



Citation: Ambrogio Santambrogio (2021) Il mondo emotivo comune. Un approccio fenomenologico alla sociologia delle emozioni. *Società Mutamento Politica* 12(24): 13-24. doi: 10.36253/smp-13219

Copyright: © 2021 Ambrogio Santambrogio. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/smp>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Parte I – Problemi teorici

Il mondo emotivo comune. Un approccio fenomenologico alla sociologia delle emozioni

AMBROGIO SANTAMBROGIO

Abstract. The essay provides a phenomenological approach to sociology of emotions. It does so through the introduction of notions such as *emotional intentionality*, *common emotional world* and *typical emotion*, which all refer to Alfred Schutz's sociological vocabulary. This perspective wishes to contribute to a more general theory of comprehension by addressing emotions from a cognitive standpoint.

Keywords. Emotion, phenomenology, emotional intentionality, common emotional world, typical emotion.

INTRODUZIONE

In questo saggio, vorrei mostrare il ruolo che la sociologia fenomenologica, con particolare riferimento al testo di Schütz *La fenomenologia del mondo sociale* (Schütz 1960 [1974]), può avere all'interno di una teoria cognitiva delle emozioni. A mio avviso, sono quattro le questioni da cui muovere. 1. Diversamente da Weber, per Schütz la comprensione copre un'area più vasta del tipo ideale di agire strumentale: l'agire 'irrazionale' deve essere comprensibile non solo come scarto e/o deviazione dalla razionalità da scopo, che non può essere il modello ideal-tipico della comprensibilità dell'agire (cfr. Parsons 1937 [1987]; Schluchter 1987; Ferrara 1995). 2. L'agire individuale dotato di senso è l'unica via d'accesso possibile all'interpretazione delle relazioni sociali, le quali «si costituiscono per l'azione dei singoli attori», così che «diventa possibile svelare la struttura del mondo sociale come costruzione fatta di *comprensibili* contenuti soggettivi» (Schütz 1960 [1974]: 11, corsivo mio). 3. Tale comprensione ha due aspetti problematici: in primo luogo, occorre chiarire come si passa dalla apparente naturalità del comportamento – dal quel momento in cui l'azione appare in prima istanza oggettiva, un mero 'fatto sociale', per usare l'espressione durkheimiana – alla possibilità di una presa di coscienza riflessiva, da parte del soggetto agente, del contenuto di senso dell'azione; in secondo luogo, come si rapporta questa capacità autoriflessiva del soggetto con l'eterogeneità del mondo sociale. Detto altrimenti, in prima battuta noi viviamo all'interno del nostro mondo senza distaccarci da esso; pensiamo che gli altri facciano altrettanto; siamo convinti, infine, che le varie

comprensioni, quelle nostre e quelle altrui, sostanzialmente combacino. Noi viviamo cioè in un mondo 'naturale', la cui naturalità viene messa in discussione dal momento riflessivo con cui ci appare il senso nascosto dell'agire. Tale comprensione implica un momento ineliminabile di arbitrarietà che fa cadere le certezze del mondo naturale: «si tratta qui non di differenze empiriche concernenti il casuale punto di vista dei singoli individui, ma di differenze essenziali e di principio: si tratta, in particolare, *dell'essenziale differenza tra l'auto-interpretazione dei vissuti di esperienza da parte del proprio io e l'interpretazione dei vissuti altrui da parte di un alter ego*» (ivi: 13). 4. Centrale è la relazione con il tempo. Nella prima pagina della *Prefazione* al suo libro, Schütz scrive che «quasi tutti questi problemi dipendono strettamente dal fenomeno del tempo vissuto (del senso interiore del tempo)» (ivi: 3).

Si tratta di capire come una teoria sociale delle emozioni possa inserirsi in questo contesto di problemi, portando un contributo ad una teoria generale della comprensione. Proverò ad articolare la mia riflessione attraverso l'introduzione di tre nuovi concetti: *intenzionalità emotiva*, *mondo emotivo comune* ed *emozione tipica*. Nel primo paragrafo, presento le linee generali di una teoria cognitiva, e perciò sociologica, delle emozioni; nel secondo, discuto le linee essenziali della fenomenologia sociologica di Schütz, con particolare riferimento alla distinzione tra intenzionalità e riflessività, al concetto di senso comune e a quello di senso tipico (tipizzazione); nel terzo, presento i tre concetti sopra indicati, che dovrebbero consentire un approccio fenomenologico ad una teoria sociologica delle emozioni. In quest'ultima parte, userò a fini argomentativi il lavoro di Hochschild, che ritengo il più utile ai miei scopi, anche perché il più concettualmente vicino agli argomenti che andrò sviluppando.

UNA TEORIA COGNITIVA DELLE EMOZIONI

Razionale e irrazionale sono elementi interconnessi, che caratterizzano in modo inscindibile l'agire umano e la struttura della società. Pensare che un modello di agire razionale – in tutte le varie forme in cui è stato proposto, in particolare quella di *homo œconomicus* – possa di per sé spiegare il comportamento umano è una semplificazione che fa un enorme torto alla realtà. Allo stesso modo, ritenere che l'agire umano sia spiegabile solo a partire dall'insondabile fondo irrazionale costituito dalle passioni, dai sentimenti e dalle emozioni è altrettanto limitante e fuorviante (cfr. Flam 2000).

Il compito dei nostri sforzi scientifici 'razionali' deve perciò tendere a recuperare la ricchezza che proviene dai

due modi di vedere le cose, cercando l'irrazionale nascosto in ciò che appare come strettamente logico e razionale (penso, ad esempio, alla nozione di utilità, o alle varie forme di teoria della scelta razionale); e, al tempo stesso, scovando la componente logica e cognitiva nascosta anche nei nostri comportamenti che appaiono più irrazionali (penso qui, non a caso, alla sfera delle emozioni). Nella tradizione sociologica – in stretta connessione con la psicologia sociale – esiste una consistente letteratura che tratta delle emozioni collettive: si pensi a tutte quelle situazioni in cui, in maniera più e meno diretta, una moltitudine, presa da un turbine emotivo irrazionale, vive all'unisono le medesime emozioni. Ma nel caso in cui un'emozione venga vissuta singolarmente, in forma privata, allora non si dà una componente sociale della stessa? Le emozioni sono sociali solo quando vengono vissute collettivamente, insieme agli altri? Se il carattere sociale delle emozioni si manifestasse solo in questo caso, avremmo allora che le emozioni hanno una natura fondamentalmente biologica e psicologica, ed acquisirebbero una componente sociale solo date certe circostanze. Al contrario, occorre invece mostrare che anche quando l'io singolarmente preso prova paura, vergogna, amore, ecc., l'emozione ha sempre e comunque una componente sociale¹.

In questa prospettiva, un utile punto di partenza è costituito da una *teoria cognitiva delle emozioni*, e dalla distinzione tra *sensazione* ed *emozione*. Per James, un'emozione si può spiegare a partire dall'insieme delle sensazioni che essa procura (cfr. James 1984). La paura, ad esempio, è l'insieme di sensazioni come l'aumento della sudorazione, del battito cardiaco, ecc. Ma se riflettiamo bene, medesime sensazioni possono però accompagnare emozioni diverse (posso arrossire di vergogna, per timidezza o per amore); e una sensazione può anche essere indipendente dall'emozione (sbianco dalla paura, ma anche per un malore). Le emozioni sono sicuramente caratterizzate dalla presenza di sensazioni, ma si differenziano profondamente da queste ultime: un'emozione non è solo un insieme di sensazioni.

