

“L’orrore e l’incanto”: le cose, i valori e l’educazione del sentire

Daniele Bruzzone

Professore Ordinario, Università Cattolica del Sacro Cuore

e-mail: daniele.bruzzone@unicatt.it

Nella società dell’immagine e della rivoluzione digitale la realtà rischia di smarrire la sua consistenza: la fatica delle relazioni si riduce alla pletera dei contatti, la ricerca della verità al gioco delle opinioni, la conquista della conoscenza al consumo dell’informazione. A fronte di questo smantellamento del mondo, la fenomenologia promette di ritrovare il senso e il valore delle cose nelle “cose stesse”, prospettando una pedagogia della ragione fondata sull’esercizio rigoroso del prestare attenzione e del prendere posizione. In questa impresa, la vita emotiva gioca un ruolo fondamentale: quello di renderci accessibile la dimensione assiologica della realtà. E poiché il mondo e le sue possibilità sono sempre dischiusi da una tonalità emotiva, la cura dell’affettività si pone come un’esigenza educativa di primaria importanza.

Parole-chiave: Emozioni, Mondo, Valori, Fenomenologia, Educazione

“Horror and Enchantment”: things, values and the education of feeling

In the society of images and digital revolution, reality may lose its consistency: the labor of relationship turns to the plethora of contacts, the search for truth to the game of opinions, the achievement of knowledge to the consumption of information. In the face of this dismantlement of the world, phenomenology promises to rediscover meaning and value of things in the “things themselves”, by proposing a pedagogy of the reason based on the strict exercise of paying attention and taking position. In this endeavor the emotional life plays a key role: making accessible the

axiological dimension of reality. Since the world and its possibilities are always opened up by an emotional tone or mood, taking care of our affectivity arises as an educational aim of the utmost importance.

Keywords: Emotions, World, Values, Phenomenology, Education

Ci sono sentimenti che si destano facilmente e passano facilmente. Ci sono anche sentimenti che sono stati eliminati reprimendoli, così che poi hanno condotto una infelice vita sotterranea. Ma ci sono sentimenti dei quali siamo perfettamente consci, così profondi e così forti, soprattutto quando li abbiamo rafforzati di proposito, da incanalare la nostra attenzione, da dar forma al nostro orizzonte e dirigere la nostra vita.

(Lonergan, 2001, p. 63)

Il cuore alla deriva

Chiunque oggi si accosti al problema della vita affettiva deve anzitutto misurarsi con una serie di luoghi comuni:

- il primo è che le emozioni siano essenzialmente un fenomeno intimo, privato, meramente concomitante o addirittura accessorio rispetto all’esperienza “oggettiva” delle cose o delle persone, il che non coglie la funzione costitutiva che invece esse rivestono nel determinarne l’esperienza;
- il secondo è che le emozioni possano facilmente essere polarizzate in “positive” o “negative”, a seconda che siano più o meno gradevoli (o gradite), con la conseguenza facilmente intuibile che queste, rispetto a quelle, più probabilmente vengono delegittimate, censurate o negate;
- il terzo, forse il più antico e radicato di tutti, è che le “passioni” siano prive di logica e, quindi, siano da considerarsi cieche, imprevedibili e fallaci. Per lungo tempo, infatti, l’affettività è stata ritenuta un “fattore di turbamento o di perdita temporanea della ragione” (Bodei, 2003, p. 7), di cui occorre liberarsi, o perlomeno moderarla, per non esserne travati. Questo regime di separazione e giustapposizione tra ragione e sentimento ha bandito in modo pressoché ininterrotto la vita emotiva dalle pratiche educative, ad eccezione di quelle finalizzate a contenere, dominare o estirpare le “passioni”.

I vissuti emotivi, peraltro, non sono riducibili a fenomeni puramente passivi; il linguaggio stesso esprime le diverse sfumature che le esperienze emozionali possono assumere: cadere “in preda” alla paura o essere “acce-

cati” dalla gelosia o “consumati” dall’invidia sono fenomeni diversi dall’essere “pervasi” dall’allegria o dalla malinconia, o dall’essere “immersi” nella tranquillità o nella solitudine, o dall’essere “guidati” dall’amore o dall’odio. La fenomenologia consente, anzitutto, di operare le necessarie distinzioni e di descrivere accuratamente la natura e la struttura delle nostre esperienze (Bruzzone, 2022).

L’incapacità, invece, di differenziare certi vissuti da altri denota in genere una scarsa conoscenza di sé e dei propri sentimenti. L’effetto di questo *analfabetismo emotivo* si riscontra frequentemente nelle giovani generazioni (e non solo), per le quali il mondo dei sentimenti, come ha scritto Umberto Galimberti, “vive dentro di loro a loro insaputa, come un ospite sconosciuto a cui non sanno dare neppure un nome” (2007, p. 45). Questa incapacità di esprimere le emozioni erompe talvolta in forme di *acting out* aggressive o autolesionistiche, che sono l’evidente segnale di un corto circuito tra sentimenti e comportamenti, il più delle volte disordinato e deleterio: “il cuore non è in sintonia con il pensiero e il pensiero con il gesto” (*ivi*, p. 51).

