



IL VALORE EURISTICO DELLE EMOZIONI NELLA PRASSI ESISTENZIALE

Oltre la paralisi del desiderio

Citation: A. Tumminelli (2022), *Il valore euristico delle emozioni nella prassi esistenziale. Oltre la paralisi del desiderio*, in “Dynamis. Rivista di filosofia e pratiche educative” 2 (1): 21-29, DOI: 10.53163/dyn.v2i2.54

ANGELO TUMMINELLI
Università di Roma LUMSA

Copyright: © 2022 A. Tumminelli. 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.

Abstract:

In this paper, the emotional sphere of human beings is analyzed, as well as the heuristic-axiological value of emotions for the existential praxis of the subject. First of all, the author, starting from a phenomenological point of view, distinguishes between the affective and emotional dimensions, then he shows how an adequate education of the emotions can contribute to the affective fulfillment of the person as an intentional reality capable of giving and receiving love. Education of the emotional sphere in the face of a narcissistic and promethean society, assumes, indeed, the task of removing the emotions from the temptations of the idolatry of the ego and the manipulation of otherness in order to restore them to their axiological meaning: that of nurturing and regenerating human affectivity as a horizon of personal fulfillment.

Keywords: affections, emotions, emotional life, emotional education, values

1. Affetti ed emozioni: una distinzione fenomenologica

La complessità dell'attuale contesto socio-culturale, caratterizzato da una sempre più imperante polarizzazione delle dimensioni costitutive dell'umano, impone un ripensamento filosofico dell'antropologia e una ri-articolazione del nesso bio-psico-spirituale che connota l'essere umano come realtà storicamente data e collocata nel tempo. Nell'ambito di una ricomprensione filosofica dell'umano alla luce delle dinamiche proprie della società contemporanea occorre anzitutto riscoprire il valore euristico delle emozioni¹ per la vita affettiva, la loro intima capacità di significare l'esistenza ponendola in connessione con il rivelarsi del mondo nella sua gratuita datità intenzionale².

1 A tal proposito insiste molto la filosofa Martha Nussbaum in *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Milano 2004.

2 Si assume qui lo sfondo teorico del metodo fenomenologico secondo cui la realtà

In questo senso, il presente contributo cercherà di chiarire per prima cosa la distinzione fenomenologica tra la dimensione affettiva e quella emotiva in essa ricompresa per poi mostrare come un'educazione adeguata delle emozioni possa contribuire al compimento affettivo della persona nel quale essa si realizza come realtà intenzionale capace di dare e ricevere amore³. L'a-priori antropologico su cui si fonda una siffatta posizione è quello esplicitato dal filosofo Max Scheler secondo cui l'essere umano trova la sua piena realizzazione personale nell'evento dell'amore il quale si caratterizza come "movimento intenzionale e atto spirituale"⁴ volto alla manifestazione del valore dell'alterità che sta di fronte. Partendo, quindi, dal presupposto che la vita umana trova il suo compimento nella dinamica affettiva dell'amore, occorre chiedersi quale sia il ruolo delle emozioni nel processo formativo che conduce l'esistenza umana all'esperienza degli affetti e come si possa indirizzare la sfera emotiva verso una prassi esistenziale capace di realizzare affettivamente la persona.

Al fine di evitare confusioni e inopportune sovrapposizioni semantiche o concettuali, il primo passo è quello di distinguere, da un punto di vista fenomenologico, la dimensione affettiva da ciò che si intende più propriamente per emozione: quando si parla di affetti, infatti, si fa riferimento a quel tipo di esperienza che consiste nell'essere colpiti dal mostrarsi del mondo, ovvero da quello stato di originaria passività che caratterizza l'essere umano nella sua immediata accoglienza di ciò che gli sta di fronte. Anche da un punto di vista etimologico il termine "affetto", derivato dal

si caratterizza per la sua intrinseca capacità di darsi/offrirsi al soggetto intenzionale. Cfr. H.-H. Gander, *Fenomenologia del mondo della vita. Husserl e Heidegger in Soggettività e autocoscienza. Prospettive storico-critiche*, (a cura di Pietro Palumbo e Andrea Le Moli), Mimesis, Milano 2011, pp. 208 – 2013; H.-H. Gander, *Selbstverstandnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2001; ma anche M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin – New York 1977.

3 È il filosofo Max Scheler (1874 - 1928) a definire l'essere umano come *ens amans*. Cfr. M. Scheler, *Ordo amoris*, Morcelliana, Brescia 2008, p. 75: "l'amore ama e nell'amare guarda sempre un po' oltre rispetto a ciò che ha e possiede tra le mani. La pulsione istintuale che lo suscita può stancarsi, l'amore stesso non si stanca". Cfr. M. Gargiulo, G. Rosato, A. Tumminelli (eds.), *L'affettività. Orizzonte di compimento umano*, Atti del seminario di studi svoltosi a Villa Nazareth (Roma, 11 – 13 novembre 2021) Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta – Roma 2022.

4 Cfr. M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, a cura di L. Boella, Franco Angeli, Milano 2010, p. 156: "l'amore è piuttosto il movimento intenzionale (*intentionale Bewegung*) nel quale, a partire dal valore dato A di un oggetto, si realizza la manifestazione del valore superiore. E proprio questo apparire del valore superiore sta in connessione essenziale con l'amore".

verbo latino *afficio*, indica il subire un colpo da qualcosa di esterno, poiché, come scrive il filosofo Carmelo Vigna,

"chi è *affectus*, è colpito da qualcosa nel corpo e/o nell'animo. È, dunque, anzitutto e per lo più, uno stato di passività, quello che originariamente indica l'affetto. Ma il passivo non sta mai senza l'attivo, cioè senza il proprio contrario. E in effetti, il vivente, se colpito, reagisce inevitabilmente. Ciò che colpisce è pur sempre per lui, cioè in relazione a lui; e ogni relazione del/col vivente è necessariamente una qualche forma di convenire"⁵.

