

# smp

**SOCIETÀ MUTAMENTO POLITICA**  
RIVISTA ITALIANA DI SOCIOLOGIA

Le emozioni come oggetti sociali.  
Prospettive interdisciplinari

VOL. 12, N° 24 • 2021  
ISSN 2038-3150



**SOCIETÀ MUTAMENTO POLITICA**  
RIVISTA ITALIANA DI SOCIOLOGIA

Le emozioni come oggetti sociali.  
Prospettive interdisciplinari



## REDAZIONE

Gianfranco Bettin Lattes (direttore)	Barbara Pentimalli
Lorenzo Grifone Baglioni	Andrea Pirni
Pierluca Birindelli	Stefano Poli
Carlo Colloca	Luca Raffini
Simona Gozzo	Andrea Spreafico
Elisa Lombardo (segretaria di redazione)	Lorenzo Viviani (caporedattore)
Stella Milani	

## COMITATO SCIENTIFICO

Antonio Alaminos, Universidad de Alicante  
Luigi Bonanate, Università di Torino  
Marco Bontempi, Università di Firenze  
Fermín Bouza †, Universidad Complutense de Madrid  
Enzo Campelli, Università di Roma “La Sapienza”  
Enrico Caniglia, Università di Perugia  
Luciano Cavalli, Università di Firenze  
Vincenzo Cicchelli, Université de la Sorbonne - Paris Descartes  
Vittorio Cotesta, Università di Roma III  
Gerard Delanty, University of Sussex  
Antonio de Lillo †, Università di Milano-Bicocca  
Klaus Eder, Humboldt Universität, Berlin  
Livia Garcia Faroldi, Universidad de Malaga  
Roland Inglehart, University of Michigan  
Laura Leonardi, Università di Firenze  
Mauro Magatti, Università Cattolica di Milano  
Stefano Monti Bragadin, Università di Genova  
Luigi Muzzetto, Università di Pisa  
Massimo Pendenza, Università di Salerno  
Ettore Recchi, Sciences Po, Paris  
M’hammed Sabour, University of Eastern Finland, Finlandia  
Jorge Arzate Salgado, Universidad Autónoma del Estado de México, Messico  
Ambrogio Santambrogio, Università di Perugia  
Riccardo Scartezzini, Università di Trento  
Roberto Segatori, Università di Perugia  
Sandro Segre, Università di Genova  
Sylvie Strudel, Université Panthéon-Assas Paris-II  
José Félix Tezanos, Universidad Uned Madrid  
Anna Triandafyllidou, European University Institute, Robert Schuman Centre for Advanced Studies  
Paolo Turi, Università di Firenze  
Claudius Wagemann, Goethe University, Frankfurt

Immagine nella pagina precedente: Carlo Carrà, *Capanni in riva al mare* (1940)

**Copyright © 2021 Authors.** The authors retain all rights to the original work without any restrictions.

**Open Access.** This issue is distributed under the terms of the [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC-BY-4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made. The Creative Commons Public Domain Dedication (CC0 1.0) waiver applies to the data made available in this issue, unless otherwise stated.

*Published by*

**Firenze University Press** – University of Florence, Italy  
Via Cittadella, 7 - 50144 Florence - Italy  
<http://www.fupress.com/smp>

## Le emozioni come oggetti sociali. Prospettive interdisciplinari

A cura di Lorenzo Bruni

### Indice

---

- 5 Cari Lettori  
*Gianfranco Bettin Lattes*
- 7 *Costruite poiché scoperte insieme. Sul carattere sociale delle emozioni*  
*Lorenzo Bruni*
- Parte I – Problemi teorici**
- 13 Il mondo emotivo comune. Un approccio fenomenologico alla sociologia delle emozioni  
*Ambrogio Santambrogio*
- 25 De l'existence, des émotions : deux regards sociologiques  
*Daniilo Martuccelli*
- 35 Il substrato emotivo della modernità  
*Gregor Fitzl*
- 45 Le sensazioni delle emozioni  
*Luigi Cimmino*
- 49 Le emozioni come oggetti sociali. Intersoggettività e coscienza emotiva  
*Lorenzo Bruni*
- 61 Emozioni naturalmente culturali. Un recupero dell'eredità pragmatista  
*Roberta Dreon, Matteo Santarelli*
- Parte II – Forme e ambiti**
- 73 *Una giornata particolare. Un'analisi sulla costruzione sociale delle emozioni*  
*Massimo Cerulo*
- 83 Sentirsi bene, sentirsi bella: emozioni e contraddizioni nell'esperienza femminile della bellezza  
*Chiara Piazzesi*
- 93 Cura, dono, condivisione: le emozioni in gioco nell'esperienza di Auser Abitare solidale  
*Francesca Bianchi*
- 105 *Uno sguardo sensibile. Il detective e i procedimenti della conoscenza mediologica*  
*Antonio Rafele, Tito Vagni*
- 117 El amor y el tiempo social: un amor sin tiempo  
*Juan A. Roche Cárcel*
- 129 Sociologia dell'Intimità e Teoria sistemica. La forma sociale dell'amore dalla solidarietà senza scelta alla solidarietà senza consenso  
*Rosalía Condorelli*
- 143 Per una cura sconfinata. La filosofia dell'urgenza di Elena Pulcini  
*Leonard Mazzone*
- L'intervista**
- 153 Emozioni e sessualità. Intervista a Franco Crespi  
*a cura di Lorenzo Bruni*
- Symposium. Sociological Imagination: Beyond the Lockdown**
- 159 La sfida di una sociologia *nella* pandemia e non *della* pandemia. Nota introduttiva  
*Lorenzo Viviani*
- 163 Anziani in lockdown: tra fragilità, vulnerabilità e resilienza  
*Stefano Poli*
- 181 Giandomenico Amendola, *L'immaginario e le epidemie*  
*Licia Lipari*
- Passim**
- 183 Rifiuti informatici, inquinamento digitale. Il lato insostenibile della 4ª rivoluzione industriale  
*Adele Bianco*
- 193 Clientelismo, corruzione e criminalità organizzata. Comparare per distinguere  
*Mario Caciagli*

## La stanza dei lettori

205 Dall'assurdo storico-politico  
all'incomunicabilità sociale: spunti per una  
(improbabile) sociologia della cultura  
*Giovanni Arena*

211 Note bio-bibliografiche sugli autori

Cari Lettori di SMP,

tutti sappiamo bene che il tempo ha una natura complessa e poco rassicurante. L'essenza del tempo è ricca di ambiguità che si manifesta nella sua durata e nella sua diversa percezione da parte di chi lo vive. Sola cosa certa è che il tempo "vola", e che, mentre passa, trasforma e divora ciò che sembra avere lui stesso generato. Gli antichi Greci ci hanno tramandato una distinzione fondamentale tra *Κρόνος* e *Καίρος*. *Κρόνος* è il tempo considerato nella dimensione quantitativa che sembra darci la possibilità di misurarlo. Una dimensione solitamente scandita da tre fasi: passato, presente, futuro. Fasi interdipendenti che si annullano l'una nell'altra. *Κρόνος* è inesorabile, ci ingabbia senza possibilità di fuga. *Καίρος*, invece, ha a che vedere con una modalità di vissuto del tempo. È il tempo propizio che reclama una consapevolezza, non necessariamente razionale, comunque intrecciata ad un'intuizione di verità. È il *momento giusto*; dunque si tratta di una dimensione che colora il tempo e lo nobilita nel senso che lo associa ad un valore: è la qualità del tempo. *Κρόνος* e *Καίρος* non vanno sempre d'amore e d'accordo; anzi spesso sono contrastanti anche in un modo aspro. La loro inconciliabilità emerge in modo lampante quando si parla del tempo dello studio e della ricerca, *id est* del tempo del pensiero. Il tempo del pensiero e della scrittura meditata non è solo un tempo lento, è un tempo la cui durata si dilata ed il cui svolgersi viene tardivamente percepito.

*Καίρος* si presenta con le forme di una sorta di angelo atletico che si impegna nel rendere squilibrata una bilancia inclinandola con il dito indice della mano destra appoggiato su uno dei due piatti. *Καίρος* non ci inganna, semplicemente ci illude, mentre per un momento dà un senso al tempo della vita, simboleggiato forse dalla bilancia. Si potrebbe dire allora che *Καίρος* argina l'influenza di *Κρόνος* nella sua cruda vocazione a ingurgitare pensiero e vita. Ma si sa: dopo il giorno arriva la notte, e tutti sappiamo altrettanto bene che ad un certo momento *Κρόνος* ha la meglio ed annulla l'influenza fascinosa di *Καίρος*. Si tratta di una legge di natura che non solo va accettata ma che va anche letta nella sua latente positività.

Un po' di sincerità non guasta mai. La breve tiritera sul tempo di cui sopra tenta solo di dare una veste adeguata alla mia decisione di concludere la direzione e la gestione di «Società *Mutamento* Politica» che ho fondato ed avviato nel 2010, dopo aver trascorso oltre otto lustri come docente di Sociologia nella Facoltà di Scienze Politiche "C. Alfieri" dell'Università di Firenze. Dunque *for reasons of force majeure* – espressione sfuggente ma calzante per la circostanza – è giunto il *momento giusto* di lasciare ad altri un compito che mi ha gratificato a pieno per dodici anni. In altre parole, dopo un così lungo percorso, vedo con estrema chiarezza che SMP ha la necessità di una guida nuova ed energica, capace di condurla, con metodi adatti ai tempi, verso prospettive innovative.

Nel corso degli anni trascorsi ci sono stati momenti non facili, naturalmente. Le difficoltà della navigazione, qualche rara volta, sono dipese dagli aspetti non virtuosi, ottusi ed inutili, che serpeggiano negli ambienti accademici; più di recente, invece sono state causate dalla drammatica congiuntura pandemica. Ciò nonostante SMP è sempre riuscita ad approdare felicemente. Questo risultato importante è senza dubbio dovuto alla vivacità intellettuale ed alla resilienza della Redazione e, in non poca misura, alla generosa collaborazione della dottoressa Elisa Lombardo. Quella di SMP è stata ed è una Redazione straordinaria, radicata in diversi atenei italiani, che rende indissolubile il mio legame sentimentale con la rivista.

Mi piace chiudere queste righe di saluto con un monito di Èmile Durkheim: «Se nella società viene a mancare l'unità che si fonda sulla dedizione della volontà degli individui verso un obiettivo comune, allora la società non è altro che un mucchio di sabbia che il più piccolo colpo o il più debole soffio è sufficiente a disperdere». Mi auguro che questa saggia indicazione, valida per ogni forma di società, sia ad un livello macro sia ad un livello micro, riesca a trovare uno spazio sempre più ampio nella vita quotidiana delle istituzioni e degli attori che le animano ma soprattutto nelle coscienze delle nuove generazioni. Unità, libertà e responsabilità sono gli elementi fondamentali per il buon sviluppo di una comunità; lo sono sempre stati anche nel piccolo mondo vitale e creativo di questa rivista. Sono certo che continueranno ad esserlo nel prossimo futuro a beneficio della sociologia e di tutti voi cari affezionati Lettori. A voi, molti dei quali in questi giorni mi hanno fatto percepire i segni della loro vicinanza ed alla mia splendida Redazione, va un grande, ideale abbraccio.