L’assenza di educazione affettiva impedisce in genere di mitigare gli effetti di questo disagio. Sebbene vi sia stato, da qualche decennio a questa parte, un vero e proprio sdoganamento dell’emotività, se non addirittura una sua vera e propria spettacolarizzazione, ciò non ha comportato un incremento di consapevolezza e di maturità affettiva. *Fiction e reality show* spesso si incentrano su una cinica mercificazione dei sentimenti, accarezzando il voyeurismo degli spettatori senza peraltro riuscire ad educarne la sensibilità. Come è stato osservato, nell’era del capitalismo consumistico le emozioni “si sono trasformate in oggetti da esternare, soppesare, contrattare” (Illouz, 2007, p. 70). Anche l’esposizione dell’intimità in voga sui *social* finisce per banalizzarla, giacché la spudoratezza spesso si accompagna alla manipolazione e all’alterazione del *Kitsch*, che “spaccia per ‘autentico’ qualcosa che non lo è affatto” (Franzini, 1997, p. 3).

Questo scenario è insieme causa ed effetto del legame paradossale tra la ricerca spasmodica delle emozioni violente e il diffuso indebolimento dei sentimenti profondi, denunciato da Michel Lacroix: “allo scatenamento delle emozioni corrisponde una relativa povertà dei sentimenti, la bulimia di sensazioni forti si accompagna a un’anestesia della sensibilità” (2001/2002, p. 11).

Si tratta, a ben vedere, di una temperie che comporta significative ripercussioni non solo sul piano individuale, ma anche a livello collettivo e,

quindi, politico. Il legame sociale, infatti, “si incrina solo quando l’Io perde il legame emotivo e interiore con l’altro” (Pulcini, 2001, p. 126). Questo venir meno del principio di reciprocità allenta le reti solidali, indebolisce la partecipazione e minaccia uno smantellamento dei fondamenti stessi della democrazia. Ed è perfino all’origine di quelle nuove forme di comunitarismo tribale xenofobico che attraggono identità fragili e precarie con la promessa fallace di un “noi” di fatto inconsistente:

nella società dello slegamento e della disaffezione, della perdita di senso e di valori, riaffiora, con la forza negativa del “ritorno del rimosso”, un desiderio di identificazione e di appartenenza che si esprime in forme ostili ed esclusive (*ivi*, p. 167).

Secondo Sherry Turkle (2011/2019), ricercatrice del MIT di Boston, oggi siamo paradossalmente tutti più connessi ma più soli: a dispetto del fatto che la sfera della condivisione di pensieri ed emozioni si è allargata enormemente rispetto al passato, i rapporti interpersonali sono diventati più epidemici e i legami sociali più deboli e precari. Nella società dell’informazione si sono moltiplicate le connessioni a discapito delle relazioni: condividiamo dati, talvolta interessi, ma non significati, e men che meno valori. Da questo punto di vista, le previsioni distopiche di una società di massa sempre più somigliante a una “folla solitaria” (Riesman, 1950/2009), ammalata di individualismo (Sennett, 1977/2006) e imprigionata nel narcisismo (Lasch, 1979/2020), sembrano essersi realizzate. Le “piazze” virtuali in cui a milioni ci riversiamo per sfuggire all’isolamento non somigliano, in realtà, all’*agorà* che un tempo costituiva il cuore della vita politica: esse offrono un potente rispecchiamento di sé a chi cerca conferme, più che agevolare il dialogo e il confronto, e in questo senso sono diventate luoghi di mutua autoespressione ma non di autentico incontro e di partecipazione.

L’avvento delle tecnologie digitali, peraltro, ha ripercussioni sul nostro modo di percepire il mondo stesso e le cose che ci circondano. Ne è prova la nostra sempre più evidente incapacità di abitare tra le cose ordinarie, poco appariscenti, silenziose, assaliti come siamo dal flusso ininterrotto delle informazioni e dal chiasso vorticoso di quelle che ambiscono a catturare, seppur momentaneamente, la nostra attenzione.

L'evanescenza delle cose

E se il mondo stesse lentamente scomparendo? Se le cose, insieme alle emozioni e ai ricordi che le tengono in vita, si spegnessero una ad una e diventassero opache, inafferrabili e, infine, inspiegabilmente sparissero? È questa la prospettiva inquietante che Byung-Chul Han paventa nel suo ultimo libro, *Le non cose*, rifacendosi peraltro alle intuizioni di Vilém Flusser (1993) e riprendendo alcuni temi già accennati in altri suoi lavori precedenti, come *Lo sciame*, *L'espulsione dell'altro* o *Il profumo del tempo*. Secondo il filosofo coreano la diffusione dei media, il dilagare delle tecnologie digitali e l'avvento del web sono parte di una rivoluzione epocale che sostituisce progressivamente gli oggetti reali con meri dati informativi, fino a farci vivere in un mondo vacuo e spettrale: “l'ordine digitale *derealizza* il mondo *informatizzandolo*” (Han, 2022, p. 6). Ciò significa che il mondo, da insieme di oggetti che rivendicano una essenza e una consistenza proprie, smarrisce questa qualità di solido “appiglio” per la ragione e diventa effimero e arbitrario.

La parola oggetto viene dal verbo latino *obicere*, che significa opporre, contrapporre, obiettare. In essa è insita la negatività dell'esistenza. Originariamente, l'oggetto è qualcosa che mi oppone resistenza, mi si contrappone e mi resiste (*ivi*, p. 31).

Se invece gli oggetti – cose e persone – svaniscono o smettono di essere tali, riducendosi a meri contenuti manipolabili “in punta di dita”, le conseguenze sono sotto gli occhi di tutti: l'impegno della relazione si dissolve nell'illusoria superficialità dei contatti, la ricerca della verità nel gioco estenuante delle opinioni, la fatica della conoscenza nel consumo febbrile delle (*fake?*) *news*.