Con il verbo con-venire qui Vigna indica la capacità umana di corrispondere a quell'originario esser-colpiti proprio dell'affetto, ovvero la disposizione a farsi incontro all'altro e ad interagire con lui.

La dinamica degli affetti implica allora un con-venire, una corrispondenza emotiva che si esplicita come risposta alla chiamata dell'alterità: in questo senso subentrano le emozioni intese come movimenti di risposta ma anche come reazioni corporeo-spirituali immediate che succedono all'originario esser-colpiti della soggettività dal mondo. Allora le emozioni, dal latino *ex-moveo*, si riferiscono sempre all'atteggiamento attivo di risposta che naturalmente caratterizza la vita affettiva nel suo farsi incontro alla rivelazione del mondo. Da questa prospettiva le emozioni vanno comprese come l'elemento attivo dell'affettività, ovvero come quella risposta immediata che il soggetto esprime di fronte all'impatto che il mondo esercita su di lui.

Se in generale è pertinente definire l'affettività come il pathos dell'umano ma anche, per dirla con Heidegger, come quello stato d'animo che dischiude una precisa possibilità di rapporto con i fenomeni⁶, la sfera propria delle emozioni va posta all'interno della dinamica degli affetti come risposta attiva e immediata della soggettività che sfugge ad ogni tentativo di definitiva oggettivazione tematica e che non può essere definita in modo statico e universale. Allora, da questa prospettiva, sarebbe opportuno parlare di emozioni come di movimenti dell'affettività contraddistinti da un moto specifico non di tipo meramente causale ma derivante da un determinato stato della soggettività vivente. Più in generale si può così sostenere che il pathos non indica esclusivamente la passività di un subire le azioni altrui ma implica sempre un elemento attivo di risposta che è possibile qualificare come emozione. Come scrive a tal proposito Adriano Fabris,

5 C. Vigna, *Affetti e legami. Saggio di lettura ontoetica* in "Annuario di etica", 1/2004, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 5.

6 Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1979, §§ 29 – 30.

“la dinamica dell’affettività non può affatto ridursi ad un semplice patire. Non solo perché nella sfera emozionale si sperimenta, quanto meno, la capacità di agire su se stessi, in una sorta di auto-affezione che dovremmo meglio determinare⁷. Non solo perché lo stesso ricevere sollecitazioni da altro – ciò che nella ricostruzione causalistica spiega la passione – comporta di per sé una reazione, un contraccolpo, un adattamento. Ma soprattutto perché lo stesso rendersi passivo, la stessa disponibilità ad offrirsi assume il carattere di agire per una passione. Insomma: anche accettando questa lettura delle emozioni, ciò che emerge può essere in ogni caso compreso non già come un semplice patire, bensì, più adeguatamente come un interagire con sé e con altro”⁸.

È chiaro allora che le emozioni si iscrivono a pieno titolo nella dinamica affettiva costituendosi come risposte soggettive all’immediato darsi del mondo che accade negli affetti.

Umberto Galimberti, assumendo la prospettiva delle neuroscienze e mettendola in connessione con il metodo fenomenologico, definisce l’emozione come

“una reazione affettiva intensa con insorgenza acuta e di breve durata, determinata da uno stimolo ambientale come può essere un pericolo, o mentale come può essere un ricordo. L’etimologia della parola, da *ex-movere*, lascia intendere che essa è una forza dinamica che ci consente, prima che intervenga una mediazione razionale, di muoverci nel mondo ricercando i piaceri ed evitando i dispiaceri in vista della conservazione della specie”⁹.

Risulta evidente come per il filosofo la sfera emotiva vada compresa come quell’orizzonte pre-categoriale di risposta affettiva che precede ogni elaborazione concettuale del mondo e che permette all’essere umano di perseguire gli scopi evolutivi garantendo la prosecuzione della specie. Ciò che pare opportuno sottolineare, allora, è il fatto che, come evidenziano tanto Agostino quanto Max Scheler¹⁰, ogni comprensione del mondo è preceduta da atti emotivi di preferenza o repulsione che spingono

7 Su questo punto pare opportuno citare il filosofo M. Henry secondo cui nella passività il soggetto scopre di essere preceduto a se stesso, anticipando una promessa che attende la decisione responsabile di colui che è stato interpellato. In particolare Henry mostra la genesi affettiva dell’intenzionalità sostenendo che ogni atto intenzionale di conoscenza è sempre preceduto da un ricevere/accogliere il rivelarsi del mondo. Cfr. M. Henry, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, SEI, Torino 2001; E. Marini, *Vita, corpo e affettività nella fenomenologia di Michel Henry*, Cittadella Editrice, Assisi 2005.

8 A. Fabris, *Il coinvolgimento degli affetti* in “Annuario di etica”, 1/2004, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 26.

9 U. Galimberti, *Il libro delle emozioni*, Feltrinelli, Milano 2021, p. 21.

10 A proposito della precedenza degli atti volitivi su quelli conoscitivi cfr. Agostino, *De civitate Dei*, XIX, 13, 1; M. Scheler, *Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori*, a cura di R. Guccinelli, Bompiani, Milano 2013, pp. 499 e ss.

il soggetto ad accogliere o a respingere il rivelarsi della realtà. Per dirla con Heidegger, l’essere umano vive sempre in una situazione emotiva che lo spinge ad agire verso specifiche configurazioni esistenziali¹¹.