Il fatto è che le emozioni non sono solo qualcosa che proviamo fisicamente, e non rimandano solo alla dimensione biologica. Contengono anche una forte e conno-

¹ Secondo Hochschild, ciò che i sociologi non hanno fatto «è mettere i sentimenti in primo piano, elaborare una prospettiva teorica sui sentimenti che sia tipicamente sociologica» (Hochschild 2006: 71). Recentemente, si è sviluppata una rinnovata attenzione per lo studio sociologico delle emozioni, che può essere articolato in tre approcci: positivista, costruzionista e interazionista (cfr. Thoits 1995). Ognuno di essi può essere suddiviso in vari modi: drammaturgico-culturale, rituale, interazionista simbolico, interazionista strutturale, basato sulla teoria dello scambio, evolucionistico. Non mi soffermo nella presentazione di questi modelli, rimandando alla precisa analisi presente in Cerulo 2018.

tante componente cognitiva: sono un modo per conoscere il mondo, non solo forze cieche e irrazionali. Seguendo l'impostazione di Nussbaum, possono essere definite come un *fenomeno intenzionale rispetto ad un oggetto esterno*². Implicano cioè una presa di posizione intenzionale, basata su *credenze*: «le emozioni non sono solo il carburante che alimenta il meccanismo psicologico di una creatura ragionante; sono parti, altamente complesse e confuse, del ragionamento stesso di questa creatura». Ancor più precisamente: «se dovessimo realmente concepire le emozioni come strappi, fitte o lampi nel nostro corpo, allora lasceremmo fuori proprio ciò che in esse è fonte di maggiore turbamento. Come sarebbe facile la vita se il dolore della perdita [di una persona cara] fosse solo un dolore alla gamba, o la gelosia nient'altro che un brutto mal di schiena. La gelosia e il dolore sono una tortura mentale; *sono i pensieri che abbiamo sulle cose ad essere fonte di sofferenza – e in altri casi di gioia*» (Nussbaum 2004: 33-34, corsivi miei).

Una teoria cognitiva delle emozioni considera perciò fondamentale la presenza di una dimensione cognitiva perché si diano emozioni. La credenza serve a stabilire l'identità di una emozione. Non basta la sensazione per capire di quale emozione stiamo parlando o provando: quando arrossisco divento rosso per la vergogna, per il freddo o per la timidezza? Posso distinguere solo se accosto alla sensazione la presenza di credenze. Di seguito, provo a enucleare le caratteristiche fondamentali di una teoria cognitiva delle emozioni (con particolare riferimento al lavoro di Nussbaum) attraverso una serie di punti, che hanno tutti in comune l'idea per cui le emozioni sono costituite anche da credenze (cfr. Manstead 1991).

1. Come abbiamo visto, le emozioni hanno un *carattere intenzionale*: sono sempre rivolte intenzionalmente verso un oggetto esterno e non hanno un carattere banalmente reattivo³. Si tratta di una questione che ci riconduce direttamente a Weber e a Schütz: il carattere intenzionale segnala la nostra direzione di attenzione nei confronti del mondo esterno. 2. Di conseguenza, sono

espressione di giudizi su un oggetto esterno a partire da noi stessi. Tale giudizio varia naturalmente da persona a persona: il valore dato ad un oggetto esterno, essendo legato ad una credenza, è naturalmente soggettivo – anche se sempre socialmente significativo –, ed è parte del rapporto che abbiamo con il mondo. Per rimanere all'esempio del dolore, non provo dolore per una persona che mi è del tutto estranea e indifferente. 3. Le emozioni sono così l'espressione del modo con cui il soggetto si rapporta con il mondo, ordinando gli oggetti sulla base della loro importanza e significatività: attraverso le emozioni, il mondo diventa il *mio mondo*, esprimendo la mia (in)capacità di gestire il mio bisogno e la mia insufficienza. 4. Il *giudizio espresso attraverso la credenza è oggettivo*, indipendentemente dalla sua verità. La credenza non ha bisogno di essere vera perché si dia emozione. Le credenze che compongono le emozioni organizzano il mio rapporto con il mondo, indipendentemente dal fatto che siano vere. Soffro anche se credo che la persona cara sia morta e in effetti non lo è; oppure anche se le do un valore che in realtà non ha; ecc. 5. Esiste un collegamento non solo tra la singola credenza e la singola emozione, ma anche tra *sistema di credenze* e *sistema di emozioni*: la coerenza della mia vita emotiva è legata alla coerenza della mia vita cognitiva, e viceversa. Possono allora insorgere conflitti emotivi e cognitivi quando tale coerenza è minima, ma anche quando è massima: sia quando ci sentiamo vulnerabili, perché il sistema emotivo e cognitivo con cui organizziamo il nostro mondo è estremamente labile, fragile e incoerente; sia quando, a partire da sicurezza e stabilità, ci scontriamo con l'imprevisto. Questi conflitti possono assumere le forme più svariate e radicali. Ad esempio, posso scoprire che la persona deceduta che ritenevo di valore aveva idee che disprezzo; oppure, che si è comportata in più circostanze in modi che ritengo sbagliati; ecc. La ricchezza e l'ambivalenza della nostra vita emotiva prendono forma attraverso una complessa dialettica interna tra ciò che provo; tra ciò che credo; e, infine, tra ciò che credo e ciò che provo. Le emozioni, così come le credenze, hanno perciò *carattere di sistema*. 6. Lo stretto nesso tra credenza ed emozione implica la non imparzialità dell'emozione. Essa è sempre *espressione di una identità*, individuale e/o collettiva: ogni emozione è espressione di un giudizio sul mondo, di un modo specifico di viverlo, di un sistema più o meno articolato e coerente con cui ci si rapporta ad esso. 7. *L'intensità delle emozioni* è strettamente connessa a quella contenuta nel giudizio. Per rimanere all'esempio di Nussbaum, più il giudizio sulla persona deceduta è significativo tanto più intenso sarà il dolore provato. Il rapporto è ovviamente reciproco: provare un'emozione intensa può avere la conseguenza di deter-

² Riporto due diverse definizioni di Hochschild, in sintonia con quanto si sta argomentando: «con emozione intendo la partecipazione *consapevole* del proprio corpo ad un'idea, un pensiero o un atteggiamento, e l'*etichetta* che diamo a questa consapevolezza» (Hochschild 2006: 71, corsivi miei); emozione è «l'associazione tra un'esperienza fisica o psichica e il significato o *etichetta culturale* ad essa assegnato» (ivi: nota 4, 89, corsivi miei). Sulla dimensione della consapevolezza tornerò più avanti.

³ Scrive Cimmino: «le emozioni sono da considerarsi un fenomeno essenzialmente *intenzionale*, come dire che [...] non c'è emozione che non sia, *simpliciter*, emozione di qualcosa, che non abbia [...] un contenuto su cui verte; la paura, l'invidia, l'amore sono sempre paura, invidia, amore *di*». E di seguito: «l'emozione è quindi una condizione mentale che si attua come giudizio di valore *sui generis*» (Cimmino 2005: 526, 533). Si veda anche Bruni 2016: 38-49.

minare un giudizio altrettanto forte rispetto all'oggetto su cui si esercita l'emozione. Anche le pratiche entrano in campo nella stessa direzione: se vissute intensamente, si pensi ai rituali collettivi, provocano emozioni e giudizi/credenze egualmente intensi. Tutto ciò consente di mettere in luce il fatto che le relazioni tra le tre dimensioni in discussione – credenze, pratiche ed emozioni – non sono rette da nessi causali univoci e unidirezionali: si tratta di rapporti sfaccettati e complessi, al cui interno possono darsi connessioni in molteplici direzioni⁴. 8. Per tutti questi motivi, Nussbaum distingue tra *giudizi generale e concreti* (l'amore che tutti hanno per i propri genitori; l'amore che io provo per i miei genitori) e tra *giudizi di fondo e situazionali* (la paura di fondo per la morte può diventare paura per la morte in una circostanza determinata). 9. La connessione tra credenza ed emozione fa sì che un *cambiamento della prima implichi un cambiamento della seconda*: se scopro che la persona deceduta che credevo di valore invece non lo è, se cambia cioè la mia credenza, cambia anche la mia emozione, e ora non soffro più, o soffro meno.

In conclusione, una teoria cognitiva delle emozioni consente di mettere in luce il *legame tra emozione e azione*, mentre in generale la teoria sociologica ha più spesso enfatizzato quello tra credenze e azione. A dire il vero, come sopra accennato, si tratterebbe di mettere a punto una teoria generale dell'azione che tenga conto della complessa trama esistente tra dimensione pratica, cognitiva ed emotiva, evitando di ricondurre l'una all'altra in modo schematico e riduttivo.