Firenze, 12 ottobre 2021





Rilievo in marmo con personificazione di Καῖρός (II secolo a.C.), Museo di Antichità, Torino.



**Citation:** Lorenzo Bruni (2021) *Costruite poiché scoperte insieme. Sul carattere sociale delle emozioni*. Società Mutamento Politica 12(24):7-11. doi: 10.36253/smp-13218

**Copyright:** © 2021 Lorenzo Bruni. 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.

## Introduzione

# Costruite poiché scoperte insieme. Sul carattere sociale delle emozioni

LORENZO BRUNI

Le emozioni sono state per lungo tempo considerate, anche quando non venivano intese come mere forze irrazionali, un fenomeno individuale legato a risposte biologiche sollecitate da stimoli esterni. Tale approccio – come è ormai stato ampiamente mostrato – non teneva debitamente in conto la dimensione intenzionale che lega le emozioni ad oggetti del mondo esterni al soggetto che le prova. Il nodo problematico fondamentale intorno al quale si sviluppa il presente *special issue* è l'idea che le emozioni possano a tutti gli effetti essere considerate *oggetti sociali*. L'ipotesi da cui muove il progetto monografico è quella per cui il tessuto di relazioni intersoggettive nelle quali siamo immersi in quanto soggetti umani definisce una dimensione costitutivamente originaria delle emozioni. La sofferenza per la fine di un amore, un'umiliazione subita nello svolgimento dell'attività lavorativa, la felicità provata nell'incontro inatteso di una persona cara – soltanto per fare alcuni esempi – sono eventi che ci coinvolgono emotivamente nel nostro essere inestricabilmente intrecciati ad una costitutiva dimensione sociale. In questa direzione, i contributi che compongono il numero monografico sono orientati a tematizzare la natura della dimensione sociale all'interno della quale le emozioni trovano fioritura e svolgimento. L'obiettivo principale è problematizzare i presupposti e la percorribilità di un'indagine sulle emozioni intese come *oggetti sociali*. I saggi ospitati sono dunque tutti accomunati dal tentativo di fornire possibili risposte, aperte e necessariamente provvisorie, ad alcuni interrogativi di fondo. È possibile indicare piste di ricerca innovative, sia a livello teorico che empirico, focalizzate sulla problematizzazione del carattere sociale delle emozioni? Attraverso quali approcci innovativi può essere ridiscusso il carattere sociale delle emozioni? Che tipo di configurazioni può assumere il rapporto tra individuo e società, se indagato attraverso lo studio dei fenomeni emozionali? Le emozioni possono essere definite *oggetti sociali* in virtù del solo riferimento al loro contenuto cognitivo, o anche in rapporto a una dimensione sociale non ancora pienamente riflessiva?

La sociologia delle emozioni, come disciplina istituzionalizzata, si è fatta carico di esplorare, attraverso posizioni differenziate, la dimensione sociale delle emozioni. Questo ambito della sociologia, come ben noto, è principalmente votato all'indagine teorica ed empirica delle norme istituzionalizzate di espressione delle emozioni, piuttosto che alla discussione dei loro presupposti socio-epistemologici. In particolare, Arlie Hochschild, fondatrice della sociologia

delle emozioni, nel suo celebre studio sul *lavoro emozionale* svolto dalle assistenti di volo (Hochschild 2006), ha enfatizzato come costoro vengano socializzate a mostrare un atteggiamento accondiscendente verso i clienti, mediato appunto dall'espressione emotiva. Le assistenti di volo sono portate ad adottare norme istituzionalizzate di gestione emotiva al fine di incrementare la propria performance professionale. Hochschild, in estrema sintesi, distingue tra un "vero sentire" e un "falso atteggiamento", poiché le hostess sono costrette ad adeguarsi alla condotta emotiva stabilita dalla compagnia aerea di cui sono dipendenti, anche in presenza di comportamenti mortificanti e umilianti messi in atto nei loro confronti dai viaggiatori. La dimensione sociale delle emozioni è fondamentalmente risolta nella cornice istituzionalizzata di norme di espressione emotiva alle quali gli individui devono aderire al fine di vedere confermate le proprie possibilità di integrazione sociale. Il monografico vuole recuperare la percorribilità dell'indagine sociologica sulle emozioni in modo in parte differente da un approccio di sociologia delle emozioni *stricto sensu*, interrogandosi in maniera estesa sullo statuto della dimensione sociale dei fenomeni emozionali in termini irriducibili alle sole norme contestuali di espressione e manifestazione delle stesse. Il fascicolo intende contribuire – attraverso una prospettiva interdisciplinare, con interventi che spaziano dalla teoria sociale agli studi di genere, dall'epistemologia agli studi culturali – a fornire ulteriori elementi di conoscenza sulla natura sociale delle emozioni.

Al fine di chiarire ulteriormente la peculiarità delle motivazioni che sorreggono una ripresa dell'interesse conoscitivo verso tale ambito tematico, vorremmo richiamare un'immagine evocata da un frammento narrativo della scrittrice Margaret Wise Brown, contenuto nel racconto dal titolo *The Runaway Bunny* (1942), al quale si rifà Steven Tuber in apertura di un saggio critico sul pensiero di Donald Winnicott (Tuber 2020). C'era una volta – recita il racconto – un piccolo coniglietto che desiderava distaccarsi dalla propria madre, manifestando così il desiderio di rendersi autonomo e di procedere verso il proprio percorso di individuazione. "Se te ne andrai, ti seguirò. Perché tu sei il mio piccolo coniglietto...", dice la madre. "Accidenti! Posso benissimo recarmi dove desidero andare e rimanere il tuo piccolo coniglietto, mamma!", replica a sua volta il piccolo. "Va bene, vieni qui e prendi una carota...", dice allora mamma coniglio con tono affabile e sicuro. Il saggio di Tuber impiega il rimando al testo di Brown per mostrare, richiamando la teoria degli oggetti transizionali di Winnicott, come *a good object must be found in order to be created* – un buon oggetto deve essere trovato (o scoperto) per poter essere creato. Riteniamo che questa imma-

gine mostri nitidamente, nella sua immediatezza, come tale adagio possa essere esteso anche alla comprensione delle emozioni, in particolar modo alla definizione del loro carattere sociale, contribuendo a gettare luce sull'idea secondo la quale le emozioni stesse possono essere intese come *oggetti sociali* nel momento in cui esse sono al medesimo tempo socialmente *scoperte* e *costruite*. Le emozioni sono costruite socialmente al pari di altri *oggetti sociali*. Sono cioè create nel corso delle relazioni intersoggettive. Per poter essere "costruite", debbono essere "scoperte". Questo significa che le emozioni non sono né del tutto costruite socialmente né del tutto date, in termini naturalistici, ma sono immerse in una dimensione sociale originaria, che non coincide con quella meramente organica e biologica.

Le emozioni possono essere considerate *oggetti sociali* in quanto prodotto di processi di costruzione sociale e possono essere parimenti considerate *oggetti sociali* in quanto possiedono un certo livello di *durezza*, di oggettività sociale. Le emozioni debbono essere scoperte per poter essere create, o ri-create; le emozioni sono sempre scoperte insieme agli altri, all'interno di processi interattivi, fondamentalmente di carattere sociale. Se torniamo allora sul brano che ha come protagonisti mamma coniglio e il piccolo coniglietto, possiamo vedere come *little bunny* esprima un desiderio di autonomia e di distacco dalla figura materna, mentre *mother bunny* esprime la riconferma di una relazione di attaccamento e ansia di protezione. Di fronte a tale ansia, il coniglio manifesta sorpresa e insofferenza: l'emozione sopraggiunge, viene scoperta provandola. Essa è già parte di un mondo condiviso. Al tempo stesso, il piccolo esprime un certo livello di fiducia e di sicurezza in sé, mediato da uno stato emozionale che è riconferma del legame intersoggettivo di riconoscimento con la madre nell'autonomia di ciascun soggetto. Infine, la madre giunge a esprimere comprensione e simpatia per il desiderio del figlio, accordate entrambe al fine di *lasciarlo autenticamente essere*. *Little bunny* continuerà ad essere il "piccolo coniglio della madre", ma inizierà ad esserlo "a modo suo". La mamma accetta, a sua volta, di diventare madre in modo nuovo e inedito. Questa possibilità di sperimentare un *nuovo modo di essere* è *costruita poiché scoperta insieme*, intersoggettivamente. Le emozioni, come *nuovi modi di essere* oggettivati, sono socialmente costruite, poiché scoperte insieme agli altri, e continuamente ricostruite all'interno di processi interattivi. In questa direzione, il *fil rouge* che accomuna i diversi saggi del monografico è definito dai possibili e aperti sviluppi dell'ipotesi secondo la quale le emozioni possono essere socialmente definite come *oggetti scoperti che noi creiamo* (e *ri-creiamo*).

\*\*\*

Per quanto riguarda la struttura, lo *special issue* è diviso in due parti. La prima, ospita prospettive teoriche di discussione del carattere sociale delle emozioni; la seconda, si concentra su particolari forme e ambiti di ricerca che consentono di indagare le emozioni come specifici *oggetti sociali*. I contributi ospitati nella prima parte, adottando prospettive diverse tra loro, propongono riflessioni teoriche di carattere generale sulle plurali possibilità di discutere delle emozioni nei termini di *oggetti sociali*. I contributi ospitati nella seconda, seppure presentino anch'essi una propria connotazione teorica, si focalizzano ciascuno su un particolare oggetto di indagine, esplorato mediante l'impiego della lente emozionale. Le dimensioni di analisi ospitate nelle due parti non stabiliscono alcuna priorità dell'una sull'altra e, allo stesso modo, l'ordine dei contributi non è gerarchicamente organizzato, ma segue un criterio di coerenza contenutistica rispetto alla struttura generale appena richiamata.

Il saggio di Ambrogio Santambrogio apre la prima parte, proponendo un'originale interpretazione fenomenologica del carattere sociale delle emozioni. Il suo contributo delinea una posizione teorica che si sviluppa intorno ai concetti di *intenzionalità emotiva*, *mondo emotivo comune* e *emozione tipica*. L'idea di fondo è che, se da un lato, il carattere sociale delle emozioni interessa la costruzione sociale di credenze, norme, ruoli e copioni, dall'altro, il nostro intero mondo è intessuto di emozioni, ancor prima di essere costruito e compreso socialmente. Esiste cioè una *natura sociale* delle emozioni, che Santambrogio fa coincidere con l'ambito teorico del *mondo emotivo comune*, indipendente dalla capacità dei soggetti di etichettarle e controllarle: anche senza che gli individui agiscano riflessivamente, le loro emozioni sono già socialmente connotate. Inserendo una prospettiva sociologica di analisi teorica delle emozioni all'interno di una più ampia teoria della comprensione che metta al centro il rapporto tra senso e tempo, Santambrogio suggerisce di definire tre dimensioni di gestione della nostra vita emotiva: una gestione profonda, legata al subconscio; una dimensione intenzionale, prodotta dal nostro essere immersi in *mondi emotivi comuni*; una dimensione riflessiva, messa in atto dal nostro lavoro emotivo consapevole.