Le emozioni, come elemento attivo della vita affettiva, non vanno colte però esclusivamente nella loro valenza evolutiva per il mantenimento e la prosecuzione della specie, ma in ottica propriamente antropologica, vanno intese nella loro caratterizzazione euristica di tipo assiologico: sono le emozioni, infatti, che mettono l’essere umano nelle condizioni di accogliere il bene e respingere il male ma anche che lo stimolano a scoprire nuovi orizzonti di senso entro i quali dare compimento all’esistenza. Come risposte affettive al mostrarsi del mondo, esse hanno un ruolo centrale nel processo formativo della persona in quanto la orientano al dischiudimento assiologico ma possono anche condurla verso la vita inautentica caratterizzata, per usare sempre il gergo heideggeriano, da quella “gettatezza” che rende l’essere umano un anonimo *si* impersonale rendendolo di fatto un ente intramondano utilizzabile e disponibile¹². Le emozioni possono orientare l’essere umano al suo compimento affettivo ma anche allontanarlo dalla sua destinazione esistenziale: in questo senso, esse richiedono di essere educate per diventare efficaci strumenti a servizio della realizzazione bio-psico-spirituale della persona. Esse non sono mai neutre ma, come ha opportunamente mostrato Sartre¹³, hanno la forza di trasformare la realtà modificando l’orizzonte del mondo in cui la persona vive o positivamente, aprendo nuove prospettive assiologiche di senso, o negativamente conducendo l’essere umano alla chiusura egologica¹⁴. In una società che polarizza l’esperienza emotiva o marginalizzandola come vissuto individualistico o esaltandola nel suo potenziale manipolatorio, si impone la necessità di educare le emozioni ponendole a servizio di un cammino di compimento affettivo e di realizzazione personale. Se è vero che ogni essere umano vive costantemente in una atmosfera emozionale, è altrettanto vero, come evidenzia Bruzzone, che essa condiziona prepotentemente la vita umana poiché

11 Cfr. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., tr. it. *Essere e tempo*, di P. Chiodi, UTET, Torino 1969, pp. 209 e ss.; ma anche A. Caputo, *Pensiero e affettività. Heidegger e le Stimmungen (1889 – 1928)*, Franco Angeli, Milano 2001.

12 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., pp. 129 – 143.

13 Cfr. J. P. Sartre, *L’immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, a cura di N. Pirillo, Bompiani, Milano 2004.

14 A questo proposito vanno tenute in considerazione le riflessioni di U. Galimberti in *L’ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2008.

“la tonalità emotiva si diffonde in noi e attorno a noi avvolgendo l’animo e il mondo nella sua “aura” particolare. (...) A volte non basta una singola emozione per modificare la tonalità emotiva soggiacente, come ad esempio una piacevole sorpresa può incrinare momentaneamente ma non intaccare in modo definitivo lo stato emotivo di una persona malinconica; e viceversa: un’avversità imprevista può contrariare per un istante una persona di buon umore, senza necessariamente rovinarle la giornata. La tonalità emotiva, infatti, tende a conservarsi e a condizionare la lettura stessa degli eventi”¹⁵.

Ogni essere umano ha una sua postura emotiva peculiare la quale, però, non può essere intesa come un assetto statico definitivo e immutabile ma va compresa come un dinamismo che coinvolge la persona nell’impegno etico di un suo compimento affettivo-relazionale. Allora, risulta quanto mai necessario, in una società come quella attuale, favorire per le singole persone percorsi di educazione all’affettività che sappiano orientare le emozioni verso la piena realizzazione dei singoli nella loro specificità esistenziale.

2. La paralisi del desiderio e l’alterazione della sfera emotiva

A ben guardare, il contesto tecnocratico della società contemporanea ha prodotto una radicale alterazione della sfera emotiva dell’essere umano alimentando da un lato l’exasperazione della razionalità tecnico scientifica, dall’altro l’inibizione o peggio la mercificazione delle emozioni¹⁶: queste ultime sono spesso diventate oggetto di un vero e proprio scambio commerciale e, private della loro valenza assiologica, sono state talora declassate a espressione del tentativo narcisistico di auto-affermazione individuale.

Complice l’avvento della pandemia da Covid-19, si è assistito ad una sempre più forte tendenza di isolamento/distanziamento con la conseguente paralisi delle capacità relazionali e della costitutiva tensione desiderativa personale¹⁷: ciò ha comportato una inevitabile

15 D. Bruzzone, *La vita emotiva*, Morcelliana Scholé, Brescia 2022, pp. 116 – 117.

16 Cfr., a questo proposito, A. Pessina, “La buona solitudine”. *Oltre il crocevia tecnologico della pandemia*, in A. Pessina (ed.), *Vulnus. Persone bella pandemia*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2022, pp. 27- 39; A. Tumminelli, *L’uso delle tecnologie digitali a scuola tra distanziamento e bisogno di incontrarsi* in G. Pitarresi (ed.), *Oltre i limiti delle distanze. L’impatto delle tecnologie digitali nelle relazioni in tempo di pandemia*, Salvatore Sciascia editore, collana Anthropine Sophia, Caltanissetta – Roma 2022, pp. 99 – 121.

17 Sulla pertinenza antropologica del desiderio come tratto costitutivo dell’umano cfr. D. Pagliacci, *Volere e amare. Distanza e desiderio e in una società del conflitto* in M. Gargiulo, G. Rosato, A. Tumminelli (eds.), *L’affettività. Orizzonte di compimento umano*, cit., pp. 93

trasformazione delle modalità e delle forme dello stare insieme con un’importante modifica della complessiva situazione emotiva dell’umano contemporaneo. Come opportunamente evidenzia Galimberti, “se da un lato la razionalità della tecnica obbliga una sospensione della propria vita emotiva, dall’altro ergere il proprio sentimento a unica legge della propria condotta priva l’individuo di quelle relazioni sociali di cui la vita emotiva ha bisogno per esprimersi”¹⁸. Da un lato, allora, si assiste ad una sorta di rimozione del sentimento che, nello scenario tecnocratico imperante, viene percepito come fonte di irrazionalità e di disequilibrio, dall’altro la sempre maggiore “sentimentalizzazione” dei rapporti sociali ha portato all’assunzione della sfera emotiva come unico criterio veritativo privo di qualsivoglia verifica di carattere empirico-razionale. Di fronte ad una siffatta polarizzazione della sfera emotiva nella società della tecnica, occorre chiedersi quanto sia necessario operare una armonizzazione tra la dimensione affettiva e quella logico-scientifica dell’essere umano; l’exasperazione della tecnica ha infatti comportato una vera e propria atrofizzazione di quella motilità emotiva che consente al singolo di realizzarsi affettivamente impedendo di fatto la trasformazione delle relazioni sociali in legami affettivi stabili e generativi¹⁹.

