesto di una comprensione pratica dell’orientamento

Fenomenologicamente parlando, possiamo distinguere tra la percezione sensoriale, quella psicologica o empatica, o ancora la comprensione linguistica.

Il sentire, dunque, è un genere di atti che ci rende presente una fetta di realtà in carne e ossa, è una specie di percezione che ci apre alle qualità valoriali delle cose (*Wertnehmung*⁸), un “essere coinvolti da qualcosa”⁹; in tal senso non si tratta di un puro fatto soggettivo – nel senso di un’arbitrarietà individuale – bensì di qualcosa di oggettivo, ovvero universalmente accessibile all’essere umano in quanto tale. Trattandosi, dunque, di una modalità dell’esperire il reale, anche il sentire – come la percezione sensibile – è fallibile e necessita, quindi, di verifica e correzione. “Dove l’apertura alla verità è apertura ai valori, l’errore e l’illusione, la percezione inadeguata, la miopia o l’idiozia, l’ottusità sono alla base delle risposte assiologiche inadeguate – e fra queste, delle risposte eticamente inadeguate”¹⁰.

Ciò non significa ribadire il dualismo che contrappone ragione e sentimento, con il necessario dominio della prima sul secondo, bensì fare chiarezza su alcune confusioni cui si va incontro nell’analisi dei sentimenti quando – come è avvenuto nel corso del Novecento, soprattutto nella seconda metà del secolo – si dovesse pensare che liberare la sfera del sentire, restituendole dignità e autonomia, voglia dire che tutto ciò che si sente sia vero e

del mondo degli esseri viventi. L’orientamento intenzionale al mondo, che a molti sfugge, è qui inteso in modo piuttosto diverso, perché secondo James emerge una dimensione dell’intenzionalità che non è concepita come giudizio/immaginazione del mondo, ma come rapporto con esso. Tuttavia, è solo in scritti successivi che James diventa più chiaro nella sua concezione dell’importanza dei sentimenti nelle decisioni e nelle convinzioni. Il caso normale nella vita sarebbe, allora, che noi esseri umani vediamo e valutiamo il mondo attraverso un continuo sfondo di sentimenti. Cfr. J. Lange, *Principi di psicologia*, 2 voll., a cura di G. Preti, Principato Editore, Milano 2004.

8 Sia Husserl che Scheler parlano propriamente della percezione sentimentale come *Wertnehmung*, ovvero presa d’atto del valore. Essa ha pari dignità della percezione sensoriale (*Wahrnehmung*), avendo come questa, lo stesso statuto pur rivolto ad altri campi di realtà rispetto a quelli puramente materiali. La percezione sensoriale ci mette in relazione con le cose materiali offrendoci la loro dimensione di verità, la percezione sentimentale, invece, ci restituisce la relazione con le cose di valore, aprendoci alla loro dimensione di valorialità. Accanto agli atti teoretici, dunque, si collocano quelli affettivi del valore, dell’amare e dell’odiare che sono, come esplicita Laura Boella in riferimento alla visione scheleriana, “un atto intenzionale che permette di cogliere un oggetto che si dà da sé, un’essenza e al temo stesso si ancora e risuona nella profondità del soggetto, provocando mutamenti nel corpo vivente e nei suoi stati emotivi” (L. Boella, *Il paesaggio interiore e le sue profondità*, in M. Scheler, *Il valore della vita emotiva*, Guerini Studio, Milano 1999, p. 29).

9 A. Heller, *Theorie der Gefühle*, VSA, Hamburg 1981; tr.it. *Teoria dei sentimenti*, Castelveccchi, Roma 2017, p. 15.

10 R. De Monticelli, *L’ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano 2012, p. 71.

corretto, e, come tale, non discutibile.

Ripensare fenomenologicamente l'umano mette in evidenza proprio queste aporie, risolvendole non con nuove o diverse teorie, bensì con una chiara proposta di formazione *del e al* sentire come percorso di acquisizione della propria personalità. Come sostiene Edith Stein in modo insistente, ma affatto isolato¹¹, l'essere umano "può e deve formare se stesso"¹² e questo implica l'educazione continua e crescente della sfera del sentire al pari delle proprie capacità teoretiche e delle abilità pratiche. Inoltre, se i processi cognitivi vanno costantemente sottoposti a verifica e controllo per accertarsi della loro veridicità e poter emettere giudizi di verità, anche i sentimenti devono essere messi alla prova per evitare l'errore e l'assunzione di sentimenti negativi¹³. La vita affettiva, infatti, non consiste nella sola eccitabilità o recettività a stimoli di vario genere, bensì è risposta a quanto ci tocca e si fa sentire in un certo modo. Proprio per tale ragione non è sostenibile la posizione conflittuale tra queste due sfere dell'umano, né una loro messa in relazione in ordine di superiorità/subalternità. Anzi, quanto più si riesce a fare chiarezza sulla sfera del sentire – declinato in emozioni, sentimenti, stati d'animo, passioni – tanto più si può avere un quadro completo dell'umano e del suo possibile fiorire in un percorso di educazione che porti all'armonia dei piani che lo costituiscono nella sua singolarità.

3. La struttura umana nel suo intreccio tra individualità e intersoggettività: l'entropatia, ponte verso l'altro/a

Riprendendo le analisi di Edmund Husserl, ci imbattiamo nella costituzione del soggetto umano non solo come singolo – o husserlianamente come "monade" – bensì anche come essere comunitario, ovvero dato in modo originario come intersoggettivo¹⁴.

11 Non soltanto la filosofa carmelitana, ma già il suo maestro Edmund Husserl nonché il collega Max Scheler sviluppano il discorso formativo all'interno del loro percorso fenomenologico. Scheler lo fa dedicando anche una serie di scritti proprio alla *Bildung* in generale – come fa anche la Stein – quale necessario compimento dell'antropologia; Husserl, invece, si esprime piuttosto in termini di vocazione personale, all'interno della quale la formazione del sentire svolge un ruolo fondamentale per sé e per la comunità.