In questa prospettiva, una teoria cognitiva delle emozioni mostra il *carattere sociale delle emozioni*. Se una sensazione, per tornare a James, ha un carattere intrinsecamente individuale, riconducibile alla biologia e alla psicologia del singolo, le credenze non sono mai meramente soggettive. Ad esempio, se riflettiamo sulla distinzione di Nussbaum tra giudizi generali e concreti e tra giudizi di fondo e situazionali, emerge nettamente il carattere di sistema delle emozioni, carattere che ha una natura fortemente sociale. I giudizi generali (l'amore che tutti i figli hanno per i loro genitori) e i giudizi di fondo (la paura che si ha in genere per la morte) sono generali e di fondo anche perché fanno riferimento a credenze anch'esse generali e di fondo; quelli concreti e situazionali faranno riferimento a credenze di tipo più specifico e particolare, concreto e situazionale. Ma, in tutti i casi,

cioè che viene direttamente coinvolta è la natura collettiva di queste credenze. L'approccio fenomenologico di Schütz, questa la mia ipotesi, consente di mettere in luce in modo evidente queste affinità.

LA SOCIOLOGIA FENOMENOLOGICA DI SCHÜTZ

Tutto il lavoro sociologico di Schütz può essere visto come una riflessione sul concetto di senso intenzionato presente nella teoria dell'azione weberiana, con lo scopo di: 1. mettere in luce i processi di formazione del *sensu*, all'interno della coscienza; 2. mostrare come si passa dal senso soggettivamente intenzionato alla comprensione del senso altrui, attraverso la nozione di *sensu oggettivo*; 3. analizzare i processi con cui si forma quel *sensu oggettivo comune* che è la condizione stessa del reciproco comprendersi dei soggetti sociali.

Alla base di tutto, lo abbiamo visto, sta la nozione di tempo. All'interno della vita di tutti i giorni, le azioni si svolgono in un fluire continuo dentro il quale non ci chiediamo quale sia il loro senso. Il fornaio, vedendomi di buon mattino, non mi chiede come mai sono andato da lui in negozio a comperare il pane. Non è che le nostre azioni non siano intenzionali⁵, non si tratta cioè di gesti istintivi o irriflessi: il fatto è che diamo per lo più per scontato il senso delle nostre azioni, che non ci appare riflessivamente. Per Schütz, il senso è allora l'uscita riflessiva dalla continuità temporale: «perché si possa cogliere il flusso stesso della durata, si presuppone uno sguardo in direzione contraria al flusso della durata, un atteggiamento particolare nei confronti del flusso della propria durata che è ciò che chiamiamo 'riflessione'. Solo perché questo adesso-e-così è stato preceduto da un prima l'adesso è un così e quel prima che costituisce l'adesso mi è dato in questo adesso nella modalità del ricordo. Il prendere coscienza del vivere per esperienza vissuta nel puro corso della durata muta in ogni fase, facendosi di istante in istante un appena stato ricordato» (Schütz 1960 [1974]: 66).

In breve: per poter cogliere il senso, occorre fermare – metaforicamente – la durata, lo scorrere del tempo e della vita. Il soggetto deve fermarsi a riflettere: perché sono qui? qual è il senso della mia azione? Così facendo, perdiamo il flusso nella sua unità, poiché separiamo l'adesso da un prima, e ricolleghiamo la natura dell'adesso a quella del prima. Il prima viene però colto nell'adesso come un passato, che mi appare nella modalità del ricordo. Prendere coscienza, interrompere il flusso intenzionale del tempo e della coscienza, implica spezzare l'unità

⁴ In questa prospettiva, ritengo sia applicabile un modello allargato di sociologia della conoscenza, capace di mettere in luce non solo i reciproci nessi tra essere e pensare (come è nella tradizione che deriva da Mannheim), ma anche quelli più complessi che mettono in gioco anche la sfera emotiva. Su questi aspetti mi permetto di rimandare a Santambrogio 2013.

⁵ Sul concetto di intenzionalità, cfr. Searle 1985.

del tempo, il suo ininterrotto fluire: la riflessione è sempre un ricordare. Dal flusso intenzionale, ma irriflesso, della coscienza, attraverso la riflessione separo unità di tempo dotate di senso nella forma del ricordo. Questa mattina sono qui dal fornaio perché ricordo di aver finito il pane. Il senso «non è altro che un prodotto dell'intenzionalità che diventa visibile allo sguardo riflessivo» (ivi: 71).

Non c'è alcuna contrapposizione tra intenzionalità e riflessività, e non si tratta di due forme diverse della nostra coscienza: la riflessività è il modo con cui il senso intenzionato mi appare, il modo con cui ne divento cosciente⁶. Assumendo un punto di vista riflessivo, mi accorgo dell'intenzionalità presente nel vissuto irriflesso. L'intenzione può essere opaca, irriflessa; oppure può apparirmi riflessivamente. Nel primo caso, non mi pongo il problema del senso della mia azione, *agisco senza pensare*; nel secondo, è come se fermassi la mia azione, il fluire della mia quotidianità, per riflettere: in un certo senso, *penso senza agire*. Attraverso la riflessività, ciò che appariva ovvio viene osservato: «il significato è [...] il nome di una determinata direzione-dello-sguardo su un vissuto proprio [...] denota dunque un determinato atteggiamento dell'io nei confronti del decorso della propria durata» (ivi: 59). Questo processo ha a che vedere con la costruzione del senso oggettivo: si tratta di un processo attraverso il quale il soggetto, rivolgendosi la propria attenzione al proprio vissuto trascorso, lo costituisce, e non più solo lo vive, come dotato di senso. Questo scarto tra mera intenzionalità del vivere nella durata e sguardo riflessivo fa sì che solo il vissuto passato abbia un senso oggettivo e non il vivere presente. Attraverso lo sguardo riflessivo su di sé, inoltre, il soggetto emerge in senso proprio: il senso che in questo modo si produce diventa senso oggettivo, ciò che è oggettivamente senso per me. Con la riflessione, «il mio Sé, che fino a questo momento era rimasto nascosto dagli oggetti dei miei atti e dei miei pensieri [e delle mie emozioni, vorrei aggiungere], emerge [...]». Conseguentemente, tutti gli atti e i pensieri compiuti e i sentimenti avvertiti si rivelano come originantesi nel mio previo agire, nel mio pensare, *nel mio sentire*» (Schütz 1979: 168, corsivi miei). In sintesi, attraverso lo sguardo riflessivo il soggetto si costituisce perché costituisce il suo mondo, fatto di pensieri, emozioni ed azioni.

Dobbiamo ricordare però che, sempre con le parole di Schütz, «il senso dell'agire è l'azione progettata che lo precede» (Schütz 1960 [1974]: 82). Acquistare il pane dal

fornaio è parte di un progetto di azione che mira ad un fine, il quale è capace di dare senso alle azioni necessarie per raggiungerlo. L'azione è sensata perché è progettata. Perciò il senso non può essere colto attraverso i dati che si presentano oggettivamente all'osservatore: chi mi osservasse in questo momento vedrebbe solo qualcuno che scrive parole – anzi, lettere! – una dietro l'altra. Il senso sta nel progetto cui questo scrivere mira: mettere a punto un saggio per una rivista scientifica⁷.

La struttura dell'azione umana, come insegna Weber, è intrinsecamente finalistica: senza un fine, non è un'azione. Il senso delle nostre azioni è dato dal senso del fine cui sono rivolte. Secondo Schütz, esistono fini intermedi e fini finali. Ma la distinzione è meramente operativa e discrezionale. Non c'è nessuna alternativa a questa arbitarietà: essa è espressione del nostro modo di dare un senso a ciò che facciamo, separando all'interno della nostra quotidianità – del suo fluire ininterrotto – segmenti discrezionali dotati di senso. La catena dei fini può essere spezzata, così da far emergere, con l'identificazione di un progetto d'azione, fini finali ognuno dei quali è inserito in progetti d'azione più ampi. Il vero fine finale è la nostra stessa vita, che però difficilmente coincide con un unico fine, e quando coincide è spesso un dramma⁸.