L’umanità contemporanea si trova infatti ingabbiata in tendenze emotive che le impediscono di esprimere la propria aspirazione desiderativa come anche la fecondità di legami duraturi nel tempo: una prima espressione emotiva della società tecnologica va sicuramente rintracciata nella dinamica del narcisismo che chiude l’io nell’orizzonte ristretto dei propri bisogni e nella tendenza alla propria auto-affermazione²⁰; la personalità narcisistica, infatti, non è in grado di dischiudere orizzonti di trascendenza e, limitata all’immanenza del proprio io, non ha la capacità di operare quello sbilanciamento affettivo necessario per inverare l’amore.

Allo stesso modo, anche la tendenza prometeica deriva da una assolutizzazione del sé e delle sue forze: essa si esprime nell’atteggiamento manipolatorio nei confronti della realtà ma anche nell’attitudine a considerare l’altro

– 111; ma anche C. Caltagirone, *Desiderio di essere. Per un’etica del compimento*, Studium, Roma 2020.

18 U. Galimberti, *Il libro delle emozioni*, cit., p. 97.

19 Sul bisogno di relazioni autentiche di fronte allo sfaldamento dei legami affettivi cfr. N. Termino, *Educare alla relazione. Amore, affetti, sessualità*; EDB, Bologna 2021.

20 Sul fenomeno del narcisismo cfr. C. Lasch, *La cultura del narcisismo. L’individuo in fuga dal sociale in un’età di disillusioni collettive*, Neri Pozza, Milano 2020; V. Lingiardi, *Arcipelago N. Variazioni sul narcisismo*, Einaudi, Torino 2021.

un oggetto di possesso e di confinamento da controllare e da mantenere entro i propri schemi interpretativi. La tendenza prometeica si esprime, quindi, nel dominio esasperato che l'uomo esercita nei confronti nella natura²¹ come anche nella fede incondizionata, propria delle correnti post-umane, di eliminare i limiti materiali proiettando l'esistenza umana verso una immortalità immanente.

Inoltre, come mostra opportunamente Adriano Pessina, la situazione emotiva dominante sembra essere quella dell'io insoddisfatto, mai compiuto e sempre alla ricerca di nuove esperienze estetizzanti in grado di mantenere vivo il piacere dell'eccitazione²². Come precisa Pessina,

“l'insoddisfazione nei confronti del *natum esse* è l'esito, per così dire, della confluenza di molte insoddisfazioni che sono alimentate dalla società in cui viviamo e dal suo mercato. (...) L'insoddisfazione del consumatore è qualcosa che deve essere sempre stimolata, se non si vuole deprimere il mercato, ed è per questo che la proposta di nuovi prodotti incontra tutte le teorie che tendono a enfatizzare l'insoddisfazione ontologica di un uomo che non si riconosce in nessuna immagine di sé e aspira a modificare se stesso e le proprie generazioni nell'illusione di sfuggire al *non poter essere altrimenti*”²³.

Il dispositivo pubblicitario attorno al quale si stringe la società occidentale di oggi sembra così alimentare la situazione emotiva dell'insoddisfazione lasciando l'individuo in balia di se stesso, nel continuo inseguimento di forme di perfezione mai raggiungibili e per questo desolanti.

Queste dinamiche di alterazione della sfera emotiva, potenziate e alimentate dalla tecnologia, hanno già da tempo condotto l'essere umano al fenomeno del nichilismo²⁴: esso deriva, in qualche modo, dall'esigenza di continua consumazione ma anche dal rifiuto, da parte dell'io, di un dover-essere che chiama ad una responsabilità etica. L'io dell'immanenza si trova così incapace di cogliere una verità assiologica eliminando

21 A tal proposito risultano fondamentali le riflessioni proposte da H. Jonas in *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1979, tr. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009. Cfr., a questo proposito, A. Tumminelli, *Dagli eccessi dell'Homo faber all'euristica della paura. Il Prometeo scatenato di Hans Jonas* in C. Caltagirone, L. Cucurachi (eds.), *La condizione techno-umana tra eccesso ed eccedenza*, Editrice Morcelliana, Brescia 2021, pp. 322 – 330.

22 A. Pessina, *L'io insoddisfatto tra Prometeo e Dio*, Vita e Pensiero, Milano 2016.

23 Ivi, pp. 128 – 129.

24 A questo proposito vanno tenute in considerazione le riflessioni di U. Galimberti in *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2008.

ogni aspirazione desiderativa alla ricerca del senso²⁵. Di fronte alla morte di Dio già annunciata dal filosofo Nietzsche²⁶, l'io si affida al nichilismo divenendo semplice consumatore di merci, incapace di trascendersi verso una verità che lo oltrepassa. In questo senso, la traiettoria della società consumistica bene si confà alla dinamica nichilistica la quale si fonda sull'insoddisfazione dell'io immanente e sull'incapacità di trascinare il desiderio in un orizzonte di trascendenza.

Tutto ciò porta ad un'alterazione delle emozioni, non più a servizio del compimento affettivo personale ma ormai schiave delle esigenze di una società tecno-capitalistica: qui gli affetti non sembrano in grado di generare legami e le relazioni spesso si sfaldano in vite prive di una progettualità più ampia. La labilità delle relazioni si accompagna, quindi, ad una sempre crescente esaltazione delle emozioni non più viste come strumentali alla dimensione affettiva ma colte nel loro potenziale estetico di piacere e narcotizzazione per l'individuo. L'emozione così si trasforma in una esperienza puramente immanente nella quale l'essere umano trova un compiacimento narcisistico e individuale; il primato dell'emozionale si trasforma, dunque, in “emotivismo” senza perciò guidare il cammino personale verso un compimento di senso.