12 E. Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person: Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, Herder, 2004³; tr.it. *La struttura della persona umana*, Città Nuova, Roma 2000, p. 124.

13 Intendiamo qui annunciare una distinzione che affronteremo nei paragrafi successivi tra sentimenti "germinali" positivi e negativi seguendo la proposta di Adriano Fabris (cfr. A. Fabris, *Etica e cura del desiderio*, in "Thaumàzein", *Etica e passioni*, 2, 2014, pp. 23-66), nonché la suddivisione e specifica della sfera del sentire proposta da Agnes Heller (Ead., *Teoria dei sentimenti*, cit.).

14 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*,

L'esperienza primaria e originaria del proprio corpo vivente, infatti, ci restituisce non solo e non tanto elementi di conoscenza di noi stessi, bensì anche di un mondo circostante nel quale ci muoviamo e col quale abbiamo anche un'interazione immediata: esperiamo che il nostro corpo vivente non si identifica *tout court* con noi stessi, o meglio lo avvertiamo "nostro" solo quando ci è presente l'intreccio profondo tra esso e la nostra ipseità; ma, ogniqualvolta avvenga uno scollamento con la nostra volontà tale che il corpo non reagisca ad essa, avvertiamo un'improvvisa estraneità: pensiamo ai fenomeni – spesso studiati – degli arti fantasma o semplicemente alle situazioni in cui un arto non risponde ad un comando del nostro cervello e, a causa della mancata affluenza del sangue, è avvertito come non facente parte del nostro corpo. Perciò, i vissuti della volontà sono fondamentali nella costituzione dell'individuo psicofisico, poiché da essi dipendono e i soggetti e i loro corpi.

Vero è che proprio queste esperienze di scollamento tra il corpo e la nostra volontà/ipseità – tradotta dai fenomenologi, Husserl come Stein, nella formula dell'"Io-posso" – ci restituiscono una certa impotenza che Husserl per primo ha ben conosciuto e cercato di ovviare: il corpo ha coscienza, ma è anche qualcosa che resiste ad essa, come nei fenomeni della malattia, del pudore, della vergogna¹⁵: ad esempio, la comunicazione verbale viene "tradita" da espressioni corporee che dicono altro, l'opposto magari, di ciò che stiamo comunicando a parole. C'è, dunque, un fondamento sensibile che costantemente ci ricorda che siamo esseri psicofisici e che forse solo nella relazione con il mondo circostante abbiamo l'opportunità di sviluppare realmente ciò che siamo. "Soltanto con l'entropatia, col costante dirigersi delle osservazioni sperimentali verso la vita psichica rappresentata insieme col corpo proprio estraneo, e sempre presa obiettivamente insieme col corpo proprio, si costituisce la conchiusa unità uomo, un'unità che poi io traspongo su me stesso"¹⁶.

Springer, Dordrecht, 1991; tr.it. *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi Parigini*, Bompiani, Milano 1997³, pp. 113-172.

15 Fenomeni per altro molto studiati in area fenomenologica da Edmund Husserl e Max Scheler. Più recentemente, si veda il volume di D. Zahavi, *Self & Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford University Press, 2014.

16 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Kluwer Academic Publishers B.V. 1952, tr. it. V. Costa (a cura di), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Vol. II, Einaudi, Torino 2002, p. 560. Si veda anche nelle *Meditazioni cartesiane*: "Il mio corpo fisico, in quanto riferito a se stesso, ha i suoi modi di datità del *qui* centrale; ogni altro corpo, compreso il corpo dell'altro ha il modo del *là* [...]. Io posso mutare la mia posizione nel libero mutamento degli stati cinestetici, e specialmente per la libertà che ho di andare intorno, in modo tale che

Attraverso l'atto entropatico che mi pone nei "là" altrui acquisisco una sempre nuova visione del mondo che mi si dà, così, a partire da diverse prospettive; una visione, però, che non è puramente fisica – o meglio percettiva – bensì già "viva". Entropatizzando il movimento di un'altra persona, infatti, non soltanto cogliamo gli effetti fisici di tale movimento né solamente possiamo osservare il mondo in differenti scorci prospettici, ma abbiamo a noi presenti anche altri effetti che si verificano al suo interno: se vediamo un uomo battere il pugno su un tavolo, entropatizzando tale gesto non avvertiamo, ad esempio, il solo dolore fisico che può derivarne alla mano, bensì pure la rabbia o l'inquietudine che animano tale gesto.

Dunque, riconosciamo il corpo vivente estraneo come portatore di vita psichica; questa psichicità emerge attraverso l'espressione del volto o un determinato modo di atteggiarsi che manifestano il lato esteriore di un dato vissuto. Ciò non vuol dire che il vissuto sia l'espressione stessa o appartenga ad essa nonostante costituiscano una sola cosa. Ancor di più esprimono le parole che rimandano ad un oggetto attraverso il significato e per la comprensione delle quali posso prescindere dal soggetto delle medesime: io, infatti, passando dalla parola al significato colgo originariamente il significato di questo oggetto ideale, perciò non ho bisogno dell'individuo estraneo. Se, però, consideriamo la parola veicolata dalla scrittura, o supportata dalla stampa o da altro, allora, essa può attirare il nostro interesse su di sé e quindi sulla persona che parla o scrive: in questo caso le parole si fanno estrinsecazione non solo di un qualcosa di oggettivo, ma anche degli atti di una persona. Ancor di più ciò si verifica nei casi in cui le parole hanno un senso particolare come nelle invocazioni, preghiere o domande: esse sempre si rivolgono a chi ascolta¹⁷.