L'intenzionalità soggettiva, per Schütz, fa dunque riferimento ad un deposito di senso condiviso che utilizziamo per raggiungere i nostri fini. Qui sta una delle grandi innovazioni rispetto a Weber: il senso intenzionato è un prodotto dell'individuo in una direzione molto particolare. Il soggetto assai raramente produce senso: per lo più, *riproduce* senso condiviso, adattandolo ai suoi personali progetti di azione. Oggi, dal fornaio, ho com-

⁷ Come è evidente, si tratta di un presupposto che ha notevoli implicazioni metodologiche sul modo – e sulle condizioni – attraverso cui è possibile comprendere l'azione e il senso intenzionato, sia da parte di *alter*, sia di quell'*alter* particolare che è lo scienziato sociale.

⁸ Provo a fare un semplice esempio. I miei studenti seguono il mio corso (fine intermedio) per superare l'esame (fine finale). Ma anche superare l'esame è fine intermedio di un progetto più ampio, laurearsi. E pure quest'ultimo, per studenti piuttosto lungimiranti, può essere parte di un progetto ancora più ampio, che prevede quello di diventare un professore di sociologia all'Università. Dedicare tutta la propria vita alla sociologia, farne cioè il fine finale più ampio di tutti, potrebbe, e non per colpa della sociologia, rivelarsi alla fine frustrante. Vorrei sottolineare il fatto che in questo articolarsi di fini progressivamente più ampi, che si presume siano tra loro relativamente coerenti, si dà la possibilità di sostituire all'*unità di sistema irriflessa* del fluire dell'esperienza (vivere senza pensare) un'*unità di sistema riflessiva*, operata dal soggetto che, individualmente, dà senso alle proprie azioni. Un ultimo aspetto importante: l'azione compiuta è assai sovente diversa dall'azione progettata. Perciò i nostri progetti d'azione – e il senso che ad essi diamo – sono solo in parte realizzati così come ci aspettavamo si realizzassero. Questo fatto è, da un lato, l'esito del complesso intrecciarsi tra dimensione cognitiva, pratica ed emotiva; dall'altro, l'esito dell'imprevedibile rapporto con il mondo esterno.

⁶ Ne divento cosciente, per l'appunto, alterando il mio rapporto normale ("naturale") con il tempo: mi sembra sia questo uno dei grandi contributi di Schütz a una teoria generale dell'azione e della comprensione, contributo che sviluppa la nozione weberiana di senso intenzionale utilizzando la filosofia di Husserl e Bergson.

prato più pane del solito perché stasera ho degli amici a cena: uso senso condiviso per un mio progetto d'azione soggettivo, che si inserisce nel fluire della mia vita individuale. Poiché ho parlato di una cena, giunge a proposito la seguente citazione di Schütz: per lui, la conoscenza del senso comune è «una conoscenza da libro di cucina». Infatti, «il libro di cucina contiene ricette, liste di ingredienti, formule per mescolarli, e istruzioni per l'attuazione finale dei piatti [...]. La maggioranza delle nostre attività da quando ci alziamo a quanto andiamo a letto è di questo genere. Esse sono compiute seguendo ricette ridotte ad abitudini automatiche o a luoghi comuni indiscussi» (Schütz 1979: 356). Naturalmente, ci sono ricette che conosciamo bene, altre meno bene e altre ancora che non conosciamo affatto. Ma in ogni caso, il sapere che mettiamo in campo è un sapere da ricetta.

Il senso comune oggettivo è un sapere da ricetta, che si dà per scontato. La sua caratteristica fondamentale è quella di essere comune, di costituire cioè una comunità. Così come al livello dell'io solitario – come lo chiama Schütz – lo sguardo riflessivo coglie vissuti trascorsi, allo stesso modo se faccio oggetto di riflessione il noi comune osservo vissuti passati: il senso comune ha sempre a che fare con un noi già costituito. E così come il senso soggettivo non coincide con il vissuto della mia esperienza naturale, allo stesso modo il senso comune non è il noi naturale. Emerge così quella stessa duplicità evidenziata a proposito dell'io: posso vivere il noi, nella comune intenzionalità vivente; posso pensare il noi, quando lo sguardo riflessivo si posa su vissuti passati del noi irriflesso. La cosa fondamentale è che, dentro il mondo-ambiente della quotidianità, l'io e il tu sono entrambi presenti nell'addesso-e-così, vivono cioè all'interno del medesimo mondo concreto del noi. Si tratta di un ambiente che non è di nessuno: è il mondo comune, che si aggiunge al mio mondo e al tuo mondo. Questo reciproco orientamento avviene nella forma specifica del vivere assieme. E questo mondo è fatto di senso, anzi è senso: senso irriflesso, nella pura intenzionalità vivente comune. Costituisce così un eufemismo dire che il mondo comune è 'sensato': non esiste una relazione insensata.

La dialettica tra intenzionalità e riflessività consente di affrontare la questione del cambiamento. Il senso comune è stato in genere inteso come una dimensione omogenea, al suo interno non stratificata, caratterizzata da opacità, generalità e impersonalità. Ritengo che, al contrario, possa essere visto come un universo al cui interno il senso condiviso può essere variamente differenziato, caratterizzato cioè da elementi più resistenti e opachi e da altri più volatili e trasparenti. Su questi ultimi, si esercita maggiormente la discrezionalità soggettiva; per quanto riguarda i primi, invece, i processi di

cambiamento sono più radicali e profondi, richiedono la messa in movimento di una notevole e articolata riflessività collettiva all'interno di un ampio arco temporale.

La dialettica tra stabilità e cambiamento incrocia quindi quella tra opacità e trasparenza: il venire alla luce riflessivo del senso condiviso è il presupposto essenziale, ma non sufficiente, della trasformazione degli universi di senso. Ma, come abbiamo visto, la riflessione, da un lato, si esercita sempre su specifici contenuti di senso; dall'altro, ha anch'essa bisogno di appoggiarsi su del senso condiviso per potersi esercitare. In sostanza, qualcosa deve rimanere comunque oscuro. Un mondo del tutto trasparente non sarebbe più un mondo sociale. Possiamo così formulare l'ipotesi di un'articolazione all'interno del senso comune tra contenuti maggiormente sedimentati, più insensibili alla riflessività; e altri più esposti a quest'ultima, meno profondi. Ho implicitamente usato una metafora geologica, che prevede strati più resistenti e altri più esposti al cambiamento: insomma, c'è qualcosa di meno visibile, meno a disposizione dell'autonomia della coscienza soggettiva; e qualcosa che lo è di più. Propongo perciò di distinguere tra *senso comune profondo* e *increspature di senso*: si tratta di due estremi che identificano un *continuum*, che va da un massimo di resistenza alla riflessività ad un massimo di senso a disposizione della coscienza riflessiva del soggetto.

In questo modo, abbiamo la possibilità di pensare ad una interpretazione arricchita della vita quotidiana e del senso comune: possiamo vedere entrambi non solo come *routines* e prevedibilità, ma anche come luogo dell'imprevisto, delle contraddizioni, delle fratture, tutte dimensioni che si danno a partire dal mantenimento di uno sfondo che resta tutto sommato stabile. L'ordinario quotidiano è insomma sempre un vario e complesso articolarsi di normalità e straordinarietà, di prevedibile e di imprevedibile: si tratta di una dialettica ricca e ineludibile, che riguarda sia la sfera soggettiva, sia il rapporto tra il soggetto e il suo mondo⁹. Usando il linguaggio di Schütz, coinvolge sia l'autonomia della coscienza soggettiva, il rapporto interno tra intenzionalità e riflessività; sia le autonome interazioni tra universi di senso diventati autonomi, quello di *ego* e quello di *alter*. Tenendo sempre presente, insisto, che alla base delle interazioni c'è sempre qualcosa che appare come un dato per scontato, che costituisce la base pre-riflessiva della riflessione, quello che propongo di chiamare *senso comune profondo*.

