

**Affettività, Socialità, Virtualità –
Aspetti della domanda sul Sé e sull’Altro***
*Affectivity, Sociality, Virtuality –
Aspects of the question on Self and on the Other*

JOÃO J. VILA-CHÃ**

Riassunto

Lo scopo di questo testo è quello di presentare alcune argomentazioni descrittive in merito al fatto che la nostra affettività costituisce una realtà socialmente strutturata. Si parte dall’ipotesi secondo cui la vita affettiva dell’essere umano giunge al suo essere più specifico attraverso un processo di costituzione del desiderio in cui le mie preferenze sono sempre definite in funzione delle preferenze degli altri. Al fine di dimostrare il carattere condizionato delle nostre preferenze, diamo un ascolto speciale sia alla fenomenologia di Michel Henry e Emmanuel Housset, sia all’antropologia mimetica sviluppata da Paul Dumouchel in linea con il pensiero antropologico di René Girard. Infatti, non soltanto le nostre, ma anche le preferenze degli altri sono socialmente *condizionate*. Il linguaggio dei nostri affetti appartiene all’ordine degli atti proposizionali condizionati, cioè, di quelli che non sono portatori delle sue stesse condizioni di verità. Si mostra, dunque, che la nostra vita emotiva è come un atto del linguaggio la cui realizzazione presuppone condizioni che non sono più rimesse al soggetto del discorso. L’articolo si conclude con una breve riflessione sul senso ontologico della virtù della gratitudine.

Parole chiave: emozioni, sentimenti, soggettività, vincolo sociale, linguaggio.

Abstract

Objective of this text is to present some descriptive arguments in regard to the assertion that our affectivity constitutes is a socially structured reality. We start with the hypothesis according to which the affective life of the human being reaches its most specific goal through a process of constitution of desire in which my preferences are always defined according to the preferences of others. In order to demonstrate the conditioned character of our preferences, we shall consider ideas derived both from the phenomenology of Michel Henry and Emmanuel Housset, but also from the mimetic anthropology developed by Paul Dumouchel in line with the anthropological thought of René Girard. We show that not only our own, but also the preferences of others are socially *conditioned*. The language of our affections belongs to the order of conditioned propositional acts, that is, of those who are not carriers of their own conditions of truth. Our emotional life is like an act of language, whose realization presupposes conditions that are no longer in the hands of the subject of the discourse. The text ends with a brief consideration of the ontological sense of the virtue of gratitude.

Keywords: emotions, feelings, subjectivity, social ties, language.

* Lecture held by during the award ceremony of the Karl-Otto Apel International Prize for Philosophy – Eleventh Edition 2017.

** Professor of Political and Social Philosophy at the Pontifical Gregorian University, Rome/Italy.

Il fenomenologo francese Michel Henry ha ripetutamente affermato che la struttura della vita, ossia della soggettività, è proprio l'affettività. Secondo lui, il *pathos* della soggettività si manifesta particolarmente nell'espressione ontologica della sofferenza e della gioia. Gioia e sofferenza, infatti, sono due condizioni di possibilità della vita in se stessa. In questo senso, possiamo dire che nell'ambito della vita personale, la sofferenza e la gioia sono due condizioni reciproche nella misura in cui una appare come condizione dell'altra. Il *pathos* dell'essere trova la sua realizzazione fenomenologica nell'effettività del sentimento, ossia, nell'affettività più originale dell'essere umano¹.

Intendiamo qui presentare alcuni argomenti descrittivi del fatto che la nostra affettività è una realtà, anch'essa, strutturata socialmente. Infatti, il nostro punto di partenza è l'ipotesi secondo cui la vita affettiva dell'essere umano arriva al suo essere più specifico mediante un processo di costituzione del desiderio nel quale le mie preferenze sono sempre definite in funzione delle preferenze degli altri². Sulla linea di Paul Dumouchel, sono del parere che la scoperta del carattere condizionato delle nostre preferenze sia oggi uno degli assiomi più importanti nell'elaborazione di una qualsiasi filosofia sociale. Ma lo è anche di un vero e proprio intervento in campo educativo, specialmente tenendo conto del mondo nuovo che ci si è aperto grazie alle nuove forme di comunicazione sociale, questa nuova valanga di *mezzi* che a volte ci travolgono e ci limitano in quello che invece promettono di aiutarci a raggiungere. Così, in un tale contesto, è appropriato dire che non soltanto le nostre, ma anche le preferenze altrui sono e rimangono ovunque *condizionate*. Ossia, il linguaggio dei nostri affetti appartiene all'ordine degli atti proposizionali condizionati, cioè, di quegli atti di linguaggio che, in quanto atti di parole, non sono mai totalmente portatori delle loro stesse condizioni di verità, ma invariabilmente dipendono da un Altro, da un'alterità che in ogni modo ci trascende. Detto diversamente, la nostra vita emotiva è come un atto del linguaggio la cui realizzazione presuppone condizioni che non sono più nelle mani del soggetto del discorso, ovverosia, nelle nostre mani di soggetti concreti, di esseri-nel-mondo storicamente concreti e situati³.

Alcuni dei più grandi pensatori moderni ci hanno dato indicazioni importanti circa i limiti del vocabolario filosofico nell'esprimere la realtà della nostra vita affettiva. In realtà, autori come Spinoza o Malebranche ci documentano abbondantemente sull'esistenza di emozioni e affetti al di là di ogni nome, disposte in tonalità così sottili che lo stesso linguaggio non riesce più ad esprimerle. Si potrebbe anche dire che il vocabolario del quale disponiamo per significare la nostra vita affettiva, è un po' come quello che ci permette di tradurre la nostra esperienza riguardo ai colori del mondo. Quando parliamo di sentimenti, ad esempio nei confronti dell'invidia, bisogna comprendere che il nostro linguaggio rimane tuttavia sempre inadeguato in rapporto alla

¹ HENRY, Michel – *La barbarie*. Paris: B. Grasset, 1987, p. 68.

² Cf. DUMOUCHEL, Paul – *Émotions: Essai sur le corps et le social*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1995, p. 78.

³ Cf. Ibidem, p. 79.

funzione proposta. Sui nostri sentimenti, fra il dire e il detto del linguaggio, esiste di fatto un abisso di significazione mai completamente colmabile⁴.

