



anthropologica

ANNUARIO

DI STUDI
FILOSOFICI

2018

ACCOGLIERE LA CARNE

PER UNA VISIONE INTEGRALE
DELLA SESSUALITÀ

A CURA DI
LUCA ALICI E SILVIA PIEROSARA

EDIZIONI MEUDON

anthropologica



ANNUARIO DI STUDI FILOSOFICI
DELL'ISTITUTO JACQUES MARITAIN

| DIRETTO DA

Giovanni **GRANDI** e Luca **GRION**

| COMITATO DI DIREZIONE

Andrea **AGUTI**, Luca **ALICI**, Francesco **LONGO**, Fabio **MACIOCE**, Fabio **MAZZOCCHIO**,
Simone **GRIGOLETTO**, Alberto **PERATONER**, Leopoldo **SANDONÀ**, Francesca **SIMEONI**,
Gian Paolo **TERRAVECCHIA**, Pierpaolo **TRIANI**

| SEGRETERIA DI REDAZIONE

Stefano **MENTIL**, Francesca **ZACCARON**

| COMITATO SCIENTIFICO

Rafael **ALVIRA** (Università di Navarra); Enrico **BERTI** (Università di Padova);
Calogero **CALTAGIRONE** (Università di Roma-LUMSA);
Giacomo **CANOBBIO** (Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale); Carla **CANULLO** (Università di Macerata);
Gennaro **CURCIO** (Istituto Teologico di Basilicata); Antonio **DA RE** (Università di Padova);
Gabriele **DE ANNA** (Università di Udine); Mario **DE CARO** (Università di Roma Tre);
Giuseppina **DE SIMONE** (Pontificia Fac. Teologica dell'Italia Meridionale);
Fiorenzo **FACCHINI** (Università di Bologna); Andrea **FAVARO** (Università di Padova);
Maurizio **GIROLAMI** (Facoltà Teologica del Triveneto); Piergiorgio **GRASSI** (Università di Urbino);
Gorazd **KOCIJANČIČ** (Lubiana); Markus **KRIENKE** (Facoltà Teologica di Lugano);
Andrea **LAVAZZA** (Centro Universitario Internazionale di Arezzo); Franco **MIANO** (Università di Roma-
TorVergata); Marco **OLIVETTI** (Università di Foggia); Paolo **PAGANI** (Università di Venezia);
Donatella **PAGLIACCI** (Università di Macerata); Gianluigi **PASQUALE** (Pontificia Università Lateranense);
Antonio **PETAGINE** (Università Pontificia della Santa Croce - Roma);
Gaetano **PICCOLO** (Pontificia Università Gregoriana); Roger **POUIVET** (Università di Nancy 2);
Roberto **PRESILLA** (Pontificia Università Gregoriana); Vittorio **POSSENTI** (Università di Venezia);
Edmund **RUNGGALDIER** (Università di Innsbruck); Luciano **SESTA** (Univrsità di Palermo);
Giuseppe **TOGNON** (Università di Roma-LUMSA); Matteo **TRUFFELLI** (Università di Parma);
Carmelo **VIGNA** (Università di Venezia); Susy **ZANARDO** (Università Europea di Roma)

| DIRETTORE RESPONSABILE

Andrea **DESSARDO**

Registrazione presso il tribunale di Trieste n. 1258 del 16 ottobre 2012

anthropologica
ANNUARIO
DI STUDI
FILOSOFICI | 2018

ACCOGLIERE LA CARNE

PER UNA VISIONE INTEGRALE DELLA SESSUALITÀ

A CURA DI
LUCA ALICI, SILVIA PIEROSARA

EDIZIONI **M**EUDON

Questo volume è stato pubblicato con il sostegno
della Regione Friuli Venezia Giulia,
del Progetto Culturale della CEI - Fondi 8x1000 della Chiesa Cattolica
e della Fondazione Friuli

Gli scritti proposti per la pubblicazione sono *peer reviewed*

© 2019 Edizioni Meudon
Istituto Jacques Maritain
Via San Francesco, 58
34133 - Trieste (TS)
www.edizionimeudon.eu
segreteria@maritain.eu
tel. +39.040.365017 - fax +39.040.364409

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della legge n. 633 del 22.04.1941.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means including information storage and retrieval systems without permission in writing from the publisher, except by a reviewer who may quote brief passages in a review.

Stampa a cura di F&G Prontostampa - Trieste
Progetto grafico e copertina a cura di Piero Pausin

ISBN 978-88-97497-24-0 ISSN 2239 - 6160

INDICE

INTRODUZIONE	
Luca Alici, Silvia Pierosara <i>(ri)Pensare la sessualità nel tempo della sua insignificanza</i>	9
PARTE PRIMA	
EXTERIOR: gli "usi" post-moderni del sesso	23
Donatella Pagliacci <i>Che fine ha fatto l'eros? Tra immunizzazione e ridimensionamento</i>	25
Carlo Chiurco <i>La seduzione della trasparenza. Pornografia del reale e sessualità</i>	39
Paola Scalari <i>Sesso, piacere ed erotismo al tempo del web e dei social. Gli adolescenti tra passioni e pornografia</i>	55
Susy Zanardo <i>Sessualità e violenza contro le donne</i>	69
Olivier Abel <i>La valeur politique de la fidélité</i>	85
PARTE SECONDA	
INTERIOR: il "timore" della carne	97
Silvia Gullino <i>Il passato di eros: la sfida per gli Antichi</i>	99
Maria Grazia Crepaldi <i>La carne e il suo altro: il tornante patristico</i>	125
Alberto Peratoner <i>Foucault, la modernità e la storia della sessualità</i>	139

Stefano Mentil <i>Due in una carne erunt. Su alcune proposte di morale sessuale nel pensiero della Chiesa cattolica</i>	159
Nicoletta Ghigi <i>Sentimenti, emozioni, passioni: tre modelli per una fenomenologia dell'emozionale</i>	177
PARTE TERZA SUPERIOR: la sessualità "oltre" se stessa	193
Luciano Sesta <i>Sessualità e procreazione. Qualche riflessione a partire da Schopenhauer</i>	195
Luciano Manicardi <i>Fare spazio all'astensione: celibato e sessualità</i>	211
Xavier Lacroix <i>Eros e le Tiers</i>	227
Gorazd Kocijancic <i>Erotics</i>	229
Abstract	263
Profili degli Autori	275
Indice dei nomi	281

SENTIMENTI, EMOZIONI, PASSIONI: TRE MODELLI PER UNA FENOMENOLOGIA DELL'EMOZIONALE

NICOLETTA GHIGI

1 | PREMESSA

Al fine di inserire anche la posizione della fenomenologia classica all'interno del dibattito sulla emozionalità, argomento centrale del numero della presente rivista "Anthropologica", obiettivo del nostro studio è mettere in luce la possibilità di una descrizione fenomenologica della sfera emozionale, e di fornirne una fondazione scientifica. A tale scopo, saranno prese in considerazione tre posizioni fenomenologiche o, come le chiameremo, tre "proposte" offerte dai lavori di tre autori: Husserl, Scheler e Stein.

