

TEMA LIBERO

Competenza affettiva e apprendimento. Il valore pedagogico e didattico del “vissuto” nella filosofia di Max Scheler.

Affective competence and learning. The pedagogical and didactic value of 'living' in Max Scheler's philosophy.

Marco Piccinno, Università del Salento.

ABSTRACT ITALIANO

Il saggio focalizza la concezione del sentimento elaborata dal filosofo Max Scheler, ponendo in evidenza le articolazioni che, secondo il Filosofo tedesco, lo rendono funzionale sia allo svolgimento degli atti di apprendimento focalizzati sugli obiettivi formativi, sia alla costruzione di sistemi di relazione orientati alla comprensione e alla valorizzazione dell'alterità.

ENGLISH ABSTRACT

The essay focuses on the conception of feeling elaborated by the philosopher Max Scheler, highlighting the articulation which, according to German philosopher, make it functional both for the performance of learning acts focused on educational objectives, and for the construction of relationship systems oriented toward understanding and the valorization of otherness.

La realtà come valore

Il panorama pedagogico contemporaneo attribuisce notevole rilievo al ruolo della competenza emotiva nei processi di apprendimento. In termini molto generali, essa consiste nelle disposizioni soggettive che fondano la capacità di riconoscere e di nominare le proprie emozioni, di riconoscere le emozioni dell'altro, di esprimere il vissuto emotivo in modo adeguato al contesto e all'interlocutore, di comprendere quale possa essere l'impatto delle proprie emozioni sugli altri e sulla situazione (Goleman, 2004, appendice D).

Sul piano strettamente didattico, già il Goleman (*Ivi*), negli anni '90, sottolineava l'esigenza di un curriculum scolastico orientato alla formazione di tali attitudini, mentre in tempi più recenti molteplici sono le voci di coloro che, sia pure con diverse declinazioni, hanno sottolineato il ruolo svolto dalle componenti affettivo-relazionali nei processi di acquisizione dei saperi (De Beni & Moé, 2011; Fedeli, 2014; Ianes & Demo, 2007; Ianes & Pellai, 2011; Lucangeli, 2019; Schutz & Pekrun 2007).

Per quanto le posizioni di tali studi si presentino decisamente differenziate, esse trovano tuttavia il loro punto di sintesi nel fatto di individuare il significato didattico delle risorse emotive nell'apporto che esse offrono all'efficace gestione delle dinamiche relazionali che si svolgono nelle aule scolastiche.

Le componenti affettive della soggettività, tuttavia, oltre a rappresentare un punto di ancoraggio degli scambi interpersonali, assumono, altresì un significato pedagogico decisamente più ampio, il quale estende il loro campo di intervento anche al dominio degli apparati conoscitivi che coinvolgono gli apprendimenti disciplinari. Detto in altre parole, il potenziale educativo e didattico delle risorse emotive non rimane circoscritto nel perimetro delle relazioni; esso investe altresì i processi di acquisizione dei profili contenutistici del curriculum, i quali ricavano dalle componenti affettive le prospettive che ne fondano le connotazioni di senso e ne accrescono le articolazioni che le rendono rilevanti per l'universo personale (Piccinno, 2016; 2019).

Uno dei primi approcci teoretici che ha tentato di tematizzare in modo più approfondito i contorni relativi a tale duplice valenza dell'universo affettivo è quello proposto dalle visioni fenomenologiche, le quali hanno sottolineato con insistenza il ruolo assunto dal *Gefhül* (Sentimento) e dall'*Einfühlung* (Empatia) nei processi di costruzione della conoscenza (Heidegger, 1975; Scheler, 1980; 2013).

Tra gli approcci di matrice fenomenologica, una visione paradigmatica della funzione svolta dalle componenti emotive nei processi di apprendimento e nella costruzione delle relazioni è possibile ravvisarla nella filosofia di Max Scheler (1874-1928), studioso allievo di E. Husserl, successivamente allontanatosi dal Maestro a causa del diverso significato che ciascuno di essi riconosceva al processo di riduzione fenomenologica.

Il punto di partenza attorno al quale si condensa la visione scheleriana del Sentimento può essere individuato nella concezione antimaterialista, che porta lo studioso a rifiutare ogni morale che pretenda di far derivare i valori dell'uomo dalla soggettività e dalla ricerca del piacere. Allo stesso tempo, tuttavia, egli, ritiene, in accordo con le interpretazioni spiritualistiche del suo tempo, che anche la visione assiologica proposta dalla filosofia trascendentale sia inadeguata a fornire un solido fondamento all'universo dei valori. A suo avviso infatti tale impostazione trova la sua caratteristica fondamentale in una visione estremamente formalistica, che priva la morale di qualunque contenuto concreto.

Il tentativo di Scheler, al contrario, è quello di conferire all'universo dei valori un fondamento svincolato dalla soggettività e soprattutto indipendente dalle sensazioni empiriche di colui che le percepisce. Sotto tale profilo, l'esigenza dello Studioso e quella di liberare l'uomo dal determinismo e di ancorare il comportamento umano ad una dimensione che, per quanto relazionata all'universo ontico, si presenti sostanzialmente affrancata dal determinismo che regola i fenomeni nel mondo empirico.

Allo stesso tempo, tuttavia egli prende le distanze anche dalle impostazioni razionalistiche e dunque dai tentativi di identificare (o comunque rendere consequenziali) il pensiero e il volere, il bello e il buono, il sapere e l'agire. Le tracce di questo atteggiamento si rinvengono nelle critiche mosse da Scheler al razionalismo di Cartesio:

Cartesio non ha spiegato l'attività fondamentale dell'etica. Tuttavia il suo pensiero è significativo per la discussione del nostro problema. Egli definisce la moralità come il fare derivante da ciò che si è conosciuto come bene. Da questa impostazione consegue che il bene è anche un'idea chiara e distinta. Tuttavia appare del tutto inesplicabile come si possa aggiungere al dominio degli affetti (Scheler, 1971, p. 42, TdA).