La nostra vita affettiva è a tutti effetti infinitamente più ricca di quello che il nostro linguaggio comune ci permette di dire, e personalmente considero che ciò è filosoficamente assai significativo, anche nel senso che tale evidenza può trasformarsi in una costante lezione di umiltà intellettuale, nella misura in cui la realtà che siamo non è mai riducibile a mera oggettualità fisica o a semplice, irriducibile identità psichica. Il linguaggio sostanzialista è dunque inadeguato a esprimere esaurientemente la vita emotiva dell'essere umano. Un'emozione, per esempio, non è mai una mera "cosa", una sostanza portatrice dei suoi accidenti. Essendo molto di più, la realtà affettiva è prima di tutto un momento specifico nell'insieme di un processo; essa cioè rappresenta sempre un momento concreto nell'insieme di una particolare e viva storia di relazionalità⁵.

Da qui, secondo me, deriva l'importanza di ri-pensare la natura del nostro vincolo sociale, ossia la necessità di sviluppare una nuova comprensione delle emozioni, una conoscenza che vada al di là dei luoghi comuni. Bisognerebbe, dunque, riconoscere prima di tutto che nell'essere umano nessuna emozione ha come riferimento un insieme omogeneo di oggetti. Infatti, la nostra vita affettiva non si svolge mai soltanto in riferimento a oggetti psichici o fisici coerenti. Come ha bene sottolineato Thomas Hobbes, il nostro linguaggio sui sentimenti è, in primo luogo, di natura eminentemente performativa; cioè, ogni volta che parliamo di un sentimento o di un'emozione, in noi stessi o negli altri, il nostro discorso diventa esso stesso *un'azione*, molto più che una descrizione di qualcosa all'interno del nostro cuore o della nostra mente. Il linguaggio sulle emozioni, quindi, non è primariamente di natura descrittiva per relazione agli stati interni del soggetto. Detto altrimenti, il nostro linguaggio sulla vita affettiva è in primo luogo un modo di far risalire indicatori concreti all'interno di un processo comunicativo e di interazione con il mondo e con gli altri⁶.

Il nostro punto di partenza si trova comunque nel riconoscere la natura sociale delle emozioni umane. Ma se diciamo che le nostre emozioni sono sociali, questo vuol dire che, più che mezzo, i nostri affetti sono ingredienti costitutivi della nostra stessa socialità. Il senso antropologico della nostra affettività si trova nel fatto che, molto più che essere mera causa, i nostri affetti rivelano la nostra fondamentale dipendenza gli uni dagli altri. In se stesse, le emozioni non sono causa della nostra socialità; a loro pertiene, prima di tutto, la spiegazione della dimensione sociale della nostra stessa identità. La socialità delle emozioni non è qualcosa di derivato, ma appartiene all'ordine dell'essenziale, alla sostanza della vita stessa. Dire di noi stessi che siamo "animali sociali" è lo stesso che riconoscere la struttura affettiva della soggettività⁷. Paul Dumouchel direbbe che parlare della natura sociale delle emozioni, è interpretare il senso della stessa parola "sociale".

⁴ Idem, pp. 85-86.

⁵ Idem, p. 86.

⁶ Idem, p. 89.

⁷ Idem, p. 92.

Ma attenzione: in nessun modo ciò equivale a dire che i nostri affetti sono una mera costruzione sociale; infatti, quello che si afferma è, prima di tutto, che la vita affettiva rappresenta nell'essere umano una specie di grammatica, un aiuto formale al momento di articolare cosa vuol dire il senso sociale della vita, o di riflettere sul modo migliore per realizzare il nostro essere insieme. La vita affettiva, dunque, ci appare come un universale nella società umana, come l'ingrediente che collega tutte le forme di organizzazione sociale e, in quanto tale, diventa in senso proprio la radice di ogni vincolo sociale fra gli esseri umani e così, anche dell'amore.

Almeno nella nostra cultura occidentale, l'intelligenza dell'amore è quindi ciò che permette alla nostra soggettività razionale di non rimanere chiusa su se stessa e di ricevere il dono dell'essere. Ma questo è possibile solo nella misura in cui la compassione non si riduce a una questione dell'Io, ma rimane qualcosa di ben distinto da una semplice abilità a priori di soffrire. L'intelligibilità dell'amore, quindi, mi apre alla mia trascendenza, non essendo né il semplice prodotto della riflessione, né, persino, una disposizione a priori per l'alterità radicale dell'altro. È semplicemente un'apertura alla presenza di un altro in cui l'evento stesso dell'altro crea le condizioni per la possibilità del mio dovere-di-essere. Nella sua forma più completa, l'amore di compassione non è né un amore patologico né un amore puramente razionale, ma un amore personale, e questo proprio nella misura in cui riconosce l'altro essere umano come persona e quindi mi garantisce la possibilità di diventare anche io persona veramente umana, cioè, un individuo in permanente processo di auto-trascendenza, qualcuno capace di abbracciare l'universale.

Affermare la dimensione sociale delle emozioni, dunque, implica riconoscere come assioma fondamentale della nostra auto-comprensione che la nostra vita affettiva è, da sé e per sé, la rivelazione del tipo di essere che ognuno di noi è in e già per se stesso/a. Ovviamente, un oggetto del mondo materiale, una pietra per esempio, è qualcosa di fundamentalmente distinto da un evento proprio del mondo umano, come, ad esempio, il fatto storico che adesso abbiamo al servizio della Chiesa universale un Vescovo di Roma arrivato dalla fine del mondo; o, ancora più percettivamente, che oggi siamo qui per una celebrazione della Filosofia, e di quanto sia bello il mistero dell'amicizia e dei rapporti cooperanti fra persone e istituzioni. Un incontro personale, infatti, ha sempre un significato ben distinto da quello che sarebbe, nel corpo, una concreta fragilità, o, nello spirito, una qualsiasi disposizione. Ancora al di là di tutto questo, la nostra vita affettiva è fatta di momenti concatenati lungo tutto un processo di coordinazione fra persone concrete, un processo nel quale ci sono cose che meritano il nome di *azioni*, o che, almeno, sono il risultato di quello a cui si può assegnare il qualificativo di *azione*⁸.