L'espressione, dunque, sembra sia quel fenomeno che ci porta all'interno dei nessi significativi dello psichico e anche ci può aiutare a correggere eventuali errori degli atti entropatici derivanti da espressioni equivoche; per esempio, posso vedere una persona arrossire e ciò può indurmi a credere che abbia vergogna di qualcosa o che sia irata o magari estremamente affaticata per uno sforzo fisico: sono le circostanze che mi indurranno ad entropatizzare ora l'una ora l'altra in modo esatto. In tal modo riesco a cogliere non solo i singoli vissuti, ma ad

posso cambiare ogni «là» in un «qua», il che significa che posso assumere una qualsiasi posizione nello spazio" (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit. p. 136).

17 Cfr. E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, ESGA 5, Herder, 2008; tr.it. *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma 2014², pp. 179-186.

assumerli come manifestazioni di proprietà individuali: se colgo un sentimento di gioia nello sguardo amichevole di una persona come sentimento attuale, ancor più me lo presentifico quale segno di una gentilezza come proprietà abituale di quella persona. Certo anche qui, ci avverte la Stein, sono possibili inganni, perché quella data persona può mascherare un carattere violento attraverso una espressività forzosamente diversa; per poter smascherare questi inganni sono sempre necessarie diverse altre esperienze dello stesso tipo.

Intanto, conviene sempre puntare alla percezione esterna su cui si fonda la costituzione dell'individuo e non guardare a sé come termine di riferimento rischiando di attribuire all'altro un'esperienza non sua. Evidentemente, questo non sembra, però, risolvere quell'ambiguità che Husserl aveva scoperto nel nostro corpo e che forse la presenza dell'altro/a poteva rischiarare: infatti, mi è possibile anche ingannare con la mimica e la gestualità espressiva del corpo e, dunque, indurlo a emettere messaggi al mondo esterno che non corrispondono al mio reale sentire.

L'esperienza entropatica ci permette, tuttavia, di conoscerci meglio attraverso la conoscenza degli altri: "l'empatia e la percezione interna collaborano insieme per rendere me più chiaro a me stesso"¹⁸. Ciò viene ulteriormente sottolineato da Waldenfels quando afferma che la relazione con se stessi è profondamente intrecciata a quella con gli altri riportando a livello esemplificativo l'esperienza davanti allo specchio: "lo specchio non significa mai che io mi colga pienamente col mio sguardo, piuttosto, allo specchio mi sorprende e mi scopro in esso "altro/a", c'è nello specchio sempre un ritrarsi del sé (*Selbstentzug*)"¹⁹. Questo "ritrarsi" di una parte di sé dice in qualche modo il nostro essere estranei a noi stessi e motiva il riconoscimento dell'estraneità altrui; dunque, siamo sempre nel campo visivo altrui e la sfera del proprio si muove assieme a quella altrui. Ecco perché, l'entropatia, quale "capacità di instaurare un contatto vitale fondato inizialmente su un concreto scambio di energia vitale che costituisce la base non verbale da cui prende avvio la concreta conoscenza dell'altro, dei suoi vissuti, del suo contesto socio-economico-culturale e politico, senza pregiudizi e senza gabbie mentali"²⁰ ci apre alla conoscenza reciproca mediante un'immediata relazione che passa attraverso il sentire.

In definitiva, si tratta di una capacità immediata di

18 Ivi. p. 192.

19 B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, a cura di R. Giuliani, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt a.M. 2018⁷, p. 44.

20 L. Di Pinto, *Il respiro della filosofia in E. Stein*, parte prima, p. 149.

cogliere l'altrui esperire senza passare attraverso la facoltà cognitiva, ma per diretta percezione dell'espressività altrui, come Max Scheler rileva analizzando la simpatia, da lui intesa come l'unica effettiva via d'accesso all'altrui esperire²¹:

io non vedo soltanto gli "occhi" di un altro, bensì anche "che egli mi guarda", e precisamente "che egli mi guarda proprio come se volesse evitare che io veda che mi guarda"! Allo stesso modo, percepisco che egli "pretende" di sentire ciò che in realtà non sente, che egli lacera il nesso a me noto tra il suo vissuto e la sua espressione "naturale", e inserisce un altro movimento espressivo [...]. Così posso sapere che mente, non solo dimostrando che egli avrebbe dovuto sapere ciò che diversamente espone [...] ma anche posso percepire immediatamente in certe condizioni il suo mentire, per così dire l'atto del mentire stesso²².

L'entropatia ci restituisce uno sguardo complesso su noi stessi e sul mondo e mette in evidenza la struttura antropologica tensionale dell'essere umano tra individualità – con tutta la nota specifica che ciascuno/a porta con sé sin dalla nascita – e relazionalità, come apertura ontologica all'alterità. Essa non spiega la ricchezza dei sentimenti né la loro differenza, essendo secondo Husserl e Stein un atto teoretico specifico che esclusivamente dà accesso ad essi e con essi alla persona estranea. Scheler, invece, non concorda con questa posizione, privilegiando la tesi secondo cui la percezione interna è ritenuta categoria di accesso immediato all'altrui esperire²³.

Senza entrare qui nel dibattito tra queste posizioni, che

21 Stein discute nella sua tesi di dottorato la posizione a suo parere erronea di Max Scheler: questi avrebbe, infatti, mal inteso l'entropatia lippsiana come una sorta di intrusione nella coscienza e quindi nella vita altrui poiché nell'entropatia si parte dall'io soggettivo. In effetti, però, sia per Lipps che per Stein – pur con le differenze che la stessa studiosa rileva nella sua ricerca – non si tratta di una trasposizione nell'altro/a, anche perché di fatto non è possibile operare una trasposizione di proprie esperienze nell'altro/a.