In ogni caso è da rilevare l'atteggiamento quantomeno ambivalente che l'Autore assume nei confronti del razionalismo. Significative a questo riguardo appaiono le sue posizioni nei confronti della filosofia kantiana. Scheler riconosce sicuramente a Kant il merito di aver costruito una filosofia che affranca l'uomo dalle dipendenze della natura, ma contesta decisamente l'identificazione di "a-priori" e "formale" che ricorre nelle concezioni del filosofo di Königsberg. La concezione scheleriana, invece, essendo costruita su una forte adesione alle prospettive spiritualistiche, conduce il Filosofo a rifiutare tale eguaglianza, nella quale egli intravede il rischio di privare l'a-priori di qualsiasi contenuto concreto, riducendolo a un fatto esclusivamente trascendentale. Scheler, al contrario, riconosce in quelle forme la sostanza del mondo, il contenuto immutabile da cui trae origine ogni esperienza possibile; per tali ragioni egli ritiene che tali dimensioni dell'esistenza non possano essere costituite da una forma vuota, ma debbano essere, al contrario, dense di contenuto. Proprio questa qualità invece, non viene riscontrata dall'Autore nelle categorie kantiane le quali, avendo una natura trascendentale che le declina in termini logico-formali, gli appaiono del tutto prive di connotazioni sostanziali. Per tali ragioni, egli considera tali costrutti non soltanto inadeguati a mediare l'incontro della soggettività con l'Essere, ma addirittura come un ostacolo alla realizzazione di tale possibilità (Scheler, 1971, pp. 42ss).

Scheler, al contrario, vuole realizzare "una trasformazione dell'a-priori (...) da formale a materiato mediante una massima universale e insieme dotata di contenuto" (*Ivi*, p. 12).

Sulla scorta di queste premesse, lo studioso perviene al contemporaneo rigetto sia delle posizioni idealistiche sia delle concezioni provenienti da un certo psicologismo. Attraverso la sua filosofia egli vuole dare fondamento all'idea che le strutture ideali del mondo non sono una proiezione delle forme della soggettività sul mondo reale; essere cioè non sono una manifestazione trascendentale dell'Io, ma rappresentano piuttosto la conseguenza della relazione diretta che il soggetto intrattiene con il mondo delle cose. Come nota a questo riguardo il Morra

Le essenze ideali non vengono prodotte dall'Io, ma intuite mediante il contatto diretto con l'oggetto: e non possono, le essenze, essere formate per via empirica, in quanto non sono mere somme quantitative di esperienze e la stessa esperienza è possibile solo in riferimento all'essere. La capacità di cogliere le essenze non proviene dalla conoscenza empirica, né dalla conoscenza concettuale, ma solo dalla conoscenza ideativa che intuisce la evidenza della cosa che si rivela (Morra, 1987, p. 10).

La concezione sostanzialistica della realtà, così come induce Scheler al rifiuto del razionalismo, allo stesso modo conduce lo Studioso a rigettare le impostazioni dell'empirismo.

Le ragioni di questa contestazione scaturiscono dal fatto che egli riconosce in questa filosofia il tentativo di identificare il contenuto dell'esistenza con le componenti materiali testimoniate dalle facoltà sensoriali. La realtà materiale invece (sia essa fisica o psichica), è considerata dall'autore soltanto come il luogo in cui avvengono le manifestazioni dello spirito e in quanto tale non risolvere in se stessa l'essenza del mondo. Allo stesso modo Scheler ritiene un grave errore il tentativo di ancorare le forme spirituali ai retaggi della

materia poiché lo spirito, incarnandosi dall'esperienza, e ontologicamente diverso dalle realtà nelle quali si incarna.

La possibilità di delineare in modo più articolato il profilo della dimensione sostanziale dell'esperienza viene offerto a Scheler dall'incontro con E. Husserl, avvenuto nell'Università di Jena nel 1895. La parte della filosofia husserliana che più interessa allo studioso è quella relativa alla *riduzione fenomenologica* e al conseguente emergere del *noema* (Husserl, 2015). Quest'ultimo termine Husserl indica il "residuo fenomenologico", cioè la realtà che rimane dopo aver spogliato l'oggetto da tutte le determinazioni attribuitegli attraverso il giudizio. Secondo l'autore, la facoltà che pone l'uomo di fronte al noumeno è l'intuizione. Essa elabora inizialmente l'oggetto come un "x" indeterminato, e offre all'intelletto la materia prima su cui applicare le proprie determinazioni. (Raggiunti, 1981).

La concezione sostanzialistica della realtà porta Scheler ad accettare la visione husserliana nel metodo, ma a rigettarla nelle conclusioni. Per Husserl, infatti la riduzione fenomenologica pone dinanzi una realtà che, per quanto possa essere diversa rispetto alle categorie kantiane, rimane pur sempre di natura trascendentale, e per questo soggettiva e priva di contenuto. Scheler, al contrario, interpreta il noumeno come l'essenza stessa delle cose, la sostanza del mondo che trascende qualunque dimensione empirica e attinge l'essenza profonda delle cose. Egli ribadisce in maniera decisa che la sospensione del giudizio e la conseguente focalizzazione del noema restituisce il nucleo più profondo della realtà, l'essenza dell'oggetto che precede tutte le determinazioni e rende al contempo possibile il loro dipanarsi (Scheler, 1970, pp. 191 ss).