Danilo Martuccelli è autore di una innovativa riflessione teorica sul rapporto tra sociologia dell'esistenza e studio delle emozioni. Le emozioni vengono analizzate da Martuccelli attraverso una comparazione critica tra sociologia dell'esistenza e sociologia delle emozioni, che si sviluppa nel riferimento a tre distinte dimensioni:

l'esistenza e le istituzioni, l'esistenza e gli oggetti, l'esistenza e il soggetto. Come ampiamente argomentato nel saggio, la sociologia dell'esistenza è in grado di fornire un'angolatura teorica differente rispetto a quella adottata dalla sociologia delle emozioni per interpretare le emozioni come *oggetti sociali*. Mentre nell'ambito della sociologia delle emozioni le emozioni stesse sono prevalentemente utilizzate come punto d'ingresso all'analisi, impiegando la cornice teorica della sociologia dell'esistenza l'interesse si concentra sulle esperienze emozionali propriamente esistenziali, a cui continuamente si aprono le nostre relazioni con gli oggetti del mondo.

Gregor Fitzi avanza una complessa e articolata lettura della dialettica fra substrato emozionale e struttura razionale della modernità. La tesi di Fitzi è che la pandemia in corso abbia contribuito a far riemergere l'ordinamento sociale emotivo che costituisce il collante del legame sociale nelle società complesse. La pandemia ha rappresentato una grande occasione per tornare a interrogare il rapporto tra emotività e razionalità sociale. Partendo da tale ipotesi legata a una lettura sociologica della attualità, Fitzi ricostruisce, in prima battuta, come si è prodotto il grimaldello sociale che ha consentito di rimettere al centro dell'attenzione il fondamento emotivo della realtà sociale. Successivamente, l'autore procede a recuperare la teoria sociologica classica delle emozioni, con il prevalente riferimento a Weber e Simmel, per giungere infine a riattualizzare l'analisi del substrato sociale emotivo che garantisce la riproduzione delle società complesse.

Luigi Cimmino, nel suo breve e denso contributo, fornisce un'utile chiarificazione epistemologica sul rapporto che intercorre tra emozioni e sensazioni. Gli interrogativi da cui muove la riflessione di Cimmino investono la natura delle modalità attraverso le quali le sensazioni agiscono all'interno delle emozioni. Il saggio mostra, in definitiva, come le sensazioni provate non sono separabili dal più ampio fenomeno emozionale. La sensazione provata nell'innamoramento, ad esempio, è per il soggetto che la sperimenta come una nota inserita in un'intera melodia emotiva. In un'emozione la sensazione è *fusa* nell'intero contesto emotivo. In questo senso, suggerisce l'autore, un'emozione deve la sua qualità alle credenze e alle sensazioni con cui forma un tutto.

Lorenzo Bruni si sofferma sul ruolo peculiare che la teoria sociale di George Herbert Mead può giocare nella comprensione del carattere sociale delle emozioni. Il saggio prende le mosse da due antefatti filosofici che a parere dell'autore inquadrano in maniera esemplare il rapporto tra emozioni, intersoggettività e normatività. Si tratta delle opzioni teoriche di David Hume e Adam Smith. L'ipotesi cui il contributo dà svolgimento è che

la riflessione sul legame tra emozioni, intersoggettività e normatività inaugurata dai due filosofi trovi nella teoria di Mead una formulazione maggiormente compiuta in termini sociologici. Attraverso la complessiva argomentazione sviluppata nel saggio, Bruni mostra come in Mead la coscienza morale non è *discontinua* rispetto alla coscienza emotiva, ma sia l'una che l'altra devono essere adeguatamente intese come fasi di svolgimento di uno stesso processo sociale. Il varco teorico verso una possibile problematizzazione del carattere sociale delle emozioni è qui definito dal riferimento ad un tessuto intersoggettivo che lega tra loro come fasi della condotta umana la coscienza emotiva e le dimensioni maggiormente articolate della coscienza stessa.

Matteo Santarelli e Roberta Dreon contribuiscono alla discussione sulla definizione del carattere sociale delle emozioni adottando una posizione teorica pragmatica, equidistante sia dal naturalismo riduzionista, sia dal costruttivismo sociologico radicale. L'originalità del contributo e la coerenza con gli obiettivi conoscitivi del numero monografico si situano nello sforzo di mostrare in che modo le teorie dei pragmatisti possano dialogare con alcune posizioni della sociologia delle emozioni, integrandone i punti deboli sul piano teorico. La tesi recuperata dagli autori è che non esista un livello puro e pre-sociale delle emozioni, perché le emozioni sono esse stesse gli strumenti dell'interazione sociale già a livello animale, attraverso i quali le condotte si regolano reciprocamente in senso cooperativo e/o conflittuale. L'approccio pragmatico alle emozioni consente pertanto, a parere degli autori, di abbandonare la dicotomia tra sentire ed esprimere che pare affliggere buona parte della sociologia delle emozioni.

La seconda parte si apre con il saggio di Massimo Cerulo, che si focalizza sui processi di costruzione sociale delle emozioni. Cerulo, riferendosi a tali processi, guarda in termini generali alle possibilità di modificare le proprie espressioni emotive e il proprio sentire in base al contesto, alle credenze, alle regole sociali e culturali che caratterizzano l'ambiente in cui si vive e si agisce. In termini circoscritti, l'analisi sociologica viene sviluppata esaminando il lungometraggio *Una giornata particolare* di Ettore Scola. Si tratta di un lavoro caratteristico della sociologia delle emozioni: l'analisi di un testo mediale – filmico, in questo caso – per esplicitare criticamente un processo sociale. Tramite l'esempio cinematografico utilizzato, l'autore vuole evidenziare come la società si tenga insieme attraverso riti e accordi simbolici di costruzione sociale della realtà che affondano le proprie radici nella dimensione emotiva.

Chiara Piazzesi, nel suo contributo, discute le emozioni, le preoccupazioni e le esperienze delle donne che

si impegnano per “stare bene” e per sentirsi belle. L'obiettivo principale dell'articolo è indagare le condizioni sociali delle emozioni positive e negative legate a determinati standard di apparenza come sintomo di rettitudine morale, competenza sociale, capacità di autocontrollo, e salute. La discussione complessiva ospitata nel saggio è strutturata da due assi analitici principali: quello della tensione tra superficie e profondità, cioè tra apparenza e autenticità; quello del legame tra bellezza e benessere. Piazzesi mostra infatti come questi due costrutti concettuali, elaborati da una lunga tradizione discorsiva, influenzano la relazione emotiva delle donne con la bellezza intesa come modalità di costituzione e di presentazione di sé.

Il saggio di Francesca Bianchi indaga il rapporto tra emozioni e relazioni di cura in uno specifico ambito associativo. Presentando i principali risultati di un'indagine realizzata sull'associazione di volontariato toscana Auser abitare solidale, realtà impegnata nella promozione di servizi di welfare per utenti senza fissa dimora, l'autrice cerca di far emergere quale sia il ruolo e il valore delle emozioni che caratterizzano le modalità di scambio tra volontari e utenti, e tra gli utenti stessi. Attraverso l'illustrazione delle dinamiche di interazione messe in atto dai soggetti coinvolti, Bianchi mostra come le emozioni in gioco nel contesto empirico analizzato – quali altruismo, empatia, solidarietà, gratitudine – si costruiscano e si riproducano.

Antonio Rafele e Tito Vagni propongono una lettura del rapporto tra emozioni e conoscenza mediologica, presentando un contributo che si pone a cavallo tra la teoria sociale e i *cultural studies*. In maniera puntuale, gli autori analizzano le relazioni che legano tra loro l'esperienza, le emozioni e la conoscenza nel contesto della metropoli e dei media. Gli autori avanzano un'originale ricostruzione della figura del *detective* come modello della conoscenza, a partire dall'analisi del romanzo poliziesco fino ad arrivare al contesto della *complex tv*. La tesi portante del saggio è che il *detective* rappresenti l'antecedente storico più potente dei media di massa – fotografia, cinema, televisione – e dei loro pubblici, perché introduce il lettore e lo spettatore al montaggio e quindi alla creazione di una dimensione emotiva altra rispetto a quella vissuta *in situ*.

I saggi di Antonio Roche Carcel e di Rosalia Condorelli sono entrambi dedicati alla riflessione teorica sul tema dell'amore. L'articolo di Carcel si concentra sul tema del rapporto tra amore e temporalità sociale. Il saggio muove da due ipotesi di fondo. La prima, è che la storia dell'amore in Occidente sia il risultato di tre processi congiunti: la costruzione di una narrativa temporale, la presenza di una concezione utopica, la tensione

tra passione e matrimonio. La seconda, riguarda l'idea secondo la quale nella modernità si sono sviluppati due idealtipi prevalenti di amore: uno romantico e uno confluyente. A partire da queste ipotesi, l'articolo sostiene che i due tipi moderni di amore sono destinati a essere superati. A causa della spinta sempre più pressante dei processi di individualizzazione, la continuità narrativa garantita dall'amore romantico – che connetteva tra loro passato, presente e futuro – è stata ormai spezzata ed è destinata ad essere sostituita da nuove modalità di vivere tale emozione. Il saggio di Condorelli tratteggia in maniera argomentativamente articolata la transizione dall'amore all'amare, dall'amore come emozione pura all'amore come forza attiva nella relazione intima. A parere dell'autrice, tale passaggio segna la differenza tra gli amanti di ieri e gli amanti di oggi e contribuisce a svelare le più recenti forme sociali dell'intimità. Ricorrendo a una cornice teorica che pone in relazione Teoria dei sistemi e Sociologia dell'intimità, il saggio affronta alcuni interrogativi di fondo, riattualizzando una morfogenesi dell'amore nel passaggio dalla *solidarietà senza scelta* alla *solidarietà senza condivisione*.

Il saggio di Leonard Mazzone è dedicato alla ricostruzione critica del pensiero di Elena Pulcini, straordinaria figura intellettuale recentemente scomparsa, che ha dedicato alla riflessione sulle emozioni una larga parte del suo itinerario di studi. Mazzone si propone di sintetizzare i tratti principali della filosofia sociale di Elena Pulcini, a cominciare dalla sua ultima opera intitolata *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorse sociali*. Soffermandosi su dimensioni emotive quali l'empatia, la compassione e l'indignazione, Mazzone evidenzia il ruolo centrale che tali emozioni rivestono – all'interno dell'orizzonte filosofico di Pulcini – nello svelare i limiti del modello antropologico dell'*homo oeconomicus*. L'intreccio tra queste emozioni diviene il fulcro di un nuovo paradigma teorico che unisce cura e giustizia per evitare la parzialità di modelli etico-politici unilaterali: così come la giustizia può sortire derive inique, se prescinde dal coltivare una dimensione di coinvolgimento emotivo, il lavoro di cura può assumere i tratti di relazioni di sfruttamento, se viene concepito a prescindere da un equo riconoscimento materiale e simbolico delle sue prestazioni. Il testamento intellettuale di Elena Pulcini si configura allora, a parere di Mazzone, come un invito urgente a superare il diffuso analfabetismo emotivo che imperversa nell'età globale.