La simpatia, secondo Scheler assume il ruolo dell'entropatia ma partendo dal darsi contemporaneamente immediato del sé come dell'alterità. Lo scarto tra entropatia e simpatia sta, in definitiva, nel considerare l'io personale o il noi antecedente. (Cfr. E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit.; M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, GW VII, a cura di Maria Scheler, Bouvier Verlag, Bonn, 2005⁷; tr.it. *Essenza e forme della simpatia*, a cura di L. Boella, Franco Angeli, Milano 2010). Scheler opera, come sottolinea Vaniero Venier, un errore nel considerare l'entropatia, ovvero quello di confondere l'io puro con la riflessione e questa con la percezione interna. Cfr. V. Venier, *Fenomenologia delle emozioni. Scheler e Husserl*, Mimesis, Milano 2016, pp. 30-31.

22 M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., p. 244.

23 Cfr. *Ibidem*.

mantengono un fondo comune, ci preme sottolineare come l'entropatia sia alla base delle relazioni interumane e mostri l'autonomia del sentire, senza escluderlo o separarlo nettamente dalla sfera cognitiva del pensiero e della riflessione e da quella pratica dell'azione. Oggi, come evidenzia Cusinato²⁴, anche alcuni studi neurologici hanno portato alla formulazione delle tecniche di *brain imaging* che sembrano sostenere questa teoria filosofica. Tuttavia, la questione della relazione di specifici neuroni e del loro funzionamento con la codificazione dell'esperienza altrui si ripropone in un'una duplice lettura che richiede una visione antropologica fondamentalmente egologica o eterologica: si tratta, cioè, di assumere che il *brain imaging* porti ad una sorta di imitazione dell'altro/a – la qual cosa manterrebbe una visione più classicamente egologica facendo partire la comprensione del sentire altrui a partire dal proprio – oppure che avvenga un reale apprendimento dell'altrui sentire, a prescindere dalle proprie esperienze, anzi come base della formazione delle medesime – cosa che richiede una visione altero-centrata nella quale l'altro è dato con me e non a partire da me²⁵.

4. Del sentire: la base di molteplici esperienze di sentimento

Provare a rimettere a fuoco che cosa significa "sentire" ci può aiutare a diversificare le espressioni del sentimento e individuarne le relazioni reciproche e la condizione primaria per sviluppare un piano dell'umano che va riconosciuto e coltivato. Se Agnes Heller definisce il sentire come l'essere coinvolti da qualcosa – indifferentemente dal grado e dall'oggetto di tale coinvolgimento – che esprime e porta a visibilità ciò che muove dall'interno dell'essere umano, senza un necessario coinvolgimento delle sensazioni, ma certamente con l'implicazione di tutto il corpo vivente, bisogna anche sottolineare come esista un sentire comune o sociale e non solo individuale. Il mio sentire certe emozioni e riconoscerle come tali non è esclusivamente dettato da una individuale propensione o capacità strutturale, ma è anche sempre soggetto all'influenza esterna del mondo-ambiente (*Umwelt*). Va, allora, chiarito di cosa parliamo quando parliamo di sentimenti, come essi si formino e se e quanto siano dipendenti dagli altri.

Fenomenologicamente parlando, bisogna intanto operare una prima distinzione tra sentimenti o emozioni e "stati

24 Cfr. G. Cusinato, *Etica e cura del desiderio*, in "Thaumázsein", *Etica e passioni*, 2, 2014, pp. 35-36.

25 Cfr. *ibidem*.

affettivi”, dove i primi sono delle attività intenzionali²⁶, possiedono, cioè, la medesima struttura degli atti percettivi a carattere teoretico: la loro base è la struttura intenzionale della coscienza umana, mentre i secondi sono delle condizioni passive. In tal senso, similmente alla Heller, Scheler ritiene che il sentire (*fühlen*) sia un

movimento determinato da un fine, benché non sia assolutamente un’attività promanante dalla sfera centrale né in alcun modo dotata di estensione temporale. Si tratta di un movimento puntuale che, a seconda dei casi, si indirizza dall’io verso l’oggetto o si riflette sull’io: in esso qualcosa mi viene dato e “si manifesta”²⁷.

Questo implica un legame diretto e necessario tra il “sentire qualcosa”²⁸ intenzionale e il suo oggetto di riferimento; solo gli “stati affettivi” possono essere slegati da specifici elementi che li abbiano motivati: una stanchezza o una certa allegria che proviamo affiora in noi, è lì e solo in un secondo momento, prendendone atto e guardandola attivamente ci si può interrogare sulla sua scaturigine. Ciò che, tuttavia, rende specifici i sentimenti intenzionali è che essi non solo sono rivolti ad oggetti riferiti a sé, ma possono essere anche relativi agli altri esseri umani e in entrambe le situazioni hanno per oggetto i valori²⁹.

26 Ciò è possibile e pensabile a partire dalle analisi husserliane che a più riprese ribadiscono la presenza, accanto ad una coscienza strettamente logico-teoretica, una chiaramente pratico-emotiva, quella che in tedesco viene designata attraverso il termine *Gemüt*, di difficile resa in altre lingue. Si danno, perciò, accanto agli atti teoretici o di ragione – collocati nella coscienza (*Bewusstsein*), così gli atti emozionali hanno luogo nel *Gemüt*, che rappresenterebbe uno spazio della stessa ragione intesa in senso ampio. La differenza fondamentale tra le due sarebbe che la percezione sensoriale di un qualunque oggetto avviene immediatamente alla presenza del medesimo, mentre gli atti di sentimento necessitano di una sua raffigurazione previa: non si può desiderare o provare entusiasmo, senza prima avere un’idea di ciò che si desidera o entusiasma. Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. III, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993, tr.it. *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, 2015; Id., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, a cura di U. Melle, Kluwer Academic Publishers, Springer 2013.

27 M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, GW II, a cura di Maria Scheler, Bouvier Verlag, Bonn 2009⁸, tr.it. *Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori*, a cura di G. Caronello, San Paolo, Milano 1996, p. 317.