Valutando il rapporto intenzionale tra coscienza percepente ed emozione "sentita", la "coscienza emotiva" di Husserl registra, nel "sentito emotivo", una validità a priori che "vale universalmente" in ogni intendere della volontà. Sono queste le "leggi eidetiche" generali del valere, che vengono intuite da ciascuno nell'atto intenzionale della coscienza. La fondazione trascendentale di tale etica consente di pervenire a un *analogon* della gnoseologia: come per la teoria della conoscenza, anche per l'etica, quello che garantisce la congruità dei suoi principi è il riferirsi a "ciò che vale in sé", ponendo tra parentesi l'individuale-empirico. Sempre da una prospettiva eidetica, ma differenziandosi radicalmente da Husserl, Scheler conferisce all'intuire emozionale l'incarico di afferrare, *esclusivamente mediante il sentire*, ciò che vale eternamente. Come Husserl aveva insegnato, ma con un differente esito, a partire dalle cose, l'intenzionalità della coscienza è tesa a cogliere il valore di cui le cose "sono messaggere"; tuttavia la costituzione di una gerarchia dei valori non spetta alla ragione ma "risulta" dall'atto non-razionale del preferire. La terza proposta che consideriamo di seguito a quella scheleriana è di Edith Stein, che riparte da questa "sospensione" della preminenza della ragione nell'emozionale: il recupero della sfera empirico-individuale, come possibilità manifestativa del valore, viene considerato riconducendolo ai rapporti

interpersonali. Nel “rendersi conto” del vivere emozionale dell’altro, ciascun essere umano entra in relazione con un doppio sentire originario e non-originario, ove precisamente *accade* “il presentarsi” di un sentire condiviso.

2 | LA PROPOSTA HUSSERLIANA: L'ANALISI TRASCENDENTALE DELLE EMOZIONI

2.1 | Il concetto di a priori nella sfera emozionale

Convinto dell’evidenza di una “legalità eidetica” nella sfera emotiva, Husserl sostiene che il primo punto per un’analisi e una chiarificazione fenomenologiche dei suoi presupposti sia quello di contrastare tutte le prospettive, come quella kantiana, per cui «non si potrebbe mai dire *a priori* come ciascuno senta, come ciascuno reagisca sentendo», e «che ciò sia un suo affare privato conoscibile solo attraverso l’esperienza»¹. La sfera dei sentimenti, delle emozioni e, più in generale, del *sentire interiormente*, secondo questa maniera d’intenderla, sarebbe relegabile al solo esperire sensibile-individuale, privo di ogni carattere a priorico e universale e, pertanto, del tutto inaffidabile nella costituzione di un’etica valida per tutti. Ma proprio qui, secondo Husserl, nasce il fraintendimento della prospettiva kantiana. Proprio per aver «mancato il concetto autentico di *a priori*, ossia l’*a priori* nel senso delle pure universalità eidetiche, che sono colte in una indubitabile comprensione evidente come formazioni assolute, indipendenti da qualunque fatticità accidentale» e da ogni forma individualistica e soggettiva, Kant non ha potuto comprendere che quelle *leggi eidetiche pure* «dominano non solo in ogni regione, ma anche in ogni sfera della *sensibilità*»².

Non può assolutamente ritenersi vero, dunque, che «la sensibilità sia senz’altro un nome per la mera empiria e quindi escluda la necessità incondizionata della sua validità»³. Anzi, proprio esattamente come nella sfera puramente logica esistono una correttezza e una validità conoscitiva, «lo stesso vale per la sfera emotiva, che solo non è stata studiata così a fondo, e la cui logica del sentimento come analogo della logica del giudizio o, nel nostro linguaggio, la cui formale assiologia, non è stata ancora fondata o perlomeno solo ora è in fase di elaborazione in relazione alla fenomenologia»⁴.

¹ E. Husserl, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/24* (2004); tr. it. *Introduzione all’etica*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 222.

² *Ivi*, p. 222.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ivi*, p. 223.

È necessario dunque considerare seriamente la possibilità reale di *affidabilità oggettiva* del sentire emozionale, e dar forma a una sua costituzione fenomenologico-trascendentale in grado di esibire la stessa validità e correttezza universali della “logica del giudizio”. In tal senso, una descrivibilità di tale correttezza e affidabilità mostrerà come, esattamente per ogni affermazione e percezione empirica, sia possibile anche dimostrare la validità o meno del sentimento, nella sfera emozionale.

Occorre tuttavia, prima di tutto, liberarsi dal sensualismo. «Solo se il sentimento viene liberato dal suo fraintendimento sensualista e, invece che alla mera sensazione, lo si considera in parallelo alla conoscenza nella complessità del suo campo di atti di livello inferiore e superiore, diventa altresì possibile la comprensione evidente che *il sentire è una sfera dotata di una propria normazione*»⁵, la quale va individuata sulla base dei presupposti di validità, gli stessi che stanno alla base della conoscenza e di ogni teoria scientifica.

2.2 | La “coscienza emotiva”

Liberare il sentimento dal pregiudizio sensualista equivale innanzitutto a comprendere che il sentire emozionale può essere svincolato dalla sua appartenenza a un soggetto empirico e ricondotto a un’origine “pura” nella sfera delle validità a prioriche. L’atto del “vedere con evidenza il vero” e, analogamente, quello del “sentire” e, dunque, “vedere con evidenza il bene pratico” si equivalgono: il riconoscimento del valore del “bene in sé” come di «qualcosa che vale in modo assoluto, che vale sempre, poiché è conforme a un’idea valida a priori (cioè indipendente da ogni fatticità del volente e dell’agente, dalla sua costituzione psicologica casuale e così via)»⁶ allontana così, secondo Husserl, il sentire emozionale, sentimenti, passioni e emozioni da un relativismo etico, che ha il suo equivalente nello psicologismo logico (già da Husserl combattuto nelle *Ricerche logiche*), e che porterebbe inevitabilmente tutta la sfera pratica dell’umano a uno scetticismo e all’impossibilità di una fondazione seria dell’etica.