Sotto tale profilo, la riflessione scheleriana rappresenta il superamento del trascendentalismo kantiano, dal quale nemmeno Husserl aveva accettato di discostarsi del tutto. Essa rappresenta pertanto una prospettiva volta al superamento del mero dato noumeno e orientata a intenzionare la realtà profonda della "cosa in sé".

In ogni caso, l'importanza delle conclusioni scheleriane risiede non soltanto nell'affermazione di un mondo reale indipendente dal soggetto che lo percepisce, ma anche e soprattutto nel "profilo" riconosciuto dal filosofo a tale dimensione concreta. Il percorso conoscitivo di matrice fenomenologica infatti, oltre a fondare una visione essenzialistica dell'esistenza, interpreta altresì tale configurazione della realtà in termini che possiamo definire "valoriali". Sotto tale profilo, lo spazio ontico entro il quale si collocano le esperienze si declina come il contesto entro il quale trovano manifestazione le dimensioni di senso che trascendono la natura meramente organica e che si prospettano del tutto indipendenti dai "movimenti" di matrice soggettiva (Scheler, 1966, pp. 276 ss.).

Allo stesso tempo, tuttavia, Scheler stabilisce l'indipendenza dei valori anche rispetto al mondo degli oggetti empirici, trasformandoli in entità a tutti gli effetti differenti dalla natura delle cose. Egli nota, per esempio, a questo riguardo come un qualsivoglia colore degli oggetti possa essere rappresentato, sul piano mentale, come una qualità dotata di estensione ma non necessariamente connessa all'"esserci" dell'oggetto; allo stesso tempo, secondo il Filosofo, ciò che vale per le realtà sensibili, vale altresì per sistemi di valore più generali, quali per esempio il vero, il giusto, il bello, oppure per qualità affettive come il gradevole, il simpatico, il raffinato, che possono essere intese come realtà in sé e quindi non desumibili dalle caratteristiche sensoriali degli oggetti (Cfr. Ivi, pp. 35 ss).

Significative al riguardo appaiono le sue riflessioni sui valori estetici, che egli estende successivamente ai valori etici:

I valori estetici che corrispondono alle parole delizioso, affascinante, sublime, bello posseggono un grado di certezza e non rappresentano concetti astratti originati dalle sensazioni comuni provenienti dalle cose, le quali sono i veicoli di questi valori (...) Ciò vale anche per i valori che attengono alla sfera etica (*Ivi*, p. 36, TdA).

Alla luce di tali riflessioni, la realtà appare a Scheler non come un mero “mondo di cose”, bensì come un universo in cui ogni manifestazione appare dotata di un significato particolare.

Tutto ciò comporta alcune conseguenze, in particolare rispetto al modo di intendere il rapporto tra soggettività e mondo.

In ordine a questo problema, è possibile affermare che Scheler rifiuta la concezione di una realtà fatta di “nude cose”, prive di qualsiasi significato, alle quali la soggettività dell'uomo attribuirebbe successivamente un valore. In ordine a questo problema si può rilevare come per il filosofo tedesco non si dia realtà alcuna, che non sia impregnata di qualità valoriali, di connotazioni dense di senso. La realtà dunque non può essere definita come un semplice contenitore di oggetti risolvibili nella loro materialità, sui quali le facoltà soggettive proietterebbero “a-posteriori” le forme implicite nella loro natura (Cfr. Bosio, 1976, pp. 74 ss).

Procedendo per questa via, Scheler affranca i valori dalla soggettività umana, poiché questa, a differenza di quanto affermato da razionalismo ed empirismo, non rappresenta lo spazio all'interno del quale essi si originano e si attuano. Allo stesso tempo egli assegna loro una natura sostanziale che li rende indipendenti dalle strutture originarie della realtà, “entità” esistenti in sé stesse e praticamente indipendenti tanto dalla sfera soggettiva, quanto dalla dimensione meramente empirica.

La visione scheleriana della realtà e dei valori rappresenta la premessa a partire dalla quale egli stabilisce il significato epistemico del sentimento. La declinazione di tale facoltà soggettiva, infatti, prende consistenza sullo sfondo di tale interpretazione del mondo e le pagine che seguono avranno il compito di mettere in evidenza le articolazioni che ne scandiscono il profilo.

Il sentimento come facoltà epistemica

Il sentimento assume nella filosofia di Scheler un valore epistemico in virtù della sua capacità di proporsi come la facoltà soggettiva alla quale si ancora il processo di riduzione fenomenologica che consente di cogliere la realtà in termini di valore.

La definizione di questa risorsa della soggettività prende le mosse, ancora una volta, dal rifiuto del razionalismo di matrice cartesiana o kantiana e dalla valorizzazione (a prima vista paradossale) della filosofia degli empiristi inglesi, in particolare quella di D. Hume e A. Smith, i quali hanno sicuramente sostenuto l'importanza del sentimento nella conoscenza del profilo valoriale della realtà (Scheler, 1971, pp. 44 ss). Ciò che Scheler valorizza nell'opera di questi studiosi è il rilievo che essi attribuiscono agli elementi

sensoriali e il loro distanziarsi dalle posizioni di razionaliste che pretendono, a suo avviso, di ricavare tale profilo dalla pretesa universalità delle idee chiare e distinte.

In ogni caso l'Autore è ben lungi dall'assolutizzare il sentimento della filosofia inglese, poiché si rende conto che la configurazione essenzialistica del mondo non può essere ricavata dalle semplici sensazioni empiriche.