Questo smantellamento degli oggetti non è privo di effetti sui soggetti stessi. Come osserva lo stesso Han, “là dove ogni cosa è disponibile e raggiungibile non si crea alcuna attenzione profonda. Lo sguardo non indugia: vaga come quello di un cacciatore” (*ivi*, p. 99). E infatti la perdita della capacità di attenzione profonda rappresenta uno dei *trend* più preoccupanti nelle nuove generazioni (Hayles, 2007). Un processo regressivo che Bernard Stiegler ha descritto nei termini di una graduale “distruzione dell'apparato psichico” (2014, p. 56).

In questo contesto, la promessa husserliana di un ritorno *auf die Sachen selbst* (“alle cose stesse”) assume la connotazione di una sfida ancora estre-

mamente attuale: quella di ritrovare un accesso alla realtà equidistante dalle aporie del realismo ingenuo, secondo il quale il mondo è là “fuori di me”, e dell’idealismo radicale, per cui l’unica realtà che mi è data immediatamente è quella interna alla mia coscienza. Edmund Husserl ha indicato una via per ricucire lo iato tra io e mondo e per superare lo scetticismo epistemologico e assiologico.

Fu Jean-Paul Sartre, in un saggio pubblicato sulla *Nouvelle Revue Française* nel 1939, ad affermare che, grazie alla nozione di *intenzionalità*, la coscienza non può più essere pensata come interiorità autoreferenziale, bensì come apertura autotrascendente. “La coscienza altro non è se non il di fuori di se stessa” (Sartre, 1939/1977, p. 141): essa non può essere pensata, dunque, come separata o contrapposta al mondo, ma soltanto come coscienza *nel e del* mondo stesso.

Husserl ha reinserto l’orrore e l’incanto nelle cose [...]. Non in un ipotetico rifugio scopriremo noi stessi: ma per la strada, per la città, in mezzo alla folla, cosa tra le cose, uomo tra gli uomini (*ivi*, pp. 142-143).

Ora, non vi sarebbe “orrore” o “incanto” alcuno nelle cose se non fosse che, con esse, ci è data simultaneamente la loro capacità di stupirci e di attrarci, di terrorizzarci o disgustarci. La fenomenologia è la scienza di questa esperienza fascinosa e tremenda delle cose. Ma l’esperienza di cui parla non consiste – come vorrebbero gli empiristi – in un’immagine del mondo riprodotta dentro di noi: “la realtà non sta dietro i fenomeni ma si dà *in essi*” (Costa, 2021, p. 54). La fenomenologia ha dunque il compito di restituire alle cose la loro consistenza reale: per questo ha sviluppato un metodo atto a rafforzare l’attitudine a *prestare attenzione* e a *prendere posizione* rispetto a ciò che ci si presenta. Da questo punto di vista, si può ben affermare che “la pedagogia husserliana è socratica dalla testa ai piedi” (De Monticelli, 2018, p. 23), in quanto tesa a ricostruire quel rapporto con la verità e il valore che consentono di dar forma alla propria esistenza secondo ragione.

In questo ritorno “alle cose stesse”, l’emozione rappresenta un fattore sorgivo. Essa, infatti, funziona come una sorta di “riflettore mentale” che cattura e reindirizza, di volta in volta, la nostra attenzione:

quando siamo distesi e non in preda a un’emozione particolare, il nostro riflettore mentale è relativamente poco concentrato, e la nostra

consapevolezza può essere attraversata da un maggior numero di pensieri. Ma quando nasce un'emozione, il nostro riflettore mentale di colpo si concentra, mettendo a fuoco un pensiero limitato ad esclusione di tutti gli altri (Evans, 2002, p. 115).

Qualcosa si staglia sullo sfondo dell'esperienza e, rivendicando la nostra attenzione, suscita il nostro interesse. La funzione dell'emozione è esattamente quella di segnalarci la singolarità, la significatività e l'importanza delle cose che incontriamo. In altre parole, essa ci rivela il loro *valore*.

Il "peso" del reale

Già nelle *Ricerche logiche* (1900-1901), Husserl aveva distinto, nel "flusso eracliteo" dell'esperienza, gli atti dell'intelletto (*Verstand*), di carattere teoretico, e gli atti di sentimento (*Gemüt*), di tipo pratico. Da questi ultimi dipende la nostra valutazione delle cose e la nostra disposizione verso di esse. Per questo, nelle *Idee* (1913), egli afferma che "la costituzione più originaria del valore si realizza nell'ambito emotivo" (Husserl, 1913/2002, p. 14). Edith Stein lo spiega con la consueta chiarezza:

L'essere umano sente desiderio e repulsione di fronte a determinate cose che gli appaiono, per questo, piacevoli o spiacevoli. Egli si sente oppresso o elevato, per questo le cose gli sembrano elevate o minacciose. La sua vita sentimentale è, allo stesso tempo, una scala di stati interiori, in cui egli trova se stesso come avente un certo o un altro "umore", ed una molteplicità di atti intenzionali in cui si danno delle qualità oggettive che denominiamo qualità di valore (Stein, 2000, p. 127).