⁵ *Ivi*, p. 224.

⁶ E. Husserl, *Vorlesungen über die Ethik und Wertlehre 1909-1914* (1988); tr. it. *Lineamenti di etica formale*, Le Lettere, Firenze 2002, pp. 35-36. Per la verità, stando a Husserl, questa posizione (da lui ritenuta propria dell’“idealista” o “assolutista etico” in opposizione a quella del “relativista” o “scettico”) deve essere mitigata dal fenomenologo: i principi della sfera emozionale non vanno infatti pensati come asserzioni generate dalla ragione logica, dunque esterni alla sfera del sentimento, ma piuttosto, come vedremo, in quanto validità emergenti all’interno della sfera emozionale dell’umano e formalizzabili dalla ragione logica, solo successivamente alla loro presa d’atto.

Abbandonare la via dell'“antropologismo scettico”⁷ o, detto altrimenti, una considerazione della sfera emozionale e del valore secondo un'«utilità biologica» per cui l'unico vero principio è «che il buono è ciò che è biologicamente utile»⁸ al singolo soggetto empirico nella particolare situazione, significa voler intraprendere un nuovo percorso che punti, piuttosto, al riconoscimento del valore e della validità in sé come degli a priori individuabili da tutti, in virtù di un'unica *coscienza emotiva*, che appartiene all'umano e che costituisce la condizione per l'affermamento, e per la presa di coscienza del valore stesso. “Sentire” un valore oppure “avere un sentimento positivo”, un'emozione positiva è qualcosa che ciascuno di noi può riconoscere entro se stesso: ciascuno infatti è in grado di immaginare, ricordare, esperire direttamente o, più in generale, di sentire l'effetto di uno stato di benessere. Muovendo infatti dalla percezione dello stesso mondo e dalla stessa condizione umana di possibilità di un tale percepire, nella coscienza intenzionale, secondo Husserl, la costituzione e formazione delle idee, alla luce dei principi di validità o meno di queste idee, è la stessa nell'ambito pratico: i sentimenti e le emozioni si formerebbero, ugualmente, in seguito a quel percepire e in connessione al “riconoscimento emozionale” di ciò che “sentiamo” come valere a priori, ossia “indipendentemente” dal nostro particolare ed empirico punto di vista.

Il significato di questa a priorità tuttavia non va frainteso: *sentire che un bene vale a priori per tutti* non significa che sia la ragione logica a dettare le condizioni di tale valere. La confusione tra a priori e formale e, dunque, tra ciò che è essenzialmente valido in sé e le leggi logico-formali stabilite dalla ragione in ambito etico, ha condotto la filosofia a una falsa considerazione e a un misconoscimento delle potenzialità della sfera emozionale comportando, nei suoi riguardi, una posizione scettica e relativistica. «Per rendere chiaro quale sia lo stato delle cose nell'etica, osserva Husserl, va notato che fin dai tempi antichi, in etica si è sempre parlato di principi etici ma che ciò che qui si chiama principio etico non è affatto il puro *analogon* di ciò che in logica si intende con principio logico [...]. Ciò che tradizionalmente chiamiamo principi logici sono leggi formali, ciò che chiamiamo principi etici sono leggi non formali»⁹.

La “non-formalità” o “materialità” di tali principi, secondo Husserl, nasce proprio dal percepire di una “coscienza emotiva” (dalla cosiddetta “materia del vo-

7. Tra l'altro, l'antropologismo scettico, come ogni altra forma di scetticismo, si auto-confuta, secondo Husserl, proprio per il fatto che pone in luce un contrasto, da un lato, «tra quello che lo scettico espone nel contenuto della sua tesi e che pretende di fondare e, dall'altro, ciò che presuppongono, secondo il loro senso generale, ciascuna tesi e ciascuna fondazione in quanto tale, qualunque possa essere il loro contenuto» (*ivi*, p. 41).

8. *Ivi*, p. 37.

9. *Ivi*, p. 57.

lere”, dell'intendere e dell'“essere tesi a”) che si attiva dallo stimolo e che *proviene dalle cose* e che le cose stesse provocano “affettandoci”¹⁰. In questa *attivazione* della coscienza, dalla cosalità dunque, nasce un sentire che potremmo definire, seguendo Husserl, “di livello superiore”, ossia un sentire che non è soltanto sensoriale (prodotto dai cinque sensi) ma che, “provenendo dalle cose”, allude in più a un unico universo di validità eidetiche sovra-individuali; proprio qui si palesa *un'unica capacità umana del sentire le stesse universali validità*, la quale “sta alle spalle” della ragione logico-formale.

Per tali ragioni, pur potendo essere formalizzato e fatto valere come una assiologia, successivamente, in una “analitica etica” o in una fenomenologia dell'emozionale, occorre sottolineare con forza che tale sentire fa riferimento ad un orizzonte di validità *che precede* l'atto di formalizzazione e di descrizione; esso può dunque essere soltanto intuito eideticamente (afferrato nella sua essenza) e riconosciuto per la sua validità, come “precedenza assoluta”, ma non può essere considerato una forma della ragione logica. Come le cose “si presentano” a noi “nella loro essenza” e non siamo noi a generarne l'essenza, così ciò che *provoca* in noi il sentimento di benessere, ossia lo stato emozionale “dello stare bene”, “si presenta” a noi, nella sua essenza, ossia nel riferirsi al “bene in sé”, da intendere tuttavia non come mero concetto, idea o giudizio ma, piuttosto, come la condizione essenziale affinché possano costituirsi formazioni concettuali, predicative e leggi pratiche per la costituzione di un'etica universale.

Come “la coscienza conoscitiva e i suoi correlati”, anche la coscienza emotiva è “un intendere” che viene «prima di ogni atto di giudizio» e a cui soltanto possono seguire gli “atti emotivi” come “prese di posizione” in cui si valuta la validità di ciò che è, nel caso specifico, ritenuto opportuno o meno¹¹.

La coscienza emotiva accoglie dunque, nell'atto intenzionale, la presentazione del valore e della validità in sé: è questo l'atto percettivo del sentire e afferrare le

¹⁰ È qui opportuno almeno fare cenno alla questione husserliana della passività della volontà “come modificazione intenzionale dell'attività volontaria” e, dunque, di tutta la sfera impulsiva e pulsionale in cui siamo colpiti, stimolati, influenzati dall'esterno, senza esserne coscienti. I caratteri delle cose (le essenze e i valori di cui le cose sono portatrici) si imprimono in noi, indipendentemente dal nostro volere e vengono riportati e registrati nella coscienza (nella sua doppia funzione di essere conoscitiva e emozionale) nell'atto percettivo, modificando e agendo nella nostra sfera impulsiva e reattiva (Cfr. E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, in “Husserliana” XLII, 2014, p. 93 e ss.).