Scheler ritiene, piuttosto, che i sentimenti di cui l'uomo è capace non sono soltanto quelli "a posteriori" che vengono determinati dall'azione degli stimoli sensoriali, ma sono soprattutto quelli "a-priori", che gli consentono di cogliere i valori oggettivi della realtà attraverso la particolare facoltà dell'intuizione. Sotto tale profilo, egli ritiene che il sentimento sia la dimensione soggettiva che consente all'uomo di fare *esperienza vissuta* (Erleben) dei valori oggettivi (Cfr. *Ivi*, pp. 99 ss.).

Secondo Scheler dunque, il sentimento così inteso rappresenta l'atto originario che permette di attingere la natura profonda delle cose e per tali ragioni esso acquisisce una valenza a tutti gli effetti epistemica.

L'esito più rilevante realizzato mediante l'impegno di tale facoltà conoscitiva è individuabile nella sua capacità di fornire alla persona ciò che lo studioso definisce "impressione di realtà", la cui articolazione e all'origine della capacità soggettiva di cogliere le valenze assiologiche del reale.

In termini più specifici, l'impressione di realtà viene intesa Scheler come un'esperienza del mondo decisamente differente da quella che può essere prodotta oppure testimoniata dagli apparati sensoriali. Secondo Scheler infatti non esiste alcuna sensazione specifica (duro, resistente, ecc.) che sia in grado di produrre l'impressione di realtà. Questa non deriva né dalla somma di singoli atti percettivi, né da elaborazioni cognitive prodotte direttamente dal pensiero. Queste funzioni, secondo l'Autore, restituiscono soltanto le modalità mediante le quali le essenze valoriali si presentano nel mondo, ma in nessun modo sono in grado di generare l'*esistenza* delle cose. Sotto tale profilo, ciò che secondo Scheler rileva la realtà delle cose è, invece, l'esperienza interiore della *resistenza* di un mondo che si pone di fronte all' Io, la quale non deriva né dalle forme intuitive della percezione (spazio, tempo, estensione, ecc), né da una qualsiasi forma di oggettività scaturente dalla somma delle sensazioni.

La facoltà umana che restituisce la nozione di resistenza è invece il sentimento, il vissuto che, nei suoi riverberi, coglie nello spazio del Sé l'irriducibile esistenza di una realtà che esiste al di fuori di Sé (Cfr. Scheler, 1970, pp. 193-194.)

l'impressione di realtà, dunque, non deriva dal contenuto empirico dei singoli atti percettivi, bensì dall'incontro tra la realtà essenziale del mondo e la facoltà di "sentire" propria dell'affettività umana.

In ogni caso, il potenziale di epistemico espresso dal sentimento non si limita, secondo Scheler, al solo rilevamento delle resistenze o alla produzione dell'impressione di realtà; la capacità di "avvertire" l'essenza irriducibile del mondo consente altresì alle facoltà affettive di scorgere il profilo dell'universo valoriale che costituisce l'impianto fondamentale di questa dimensione dell'esistenza.

L'origine e la configurazione del potere conoscitivo che promana dalla sfera dell'affettività viene individuato dallo Studioso sulla base delle diverse articolazioni che

distinguono il “sentire” ancorato alla sensibilità dal “vissuto” incardinato nella sospensione del giudizio. L’esplorazione critica di queste due facoltà porta Scheler a tematizzare l’oggetto specifico dei loro orientamenti. Procedendo per questa via, egli giunge a focalizzare due diverse sfere che attengono al mondo reale: la sfera del mondo-ambiente, che viene portata in rilievo dalle funzioni della sensibilità; e la sfera delle essenze, che invece costituisce l’intenzionalità specifica degli atti epistemici che scaturiscono dal sentimento. L’analisi particolareggiata dei contenuti conoscitivi testimoniati da queste risorse porta Scheler a scorgere una dualità insita nel cuore stesso delle cose. La riflessione sui dati testimoniati dai sensi, infatti, conduce lo studioso ad individuare una struttura ontica che, essendo legata alla natura dei bisogni dell’uomo, mostra una predominanza di valori sensibili; allo stesso tempo, l’esplorazione dei contenuti testimoniati dal sentimento conduce il Filosofo ad una conclusione decisamente diversa, che lo induce a scorgere nelle maglie del loro profilo i contorni di mondo “essenziale” incardinato su una tanto oggettiva quanto irriducibile gerarchia di valori spirituali (Scheler, 1970, cap 1, par. 4).

La fenomenologia del sentimento, pertanto, orienta Scheler verso una rappresentazione decisamente dualistica del mondo, in virtù quale l’adesione all’universo dei valori implica necessariamente uno strappo doloroso e sofferto rispetto alla realtà delle cose sensibili.

Il tentativo di superare la divaricazione tra queste dimensioni dell’esistere è ricercato comunque dall’Autore nel perimetro delle stesse risorse del vissuto, il quale rileva un insieme di intenzioni soggettive che, per quanto non risolvano la sofferenza, si prospettano comunque capaci di ricomporre l’unità scaturita dal dualismo. Tali facoltà si riconoscono in maniera specifica nel *sacrificio* e nel *sentimento del pudore*. (Scheler 1941, 1979, 1975). È appena il caso di rilevare, a questo riguardo, che tali disposizioni del mondo interno assumono nella filosofia di Scheler una funzione a tutti gli effetti epistemica poiché non rappresentano soltanto dei contenuti morali, bensì costituiscono le vie di accesso alla conoscenza, sia pure tormentata e sofferta, del mondo dei valori.