Fu soprattutto Max Scheler, con il suo *Formalismo* (1913-1916), a sviluppare questa intuizione ponendola alla base di una radicale rifondazione dell'etica. L'esperienza emotiva, secondo il filosofo bavarese, è

una modalità dell'esperienza i cui oggetti sono completamente inaccessibili alla 'ragione' – irraggiungibili alla ragione come lo è il colore per l'orecchio e l'udito; è però una modalità dell'esperienza che ci manifesta *autentici* dati oggettivi e un ordine eterno tra essi, appunto *i valori* e la rispettiva gerarchia (Scheler, 1996, p. 316).

La vita emotiva non è dunque il luogo di un sentire magmatico, confuso, ingannevole o pericoloso, bensì lo strumento di un accesso al mondo come cosmo ordinato di valori, cioè “oggettualità di nuova specie, che non giungerebbero a manifestazione se noi fossimo soggetti puramente cognitivi” (Costa, Franzini, Spinicci, 2002, p. 214). L’affettività dunque ci manifesta le cose nel loro *peso* e nella loro *rilevanza* per noi e per la nostra vita. Lo stesso termine *adfectus*, del resto, indica l’essere *esposti* a qualcosa che si imprime in noi con maggiore o minore profondità e durata, e al tempo stesso suggerisce l’essere *disposti* verso qualcosa, inclini a rispondervi in un modo piuttosto che in un altro (De Monticelli, 2020). Si tratta di un termine che include una componente passiva (ricepire e perfino subire qualcosa) e una componente attiva (tendere verso qualcosa). Le cose, dunque, ci colpiscono in un certo modo e sollecitano da parte nostra una certa risposta. Esse si impongono alla coscienza, per così dire, e in base alla loro essenza e struttura manifestano delle esigenze: una sedia presenta dei vincoli oltre i quali smette di essere tale; di una persona non si può disporre come di una cosa, ecc. Ciò significa, insomma, che “ogni cosa reale è una fonte di normatività” (De Monticelli, 2018, p. 76; 2022).

In questo senso, emozioni e sentimenti non sono, come vorrebbe una certa vulgata psicologista, la nostra “voce interiore”, bensì *l’eco interiore dell’appello del mondo*. Essi

orientano sia il nostro movimento – le nostre azioni – sia la nostra percezione del mondo, poiché il mondo si mostra per profili e un profilo invece che un altro si mostra a partire da come noi ci muoviamo rispetto al mondo (Stanghellini, 2021, p. 62).

Forse il contributo più radicale della fenomenologia consiste nell’aver compreso che il nostro essere-nel-mondo è determinato emotivamente, prima ancora di essere tematizzato. Il pensare e l’agire presuppongono il mondo a cui sono rivolti, ma il mondo è sempre dischiuso da un *sentire* originario e preriflessivo. Detto in altri termini: “l’essere nello stato del sentimento è la dimensione originaria di cui pensare e volere fanno parte” (Heidegger, 1961/1994, p. 63).

L'apparire del mondo

Già nel 1924, nella sua conferenza *Il concetto di tempo*, Heidegger (1924/1998) denominava *Befindlichkeit* quel momento patico dell'esistenza che altrove aveva chiamato "esperienza fondamentale" o "fenomeno originario dell'esserci". Si tratta di un *sentirsi* che apre al mondo e che rende poi possibile rivolgersi ad esso teoreticamente. Questa apertura fondamentale, peraltro, non è connotata soltanto dalla passività, ma indica anche un'attiva disposizione verso il mondo, che il filosofo di Meßkirch definisce con il termine aristotelico *διάθεσις* (disposizione): "la tonalità emotiva ha già sempre aperto l'essere-nel-mondo nella sua totalità, rendendo così possibile un dirigersi verso..." (Heidegger, 1927/1976, p. 175). Un certo stato d'animo, dunque, apre un mondo e una sfera di possibilità che in altri stati d'animo, invece, sarebbero preclusi. L'essere in una tonalità emotiva, che in seguito Heidegger chiamerà *Stimmung* (accordatura), rappresenta quindi la radice profonda e in certo qual modo la cornice entro la quale è possibile ogni esperienza e ogni conoscenza del mondo.

Poiché il mutare della tonalità emotiva cambia l'orizzonte del mondo, molti mondi sono possibili a seconda della situazione emotiva in cui ci si trova. Così, una persona malinconica e una allegra vivono la stessa realtà in modo completamente diverso; e per il pessimista il mondo non è lo stesso in cui abita colui che non ha perduto ancora la speranza. Ludwig Binswanger, a questo proposito, descrive il mondo dell'ottimista come un mondo "roseo o senza nubi", "limpido, luminoso e chiaro", precisando però che l'ottimista non si impone volontariamente di essere tale: piuttosto, dice, "il suo esserci è *gettato* in esso" (Binswanger, 2003, p. 79)¹.

Nei *Seminari di Zollikon* (1959-1969), Heidegger riporta l'esempio del lieto incontro di una giovane donna con il suo fidanzato, dopo una malattia che li ha tenuti lontani per lungo tempo, e osserva come la gioia dell'incontro possa sorgere soltanto sulla base di una determinata disposizione d'animo; altrimenti, lo stesso evento avrebbe causato una reazione del tutto diversa:

la gioia, il cosiddetto affetto lieto, non viene suscitata dall'incontro; lei può rallegrarsi, quando lo vede, solo in quanto era ed è già pronta per

¹ Analogamente, nel suo celebre romanzo del 1938 (il cui titolo originario pare fosse *Melancholia*), Sartre fa dire al protagonista, Antoine Roquentin: "La Nausea non è in me: [...] son io che sono in essa" (Sartre, 1938/1990, p. 34).

il gioioso essere-in-una-tonalità-affettiva dell'esser-ci. L'uomo incontrato non causa il gioioso essere-in-una-tonalità-affettiva, mentre, precedentemente, all'epoca della malattia, egli avrebbe suscitato in lei angoscia. Egli, l'uomo, non si è affatto trasformato, bensì lei, la donna. E, precisamente, si è trasformato tutto il suo rapportarsi al mondo, in cui le persone e massimamente quest'uomo le si fanno incontro diversamente (Heidegger, 1987/2000, p. 230).