Perciò, le situazioni affettive delle persone non devono essere considerate come proprietà intrinseche di un soggetto, cioè come proprietà fisiche o psichiche di chiunque, ma invece come caratteristiche individuali di un esistente concreto, di persone attuanti in un determinato contesto, partecipanti a processi esistenziale sempre più vasti e complessi di quanto si possa afferire in un momento dato. In altre parole, un'emozione umana è

⁸ DUMOUCHEL, Paul – *Émotions*, op. cit., p. 94.

sempre, per definizione, una caratteristica relazionale⁹ e ciò vuol dire, evidentemente, che i nostri affetti, nella loro stessa connotazione sociale, sono eventi il cui significato si trova sempre nell'ambito delle relazioni che i soggetti intrattengono gli uni con gli altri all'interno di una grande diversità di forme e di contesti. Questo però non vuol dire affatto che un'emozione non sia proprio in ogni caso *mia*; ancora più importante, la socialità della vita emotiva dell'uomo non significa che i miei sentimenti siano espressioni del gruppo o che, in ogni caso, non siano propriamente *miei*. Infatti, quello che si vuole dire è soltanto che *in me* le emozioni si manifestano non come realtà fissa, ma a partire da una dimensione strutturalmente sociale¹⁰.

Per noi, dunque, il fatto essenziale è quello di riconoscere che senza emozioni, la persona umana non potrebbe orientarsi nel mondo, né perlopiù essere in relazione con gli altri. Senza di esse non c'è modo di concepire la vita in società¹¹. D'altronde, ognuno/a di noi si trova in ogni caso davanti ad una disposizione ontologica fondamentale, quella che ci permette di dire che, entrando nell'ambito dell'affettività, ci riconduciamo alla radice stessa della nostra costituzione ontologica di soggetti vivi nella società¹². Al centro di un tale processo, però, non c'è propriamente un aggiustamento di azioni indipendenti le une dalle altre, ma soltanto la connessione fra gli stessi agenti. Infatti, l'affettività nell'uomo è come il luogo in cui gli agenti diventano capaci di trovare la loro stessa indipendenza e autonomia. L'affettività umana, perciò, diventa proprio ciò che ci rende capaci, nel seno delle nostre relazioni interumane, di ritrovarci all'interno di noi stessi ma rimanendo capaci nel contempo di sperimentare la stessa *separazione* come dono¹³. Come rileva Dumouchel, non si può dire che esista un soggetto veramente indipendente prima del processo affettivo come tale, che ci pone davanti agli altri. La nostra soggettività, è quindi profondamente relazionale, ma è proprio della relazione, giustamente, precedere il nostro stesso senso di autonomia e di libertà. Ora, è proprio questo quello di cui ci parla quando analizziamo la nostra vita affettiva, ossia, quando vediamo che le nostre preferenze esistono soltanto all'interno di un processo relazionale caratterizzato anche dalle preferenze altrui.

Prendiamo, per esempio, la relazione amorosa, uno dei casi in cui si vede più chiaramente come le preferenze di chi ama cambiano in funzione delle preferenze della persona amata. E questo vuol anche dire che la relazione d'amore si potrebbe definire come la relazione in cui ognuna delle parti lascia nelle mani dell'altra la sua stessa determinazione. In un certo senso, l'emotività dell'amore è inseparabile dalla disponibilità ad affidare all'altro la cura dello stesso sviluppo di sé. Senza questa capacità di offrire e di ricevere se stesso/a tramite la mediazione di una relazione di alterità, non è possibile divenire se stesso, affermare fino in fondo la realtà che siamo. In altre parole, possiamo dire che l'odissea umana di divenire se stesso/a comincia in ogni caso a livello

⁹ Ibidem, p. 95.

¹⁰ Idem.

¹¹ Cf. BURGGRAEVE, Roger – “Io, l'altro e la società: Una visione antropologica ed etica della responsabilità personale, interpersonale e sociale”. In: *Salesianum*. 68 (2006), n. 4, pp. 699-743

¹² DUMOUCHEL, Paul – *Émotions*, op. cit., p. 112.

¹³ Ibidem, p. 112.

dei sentimenti. E questo è il fatto di cui stiamo cercando di dare una ragione ontologica più profonda.

Martin Heidegger ci ha lasciato analisi straordinariamente profonde delle *Stimmungen* e della nostra condizione del *Mitsein*, ossia, del nostro essere con e per gli altri. Sappiamo che il nostro essere con/per gli altri è molto di più che il semplice risultato di un'attività della coscienza costituente; infatti, l'ontologia sociale contemporanea ci rende conto di come l'altro essere umano non dovrebbe mai essere ridotto alla condizione di essere indeterminato, ma bensì di essere personale capace di condividere con me un'esistenza comunitaria reale. Per capirci bene, non si può partire soltanto dal sé o dall'altro, ma dalla realizzazione di come l'uno e l'altro si manifestano attraverso la relazione. Il fatto che alcuni autori, come ai nostri giorni E. Housset, parlino della gnosi dell'amore è indicazione chiara di come, in fin dei conti, non c'è conoscenza possibile dimenticando quella dimensione comune della vita fatta di gioie e di sofferenze in cui si radica la nostra stessa coscienza riflessiva umana. L'individuazione, concetto molto più profondo di quello della particolarizzazione, è qualcosa che davvero non avviene nell'assenza di una qualsiasi comunità di amore.