La promessa della civiltà tecnologica è quella del benessere per tutti accompagnata da una corsa maniacale all'efficienza e al perfezionismo; la favola del godimento senza limiti inibisce però l'autentico desiderio umano causando uno squilibrio sistemico della sfera emotiva. Da un lato la paralisi delle relazioni si mostra nell'atrofizzazione della capacità umana di farsi incontro all'alterità operando per il suo bene, dall'altro il privilegio della sfera emozionale puramente estetica si attesta come uno dei sintomi più evidenti del disagio post-moderno trasformando di fatto l'emozione nel simbolo del culto idolatrico nei confronti dell'io. Come evidenzia Gomasasca, l'opposizione della razionalità scientifica al dominio delle emozioni non fa altro che enfatizzare la componente irrazionale dell'emotività trasformando la sfera emotiva in un ulteriore luogo di commercio e mercificazione²⁷.

25 Sulle possibili conseguenze antropologiche dell'eccesso tecnologico cfr. H. Marcuse, *One Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press, Boston 1964, tr. it. *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1967; A. J. Heschel, *Who Is Man?*, Stanford University Press 1965, ed. it. *Chi è l'uomo?*, SE, Milano 2018; U. Galimberti, *Psiche e tecne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano, 1999.

26 F. Nietzsche, *La gaia scienza, aforisma 125*, Adelphi, Milano 1965.

27 Cfr. P. Gomasasca, *La ragione negli affetti. Radice comune di logos e pathos*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 42 – 51.

Insomma, sembra evidente come il contesto ipertecnologico abbia profondamente inciso nel modo in cui l'essere umano intende e si rapporta con le proprie emozioni: da un lato, come spiega Galimberti,

“la razionalità della tecnica ha sviluppato le nostre potenzialità intellettuali, operando quella trasformazione dell'uomo in senso intellettualistico che ha avuto come effetto l'impoverimento, se non addirittura la rimozione, del mondo immaginale, emotivo e sentimentale che nell'epoca pre-tecnologica erano i tratti che caratterizzavano la nostra vita intima”²⁸;

dall'altro, invece,

“la constatazione di non possedere un sentimento all'altezza dell'accadere tecnico può indurre ciascuno di noi ad una ritirata emotiva che assume come regola della propria vita ciò che uno “sente”. A determinare questa scelta è il bisogno di proteggere la propria vita che si sente assediata dalle crescenti pressioni esercitate dalla razionalità tecnica, per difendersi dalle quali non si vede altro rifugio se non nel proprio sentimento, legittimato dalla propria biografia”²⁹.

Inibizione del desiderio ed esasperazione delle emozioni viste come unico criterio di soddisfacimento individuale sono, quindi, i tratti peculiari di una società che, idolatrando la tecnica come fonte di salvezza, ha forse smarrito il ruolo autentico della sfera emotiva per la piena realizzazione dell'essere umano come persona.

3. *Ipertrofia emotiva e mercificazione delle emozioni*

La tendenza polarizzatrice della società tecnocratica se da un lato porta all'atrofizzazione delle capacità desiderative e relazionali, dall'altro produce una vera e propria ipertrofia emotiva connessa alla sovra-eccitazione che dispositivi web sono in grado di alimentare attraverso la loro forza ipnotica. Infatti, con l'ampliamento delle possibilità messo in atto dall'infosfera³⁰, la stessa vita emotiva diventa una vera e propria frontiera della libertà individuale nella misura in cui le emozioni vengono trasformate nell'espressione più alta dell'egolatria: libero da ogni vincolo e dalla difficoltà di instaurare legami duraturi nel tempo, il soggetto può così liberare la sua energia pulsionale affermando il diritto incondizionato al puro godimento dell'altro. Nella tecnosfera, dunque, i soggetti umani diventano spesso anonimi e

intercambiabili e la vita emotiva viene a coincidere con il tentativo narcisistico di sottomettere l'alterità al proprio godimento emotivo. Ciò implica indubbiamente una spasmodica ricerca di emotività come anche la necessità di un continuo “consumo” affettivo che si traduce nel bisogno di sottomettere l'altro al proprio godimento. Inoltre, lo sbilanciamento virtuale delle relazioni nell'ambito dell'infosfera implica un distacco cinico derivante dalla necessità che ogni singolo si prefigge di proteggersi da ogni possibile trauma affettivo; si assiste così al fenomeno dello shopping emotivo, un modello flessibile e virtuale dello stare insieme che implica la libertà dai legami ma che rischia di causare, per dirla con Musil, lo smarrimento della qualità dell'umano³¹. In effetti, questa tendenza alla ricerca indefessa di un soddisfacimento emotivo puramente virtuale e non vincolante rende di fatto ogni tipo di relazione fluida e immanente, riduce i rischi di traumi affettivi e trasforma l'altro in un vero e proprio oggetto di consumo: a ben guardare, però, una siffatta modalità di consumo emotivo, incapace di generare legami autentici, alimenta un senso di smarrimento nelle persone sempre meno capaci di costruire progetti unitari di vita inclusivi dell'altro.