⁹ Con le parole di Schütz, «utilizzando i termini nel loro senso più stretto, potremmo perciò paradossalmente dire che nel pensiero di senso comune della vita quotidiana ogni cosa che accade non avrebbe potuto essere prevista precisamente come accade, e che ogni cosa attesa non avverrà mai nel modo in cui è stata prevista» (Schütz 1971 [2013]: 64).

Il senso comune è al suo interno articolato anche in un'altra direzione. Quando spedisco un pacco, mi aspetto che diversi soggetti (impiegati, postini, ecc.) si comportino in modo coerente con il mio progetto di azione. Non ha importanza la mia relazione specifica con il mio amico postino: la cosa decisiva è che i soggetti coinvolti orientino il loro agire (con tutte, e nonostante tutte, le possibili 'increspature di senso') in modo tipico, che non riguarda solo il mio, ma tutti i pacchi possibili. Si tratta cioè di forme di sintesi di senso che sono diventate anonime e tipiche: «nella comunicazione o nel rapporto sociale ogni riferimento rappresentativo, se socialmente approvato, costituisce meramente il nucleo centrale attorno a cui si attaccano le frange» soggettive di significato. Ma «tutto ciò presuppone una tipificazione esistente dei rapporti sociali» (Schütz 1960 [1974]: 322). Il senso comune presuppone cioè al suo interno l'esistenza di universi di senso tipici, a disposizione dei soggetti, indipendentemente dalla concreta relazione nella sua particolarità. Dal mondo sociale concreto, dall'interazione tra *ego* e *alter*, si passa così al mondo sociale in generale, anonimo e diffuso: quest'ultimo è un insieme di tipizzazioni che si attualizzano nell'esperienza concreta, passando dalla forma meramente tipica alla sua manifestazione concreta. All'interno di quest'ultima, il processo di produzione del senso, nella forma dell'intenzionalità pre-riﬂessiva, appare per lo più come semplice riproduzione.

Con le parole di Schütz, le tipificazioni sono un fondo di conoscenza che «ha la sua particolare storia. È stato costituito nelle e attraverso le precedenti attività di esperienza della nostra coscienza, il risultato delle quali ora è divenuto nostro possesso abituale» (Schütz 1971 [2013]: 58). Nella relazione «anonima», il rapporto io/tu rimane comunque la fonte originaria del senso. Siamo davanti a una sorta di *circolo della rappresentazione*¹⁰: da un lato, il senso è sempre senso soggettivo, legato alla capacità riﬂessiva della coscienza di rompere il flusso irriﬂesso della durata; dall'altro, «se l'intersoggettività ha una fondazione autonoma, allora anche l'*ego* è, almeno in parte, per non dire in massima parte, un riﬂesso dell'*alter ego*. Quindi la coscienza pura nell'atto della riﬂessione è per principio sia un costrutto della psicologia sociale sia uno della sociologia individuale. Per Schütz, non è possibile restringere la purezza della riﬂessione all'atto individuale dell'*ego cogito*, perché l'*ego* implica l'*alter ego* ed è quindi intrinsecamente già sociale» (Melandri 1974, pp. IX-X).

Infine, occorre mettere in luce un ultimo e importante aspetto: il senso comune ha il problema di mantenere una sua relativa coerenza interna. I vissuti tipici

che lo costituiscono devono in qualche modo costruire un edificio di senso che abbia una sua stabilità, un ordine interno. Stabilità e ordine saranno sempre relativi e mai definitivi, ma è chiaro che se deve potersi dare una certa stabilità della nostra quotidianità e, più in generale, della vita sociale nel suo complesso è necessario che le varie tipizzazioni siano tra loro articolate. Si tratta di un problema fondamentale: un ordine sociale 'razionale', e quindi comprensibile – ai soggetti e ai sociologi –, deve avere al suo interno una certa dose minima di coerenza. In definitiva, si tratta di un altro modo, oltre alla relazione tra trasparenza e opacità, di vedere il problema del cambiamento: un senso comune disarticolato e incoerente sarà di fatto più sottoposto ai processi di trasformazione, tanto più profondi tanto più alta sarà quella incoerenza.

A livello della dimensione cognitiva abbiamo così identificato tre dimensioni che consentono di articolare la comprensione della modalità di produzione e di conservazione del senso intenzionato: l'intenzionalità cognitiva; il senso comune; il senso tipico. Si tratta ora di vedere se è possibile sviluppare le stesse nozioni all'interno di una teoria cognitiva delle emozioni.

INTENZIONALITÀ EMOTIVA, MONDO EMOTIVO COMUNE, EMOZIONI TIPICHE

«Perché l'esperienza emotiva di un adulto normale nella vita di ogni giorno è così prevedibile? Perché, in generale, ci si sente allegri ad un *party*, tristi ad un funerale e allegri ad un matrimonio?» (Hochschild 2006: 93). Troviamo la risposta qualche pagina dopo: «una risposta possibile è che ci *sforziamo* di sentirci così, conformandoci a regole *implicite*» (*ivi*: 117, corsivi miei). Il punto fondamentale da spiegare è la tensione che esiste tra il fatto che «ci sforziamo» e al tempo stesso ci conformiamo a «regole implicite»¹¹. Queste ultime, se funzionano, dovrebbero servire, per l'appunto, a non sforzarsi. Possono insorgere però occasioni in cui sembrano venir meno, e ci viene l'irrefrenabile impulso di ridere a un funerale, impulso che ci costringe ad un impegnativo lavoro emo-

¹⁰ Sulla nozione di circolo della rappresentazione, mi permetto di rimandare a Santambrogio 2006.

¹¹ La distinzione presuppone lo scarto tra una emozione autentica e una socialmente indotta, che ci fa fatica sostenere (cfr. Bianchin 2013). Dal mio punto di vista, come più avanti argomenterò, non esiste un'emozione autentica, se per autenticità si intende qualcosa di meramente soggettivo, che l'individuo spontaneamente prova. Ogni emozione – quindi ogni autenticità – è sempre in qualche modo socialmente connotata: naturalmente, si tratta di capire i vari gradi in cui il sociale si impone all'individuale, dando così forma a diversi gradi di autenticità/inautenticità. In fondo, sentirsi autenticamente sé stessi è essa stessa un'emozione, socialmente connotata. Ed esistono modelli sociali che danno più o meno importanza a questa emozione.

tivo. Il mondo naturale nel quale viviamo, per usare l'espressione di Schütz, è un mondo nel quale abbiamo, per così dire, inserito il pilota automatico. Laddove la fatica della quotidianità aumenta, e non sappiamo con esattezza cosa pensare e cosa provare (i due processi sono strettamente correlati), tutta la nostra esistenza diventa complessa, impegnativa e problematica. Se esiste, e fintantoché esiste, una normalità quotidiana routinaria, le nostre credenze e le nostre emozioni non hanno bisogno di essere portate in superficie, così che anche le nostre azioni ci appaiono per lo più scontate e prevedibili. Abbiamo qui quella dimensione sopra identificata come intenzionalità del soggetto: egli agisce, all'interno di situazioni tipiche, sulla base di credenze tipiche che compongono un universo di senso comune.

La mia idea è che si possa ipotizzare uno stesso meccanismo per quanto riguarda le emozioni. Vorrei così suggerire che la distinzione tra intenzionalità e riflessività emotiva può rendere conto opportunamente di quella tensione sopra evidenziata. Viviamo cioè la gran parte della nostra vita emotiva intenzionalmente, anche se non riflessivamente. Gran parte della nostra vita emotiva si basa su di una intenzionalità emotiva; che è in sintonia con emozioni tipiche; che fanno parte di un mondo emotivo comune. La dimensione sociale delle emozioni penetra cioè in profondità nel tessuto intimo della nostra soggettività, in qualche modo informandola così come le credenze condivise danno forma al nostro modo di pensare.