La mobilità delle tonalità emotive determina dunque la motilità del nostro essere-nel-mondo, del nostro aprirci o chiuderci ad esso e, quindi, rappresenta la matrice fondamentale delle nostre prese di posizione e delle nostre decisioni. Le *Stimmungen*, anzi, non sono che i diversi modi in cui il mondo ci si manifesta e ci rivolge il suo appello, "il modo attraverso cui l'essere ci afferra" (Zocchi, 2017, p. 55) e ci invita a prendere posizione.

La nostra comprensione del mondo è dunque emotivamente situata. Otto Bollnow, nel suo importante saggio sulle tonalità emotive del 1941, descrive la *Stimmung* come "uno stato fondamentale che attraversa uniformemente tutto l'uomo, dagli strati inferiori a quelli più elevati, e conferisce a tutte le sue emozioni una certa colorazione caratteristica" (Bollnow, 2009, p. 26). Ciò significa che le tonalità emotive delimitano in anticipo il tipo di emozioni che proviamo e, più in generale, rappresentano il substrato che orienta ogni nostro atto intenzionale².

Il caleidoscopio delle emozioni

L'emozione, insomma, è "una certa maniera di cogliere il mondo" (Sartre, 1939/2004, p. 184). Nell'emozione il mondo si trasforma e noi viviamo il mondo così come essa ce lo presenta. Questo principio è utile per capire come, attorno a un'emozione, si possa avvitare l'intera esistenza di una persona, determinandola totalmente. Quando ciò accade, l'emozione si impadronisce, per così dire, del mondo e lo obbliga a presentarsi in una certa maniera. Un'emozione trattenuta e inibita ad esprimersi, ad esempio, tende

² Già altri autori avevano osservato che "ogni tonalità emotiva è la cornice di fatti psichici entro la quale solo certi gruppi di sentimenti e certe direzioni del sentire sono possibili" (Schröder, 1930, p. 11). Essa rappresenta quindi "lo sfondo endotimo dal quale si distaccano gli atti del tendere, del notare, del sentire e dell'agire effettivo, e nel quale essi sono al tempo stesso situati" (Lersch, 1951, p. 247).

ad ingigantirsi e a stravolgere la percezione della realtà. Scheler ha definito *risentimento* questo fenomeno, che se protratto e non risolto può trasformarsi in un lento e inesorabile “autoavvelenamento dell’anima” (Scheler, 2019, p. 3).

Ma ancor più chiaramente possiamo comprendere questo fenomeno nelle distorsioni e de-formazioni psicopatologiche del sentire: emozioni assolute, non più ancorate all’episodio che le ha generate, una volta che si siano trasformate in ideali fissati, paradigmatici ed esclusivi, possono allontanarci dalla realtà, imprigionarci in “mondi anormali” (Allers, 2008) e consegnarci a un destino fatale. Così, un’infatuazione può trasformarsi in un’ossessione; uno sgomento improvviso può diventare il nucleo di un vero e proprio delirio psicotico. La psichiatria fenomenologica descrive questi modi di essere rintracciando l’elemento che li accomuna: “la presenza non può più far esistere liberamente il mondo, ma è sempre più consegnata a un particolare progetto dal quale viene afferrata o sopraffatta” (Binswanger, 1973, p. 287).

Nella vita quotidiana, quando non si verificano queste fissazioni patologiche, le emozioni ci assalgono improvvisamente e ci “spiazzano”, ci dislocano: ci trasportano, cioè, in un altro mondo rispetto a quello in cui stiamo vivendo e ci segnalano determinate possibilità d’azione³. Esse ci obbligano a rimettere in discussione il progetto della nostra esistenza e a risintonizzarci con la vita che scorre, per ritrovarne il senso.

Che cosa vuol dire, allora, aver cura delle emozioni? Occorre guardarsi dalla tentazione di interessarsi alle emozioni in sé anziché alle possibilità che esse dischiudono. Questa oggettivazione delle emozioni rischia di produrre quella che lo psichiatra Viktor Frankl (2021) chiama *iperriflessione*: un’eccessiva auto-osservazione che, in ultima analisi, ci distoglie dal mondo e dai compiti che ci attendono. Non si tratta dunque di tematizzare semplicemente quel che si prova, ma di provare a “reinnestarlo” (Costa, 2021) entro un nuovo contesto di senso. Si tratta di qualcosa di simile, mi pare, a quella “*manœuvre* formativa” (Madrussan, 2017) con cui talvolta è possibile rimodellare l’esistenza in rapporto a ciò che ci sfugge e ci inquieta. Questo processo di risignificazione non cambia la realtà dei fatti, ma modifica il vissuto e dischiude nuove possibilità d’azione. Così, ad esempio, il dolore di una perdita non si supera annegandone il ricordo nell’oblio, ma trovando