¹¹ Husserl riconosce che la scoperta del valore di tale “intendere” anche in ambito pratico, si deve al maestro Brentano, da lui definito «lo scopritore dell'intenzionalità della coscienza. Di fatto, egli giunse anche fin da subito a contrapporre all'evidenza giudicativa, come suo parallelo, un analogo dell'evidenza nella regione della sfera emotiva e della volontà e quindi a contrapporre alla correttezza di giudizio una correttezza del comportamento emotivo» (Husserl, *Introduzione all'etica*, p. 224).

“leggi eidetiche” che, mediante una fenomenologia dell’emozionale, può essere conosciuto, descritto e giungere a una formalizzazione ma che, costitutivamente, precede conoscenza, descrizione, giudizio e formalizzazione. La conoscenza, per l’appunto, «non inventa nulla, essa porta semplicemente alla luce ciò che in un certo modo è già presente»¹².

La conoscenza (il vedere eidetico), come presa di consapevolezza di “ciò che è già presente”, ha dunque un ruolo secondario e tuttavia, per Husserl, necessario ai fini della costituzione di una assiologia che solo sui principi della ragione predicativa può assurgere a divenire condizione per un’etica obiettivamente valida. Gli atti emotivi, nati da sentimento, emozioni e passioni, sono dunque «fonti originarie per quei valori di verità che sono loro propri»¹³; tuttavia, per essere compresi e divenire strumentali alla fondazione di un’etica che ne riconosca il valore, essi devono essere pensati alla luce dell’“atto dossico”, quello della certezza che coglie l’evidenza di tale valore. L’ultima parola spetta dunque alla ragione che esplicita, predica, formalizza, tenendo tuttavia presente che quella forma è solo secondaria rispetto al suo contenuto, ossia che «rende visibile unicamente ciò che vi è già»¹⁴.

3 | LA PROPOSTA ANTIRAZIONALISTA DI SCHELER

3.1 | Il coglimento a-razionale ed emozionale dell’a priori

Benché molto probabilmente Husserl la includerebbe nella corrente dell’emozionalismo¹⁵, la posizione di Scheler aggiunge alla fenomenologia dell’emozionale una ulteriore possibilità: se la capacità razionale ha per il maestro ancora il ruolo fondamentale anche nel verificare e stabilire le leggi in ambito pratico, secondo Scheler, mediante l’*intuizione emozionale*, la ragione può essere sostituita dal sentire stesso che, nell’atto pre-razionale del preferire, fa emergere autonomamente e, in maniera spontanea, le leggi e le regole “funzionali e funzionalizzabili” in ambito etico.

¹² E. Husserl, *Lineamenti di etica formale*, p. 80.

¹³ *Ivi*, p. 86.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ A riguardo, scrive precisamente Husserl forse alludendo proprio a Scheler: l’emozionalismo, contrapposto all’intellettualismo dei neokantiani che «tende ad escludere qualunque ragione nella sfera emozionale e a risolverla nell’attività di ragione logica, [...] procede in senso contrario: la ragione logica viene reinterpretata come se fosse di natura emozionale e la valutazione razionale, la valutazione in genere, diviene un mero fatto del sentire, il tutto senza una qualche analisi più dettagliata che possa farci comprendere come un sentimento in generale possa costituire una validità obiettiva» (*ivi*, p. 80).

Il punto di partenza del suo «intuizionismo emozionale»¹⁶ è da subito quello di contrapporsi all'atteggiamento che, in ambito etico, privilegia la funzionalità razionale a quella emozionale: come già evidenziava Husserl, la filosofia ha dimostrato di essere incline a quel pregiudizio per cui la sfera della sensibilità e tutto l'insieme della vita emotiva dipendano «dalla particolarità e dagli influssi dell'ambiente»¹⁷, così da rendere impensabile un loro poter-essere presupposto dell'etica. Come se fossero impensabili «un *puro sentire*, un *puro amare e odiare*, un *puro tendere e volere* indipendenti, *come* il pensiero puro, dall'organizzazione psicofisica della specie umana, e conformi, al tempo stesso, a una legge originalmente offerente, irriducibile alle regole della vita empirica»¹⁸. Nella sfera del sentire intenzionale e dei vissuti emotivi, per contro, si è sempre preferito parlare di una a-logicità equivalente *ipso facto* a una totale mancanza di legalità e validità universali.

Da un punto di vista storico, questa considerazione ha condotto a due modelli di etica che si fronteggiano: il primo di questi, «a priorico e razionale», ritiene che l'unico fondamento, l'*inconcusso*, risieda nella *ratio logico-formale universale*, laddove la sfera dei sentimenti, passioni ed emozioni, in quanto, invece, relativa e solo pertinente al singolo soggetto, deve essere regolata e gestita dalla ragione e dalle leggi formali di un'etica fondata su principi razionali. Il secondo modello, al contrario, ritiene che proprio perché, appunto, non universalizzabili, i vissuti emozionali non possano essere guidati da un comune imperativo razionale. La sfera dei sentimenti, non potendo far riferimento a un a priori universale, non consentirebbe pertanto la formulazione di un'etica formale, ma soltanto di «un'etica relativa».

Entrambe le posizioni, pur nelle differenti formulazioni conclusive e negli esiti finali, secondo Scheler, condividono un comune pregiudizio che consiste precisamente nel non porsi, in alcun modo, «la questione di sapere se possa o debba esistere un'etica assoluta ed emozionale»¹⁹. Certamente, le posizioni di alcuni pensatori, come Agostino e Pascal, offrono una possibilità di mettere in discussione tale pregiudizio, «limitandosi tuttavia a scuoterne le fondamenta, senza riuscire a formulare, appunto, un'etica strutturata»²⁰, un'etica, cioè, in cui assolutezza e

¹⁶ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (1921); tr. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, Bompiani, Milano 2013, p. 13.

¹⁷ *Ivi*, p. 499.

¹⁸ *Ivi*, pp. 499-501.

¹⁹ *Ivi*, p. 501.

²⁰ *Ibidem*.

emozionalità vadano *effettivamente* di pari passo, nel comune intento di giustificarsi come possibilità di un a priori *del tutto* non-formale.