D'altra parte, dire che gli affetti rappresentano un processo di coordinazione all'interno dell'essere umano non vuol dire che la dimensione sociale della vita personale possa essere ridotta ad un mero fare dei passi insieme. Punto di partenza, naturalmente, è il riconoscimento di uno dei bisogni umani più elementari, quello che consiste nell'accettazione del contributo che gli altri, sempre, offrono alla nostra particolare azione concreta. L'azione umana, per essere coronata da successo, implica necessariamente una disposizione a ricevere dagli altri quello di cui abbiamo più bisogno per portare a buon fine il nostro stesso *agire*. Tutto quello che facciamo presuppone, sia un determinato gesto da parte di un altro, sia l'apertura che l'altro fa al nostro desiderio di azione. In altre parole, noi siamo esseri sociali nella misura in cui ci troviamo all'interno di un processo di permanente e costante interazione con gli altri, in tal modo che in realtà tutto quanto facciamo, o semplicemente pensiamo, accade inesorabilmente sia *con* gli altri sia in presenza degli altri¹⁴. Le emozioni, dunque, sono imprescindibili affinché azioni e interazioni di cui siamo parte arrivino al loro migliore fine, ossia, ad uno che in se stesso sia inseparabile da un vero aumento di personalità. Come scrive Paul Dumouchel, le emozioni possono essere caratterizzate come «des moments saillants du processus ouvert de coordination qui permet que nous puissions interagir réciproquement»¹⁵. Infatti, le emozioni sono non soltanto condizioni dell'interagire, ma anche e proprio del decidere e, non meno, dell'agire già all'interno di uno stesso¹⁶.

¹⁴ DUMOUCHEL, Paul – *Émotions*, op. cit., pp. 114-115. Sul problema della presenza dell'altro nella stessa costituzione dell'identità del soggetto, cf. CASPER, Bernhard – “Illéité: Zu einem Schlüssel» Begriff «im Werk von Emmanuel Lévinas”. In: *Philosophisches Jahrbuch*. 91 (1984), pp. 273-288; ID. – “Denken im Angesicht des Anderen: Zur Einführung in das Denken von Emmanuel Levinas”. In: HENRICH, Hans Hermann (Hrsg.) – *Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott: Zum Werk von Emmanuel Levinas*. Aachen: Einhard-Verlag, 1984, pp. 17-36.

¹⁵ DUMOUCHEL, Paul – *Émotions*, op. cit., p. 115.

¹⁶ *Ibidem*, p. 116.

In un senso più profondo, si potrebbe dire che la nostra relazione con le persone – relazione che ci fa essere quello che di fatto siamo – antecede ontologicamente la nostra relazione con le cose del mondo. Come agenti liberi siamo “condannati” a vedere i propri comportamenti determinati in funzione di quelli degli altri. Oggi più che mai, la nostra relazione con le cose del mondo è qualcosa che accade primariamente in funzione delle nostre relazioni interumane. La vita affettiva viene sempre colorata socialmente; infatti, sono proprio le emozioni o i sentimenti a farci essere quello che più profondamente siamo, ovvero, *esseri sociali!*

La socializzazione umana avviene in un doppio senso: gli affetti ci rendono sensibili alla presenza degli altri; d’altro lato, sono le stesse emozioni che ci permettono di coordinare le nostre azioni gli uni con gli altri. La nostra capacità di scelta individuale è, dunque, strutturata socialmente. E perché? Proprio perché ogni decisione umana è correlata a una connotazione affettiva. Questa, infatti, è come la materia con cui sono edificate sia le regole sia le istituzioni sociali. Senza affettività non sarebbe possibile costruire un mondo comune, poiché sono i nostri affetti o sentimenti che sostengono in vita l’interesse che sempre ci occupa gli uni con gli altri¹⁷. La nostra vita affettiva è fatta dalle nostre decisioni di esercitar dominio o di sfuggire, di unirci e di impegnarci, di comprenderci o di lottare, di essere indifferenti o solidali, di essere paurosi o coraggiosi, etc.¹⁸ Senza lo specchio della nostra emotività non sapremmo mai a chi offrire rispetto o sdegno, obbedire o no, offrire gesti di amore oppure no. Ovviamente, la tonalità della nostra vita affettiva è profondamente influenzata dai codici sociali e istituzionali, anche se essi non possono mai esaurirne il senso più profondo. In altre parole, le regole sociali possono *con-formare* le nostre emozioni, ma non le possono costruire. Al contrario, sono le emozioni proprio quella realtà che le regole sociali, e il calcolo razionale, hanno ovunque il proposito di mettere in un certo ordine, preciso e concreto, anche se invariabilmente in tonalità più o meno diffuse¹⁹. Insomma, il carattere sociale della nostra vita affettiva trova il suo fondamento nel fatto che il nostro essere personale non è mai una realtà che possa essere concepita separata dall’alterità dell’altro. I sentimenti non possono mai arrivare alla loro pienezza ontologica separatamente dall’*altro* e da me stesso. La socialità della nostra vita emotiva funziona come ineccepibile espressione della pluralità delle persone²⁰.

Il senso delle nostre manifestazioni affettive non si trova all’origine, ma alla fine del processo: i nostri affetti sono sempre dipendenti dalla risposta dell’altro, e perciò le nostre reazioni affettive sono sempre molto più che un semplice riflesso, qualcosa che va necessariamente al di là della mera spontaneità²¹. Offerti come sono a tutti, i nostri affetti hanno bisogno di una sanzione, anche se non esplicita, da parte degli altri. I miei sentimenti non sono mai soltanto miei, ma hanno pure la capacità di provocare risposte,

¹⁷ Idem, p. 120.

¹⁸ Idem, p. 120.

¹⁹ Idem, p. 121.

²⁰ Sul significato del concetto di *pluralità*, cf. VILA-CHÃ, João J. – “The Plurality of Action: Hannah Arendt and The Human Condition”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. 50 (1994), pp. 477-484.

²¹ DUMOUCHEL, Paul – *Émotions*, op. cit., p. 138.

d'approvazione oppure no. Comunque, le manifestazioni affettive non ci lasciano mai indifferenti. E le nostre risposte sono così qualcosa che va al di là della semplice volontà, giacché la *riflessione* in noi avviene, come già insegnava Hegel, sempre con un considerevole ritardo²².

La teoria delle emozioni sociali, pertanto, afferma l'interdipendenza delle nostre preferenze, non come fenomeno fortuito, ma come una caratteristica essenziale delle nostre relazioni affettive. Nelle nostre decisioni, non siamo mai soli, ma ci troviamo inseriti in relazioni di interdipendenza²³. Alla fine, questo vuol dire che il soggetto umano, come soggetto d'azione, ha un fondamentale interesse all'interesse degli altri con cui con-vive. Perciò, la nostra vita affettiva è sempre in gran misura formata da attenzione all'evoluzione degli interessi che possiamo o vogliamo dedicare gli uni agli altri e ai quali attribuiamo dei nomi come: riconoscenza, amore, odio, timore, invidia, etc. Nella loro configurazione concreta, i sentimenti che abitano il cuore umano rimangono elementi particolarmente salienti sulla strada della nostra evoluzione sociale e affettiva²⁴.