L'idea fondamentale è quella di *intenzionalità emotiva*. Abbiamo sopra visto che le emozioni sono intenzionali: hanno cioè una direzione di attenzione verso il mondo e sono caratterizzate da una intensità. Sono un modo per selezionare, dentro la realtà indistinta, il nostro mondo, e uno strumento essenziale per identificarlo e definirlo. Così come viviamo in un certo senso senza pensare, allo stesso modo viviamo senza sentire: siamo, per così dire, in presa diretta, cognitivamente ed emotivamente, con il mondo che ci circonda. La nostra esperienza emotiva è prevedibile perché è intenzionale, nel senso schütziano del termine. Esiste cioè un controllo, ma forse sarebbe più opportuno dire una gestione, delle nostre emozioni che non proviene dal subconscio; ma neppure è il prodotto di un consapevole lavoro emotivo (uso il termine di Hochschild) all'interno della singola e specifica situazione.

Il livello dell'intenzionalità emotiva è già – in parte, cioè non esclusivamente – sociale: in essa agiscono gli schemi sociali con cui si costituiscono le emozioni. Si tratta di un fluire primario e irriflesso, in cui, per così dire, le emozioni non sono sotto il nostro controllo: la dimensione delle sensazioni incontra naturalmente, intendo cioè dire spontaneamente, quella dimensio-

ne sociale delle credenze che mi porta a non ridere ad un funerale o a pronunciare un "sì" felice e spontaneo il giorno delle mie nozze. La componente sociale delle credenze non viene consapevolmente applicata e gestita dal soggetto, ma viene da questi vissuta spontaneamente, perché egli attinge senza riflettere al bacino delle emozioni a sua disposizione, e che ha imparato a "provare", quello che di seguito chiamerò il mondo emotivo comune. A questo livello, per usare una celebre espressione di Hochschild, non c'è ancora un io-senziente, proprio perché non si è ancora sviluppata la consapevolezza riflessiva dell'emozione provata, che a volte neppure viene riconosciuta. L'hostess che lavora sugli aerei mette in atto tutta una serie di comportamenti, e le relative emozioni, senza dover ogni volta riflettere se il suo sorriso rivolto al passeggero noioso e fastidioso è vero oppure finto: il suo lavoro quotidiano sarebbe troppo faticoso se ogni volta dovesse riflettere su quale emozione provare nei confronti dei clienti e ad ogni momento della sua giornata lavorativa dover consapevolmente gestire le proprie emozioni per conformarle ad un modello. Il controllo sulle nostre emozioni – così come quello sulle nostre azioni – può, in un certo senso, godere di meccanismi impliciti che ci appaiono 'naturali': così come è naturale fermarsi ad un semaforo rosso, allo stesso modo controlliamo la nostra gioia in un contesto molto ufficiale. In entrambi i casi, non ci chiediamo quale sia il comportamento adatto, o l'emozione giusta. In sintesi: esiste una natura sociale delle emozioni, indipendentemente dalla capacità che il soggetto ha poi di etichettarle, interpretarle e controllarle (uso i verbi di Hochschild) all'interno di relazioni concrete. Anche senza che l'individuo faccia nulla, la sua emozione è già socialmente connotata.

In questo senso, possiamo dire che le emozioni ci accadono, abbiamo la sensazione di non gestirle, a volte neppure siamo in grado di riconoscerle e di esserne consapevoli. Siamo l'emozione che proviamo, senza sapere che stiamo mettendo in forma un 'copione emotivo' che è *anche* socialmente definito. Uso non a caso un termine di Goffman: a mio parere, l'approccio fenomenologico che qui stiamo utilizzando consente di mettere in problematica sintonia, di far interagire in modo ogni volta originale e irripetibile, il momento soggettivo e quello oggettivo. Non si tratta cioè di un mero copione ripetuto, indipendente dall'attore che lo recita. La dimensione dell'intenzionalità – come abbiamo sopra visto – contiene al proprio interno una componente soggettiva e una collettiva: la riflessione che fa emergere il senso consente di riconoscere come il senso soggettivo (*io* mi sono fermato al semaforo rosso; *io* sono andato dal fornaio stamattina, ecc.) non sia che una rimodulazione contingente di un senso tipico a disposizione. Allo stesso modo, il

dolore che provo per la perdita di una persona cara è il *mio* dolore, che si esprime in modo tipico (nessun italiano, per fare un banale esempio, andrebbe ragionevolmente ad un funerale vestito di bianco).

Un'esperienza tipica è un'esperienza anonima. Anche un'emozione tipica è anonima, e più è tipica più lo è: l'emozione tipica della gioia dello studente che si è appena laureato non coincide con la gioia che di fatto prova il singolo studente concreto dopa la sua proclamazione. Ma ciò che funge da modello di interpretazione (perché lo studente è felice?) è il fondo di conoscenza tipico che mi consente di riconoscere quell'emozione, e quindi di comprenderla. Questo processo interpretativo ha una natura intrinsecamente contestuale: riconduco un'emozione concreta al suo modello anonimo. Anche lo studente indifferente, oppure addirittura scontento, può essere compreso attraverso l'emozione tipica e anonima della gioia provata il giorno della propria laurea: come scarto, deviazione dal modello tipico e anonimo.

Provo ad analizzare alcuni semplici esempi presi da Hochschild, interpretandoli diversamente da quanto non faccia l'autrice, alla luce di quanto detto. Studiando quelle che chiama strategie emotive che tendono a conciliare famiglia e lavoro, Hochschild identifica tre possibili ideologie: tradizionalista, egualitaria e di transizione. Mogli e mariti, a seconda delle loro ideologie di riferimento, tenderanno ad assumere comportamenti diversi e a organizzare la loro vita emotiva di conseguenza. Ad esempio, «donne di ideologia tradizionale si sentono in imbarazzo per una casa non a posto. Le paritarie, d'altra parte, cercano di non curarsi di queste cose, andando fiere, in alcuni casi, di quanto poca le colpisca il disordine» (Hochschild 2006: 128). Si tratta qui, per quanto riguarda l'imbarazzo delle prime e la fierezza delle seconde, di due emozioni tipiche vissute intenzionalmente, che esprimono vissuti tipici, al cui interno credenze ed emozioni sono in sintonia. Così come le prime non saranno fiere del disordine dentro casa, le seconde non provano imbarazzo davanti ad un salotto non perfettamente a posto. Rimane sempre il fatto che le donne intervistate avranno un loro modo del tutto soggettivo di esprimere fierezza ed imbarazzo, a partire dalle forme codificate dalle loro ideologie di riferimento, senza esserne consapevoli.

Un'altra intervistata, invece, descrive i sentimenti che prova quando affida sua figlia alla *baby sitter* per dieci ore al giorno, sin da quando aveva tre mesi:

quando ho cominciato, mi sono detta 'non sentirti in colpa'. Ma quando la lascio da mia cognata, vedo la sua famiglia perfetta - lei è a casa tutto il giorno con i bambini, hanno un cane e un giardino [...]. Mi chiedo se sto dando a mia figlia le stesse basi che mia madre ha dato

a me. Poi mi dico 'non sentirti in colpa! Il tuo senso di colpa ha a che fare con te, non con la bimba. La bimba sta bene (*ibidem*).

A mio parere, questo è un tipico esempio di riflessività sulla propria emozione: la madre intervistata si sente in colpa; identifica la natura e la portata della sua emozione, in una parola la riconosce, portandola dalla sfera della semplice intenzionalità emotiva a quella della riflessione; cerca di gestirla, autoconvincendosi che in fondo la figlia sta bene, che si tratta di un problema solo suo e non della bambina, anche se rimane convinta che sarebbe in fondo meglio stare con lei. Sottolineo il fatto che l'intervistata esercita riflessività sulla sua emozione, ma potrebbe anche non farlo: in effetti, è plausibile pensare che la gran parte delle donne che vivono una situazione affine provino un senso di colpa senza affrontarlo di petto.

Un ultimo esempio.

Molte madri lavoratrici di ideali paritari, sposate a uomini refrattari alla condivisione dei lavori domestici, *sentono il diritto* di provare risentimento, e in effetti lo *provano*. Molte donne tradizionali, invece, non cercando nei mariti la soluzione al problema della loro doppia giornata di lavoro, non sentono il diritto al risentimento, e *di conseguenza* non provano risentimento (*ivi*: 129, corsivi miei).