28 Ivi, p. 503.

29 La teoria dei valori è fortemente sostenuta non solo da Max Scheler, ma dallo stesso Husserl e da molti altri fenomenologi come Stein o Hildebrand. Tuttavia, Husserl, come Scheler e Hildebrand dedicano molta parte delle loro ricerche a questo aspetto, condividendo la fondamentale convinzione che i valori siano qualcosa di oggettivo e autonomo e non delle qualità di cose. Si tratta, cioè, di enti oggettivi che hanno una portata ontologica autonoma alla maniera degli enti materiali o spirituali. È indubbiamente una posizione non scevra di problemi poiché i valori risentono evidentemente di un riconoscimento e di una identificazione sociale, ma soprattutto risulta difficile

Il sentire non *si aggiunge* all’oggetto *dall’esterno*, direttamente o indirettamente, mediante una rappresentazione (che si è unita al vissuto

emotivo in modo meccanico e contingente, o ha stabilito col vissuto una relazione puramente mentale), ma punta originalmente a un *determinato tipo* d’oggetto, ai “valori” appunto. “Sentire”, dunque, è un avvenimento dotato di senso e, proprio per questo, può essere “verificato” o “smentito”³⁰.

I sentimenti possono nascere da stati emozionali come anche da caratteri attribuiti a certe situazioni (un panorama, un luogo nella natura ecc.), le cui qualità ci portano a sentire qualcosa di specifico (la tranquillità del fiume, l’aggressività della tempesta, la noia di una certa campagna...) ³¹. Qualunque sia, comunque, il loro oggetto di riferimento essi esprimono un legame diretto con esso che viene dato nell’atto stesso del sentire. Così, mentre il vissuto emotivo in quanto tale ha sempre bisogno della mediazione, il sentire intenzionale coglie immediatamente gli oggetti che gli si schiudono nella loro portata valoriale.

Se guardiamo più da vicino alla vita emotiva, scopriamo una profondità di sentimenti che non può essere ridotta ad una sola categoria, ma chiama ad una suddivisione ulteriore; Scheler distingue i sentimenti sensoriali da quelli corporei e vitali, i sentimenti puramente psichici da quelli spirituali³².

sostenere la dimensione ontologica di qualcosa che generalmente si “mostra” in congiunzione con altro e come tale può, dunque, risultare una qualificazione del medesimo. In quanto entità autonome che si danno alla nostra percezione come qualsiasi altro oggetto, i valori non vengono, però, colti mediante percezione sensoriale (*Wahrnehmung*), ma piuttosto attraverso la percezione valoriale (*Wertnehmung*), ci raggiungono quindi in modo diretto e per un canale loro specifico. Scheler argomenta al riguardo nel *Formalismo*, Husserl vi dedica le sue lezioni di etica e Hildebrand ne parla sia nell’*Etica* che in altri testi di morale. Cfr. E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, cit.; D. von Hildebrand, *Ethik*, Gesammelte Werke II, Habel/Kohlhammer, Stuttgart 1959².

30 M. Scheler, *Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori*, cit., p. 507.

31 Cfr. *ibidem*.

32 Una categorizzazione ancora più dettagliata ci è offerta da Agnes Heller che distingue primariamente i sentimenti che riguardano la riproduzione bio-sociale da quelli che riguardano la riproduzione esclusivamente sociale; i sentimenti in cui siamo poco liberi da quelli in cui esercitiamo la nostra libertà e quindi una maggiore attività; infine i sentimenti più o meno conoscitivi. A partire da questa distinzione possiamo, poi, suddividere i sentimenti ulteriormente secondo il loro specifico carattere e guardare alla gamma del sentire secondo sentimenti impulsivi, affetti, sentimenti orientativi, emozioni in senso stretto (sentimenti conoscitivo-situazionali), sentimenti di carattere e personalità e le predisposizioni emozionali. Certamente, come ogni forma di classificazione che impone generalizzazioni e suddivisioni chiare, anche questa proposta da Heller va presa come tale, tenendo presente che diverse espressioni del sentire possono appartenere a più categorie, a seconda delle circostanze motivanti o dell’oggetto specifico cui si riferiscono. Tralasciando gli impulsi, che costituiscono la

Una sensazione sensoriale è reale, puntuale, localizzata in alcune parti del corpo; è lo stato affettivo di cui abbiamo già parlato (ad esempio, godere e soffrire). Al contrario, un sentimento vitale ha sempre un carattere intenzionale e in esso ci viene dato un contenuto di valore del nostro ambiente, come “invitante”, “disgustoso”, “attraente” o “repellente”. Sono sentimenti di questo genere il comfort/disagio, il languore e la freschezza, la sensazione di salute o malattia, come quella di vecchiaia. Il sentimento puramente psichico si differenzia da quelli superiori per la sua dipendenza dal corpo e per una diretta relazione con l’Io: i sentimenti psichici sono la tristezza, la gioia, la paura, ecc., tutti quelli in cui ci esprimiamo assumendo tale sentimento come totalità della nostra persona: mi sento triste e sono triste, mi sento felice/sono felice. I sentimenti psichici si caratterizzano allora per non essere vissuti affatto o per prendere possesso di tutto il nostro essere. Se però venissero motivati anche da determinate situazioni o oggetti, se ne distaccherebbero immediatamente diventando sentimenti generali della nostra esistenza, indipendentemente dal fatto che la loro motivazione sia ancora presente o meno. I valori di riferimento di questi sentimenti sono il bello e il brutto, il giusto/lo sbagliato e la conoscenza.

Un livello ulteriore, all’interno della nostra vita emotiva è costituito secondo Scheler da esperienze vissute d’atto emozionali: esse sono specificamente il preferire e il posporre. Tali atti sono quelli che ci permettono di cogliere i valori e il loro intreccio³³.