³ Devo alcune di queste riflessioni a un recente confronto con Vincenzo Costa (Università Vita-Salute San Raffaele) in occasione di un incontro pubblico. La registrazione è disponibile online: <https://www.youtube.com/watch?v=vB6KkQD1Xfk>.

ragioni per conviverci. Eloquente, a questo proposito, un breve caso narrato dal dottor Frankl:

un giorno ricevetti la visita di un anziano signore, medico di professione. La moglie, che amava sopra ogni cosa, era morta da un anno ed egli non riusciva ad accettare tale perdita. Chiesi a questo paziente, depresso fino agli estremi, se aveva riflettuto su ciò che sarebbe successo se egli fosse morto prima di sua moglie. ‘È inimmaginabile’ mi rispose. ‘Mia moglie sarebbe stata totalmente disperata’. Mi bastò allora fargli notare: ‘Vede bene che questa situazione angosciosa è stata risparmiata alla sua signora: e questo fatto non avvenne a buon prezzo, anzi doveva essere ripagato col dover sopportare tale dolore’. In quell’istante la sua sofferenza assunse un significato: quello del sacrificio. Assolutamente niente era modificabile nel suo doloroso destino, eppure il suo atteggiamento dinanzi a questo destino si era trasformato! (2004, p. 90).

Questa presa di posizione non annulla né diminuisce il dolore dell’assenza, ma, anziché subirlo come un destino crudele, permette di assumerlo attivamente come un atto d’amore.

La cura degli affetti

Sul piano pedagogico, l’ontologia fenomenologica delle emozioni qui tratteggiata implica che il processo di formazione della personalità coincida con la conquista della maturità affettiva: dalla capacità di sentire, infatti, dipende la consistenza morale di una persona. Come osserva Edith Stein:

poiché il sentire è sinonimo di vivere i valori, [...] allora possiamo anche dire che il carattere è l’apertura (eventualmente anche la chiusura) all’ambito dei valori ed il modo in cui si mobilita per la loro realizzazione (2001, p. 175).

Di conseguenza, il compito dell’educazione consiste essenzialmente nell’affinare la capacità di sentire e di decidersi conseguentemente: “l’io deve chiarire se e per che cosa vuole impegnarsi” (*ivi*, p. 187).

Educare, da questo punto di vista, significa garantire due condizioni:
– *l’appropriatezza* del sentire (provare il sentimento giusto rispetto alle

cose: paura per il pericolo, indignazione per l'ingiustizia, rispetto per la sofferenza, ecc.), e

- l'*adeguatezza* dell'agire (fare la cosa giusta rispetto a ciò che proviamo: evitare o combattere le minacce, riparare i torti, aver cura delle fragilità, ecc.).

La maturazione di queste virtù suppone un investimento graduale e a lungo termine, dal momento che

il saper attribuire il giusto valore e la giusta rilevanza a ciò che si sente, e quindi il non sottovalutare o sopravvalutare qualcosa, il non reagire in modo inadeguato, con troppa freddezza o troppa impulsività, sono tutte cose che l'umano non ha iscritte nel proprio codice di comportamento innato, ma che vengono imparate gradualmente solo con un esercizio quotidiano (Cusinato, 2014, p. 90).

E poiché i sentimenti strutturano quell'ordine del cuore da cui dipendono i nostri desideri e le nostre scelte più autentiche, è indispensabile educarli pazientemente fin dalla più tenera età, perché non rimangano episodici e superficiali ma si radichino nel profondo dando vita ad inclinazioni abituali del sentire e del volere.

Per farlo, è indispensabile l'intervento di un maestro, dal momento che, come ricorda Agnes Heller,

l'uomo può diventare un buon giardiniere di se stesso solo quando ha anche il contributo di *altri*. [...] Non esiste ancora un individuo tanto sviluppato da non aver bisogno di un ammonimento o di un richiamo sulla inadeguatezza dei suoi sentimenti, soprattutto durante il periodo di formazione (1979/2017, p. 209).

È chiaro che, sul piano intellettuale e a maggior ragione sul piano affettivo e morale, una persona diventa pienamente tale soltanto grazie alla mediazione di un'altra persona (Bruzzone, 2012; 2014; 2015). Soltanto una persona, infatti, può fungere da esempio e da "modello" (*Vorbild*). Secondo Scheler i modelli hanno una funzione precisa: essi "conoscono le nostre vere *forze* e ci insegnano a farne attivamente uso" (Scheler, 2009, p. 71). Non impongono ad altri il loro modo di essere come uno *standard* a cui conformarsi, ma li invitano, piuttosto, a scoprire il proprio poter-essere. In questo senso, sono i "precursori che ci spingono ad ascoltare la chiamata della nostra persona; [...]"

i primi albori che annunciano il giorno di sole” (*ivi*, p. 72). Loro compito, dunque, non è riprodurre un ideale prefissato, ma richiamare ciascuno alla sua vocazione più propria.

Ma la significatività della testimonianza personale e della relazione interpersonale non sono gli unici fattori che compongono il fenomeno educativo: essi sono, semmai, elementi che concorrono a determinare la qualità di un’esperienza di formazione (Palmieri, Prada, 2008). Accanto ad essi, la fenomenologia ci insegna a considerare l’influsso decisivo che le tonalità emotive esercitano sull’esistenza.

