

Modi della comunicazione e relazioni ‘consumate’. Ipotesi per una progettualità educativa

Irene Papa

Università degli Studi di Torino

Abstract

In quanto esperienza originaria dell’Esserci, la comunicazione corrisponde essenzialmente a forme del vivere in comune, ed è centrale nei processi educativi e formativi. Dopo una breve ricognizione delle relazioni tra riflessione pedagogica e comunicazione, il saggio intende esplorare alcune forme odierne di interazione sociale, e in particolare quelle legate all’instaurazione delle relazioni sessuali e sentimentali.

Alla luce delle più recenti trasformazioni economiche, tecnologiche e sociali, le forme di comunicazione ricorrenti in questo genere di relazioni rivelano spesso consolidati processi di reificazione che offuscano la capacità di leggere il comportamento altrui, così come di comprendere le proprie emozioni. A partire da questo scenario, si propone un’ipotesi per progettare un’educazione alla comunicazione.

As original experience of being-there, communication essentially corresponds to forms of living in common, and it is central to educational and formative processes. After a brief review of the relations between pedagogical reflection and communication, the essay intends to explore some contemporary forms of social interaction, and in particular those related to the establishment of sexual and sentimental relationships. In the light of the most recent economic, technological and social transformations, the forms of communication recurring in these kinds of relationships often reveal consolidated processes of reification that obscure the ability to read others’ behaviour, as well as the ability to understand one’s own emotions. Starting from this scenario, a pedagogical hypothesis is proposed for communication education.

Parole chiave: comunicazione; intersoggettività; reificazione; emozioni; riconoscimento

Keywords: communication; intersubjectivity; reification; emotions; recognition

1. Comunicazione e riflessione pedagogica

Estemporanea e spontanea, altamente strutturata e formalizzata, strumentalmente confezionata o informatizzata, la comunicazione è un ambito esperienziale costitutivo dell'umanità. Realizzata mediante gesti, suoni, immagini e parole, tramite strumenti tecnologici o *vis à vis*, essa mira a costruire delle relazioni. È, nella sua essenza, una prassi comunitaria, espressione del legame che un organismo vivente instaura con gli enti dell'ambiente circostante e con i suoi simili. Prima ancora di essere trasmissione codificata di segni, la comunicazione è l'"accadere" di un "luogo comune", da intendere, heideggerianamente, come "apertura al mondo e apertura nel mondo" (Venezia, 2013, p. 83).

Contestando la concezione di comunicazione come trasmissione o passaggio di un messaggio da un emittente a un destinatario, piuttosto diffusa nelle formulazioni operate dal senso comune e insufficiente a comprendere l'essenza del fenomeno comunicativo in sé¹, Ronchi ha focalizzato l'attenzione su quelle situazioni in cui l'atto del parlare riveste un'importanza particolare, a prescindere da quanto viene detto. È il caso, per esempio, delle ultime parole pronunciate al cospetto del moribondo: in questo caso, a essere rilevante non è tanto il significato veicolato dalle parole, ma l'atto stesso di pronunciarle, dal quale emerge "il senso di un'ultima comunione con il vivente" (Ronchi, 2003, p. 42). Qui non è in gioco tanto il trasferimento di dati o informazioni, quanto un certo modo di stare insieme, l'evento, anche fosse l'ultimo, di una condivisione. Così, prosegue Ronchi in riferimento al linguaggio verbale, "prima di essere segno, e per poter poi funzionare come un segno, la parola è *presenza*: il qui e ora dell'intreccio che risuona", mentre "il fenomeno della voce è piuttosto il *Dasein*, l'esserci" (ivi, p. 43). Nella parola pronunciata, dunque, si attualizza il legame sociale. Si tratta di un legame che perdura nel tempo, in quanto il linguaggio, depositario dei modi della relazione uomo-mondo, è anche ciò che si tramanda di generazione in generazione. A tal proposito, sulla scorta delle riflessioni husserliane, Paci ha osservato come il linguaggio tramandato sia "presenza che vive nell'ora come un ricordo" (Paci, 1963/1965, p. 219) o, ancora, la prova che "un rapporto con l'altro non solo è possibile ma è *già avvenuto*"² (ivi, p. 225). Evento inaugurale della presenza che si apre al mondo o ri-presentificazione di relazioni passate, la comunicazione, nelle sue diverse forme, istituisce, mantiene o trasforma il legame sociale. Per esempio, nell'esperienza quotidiana, raccontare un fatto recente a un amico o a un familiare non equivale soltanto alla condivisione di una conoscenza e di un'interpretazione della realtà, ma "è anche rinsaldare il legame, ricostituire il tessuto di una continuità del rapporto" (Jedlowski, 2022, p. 122). Allo stesso modo, anche l'anonimo "si dice" o la "chiacchiera", ossia la diffusione e la ripetizione di ciò che è stato già detto, ha la sua funzione sociale. Come afferma Heidegger, "il Si prescrive la situazione emotiva; esso stabilisce che cosa 'si vede' e come 'si vedono' le cose" ed è pur sempre un rapporto con gli altri (Heidegger 1927/1976, p. 214). Così, specie nelle conversazioni di circostanza, quando agli individui capita di condividere momentaneamente uno spazio determinato, l'abile conversatore occasionale dà mostra di una certa competenza comunicativa: "sa come evitare determinati argomenti che potrebbero produrre divergenze nel momentaneo luogo comune e, se si tratta di fare affermazioni, si attiene prudentemente a quanto pensa la maggioranza" (Ronchi, 2003, p. 40). Inoltre, al di là degli incontri casuali, la dimensione prescrittiva di "cosa si vede" e "come si vede" costituisce i sistemi di determinazione simbolica entro cui è strutturata e ordinata la comunicazione intersoggettiva in un dato gruppo sociale (Crespi, 1982). D'altro canto, è possibile "essere scomunicati" o "scomunicarsi" da una comunità quando viene meno il patto di fiducia fra individuo-gruppo sociale di riferimento: che si tratti di sottrarsi a un sistema oppressivo o di essere esclusi in quanto non-conformi a un dato sistema di consuetudini; che sia per una ferita subita o inferta, la scomunica rompe la relazione e sancisce l'incomunicabilità³ (Semeraro, 2007, p. 22). Tuttavia, come ci ricorda Sartre ne *La Nausea*, il disaccordo con il mondo può anche manifestarsi all'improvviso e spalancare quell'*Unheimlich* freudiano che apre allo scandalo dell'estraneità di ciò che, poco prima, era dato per scontato e che ora offusca la reale possibilità

di comunicare (Oggero, 2001) ma che con la sua irruzione può farsi anche occasione feconda di ripensamento di sé e del mondo nell'orizzonte della possibilità (Madrussan, 2017).