5. La collocazione dell’amore nel quadro della vita affettiva

“Amare e odiare costituiscono infine il grado più alto della nostra vita intenzionale emotiva. Siamo lontani-

classe più inferiore e comune al mondo animale, ma anche la base di buona parte di affetti/emozioni, ci soffermiamo sulle emozioni. Tra le loro caratteristiche si possono individuare alcuni aspetti-chiave: 1) la presenza concreta di uno stimolo che attivi l’emozione; 2) l’espressività corporea che accompagna affetti; 3) tutti gli affetti appartengono all’essere umano in quanto tale e sono, perciò, riconoscibili in qualunque contesto socio-culturale mediante l’espressività; 4) le espressioni degli affetti sono spontanee; 5) il loro oggetto non è specifico, tranne che in casi particolari; 6) gli affetti possono diminuire o modificarsi con l’abitudine; 7) sono contagiosi; 8) non sono necessari alla nostra vita e possono avere una base impulsiva o meno. Di questo genere sono l’affetto sessuale, quello della vergogna e della paura, ma anche l’allegria e la tristezza che, spesso, possono essere confuse con i sentimenti orientativi. Tuttavia, questi ultimi subentrano a livello sociale, quando gli affetti di natura impulsiva vengono espropriati e le oggettivazioni sociali vengono a guidare i sentimenti, che interessano l’azione come tutta la quotidianità. Cfr. A. Heller, *Teoria dei sentimenti*, cit. pp. 83-135.

33 M Scheler, *Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori*, cit., pp. 321-323.

simi, qui, dal regno degli stati”³⁴. L’amore ha, infatti, un ruolo particolare nel sistema emozionale di Scheler, perché in senso stretto non può essere chiamato sentimento – anche se a volte capita che Scheler lo chiami con questo termine – non essendo una reazione di risposta a valori sentiti. “Esso descrive per così dire un movimento in cui risplendono e balenano nuovi e più alti valori, ancora sconosciuti alla persona in questione”³⁵.

L’amore è dunque, in senso eminente, un atto o movimento intenzionale con cui, a partire da un dato valore

A di un oggetto, si realizza l’apparizione del suo valore superiore, ed è sempre presente solo laddove si verifica al contempo un movimento verso i valori dati e l’intenzione verso possibili valori superiori; per questo si forma anche sempre un’immagine ideale della persona amata, che viene colta non come sua mistificazione, ma piuttosto come la sua vera e reale immagine che, però, non ha ancora raggiunto la piena coincidenza tra la data esistenza e l’essere di valore.

Poiché l’amore è un movimento in direzione dell’essere superiore, è anche creativo; non nel senso di un creare valori, ma di permettere l’esistenza di valori più nuovi e più elevati. Nello specifico, tale movimento può riconoscere una triplice declinazione in amore spirituale della persona; amore dell’anima dell’individuo; amore vitale o passionale.

Tutte e tre le forme sono comunque essenzialmente legate al “corpo”, all’“io” e alla “persona”. Allo stesso tempo, sono anche legate a certi tipi di valori che sono i loro correlati. L’amore e l’odio non sono possibili nei confronti di oggetti che ad esempio abbiano il valore della piacevolezza, ad esempio. Secondo Scheler, quindi, non esiste un “amore sensuale”, perché un comportamento meramente sensuale nei confronti di un essere umano è impensabile come amore. L’amore per la madre, l’amore per la patria, l’amore per i figli, l’amore per il sesso sono esempi di amori tipici.

Dai tipi separiamo ancora le modalità che si presentano in mere connessioni di atti d’amore soprattutto con il comportamento sociale e le esperienze di compassione. Si parla di “gentilezza”, “benevolenza”, “affetto”, “educazione”, ecc.: una parte di questi sono fenomeni che appartengono integralmente all’umanità; un’altra parte rappresenta le connessioni dei movimenti della mente.

Ciò che, però, ci sembra decisivo nel discorso circa la dimensione sociale dei sentimenti è che l’amore – come già

34 Ivi, p. 513.

35 Ivi, p. 515.

la simpatia³⁶ – esprime la trascendenza umana, poiché in esso ci si muove sempre oltre sé verso una alterità e tale movimento ci permette di riconoscere appieno l’alterità che ci sta innanzi sentendola e sperimentandola proprio come altra rispetto a sé nella sua individualità e nella sua capacità di sentire rispetto a noi stessi. Nell’amare, infatti, avviene un duplice movimento – similmente a quanto accade nei fenomeni di simpatia – ovvero quello di avvicinarsi grandemente all’alterità altrui comprendendola e riconoscendola tale, ma anche di scoprire la profonda impossibilità di “impossessarsi” di essa, e quindi anche di raggiungerla pienamente, poiché di fatto irraggiungibile. L’amore, infatti, porta alla libertà, all’autonomia e all’individualità di colui/ei che viene amato/a e tale individualità sta in quella “persona intima”, cui Scheler accenna soprattutto nel *Formalismo*, che resta inconoscibile e quindi inafferrabile. Potremmo dire che l’amore muove ad uscire da sé per l’altro/a facendo sì che questi fiorisca nella sua massima espressione valoriale, senza in qualche modo guidare tale processo verso direzioni di appropriazione; ciò facendo, però, l’amore non esaurisce l’amante, bensì realizza anche questo/a proprio in virtù del movimento di uscita e affermazione dell’alterità.

È per tale ragione che riteniamo con Scheler che l’amore rappresenti il vertice della vita affettiva dando ad essa pienamente senso e valore in termini sociali: secondo Scheler anche la simpatia non sarebbe possibile senza amore, ma questo non necessita di alcun processo di “riconoscimento” del sentire altrui poiché muove direttamente sul piano ontologico della persona umana, a partire da quella struttura “estatica” che le si addice tanto quanto la profonda caratterizzazione individuale. In questo troviamo piena sintonia tra Scheler e Stein, poiché anche la filosofa sottolinea fortemente il carattere individuale della persona umana e al contempo il suo intrinseco legame con la comunità che trova nell’amore la chiave della più alta realizzazione.