\*\*\*

Il curatore di questo numero desidera esprimere il suo sentito ringraziamento a tutti gli autori che hanno

aderito al progetto editoriale, a Elisa Lombardo, che si è occupata dell'editing degli articoli, e soprattutto a Gianfranco Bettin Lattes, in modo particolare per aver sostenuto con entusiasmo l'idea di dedicare alla riflessione sociologica sulle emozioni il presente fascicolo monografico.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Hochschild A. (2006), *Per amore o per denaro. La commercializzazione della vita intima*, il Mulino, Bologna.  
 Tuber S. (2020), *Attachment, Play, and Authenticity. Winnicott in a Clinical Context*, Rowman & Littlefield, London.



B. Chehayeb, *Coyote* (2020)



**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 sociale<sup>1</sup>.

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-

<sup>1</sup> 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*<sup>2</sup>. 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 reattivo<sup>3</sup>. 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-

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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 direzioni<sup>4</sup>. 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 *senso*, all'interno della coscienza; 2. mostrare come si passa dal senso soggettivamente intenzionato alla comprensione del senso altrui, attraverso la nozione di *senso oggettivo*; 3. analizzare i processi con cui si forma quel *senso 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 intenzionali<sup>5</sup>, 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

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> 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 cosciente<sup>6</sup>. 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, rivolgendo 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

fornaiolo 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 scientifica<sup>7</sup>.

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 dramma<sup>8</sup>.

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-

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> 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.

<sup>6</sup> 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 irreflesso. 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 irreflesso, 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 impreveduto: si tratta di una dialettica ricca e ineludibile, che riguarda sia la sfera soggettiva, sia il rapporto tra il soggetto e il suo mondo<sup>9</sup>. 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*.

<sup>9</sup> 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*<sup>10</sup>: 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»<sup>11</sup>. 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-

<sup>10</sup> Sulla nozione di circolo della rappresentazione, mi permetto di rimandare a Santambrogio 2006.

<sup>11</sup> 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 profondo<sup>12</sup> –, 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,

<sup>12</sup> 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 dimensioni<sup>13</sup>, 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

<sup>13</sup> 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.



**Citation:** Danilo Martuccelli (2021) De l'existence, des émotions: deux regards sociologiques. *Società-MutamentoPolitica* 12(24): 25-33. doi: 10.36253/smp-13220

**Copyright:** ©2021 Danilo Martuccelli. 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.

## De l'existence, des émotions : deux regards sociologiques

DANILO MARTUCCELLI

**Abstract.** The article offers a critical reflection on the relationship between the study of emotions and the sociology of existence through three concrete exemplifications (institutions, objects and the subject). It defends the interest of the sociology of existence to renew sociological problematizations.

**Keywords.** Existence, emotions, institutions, objects, subject.

L'étude de l'existence est-elle soluble, comme certains peuvent le penser, dans les émotions ? Et si la réponse est négative : en quoi leur est-elle irréductible ? Au-delà de ces questions : l'existence permet-elle de formuler de nouvelles problématisations sociologiques ?

Cet article essaiera de répondre à ces interrogations en trois grands mouvements. D'abord, nous présenterons les grandes spécificités analytiques de l'approche de l'existence. Ensuite, nous esquisserons les relations et les différences entre une sociologie des émotions et une sociologie de l'existence. Enfin, nous montrerons surtout leurs différences analytiques à partir de quelques exemples concrets (les injonctions institutionnelles, les rapports aux objets, le travail du sujet) afin de souligner la portée spécifique d'une sociologie critique à teneur existentielle de la modernité.

### L'APPROCHE DE L'EXISTENCE : PLAIDOYER POUR UNE EXPERIENCE-INTERROGATION

Avant d'analyser les différences entre la sociologie des émotions et la sociologie de l'existence, il est indispensable de comprendre au préalable les relations entre les émotions et l'existence. La ligne de démarcation est complexe, mais elle est solide. Certes, comme bien des développements de la philosophie de l'existence le montrent, diverses grandes questions existentielles ont été abordées à partir des émotions ou des états subjectifs (l'angoisse, le souci de soi, le conflit entre les regards). Cependant, cette parenté de départ ne tarde pas à bifurquer donnant forme à deux chemins d'analyse très différents.

Peu d'œuvres sont plus parlantes à cet égard que celle de Jean-Paul Sartre. L'analyse des émotions y est récurrente : il les a abordées à travers la phénoménologie dans *L'Être et le Néant* ; en tant que romancier (*La Nau-*

sée) ou dramaturge ; par l'étude de la praxis dans la *Critique de la raison dialectique*. Chaque fois la qualité, l'originalité et la profondeur de ses analyses sont frappantes, au point que bien des descriptions qu'il en donne ont un intérêt au-delà de toute considération existentielle proprement dite (Revel 1957). Cependant, malgré cette valeur et malgré leur mobilisation plurielle tout au long de son œuvre, ce n'est que *par moments* que les émotions deviennent vraiment chez Sartre une voie d'analyse pour aborder des questions existentielles : le rapport à soi, la liberté et ses affres, le conflit irrépressible entre les consciences, l'absurde. Sartre se sert des émotions comme une matière première pour aborder de dimensions existentielles qui leur sont irréductibles.

L'approche existentielle suit un chemin particulier d'analyse qui, s'appuyant sur un ensemble disparate d'*expériences*, ouvre à une famille particulière d'*interrogations*. C'est peut-être la plus simple et la plus économe des caractérisations : l'étude de l'existence est indissociable de véritables *expériences-interrogations*. Si les émotions ressenties sont souvent présentes au départ, ce n'est *jamais* à ce niveau que se situe le questionnement proprement existentiel. Celui-ci passe par une interrogation qui, même déclenchée par une émotion, a une portée bien différente.

C'est là toute la complexité de la frontière. Les expériences-interrogations existentielles s'appuient *souvent* sur des émotions, mais elles ouvrent vers un tout autre horizon de sens qui, lorsqu'il est exploré ou déployé, fait *toujours* basculer l'analyse plus loin. L'œuvre de certains romanciers français contemporains permet de donner une représentation toute simple de cette démarcation (Barrère et Martuccelli 2009). A la différence des romanciers existentialistes et de l'usage qu'ils ont explicitement fait des émotions afin d'aborder des aspects existentiels, ces romanciers s'efforcent de clôturer la narration des situations d'anxiété sur elles-mêmes, souvent avec humour, parfois comme Annie Ernaux dans *Se perdre* en troquant comme remède à un désespoir passionnel des anxiolytiques pour des antispasmodiques. Le déplacement pharmaceutique permet d'enrayer toute ouverture existentielle et montre surtout à quel point l'abord de l'existence est irréductible aux émotions.

Si cette caractérisation permet d'envisager de manière générale l'horizon de l'étude de l'existence, encore faut-il tenir compte de ses deux grandes manifestations historiques : d'une part, différentes modalités fort anciennes et diverses de sagesse et d'autre part, une perspective philosophique particulière, notamment en lien, tout au long du XX<sup>ème</sup> siècle, avec les développements de la phénoménologie (Camus 1951).

La première, la sagesse, a été sans doute la voie la plus empruntée autant en Occident qu'ailleurs, bien avant la modernité, souvent liée à un ensemble d'exercices spirituels (méditations, yoga, diètes, ataraxie, souci de soi). Les voies de la sagesse, transhistoriques et trans-civilisationnelles, ont été trop diverses pour qu'elles puissent se résumer à une démarche unique, mais force est de constater que dans bien des cas, il a été question d'une prise de distance avec les émotions et les affectivités mondaines (du bouddhisme aux stoïciens).

La deuxième grande voie s'est affirmée en tant que démarche de connaissance proprement philosophique depuis Kierkegaard au milieu du XIX et a été particulièrement active jusqu'aux années 1960. La philosophie de l'existence a été une manière d'aborder à de nouveaux frais de questions traditionnelles de l'ontologie, de la connaissance, de l'éthique, de l'action, de la relation au monde ou aux autres. Ici aussi les développements ont été trop nombreux pour que l'on puisse donner une caractérisation unique, mais dans bien de ces démarches les émotions n'ont souvent été qu'une étape (souvent une simple porte d'entrée) de l'analyse existentielle.

Autrement dit, si l'abord de l'existence est inséparable d'un type d'expérience-interrogation, la sagesse penche davantage du côté de l'expérience et privilégie les exercices ; la philosophie de l'existence s'incline plutôt du côté des interrogations. Il y va d'ailleurs de leurs relations respectives aux émotions et de l'usage qu'elles en font. Une même problématique, par exemple, la certitude existentielle immédiate de soi donne lieu à des problématisations différentes selon qu'elle est abordée à partir des exercices spirituels (Pavie 2012) ou par le truchement d'une interrogation ouverte sur l'expérience de l'*ek-sistere* (le fait d'être dehors, l'irréductible sentiment des individus de ne pas avoir de "maison").

Malgré leurs différences, ces deux grandes modalités se rejoignent pour se différencier des perspectives proprement religieuses. La frontière est parfois ténue (notamment dans le cadre des sagesse orientales), mais elle est fondamentale. L'approche de l'existence en tant qu'expérience-interrogation est *irréductible* et au fond étranger aux réponses de la religion. L'expérience-interrogation sur l'existence se positionne, sinon forcément à l'encontre de la foi en tout cas au-delà de toute volonté d'apaisement ou d'annihilation de l'anxiété humaine (Crespi 1994 ; Ferry 2006).

Certes, la foi et l'espérance ont maintes fois été l'objet d'une approche existentielle, mais les analyses se sont éloignées de considérations religieuses proprement dites. Même chez un penseur comme Kierkegaard, la foi est rongée par les affres du doute : son œuvre est traversée par l'écart entre la certitude des systèmes (de tous les

systèmes) et la réalité de l'homme (les inquiétudes fondamentales de tous les hommes). C'est cette tension qui se trouve à la naissance d'une philosophie qui est une expérience-interrogation sans réponse définitive, une inquiétude sans repos. La différence est radicale avec la religion qui se veut une réponse et souvent une promesse de salut ; une réponse par annulation (autour de Dieu) des inlassables inquiétudes existentielles. Franco Crespi (2019) a donné un très bel exemple de cette tension en différenciant, au cœur d'un commun désir de transcendence, entre l'espérance présente dans la croyance religieuse et les dimensions ambivalentes, tragiques et nécessairement insurmontables de l'espoir actives dans une démarche existentielle. Dans la première, l'espérance finit par se subordonner et se dissoudre dans les certitudes de la foi ; dans la seconde l'espérance, en se détournant de la foi, embrasse à tout jamais l'incertitude humaine.

L'approche de l'existence est une modalité d'expérience-interrogation particulière. Si le point de départ de ces réflexions peut se trouver au niveau des émotions ressenties (la solitude, l'angoisse, l'absurde), elles ne deviennent vraiment l'objet d'une démarche existentielle que lorsqu'elles structurent un certain type d'expérience-interrogation.