Il *sacrificio* è inteso da Scheler come l’esperienza capace di conferire senso al dualismo e alla separazione del soggetto dal mondo vitale. Esso non consiste soltanto nella rescissione dei legami con il mondo empirico, ma giustifica tale separazione con una gratificazione più intensa di quella sensibile. La dimensione ontica che restituisce pienamente il senso epistemico di questo movimento della soggettività è individuata dallo Studioso nell’esperienza del lavoro. Questo, infatti, nella misura in cui comporta sforzo, si presenta come un sacrificio, cioè come un superamento della dimensione istintiva e impulsiva a vantaggio di una condizione esistenziale più nobile che sancisce la padronanza dell’uomo su sé stesso e sulla realtà.

Il *sentimento del pudore* invece si pone come il presidio capace di ricondurre a unità le manifestazioni molteplici del Sé, impedendo alla soggettività di disperdere sé stessa nella pluralità delle sue rappresentazioni sensibili. Sotto tale profilo, il valore essenziale che esso testimonia è quello della persona, il nucleo valoriale inderivato della soggettività umana, che consente al soggetto di rimanere centrato in sé stesso e che si prospetta come il fulcro attorno al quale si condensano le prerogative universali dell’essere uomo. Sotto tale profilo tale movimento del mondo interno ha

la sua sede propria nel contatto vivente che lo spirito umano ha stabilito con gli istinti e i movimenti vitali (...) Sembra (...) Allora che (...) Il velo, l'alone dell'impressione del pudore siano legati alla singolare esperienza che affiora puntualmente quando lo spirito si perde in contenuti e finalità del tutto inerenti alle cose e al mondo sovrablogico e simultaneamente, all'improvviso ripiegarsi dell'attenzione sul corpo, che è sempre con-dato in modo oscuro, si trova legato all'esperienza di natura animale, strettamente circoscritta dallo spazio e dal tempo e caratterizzato da un'enorme quantità di bisogni (Scheler, 1979, pp. 19-20, TdA).

Il sentimento del pudore, pertanto, insorge quando la persona rimane in qualche modo imbrigliata nei dati restituiti dalle facoltà sensoriali e, nello stesso istante, scorge dietro quella molteplicità irriflessa le tracce del mondo valoriale ulteriore che la trascende. Risiede in questo contrasto di movimenti il portato epistemico del sentimento in questione, poiché è nelle maglie dei suoi dinamismi che il soggetto si fa consapevole sia della parzialità di un contesto fatto di determinazioni, sia del profilo sostanziale del mondo che pone l'origine e il valore di quei frammenti nelle proprie connotazioni di senso.

Il pudore, pertanto, si qualifica come risorsa epistemica in quanto dà fondamento al processo inteso a trasformare le configurazioni empiriche del mondo esterno in manifestazione delle dimensioni valoriali di senso. Esso fornisce all'uomo un argine al rischio di frammentazione della conoscenza del mondo in una molteplicità di esperienze irrelate e sostanzialmente disorientanti.

La concezione del sentimento proposta da Scheler, per quanto prospetti un'interpretazione dei valori che (per le sue connotazioni sostanzialistiche) genera non poche perplessità rispetto alle attuali visioni del mondo, non appare tuttavia del tutto priva di rilievo epistemico. Essa, infatti, consente di fondare una rappresentazione della realtà nella quale le dimensioni di senso non si costituiscono soltanto come opzioni della soggettività, ma anche e soprattutto come *istanze* intrinseche alla struttura del mondo. Al di là delle connotazioni ontologiche, la concezione scheleriana consente di dare fondamento ad una interpretazione che pone la dimensione axiologica come un *richiamo ineludibile* che scaturisce non soltanto dal mondo interno della coscienza, ma anche dalle valenze esistenziali del mondo esterno. Del resto, tracce di questa interpretazione si possono ritrovare anche nella riflessione di autori contemporanei (Gardner, 2011, pp. 12 ss; Morin, 2002, pp. 37 ss) i quali hanno sottolineato come i valori del Vero, del Giusto, del Bello, per quanto possano declinarsi in modo diverso nella pluralità delle diverse culture, rappresentano comunque connotazioni irrinunciabili di ogni realtà umana. Il sentimento, così come definito dalla filosofia scheleriana, si pone come la risorsa soggettiva capace di tematizzare il profilo di questo segmento di realtà, il punto di ancoraggio a partire dal quale è possibile cogliere il volto riconoscibile di alcune istanze che attraversano l'attuale periodo storico. Esso, per esempio, mette in evidenza come la razionalità tradizionale non sia sufficiente per cogliere nella natura un principio di valore che merita rispetto e tutela, oppure nel DNA un patrimonio biologico che rimanda alla verità della vita e al rispetto delle sue prerogative. Allo stesso tempo, il sentimento così inteso pone in evidenza come la consistenza di tali valori non possa essere acquisita attraverso le facoltà classificatorie

della cognizione, ma esiga di essere “avvertita” nella sua articolazione, mediante la capacità di “sentire” propria del vissuto e attraverso le potenzialità correlate alla sospensione del giudizio.

Il sentimento come facoltà relazionale

Nella filosofia scheleriana, le facoltà del sentimento esprimono le loro potenzialità non soltanto del dominio relativo alla conoscenza del mondo, ma anche nell’ambito dei contesti relazionali.

Il punto di partenza rispetto al quale il filosofo riflette su tali dimensioni del vissuto è individuale nella sua concezione della *persona*.