L’amore ci pone nella condizione di dare spazio agli altri

36 “Il comprendere, il ri-sentire (*Nachfühlen*), il con-sentire (*Mitfühlen*) sia gli stati (affettivi) altrui che i valori da altri sentiti o le altrui situazioni di valore (un intreccio di semplice simpatia e di senso dei valori) può veramente ampliare la nostra vita e condurci oltre le strettoie della nostra esperienza vissuta reale; ma nello stesso tempo può anche mettere il formarsi di questa o quella (nostra) esperienza reale sotto la determinante signoria (*Herrschaft*) di tutta la pienezza della vita, quale è offerta, al cuore che è aperto, tramite la comprensione e la simpatia delle situazioni e dei valori dell’ambiente e della storia” (M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, p. 77). Pur nella vicinanza che Scheler trova tra simpatia e amore, essi restano comunque due fenomeni chiaramente distinti poiché la prima è propriamente a-valoriale, mentre l’amore è sempre rivolto a valori positivi. Inoltre, la simpatia è un sentimento di reazione a sentimenti altrui, mentre l’amore è un atto spontaneo.

rispondendo al loro valore intrinseco: sarebbe questo che “chiama”, interpella ad una risposta adeguata³⁷ che avviene, appunto, mediante amore.

In sintonia con quanto sin ora affermato, Dietrich von Hildebrand ritiene che l’amore sia la base di ogni autentica forma comunitaria e che non si possa capire veramente il significato delle comunità se non si muove dalla capacità umana dell’affermarsi reciprocamente dei membri della comunità in una accoglienza tale da riconoscere appieno il valore altrui muovendo consequenzialmente ogni forma di agire verso questi e verso il tutto che la comunità rappresenta in maniera adeguata. Se questo è evidente per quelle forme comunitarie più piccole e basilari come la famiglia, l’amicizia o la coppia, sembrerebbe improbabile per grandi strutture comunitarie come la società, lo stato o anche luoghi di lavoro, dove ci si ritrova non per scelta reciproca degli appartenenti, ma perché tali strutture in qualche modo ci precedono. Tuttavia, seppur in esse ci si possa muovere su un piano di distanza ed estraneità non essendo l’amore una componente necessaria alla loro nascita e sopravvivenza, si può anche decidere di guardare ai suoi componenti con uno sguardo consapevole della loro alterità e del valore intrinseco che essa porta; quando ciò avviene reciprocamente mediante un atteggiamento di amore, allora anche tali strutture sociali diventano autentiche comunità.

La conseguenza nel considerare l’amore come la leva profonda di ogni forma di comunità – pur con le dovute differenziazioni di grado e di intensità – sta nel fatto che sul piano etico l’agire umano sarà orientato non solo da valori dell’utile e del necessario, bensì da valori spirituali molto più profondi e diversificati che muoveranno all’azione sulla base di un ordine implicito che porta ciascun essere umano, tanto quanto una intera comunità, a perseguire la ricerca e il riconoscimento dei più alti valori spirituali. Si tratta di un *ordo amoris*, sostenuto da Scheler tanto quanto da Hildebrand, che muove dalla vocazione personale realizzandola appieno proprio in virtù del movimento estatico verso l’accoglienza dell’altro/a.

37 Similmente, pur con chiare differenziazioni, anche Dietrich v. Hildebrand parla dell’amore come “risposta al valore” (*Wertantwort*), intendendo con ciò che l’amore è l’atto di risposta all’appello proveniente dall’altro/a, appello non verbale né esplicito, bensì implicito nel suo essere di valore: è questo che chiama alla risposta d’amore adeguata. L’amore, poi, realizza una profonda comunione tra amanti – cosa non prevista da Scheler – poiché sempre mossa da una intenzione unitiva oltre che da una benevolente e quindi dal desiderio di unione che si raggiunge nella donazione reciproca e nel farsi spazio reciprocamente alla partecipazione della vita privata l’uno dell’altro/a. Rinviama qui allo studio di V. Gaudiano, *La filosofia dell’amore in Dietrich von Hildebrand. Spunti per una ontologia dell’amore*, In-schibboleth, Roma 2021.

Certamente tale movimento non è mai di per sé esente da rischi poiché l'alterità che necessariamente ci costituisce, può risultare qualcosa di deviante allorquando gli altri non riconoscono effettivamente il nostro valore e ci muovono verso un cammino di non realizzazione personale; ma può anche portare delle ferite motivate sia dalla volontà di impossessare della libertà altrui – cosa che, soprattutto se lo si ama, non è di per sé possibile – sia dal fatto che e l'altro/a ci possa abbandonare, allontanarsi o anche violarci nella nostra identità personale. Il riconoscimento della dimensione strutturale dei sentimenti in piena dignità e autonomia accanto alla ragione, e della fondamentale ambiguità che i sentimenti possano rappresentare all'interno della dimensione sociale umana, nonché la messa a nudo dell'amore come vertice unitario della persona, richiedono evidentemente un atteggiamento ben più complesso e articolato di quanto non appaia oggi nel quadro culturale generale che sta portando ad un semplice e passivo appiattimento di sentimenti ed emozioni al solo desiderio individuale, fattosi capriccio. È necessario rimettere a fuoco il senso di un processo formativo dell'individuo tanto quanto del tessuto sociale atto a guidare e orientare ciascun essere umano nel vasto panorama delle emozioni distinguendole tra loro e contestualmente attivando processi decisionali volti a modulare l'umana condizione di precarietà tra autosufficienza e sovraccarico emotivo. D'altro canto già Scheler avverte che “tutte le forze eterogenee dell'affettività, [...], necessitano anzitutto di un'educazione, se si deve ottenere nell'uomo una possibile umanità idealmente piena”³⁸.