Allo stesso tempo, l'inflazione informazionale prodotta dal web alimenta il senso di noia e angoscia nel soggetto che si trova sempre esposto al vortice di un continuo soddisfacimento emozionale: la ricerca di emozioni intense e il consumo di esperienze il più possibile gratificanti diventano così un vero e proprio antidoto alla noia combattuta attraverso la sovraeccitazione prodotta dallo shock emotivo. In realtà si produce però, soprattutto nella fase formativa adolescenziale, una perdita della capacità contemplativa e una atrofizzazione del potenziale meditativo della persona³². Si potrebbe dire, in definitiva, che la società tecnocratica e capitalista di oggi si fonda più che mai sulla vendita del godimento emotivo e sulla estetizzazione dello spazio sociale visto come luogo di soddisfacimento emozionale. Il richiamo più immediato a questo proposito è quello al don Giovanni di Kierkegaard sempre insoddisfatto perché sempre alla ricerca di nuove esperienze di gratificazione³³,

come anche all'idea, proposta da Marcuse, secondo cui la liberazione di eros nella società implica l'immediata possibilità di consumare l'altro trasformandolo in

28 U. Galimberti, *Il libro delle emozioni*, cit., p. 98.

29 Ivi, p. 105.

30 A parlare di “infosfera” come ambiente digitale nel quale l'essere umano si definisce nella sua tensione virtuale è Luciano Floridi in *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina, Milano 2017.

31 Cfr. R. Musil in *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino 2014.

32 A tal proposito cfr. A. Tumminelli, *L'uso delle tecnologie digitali a scuola tra distanziamento e bisogno di incontrarsi*, cit., pp. 100 – 102.

33 Cfr. S. Kierkegaard, *Don Giovanni*, Rizzoli, Milano 2006 ma anche Id., *Diario del seduttore*, Rizzoli, Milano 2005.

oggetto del proprio godimento³⁴. Con la promessa di un perfezionamento emotivo, la società contemporanea, insomma, ha trasformato lo spazio sociale in spazio estetico e, avvalendosi dell'utilizzo pervasivo e ipnotico delle nuove tecnologie, ha generato l'illusione di una assoluta libertà dell'io priva di ogni vincolo e di ogni limitazione dovuta al riconoscimento della realtà dell'altro.

Una siffatta situazione emotiva rende il soggetto schiavo delle proprie emozioni e incapace di costruire legami generativi: un uso indiscriminato della tecnologia, ipnotizzando l'individuo lo rende di fatto schiavo delle sue stesse passioni incatenandolo alla stenuante ricerca del godimento. A tal proposito interviene Gomarasca secondo cui

“nel supermercato delle emozioni il sentire non è più quello del soggetto, ma è un affare che riguarda il controllo impersonale del miglior rapporto input/output. (...) Questa situazione alienante pare immutabile: l'ideologia irrazionalistica del consumo emotivo sembra sia diventata un fatto di costume, un'abitudine a cui ci si è in qualche misura assuefatti”³⁵.

In effetti, è proprio la totale immersione nella sfera virtuale che genera nell'essere umano la volontà di liberarsi da ogni vincolo materiale al quale tuttavia non può sottrarsi; di contro, i legami autentici che alimentano una affettività generativa rendono libero l'essere umano nella misura in cui lo vincolano alla necessità del limite e dell'incontro con la realtà dell'altro. Incontro che non è mai semplice o privo di rischi.

La potente incidenza che le tecnologie digitali esercitano nei confronti della sfera emozionale della persona è messa in evidenza anche da Galimberti il quale mostra come, nella società tecnologica dell'apparire, la stessa vita emotiva diventa strumento di esibizione³⁶: qui, sostiene il filosofo, si assiste ad un processo di eliminazione del pudore e di omologazione dell'intimità per cui ogni soggetto si sente libero di esibire pubblicamente la propria sfera privata come fosse una proprietà comune. Viene meno allora il gusto della riservatezza e l'esibizione mediatica esaspera la tendenza pornografica della società. Inoltre, come sottolinea sempre Galimberti,

“il modello di sviluppo senza limiti, che sempre più caratterizza il nostro modo di vivere, ci ha portato a commercializzare persino la nostra sfera intima, come è evidente tutte le volte che affidiamo i nostri bambini alle baby-sitter, i nostri vecchi

alle badanti, la cura della casa alle colf, la preparazione del cibo alle rosticcerie, le feste dei bambini alle apposite agenzie, le cene con gli amici al catering, la nostra solitudine o la nostra rappresentanza alle accompagnatrici, le nostre emozioni o sollecitazioni sessuali a chi, a pagamento, è disposto ad offrircele”³⁷.

Se da un lato non si può misconoscere il potenziale creativo della tecnologia con tutte le sue ricadute positive per la vita individuale, bisogna tuttavia prendere atto che la società attuale propone spesso una mercificazione delle emozioni non più a servizio del compimento affettivo della persona ma assoggettate al tentativo narcisistico di auto-affermazione e di auto-godimento dell'io. È evidente che questa dinamica viene accelerata e favorita dall'infosfera dove nella maggior parte dei casi le relazioni, prive di qual si voglia vincolo affettivo, rendono l'alterità uno strumento di godimento; non è un caso allora, come evidenzia sempre Galimberti³⁸, che le relazioni sociali abbiano sviluppato sintomi relazionali che svincolano la persona dalla possibilità di instaurare legami generativi: tra questi vi è, ad esempio, l'esasperazione del dispositivo del distanziamento, come anche l'intolleranza della distanza come possibilità per rendere manifesto il volto altrui³⁹, ma anche l'imperante illusione dell'onnipotenza insieme al tentativo paranoico di esercitare un controllo nei confronti degli altri. Dove regna l'esibizionismo emotivo si assiste, infatti, alla perdita di libertà e all'angoscia di essere anonimi di fronte ad una società che impone la necessità di affermarsi a tutti i costi. Qui le emozioni, ipertrofiche e mercificate, perdono il loro senso per l'affettività, smarriscono il loro valore rispetto alla realizzazione delle persone e si tramutano in tendenze alienanti di godimento narcisistico.

4. L'educazione delle emozioni per un compimento affettivo della persona

Da quanto finora discusso, emerge in modo evidente il carattere ambivalente della sfera emotiva che se da un lato può favorire il compimento affettivo della persona, dall'altro può alimentare le dinamiche nocive del narcisismo e dell'isolamento.