In quanto esperienza originaria dell'uomo – espressione del “ci” dell'Esserci – e in qualità di azione sociale che ha il potere di istituire o destituire le relazioni a seconda dei *modi* in cui si realizza, la comunicazione è elemento centrale dei processi educativi e formativi. È infatti nella comunicazione che la relazione educativa diviene vis-suta, mediante il corpo e la parola, e, come suggerisce Mariani, la formazione interiore del soggetto risiede, in fondo, nella capacità di comunicare “con sé stesso, con i valori o i progetti di vita che lo strutturano, con l'io pubblico che anche ognuno è, con gli altri che ha interiorizzato” (Mariani, 2021, pp. 17-18). Al fine di incoraggiare una prassi educativa autenticamente fondata e operante in direzione di una reciproca comprensione, la pedagogia fenomenologico-esistenziale ha più volte approfondito i processi comunicativi focalizzandosi sulla crucialità della “genesi passiva” e della “genesi attiva” dell'intenzionalità della coscienza (Bertolini, 1988/2021; Bertolini, 2001; Bertolini, Caronia, 1993/2015; Caronia, 2011). In questa prospettiva, l'ordine simbolico e materiale del “cosa si vede” e “come si vede” è infatti “lo sfondo vincolante” del nostro pensiero e delle nostre azioni, ciò che costituisce la “genesi passiva” della coscienza e che plasma la percezione che l'individuo ha di sé, degli altri e del mondo fisico in generale in base a ciò che è valorizzato dagli apparati simbolici (come il linguaggio ma non solo) (Bertolini, Caronia, 1993/2015, pp. 60-75; Caronia, 2011). Al contempo, e lungi da una prospettiva deterministica, l'intenzionalità della coscienza rimane sempre aperta alla possibilità di ri-donare un senso altro alle cose, compiendo sempre nuove “operazioni di valorizzazione” (Bertolini, 1988/2021, p. 106). Tenere saldo l'orizzonte di questa possibilità è l'obiettivo perseguito dall'azione educativa fenomenologicamente intesa, ma non sarebbe possibile senza la valorizzazione e la consapevolezza di quella “ambiguità originaria” che ci costituisce e che, divenendo “inquietudine”, può rivelarsi assai feconda per comprendere sé stessi e gli altri (Erbetta, 2005/2011; Madrussan, 2017). In questo quadro, e in ottica educativa e formativa, la comunicazione non riguarda soltanto le modalità di insegnamento e la didattica, ma abbraccia una dimensione esistenziale ad ampio raggio ed è intesa come prassi culturale e sociale. La comunicazione in gioco nell'esperienza educativa, infatti, riguarda i modi della mediazione tecnologica (Di Bari, 2021); il rapporto genitori-figli (Colla, 2024); la relazione insegnante-allievo e, più in generale, le relazioni intergenerazionali (Mariani, 2021; Madrussan, 2019); le relazioni con il gruppo dei pari (Barone, 2009); le relazioni di amicizia e di amore (Cambi, 2021); le relazioni di cura (Mortari, 2021); il rapporto con sé stessi (Madrussan, 2017), le relazioni interculturali (Tarozzi, 2014) e la formazione alla partecipazione politica nella misura in cui sono promossi spazi comunitari (Ilardo, 2021).

Focalizzare la prospettiva pedagogica sui processi comunicativi oggi significa, in ottica fenomenologico-esistenziale, esplorare l'ambiguità originaria che ci caratterizza, cercando di tener presente il più possibile le forme della comunicazione che, come si è visto, *costituiscono* la nostra vita sociale. Ciò nell'ottica di intercettare dei corrispettivi spazi di manovra *formativi*. Tale prospettiva, com'è ovvio, non può eludere la dimensione delle tecnologie della comunicazione, specie perché queste ultime “hanno un'influenza [...] sul modo in cui gli uomini descrivono il sé, la verità e la realtà esterna” (Abruzzese, Borrelli, 2017, p. 240).

2. Forme di comunicazione in legami ‘consumati’

Nel corso del XX secolo lo sviluppo tecnologico ha favorito l'ingresso dei sistemi di determinazione simbolica nel campo della produzione industriale. Stampa, radio, cinema, televisione costituiscono un “sistema” ben preciso, il cui scopo fondamentale, malgrado le peculiarità delle diverse forme di espressione che lo abitano, è presto stabilito: vendere e, al contempo, “offrire un'illustrazione pedagogica del mondo” in cui la legittimazione della gerarchia sociale è ribadita e riproposta attraverso una “*routine* travestita da natura” (Horkheimer, Adorno, 1944/1966, pp. 130-138). La cultura divenuta merce, secondo Horkheimer e Adorno, si offre seducente allo

sguardo del soggetto, che smette di essere tale per diventare principalmente – se non esclusivamente – un consumatore. Nel regno della cultura mercificata, notano i due Autori, “la parola che non è mezzo appare priva di senso” (ivi, p. 159) mentre “il mezzo di comunicazione isola” (ivi, p. 237).