A mio parere, si può provare risentimento anche senza pensare di avere il diritto di provarlo. Il risentimento, come ogni altra emozione, si può manifestare nella semplice forma dell'intenzionalità emotiva: solo attraverso una riflessione sul proprio risentimento - insisto, che ha nel riconoscimento della natura, dell'intensità e della direzione di quell'emozione la sua premessa - si può arrivare a pensare che quel risentimento sia legittimo, e pensare quindi "di conseguenza" di avere perciò un diritto al risentimento. Il diritto ad un'emozione non produce l'emozione: quest'ultima può essere indipendente dalla consapevolezza di quell'emozione. Inoltre, l'esito della riflessione non può essere dato per scontato: si può riflettere sul proprio risentimento e convincersi di avere diritto a provarlo, ma si può anche concludere che quel risentimento è sbagliato, conformandosi alla fine a quell'ordine di cose che emotivamente provoca una ribellione, ma cognitivamente conformismo. Il brano di Hochschild mostra molto bene la distinzione tra intenzionalità emotiva (provare risentimento) e riflessività sull'emozione provata (sentire un'emozione come un diritto), ma sembra però voler suggerire un effetto causale del cognitivo sull'emotivo: le donne 'tradizionali' da lei intervistate non provano risentimento perché non pensano di averne diritto. Cosa possibile, ma non necessaria.

Cosa si può concludere dall'analisi di questi esempi? La riflessione sulla propria intenzionalità emotiva può portare alla luce un'emozione – o più emozioni tra loro connesse – dando al soggetto la possibilità di riconoscerne natura, intensità e direzione. Da ciò non si deduce automaticamente l'esito di tale processo: il soggetto può riflessivamente conformarsi al vissuto tipico dell'emozione di cui ha preso consapevolezza; oppure può reagire ad essa, al proprio senso di colpa ('non mi devo sentire in colpa', dice a sé stessa la mamma intervistata) o al proprio risentimento (facendone un diritto). I modi con cui in effetti reagiamo una volta presa consapevolezza delle nostre emozioni sono in effetti praticamente infiniti, perché possono essere intesi come esito di quel "lavoro emotivo" che Hochschild così bene descrive: conformismo e ribellione sono solo gli estremi di un *continuum* al cui interno troviamo la gran parte dei nostri adattamenti emotivi consapevoli. Certo è che fin quando le nostre emozioni rimangono al livello della semplice intenzionalità, mera espressione di tipizzazioni emotive che compongono il nostro mondo emotivo – più o meno profondo¹² –, non abbiamo neppure la possibilità di una loro gestione consapevole. La mia ipotesi, in linea con il modello schütziano di senso comune, è che tutti quanti noi viviamo la gran parte delle nostre emozioni a livello intenzionale. Di conseguenza, il lavoro emotivo messo in atto dall'io-senziente – per usare due note espressioni di Hochschild – avviene solo quando il soggetto esercita riflessività sulla propria intenzionalità emotiva, quando vuole conoscere le emozioni che sta provando e, casomai, cerca di gestirle consapevolmente. Ma, naturalmente, avviene anche che ci si possa far trascinare da un'ira irrefrenabile!

In uno studio sui manuali femminili, Hochschild contrappone una cultura calda dei sentimenti ad una cultura della freddezza. La prima è rappresentata in modo emblematico dal libro *The Total Woman*, di Marabel Morgan (1973); la seconda si ritrova in *Il complesso di Cenerentola*, di Colette Dowling (1981). Si tratta di due modi – Hochschild li chiama paradigmi – completamente diversi di intendere le relazioni d'amore. Nel primo caso, domina ancora un mondo tradizionale, nel quale la donna «considera pericolosa la rabbia, l'assertività e tutto ciò che porta al di fuori delle mura domestiche e non trova posto nell'organizzazione patriarcale della società»; nel secondo, «cerca invece l'onestà con sé stessa, si sforza di tenere sotto controllo i propri bisogni affettivi e anzi

di piegarli al proprio volere». In sintesi, «le due autrici hanno idee diverse su che cosa sia eccitante: per l'una legarsi ad un uomo, per l'altra liberarsene» (Hochschild 2006: 30). Per usare la chiave di lettura che sto proponendo, si tratta di due diversi mondi emotivi comuni. All'interno di questi due mondi, troviamo modalità tipiche di intendere le relazioni d'amore profondamente diverse: da un lato, si investe sulla famiglia, sulla condivisione, sull'impegno familiare, sul «tenere a bada» il marito; dall'altro, ci si impegna «nella realizzazione solitaria di sé stessi» (*ivi*: 31), nell'accrescimento dell'autostima, dell'autonomia, della liberazione della propria sessualità. Sono modalità che costruiscono due tipi di soggettività femminile praticamente opposte: davanti all'irrompere delle nuove sfide tipiche della società degli anni '70, davanti alle nuove ondate di modernizzazione economica, sociale e culturale, la prima costruisce un bozzolo protettivo del passato, che ammortizza l'impatto del presente neutralizzandolo in una spensieratezza leggera e ancora "calda", utile per esorcizzare una sessualità più libera e lo spettro del divorzio; la seconda, al contrario, promuove una nuova cultura della freddezza, in cui uomini e donne «vengono invitati ad amministrare di più i propri bisogni affettivi [...]. I titoli più recenti incoraggiano la comunicazione aperta e paritaria, ma proprio per rendere possibile il formarsi di legami paritari propongono strategie emotive impostate sulla freddezza [...] sostengono un ideale, la parità, a scapito di un altro, la ricchezza emotiva dei legami sociali» (*ivi*: 19). Dal mio punto di vista, parlare di mondo emotivo comune invece di 'paradigma' consente di interpretare gli stessi esempi di Hochschild all'interno di un quadro concettuale fenomenologico più coerente, semplice e organico: la cultura della freddezza (così come quella calda) costituisce un mondo emotivo comune, composto da emozioni tipiche che ogni soggetto vive intenzionalmente e di cui può diventare riflessivamente consapevole.

Concludendo. Hochschild rivendica la plausibilità di una gestione delle emozioni che il soggetto fa a partire dalle credenze che ha a sua disposizione (lavoro emotivo), gestione che crede essere assai più significativa e articolata dei copioni emotivi di Goffman, meramente standardizzati. Inoltre, questa dimensione di lavoro emotivo si affianca, senza sostituirla, alla gestione profonda legata al subconscio, il cui riferimento principale è Freud. Alla dimensione interiore e psicologica delle emozioni si affianca quella sociale, che il soggetto mette a punto ed elabora nella quotidianità sociale, che lo costringe a mascherare il suo vero io sotto l'impellenza delle esigenze collettive. La mia ipotesi è che esista un'ulteriore dimensione, intermedia tra le due, che è intenzionale, ma non riflessiva. La società, in un certo senso,

¹² Così come sopra ho provato a distinguere tra senso comune profondo e increspature di senso, allo stesso modo è possibile distinguere tra *mondo emotivo comune profondo* ed *emozioni superficiali*. Non mi soffermo su questa ulteriore affinità per semplici ragioni di spazio. Posso solo sottolineare che è naturalmente più difficile fare lavoro emotivo sulle nostre emozioni più profonde, diventandone consapevoli.

dà forma alle nostre emozioni senza che noi se ne possa essere del tutto consapevoli: ad esempio, viviamo l'amore come *dobbiamo* viverlo, non solo perché il nostro *super io* ci spinge a controllare i nostri più profondi impulsi emotivi; non solo perché pratichiamo continuamente lavoro emotivo sul nostro sentire, così da metterci in sintonia con le richieste della situazione sociale che stiamo vivendo; ma anche, e forse soprattutto, perché il modo con cui si manifesta è già tipicamente e socialmente connotato. Come sopra si diceva, l'hostess degli aerei ha cioè imparato a comportarsi da hostess e a provare sentimenti adeguati al ruolo, quelli cioè che il ruolo le impone, e lo fa senza pensarci. Fermo restando il fatto, e qui sta la differenza con Goffman, che il giorno in cui – dopo aver preso consapevolmente coscienza di ciò che il suo lavoro le richiede, e stanca di conformarsi ad etichette che non sopporta, del lavoro emotivo che quotidianamente deve svolgere – decidesse di non sottostare ulteriormente, potrebbe mettersi a cercare un nuovo e più gratificante lavoro, oppure farsi promotrice di un'azione sindacale per il cambiamento delle condizioni delle hostess. Il cambiamento – delle credenze, delle emozioni provate e delle strutture nelle quali si vive e si lavora – ha nel momento della riflessività il suo presupposto irrinunciabile, anche se non sufficiente.