#### LA SOCIOLOGIE DES EMOTIONS, LA SOCIOLOGIE DE L'EXISTENCE

L'étude des émotions comme l'exploration de l'existence précède largement à la sociologie et toutes les deux ont eu un certain mal à se traduire en démarches sociologiques proprement dites. Sans revenir en détail sur les raisons de ces difficultés, mentionner certains écueils permet de mieux tracer leurs différences.

Les émotions, longtemps analysées de façon partielle et partielle et surtout subordonnées à d'autres perspectives sociologiques, ont pris une toute nouvelle importance dans les dernières décennies (Cerulo 2018). Durkheim a montré que la participation à la vie sociale est indissociable des émotions, mais il a eu tendance à cantonner leur fonction aux rituels et à la vie religieuse. Quant à Weber il a donné un statut socialement ambigu à l'agir affectif. Simmel a octroyé aux émotions une portée analytique plus importante, les interprétant cependant à partir des changements de la modernité. Il faudra attendre Arlie Hochschild (1983) pour qu'une sociologie des émotions proprement dite se développe notamment autour des usages stratégiques qu'en font les acteurs et les organisations dans une société capitaliste. Progressivement il a été même question d'un "tournant émotion-

nel" aux visages pluriels, organisé autour des relations entre l'intime, la politique et la sphère publique ; l'énergie et les symbolisations sociales ; les chaînes d'interactions ; les effets des contagions, de la sympathie et des attachements ; le rôle des émotions dans les élections et les conduites mi-conscientes, mi non-raisonnées dans la vie sociale.

La diversité des voies empruntées par la sociologie des émotions empêche tout jugement à l'emporte-pièce – à commencer par les très belles analyses produites à propos de certaines émotions comme l'envie (Schoeck 1980 [1995]) ou la honte (Turnaturi 2012 ; Bruni 2016). Cependant, il n'est pas injustifié de souligner qu'à l'instar des difficultés qu'a rencontrées (et que continue à rencontrer) depuis des décennies la sociologie du corps, la sociologie des émotions a un certain mal à s'affirmer comme une démarche sociologique générale. Elle est plus souvent mobilisée comme un complément analytique, comme une manière d'accentuer ou d'explorer certaines dimensions négligées de la vie sociale, que véritablement comme une démarche proposant une autre manière de comprendre la société. Davantage même : prise entre les corps et les interactions, la sociologie des émotions a, jusqu'à maintenant, un *certain* mal à affirmer sa spécificité théorique. Parfois elle s'efforce d'analyser conjointement la conscience et l'expérience, le corps et la perception, l'événement et l'action, et elle finit par se subordonner à une sociologie du corps et des habitudes incorporées (Bourdieu 1981 ; Kaufmann 2001). D'autres fois, elle est mobilisée pour étudier les échanges et les affects entre acteurs, et elle se subordonne à l'interactionnisme symbolique (comme c'est en partie le cas avec la notion de travail émotionnel). Ce n'est pas un hasard si c'est autour des chaînes d'interaction (Collins 2005) qu'une des plus ambitieuses articulations des émotions au sein d'une perspective sociologique générale a été proposée. Mais dans tous les cas, il n'est guère question de considérations existentielles. Ou plutôt, les rares cas où il est question de dimensions existentielles proprement dites l'analyse emprunte d'autres chemins que ceux d'une sociologie des émotions.

Les difficultés pour consolider une sociologie de l'existence ont été différentes, mais tout aussi importantes. La diversité des regards est la règle et puisqu'aucun d'entre eux ne s'est vraiment imposé, le terrain est resté largement en friche et soumis à de substantiels désaccords entre démarches. Mais il est néanmoins possible de caractériser les grands axes de la sociologie de l'existence autour d'un noyau dur de préoccupations (même si cette proposition ne fait pas consensus – Bolle de Bal 2012 ; Herreros 2017). A côté des deux grandes démarches classiques dont nous avons parlé (la sagesse

et la philosophie), il existe une perspective proprement sociologique (Martuccelli 2011, 2017) qui, sans délaisser la condition humaine, fait de la condition sociale moderne l'axe central de l'analyse et de l'historicisation des expériences-interrogations de l'existence. L'enjeu est de rendre compte de la diversité des défis selon les époques. Le périmètre relativement fermé des fondements existentiels et anthropologiques s'ouvre à un ensemble élargi et varié d'expériences-interrogations existentielles. Sans réduire l'écart entre l'objectif et le subjectif à une pure affaire moderne, il est surtout question de souligner tout à la fois sa spécificité et la généralisation plurielle de cette expérience-interrogation dans les sociétés contemporaines.

Le principal enjeu théorique pour une sociologie de l'existence est le même que pour une sociologie des émotions : produire de *nouvelles* problématisations de la vie sociale et affirmer son identité analytique. Dans ce sens, malgré leur parenté, les questions soulevées par l'étude de l'existence ne sont jamais solubles dans les sociologies de l'individu (Martuccelli 2010) et il est réducteur de vouloir les aborder seulement à partir de considérations interactionnelles ou identitaires. Le défi d'une sociologie de l'existence est heuristique : savoir si cette démarche ouvre – ou non – à des compréhensions et problématisations spécifiques de la vie sociale, irréductibles à d'autres modalités d'analyse des rapports sociaux.

Ce qui nous ramène à la conversation critique entre la sociologie des émotions et la sociologie de l'existence. Si une indéniable dimension transhistorique et trans-civilisationnelle est visible autant au niveau des émotions qu'au niveau des enjeux de l'existence, chaque démarche propose un traitement historique spécifique. Contre la prétention ahistorique de l'abord de l'existence (philosophique ou sagesse), une sociologie de l'existence souligne la *diversité* des émotions (angoisse, foi, hostilité, espérance, refoulement, déni...) qui donne forme à *différentes* expériences-interrogations existentielles. Si le périmètre des grandes questions existentielles semble borné dès le départ (la mort, l'amour, la solitude, le deuil, la liberté), le propre de l'étude sociologique est justement de l'ouvrir. Autant dire qu'une sociologie de l'existence est inséparable d'un diagnostic d'époque.

Il s'agit d'un aspect controversé mais décisif dans cette démarche. Y a-t-il un nouvel humus existentiel spécifique à l'époque actuelle ? Pendant longtemps la question du sens (associée au désenchantement du monde ou à la "fuite des Dieux", mais aussi à l'anomie ou à l'aliénation, voire à l'absurde) a été largement privilégiée. Sans nier la continuité de cette expérience-interrogation (bien attestée par le renouveau du spirituel) il est cependant possible de déceler d'autres questionnements tant

au niveau des supports de l'existence (Martuccelli 2002) qu'à propos de la survie de l'espèce humaine.

Dans l'humus existentiel de notre époque la mort n'est plus seulement l'objet d'une réflexion existentielle individuelle, elle devient l'objet d'une réflexion collective dont l'enjeu dépasse largement les émotions. Dès le milieu du XX<sup>ème</sup> siècle des analyses à teneur proprement existentielle se sont ainsi affirmées au sujet de l'obsolescence de l'humain (Anders 1956 [2002]) ou à propos de la bombe atomique (Jaspers 1958 [1963]), et lors de la cérémonie d'acceptation de son Prix Nobel en 1957, Albert Camus a caractérisé l'enjeu de sa génération comme une responsabilité afin d'éviter l'autodestruction de l'humanité. Dans ce sillage, les expériences-interrogations existentielles ouvertes par les enjeux écologiques tracent un indéniable inflexion par rapport à ce passé encore tout récent, mais aussi et surtout vis-à-vis des questionnements précédents. La survie de l'humanité n'est plus abordée comme une relation morale entre les péchés humains et les châtiments divins, mais comme un enjeu écologico-existential (Martuccelli 2014).

En résumé : la sociologie de l'existence est un domaine en construction et c'est à une illustration de quelques-uns de ses enjeux que sont consacrés les passages suivants. Bien des thématiques auraient pu être abordés (à commencer par le spirituel) mais faute d'espace nous nous limiterons à trois exemples. Chaque fois nous essaierons de montrer d'une part les différences entre une étude par les émotions ou l'existence et d'autre part, les manières dont la sociologie de l'existence propose de renouveler certaines problématiques.

## L'EXISTENCE ET LES INSTITUTIONS

Les expériences-interrogations sur l'existence sont inséparables du travail des institutions. La réflexion existentielle a été indissociable d'un ensemble de figures du sujet – le sage, la pythonisse, le prophète, la sainteté, le renonçant, l'ermite, le/la moine en Occident comme en Orient. Chacune de ces figures a été inséparable d'une production institutionnelle même si elles se sont souvent présentées comme de figures radicales de dépouillement du monde. Les apparentes expériences de solitude propre à la sagesse sont indissociables d'un ensemble de conditions organisationnelles.

En continuité avec cette réalité, la modernité a innové de différentes manières. D'abord, la modernité ne se caractérise pas par une "séquestration" organisationnelle des affaires existentielles (la mort, la folie, la sexualité) hors de la vie sociale courante (Elias 1982 [1987] ; Giddens 1991) ; au contraire les questionnements exis-

tentiels se sont distillés partout dans la vie sociale, prenant des modalités de plus en plus individualisées et ordinaires. Ensuite, et il s'agit presque d'une rupture historique, la modernité a dissocié les expériences-interrogations de l'existence d'un chemin radical, unique et sans retour de dépouillement du monde (la sagesse, la vie monacale) au profit de *diverses* modalités de réflexions et de méditations au jour le jour, pratiques de cadrage temporel d'une culture thérapeutique ou d'auto-développement personnel. Il y va de tout un continent de nouvelles modalités de souci de soi propres à la modernité qui, dans les dernières décennies, tendent même à être réinventées autour du *Quantified Self*. Enfin, le processus d'individualisation propre à la seconde modernité, en tant que variante de l'individualisme institutionnel, déclenche aussi des expériences-interrogations existentielles particulières. Il est important de comprendre la spécificité de cette situation par rapport au passé. Avec l'avènement de la modernité, l'Individu – Kierkegaard l'écrit souvent en majuscule – se dégage de la foule et acquiert l'incontournable responsabilité de lui-même (l'authenticité, le souci de soi). Le défi se révélera d'autant plus éprouvant qu'il se développe dans des sociétés soumises à de forts processus de massification. Or, ce qui fut pour beaucoup encore ressenti comme un choix éthique individuel devient un ensemble contraint de défis et de malaises indissociables des injonctions institutionnelles croissantes vers l'individualisation (Beck 1986 [2001]), le devenir soi-même, la performance (Ehrenberg 1998 ; Otero 2012), des pratiques personnalisées du biopouvoir (Memmi 2003). Le travail des institutions a bouleversé les expériences-interrogations existentielles.

Sous le regard critique d'une sociologie des émotions il est fréquent de dénoncer la marchandisation active dans ces processus : la transformation des questions de sagesse en des affaires purement émotionnelles à la suite de prescriptions envers un refroidissement émotionnel propre au capitalisme (Illouz 2006) ou à des injonctions contraintes envers le bonheur (Cabanas et Illouz 2018). Or, l'analyse par les émotions délaisse bien d'autres enjeux existentiels.