Tali osservazioni risuonano con prepotenza oggi, a distanza di circa ottant’anni dalla loro formulazione. Come ha avvertito Goffredo Fofi, nel nostro presente, nell’«era delle connessioni», occorre diffidare di una “cultura chiamata abusivamente comunicazione” (Fofi, 2019). È sorprendente, in effetti, come in un’era in cui si sono moltiplicati sempre più dispositivi tecnologici per la comunicazione, la “solitudine del cittadino globale” (Bauman, 1999/2014) e la crisi dei legami sociali, con conseguente angoscia che ne deriva, abbiano costituito un tema ricorrente negli studi di sociologi e filosofi che hanno tratto un fosco bilancio del XX secolo (Beck, 1999/2018; Boltanski, Chiapello, 1999/2011; Gallino, 2000; Benasayag, 2003/2012). A voler guardare alla condizione adolescenziale e giovanile, non mancano manifestazioni di rinuncia e disagio (Giachery, 2024), insieme con “le forme della de-formazione e della diseducazione” che riguardano trasversalmente più generazioni insieme (Sola, 2016). Eppure, all’apparenza, non si smette mai di “comunicare”. Per progettare un’azione educativa in questo panorama, occorre forse sostare nel paradosso.

Uno studio recente della sociologa Illouz è stato mosso proprio dalla volontà di comprendere la situazione contraddittoria in questione, e può offrire preziosi spunti in merito. Constatando l’abbondanza di romanzi, poesie e film che nella cultura occidentale sono stati dedicati all’amore e all’innamoramento, Illouz ha notato altresì il silenzio che circonda l’abbandono e il dissolvimento dei legami in generale, fenomeno in netto aumento parallelamente al moltiplicarsi di *social networks*, tanto virtuali quanto reali. Così, ha indagato le condizioni socio-culturali dell’abbandono delle relazioni focalizzandosi sui rapporti tra forze economiche, tecnologiche e vissuti emotivi e sessuali, secondo una prospettiva che non intende stabilire rapporti di causalità diretta ma che tenta di rintracciare analogie e intersezioni tra i fenomeni studiati (Illouz, 2018/2020). È così che l’autrice descrive il mondo odierno delle “relazioni negative”, ossia un microcosmo costantemente abitato dall’incertezza e dalla difficoltà di decifrare le altrui intenzioni, una dimensione de-regolamentata in cui i rituali, le norme e gli schemi sociali appaiono del tutto sfumati e in cui “la nostra libertà si esercita nel diritto a non impegnarsi o a disimpegnarsi dalle relazioni, un processo che potremmo chiamare *la scelta di annullare la scelta*: la possibilità di uscire dalle relazioni in ogni momento” (ivi, p. 28). Questo genere di libertà sarebbe l’esito di un processo storico che ha visto il passaggio da forme stabili di interazione rigidamente regolate e controllate da un codice giuridico e morale che attribuiva un’indiscussa centralità alla famiglia in quanto nucleo di riproduzione sociale ed economica – e dove le interazioni fra uomo e donna erano altamente strutturate dal rituale del corteggiamento – a quella che Illouz definisce “modernità emotiva”, ossia la rivendicazione e la successiva legittimazione delle emozioni soggettive come criterio fondamentale nella scelta del proprio vissuto sessuale. La modernità emotiva è sorta intorno al XVIII secolo per poi affermarsi stabilmente dopo gli anni Sessanta, e grazie ai movimenti di liberazione sessuale ha apportato un indiscusso e notevole progresso morale, sociale e politico, nella lotta per l’effettiva emancipazione da un sistema oppressivo. Una lotta alla quale, per ragioni molto spesso diverse dai suddetti movimenti, ha partecipato anche l’industria culturale, la quale ha capitalizzato il “valore” della liberazione sessuale rendendo quest’ultima una fonte considerevole di profitto, nonché uno stile di consumo, specie in quello che Illouz chiama “capitalismo visivo” del XX secolo⁴, giocando un ruolo di “primo piano” nella sessualizzazione dei corpi, specie di quelli femminili. In questa situazione, l’industria culturale riassetta “la partizione del sensibile” (Rancière, 2000/2016) e, così facendo, propone delle strutture percettive ben specifiche che, nella loro reiterazione, danno un impulso decisivo al processo di “vetrinizzazione sociale” dei corpi (Codeluppi, 2007), già avviato nel XIX secolo. In questo quadro, “la sessualità non era solo ciò che si faceva in camera da letto, ma consisteva in una miriade di pratiche consumistiche che riorganizzavano il corpo, l’aspetto, il proprio

rapport à soi, i propri desideri, la presentazione di sé stessi e i rapporti sociali in generale” (Illouz, 2018/2020, p. 82). Tali cambiamenti, com'è noto, sono andati di pari passo ad altre trasformazioni sociali, in particolare quelle relative alla struttura del capitalismo. Ciò che interessa, in questa sede, è comprendere come siano mutate le interazioni e le comunicazioni fra gli individui. Il passaggio dal capitalismo industriale – principalmente incentrato sulla fabbrica e sulla famiglia come nucleo fondamentale di riproduzione biologica e sociale – a una società post-industriale in cui i legami stabili non sono più funzionali o necessari alla produttività degli impiegati – ai quali oggi è richiesto, piuttosto, di essere flessibili e adattabili – ha sancito il prevalere della forma sociale dell'ocasionalità delle relazioni, soprattutto quelle sessuali. È a questo punto, secondo Illouz, che la sfera della sessualità è stata sottoposta a un nuovo e più intenso processo consumistico, specie con l'avvento di Internet, dei siti e delle app di incontri, i quali, offrendo un'ampia possibilità di relazioni, allo stesso tempo generano nuovi modi di intendere e di vivere la relazione sociale, ma anche nuovi modi di percezione del proprio sé, rischiando di portare all'estremo le conseguenze di una pratica, quella del sesso occasionale, connotata da e storicamente apprezzata proprio per la sua caratteristica fondamentale elusiva. Secondo l'autrice, è proprio a partire dalla rivoluzione tecnologica che si rivela “la permeabilità della sessualità ai valori, al vocabolario e alla grammatica del mercato, in un regno di autoaffermazione del sé e in un campo di battaglia tra uomini e donne” (ivi, p. 79), alimentando le forme di interazione che contraddistinguono le “relazioni negative”. In particolare, Illouz individua tre processi che strutturano le interazioni entro la “socialità negativa”: l'apprezzamento, la valutazione e la svalutazione. L'apprezzamento, inteso come processo che genera valore a partire da atti economici e simbolici, è da intendere in relazione alla coltivazione della propria attrattività sessuale: in una società in cui la sessualizzazione dei corpi diventa un bene di consumo, l'attrattività fisica e sessuale diventa un campo in cui investire al fine di generare valore economico, configurandosi così come un'operazione di *self-branding* da scambiare nel regime visivo dei mercati economici e sessuali. In questa situazione, per esempio,