Abbiamo così tre dimensioni di gestione della nostra vita emotiva: la gestione profonda, costituita dalla dimensione del subconscio; quella intenzionale, ma non riflessiva, prodotta dalla nostra partecipazione a mondi emotivi comuni; quella, se così si può dire, più superficiale, messa in atto dal nostro lavoro emotivo riflessivo e consapevole. Un approccio fenomenologico può consentire una lettura del rapporto tra dimensione individuale e collettiva relativamente coerente e organica di due di queste tre dimensioni¹³, contribuendo, e torno qui alle questioni poste nell'*Introduzione*, ad una teoria della comprensione che metta al centro il rapporto tra senso e tempo.

CONCLUSIONI – TIRESIA PROVA EMOZIONI?

Poiché ha visto Atena nuda, gli dei puniscono Tiresia togliendogli la vista e, come forma di compensazione per

¹³ Per riprendere l'esergo iniziale di Hochschild, ci si potrebbe chiedere: quanto in profondità va il sociale? Arriva ad influenzare anche la nostra vita psichica, i nostri sogni? È possibile una interpretazione "sociale" dei sogni? Penso si tratti qui di una pista di ricerca estremamente affascinante, che potrebbe anch'essa trovare una chiave di lettura fenomenologica nel concetto schütziano di 'province finite di significato' (cfr. Schütz 1979). Naturalmente, non si tratta di incoraggiare nessuna forma di determinismo sociale, quanto piuttosto di riconoscere la fitta trama di individuale e collettivo che costituisce la nostra realtà profonda, trama che ha nella nozione di intersoggettività la sua radice ultima.

la punizione inflitta, gli danno la facoltà di prevedere il futuro. Da quel momento in poi, Tiresia vive nel futuro. In lui viene meno quella tipica connessione tra passato, presente e futuro che, come abbiamo visto, caratterizza la struttura del tempo di ognuno di noi, della nostra quotidianità. Senza la possibilità di vivere la propria esistenza come espressione di progetti di azione, Tiresia può testimoniare qualcosa che avverrà senza avere alcuna possibilità di influenzare ciò che prevede. È osservatore inattivo dell'ineluttabile. Non agisce, e non può agire, perché non è in grado di costruire connessioni di senso a partire da un fine. In un certo senso, Tiresia è solo. Il futuro che prevede è un futuro reale, nel senso che si realizzerà, ma sconnesso non solo dalle sue individuali motivazioni, ma anche dal fluire di quella quotidianità dotata di senso che dovrebbe portare al futuro, ad *un* futuro. La sua previsione appare senza senso, inspiegabile e, perciò, fuori dalla portata umana: è un futuro che dipende dagli dei. E che, di conseguenza, non può essere compreso, proprio perché non è il risultato di un agire.

Nel suo testo, Schütz usa Tiresia per mostrare, al contrario, come sia profondamente diversa l'esperienza dell'uomo comune nella sua quotidianità (cfr. Schütz 1971 [2013]): quest'ultimo può agire perché non conosce il futuro, perché non può prevederlo con gli occhi del veggente. Può costruirlo perché non lo conosce: quella di Tiresia è una conoscenza che disarmava, che toglie senso all'azione. La certezza non è la modalità del nostro quotidiano, che è invece il luogo del dubbio, della possibilità, dell'imprevedibilità e, quindi, dell'agire dotato di senso. Si potrebbe dire che la compensazione divina non sia altro che una sottolineatura del castigo: *prevede solo chi non vede!*

Se non può agire, Tiresia può però almeno provare emozioni? Ho l'impressione che la risposta non possa che essere negativa. La totale indifferenza emotiva che il veggente prova nel comunicare il suo verdetto è espressione non tanto di una consapevolezza maggiore, di una rassegnata, fatalistica, pacata visione delle cose, ma dell'impossibilità di *sentire* il futuro: non potendo agire, egli è al tempo stesso condannato all'impossibilità di emozionarsi davanti alle cose che avverranno. Esse sono lì davanti, ineluttabili e definitive, in una visione che blocca la mente e il cuore. Tiresia è un esempio tipico di 'io solitario'. La sua preveggenza è un 'dono' che lo esclude dal mondo.

Al contrario, l'uomo che vive la sua quotidianità è coinvolto intenzionalmente, dal punto di vista sia cognitivo che emotivo, nel suo mondo, che si costituisce come parte del mondo comune. Nell'intitolare la sua introduzione ad un importante testo di Hochschild, Cerulo ha scritto che «ogni comprensione è sempre emotiva»

(Cerulo 2013: 7): verrebbe da dire, ancor più radicalmente, che il nostro intero mondo è intessuto di emozioni, ancor prima di poterlo comprendere.

Searle J. (1985), *Della intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, Bompiani, Milano.

Thoits P. A. (1995), *La sociologia delle emozioni*, in Turnaturi G. (a cura di), *La sociologia delle emozioni*, Anabasi, Milano.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bianchin M. (2013), *Emozioni inautentiche*, in Cerulo M., Crespi F. (a cura di), *Emozioni e ragione nelle pratiche sociali*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Bruni L. (2016), *Vergogna. Un'emozione sociale dialettica*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Cerulo M. (2013), *Ogni comprensione è sempre emotiva. Arlie Russell Hochschild e la nascita della sociologia delle emozioni*, in Hochschild A.R., *Lavoro emozionale e struttura sociale*, Armano Editore, Roma.
- Cerulo M. (2018), *Sociologia delle emozioni*, il Mulino, Bologna.
- Cimmino L. (2005), *La mente appassionata*, in «Quaderni di teoria sociale», V, 1: 523-540.
- Ferrara A. (1995), *Presentazione*, in Weber M., *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente*, Armando, Roma.
- Flam H. (2000), *The Emotional Man and the Problem of Collective Action*, Peter Lang, New York.
- Hochschild A. (2006), *Per amore o per denaro. La commercializzazione della vita intima*, il Mulino, Bologna.
- James W. (1984), *What is an Emotion?*, in Calhoun C., Solomon C. (eds.), *What is an Emotion*, Oxford University Press, Oxford, New York.
- Manstead A.S.R. (1991), *Emotion in Social Life*, in «Cognition & Emotion», 5, 5-6: 353-362.
- Melandri E. (1974), *Significato e verità nelle scienze sociali. Introduzione a Alfred Schütz, La fenomenologia del mondo sociale*, il Mulino, Bologna.
- Nussbaum M. (2004), *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna.
- Parsons T. (1937 [1987]), *La struttura dell'azione sociale*, il Mulino, Bologna.
- Santambrogio A. (2006), *Il senso comune. Appartenenze e rappresentazioni sociali*, Laterza, Roma-Bari.
- Santambrogio A. (2013), *Immaginario sociale ed emozioni*, in Cerulo M., Crespi F. (a cura di), *Emozione e ragione nelle pratiche sociali*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Schütz A. (1960 [1974]), *La fenomenologia del mondo sociale*, il Mulino, Bologna.
- Schütz A. (1979), *Saggi sociologici*, UTET, Torino.
- Schütz A. (1971 [2013]), *Tiresia, ovvero la nostra conoscenza degli eventi futuri*, Edizioni ETS, Pisa.
- Schluchter W. (1987), *Il paradosso della razionalizzazione. Studi su Max Weber*, Liguori, Napoli.