Proprio per questa sua peculiare plurivalenza, la vita emotiva della persona richiede di essere orientata,

34 Cfr. H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 2001.

35 P. Gomarasca, *La ragione negli affetti. Radice comune di logos e pathos*, cit., p. 50.

36 U. Galimberti, *Il libro delle emozioni*, cit., pp. 108 – 112.

37 Ivi, p. 113.

38 Ivi, pp. 117 – 128.

39 Sul valore della distanza come tratto costitutivo della relazione interpersonale cfr. D. Pagliacci, *L'io nella distanza. Essere in relazione, oltre la prossimità*, Mimesis, Milano 2019.

necessita cioè di una vera e propria formazione (*Bildung*)⁴⁰ capace di indirizzare le emozioni verso la destinazione esistenziale dell'umano che, come insegna il filosofo Max Scheler, coincide con l'amore. Le emozioni, quindi, richiedono di essere strappate alla tentazione idolatrica che trascina l'io nel vortice dell'isolamento affettivo e di essere guidate in un cammino formativo esigente e rigoroso. Nel suo volume sull'*Essenza e forme della simpatia* Max Scheler⁴¹, proponendo un'analisi dettagliata dei vissuti emotivi della persona a partire da uno sguardo fenomenologico, delinea un percorso di educazione affettiva che, tenendo conto delle emozioni, sappia indirizzare la persona verso il suo completo compimento esistenziale. Secondo Scheler il primo livello della vita affettiva, caratterizzato da emozioni forti e pulsionali, è quello dell'unipatia (*die Einsfühlung*)⁴²: essa consiste in una forza emotiva totalizzante che tende ad assorbire l'alterità nella sfera dell'io; le emozioni unipatiche sono quelle per cui il soggetto vuole a tutti i costi trattenere per sé l'alterità inglobandola nel suo medesimo mondo. Un esempio di tale fenomeno è quello dell'innamoramento in cui la forza erotica è talmente prorompente da non lasciare spazio alla libertà di scelta dell'altro, oppure dell'istinto materno che, di fronte al neonato, fa fatica a mantenere la distanza affettiva. Come scrive Scheler⁴³, l'unipatia implica una fusione reciproca (*gegenseitige Verschmelzungsphänomen*) ed è il primo grado della vita affettiva poiché coinvolge le emozioni più istintive e arcaiche della soggettività umana. Pur riconoscendo il carattere necessario e fondamentale dei fenomeni unipatici nel percorso di formazione affettiva, Scheler precisa bene che essi debbano essere trascesi dall'orizzonte ulteriore del co-sentire (*Mitgefühl*)⁴⁴: questo è un fenomeno affettivo che implica il riconoscimento dell'altro in quanto altro e

corrisponde all'emozione della simpatia. Quando si vive la compassione, infatti, non ci si identifica con l'altro; si sperimenta il medesimo vissuto altrui, lo si condivide ma senza eliminare la distanza che separa l'io dal tu⁴⁵. Chi vive il co-sentire, allora, condivide il vissuto dell'altro riconoscendolo tuttavia nella sua radicale alterità. Insomma, nel secondo stadio della vita affettiva, per Scheler, è garantita quella distanza emotiva che consente di esercitare una reciproca libertà relazionale, cosa che invece non è possibile per i fenomeni unipatici. Terzo e ultimo stadio del percorso di formazione affettiva è quindi l'amore attraverso il quale l'altro non solo è riconosciuto nella sua libera unicità ma è anche messo nelle condizioni di manifestare il suo più alto potenziale assiologico. Chi ama desidera che l'altro sappia esprimersi nel suo valore sommo realizzandosi come persona dotata di senso e capace di restituire l'amore⁴⁶. Per Scheler, in definitiva, l'amore costituisce l'apice della vita affettiva in cui ogni emozione è strumentale alla piena valorizzazione dell'alterità amata. È evidente, allora, che dal punto di vista del filosofo non è possibile lasciare la vita affettiva a se stessa poiché rischierebbe di arenarsi nei fenomeni unipatici che, per quanto fondamentali e per certi versi fondativi, devono essere oltrepassati perché la persona giunga alla sua destinazione di senso e alla sua massima rivelazione assiologica. Solo attraverso un faticoso percorso di armonizzazione⁴⁷ emotiva e di formazione della sfera emozionale è possibile, quindi, condurre la persona alla sua pienezza assiologica la quale è sempre frutto di uno scambio affettivo e di una relazionalità generativa.

Un richiamo alla necessità, per il soggetto, di prendersi cura della propria vita emotiva nell'ambito delle relazioni costitutive giunge anche da Daniele Bruzzone⁴⁸

40 La categoria che meglio esprime la necessità di una formazione continua nel cammino umano verso il proprio compimento esistenziale è quella della *Bildung* utilizzata da Scheler negli scritti dell'ultimo periodo. Cfr. M. Scheler, *Formare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 15 – 16; ma anche A. Tumminelli, *Max Scheler e la Bildung. La cura come armonizzazione di spirito e impulso* in "Per la Filosofia. Filosofia e insegnamento", Anno XXXVII N° 109 – 110, Maggio – Dicembre 2020, Fabrizio Serra Editore, Pisa - Roma 2020, pp. 165 – 170.

41 M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Gesammelte Werke, Bd. 7, hrsg. von M.S. Frings, Bouvier, Bonn 1986 (3., durchges. Aufl.), ed. it. a cura di Guido Cusinato, *Essenza e forme della simpatia*, Franco Angeli, Milano 2010.

42 M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., pp. 97 – 116.

43 Ivi, pp. 55 e ss.

44 L'analisi scheleriana del fenomeno del co-sentire è presente in Ivi, pp. 64 e ss.

45 A questo proposito si vedano anche le analisi proposte da E. Stein in *Il problema dell'empatia*, Edizioni Studium, Roma, 1985. Cfr. anche L. Boella, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina, Milano 2006; id., *Empatie. L'esperienza empatica nella società del conflitto*, Raffaello Cortina, Milano 2018.