Come processo di coordinazione della nostra azione nel mondo, gli affetti sono alla base del processo sociale del riconoscersi. In ogni caso, essi costituiscono un fattore d'accordo o di disaccordo, di fiducia o di sfiducia, di entusiasmo o di fragilità. Più ancora, il mio essere *affettivo* implica sempre una reazione, o manifestazione, dell'altro, fatto che necessariamente vuol dire come sia soltanto grazie al proprio processo di socializzazione che l'agente arriva a scoprire la sua stessa identità emotiva. Come insegnava il fenomenologo Michel Henry, la struttura della soggettività non può che essere quella della *passività* più radicale²⁵.

Infine, penso che si potrebbe anche dire che la capacità di coordinazione della nostra affettività è anche quella che rende possibile sia la razionalità che l'irrazionalità. Le emozioni sono momenti salienti in un processo di per sé inevitabile. Gli agenti umani non possono infatti non dipendere gli uni dagli altri per determinare le proprie preferenze. È, dunque, sullo sfondo di questa indeclinabile coordinazione che la razionalità e l'irrazionalità umane si costituiscono. Di fatto, dato che non riusciamo mai a sfuggire al processo di determinazione reciproca delle preferenze, la razionalità non consiste nel fatto che le nostre preferenze siano o no interdipendenti, ma in quello che noi stessi arriviamo a fare di questa interdipendenza²⁶. L'interdipendenza delle nostre scelte è la situazione nel cui seno le nostre preferenze individuali sono determinate; così, è anche logico dire che l'affettività della persona umana rappresenta il contesto in cui la razionalità, in quanto tale, diventa possibile²⁷. Lo studio delle emozioni rivela che né l'ordine delle preferenze né le preferenze in se stesse sono date senza nient'altro. Come individui, infatti, noi non

²² Idem, p. 139.

²³ Idem, p. 157.

²⁴ Ibidem, p. 158.

²⁵ Idem, p. 172. Per il problema della *passività*, cf. KÜHN, Rolf – *Husserls Begriff der Passivität: Zur Kritik der passiven Synthesis in der genetischen Phänomenologie*. Freiburg: K. Alber, 1998.

²⁶ DUMOUCHEL, Paul – *Émotions*, op. cit., p. 178.

²⁷ Ibidem, p. 180.

scopriamo ciò che vogliamo senza averlo già scoperto in un processo d'interazione con gli altri, ossia, nell'ambito della nostra reciproca conoscenza²⁸.

Nel processo della coordinazione inter-umana, o della *conoscenza reciproca*, gli agenti non si rappresentano le proprie preferenze distinte da quelle degli altri, né le probabilità che l'altro agisca in un modo piuttosto che in un altro, così da poter determinare la loro azione in base a questa rappresentazione o a tali anticipazioni. Ognuno, al contrario, ha già sempre realizzato un'azione, un gesto, la cui realizzazione sfugge al controllo del soggetto. E cioè, ognuno ha sempre già prodotto una qualsiasi espressione fisica della quale ignora il significato più vero. Una tale azione, o una tale espressione concreta, è sempre ripresa dall'altro, oppure no; ciò dà luogo a una reazione da parte di uno qualsiasi dei due. Ma la risposta è involontaria così come la chiamata, e finisce non avendo più senso. Di fatto, le reazioni affettive sono sin dall'inizio caratterizzate dall'incertezza e dall'indeterminazione. Una tale reciprocità nell'azione non ha un fine naturale, non ha un fine oggettivo, ed è per questo che il suo significato li trascende sin dall'inizio²⁹. Non riusciremmo a coordinare l'azione fra noi se non dal momento in cui gli agenti accettano l'incertezza che appartiene alla loro mutua condizione di essere-nel-mondo, una condizione che può essere soddisfatta soltanto in termini di una scelta sia della via del conflitto sia di quella di una vera e propria cooperazione.

L'affettività umana è, dunque, essenzialmente orientata all'*altro*. La nostra interattività è involontaria la maggior parte del tempo e porta con sé manifestazioni che implicano reazioni anch'esse involontarie. L'espressione affettiva è continua, ed è sempre attiva, permettendo agli agenti di trovare una coordinazione effettiva tra loro, sebbene mai soltanto in funzione delle necessarie trasformazioni delle relazioni reciproche, ma anche di quelle che alla fine hanno la capacità di rivelarsi le più pertinenti fra tutte³⁰.

Una tale coordinazione diventa possibile soltanto perché, come dice ancora una volta Michel Henry, l'essere del soggetto è lo stesso essere, è la soggettività. «La *subjectivité* constitutive de l'être et identique à celui-ci est l'être-avec-soi, le parvenir en soi-même de l'être tel qu'il s'accomplit dans la passivité originelle du souffrir³¹». L'affettività costituisce l'essenza della *soggettività*; la natura della nostra soggettività è strutturalmente sociale. Così arriviamo alla conclusione di come i sentimenti e le emozioni giochino un ruolo coordinativo di enorme importanza per la nostra vita sociale. Per ognuno/a di noi, gli affetti sono come la luce che rende possibile il nostro orientamento nel mondo. Infatti, è nell'affettività che si compie l'esistenziale concreto della nostra condizione ontologica come esseri-nel-mondo, ossia, come quel *Mit-sein*, l'*essere-con*, alla base del quale si trova la nostra realtà come esseri *in e di relazione*.

²⁸ Idem, p. 180. In riguardo al problema del dono, cf. HYDE, Michael J. – *The Life-Giving Gift of Acknowledgment: A Philosophical and Rhetorical Inquiry*. West Lafayette, Ind.: Purdue University Press, 2006.

²⁹ DUMOUCHEL, Paul – *Émotions*, op. cit., p. 198.

³⁰ Ibidem, pp. 203-204.

³¹ HENRY, Michel – *L'essence de la manifestation*. 1. ed. Paris: Presses universitaires de France, 1963, p. 595.