Nel tentativo di contrastare tale pregiudizio e offrire concretamente un'alternativa all'assolutismo razionalista o allo scetticismo relativista a cui, rispettivamente, le due posizioni finiscono per giungere, l'obiettivo principale dell'intuizionismo emozionale diviene dunque esplicito: occorre innanzitutto chiarire il presupposto *materiale* dell'etica, nel considerare in maniera del tutto seria e rigorosa la sfera emozionale del sentire con i suoi correlati. A tale scopo, premette Scheler, «distinguiamo il “*sentire qualcosa*” intenzionale dai semplici *stati affettivi*»²¹. Un conto è lo stato affettivo di chi si trova a patire un dolore, un altro conto è invece il sentire intenzionale, ossia la possibilità del sentire medesimo, l'intenzionalità attitudinale o «sensibilità al piacere e al dolore sensoriali»²². Ora, mentre lo stato affettivo appartiene «ai contenuti e ai fenomeni», il sentire intenzionale fa riferimento «alle funzioni in cui gli stati vengono recepiti»²³. Quello che emerge nel sentire intenzionale è il suo legame non a qualcosa di meramente soggettivo e momentaneo, ma altresì a una oggettività che “viene prima” del riferimento e del riscontro affettivo e che, per così dire, “sta alle spalle” della ragione e del sentire stesso. Il sentire di questo livello coglie, afferra, intuisce, *senza passare per la ragione*, un valore di riferimento, da cui si forma, ad esempio, il “valore” – personale – dolore, lo stato emozionale “dolore”. Il singolo e personale stato emozionale, evidentemente mosso dalla sollecitazione delle cose e dei fatti quotidiani, cela dietro di sé un valore oggettivo, un sentire oggettivo. Ma il valore dello stato-dolore è una oggettività afferrabile universalmente, senza dover far riferimento a una sua particolarizzazione. Come sottolinea Scheler, la proposizione “mi rallegro di” evidenzia bene questa differenza: da un lato, vi è il rallegrarsi, lo stato di un sentire intenzionalmente diretto a qualcosa che, in generale, provoca lo stato emozionale del rallegramento, dall'altro, vi è la sua specificazione mediante l'oggetto intenzionale concreto dell'atto del rallegrarsi, che mette in luce il lato emozionale soggettivo di uno stato affettivo²⁴: una persona si rallegra per una cosa, l'altra per un'altra cosa e, tuttavia, entrambe alla luce di un comune sentire e condividere lo stato emozionale del rallegrarsi e del suo valore universale.

Alla luce di questa distinzione, Scheler sostiene che, proprio nel sentire intenzionale, noi siamo in grado di intravedere un'oggettualità, una scala di valori, una

²¹ *Ivi*, p. 503.

²² *Ivi*, p. 505.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ivi*, p. 509.

gerarchia a tutti evidente, nel comune sentire intenzionale, di cose che valgono universalmente del tutto a priori, ma che nulla hanno a che fare con una formalizzazione della ragione²⁵.

L'esperienza del sentire, dell'intuire emozionale, dell'intenzione celata nell'atto del "rallegrarsi-di" che non ha nulla di meramente soggettivo, è infatti «un tipo di esperienza i cui oggetti sono assolutamente inaccessibili all'"intelletto", di fronte ai quali l'intelletto è cieco, come lo sono l'orecchio e l'udito di fronte ai colori – un tipo d'esperienza, tuttavia, che ci mette in presenza di *autentici* dati obiettivi e di un ordine eterno tra i dati, i *valori*, appunto, con il loro ordine gerarchico»²⁶.

3.2 | L'espressione personale degli stati affettivi e l'oggettività del valere. Per una fenomenologia della vita emotiva

Grazie alla capacità di provare emozioni e al sentire emozionale intenzionalmente diretto, si configura, dunque, un orizzonte di validità che *precede* una classificazione ed esplicitazione in termini formali delle stesse emozioni: «nel compimento del sentire intenzionale è il mondo stesso degli oggetti che si "schiude" di fronte a noi», mostrandosi «nei suoi aspetti di *valore*», tanto che «il sentire ricettivo» che lo rende «visibile», non ha alcun bisogno degli «atti obiettivanti» «del rappresentare, del giudicare, ecc.»²⁷. Il mondo dei valori e l'universo delle essenze *emerge già*, si presenta immediatamente in quel sentire e, già in questo, «si manifesta» ciò che è obiettivo, *senza alcuna necessaria forma rappresentativa che lo preceda o contingenza che lo relativizzi*.

Ma se è vero che, nella vita emotiva, è presente «una *stratificazione* che non dipende dalla presenza contingente di questa o di quell'emozione»²⁸, è altresì evidente che quella legalità, quell'orizzonte di validità, non possono che presentarsi negli atti singoli, nei «sentimenti personali». Se diciamo, ad esempio, che «per il martire autentico convinto della propria fede la sofferenza può essere fonte di beatitudine»²⁹, asseriamo anche che il carattere della sofferenza e il valore essenziale del soffrire a cui quello stato richiama *non mutano soggettivamente*. La sofferenza è il medesimo stato emotivo che viene intuito sia da chi, grazie a esso, prova dolore, sia da chi, per contro, ne trae una fonte di beatitudine. Tali vissuti

²⁵ Mediante l'atto del preferire «che si realizza indipendentemente dal tendere, dallo scegliere e dal volere», emerge una precisa e universale gerarchia «che è qualcosa di assolutamente *invariabile*» (*ivi*, pp. 191-193).

²⁶ *Ivi*, p. 503.

²⁷ *Ivi*, pp. 509-511.

²⁸ *Ivi*, p. 645.

²⁹ *Ivi*, p. 647.

emotivi conservano dunque la loro radice comune in un valere, anche se le *espressioni personali* mutano completamente. Le affezioni sensoriali, come il provare piacere o dolore, fanno pertanto riferimento a un “sentire vitale” che riguarda prettamente il singolo. Detto altrimenti: se è vero che, nel sentire intenzionale, emerge un unico universo di validità essenziali che fanno da riferimento al nostro vivere emozionale, rendendo anche possibile la formulazione predicativa e la descrizione fenomenologica di una gerarchia che si dà spontaneamente in quel sentire “prima” del suo stesso classificarla come tale, è altrettanto vero che tale oggettività a priori e assoluta – la quale dovrebbe divenire la regola e il presupposto di ogni etica –, emerge e “si presenta” proprio e soltanto mediante i vissuti emozionali e le individuali espressioni di ciascuna persona. Ogni essere umano, infatti, nel compimento dei suoi atti mette in campo due fondamentali aspetti del vivere emozionale. Da un lato, egli porta in luce una a-priorità di validità a cui il sentire è intenzionalmente diretto, e tuttavia, da un altro lato, rende esplicita la necessaria presenza di un agente che, nei suoi atti irripetibili e unici nella storia del tempo, consente la presentazione di tali validità e la loro espressione, “ogni volta” personale e assolutamente unica.