I siti di *dating* che propongono *sugar daddies* e *sugar babies* offrono una potente illustrazione dei modi in cui la forma mercato si impone sempre più sugli incontri sessuali, mettendo uomini e donne in una situazione in cui l'esposizione visiva diretta e la competizione sono regolate da meccanismi di domanda e offerta. (ivi, p. 140)

In questo quadro, la percezione di sé e degli altri, che, come si è visto, non è mai un atto puramente naturale ma storicamente determinato, è continuamente appresa attraverso la pratica costante della valutazione, divenuta “un tratto cognitivo e sociale fondamentale per le interazioni moderne” (ivi, p. 143): dal campo dell'istruzione⁵ a quello delle aziende, dai *reality* e i *talent show* ai giudizi espressi in rete e sui social network. Sul piano della socialità governata da potenti forze economiche e tecnologiche improntate sulla sessualizzazione dei corpi, gli incontri spesso rischiano di ridursi a “rappresentazioni visive valutative” (ibidem), caratterizzate dalla rapidità del giudizio, dalla superficialità dell'interazione, e il carattere binario sì/no dell'attribuzione del valore. In questo contesto, la valutazione visiva generalizzata è anche ciò che alimenta una “mentalità comparativa” improntata a un costante confronto con gli altri nel libero mercato dei corpi sessualizzati. Questa struttura percettiva e cognitiva è spesso incoraggiata dalle interfacce di molte app di incontri, che sovente si propongono di ottimizzare l'analisi comparativa, per esempio ricorrendo ad “algoritmi per abbinare gli utenti mediante metriche basate sull'attrattività” e “rendendo la valutazione visiva una forma di analisi comparativa raffinata dal calcolo algoritmico”⁶ (ivi, p. 147). Questo processo di ottimizzazione mediante l'impiego di algoritmi è all'opera in diverse *dating apps*, che oltre a formulare previsioni rispetto alla valutazione dell'attrattività personale fra utenti – previsioni formulate sulla base dei precedenti apprezzamenti espressi nelle interazioni *online* – calcola anche le

probabilità di compatibilità fra gli utenti sulla base di altre informazioni personali quali l'orientamento religioso, la posizione lavorativa, gli interessi personali e gli stili di consumo. Com'è noto, si tratta di una procedura che tende a favorire l'incontro fra individui molto simili fra loro sulla base di equazioni personalizzate pensate per "risparmiare tempo" nella ricerca di un partner, laddove la potenziale compatibilità è calcolata su criteri di somiglianza o identità di interessi e/o orientamenti di vario genere. In altre parole, tale calcolo favorisce incontri fra quegli utenti che più e meglio assecondano gli interessi e le preferenze dei potenziali partner. Ciò solleva una serie di quesiti rispetto all'odierna concezione della diversità e del rapporto che si intrattiene con questa. Per esempio: che significato assume la differenza? Ha un ruolo proficuo e fertile nelle relazioni? Oppure è concepibile come elemento di "impaccio" e, per tale ragione, come fattore "trascurabile" in quanto possibile "perdita di tempo"? Come ha osservato Pariser (2011/2012), il meccanismo della personalizzazione non riguarda soltanto le *dating apps*, ma abbraccia la nostra vita *online* per intero e ha senz'altro delle ripercussioni nel più generale mondo delle relazioni, di qualunque genere esse siano. Nello specifico caso della ricerca di un partner sessuale, i meccanismi di «scelta», canalizzati e favoriti da precisi calcoli algoritmici, portano gli utenti a valutare anzitutto le caratteristiche individuali (visive e non visive) per poi vivere l'incontro *vis à vis* alla stregua di un "colloquio valutativo", come riporta Illouz sulla base della sua indagine, rammentando anche come il colloquio, che si svolga in azienda o in occasione dell'incontro amoroso, persegua l'obiettivo di "filtrare e squalificare i candidati non adatti" (2020, p. 149).

In questa situazione, gli incontri sessuali assumono sempre più la forma del mercato, e ciò genera quello che l'autrice definisce "incertezza ontologica" del soggetto. Infatti, impegnati in una costante pratica di *self-branding* nel libero mercato del sesso e in competizione con gli altri, gli individui si trovano in una situazione di costante incertezza relativa al proprio valore, in quanto i processi di svalutazione sono in grado di minare profondamente l'autostima dei soggetti. Ecco allora che il mondo relazionale genera ansia, mentre richiede agli individui di sviluppare strategie difensive per proteggere la propria individualità e la propria autostima in un assetto sociale costantemente minacciato dalla svalutazione. Quest'ultima, che può farsi vissuto di umiliazione, può anche tradursi in varie forme. Fra le più ricorrenti rientra il cosiddetto *ghosting*, così descritto dall'autrice:

Il *ghosting* è prerogativa della libertà di uscire dai contratti sessuali-romantici in qualsiasi momento. In quanto specifica forma di uscita, essa non richiede spiegazioni né la necessità di salvare la faccia. Il *ghosting*, in realtà, esprime tanto il fatto che uscire dalle relazioni è ormai di routine, una pratica standard, quanto quello che gli individui si sentono sempre meno obbligati a fornire spiegazioni per il loro allontanamento. (ivi, pp. 217-218)