*

A causa di questo, vorremo anche dire che non c'è modo più umano di vivere che non sia quella compassione di cui tanto ci ha parlato Papa Francesco durante l'ancora recente Anno Giubilare della Misericordia, un tempo che sicuramente fu di profondo coinvolgimento per la Chiesa e per il mondo. È vero che l'esperienza della compassione è sempre qualcosa che disturba, che scuote il potere che crediamo di avere su noi stessi, che infine rompe con le distanze e, più di tutto, ci fa prossimi, vicini gli uni agli altri. L'esperienza della compassione contiene in sé l'enigma che è il passaggio dell'essere umano alla sua età propriamente etica, a quel momento in cui la potenza dell'*io sono* viene trasfigurata con l'apparire di un tu concreto e il sempre probabile avvenimento di un nuovo *noi*.

Prima della costituzione dell'altro come nostro prossimo, e ancor più, prima della costituzione di me stesso/a come persona responsabile, l'evento essenziale della vita umana passa per la condivisione della sofferenza come esperienza della realtà in ciò che questa ha di inimmaginabile, come riduzione etica, come entrata in quella sfera dell'essere in cui nulla si perde della vita intersoggettiva, ma la si riporta, piuttosto, all'esperienza originale di essere un Sé, con e per gli altri. L'apoditticità della compassione, dunque, precede quella dell'*io sono*, poiché è nell'esperienza della compassione che si trova la comune origine della nostra autocoscienza e della stessa coscienza dell'altro. Nel condividere la sofferenza dell'altro, l'essere umano diventa consapevole della *prossimità*, ossia, del fatto che soltanto in rapporto ad un altro possiamo diventare noi stessi. In assenza di una condivisione della sofferenza altrui non esiste vera comunità, perché senza una tale condivisione non si può diventare consapevoli della sacralità del corpo dell'altro, né della sua singolarità più profonda. La comunità umana originaria, dunque, è tutt'altro che una mera collettività o il risultato di una qualsiasi aggregazione confusa di persone; come esseri umani, apparteniamo tutti ad una comunità d'amore, diventiamo noi stessi nel rapporto con gli altri. La stessa natura della personalità umana è quella di un essere la cui logica più profonda è diventare tanto più individualizzata quanto più integrata nella comunità³².

Friedrich Nietzsche ha intensamente proclamato, anche nel suo più profondo fallimento, la forza dell'anima. Ma il nostro punto è questo: forte non è l'anima che si dimostra esimia nella sua capacità di controllo o di auto-controllo, ossia di esercitare potere, ma piuttosto quella che vive nel desiderio di non ridurre mai l'altro alla sua misura, che s'impegna fino in fondo a lasciare che l'alterità dell'altro avvenga nell'amore. Non si tratta, dunque, dell'anima combattente che esercita i suoi principi e afferma la sua autonomia ad ogni costo, anche a prezzo di violenza sull'altro, ma di un'anima denudata di se stessa, capace di accettare la sofferenza degli altri senza giudizio previo, ma sempre disposta alla diaconia del servizio.

³² Per un classico trattamento della dialettica fra persona e comunità, cf. ZIZIOLAS, Jean. *Being As Communion: Studies in Personhood and the Church*. With a foreword by John Meyendorff. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1985.

Credo che non ci possa essere vero incontro inter-umano senza una rispettosa testimonianza riguardo alla sofferenza, senza sperimentare in alcun modo il proprio dolore di essere. Penso anche che una tale capacità di essere influenzati dalla sofferenza del prossimo rappresenti il meglio del nostro essere-in-vita. Senza l'esperienza della compassione, infatti, la vita stessa non sarebbe possibile, poiché in tal caso non ci sarebbero limiti ontologici alla ferocia umana, a quel tragico *homo homini lupus* identificato da Thomas Hobbes. Così come la razionalità, anche la compassione merita di essere riconosciuta come fattore particolarmente significativo al momento di determinare cosa sia l'essere umano. In verità, è grazie a questa dimensione della nostra vita che in noi diventano possibili la benevolenza e l'amicizia. La compassione, quindi, è una delle basi più importanti della virtù, poiché la ragione lasciata solo a se stessa, lungi dall'unire gli esseri umani, li renderebbe, come ci insegna Papa Francesco, indifferenti gli uni agli altri, rendendoci meri mercanti dell'indifferenza umana.

Nella compassione si trova, dunque, uno dei segni più distintivi dell'umana animalità dell'uomo, fattore assolutamente essenziale alla nostra perfettibilità etica e morale. Anche se ci rende strutturalmente deboli, la compassione, capacità di essere toccati dalla sofferenza dell'altro, è un'esperienza inseparabile dal divenire Sé di noi stessi. Nell'impossibilità di reindirizzare l'altro a me stesso per ridurlo alla condizione di soggetto a me, la compassione appare all'interno del dramma ontologico che in ogni caso siamo, come fattore supremamente creativo, o generativo, della socialità umana³³.

Come direbbe Jean-Jacques Rousseau, *Justice et bonté ne sont point seulement des mots abstraits, de purs êtres moraux formés par l'entendement, mais de véritables affections de l'âme éclairée par la raison, et qui ne sont qu'un progrès ordonné de nos affections primitives*³⁴. In verità, la giustizia non può trovare la pace se non attraverso la realizzazione dei movimenti che abitano l'interiorità del cuore; soltanto l'universalità della compassione più autentica fonda l'universalità della giustizia. Giustizia e compassione si sostengono a vicenda: senza compassione l'uomo cade nel moralismo; senza giustizia, la compassione degenera in debolezza. Soltanto il sentimento moralmente strutturato può diventare slancio esistenziale, può portarci ad amare il bene che la ragione fa conoscere. In un modo o in un altro, la prima istanza di umanità che abbiamo è il sentimento.

Come movimento d'amore che ci mantiene nell'apertura all'essere e alla verità del sentire come l'avvenimento di sé, la compassione ci sveglia al luogo ontologico in cui siamo chiamati ad essere, al luogo in cui siamo esposti alla possibilità di essere prima di ogni coscienza intenzionale. Prima di ogni responsabilità libera e razionale verso l'altro, il soggetto umano, una volta preso dalla compassione, diventa consapevole del fatto che non c'è modo migliore di essere che quello di assumere in pienezza di libertà l'obbligo che ci tocca. Frammento di pace, la compassione è prima di tutto, già riguardo alla separazione di me stesso a me stesso davanti agli altri, motivo di rispetto davanti alla

³³ Cf. Housset, Emmanuel. *L'intelligence de La Pitié: Phénoménologie de La Communauté*. La Nuit Surveillée. Paris: Cerf, 2003, p. 47.