Pour des raisons d'espace limitons-nous à un seul exemple. Abordée à partir d'une sociologie de l'existence, la retraite consiste à placer en situation de sagesse contrainte des millions de gens (surtout bien entendu dans les sociétés disposant d'importants Etats-providence). Dans des sociétés capitalistes fortement soumises aux impératifs implacables du travail (revenus, temps, horizon de vie), l'institutionnalisation d'une période de l'existence autour de la retraite, libérée de cette contrainte et surtout de cet avenir, donne forme à une épreuve particulière.

La retraite suscite sans doute bien d'autres défis qui peuvent être étudiées par une sociologie des émotions ou de l'identité (déprise, transactions identitaires – Caradec, 2008), mais elle suscite aussi, au-delà de la question de la mort, des expériences-interrogations existentielles spécifiques. Elle généralise surtout le défi du temps en dehors de l'horizon du travail à l'intérieur d'une société des travailleurs (une question déjà soulevée par Arendt 1958 [1994]). Si des liens peuvent s'établir avec l'expérience d'autres individus également soumis aux affres de la gestion du temps hors travail – comme les chômeurs (Lazarsfeld, Jahoda et Zeisel 1932 [1981]) ou les femmes au foyer (Friedan 1963 [1964]), la spécificité des retraités est évidente. A la différence des autres acteurs, ils sont institutionnellement dépouillés de tout horizon du travail.

Cette épreuve peut être étudiée par les émotions (ennui, mésestime de soi, sentiment de désynchronisations quotidiennes), mais ces analyses n'abordent pas la dimension proprement existentielle de cette expérience-interrogation. La rudesse de l'épreuve temporelle à laquelle les retraités sont isolément (mais institutionnellement) contraints donne forme à un questionnement particulier. Après avoir vécu toute leur vie avec l'horizon du futur, en faisant sans arrêts des projets, pris par les dynamiques et les contraintes du travail, les retraités sont contraints de vivre au présent et libérés du travail. Autrement dit, ils sont institutionnellement mis en situation de faire face (de façon contrainte) à la possibilité de la sagesse. Ce qu'au long de leurs vies chacun avait pu refouler via différentes anticipations imaginaires et projets futurs devient un défi incontournable.

Depuis quelques décennies nous sommes témoins de la constitution d'une expérience-interrogation existentielle inattendue. La vie au présent et libérée des illusions du futur (dont le *carpe diem* n'est qu'une variante parmi bien d'autres) a été une des grandes voies de la sagesse. Or, longtemps ce cheminement a été réservé à quelques individus, souvent issus de lignages supérieurs, après un dur travail sur soi. Le chef d'œuvre de la littérature japonaise, *Le roman de Genji* de Murasaki (écrit autour de l'an 1.000) donne à voir, par exemple, les chemins de sagesse d'hommes et de femmes qui, à l'automne de leurs vies, se retirent de la Cour et de ses honneurs pour devenir moines à l'issue d'un long travail individuel institutionnalisé.

Les régimes contemporains de retraite donnent lieu à une épreuve existentielle tout autre en produisant une expérience-interrogation de sagesse de masse. Tous les membres d'une classe d'âge sont contraints de vivre au présent et délestés de l'horizon du travail. Pour y faire face les retraités mettent en œuvre (comme jadis les nantis) diverses stratégies afin d'échapper à cette contrainte

à la sagesse ou de lui résister. L'affairisme temporel et la suractivité de certains retraités, leur incapacité à se réinventer à partir de l'inactivité professionnelle, leur souci à chercher des "divertissements" comme aurait dit Pascal sont en eux-mêmes une formidable critique de la civilisation contemporaine. En absence de toute réflexion collective et d'un travail institutionnel conséquent, les retraités éprouvent avec une brutalité inouïe une expérience-interrogation existentielle que bien d'entre eux se révèlent incapables d'affronter.

La retraite n'a pas généré une sagesse de masse. Au contraire, l'affairisme temporel s'est emparé de la plupart des individus. Derrière ce refus se dessine une attitude existentielle particulière propre à notre époque : la résistance ou l'incapacité aigües de nos contemporains à vivre au présent, à se libérer du fardeau du futur, à se dépouiller de l'horizon du travail, à explorer d'autres dimensions de la vie. En bref, les individus de notre époque rechignent devant le défi de vivre au présent.

Une sociologie de l'existence est ainsi une source pour une nouvelle problématisation : quel *sens* faut-il donner au basculement de millions de personnes, de manière institutionnellement contrainte, vers un horizon de temporalité (le présent) opposé à celui qui est encore largement dominant dans la société contemporaine (le futur)?

#### L'EXISTENCE ET LES OBJETS

La démarcation entre une sociologie des émotions et une sociologie de l'existence est également visible au sujet de la vie quotidienne. La différence entre elles est d'autant plus parlante que la quotidienneté est une dimension de la vie sociale fort bien abordée dès le dix-neuvième siècle par le roman, puis par différentes analyses de l'expérience moderne (de l'aliénation au blasement), ou dans les réflexions critiques de la philosophie de l'existence (le *on*, la viscosité). En fait, la différence est ici d'autant plus intéressante que la sociologie des émotions et la sociologie de l'existence ont un ancêtre commun : la sociologie du quotidien des années 1960. Principale caractéristique : cette sociologie critique du quotidien s'est largement bâtie autour de l'aliénation (de Georges Perec à Henri Lefebvre) en donnant une place centrale aux objets.

Dans l'analyse de la vie quotidienne, les émotions ont été largement mobilisées afin de décrire les différents ressentis suscités par les objets – sous la forme des inquiétudes statutaires, le vide de la possession matérielle, le triomphe de l'avoir sur l'être, les routines. Bien des analyses du quotidien ont pris ainsi la forme d'une phénoménologie élargie. Et c'est plus ou moins en conti-

nuité avec ces études que progressivement certains sociologues se sont explicitement centrés sur la panoplie plurielle des émotions produites au quotidien par les objets – des agacements (Kaufmann 2007) jusqu'aux attachements (Hennion 2013). Dans ces démarches, malgré leur diversité, les émotions ont une place prépondérante puisqu'elles sont à la fois le principal véhicule de l'exploration et in fine le véritable univers d'étude (en dépit de l'ouverture vers de considérations corporelles ou pragmatiques).

Une sociologie de l'existence prend un chemin différent. Si les émotions servent parfois de voie d'entrée à l'analyse, l'intérêt se centre sur les expériences-interrogations proprement existentielles auxquelles ouvrent nos relations avec les objets. Les questions de l'agacement ou de l'attachement sont délaissées au profit d'un autre ensemble d'interrogations : en quoi et comment les objets (y compris immatériels) peuvent-ils devenir de supports permettant d'affronter ou d'amortir les incertitudes de la vie sociale (Sacriste 2019)? En quoi et comment sont-ils surtout les sources de nouvelles épreuves dans la vie sociale et porteurs de nouvelles questions de sens? Derrière la maltraitance et le fait ordinaire de jeter sans souci les choses, ne se dévoile-t-il pas un rapport généralisé au monde où le non-respect envers les objets n'est qu'une manifestation parmi d'autres du non-respect des autres êtres humains ou sensibles (Santambrogio 2020) ? A quel point dans une société capitaliste la quête de la transcendance existentielle se rétrécit-elle au seul chemin de la possession des objets et de la richesse (Arnsperger 2005) ?

Chaque fois, l'analyse se détourne des émotions afin d'étudier la nature spécifique du monde objectal et la diversité des défis que les objets structurent dans la vie moderne. Au-delà des émotions ressenties, mais aussi souvent de manière transversale à ce que d'autres démarches sociologiques proposent, il est question de scruter la double et troublante bi-dimensionnalité des objets : leur possible fonction de soutien dans la vie sociale – familiarité, réassurance, lien – et leur croissante facette de défamiliarisation – complication, asservissement, déprise (Sacriste 2018).

Le divorce des regards est bien visible au niveau de la critique. La sociologie critique des émotions rend compte de manière vivante de la domination du capitalisme et des façons dont il s'infiltrer, via les objets, dans les relations intimes. Mais la perspective souffre d'une double limite : ou bien elle se subordonne à ce qu'énonce par ailleurs une macrosociologie du capitalisme ou bien elle développe un regard autonome et se cantonne au seul niveau des émotions (les agacements et attachements quotidiens face aux objets). Si la description s'enrichit en rendant mieux compte des ressentis, l'analyse du capitalisme comme sys-

tème de rapports sociaux ne le fait guère. La remarque va bien au-delà des objets : en ce qui concerne la vie quotidienne, une entrée par les émotions ne permet souvent qu'une analyse de certains symptômes, comme celui, par exemple, de l'urgence (Aubert 2003).

L'étude des expériences-interrogations existentielles ouvre à d'autres considérations. Le travail critique se centre sur l'inévitable rapport entre les individus et le monde objectal (le capitalisme n'en étant qu'une manifestation historique parmi tant d'autres). En se positionnant de cette manière, en dialoguant avec les analyses fournies dans d'autres périodes et sociétés, il est question d'aborder les sens et les défis proprement existentiels que les objets posent au-delà de leur stricte fonctionnalité. La sociologie critique à teneur existentielle du monde objectal actuel part ainsi des profonds changements survenus du côté des choses. Les objets ont été traditionnellement analysés comme des "outils" permettant ou facilitant la vie sociale ; un aspect strictement fonctionnel que les travaux sur l'aliénation ou la réification ont commencé à problématiser sous la forme d'une série de menaces et d'égarements quotidiens. Mais la situation actuelle est bien différente : le monde objectal soulève désormais des questions avec une toute autre teneur existentielle. A quoi bon tous ces objets ? Pourquoi deviennent-ils de plus en plus intrusifs et compliqués ? Pourquoi et comment tissent-ils une trame hautement autonome d'action (dispositifs, tracking, automation) ? L'inflexion est de taille : aux grandes réflexions à propos des asservissements produits naguère par les *machines* (une thématique qui hante l'imaginaire de la modernité depuis les années 1920, voire depuis Frankenstein) tend à se substituer une toute nouvelle série de réflexions autour des objets quotidiens. Depuis quelques décennies, certains romanciers scrutent ainsi par exemple la "méchanceté" *ordinaire* des objets *ordinaires* dans la vie quotidienne (Barrère et Martuccelli 2009).

Les spécificités contemporaines du monde objectal invitent même à réinterroger – et critiquer – le rapport unidimensionnel aux choses que les autres grandes analyses de l'existence (la sagesse et la philosophie) ont établi. Si la vie humaine et sociale se déroule toujours au milieu et grâce aux objets, comment faut-il comprendre le long acharnement de dépouillement objectal présent dans les principales figures de la sagesse ? Les expériences-interrogations existentielles propres à la vie quotidienne contemporaine obligent ainsi à repenser en profondeur les liens simples, trop simples, de la sagesse avec le dépouillement et le dégarnissage objectal.

Cet ensemble de problématisations, irréductible à une sociologie des émotions, ouvre surtout à de nouveaux questionnements sociologiques.