6. Formarsi e formare alla vocazione personale

Potersi formare e doversi formare è il tratto propriamente umano, ciò che ci caratterizza distinguendoci dal resto del mondo animale. Se, infatti, siamo soggetti alle leggi della biologia e come tali non possiamo esimerci dal vivere certi processi, non siamo unicamente vincolati a ciò, poiché di fatto una sorta di eccedenza rispetto al vivente ci contrassegna: si tratta di quella dimensione patica cui accennavamo all'inizio di queste riflessioni e della relazionalità. Un processo di formazione che tenga conto di questa ambivalenza della natura umana dovrà tener conto che l'alterità non solo ci conduce – in quanto ci ritroviamo in una serie di nessi relazionali primariamente non scelti o creati – ma può anche trasfigurarci nel movimento di “scossa” che essa implica rispetto alla nostra individualità e al ruotare attorno ad essa.

In tal senso giocano un ruolo eminente due fattori opposti: da un lato, quella che sia Husserl come Scheler e altri pensatori evocano come “vocazione personale”, dall'altro la presenza di “modelli” o “esempi” cui poter guardare nella propria formazione.

In *Ordo amoris* Scheler parla della vocazione personale intendendo con ciò la voce interiore che chiama ciascuna persona a realizzare la propria esistenza. Essa sta in uno stretto legame con il proprio *ordo amoris* che si costruisce proprio a partire da un processo di corrispondenza alla propria vocazione, facendo *dell'ordo amoris* quella destinazione che permette di attuarsi in ciò che ci è più proprio. Come tale, essa non può, però, prescindere dalle relazioni che si intrattengono con gli altri, “esistere, essere l'uno per l'altro e ritenersi di valore, nella forma di un reciproco vivere, operare, credere, sperare, costruire

– questo è sì persino un elemento della determinazione universale di ogni essere spirituale finito, quindi della natura essenziale anche della determinazione individuale”³⁹. Infatti, nell'*ordo* è sempre implicito il vincolo con gli altri e il fatto che la propria personale realizzazione richiede e comprende al contempo quella altrui. È qui che la traiettoria individuale intercetta quella altrui nella figura dei modelli o delle guide, infatti, “può essere che un altro riconosca più adeguatamente la mia destinazione di quanto la riconosca io stesso. E può anche essere che un altro mi aiuti energicamente a raggiungerla nella sua realizzazione”⁴⁰. Mediante le relazioni che si intrattengono ciascun essere umano può, quindi portare avanti il proprio personale processo di autoformazione con il quale la propria esistenza acquisisce un rapporto con i valori e con la gerarchia dei medesimi. Soprattutto gli esempi altrui possono agire sulla propria traiettoria di realizzazione divenendo stimolo al superamento di qualcosa o alla ricerca di altro. Ciò è tanto più vero quando guardiamo alla specifica relazione che adulti intrattengono con ragazzi e giovani, proponendosi non come modelli da imitare – la qual cosa non produrrebbe la realizzazione della vocazione personale, ma di quella del modello in un appiattimento delle individualità – bensì come esempi che stimolano la personale riflessione promuovendo proprio la differenza che ci caratterizza⁴¹.

Come rileva Pezzano, tale relazione con un esempio porterebbe alla “‘ricalibrazione’ della stessa egoità, che

39 ID, *Ordo amoris*, GW X, a cura di Maria Scheler, Francke Verlag, Bern, 1957, tr. it. *Ordo Amoris. Testo Tedesco a fronte*, a cura di L. Iannascoli, Aracne, 2010, p. 111.

40 M. Scheler, *Vorbilder und Führer*, GW X, p. 259.

41 Cfr. G. Pezzano, *Nati per patire. Passioni ed esemplarità*, in “Thaumázein”, *Etica e passioni*, 2, 2014, pp. 533-571.

38 M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., p. 122.

si traduce nella dilatazione della propria sfera affettiva, nell'incremento dell'intensità esistenziale, nel potenziamento e affinamento dei modi di sentire, percepire e pensare, nella rimodulazione dell'apertura al mondo"⁴². L'esempio umano agisce, dunque, sul processo formativo individuale permettendo la fioritura di ciò che è proprio, ovvero di una serie di strati affettivo-valoriali precedentemente non accessibili e resi tali proprio dalla presenza valoriale dell'esempio stesso e dal suo operare nel mondo; con la Stein potremmo anche dire che ogni *Bildung* dovrebbe portarci alla scoperta di quel *Bild* (immagine) assolutamente personale e che è già presente in noi, ma che necessita di un processo di svelamento e maturazione, possibile in virtù di un intreccio armonico tra autoformazione e accompagnamento di formatori/trici che si offrono appunto come esempi cui guardare per riconoscere ciò che già ci contraddistingue e che solo nel confronto relazionale può operare la distinzione e ci fa vedere il contributo personale da poter offrire al mondo. Riproporre, allora, modelli educativi che incentivino lo sviluppo e la ricerca della propria vocazione personale mediante interazione comunitaria, invece di avere modelli fissi e univoci di riferimento – e con ciò anche filtri di lettura del proprio sentire –, offrendo piuttosto esempi incarnati (viventi o storici) di esistenze realizzate nella tensione positiva tra individualità e relazionalità, o anche tra paticità e creatività, diventa oggi la sfida reale affinché la sfera del sentire riacquisti piena dignità nel suo rapportarsi alla logica razionale. Educare a “sentire” bene, significa, perciò, educare a riconoscere un mondo complesso di affezioni e richiami, che costantemente muovono la nostra intelligenza e il nostro agire come anche a riconoscere che nulla ci è dato a conoscere, se non nel mentre che sentiamo con la realtà stessa cui ci accostiamo.

42 Ivi. p. 548.