La personalità di espressione – è questa la novità della fenomenologia dell’emozionale di Scheler – non va tuttavia a inficiare la veridicità e l’a priori del valere dei valori: anzi, è vero il contrario. Proprio perché il sentimento-dolore “continua a valere come tale” in una situazione di sofferenza in cui il martire prova beatitudine e una persona comune, invece, prova sofferenza, e cioè, benché lo stato emotivo soggettivo muti di segno nell’un caso rispetto all’altro, la legalità del sentire intenzionale si conferma in tutto il suo rigore. Grazie alle “esperienze emotive” della singola personalità (dei suoi particolari tratti e dei suoi particolari vissuti), “si fanno avanti” i tratti essenziali del valere assiologico; l’individuo personale ne è il “particolare portatore”. E tuttavia tali tratti, pur vedendo la luce *solo grazie all’intenzionalità del portatore*, valgono indipendentemente dal suo singolo esprimerli, valgono cioè «a prescindere dalla persona» che attualmente, in maniera del tutto particolare, con i suoi vissuti e con il suo sentire, li porta in evidenza³⁰.

³⁰. *Ivi*, p. 201.

4 | LA FENOMENOLOGIA DEL "SENTIRE" IN EDITH STEIN

4.1 | Il "rendersi conto" del sentire originario e non originario

Secondo Scheler le emozioni empirico-individuali sono la via che conduce a una intuizione di ciò che vale veramente, ossia delle condizioni di invariabilità di un valere che offre alla ragione pratica e alla conoscenza i rispettivi presupposti. È nella persona, nell'individuo unico e inoggettivabile³¹ o, meglio, nei suoi atti e vissuti emotivi, che ciò che vale "in sé" viene comportato e posto in rilievo. L'intenzionalità della coscienza, come del resto già affermava Husserl, anche secondo questa prospettiva, si configura come la via di accesso e la condizione per la rivelazione di questo mondo di pure essenze. Non contano, pertanto, l'argomentazione razionale e l'intuizione intellettuale in ambito etico: il sentire emozionale è l'unico a fornire la chiave che rende accessibile il mondo dei valori a ciascuno di noi. Vi si arriva infatti non con un atto di ragione, ma attraverso un sentire emozionale che coinvolge corpo, anima e spirito, e in cui le cose e l'atto intenzionale-recettivo dettano le regole che la ragione non stabilisce. Le cose sono "portatrici di valore" e, nel vissuto emozionale che le preferisce, il valore traspare da sé, senza ulteriori mediazioni rappresentative. Esso si dà immediatamente, nel vissuto emozionale: *si presenta, nella sua originarietà*, nel legame intenzionale con la coscienza esperiente. Da qui, pur nella *comunanza* di un unico presupposto del sentire, si distingue l'espressione personale.

Ora, proseguendo le indagini più in profondità con Edith Stein, per avere una chiarificazione scientifica di tale "comunanza", occorre rivolgersi al momento in cui ci si "rende conto" che il sentire, il provare un'emozione, da parte di una persona che ho di fronte a me e che mi rende partecipe del suo stato d'animo, risulta a me comprensibile in maniera identica, benché non sia io a provare quella emozione. «Un amico viene da me e mi dice di aver perduto un fratello ed io mi rendo conto del suo dolore. Che cosa è questo rendersi conto? [...] Quel che vorrei sapere è cosa sia di per sé tale rendersi conto e non attraverso quali vie sia possibile giungere ad esso»³².

³¹ Qui risiede la differenza con l'io. Mentre l'io può essere oggettivato in quanto soggetto di una determinata azione, la persona, poiché si dà nel solo "compimento d'atti", non è assolutamente oggettivabile (cfr. *Ivi*, p. 386, p. 753). Essa "porta con sé" un doppio a priori: quello del valere "in sé" dei valori, e quello della sua individualità. Tuttavia, mentre il primo è riscontrabile nel co-sentire intersoggettivo proprio di quel sentire intenzionale sopra esposto, il secondo a priori può essere solo "colto" come sua inoggettivabile essenza. La persona è dunque, in questo senso, una trascendenza.

³² E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung* (1917); tr. it. *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma 1998, pp. 71-72.

Detto altrimenti: come possiamo “renderci conto” dell’esatto stato d’animo dell’altro, se non stiamo *direttamente* esperendo quel dolore, in quanto, come si dice abitualmente, “non ci tocca da vicino”, nel senso che non ci appartiene?

Per rispondere a questo interrogativo, Edith Stein fa riferimento all’analisi emozionale che Scheler sta elaborando negli stessi anni e, in particolare, recupera la potente funzionalità dell’intuizione emozionale che, sola, è in grado di raggiungere lo stato emozionale dell’altro, tanto da poter produrre, come vedremo, una giustificazione del senso del “renderci conto” di quello che vive un’altra persona “interiormente”. In questo ultimo obiettivo, tuttavia, Stein deve abbandonare Scheler per riprendere e correggere le analisi sull’“esperienza di trasposizione”, elaborate qualche anno prima dal maestro Husserl.

In particolare, i passaggi che consentono un arricchimento e un ulteriore progresso fenomenologico rispetto alla validità a priorica dell’emozionale di Scheler e, prima ancora, di Husserl, sono in Edith Stein i seguenti: innanzitutto, a suo avviso, occorre giustificare meglio, mediante una fenomenologia dell’intersoggettività, il “comune sentire” che unisce tutte le persone nell’afferramento dell’unico valere, ossia quella che Scheler, precisamente, chiamava, la gerarchia dei valori. È possibile spiegare il fatto che vi sia un unico a priori che vale universalmente e che ciascuno di noi afferra nell’atto intenzionale, semplicemente perché, quando l’altro descrive una sua emozione o quando vedo, nell’espressione del volto dell’altro, uno stato emotivo, questo ultimo “risuona” in me “affettandomi” e ridestando, nella mia interiorità, quella stessa emozione, già da me vissuta in altri contesti, dunque, sicuramente espressa anche in maniera diversa, con differente intensità, e tuttavia *con lo stesso carattere*, vale a dire con la medesima significatività. Quel dolore della perdita di una persona cara, per riprendere l’esempio di Stein, nell’altro è direttamente esperito come suo dolore, *immediatamente proprio, mentre in me è solo intuito emozionalmente in maniera indiretta*. Tuttavia, pur se il dolore, nel mio caso, non è da me esperito come *mio* dolore, ciò malgrado io riesco efficacemente a tradurlo come “dolore di o per qualcosa”, “rendendomi perfettamente conto” di quanto sta accadendo nella vita emozionale dell’altro.