## L'EXISTENCE ET LE SUJET

S'agissant du sujet, les différences précédentes deviennent un véritable champ de bataille. La raison en est simple : le sujet est une problématisation majeure pour toute approche existentielle, mais sa réalité a souvent été mise en doute par la sociologie. La sociologie des émotions et la sociologie de l'existence s'inscrivent de façon critique dans ce sillage.

Qu'est-ce que le sujet ? Pour bien des sociologues, il n'est qu'une illusion biographique, une impression fuyante de subjectivité due au cadrage et aux manières dont on joue un rôle, une conséquence de la séparation entre le public et le privé. Dans ce contexte, l'étude des émotions du soi (la certitude d'exister, la conviction d'une continuité personnelle) est souvent mise au service d'un travail de sape critique de toute ontologie du sujet.

La sociologie de l'existence prend un chemin différent. Elle prend surtout au sérieux la subjectivité et essaye de trouver les manières de l'étudier objectivement dans ses manifestations ordinaires dans la vie sociale (Martuccelli 2002). Elle souligne ainsi sa parenté avec les voies de la sagesse ou les travaux de la philosophie de l'existence. Hadot (2002) ou Foucault (1984) ont bien montré la diversité historique des exercices du soi dans l'Antiquité, une tradition qui s'est prolongée et renouvelée dans les temps modernes. La philosophie de l'existence s'est questionnée dans les temps modernes pour savoir si l'existence individuelle précède ou non la coexistence ou s'il existe une subjectivité "en soi" irréductible à la vie sociale. En s'appuyant sur ces développements, la sociologie de l'existence prend acte du fait que le sujet est indissociable de diverses modalités historiques de travail sur soi. Les questions ontologiques (qu'est-ce que le sujet ?) sont délaissées au profit du travail sur soi (comment devient-on un sujet ?).

L'analyse de ce travail a parfois été réalisée en lien avec les mouvements sociaux (Touraine, 1992), mais elle a surtout été entreprise à partir des questionnements identitaires. L'idée d'une séparation radicale entre l'âme et le corps dans la tradition chrétienne est réexaminée à de nouveaux frais. L'introspection (« chacun regarde devant soi ; moi, je regard dedans moi », disait Montaigne) ne devient qu'une démarche parmi d'autres. En fait, il est surtout question d'interroger la *séparation* radicale posée par Montaigne entre l'identité personnelle et l'identité statutaire ; l'idée d'une subjectivité fuyante irréductible aux rôles et aux statuts sociaux. Une conception du sujet patente et extrême chez Jean-Paul Sartre (1943 [1976]).

Ce que l'on peut caractériser comme une sociologie à teneur existentielle problématise différemment

l'expérience-interrogation du sujet. Le travail de François de Singly (2017) en est un bon exemple. Contrairement à ce qu'a affirmé la philosophie de l'existence, le Je ne se confond pas avec un code existentiel unique ou toujours à distance des rôles, au contraire, il se décline de maintes manières tout au long d'une vie grâce à un travail permanent de hiérarchisation de ses différentes dimensions identitaires. Chaque individu s'approprié ou non – et différenciellement – certaines de ses facettes identitaires. Le Je n'est rien de plus que ce travail par lequel l'individu décide de s'approprier tel ou tel aspect de son identité statutaire, de quelles manières, avec quelle intensité, pendant combien de temps.

La dynamique entre le je personnel et le je statutaire est une manifestation très concrète d'une sociologie existentielle du sujet. L'objectif consiste à répertorier la diversité des manières (tensions, ambivalences, contradictions, déchirures, ruptures biographiques, acceptations...) dont les individus construisent leur identité *personnelle*, faisant de chacun d'entre eux, au-delà de leurs similitudes (positionnelles, statutaires, professionnelles, classistes ou genrées) un être individualisé. Il n'est plus question d'une séparation radicale entre le sujet et le monde ; pour une sociologie existentielle, l'identité personnelle est toujours une affaire de contrebande des identités statutaires.

Soit. Mais en quoi cette problématisation existentielle du sujet à partir de ses matériaux identitaires permet-elle de renouveler les analyses sociologiques ? Limitons-nous à évoquer deux illustrations (Singly 2017). En tout premier lieu, le souci de la dimension personnelle permet de comprendre autrement, d'un point de vue sociologique, les raisons si anciennes du discours de l'"amour aveugle" : il y va de la nécessité pour un individu de se savoir aimé pour sa richesse personnelle. D'où d'ailleurs, une toute autre interprétation du choix du conjoint : si le plus souvent les conjoints ont des capitaux semblables, cette homogamie matrimoniale n'est pas seulement une conduite stratégique, elle peut aussi s'interpréter comme un gage – aux yeux du souci du Je – du désintéret matériel de l'autre. La preuve que l'on n'est pas choisi par ce que l'on a, mais bien par ce que l'on est.

Deuxième exemple : si le refus de la réification de soi est commun à bien des acteurs (même s'il a trouvé et trouve toujours ses principales héroïnes du côté de personnages féminins), les expériences d'aliénation identitaire ne sont pas avant tout le fait des individus les moins dotés en capitaux (comme le laisse entendre le célèbre exemple du garçon de café de Sartre). Au contraire : l'égarement à prendre les rôles et les statuts comme la "vraie" nature personnelle de soi est parti-

culièrement fort chez les acteurs les plus puissants ou riches. L'enjeu de l'authenticité personnelle ouvre ainsi à une sociologie critique qui s'émancipe du seul diktat des inégalités sociales. L'étude existentielle des aliénations, des négociations ou des décrochages identitaires dessine un univers autonome de domination, puisque chacune de ces manifestations identitaires est très différemment autorisée ou légitimée dans une société.

A l'instar des injonctions institutionnelles ou des rapports aux objets, le travail sur soi du sujet est irréductible à une sociologie des émotions et ouvre à de nouvelles problématisations sociologiques.

\* \* \*

*L'ek-sistere*, l'être-dehors, la rupture entre l'objectif et le subjectif : ces caractéristiques sont au fondement de toutes les sociologies de la modernité (Martuccelli 1999). Cependant, et malgré cette longue présence, les thématiques proprement existentielles n'ont guère été abordées en tant que telles par la sociologie. Les questionnements existentiels ont été subordonnés à d'autres dimensions ou abordés par de voies détournées (comme c'est encore en partie le cas avec les émotions) ; ils ont surtout été largement abandonnés aux philosophes – tandis que les émotions l'ont plutôt été aux psychologues.

Les transformations contemporaines et les nouveaux défis appellent à un changement de cap et au développement d'un regard autonome et sociologique sur les expériences-interrogations de l'existence. Le chantier est énorme et encore en friche. Mais en prenant une conscience critique des nouveaux enjeux, en explicitant (et en inventant) une tradition sociologique peu reconnue, en montrant surtout la possibilité de nouvelles problématisations, la sociologie de l'existence dessine l'horizon d'une *autre* sociologie de la modernité.

#### BIBLIOGRAPHIE

- Anders G. (1956 [2002]), *L'obsolescence de l'humain*, L'Encyclopédie des nuisances, Paris.
- Arendt H. (1958 [1994]), *Condition de l'homme moderne*, Pocket, Paris.
- Arnsperger C. (2005), *Critique de l'existence capitaliste*, Cerf, Paris.
- Aubert N. (2003), *Le culte de l'urgence*, Paris, Flammarion.
- Barrère A., Martuccelli D. (2009), *Le roman comme laboratoire*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq.
- Beck U. (1986 [2001]), *La société du risque*, Aubier, Paris.

- Bolle de Bal M. (2012), *Une sociologie de l'existence est-elle possible ? Oui ! Elle existe*, in « Sociétés », 4, 118 : 97-105.
- Bourdieu P. (1981), *Le sens pratique*, Minuit, Paris.
- Bruni L. (2016), *Vergogna*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Cabanas E., Illouz E. (2018), *Happycratie*, Premier Parallèle, Paris.
- Camus A. (1951), *L'homme révolté*, Gallimard, Paris.
- Caradec V. (2008), *Sociologie de la vieillesse et du vieillissement*, Armand Colin, Paris.
- Cerulo M. (2018), *Sociologia delle emozioni*, Il Mulino, Bologna.
- Collins R. (2005), *Interaction Ritual Chains*, Princeton University Press, Princeton.
- Crespi F. (1994), *Imparare ad esistere*, Donzelli Editore, Roma.
- Crespi F. (2019), *Pourquoi la religion?*, Mimesis, Paris.
- Ehrenberg A. (1998), *La fatigue d'être soi*, Odile Jacob, Paris.
- Elias N. (1982 [1987]), *La solitude des mourants*, Christian Bourgois, Paris.
- Ferry L. (2006), *Apprendre à vivre*, Plon, Paris.
- Foucault M. (1984), *Le souci de soi*, Gallimard, Paris.
- Friedan B. (1963 [1964]), *La femme mystifiée*, Dénoël/Gonthier, Paris.
- Giddens A. (1991), *Modernity and Self-Identity*, Polity Press, Cambridge.
- Hadot P. (2002), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris.
- Hennion A. (2013), *D'une sociologie de la médiation à une pragmatique des attachements*, SociologieS [En ligne], juin
- Herreros G. (2017), *De la sociologie de l'«existence» à la sociologie des existants*, in « Parcours anthropologiques », 12, 1 : 16-29.
- Hochschild A. (1983), *The Managed Heart*, University of California Press, Berkeley.
- Illouz E. (2006), *Les sentiments du capitalisme*, Seuil, Paris.
- Jaspers K. (1958 [1963]), *La bombe atomique et l'avenir de l'homme*, Buchet-Chastel, Paris.
- Kaufmann J.-CL (2001), *Ego*, Armand Colin, Paris.
- Kaufmann J.-Cl. (2007), *Agacements*, Armand Colin, Paris.
- Lazarsfeld P., Jahoda M., Zeisel H. (1932 [1981]), *Les chômeurs de Marienthal*, Minuit, Paris.
- Martuccelli D. (1999), *Sociologies de la modernité*, Gallimard, Paris.
- Martuccelli D. (2002), *Grammaires de l'individu*, Gallimard, Paris.
- Martuccelli D. (2010), *Philosophie de l'existence et sociologie de l'individu : notes pour une confrontation critique*, SociologieS [En ligne], juin.
- Martuccelli D. (2011), *Une sociologie de l'existence est-elle possible?*, in « SociologieS » [En ligne], octobre.
- Martuccelli D. (2014), *Les sociétés et l'impossible*, Armand Colin, Paris.
- Martuccelli D. (2017), *Sociologia dell'esistenza*. Orthotes, Napoli-Salerno.
- Memmi D. (2003), *Faire vivre et laisser mourir*, La Découverte, Paris.
- Otero M. (2012), *L'ombre portée*, Éditions du Boréal, Montréal.
- Pavie X. (2012), *Exercices spirituels*, Les Belles Lettres, Paris.
- Revel J.-F. (1957), *Pourquoi des philosophes?*, Julliard, Paris.
- Sacriste V (2018), *Vers une analyse existentielle des objets*, in «Quaderni di teoria sociale», 2 : 193-220.
- Sacriste V. (2019), *Les objets face aux épreuves de l'existence moderne*, in « Le sociographe », 5 : 42-65.
- Sartre J.-P. (1943 [1976]), *L'être et le néant*, Gallimard, Paris.
- Santambrogio A. (2020), *Ecologia sociale*, Mondadori Education, Milano.
- Schoeck H. (1980 [1995]), *L'envie*, Les Belles Lettres, Paris.
- Singly F. de (2017), *Double Je*, Armand Colin, Paris.
- Touraine A. (1992), *Critique de la modernité*, Fayard, Paris.
- Turnaturi G. (2012), *Vergogna*, Feltrinelli, Milano.