In modo di intendere il contenuto di questo costrutto è strettamente correlato alla sua visione dei valori. La persona rappresenta, infatti, per Scheler uno dei molteplici punti di approdo della sospensione del giudizio e della riduzione fenomenologica. Essa viene intesa dall’Autore come tutto ciò che rimane dopo aver messo tra parentesi le determinazioni che definiscono l’identità del soggetto (Scheler, 1970, pp. 181 ss). L’analisi fenomenologica applicata alla persona rivela, dunque, per Scheler il dato fondamentale della sua trascendenza rispetto a tutte le definizioni provenienti dalle scienze empiriche. Essa appare invece al filosofo come un dato originario e inderivabile e trova in sé stessa la sua unica giustificazione. Sotto tale profilo, la persona non rappresenta l’esito di un processo induttivo, l’unificazione, sotto un concetto astratto, di dati percettivi rilevati attraverso la sensazione; essa esprime, piuttosto, una dimensione concreta, non oggettivabile e “a-priori” la quale rappresenta anche il dato originario offerto alla riflessione delle singole scienze (psicologia, antropologia, ecc.).

Scheler riconosce come caratteristica essenziale di questo dato originario quello della “particolarità esistenziale”; non il luogo dell’universalità, bensì la realtà nella quale si rivela la singolarità e irripetibilità della struttura identitaria dell’uomo.

Detto in altre parole, la persona si pone, per Scheler, in termini di valore, cioè come una realtà svincolata dalle determinazioni razionali o sensoriali e incardinata nella libertà delle connotazioni di senso.

In ogni caso, dichiarare l’autonomia della persona rispetto al dinamismo della natura non significa per Scheler intendere la realtà personale in senso statico, cioè come una realtà che rimane identica a sé stessa, nonostante lo scorrere del tempo.

Al contrario la persona appare impegnata in un continuo processo di compimento di sé stessa, sicché il suo profilo non si cristallizza in forme stabili immutabili, ma si riconosce piuttosto nel movimento continuo che la porta a “divenire altro da sé stessa” (Scheler, 1966, p. 385). Sotto tale profilo, pertanto, la natura valoriale della persona risiede nell’unità di senso cui devono essere ricondotte le sue molteplici manifestazioni.

Tutto ciò comporta la conseguenza fondamentale che l’essere proprio della persona risiede in un continuo trascendimento del proprio Sé nella direzione sollecitata dalle altre dimensioni valoriali.

Sotto tale profilo, la realtà sostanziale che più di altre rappresenta il punto verso cui tende tale movimento di superamento è individuata da Scheler nella *persona dell’altro*. L’alterità così intensa si pone come valore perché essa è fondata, secondo lo studioso, nella

sua auto rivelazione e non sul trasferimento degli stati interiori dell'Io su un dato percettivo proveniente dal corpo dell'altro (Scheler, 1980).

Scheler sostiene che la struttura dell'alterità sia data essenzialmente a-priori e che, addirittura, preceda quella dell'Io. La persona riconosce l'alterità in quanto tale non perché le attribuisca stati d'animo esperiti originariamente in sé stessa, ma perché possiede la nozione in questione già prima che un "altro" particolare venga dato nell'esperienza (Cfr. *Ivi*, p. 334 ss).

Una volta stabilita la radicalità dell'esperienza dell'altro, Scheler passa a definire i movimenti attraverso i quali l'uomo viene concretamente in contatto con la persona altrui. Tali movimenti assumono una valenza decisamente relazionale, poiché sostengono l'intenzione verso l'altro e specificano il ruolo del sentimento nella realizzazione di tali presupposti.

In termini più precisi, il filosofo individua nella sua riflessione sia le dinamiche di natura emotiva che esprimono modalità inappropriate di relazionarsi all'altro, sia il contenuto del vissuto che invece risulta funzionale alla costruzione del legame. Rientrano nel primo gruppo le emozioni relative al *provare il medesimo di qualcuno* (*Unmittelbares Mitfühlen*), il *congiungere* e il *compatire* (*Mitgeföhil an etwas*), il *contagio emotivo* (*Geföhlansteckung*) e l'*Unipatia* (*Einsföhilung*). Rientrano invece nel secondo, i dinamismi relativi all'espressione della *simpatia* e dell'*amore*.

Le modalità disfunzionali di relazione con l'altro appaiono tali perché in esse la persona altrui non si rivela come dato originario, bensì come realtà "derivata". Il senso di questa convinzione risulta più chiaro quando si analizzano i dinamismi attraverso i quali si concretizzano tali movimenti.

Il *provare il medesimo di qualcuno* (*Unmittelbares Mitfühlen*) individua gli elementi di inappropriatezza nel fatto che in esso le parti in causa rimangono rivolte nei propri stati d'animo e non sono intenzionate verso i vissuti dell'altro in quanto tale. Per chiarire il profilo di questo contenuto emotivo Scheler ricorre ad un esempio. Egli considera la situazione di due genitori che assistono la salma del proprio figlio. Egli nota come, in questa situazione, sicuramente entrambi provano la medesima sofferenza e tuttavia questo non implica che vi sia adesione all'universo emotivo dell'altro. Nel contesto in esame vi è, piuttosto, un fatto esterno (la morte del figlio) che causa in entrambi i soggetti il medesimo vissuto, il quale però non trova la sua origine nella considerazione del contenuto affettivo del partner, bensì nel fatto che entrambi i soggetti provano nella loro soggettività la stessa emozione provocata dal medesimo fatto. In termini più specifici, il provare il medesimo dolore di qualcuno implica un orientamento verso una realtà esterna che coinvolge contemporaneamente due soggetti, ma in nessun modo comporta una direzione verso il vissuto dell'altro.