46 Cfr. M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., p. 156

47 La categoria di "armonizzazione" è stata ampiamente utilizzata da Scheler il quale sostiene che *la Durchdringung*, ovvero la penetrazione di spirito e impulso, non è un fatto già dato della personalità ma richiede un impegno costante della persona all'equilibrio (*Ausgleich*). Negli scritti scheleriani dedicati alla *Bildung*, l'armonizzazione è il processo con cui l'essere umano o, più in generale, l'umanità tutta può realizzare nel suo cammino storico il perfetto equilibrio tra impulso e spirito il quale garantisce sia l'attualità della persona sia, di conseguenza, la sua salvezza. Cfr. M. Scheler, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleich* (1927), ed. it., *L'uomo nell'epoca dell'armonizzazione*, in Id., *Formare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, cit., pp. 121 – 150.

48 D. Bruzzone, *La vita emotiva*, op. cit., pp. 129 – 152.

secondo cui “fin dalla nascita – e probabilmente anche prima di venire alla luce – emozioni e sentimenti ci forniscono la sintassi primigenia della realtà”⁴⁹. Riferendosi alle tesi di Nussbaum⁵⁰ ed Evans⁵¹, Bruzzone mostra come la stessa conoscenza del mondo dipenda dalla capacità di orientare ed educare il potenziale emotivo individuale. Egli analizza anzitutto le modalità controproducenti dei vissuti emozionali mostrando come essi, se non adeguatamente indirizzati, possano condurre a distorsioni emotive come la dissimulazione della realtà, la manipolazione degli altri o la superficialità esistenziale. Infatti,

“un cuore poco educato può effettivamente rimanere confinato ai suoi strati più epidermici, senza fare mai esperienza decisiva di ciò che è più profondo e duraturo. L’oggetto intenzionale di un sentire superficiale, d’altro canto, non può che essere friabile e precario, perché solo i sentimenti più profondi possono attingere ciò che è più degno e consistente. Se, da un lato, l’educazione al riconoscimento di ciò che è più significativo e valido ci permette di radicare nel cuore saldamente i sentimenti del bello, del vero e del buono, dall’altro, la disattenzione per ciò che è più importante (e il disprezzo dell’impegno che ne consegue) ci allontana dal nostro “centro” spirituale e ci sospinge verso strati più periferici dell’Io”⁵².

Risulta allora costitutivo per la persona impegnarsi in un percorso di educazione delle emozioni attraverso il quale orientare la sfera emotiva individuale verso quel compimento affettivo che dà senso ed esprime il valore più alto di ogni singolarità umana. Ciò ha bisogno di cura e dedizione quotidiana poiché “la vita affettiva, come un giardino⁵³, ha bisogno di cure. I sentimenti devono essere innaffiati regolarmente, potati talvolta, per poter crescere, fiorire e portare frutto. Ciò suppone una pratica quotidiana che, come nello sviluppo delle virtù, dipende dall’esercizio”⁵⁴.

Come si è cercato di mostrare, le emozioni rappresentano una realtà fondamentale della vita umana e il loro potenziale assiologico le rende determinanti per quella fioritura personale che trova la sua massima espressione nella capacità di amare. L’educazione della sfera emotiva, di fronte ad una società narcisistica e prometeica, assume

allora il compito di sottrarre le emozioni alle tentazioni dell’idolatria dell’io e della manipolazione dell’alterità per restituirle al loro significato assiologico: quello di alimentare e rigenerare l’affettività umana come orizzonte di compimento personale.

Bibliografia essenziale

- Botturi F., Vigna C., (ed.), “Annuario di etica” 1/2004, Vita e Pensiero, Milano 2004.
- Bruzzone, D., *La vita emotiva*, Morcelliana Scholé, Brescia 2022.
- Gargiulo M., Rosato G., Tumminelli A. (eds.), *L’affettività. Orizzonte di compimento umano*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta – Roma 2022.
- Galimberti U., *Il libro delle emozioni*, Feltrinelli, Milano 2021.
- Gomarasca P., *La ragione negli affetti. Radice comune di logos e pathos*, Vita e Pensiero, Milano 2007.
- Heidegger H., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1979.
- Jonas H., in *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1979, tr. it. *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009.
- Lasch C., *La cultura del narcisismo. L’individuo in fuga dal sociale in un’età di disillusioni collettive*, Neri Pozza, Milano 2020.
- Lingiardi V., *Arcipelago N. Variazioni sul narcisismo*, Einaudi, Torino 2021.
- Nussbaum M., in *L’intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Milano 2004.
- Pagliacci D., *L’Io nella distanza. Essere in relazione, oltre la prossimità*, Mimesis, Milano 2019.
- Pessina A., *L’io insoddisfatto tra Prometeo e Dio*, Vita e Pensiero, Milano 2016.
- Terminio N., *Educare alla relazione. Amore, affetti, sessualità*; EDB, Bologna 2021.
- Scheler M., *Ordo amoris*, Morcelliana, Brescia 2008.
- Id., *Wesen und Formen der Sympathie*, Gesammelte Werke, Bd. 7, hrsg. von M.S. Frings, Bouvier, Bonn 1986 (3., durchges Aufl.), ed it. a cura di Guido Cusinato, *Essenza e forme della simpatia*, Franco Angeli, Milano 2010.

49 Ivi, p. 130.

50 Cfr. M. Nussbaum *L’intelligenza delle emozioni*, cit.

51 Cfr. D. Evans, *Emozioni. La scienza del sentimento*, tr. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2002.

52 D. Bruzzone, *La vita emotiva*, op. cit., pp. 138 – 139.

53 Qui bruuzzone in nota cfr. L. Mortari – F. Valbusa, *L’orto delle emozioni. Teoria e ricerca sull’educazione alla vita affettiva*, Franco Angeli, Milano 2017.

54 D. Bruzzone, *La vita emotiva*, op. cit., p. 148.