Come Bollnow aveva intuito, ci sono tonalità emotive che aprono e altre che chiudono, alcune che uniscono e altre che separano. A differenza di quelle “deprese”, che isolano l’individuo rinserrandolo in se stesso, le tonalità emotive “elevate” possiedono una forza rivelatrice e trasformatrice, provocano un aumento dell’energia vitale e della sensibilità, un più spiccato senso della comunità e una maggiore apertura nei confronti del mondo e del futuro. Ne consegue che gli esseri umani

sono capaci di svolgere convenientemente i loro compiti e di realizzare pienamente le possibilità in essi latenti soltanto quando si trovano in uno stato generale sufficientemente felice. Solo dal sentimento di felicità che si prova in una tonalità emotiva allegra scaturiscono il coraggio e la gioia di creare. Invece il dolore, l’afflizione, il malcontento e l’infelicità in senso lato hanno l’effetto non solo di tagliare fuori l’uomo dal suo ambiente, ma al tempo stesso [...] anche di precludergli la realizzazione delle sue potenzialità (Bollnow, 2009, p. 93).

Sono dunque tonalità emotive come la freschezza, l’aspettativa, la fiducia, lo stupore, la festosità, ecc. quelle che devono caratterizzare i luoghi educativi. Esse dispongono le persone a una maggiore apertura all’esperienza, facilitando quindi l’apprendimento e il cambiamento.

Anche nella nuova fenomenologia delle *atmosfera* (Schmitz, 2011), secondo la quale le emozioni sono fenomeni spazialmente intesi che ci circondano e nei quali siamo immersi, si riscontra il medesimo principio: “Serena o tesa, rilassata od oppressiva, fumosa o ariosa, solenne o informale, ecc., un’atmosfera possiede ed esercita comunque un’autorità o autorevolezza” (Griffero, 2017, p. 92).

Ciò non è privo, evidentemente, di ripercussioni pedagogiche. Le ricerche dimostrano che il disagio dei ragazzi nella scuola sia perlopiù riconducibile

bile a un malessere di tipo emotivo (Lucangeli, 2019). Viceversa, se si vuole ritrovare il significato – e quindi il gusto – dell’imparare, è indispensabile restituire all’esperienza educativa la sua attrattività, recuperando la dimensione del coinvolgimento emotivo come motore di ogni genuino apprendimento:

quando una relazione (educativa e non) è vissuta come emozionalmente significativa e gratificante perché capace di stimolare non solo la dimensione razionale e cognitiva ma anche la sfera affettiva ed estetica, essa, e i contenuti di cui è portatrice, vengono a loro volta vissuti come dotati di senso (Dallari, 2021, p. 31).

È anzitutto l’emozione che si sprigiona a rendere un’esperienza significativa: soltanto entro un clima emotivo che attrae, e favorisce l’apertura e la concentrazione, qualcosa può apparire come desiderabile e, quindi, degno di essere appreso. Al contrario, un clima di paura o – peggio – di noia consegue l’effetto diametralmente opposto: induce rispettivamente a sottrarsi o ad evadere, cioè a cercare altrove la sicurezza e l’entusiasmo che servono per imparare.

Riferimenti bibliografici

- Bertolini P. 2021². *L'essere pedagogico. Ragioni e limiti di una pedagogia come scienza fenomenologicamente fondata* (1988). Milano: Guerini Scientifica.
- Binswanger L. 1973. *Essere nel mondo* (trad. it. di G. Banti). Roma: Astrolabio Ubaldini.
- Id. 2003. *Sulla fuga delle idee*. (trad. it. di C. Caiano). Torino: Einaudi.
- Bodei R. 2003. *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*. Milano: Feltrinelli.
- Bollnow O. F. 2009. *Le tonalità emotive*. (A cura di D. Bruzzone). Milano: Vita e Pensiero.
- Bruzzone D. 2012. *Farsi persona. Lo sguardo fenomenologico e l'enigma della formazione*. Milano: FrancoAngeli.
- Id. 2014. Per fare una persona ci vuole una persona: fenomenologia e cura di sé nella formazione degli educatori. In *Il Nodo. Per una pedagogia della persona*. 18(44):101-114.
- Id. 2015. Max Scheler's concept of *Bildung* and the affective core of education. In *Thaumàzein. Rivista di filosofia*. 3: 523-535.
- Id. 2022. *La vita emotiva*. Brescia: Morcelliana Scholé.
- Costa V., Franzini, E., Spinicci, P. 2002. *La fenomenologia*. Torino: Einaudi.
- Costa V. 2021. *Esperienza e realtà. La prospettiva fenomenologica*. Brescia: Morcelliana.
- Cusinato G. 2014. *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*. Verona: QuiEdit.
- Dallari M. 2021. *La zattera della bellezza. Per traghettare il principio di piacere nell'avventura educativa*. Trento: Il Margine.
- De Monticelli R. 2018. *Il dono dei vincoli. Per leggere Husserl*. Milano: Garzanti.
- Id. 2020. Values, norms, justification, and the appropriateness of emotions. In Szanto, T., Landweer, H. (Eds.). *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*. Oxford-New York: Routledge. 275-287.
- Id. 2022. *Towards a Phenomenological Axiology. Discovering what matters*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Evans D. 2002. *Emozioni. La scienza del sentimento*. (trad. it. di M. Carpitella). Roma-Bari: Laterza.
- Flusser V. 1993. *Dinge und Undinge. Phänomenologische Skizzen*. Munich: Hanser.