L'occasionalità dei rapporti – tipica condizione della contemporanea "società liquida", dove anche i legami hanno la caratteristica della liquidità intesa come flessibilità e duttilità (Bauman, 2003/2013) – è certamente un potenziale fattore di arricchimento umano: la possibilità di incontrare molte persone può comportare un ampliamento della propria prospettiva verso una molteplicità di storie, narrazioni, idee e confronti che, nel loro intreccio, si offrono come feconda possibilità formativa. D'altro canto, nel mondo delle relazioni "liquide" – e anche libere dal giudizio di uno statico gruppo sociale di riferimento quale può essere il gruppo di amici, familiari o del vicinato – la pratica del *ghosting* è andata "normalizzandosi", o quantomeno diffondendosi senza che vi siano particolari conseguenze sociali per chi sparisce senza motivazioni. Si sarebbe dunque passati da una società in cui le relazioni sessuali e amorose erano irreggimentate secondo procedure rigidamente schematizzate – e molto spesso oppressive – a una società in cui, secondo l'autrice, le relazioni sessuali sono quasi o del tutto sciolte da particolari vincoli morali, a eccezione dell'unico discorso che forse, in tal senso, le regolamenterebbe

rigidamente oggi: quello dell'etica del consenso, che, così come stabilisce le condizioni di ingresso in una relazione, “legittima la possibilità di uscire da una relazione in qualsiasi momento, non appena le emozioni cambiano” (ivi, p. 218). In questa prospettiva, tuttavia, sottolinea l'autrice, la metafora del contratto per descrivere le relazioni si rivela piuttosto insufficiente, in quanto non tiene conto delle conseguenze emotive sul piano soggettivo e intersoggettivo:

La cosa interessante è che, mentre nelle transazioni economiche o di altro tipo l'uscita implica una violazione del contratto e a volte addirittura una penale, nelle relazioni sessuali e romantiche [...] l'uscita non comporta alcun costo né stigma simbolico per la parte che esce. I contratti emotivi e sessuali sono unici per il fatto di essere praticamente privi di penali di uscita. (ivi, p. 217)

Tutto ciò, come accennato, ha delle conseguenze di non poco conto nei processi comunicativi: mentre le intenzioni altrui diventano opache e di ardua interpretazione, oggetto di diffidenza e percepite come una potenziale minaccia al proprio valore, gli individui sono spinti ad auto-monitorare costantemente le proprie emozioni e i propri sentimenti per non incorrere in abbandoni e delusioni troppo dolorosi. Sul piano individuale ciò genera due livelli, uno emotivo e uno “meta-emotivo”, che “rendono goffo l'ingresso nella relazione” (ivi, p. 204). In questo assetto, le emozioni generano ansia, in quanto rappresentano una costante minaccia alla propria autoaffermazione, e perché “mentre le regole per una relazione sessuale sembrano chiare e semplici, le regole per una relazione emotiva appaiono elusive e difficili” (ivi, p. 111), cosicché “quando il proprio desiderio o il desiderio altrui sembra confuso, in conflitto o ambivalente, una strategia plausibile è quella di andarsene” (ivi, p. 212). Lo scenario riportato da Eva Illouz testimonia il vissuto caotico e contraddittorio dell'universo relazionale oggi, un universo “consumato”. Da questo punto di vista, il modo di gestire la sessualità e le relazioni sentimentali, lungi dall'essere un fattore di ordine secondario, ha profonde influenze in tutti i settori della vita sociale. Per quanto riguarda le relazioni interpersonali, emerge qui una chiara contraddizione: laddove siamo tutti connessi, in realtà può esserci una grave crisi della comunicazione. Infatti, le “relazioni negative” studiate dall'autrice presentano i tratti della sfiducia, della crisi della progettualità nelle relazioni e di una vera e propria crisi del desiderio – sia nel senso in cui questo è costantemente incanalato dal mercato dei regimi visivi, sia perché sono i propri personali desideri, animati dal vissuto emotivo, a essere probabile fonte di ansia e inadeguatezza. Sebbene non sia il caso di generalizzare, come afferma l'autrice stessa, è comunque a partire da queste osservazioni che è possibile formulare alcune ipotesi di progettualità educativa.

3. Educare a comunicare

Il mondo relazionale, oggi, rischia di essere assorbito entro il campo semantico ed esperienziale del “funzionamento meccanico” (Benasayag, 2019) e della gratificazione immediata o garantita.

La rottura della fiducia, negli altri e nel futuro della relazione, compromette inevitabilmente la comunicazione, la quale, come si è visto, prima di essere trasmissione di informazioni, è aspetto ontologico fondamentale dell'Esserci, e dunque del rapporto uomo-mondo. Inoltre, come ha sottolineato Semeraro, “la comunicazione è desiderio e fiducia. Desiderio di raggiungere e farsi raggiungere, fiducia di conoscere e farsi riconoscere. Fiducia – ancora – come elemento basilico che apre alla vita di relazione o la chiude” (Semeraro, 2007, p. 22). Come ha mostrato Illouz, sono proprio questi aspetti che si sono deteriorati, mentre la fiducia e il riconoscimento apparirebbero alla stregua di chimere. In effetti, laddove le relazioni non sono vissute, bensì “consumate”, e gli individui diventano “strumenti” per la propria affermazione in termini di capitale sociale e simbolico – che Illouz identifica nell'accrescimento della competenza sessuale come autoaffermazione del proprio potere e come

misura del proprio valore – la comunicazione è, per così dire, falsata. Le relazioni oggi sembrano colonizzate da quella “razionalità strumentale” che nel secondo dopoguerra Horkheimer e Adorno avevano smascherato tanto nelle pratiche del sapere quanto in quelle del divertimento, divenendo elemento fondamentale della socializzazione dentro e fuori le istituzioni. Particolarmente significativa, a tal proposito, è una delle riflessioni che Horkheimer ha dedicato alle interazioni della sua epoca:

Ogni parola o frase che accenni a rapporti non pragmatici appare sospetta. Provate a chiedere a un uomo di ammirare una cosa, di rispettare un sentimento o un atteggiamento, di amare una persona per sé, senza secondi fini: quell'uomo vi prenderà per dei sentimentali, sospetterà che lo stiate prendendo in giro o che cerchiate di dargli ad intendere qualcosa. (Horkheimer, 1947/1978, p. 91)