“Entrare nel vivere dell’altro”, a differenza di quanto sosteneva Husserl, non significa dunque semplicemente “traspormi” dal suo punto di vista e vedermi da fuori “*come se fossi lui*”. L’esperienza è molto più complessa e richiede momenti intermedi che debbono essere descritti. Il sentire per cui l’emozione dell’altro “fa risuonare” in me “ridestando” un mio antico vissuto, si configura come l’*incipit*, la porta di ingresso verso l’affermazione dell’universale validità dell’emozionale. Il ridestamento è però passivo: non sono io a provocarlo e neppure un atto di ragione a rappresentarlo. L’intenzionalità della coscienza emozionale, in costitutiva

apertura, rende possibile l'impressione provocata dall'emozione descritta o visualizzata nell'altro. Ciò "provoca in me" il riferimento a un vissuto in cui emerge la stessa sfera emozionale: ridesta, cioè, un mio vissuto doloroso del passato in cui "si presenta-insieme" la dimensione-valore del "dolore". Nel ridestamento passivo, non sono consapevole di tale provocazione esterna e neppure sono io (*l'ego cogito*) a scegliere quel tipo di vissuto piuttosto che un altro: tuttavia "mi rendo conto" di quello che l'altro sta provando, proprio in quanto si è ri-presentato in me un vecchio stato doloroso in cui *in-direttamente (non più immediato, in quanto passato, ossia non-attuale), ma sulla mia pelle, sto rivivendo il dolore*. E posso ben dire: «ti capisco, *mi rendo conto* di quello che stai passando e di cosa intendi per "dolore"».

Il tassello aggiuntivo rispetto a Scheler è dunque nella scoperta della struttura profonda del "sentire comune", compiuta mediante una costituzione fenomenologica dell'intersoggettività di tipo empatico: riusciamo a afferrare il valore universale e, per questa ragione, esso può dirsi a priorico, proprio perché si dà, come condizione, una originarietà del sentire e, in connessione ad essa, una non-originarietà del sentire provocata da quella, la quale, ultima, va a confermare l'univocità e legalità dell'oggetto del sentire, come appunto "il medesimo"³³. L'esperienza empatica diviene dunque una *condivisione emotiva* dello stesso valore-dolore vissuto in maniera diretta (originaria), in un caso, oppure indirettamente "ri-vissuto" (in maniera non-originaria), nell'altro. Essa può pertanto essere descritta, in generale come quel «vissuto non-originario, che manifesta un vissuto originario»³⁴.

4.2 | Descrizione fenomenologica della realtà spirituale (sentimenti e emozioni "senza oggetto"): "l'anima dell'anima"

La manifestazione del vissuto originario dell'altro "avviene dunque in me", nel mio vivere indirettamente il dolore altrui, mediante una sintesi passiva in cui, in me, si associa (passivamente) l'espressione-dolore dell'altro a un mio vissuto particolare della stessa specie-dolore. *La significatività dello stato d'animo dolore resta la stessa*, nonostante le differenti espressioni di "un nucleo della personalità"³⁵, ossia di una persona individuale. L'emozione-dolore ha un valore universale; è

³³ Questa *unità di senso* in cui "si sintonizza" l'atto empatico «rende pure possibile, secondo Stein, la comprensione delle manifestazioni espressive a me ignote nella personale esperienza vissuta e che eventualmente non sono affatto esperibili» (*ivi*, p. 187).

³⁴ *Ivi*, p. 84.

³⁵ Il nucleo è, per Stein, l'*anima dell'anima* dell'individuo umano, ossia «un *centro* che è l'autentico *primum movens*» da cui ogni attività dell'individuo assume una «determinata direzione» (E. Stein, *Einführung in die Philosophie* (1991); tr. it. *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 164-165).

pertanto fenomenologicamente descrivibile come tale, e ciascuno è in grado, per i motivi elencati, di “rendersi conto” di cosa essa significhi, a cosa corrisponda “interiormente”. A mutare, invece, sono l’intensità, l’originarietà o meno e, soprattutto, la reazione specifica di ciascun individuo, corrispondente e relativa a un particolare nucleo. Proprio in virtù di tale differenza, tuttavia, si rendono possibili una fondazione autentica dell’emozionale e, per quanto complessa, una chiarificazione della legalità del sentire.

Mediante l’atto empatico, infatti, nella differenza tra l’originarietà del sentire o meno, “si presenta” una *legalità* costante che *non muta* nel variare delle espressioni, e che consente di potersi intendere, in virtù del sentire. In tal senso, «nel fenomeno espressivo concreto e individuale deve risaltare un carattere generale che corrisponde a un carattere generale di ciò che nell’anima viene espresso, così come alla universalità del valore e al suo significato corrisponde una struttura generale degli oggetti individuali indicati attraverso siffatti valori»³⁶.

La descrizione del *carattere generale* nella sfera delle emozioni e delle diverse espressioni diviene l’obiettivo della fenomenologia, la quale, una volta individuato empaticamente il fattore comune a priori del sentire, può concentrare la sua attenzione sulla chiarificazione di un sentire di livello superiore, su quello fondato: vale a dire il sentire spirituale dei sentimenti. Anche qui il “rendersi conto” ha una sua precisa funzionalità, ma rivolta, per così dire, all’interno. Se l’emozione nasce da una reattività a una stimolazione esterna o, nel caso del ridestamento (associativo con il sentire altrui o mio, ma non-attuale, quando, ad esempio, provo quella emozione “ripensando” a qualcosa che mi ha emozionato in tempi passati), da una stimolazione indiretta, nel sentimento spirituale invece l’intenzione può restare vuota. Ciò significa che, nel sentire dello spirito, è concepibile un “sentire puro” che non ha un oggetto specifico. In tal caso, la gioia-di, o il rallegrarsi-per della sfera emozionale-psichica prima analizzata, si tramutano in una pura gioia, puro rallegrarsi, privi di un contenuto “reale”, vuoti rispetto a qualcosa di esistente nella realtà.