- Frankl V. E. 2004. *Alla ricerca di un significato della vita*. (A cura di E. Fizzotti). Milano: Mursia.
- Id. 2021. *Teoria e terapia delle nevrosi*. (A cura di D. Bruzzone). Brescia: Morcelliana.
- Franzini E. 1997. *Filosofia dei sentimenti*. Milano: Bruno Mondadori.
- Galimberti U. 2007. *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*. Milano: Feltrinelli.
- Griffero T. 2017. *Il pensiero dei sensi. Atmosfere ed estetica patica*. Milano: Guerini.
- Han B. C. 2022. *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale*. (trad. it. di S. Aglan-Buttazzi). Torino: Einaudi.
- Hayles N. K. 2007. Hyper and Deep Attention: The Generational Divide in Cognitive Modes. In *Profession*. 1:187-199.
- Heidegger M. 1924. *Der Begriff der Zeit* (trad. it. a cura di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, Milano: Adelphi. 1998).
- Id. 1927. *Sein und Zeit* (trad. it. a cura di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano: Longanesi. 1976).
- Id. 1961. *Nietzsche*, Stuttgart: Neske (trad. it. di A. Cariolato, E. Fongaro e N. Curcio, *Nietzsche*, Milano: Adelphi. 1994).
- Id. 1987. *Zollikoner Seminare, Protokolle-Gespräche-Briefe Herausgegeben von Medard Boss*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH (trad. it a cura di E. Mazzarella e A. Giugliano, *Seminari di Zollikon*, Napoli: Guida. 2000).
- Heller A. 1979. *Theorie der Gefühle* (trad. it. di V. Franco, *Teoria dei sentimenti*, Roma: Castelvechi. 2017).
- Husserl E. 1913. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (trad. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. II Voll, Torino: Einaudi. 2002).
- Id. 1936. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano: Il Saggiatore. 1987).
- Illouz E. 2007. *Intimità fredde. Le emozioni nella società dei consumi* (trad. it. di E. Dornetti). Milano: Feltrinelli.
- Lacroix M. 2001. *Le culte de l'émotion* (trad. it. di E. Abate, *Il culto dell'emozione*, Milano: Vita e Pensiero. 2002).

- Lasch C. 1979. *The Culture of Narcissism* (trad. it. di M. Bocconcelli, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Vicenza: Neri Pozza. 2020).
- Lersch P. 1951. *Aufbau der Person*. München: Barth.
- Lonergan B. J. F. 2001. *Il metodo in teologia*. (A cura di N. Spaccapelo e S. Muratore). Roma: Città Nuova.
- Lucangeli D. 2019. *Cinque lezioni sull'emozione di apprendere*. Trento: Erickson.
- Madrussan E. 2017. *Educazione e inquietudine. La manœuvre formativa*. Como-Pavia: Ibis.
- Palmieri C., Prada G. 2008. *Non di sola relazione. Per una cura del processo educativo*. Milano: Mimesis.
- Pulcini E. 2001. *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Riesman D. 1950. *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character* (trad. it. di G. Sarti, *La folla solitaria*, Bologna: il Mulino. 2009).
- Sartre J. P. 1938. *La nausée* (trad. it. di B. Fonzi, *La nausea*, Torino: Einaudi. 1990).
- Sartre J. P. 1939. *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité* (trad. it. *Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*). In Fergnani F., Rovatti P. A. (Eds). *Materialismo e rivoluzione*. Milano: Il Saggiatore. 1977. 139-143.
- Id. 1939. *Esquisse d'une théorie des émotions* (trad. it. cura di N. Pirillo, *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, Milano: Bompiani. 2004).
- Scheler M. 1996. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*. (A cura di R. Guccinelli). Milano: Bompiani.
- Scheler M. 2009. *Formare l'uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*. (A cura di G. Mancuso). Milano: FrancoAngeli.
- Scheler M. 2019. *Il risentimento* (trad. it. di A. Pupi). Milano: Chiarelettere.
- Schmitz H. 2011. *Nuova fenomenologia. Un'introduzione*. (A cura di T. Griffero). Milano: Marinotti.
- Schröder P. 1930. *Stimmungen und Verstimmungen*. Leipzig: Barth.
- Sennett R. 1977. *The Fall of Public Man*. (trad. it. di F Gusmeroli, *Il declino dell'uomo pubblico*, Milano: Bruno Mondadori. 2006).
- Stanghellini G. 2021. Emozioni, carne e cura di sé. In Mortari L., Valbusa F. (Eds.), *Il sentire che noi siamo. Teorie sulla vita affettiva*. Roma: Carocci. 61-72.

- Stein E. 2000. *La struttura della persona umana* (trad. it. di M. D'Ambra). Roma: Città Nuova).
- Id. 2001. *Introduzione alla filosofia*. (trad. it. di A. M. Pezzella). Roma: Città Nuova).
- Stiegler B. 2014. *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni*. (A cura di P. Vignola). Napoli-Salerno: Orthotes.
- Turkle S. 2011. *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other* (trad. it. di S. Bourlot e S. Lilli, *Insieme ma soli. Perché ci aspettiamo sempre più dalla tecnologia e sempre meno dagli altri*, Torino: Einaudi, 2019).
- Zocchi E. 2017. Stimmung e trascendenza. Il ruolo del *pathos* in Martin Heidegger. In *Rivista internazionale di filosofia e psicologia*. 8(1):47-60.