Che la medesima riflessione possa calzare anche oggi? Probabilmente sì, ma è pur vero che è ancora possibile creare o intravedere del valore che esuli dalla sfera del mercato, cercare e trovare la bellezza in una dimensione di gratuità. Sul piano educativo, dunque, è forse possibile procedere in direzione del superamento di quella diffusa prassi reificante in base alla quale gli altri sono percepiti e trattati alla stregua di meri oggetti, strumenti utili al perseguimento dei propri interessi, per formulare dei percorsi di autentico riconoscimento. In questa prospettiva, la riformulazione di “reificazione” operata da Axel Honneth a partire dalle riflessioni di Lukács risulta particolarmente significativa, specie nella misura in cui attribuisce un'importanza cruciale alla dimensione emotiva degli individui (Honneth, 2015/2019). Secondo il filosofo tedesco, la “reificazione” così come intesa da Lukács – una disposizione nei confronti del mondo segnata dalla passività della “contemplazione” e dal “distacco” nell'illusione che gli enti circostanti non ci riguardino e siano piuttosto percepiti come “cose” classificate in base al profitto che se ne può trarre – sarebbe generata dall'“oblio” di un'esperienza originaria in quanto di primaria importanza per la fondazione stessa dei processi cognitivi: quella del riconoscimento. Quest'ultimo consisterebbe in una “identificazione emotiva” del bambino con le sue figure di riferimento e rappresenterebbe il presupposto necessario per lo sviluppo del pensiero simbolico (ivi, p. 46). La prassi reificante consisterebbe proprio nell'oblio di questo genere di riconoscimento, dal quale conseguirebbe la perdita del coinvolgimento emotivo nei confronti del mondo, l'illusione di estraneità rispetto a quanto accade “fuori di sé” e l'incapacità di comprendere i comportamenti altrui. Come afferma l'autore,

Quell'oblio del precedente riconoscimento che considero il nucleo di tutti i processi di reificazione, corrisponde effettivamente anche all'esito di una reificazione percettiva del mondo. Il mondo sociale circostante assume, quasi come nel mondo percettivo dell'autistico, la forma di una totalità di oggetti meramente osservabili, ai quali manca qualsiasi impulso psichico e qualsiasi emozione. (ivi, p. 64)

È interessante notare come, per Honneth, questo genere di “oblio” o “amnesia” non si riferisca tanto a un'esperienza del “disimparare”, ma pertenga piuttosto a “una sorta di riduzione dell'attenzione” (ivi, p. 65). Questa “disattenzione” non innesca soltanto processi di reificazione dell'altro, ma anche di sé stessi. Se, sul terreno della socialità, l'altro “in quanto persona deve già sempre essere stato accettato prima che sia possibile qualsiasi tipo di interazione con lui” (ivi, p. 80), sul piano dell'individualità il rischio è che stati mentali, sentimenti e disposizioni restino opachi, indecifrati, privi della riflessione che sempre accompagna una manifestazione consapevole e responsabile della propria presenza al cospetto del mondo e degli altri. “Tornare” al riconoscimento originario, dunque, significa sapersi “compromessi” col mondo ed entrare in relazione con i nostri desideri, condizione

indispensabile alla base di una progettualità esistenziale soggettiva e intersoggettiva. Ciò significherebbe anche, di conseguenza, riappropriarsi della comunicazione autentica con se stessi e con gli altri. Ciò è possibile, secondo Honneth, soltanto attraverso un percorso esplorativo dell'io, che “deve considerare i propri sentimenti e i propri desideri come qualcosa che merita di essere articolato” (ibidem).

Il superamento delle prassi reificanti oggi è probabilmente fra gli obiettivi educativi più urgenti, tanto sul piano intersoggettivo, quanto nella relazione con l'ambiente fisico. Tracce di “relazioni negative” come quelle descritte da Eva Illouz sono ben presenti anche nel mondo adolescenziale (Iaquinta, Salvo, 2017), mentre sfiducia nel futuro e incapacità di progettarsi sul piano esistenziale spesso portano a dolorose esperienze di rinuncia e ritiro sociale (Giachery, 2024).

In questo quadro, educare a comunicare può risultare una pista feconda. In tal caso, non si tratterebbe di ottimizzare le competenze tecniche necessarie a rendere accattivante la presentazione di sé stessi o di un oggetto culturale, ma di ripensare la sostanza dei propri vissuti, *in primis* quelli emotivi.

Si è visto come le relazioni oggi possano essere ammantate di diffidenza nella misura in cui sono vissute come una potenziale minaccia al proprio valore: è in questi casi che le emozioni diventano un “problema”, un fattore di “goffaggine” entro l'universo relazionale. In questa prospettiva, educare a entrare in relazione con le proprie emozioni richiede un'ulteriore riflessione preliminare: che ruolo assumono le emozioni nel mondo generale delle interazioni online? Si tratta di interazioni contraddistinte dall'istantaneità e dalla distanza, nonché dalla “smaterializzazione” (Conte, 2022) e dallo “s-corporamento”. Molto spesso sono interazioni fra individui, ma anche tra “profili” in cui è offerta l'immagine migliore di sé, un'immagine “depurata” dalla tipica conflittualità implicita nei corpi in carne e ossa. Ciò, naturalmente, implica una distinzione fra interazione *vis à vis* e interazione *online*: la seconda raramente avrà a che fare col confronto diretto con un corpo annoiato, affaticato o euforico, a seconda delle contingenze quotidiane e delle reazioni emergenti dallo scambio comunicativo. Spesso, nelle interazioni online il vissuto emotivo è sottotraccia, scorporato dal contesto e vissuto individualmente, non propriamente condiviso come nel caso di una comunicazione in atto dal vivo. A tal proposito, e come ha suggerito McLuhan, la tecnologia non è mai neutra: non lo è nella misura in cui costituisce un'estensione del corpo umano, dei nostri sensi e della nostra psiche e consente o meno la formazione di determinate strutture di senso (1964/1967). Dunque, se l'interazione online tende a relegare in secondo piano la dimensione emotiva, confinandola a esperienza individualizzata e, per così dire, “schermata”, sul piano educativo risulterà indispensabile favorire la capacità di ri-appropriarsi dei propri vissuti emotivi, indagandoli, esplorandoli, facendone un oggetto di riflessione, nell'intento di contrastare le prassi reificanti della contemporaneità.