Edith Stein descrive questo ultimo livello emozionale che ha il suo culmine della «percezione spirituale»³⁷, riuscendo a compiere analisi precise e dettagliate del sentire dello spirito, sin dal suo primo distacco dal mondano, ad esempio, nel sentimento dell’amore puro non intenzionalmente rivolto a uno specifico esistente, fino al “sentire extra-mondano” che si allontana completamente dal

³⁶. *Ivi*, p. 209.

³⁷. E. Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (1950); tr. it. *Essere finito e Essere eterno*, Città Nuova, Roma 1999, p. 513.

mondo e che pochissime persone, i mistici, sono in grado di provare. È questo un sentimento che, a differenza dell'emozione, non può dirsi un "semplice stato d'animo" provocato da una stimolazione esterna e da una reattività psichica. In questo sentire «si schiude qualcosa per il quale è via di accesso. È un atto spirituale, una *percezione spirituale*. Lo chiamiamo "sentire", perché è una comprensione "oscura", non ha la chiarezza e l'evidenza dell'intuizione intellettuale concettuale, perché è un "percepire con il cuore": ciò che viene sentito in questo modo parla all'intimo dell'anima e vuole esservi accolto. Noi parliamo di *percezione*, perché questo percepire ha qualcosa in comune con la percezione sensibile, in essa infatti si coglie un elemento unico e reale. Ma qui si coglie una realtà spirituale e non accessibile ai sensi».

Come il sentire emozionale, anche il sentire spirituale è descrivibile come il coglimento di qualcosa di universale, di unico. Tuttavia questa unicità non è esperibile attraverso i sensi, con "gli occhi della carne". Soltanto "aprendosi" a un ascolto ultra-mondano, ultra-umano, può manifestarsi questo nuovo oggetto del percepire. La "visione" di tale nuovo "assoluto" richiede infatti un affinamento dei "sensi spirituali", come "gli occhi dello spirito" o l'"ascoltare interiore", e così via. Da qui prende poi forma il «sentimento della presenza», ossia il «nucleo di ogni esperienza mistica. Esso è però solo l'inizio, il grado più basso della vita mistica di preghiera. Da qui alla vetta della "contemplazione infusa", all'unione durevole con Dio, esistono diversi gradi e passaggi. Ogni grado è una rivelazione e un'offerta sempre più ricca e più profonda che Dio fa di sé all'anima; per l'anima è una penetrazione e una conoscenza di Dio sempre più profonda e comprensiva, che esige da parte sua un abbandono sempre più incondizionato»³⁸.

5 | CONCLUSIONE

L'idea husserliana di contrastare, da un lato, come si è visto, la kantiana «morale dell'intelletto»³⁹ o la considerazione delle passioni come mere «idee confuse»⁴⁰,

³⁸ E. Stein, *Wege der Gotteserkenntnis* (1941); tr. it. *Vie della conoscenza di Dio. La "teologia simbolica" dell'Areopagita e i suoi presupposti nella realtà*, EDB, Bologna 2003, p. 54.

³⁹ E. Husserl, *Introduzione all'etica*, p. 46.

⁴⁰ È questa la tradizione che Husserl critica e che ha nel razionalismo la sua radice. «Un affetto», scriveva Spinoza, «è un'idea confusa [...]. Se quindi ci formiamo di tale affetto un'idea chiara e distinta, quest'idea non si distinguerà dall'affetto stesso, in quanto si riferisce alla sola Mente, se non per la ragione [...], e perciò [...] l'affetto stesso cesserà di essere una passione» (B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677); tr. it. *Etica*, Tea, Torino 1998, p. 346).

e, da un altro lato – ponendosi sulla scia diltheyana – la “naturalizzazione” della sfera emozionale a opera di un “positivismo materialista”, ossia «la tendenza al naturalismo impressa fin dall’inizio nella filosofia di Hobbes, contemporaneo di Descartes», in cui domina «la *cecità teoretica per ciò che v’è di specifico nello spirituale*»⁴¹, tanto da trattare questa sfera alla stessa maniera dei processi causali della natura, lo conduce a una riconsiderazione della *motivazione dello spirito personale* e della sfera emozionale-motivazionale che sta alla sua base. Certamente, se è vero che i metodi di approccio alla sfera naturale e a quella spirituale sono differenti, anche quest’ultima ha una sua dignità tra le scienze, ossia tra ciò che è fondabile con validità certa. Con molta convinzione, dunque, Husserl si impegna a compiere una trattazione e una descrizione del mondo emozionale, di ciò che è solo “appresentato”, solo appercepibile e tuttavia “comportato”, nella intenzionalità della coscienza e, pertanto, descrivibile e costituibile come tale.

Sulla necessità di trovare un metodo «corrispondente, che offra i concetti descrittivi in grado di affissare questo regno di un mutamento indicibilmente sfuggente»⁴², lo seguono sia Scheler con la sua etica materiale dei valori e, soprattutto, con l’a priori del sentire analizzato sopra, sia Stein, consegnando alla fenomenologia un’ulteriore capacità descrittiva, quella empatica *nell’altro*. La sfera emotiva si configura, in queste analisi, come avente un proprio territorio, un proprio statuto; le sue validità stanno certo “alle spalle della ragione” e sottostanno altresì a leggi motivazionali e non causali. Per di più, il fatto di non essere prevedibili o afferrabili con un atto di ragione, ma mediante quello che Pascal chiamava il “cuore”, le rende ancora più originarie, ancora più fondanti rispetto all’atto rappresentazionale o alla predicazione: l’intuire emozionale che nasce da un’emozione particolare raggiunge infatti l’essenza o “antepredicativo”, e l’atto empatico che «pone immediatamente come atto esperienziale l’essere»⁴³, il “vissuto estraneo”, raggiunge l’originarietà di un sentire altro e, in correlazione, la propria.

La via dell’emozionale, dei sentimenti e, più in generale, del sentire è dunque non solo fenomenologicamente indagabile e descrivibile, in ambito teoretico, ma, con ogni legittimità, può anche essere perseguita in etica, come principale risorsa per la costituzione dell’individuo-personale e di una comunità personale, alla luce della profondità spirituale (dei sentimenti relativi e puri, distinti da Stein) e dell’integralità corpo-anima-spirito della persona umana.

⁴¹ E. Husserl, *Introduzione all’etica*, p. 120.

⁴² *Ivi*, p. 121.

⁴³ Stein, *Il problema dell’empatia*, p. 99.