³⁴ Cf. Ibidem, p. 353.

stessa dinamica della vita. Per ragioni ben precise, E. Husserl ha stabilito un'intima connessione tra compassione e modestia: *la pitié suppose la pudeur car celui qui ne consent pas à la miséricorde ne peut pas faire miséricorde. La pudeur est ce savoir que l'homme n'est pas à lui seul son origine et qu'il doit sa vie à ce qui l'altère au plus intime de lui-même.*³⁵ La passibilità è di sicuro una delle modalità più fondamentali del nostro modo di essere; senza una tale passività, più passiva di tutta la passibilità, come direbbe E. Levinas, la stessa autoaffermazione ontologica del soggetto umano diventerebbe impossibile. In questo senso, la sofferenza non è molto più che una modalità particolare in base alla quale un altro ci appare nell'orizzonte della vita e della storia; invece, la sofferenza appartiene in modo essenziale alla stessa essenza dell'altro. Quindi, l'apertura all'altro passa necessariamente per il prendersi cura della sua sofferenza, in altre parole, per il farsi davvero misericordioso davanti alla sua più radicale umanità: *Faire miséricorde c'est souffrir pour autrui, c'est semer dans les larmes, et ces semences de miséricorde sont le fondement de toute vraie communauté.*³⁶

Nelle *Meditazioni cartesiane*, Edmund Husserl mostra chiaramente il privilegio ontologico che per ogni essere umano è l'esperienza degli altri, quella situazione in cui l'io dell'altro diventa per noi porta d'accesso alla alterità come tale e, dunque, alla più importante condizione di possibilità dell'esperienza umana nel suo insieme. Senza l'esperienza dell'alterità di un altro non ci sarà nessuna esperienza di oggettività, cioè, non ci potrebbe essere data neanche l'alterità del mondo oggettivo all'interno della immanenza stessa del nostro modo di esserci. Nei suoi studi fenomenologici, Husserl ha chiaramente dimostrato che se avessimo accesso diretto all'altro come se la sua sfera personale fosse parte della nostra, il risultato sarebbe che l'altro diventerebbe totalmente trasparente per me e, di conseguenza scomparirebbe come tale, ossia, come *altro*. Se l'altro mi fosse accessibile come se si trattasse di una parte della mia sfera di vita, non sarebbe più *altro*, l'analisi stessa distruggerebbe il suo stesso scopo, e così ritorneremmo all'impossibilità di dare un senso alla stessa costituzione oggettiva del mondo. Il fatto che l'altro mi sia dato, o sia presente, in carne e ossa non significa che lui/lei mi sia già dato direttamente. Essere l'altro, differentemente dall'essere cosa, significa che anche nella sua presenza fisica l'altro non riesce mai a diventare parte della mia stessa essenza, neanche quando due esseri umani si fanno carne della stessa carne. Per principio, il proprio dell'altro è rimanere al di fuori di me, vale a dire, altro da me, in separazione, come condizione di possibilità di ogni oggettività e di ogni dialogo. Se fossimo totalmente trasparenti gli uni agli altri, non ci sarebbe modo di rintracciarci, ossia, di comunicare. Da qui l'importanza di un'analisi fenomenologicamente corretta della corporeità e dei suoi misteri, particolarmente riguardo alla sessualità. In ogni caso, saremo sempre di fronte ad aporie importanti ed insolubili, dato che la nostra condizione di co-creatori del mondo presuppone l'alterità dell'altro, cioè il riconoscimento che l'altro si dona attraverso la mediazione del corpo e, dunque, il suo dono rimane sempre parte del mistero ontologico della vita.

³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 95.

³⁶ *Idem*, p. 108.

Per E. Housset, infatti, la comunità umana è essenzialmente una *comunità di miseria*³⁷. L'importanza di un tale pensiero deriva dalla conoscenza di come soltanto il corpo sofferente di un altro può veramente portarmi alla comunione dei cuori; un'esperienza, quella della sofferenza altrui, che ci porta alle radici stesse della filosofia, ad una propria e vera visualizzazione della verità. Quindi, è soltanto nella misura in cui la verità di ciò che devo fare mi cattura nella comunità fondata sull'indigenza di essere, che l'ascolto della verità si trasforma in qualcosa di molto diverso di una semplice comunità costruita su principi impersonali o neutri. La verità che mi chiama, che è nel senso proprio e vero della parola, *vocazione*, è la verità che si vede, e si tocca, nel corpo del povero, nella carne sofferente. L'appello dell'altro diventa così un modo unico di essere, una partecipazione al mistero dell'unicità della persona in se stessa. Scrive Housset: *...la communauté de misère montre que l'homme ne peut pas s'accomplir en vue de la seule communauté terrestre, qu'il n'est pas réductible à sa place dans la cité, mais qu'il doit aussi prendre part à une communauté d'amour, à une communion des Saints qui n'existe que dans cette relation entre des personnes.*³⁸

Insomma, è la forza dell'amore, e nient'altro, che veramente ci apre al mondo, che di fatto ci insegna a vedere la Bellezza, ad ascoltare la Verità, a fare il Bene. Per noi, la compassione non è solo un inizio puro e semplice; si tratta, invece, di un'origine, o meglio, di un vero e proprio Principio e Fondamento. Nella misericordia abbiamo sia i primi movimenti di un cuore che si fa vivo, sia, al dire di Housset, il più alto gradino dell'amore. Proprio dell'essere umano, infatti, ciò che fa propriamente la sua differenza ontologica, è il potere del soggetto di poter tornare a ciò che è la sua parte più intima: *On devient soi-même en se tournant vers ce qui met en mouvement dans la mémoire, vers ce qui conduit à comprendre dans l'intelligence et vers ce qu'on a à devenir dans l'amour*³⁹.