A tal proposito, oltre a favorire un'appropriazione di sé consapevole e necessaria per nutrire la progettualità esistenziale (Contini, 2009; Galanti, 2021; Pesare, 2023), proporre esercizi di esplorazione dei vissuti emotivi significherebbe anche, e forse *in primis*, agire formativamente nell'ambito della comunicazione, per riaffermare percorsi di costituzione della fiducia e per educare alla consapevolezza della reciprocità della mutua costituzione io-mondo.

In questo modo, sarebbe forse possibile re-istituire “relazioni positive”, dove la comunicazione si realizza davvero, non perché gli intenti degli interlocutori siano resi manifesti e trasparenti, ma perché avviene un riconoscimento fra soggetti che esula dal campo della razionalità strumentale per aprire a inedite possibilità di comprensione.

Note

1. Traccia di disambiguazione, in tal senso, è offerta dallo stesso Heidegger, secondo cui “La comunicazione non è il trasferimento di esperienze vissute, di opinioni o di desideri, dall’interno di un soggetto all’interno di un altro” ma è fenomeno che “deve essere inteso in senso ontologico largo” (1927/1976, p. 205). Per un approfondimento del pensiero di Heidegger si rinvia a Vattimo (1971/1980). Sull’insufficienza teorica del modello si vedano anche Baudrillard (1972/2010) e Cimatti (2005²).
2. Commentando Husserl, Enzo Paci offre un’interpretazione storico-esistenziale del linguaggio. Nel suo pensiero fenomenologico-esistenziale, la relazione originaria io-mondo, sempre collocata nel tempo e nella storia e attenta alla dimensione materiale dell’umano, non si fa soltanto interpretazione dei fenomeni culturali, ma diviene la chiave del trascendimento stesso di ciò che è dato in direzione della possibilità. Ecco perché, come illustrato da Madrussan (2005), la sua filosofia dell’esistenza può essere interpretata come “pedagogia relazionistica”.
3. Sull’incomunicabilità che si genera nei contesti lavorativi e nelle istituzioni si rinvia a Sennett (2011/2021).
4. In particolare a partire dagli anni ’60 l’industria culturale audiovisiva ha esasperato la rappresentazione della coppia *Eros* e *Thanatos*. Sulle implicazioni educative relative al rapporto tra questi prodotti culturali e lo spettatore e per la rappresentazione sessualizzata delle adolescenti nel cinema del secondo dopoguerra, anche in relazione alle pratiche educative dell’epoca mi sia consentito di rinviare a Papa (2022).
5. Sul protagonismo e le implicazioni della pratica valutativa nelle istituzioni dell’istruzione si rinvia a Pinto (2012) e Conte, (2016).
6. Per una critica degli usi sociali dell’algoritmo si veda Numerico (2021).

Bibliografia

- Abruzzese A., Borrelli D. (2017). *L’industria culturale. Tracce e immagini di un privilegio*. Carocci.
- Barone, P. (2009). *Pedagogia dell’adolescenza*. Guerini.
- Baudrillard, J. (2010). *Per una critica dell’economia politica del segno* (P. Dalla Vigna, Trad.). Mimesis. (Edizione originale pubblicata 1972).
- Bauman, Z. (2004). *La solitudine del cittadino globale* (G. Bettini Trad.). Feltrinelli. (Edizione originale pubblicata 1999).
- Bauman, Z. (2013). *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*. (S. Minucci Trad.). Laterza. (Edizione originale pubblicata 2003).
- Beck, U. (2018). *La società globale del rischio* (F. Pagano Trad.). Asterios. (Edizione originale pubblicata 1999). 2018.
- Benasayag, M. (2012). *L’epoca delle passioni tristi*. Feltrinelli. (Edizione originale pubblicata 2003).
- Benasayag, M. (2019). *Funzionare o esistere?* Vita e Pensiero.
- Boltanski, L., Chiapello È. (2014). *Il nuovo spirito del capitalismo* (M. Schiachi Trad.). (Edizione originale pubblicata 1999).
- Bertolini, P. (2021). *L’esistere pedagogico. Ragioni e limiti di una pedagogia come scienza fenomenologicamente fondata*. Guerini. (Edizione originale pubblicata 1988).
- Bertolini, P. (2001). *Pedagogia fenomenologica. Genesis, sviluppo, orizzonti*. La Nuova Italia.