Congiungere e il *compatire* (*Mitgeföhil an etwas*) rappresenta, invece l'esperienza nella quale un soggetto riproduce in sé stesso la medesima emozione presente in un altro. Rispetto al vissuto precedente, questo movimento della soggettività rappresenta un passo avanti verso la scoperta dell'alterità poiché si ravvisa in esso una maggiore apertura ai contenuti emotivi del partner. Allo stesso tempo, però il dinamismo insito in questo vissuto non consente un incontro totale con l'alterità, poiché i vissuti in questione vengono

sperimentati soltanto nella misura in cui vengono “riprodotti” in colui che li prova, diventando in questo modo i suoi vissuti. Essi quindi non rappresentano un vero e proprio incontro con l’originalità dell’altro, in quanto lasciano il soggetto sostanzialmente centrato sui suoi sentimenti (Cfr. Ivi, p. 60 ss).

Il *contagio emotivo* (*Gefühl ansteckung*) esprime probabilmente il livello di relazione più impersonale. In quest’esperienza infatti l’origine dei vissuti soggettivi si scorge non nell’influenza esercitata da una persona singola, bensì nelle sollecitazioni provenienti da un clima emotivo generalizzato che coinvolge una pluralità di soggetti. Esso, per esempio, ricorre nei vissuti di euforia che caratterizzano una festa, dove non si ritrova un orientamento verso la gioia e il dolore dell’altro e nemmeno un coinvolgimento emotivo nella sua condizione esistenziale.

L’*Unipatia* (*Einsfühlung*) individua invece i suoi limiti relazionali nel fatto di negare in maniera fondamentale i presupposti stessi del movimento verso l’altro. In questo contenuto emotivo infatti, gli stati d’animo dei soggetti vengono confusi e danno luogo a una situazione emotiva indifferenziata, che nega le differenze e quindi la dimensione originaria e inderivabile delle soggettività. In termini più precisi questo movimento della soggettività prende avvio da una sovrapposizione tra la propria dimensione personale e la situazione personale dell’altro, dando luogo ad un processo di identificazione pervasiva che offusca in maniera radicale il modo di essere unico e irripetibile di ciascuno dei soggetti coinvolti nell’interazione (Cfr. Ivi, pp. 96 ss).

Come si può notare dalle descrizioni sopra riportate, gli elementi di insufficienza iscritti nel loro dinamismo, per quanto differenti in ciascuna di queste forme, appaiono tutti riconducibili ad una sistematica negazione della realtà sostanziale dell’altro. In termini più precisi, Scheler rileva come gli elementi di improponibilità impliciti in tali contenuti emotivi siano in qualche modo riconducibili al fatto che essi offuscano il dato fondamentale del “Tu”. In ciascuna di queste forme infatti, la realtà dell’altro o viene investita dei propri sentimenti oppure viene dissolta nella generalità dell’astrazione (come avviene nel contagio), o, ancora, viene realizzata nella confusione (unipatia). In tutti questi casi ci si trova comunque di fronte ad un contenuto emotivo incapace di comprendere l’originalità e l’autonomia di colui al quale ci si rapporta.

I limiti rappresentati dalle strutture emozionali in esame vengono invece superati, secondo Scheler dal vissuto fondamentale dell’essere umano: il vissuto della *simpatia* (Cfr. Ivi, p. 96). Essa costituisce secondo il Filosofo una risorsa emotiva capace di superare i limiti delle precedenti forme e di collocare il soggetto di fronte all’originalità, alla concretezza, all’irripetibilità e all’inderivabilità della persona dell’altro. La simpatia si pone come l’unica struttura emozionale sul quale è possibile fondare la relazione interpersonale, in quanto attraverso di essa l’altro è colto nella sua autonomia e nella sua originalità, al di fuori delle proiezioni emotive che il soggetto conoscente può trasferire su di lui. Nel perimetro di questo contenuto emotivo, lo stato emozionale del partner si coglie attraverso la “compassione” ed è riconosciuto interamente nell’altro. Scheler rileva a questo riguardo come nel movimento soggettivo in esame il vissuto relazionale non scaturisce da un’azione di trasferimento del proprio stato emotivo nello stato emotivo

dell'altro e nemmeno produce nella soggettività personale una condizione emotiva analoga a quella del partner.

Nella simpatia, dunque, i vissuti dell'altro si rivelano in tutta la loro autonomia, al di fuori dei processi di influenza sul soggetto che li concepisce. Per tali ragioni i movimenti affettivi altrui percepiti attraverso l'atto simpatico ci mettono di fronte all'altro come è in sé stesso e ci consentono un incontro autentico con il suo modo di essere originale, non viziato o elaborato all'interno della soggettività personale.

In ogni caso, secondo Scheler, il vissuto della simpatia, per quanto apra la strada all'incontro con l'alterità, non rappresenta il livello di sviluppo più alto del movimento relazionale. La simpatia infatti consente soltanto di cogliere l'altro come realtà in sé, come persona autonoma e auto centrata, ma da sola è incapace di fondare un reale rapporto interpersonale. Lo studioso ritiene infatti che essa si fermi al passo precedente, cioè al fatto di cogliere l'altro come essere unico e irripetibile, ma che, nonostante tale tensione, non concretizzi un movimento di adesione verso tale originalità. La possibilità di attingere la presenza dell'altro nella sua autonoma sostanzialità è invece lo scopo specifico dell' *Amore*, il quale si pone come il completamento necessario della simpatia, poiché ingloba in sé non soltanto il riconoscimento dell'altro come valore in sé, ma anche la scoperta dell'altro come valore "per il Sé". Secondo Scheler quindi, l'amore si pone come il movimento volto ad abbracciare l'altro in quanto tale, poiché si declina come l'atteggiamento che scorge nel soggetto che sta di fronte un valore degno di ricevere l'adesione del proprio movimento:

L'amore genuino apre gli occhi dello spirito perché possano vedere il valore sempre più alto dell'oggetto amato; l'amore li fa vedere questi valori, e non rende affatto ciechi (come dice un proverbio assoluto che evidentemente considera dell'amore soltanto la passionalità istintiva dei sensi). Ciò che rende ciechi non è mai l'amore nel moto empirico del sentimento, bensì gli istinti dei sensi che sempre l'accompagnano e che di fatto impediscono e limitano l'amore (*Ivi*, p. 239).