Nelle sue speculazioni sull'amore, Guillaume di Saint-Thierry, figura geniale del medioevo, riprende anche lui la tesi agostiniana dell'anima come immagine della Trinità, e come a partire dall'integrazione di memoria, intelligenza e amore, l'essere umano diventi, passo dopo passo, parte integrante di quella Realtà che infinitamente lo supera. L'alterità di Dio è per noi garanzia di futuro, un invito a ricordare, a comprendere e ad amare Colui che in pura e assoluta gratuità ci offre l'essere, la partecipazione alla Vita che è Lui-stesso. L'amore di Dio che ci circonda non è in noi ma in Lui, ed è in questa stessa misura che costituisce il segreto dell'anima umana. La manifestazione di Dio nella storia ha una finalità molto precisa, veramente salvifica: fare sì che l'essere umano, ognuno/a di noi, possa imparare a desiderarlo e ad amarlo e così scopra la Grande Bellezza di amare se stesso/a e gli altri come se fossero il suo più puro Sé.

La compassione, quindi, reindirizza l'amore al suo carattere fondamentalmente personale, e mostra che una lotta per la giustizia che non sorga da un vero amore per gli esseri umani concreti diventa qualcosa di veramente inumano. In altre parole, solo la

³⁷ Ibidem, p. 121.

³⁸ Ibidem, p. 121.

³⁹ Ibidem, p. 129.

compassione permette di fare in modo che il divenire-sé dell'altro uomo non diventi solo un'occasione di autocoscienza e di individuazione del sé, poiché in essa l'io diviene un'anticipazione di sé attraverso la condivisione della sofferenza altrui. È nell'intelligibilità dell'amore che l'individuo umano diventa persona, una testimonianza del dono di sé. L'amore è conoscenza, ma non nel senso che ci rende trasparenti a noi stessi, o che l'altro diventi trasparente per noi, poiché in tal caso ciò che avremmo sarebbe un semplice spettacolo, una pura manipolazione, e non un incontro di persone.

Innamorato di Dio, l'essere umano diventa veramente capace di Se-stesso. Questa è la più fondamentale capacità dell'essere umano: essere capace di Dio per diventare se stesso! Ma dobbiamo essere chiari: la capacità di diventare se stesso/a viene da oltre noi stessi. Condividere le sofferenze degli altri non implica sopprimere le multiple gioie dell'amore, ma invece le aggiunge, le fa crescere. Come condivisione della sofferenza dell'altro, la compassione diventa una sempre nuova sorgente di gioia, un *plus* nella dinamica dell'essere. Non si tratta in primo luogo del piacere del corpo, ma di quella gioia che ci viene dalla partecipazione alla vita divina, la gioia di, semplicemente, fare il Bene.

Per concludere, una parola sulla gratitudine. Con von Hildebrand, possiamo dire che soltanto nella misura in cui vive inserito nella dinamica della gratitudine l'uomo può rimanere vivo, risvegliato davanti alla meraviglia e alla bellezza dell'essere. Essere grati è l'opposto di chi resta ai margini e al quale tutto sembra naturale. Secondo lo stesso von Hildebrand, l'*homo sapiens* si distingue dall'*homo faber* non solo perché il primo non considera la realtà circostante come qualcosa di evidente e la esamina solo da un punto di vista pragmatico, ma perché fa in sé l'esperienza dell'ammirazione, s'interroga sull'essenza e sul significato delle cose, rimane aperto ad una comprensione dei valori. Tanto Platone come Aristotele avevano parlato del *thaumazein*, dello stupore, come inizio di tutta la filosofia. Ma qualcosa di analogo a questo risveglio, a questo modo di superare un atteggiamento di natura puramente pragmatica, accade a chiunque lasci la propria vita intridersi di vera gratitudine davanti a Dio e agli altri. Anche lui si sveglia dall'ottusità e dalla superficialità di tutti per considerare come naturale l'ammirazione provata davanti ai doni di Dio e al mistero inesauribilmente sublime di amore e misericordia infinita.

Questa fondamentale gratitudine molte volte porta soltanto ad un'esternalizzazione superficiale dell'atto di ringraziare, di dire grazie. Ma questo atto può essere realizzato solo da coloro che provano veramente gratitudine. Ringraziare, nella sua stessa struttura, è un atto di trabocco affettivo. O, come dice von Hildebrand, una liturgia. Infatti, il *gratias agere* è sempre un *laudare*. La Bibbia e la Tradizione della Chiesa ne sono testimoni. Quindi, dalle origini del pensiero, esiste un legame profondo tra felicità e gratitudine. Teologicamente parlando, la nostra prima e più profonda fonte di Felicità sta nel riconoscimento dell'Amore di Dio per noi, nel raggiungimento della Sua compassione costitutivamente creativa. Come insegna Francesco di Assisi, c'è più gioia nel dare che nel ricevere, e così la felicità diventa immanente all'atto stesso di essere grati e di esprimere gratitudine.

Come manifestazione della struttura sociale del sentimento della gratitudine, si può dire che arricchisce sempre chi ringrazia. Essere autenticamente obbligati implica magnificare l'altro; possedere sentimenti di gratitudine e di riconoscenza, significa diventare più ricco, più vicino alla pienezza del proprio essere. Nella famosa espressione di Søren Kierkegaard, non c'è povertà più grande di quella di chi non è in grado di chiedere e di chi, quindi, non sa come ringraziare; lo stesso si dice di coloro che accettano ciò che viene dato senza dire un sentito *Grazie*.

Gratitudine e compassione, dunque, sono per noi manifestazioni particolarmente positive di affetto e di emozione. In realtà, costituiscono il fondamento di tutti i riconoscimenti. Inoltre, è proprio così che ognuno/a di noi riesce a trovarsi nel luogo, o nella posizione, a lui/lei assegnato nel mondo. Attraverso la gratitudine, come attraverso la compassione, l'essere umano entra nella sfera dei valori e dà corpo al significato di parole come verità e libertà, umiltà e gentilezza ... Infine, in ambedue i sentimenti troviamo la reale via di accesso alla vita morale. Entrambi, misericordia e gratitudine ci rendono cittadini di una nuova polis, ambasciatori effettivi di tutto un altro Regno: quello della Bontà, del Bello e della Verità.