- Bertolini, P., Caronia, L. (2015). *Ragazzi difficili. Pedagogia interpretativa e linee di intervento*. Franco Angeli. (Prima edizione pubblicata 1993).
- Cambi, F. (2021). La comunicazione formativa. In A. Anichini, V. Boffo, F. Cambi, A. Mariani, L. Toschi, *Comunicazione formativa. Percorsi riflessivi e ambiti di ricerca*. Apogeo.
- Caronia, L. (2011). *Fenomenologia dell'educazione. Intenzionalità, cultura e conoscenza in pedagogia*. Franco Angeli.
- Cimatti, F. (2005). *Mente, segno e vita. Elementi di filosofia per scienze della comunicazione*. Carocci.
- Codeleupi, V. (2007). *La vetrinizzazione sociale. Il processo di spettacolarizzazione degli individui e della società*. Bollati Boringhieri.
- Colla, V. (2024). *La cultura nelle parole di tutti i giorni. Per una pedagogia della vita quotidiana*. Ibis.
- Conte, M. (2016). Della ragione governamentale nelle istituzioni di formazione e ricerca. In *Paidentika. Quaderni di formazione e cultura*. 23, 55-74.
- Conte, M. (2022). Digitalize and Disappear. Anachronisms on Dematerialization and Education. In *Paidentika. Quaderni di formazione e cultura*. 35, 67-77.
- Contini, M. (2009). *Etica della professionalità educante: competenze, saperi e passioni*. In Ricerche di Pedagogia e Didattica. 4, 2. 1-17.
- Crespi, F. (1982). *Mediazione simbolica e società*. Franco Angeli.
- Di Bari, C. (2021). *Media Education e tecnologie digitali. Al nido e alla scuola dell'infanzia*. Junior digital.
- Erbetta, A. (Ed.). (2011). *L'educazione come esperienza vissuta. Percorsi teorici e campi d'azione*. Ibis. (Opera originale pubblicata 2005).
- Fofi, G. (2019). *L'oppio del popolo*. Elèuthera.
- Galanti, M. A. (2021), Attraversare il disadattamento, la devianza, la marginalità. In A. Mariani (Ed.), *La relazione educativa. Prospettive contemporanee* (pp. 75-87). Carocci.
- Gallino, L. (2000). *Globalizzazione e disuguaglianze*. Laterza.
- Giachery, G. (2024). Adolescenze interrotte. Critica pedagogica e patologie dell'età di mezzo. In E. Madrussan (Ed.), *Adolescenze (in)visibili. Sei letture pedagogiche tra rappresentazione e vissuto*. Ibis.
- Heidegger, M. (1976). *Essere e tempo* (P. Chiodi, Trad.). Longanesi. (Opera originale pubblicata 1927).
- Honneth, A. (2019). *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento* (C. Sandrelli Trad.). Meltemi. (Opera originale pubblicata 2015).
- Horkheimer, M., Adorno T. W. (1966). *Dialettica dell'illuminismo*. Einaudi. (Opera originale pubblicata 1944)
- Horkheimer, M. (1978). *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*. Einaudi. (Opera originale pubblicata 1947).
- Iaquinta, T., Salvo A. (2017). *Generazione Tvb. Gli adolescenti digitali, l'amore, il sesso*. Il Mulino.
- Ilardo, M. (2021). *Dove costruiamo pensiero? Hannah Arendt e la cura degli ambienti educativi*. Franco Angeli.
- Illouz, E. (2020). *La fine dell'amore. Sociologia delle relazioni negative* (G. Giri Trad.). Codice. (Opera originale pubblicata 2018).
- Jedlowski, P. (2022). *Storie comuni. La narrazione nella vita quotidiana*. Mesogea.

- Madrussan, E. (2005). *Il relazionismo come paideia. L'orizzonte pedagogico del pensiero di Enzo Paci*. Erickson.
- Madrussan, E. (2017). *Educazione e inquietudine. La manœuvre formativa*. Ibis.
- Madrussan, E. (2019) (Ed.). *Esperienze formative nella scuola secondaria. Lingue, civiltà, culture*. Ibis.
- Mariani, A. (2021). Introduzione. La relazione educativa tra scienze umane e società democratica avanzata. In Id. (Ed.), *La relazione educativa. Prospettive contemporanee*. Carocci.
- Mc Luhan, M. (1967). *Gli strumenti del comunicare*. (Opera originale pubblicata 1964). Il Saggiatore.
- Mortari, L. (2021). *La politica della cura. Prendere a cuore la vita*. Raffaello Cortina.
- Numerico, T. (2021). *Big data e algoritmi. Prospettive critiche*. Carocci.
- Oggero, I. (2001). Il sapore del mondo. Sul senso formativo de “La nausea” di Jean-Paul Sartre. In A. Erbetta (Ed.), *Esperienze letterarie e vissuti formativi*. Utet.
- Paci, E. (1965). *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*. Il Saggiatore. (Opera originale pubblicata 1963).
- Papa, I. (2022). *Bad boys e allievi contesi. Realtà educativa e rappresentazione cinematografica nel ventennio postbellico, in Gran Bretagna e in Italia*. Ibis.
- Pariser, Eli (2012). *Il Filtro*. (B. Tortorella Trad.). Il Saggiatore. (Opera originale pubblicata 2011).
- Pinto, V. (2012). *Valutare e punire*. Cronopio.
- Pesare, M. (2023). *Soggettivazione e apocalissi culturali. Filosofia dell'educazione di orientamento lacaniano nel tempo della crisi*. ETS.
- Rancière, J. (2016). *Le partage du sensible. Esthétique et politique* (F. Caliri Trad). DeriveApprodi. (Opera originale pubblicata 2000).
- Ronchi R. (2003). *Teoria critica della comunicazione. Dal modello veicolare al modello conversativo*. Mondadori.
- Semeraro, A. (2007). *Pedagogia e comunicazione*. Carocci.
- Sennett, R. (2021). *Materialismo culturale e crisi della comunicazione*. Castelvecchi. (Opera originale pubblicata 2017).
- Sola, G. (2016), Le forme della deformazione: tra Pedagogia generale e Pedagogia clinica. In *Paidentika. Quaderni di formazione e cultura*. 23. 154-168.
- Tarozzi, M. (2015). *Dall'intercultura alla giustizia sociale. Per un progetto pedagogico e politico di cittadinanza globale*, Franco Angeli.
- Vattimo, G. (1980). *Introduzione a Heidegger*. Laterza. (Opera originale pubblicata 1971).
- Venezia, S. (2013). I paradossi della condivisione: etica ed ermeneutica della comunicazione. In A. Arienzo e M. Castagna (Eds.), *Le parole della crisi. Etica della comunicazione, percorsi di riconoscimento, partecipazione politica* (pp. 77-90). Diogene Edizioni.

Irene Papa ha conseguito il Dottorato di ricerca in “Educazione” presso l’Università di Roma Tor Vergata, con uno studio sulle rappresentazioni sociali e mediatiche delle giovani generazioni. È attualmente assegnista di ricerca per il progetto *Plurilinguismo e formazione giovanile. Marginalità, sostenibilità, inclusione*, e

lavora con gli adolescenti delle scuole sulle relazioni intersoggettive. Ha pubblicato diversi articoli su Riviste scientifiche e il volume *Bad boys e allievi contesi* (2022).

Contatto: irene.papa@unito.it