In ogni caso non si deve credere che il rapporto personale come lo intende Scheler dissolva la concretezza del partner nella contemplazione dell'universalità del valore. Nell'amore, piuttosto, la persona dell'altro, lungi dal costituirsi sotto un aspetto universale, è invece presente in tutta la sua concretezza. In ultima analisi, esso si concretizza nella partecipazione a quanto di irriducibile e inderivabile si costituisce nella persona dell'altro.

La configurazione del sentimento proposta da Scheler, benché elaborata mediante un impianto linguistico per certi versi inattuale, si prospetta come un punto di riferimento paradigmatico, in grado di chiarire il rilievo che assume l'affettività nella costruzione delle relazioni. Delle eco di tali impostazioni, del resto, è possibile individuarle nelle concezioni delle facoltà emotivo-affettive elaborate in tempi più recenti, come, per esempio, nella visione dell'altro come *oggetto d'amore totale* sostenuta da M. Klein (Klein, 2012). Sotto tale profilo, la visione scheleriana consente di focalizzare le chiavi di lettura che consentono di distinguere i movimenti confusivi e assimilativi che dissolvono l'altro entro effusioni indifferenziate che lo espropriano della sua identità, dai processi emotivi più profondi, che colgono l'altro nel sua autentica inderivabilità e che lo valorizzano a partire dall'originalità del suo modo di essere unico e irripetibile.

Ciò che, dunque, rimane del sentimento scheleriano, è individuabile sua capacità di fondare una concezione dell'alterità che assume valore o disvalore non per le gratificazioni che offre o per le frustrazioni che infligge, bensì per quanto di essa è possibile scorgere oltre l'immediatezza di tali movimenti parziali e frammentati.

Bibliografia

- Bosio, F. (1976). *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*. Roma.
- Bosio, F. (1976). *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero filosofico di M. Scheler*. Milano: Fabbri editore.
- De Beni, R. M., & Moé, A. (2000). *Motivazione e apprendimento*. Bologna: Il Mulino.
- Fedeli, D. (2014). *Pedagogia delle emozioni. Lo sviluppo dell'autoregolazione da 0 a 10 anni*. Roma: Anicia.
- Gardner, H. (2012). *Verità, bellezza, bontà*. Milano: Feltrinelli.
- Goleman, D. (2004). *Intelligenza emotiva*. Milano: BUR.
- Heidegger, M. (1975). *Essere e tempo*. Newton-Compton: Roma.
- Husserl, E. (2008). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Milano: tr. it., I classici del pensiero. Mondadori.
- Husserl, E. (2020). *Meditazioni cartesiane e lezioni parigine*. tr. it., Brescia: Scholé.
- Husserl, E. (2015). *Ricerche logiche*. Firenze: Il Saggiatore.
- Ianes, D., & Demo, H. (2007). *Educare all'affettività. A scuola di emozioni, stati*. Trento: Erickson.
- Ianes, E., & Pellai, A. (2011). *Le emozioni. Proposte di educazione emotivo-affettiva a scuola e in famiglia*. Trento: Erickson.
- Klein, M. (2012). *Invidia e gratitudine*. Firenze: Giunti.
- Lucangeli, D. (2019). *Cinque lezioni leggere sull'emozione di apprendere*. Trento: Erickson.
- Morin, E. (2002). *L'identità Umana*. Raffaello Cortina: Milano.
- Morra, G. (1987). *Max Scheler. Un'introduzione*. Roma: Armando.
- Pellegrino, U. (1972). *Religione e filosofia in Max Scheler*. Milano: Fabbri editore.
- Piccinno, M. (2019). *Apprendere e comprendere*. Pisa: ETS.
- Piccinno, M. (2016). *Imparare a conoscere per imparare a pensare*. Lecce: PensaMultimedia.
- Raggiunti, R. (1981). *Introduzione a Husserl*. Bari: Laterza.
- Scheler, M. (1971). Beiträge zur Ferstellung del Beziehungen zwischen logischen und etichen Prinzipien. In M. Scheler, *Fruhe Schriften*. Bern: Franke Verlag.
- Scheler, M. (1966). *Der Formalismus in der Etik und die materiale Wetetik*. Bern: Franke Verlag.
- Scheler, M. (1980). *Essenza e forme della simpatica*. Roma: Città Nuova.
- Scheler, M. (1941). *Il pentimento*. Napoli.
- Scheler, M. (1975). *Il risentimento nell'edificazione delle morali*. Napoli: Guida.

Scheler, M. (1970). La posizione dell'uomo nel cosmo. In M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*. Milano: Fabbri.

Scheler, M. (1972). *L'eterno nell'uomo*. Milano: Fabbri.

Scheler, M. (1979). *Pudore e sentimento del pudore*. Napoli: Guida.

Scheler, M. (2013). *Pudore e sentimento del pudore*. Mimesis: Roma.

Schutz, P. P. (2007). Emotion in education. *Educational psychology series*, Elsevier Academic Press: San Diego, CA.