**Citation:** Gregor Fitzi (2021) Il substrato emotivo della modernità. *Società-MutamentoPolitica* 12(24): 35-44. doi: 10.36253/smp-13221

**Copyright:** © 2021 Gregor Fitzi. 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.

## Il substrato emotivo della modernità

GREGOR FITZI

**Abstract.** Due to the recent pandemic, the sociology of emotions gained renewed relevance. The state of exception through which we have passed has uncovered some fundamental structures of our societies and allows to ask what is the 'normality' of the relationship between emotionality and social rationality in our time. The article shows how the pandemic (unlike the similar events of 1918-20 and 1969) became a social object, generating a 'social field of health' at a global level. In this field a dual emotionalisation of the pandemic experience (entry and exit) took place as well as attempts to rationalise and circumscribe its consequences. The analysis thus turns to the question of the decline of face-to-face social relationships (and thus of emotional character), the delimitation of which has not, however, prevented societies from continuing to function in the phase of exception. This finding indicates how even under 'normal' conditions post-emotional social relationships with anonymous third parties take over social interaction and confronts the sociology of emotions with the question of their (residual) role in complex societies. The article devotes itself to this analysis by mobilising the resources of sociological theory, in particular Simmel and Weber. The result is a reconstruction of the role of emotions for the persistence of modern social reality, beyond any preconceived thesis on its alleged 'de-emotionalization' (*Entemotionalisierung*) with an ascetic-protestant matrix.

**Keywords.** Pandemic, face to face interaction, emotion-sociology, Simmel, Weber.

---

### INTRODUZIONE

L'esperienza collettiva della pandemia pone di fronte a questioni inedite per le generazioni che oggi popolano il pianeta. Non vi è memoria delle precedenti pandemie, sia perché mancano i testimoni (1918-20 Spagnola), sia poiché l'oggetto sociale 'pandemia' non si era venuto a costituire (1969 Febbre di Hong-Kong). La coscienza sociale frammentata da quaranta anni di egemonia culturale neoliberale si trova impreparata ed esposta a tempeste emotive che non è in grado di governare. Alla paura della morte, al senso di assedio, si sono succeduti il disorientamento, le preoccupazioni per il declino economico e sociale, personale e collettivo, il senso di isolamento, l'inquietudine per il protrarsi delle restrizioni e infine la tendenza ingovernabile verso l'abbandono di ogni autocontrollo. La repressione pulsionale protratta per più di un anno promette di esplodere in una nuova rivoluzione sessuale. Cosa rimane allora del razionalismo moderno? Apparentemente ben poco. Il rimbalzo dell'irrazionalità collettiva viene sfruttato dagli imprenditori politici populistici per ricavarne un adeguato capitale politico, all'emotività primigenia si sovrappone così la sua esaltazione mediatica.

La sintomatologia che se ne può tracciare potrebbe essere archiviata come l'ultima febbre dello stato di eccezione socio-sanitario in cui viviamo da mesi. Una volta sbollita, si ritornerebbe alla normalità. Quale è però la normalità del rapporto fra emotività e razionalità sociale nell'epoca del tardo capitalismo neoliberale? La pandemia si presenta come una cartina di tornasole per interrogare tale rapporto, permettendone una spiegazione ex negativo. Lo stato di eccezione, per contrasto, ci istruisce sullo stato quotidiano delle cose. Si possono così valorizzare i contributi della teoria sociologica delle emozioni che vengono spesso ignorati nel tentativo di ridurre la complessità sociale moderna alla sua apparente razionalità economica e tecnico-scientifica. Ma procediamo con ordine. Si tratta dapprima di capire come si è costituito il grimaldello sociale che ha scardinato l'ordine razionale costituito e ha rimesso al centro dell'attenzione il fondamento emotivo della realtà sociale contemporanea. Si può così procedere alla riscoperta della rimossa teoria sociologica delle emozioni, per venire infine all'analisi del substrato sociale emotivo che garantisce la sussistenza delle società complesse, nonostante (o forse grazie) alla diffusione tendenzialmente globale del razionalismo della dominazione del mondo.

#### PANDEMIA COME OGGETTO SOCIALE

La caratteristica più importante della pandemia del 2020/21 è la sua mediatizzazione. Da ogni dove l'abbiamo potuta seguire giorno per giorno. Nel 1969, ci fu una straordinaria ondata di influenza in tutta Europa. La pandemia proveniva da Hong-Kong ed era causata dal nuovo virus H3N2. La mortalità tra i 40-60enni aumentò di molte volte ed è paragonabile a quella della pandemia del 2020/21 (Mésle 2010: 3). Ho chiesto a molti se si ricordavano di tale evento. Nessuno, tuttavia, sembrava sapere che avevamo già affrontato una situazione simile. Questo fatto indica che nel sistema globale dei media, già ampiamente sviluppato all'epoca a causa della guerra del Vietnam, non venne a formarsi l'oggetto sociale 'pandemia'. Esso è potuto emergere oggi poiché era già stato edificato un 'campo sociale della salute' in cui diversi attori sono costretti a posizionarsi (Bourdieu 2009). L'esperienza collettiva dell'AIDS negli anni '80 ha giocato un ruolo decisivo in questo senso. Ne seguirono la mucca pazza, la febbre suina, la SARS ed Evola come precursori dell'attuale mobilitazione sanitaria. Ciò ha cementato la percezione sociale dell'oggetto sociale pandemico.

L'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS) oggi ottiene la sua legittimazione dal fatto che è divenuta un sistema di 'preallarme globale' contro le pandemie. E

infatti, dopo i falsi allarmi degli ultimi anni, questa volta essa ha potuto infine dichiarare lo stato di emergenza globale, anche se con notevole ritardo. I governi, le aziende farmaceutiche, i ricercatori e i demagoghi sono così costretti a giustificare le loro azioni nei confronti del nuovo soggetto sociale collettivo che va rapidamente formandosi nel 'campo sociale della salute'. Mentre i numeri dei contagiati, dei letti liberi, e ahinoi dei morti divengono il centro dell'attenzione dei media, la pandemia si trasforma in una questione politica. I paragoni con la Seconda Guerra Mondiale e la Guerra del Vietnam sono all'ordine del giorno. Grazie all'aumento della connettività comunicativa in epoca di *lockdown*, si crea quindi un'esperienza emotiva collettiva a cui tutti partecipano. Come da abitudine pregressa, si tende a incolpare i *social media* dell'intensità di tale processo, cioè la selettività dei loro algoritmi. Si pone comunque la questione del perché l'onda emotiva della pandemia abbia nelle sue differenti sfaccettature temporali potuto coinvolgere tutti così tanto.

Il marchio di fabbrica della nostra civiltà (moderna-occidentale) è la pretesa di poter esercitare un controllo tecnico-scientifico sugli *imponderabilia* della vita. Weber chiama questo atteggiamento "razionalismo della dominazione del mondo" (Weber 1989). Alla fine di una ben nota evoluzione storico-sociale, noi oggi non cerchiamo più di placare le forze del destino con mezzi magici. Abbiamo, invece, fiducia che attraverso la scienza e la tecnologia, praticamente tutti i fenomeni e i problemi della vita possano essere messi sotto controllo. Che questo atteggiamento abbia dei limiti emotivi è qualcosa che sentiamo al più tardi quando saliamo su un aereo. Nel complesso, però, la moderna ricerca rituale di sicurezza (o di assicurazioni) ha successo e tanto più quanto più si procede dal sud al nord del mondo. L'apparizione improvvisa di un agente patogeno che può portare alla morte in poche settimane. Il fatto che, a differenza dell'AIDS, esso possa colpire chiunque indipendentemente dal suo comportamento, sono comunque circostanze che mandano in frantumi ogni fiducia tecnico-scientifica consolidata.

Ci sentiamo di nuovo in balia del destino, e nella prospera metà settentrionale del pianeta non vi siamo più abituati. Così, paure collettive che erano sopite dai tempi della peste nera tornano a circolare in Occidente (Delumeau 1978). Movimenti escatologici, cacce agli untori, invocazioni di santi protettori e, naturalmente, teorie della cospirazione circolano non solo per le strade, ma sempre più spesso sui social media. Un particolare fenomeno moderno-occidentale di gestione della paura, tuttavia, emerge e viene immediatamente sfruttato politicamente. È questo un processo sociale che merita

un'attenzione particolare. Purtroppo, oggi non vi sono più filosofi sociali psicoanalitici come Erich Fromm e Herbert Marcuse. Perché questo sarebbe stato un caso per loro. Con un ossimoro, lo si potrebbe chiamare, la "rimozione collettiva spontaneamente organizzata". Il panico per il perduto controllo della realtà si converte immediatamente in negazionismo. L'oggetto sociale pandemia non esiste! O meglio: l'oggetto sociale non è un prodotto sociale, ma il risultato di una malevole regia occulta, che per ragioni di dominio vuole soggiogare un popolo sano, sospendendone i diritti costituzionali e imponendo restrizioni e vaccinazioni. L'obiettivo della congiura, ovviamente, è il potere mondiale. Una concatenazione di pensieri che non ci è completamente sconosciuta.

Ciò che è interessante, tuttavia, è il meccanismo della rimozione. Per non essere colti dall'onda emotiva dell'incertezza, la perdita fiducia nel dominio tecnico-scientifico del mondo viene riaffermata controfattualmente. Per calmare gli animi si pretende che niente sia sfuggito al controllo, e che quindi si possa tornare alla normale amministrazione. Una volta ottenuto questo risultato, parte la sfida per ottenere il massimo capitale politico dall'emozionizzazione di tale *petitio principii*. La polemica riguarda il fatto che nello stato di emergenza della pandemia il diritto costituzionale alla salute entra in conflitto con il diritto costituzionale alla libertà di movimento. Contro misure come il lockdown o il coprifuoco si costituisce così una variopinta coalizione di forze. Gli avvocati e gli opinionisti al soldo degli imperativi sistemici del denaro si presentano immediatamente sulla ribalta, poiché l'interesse generale identificato con la salute confligge con gli interessi dell'economia. A differenza dell'epoca neolibérale, tuttavia, le priorità dell'economia *pro tempore* non riescono più a imporsi. È questo il segnale più importante di cambiamento epocale che la pandemia ha portato con sé e di cui si ignorano ancora i possibili sviluppi.

#### NO FACE TO FACE INTERACTION

Sociologicamente parlando, l'evidenza più notevole nella fase del lockdown è dovuta al fatto che le società complesse sembrano essere in grado di dire addio in modo del tutto indolore all'interazione faccia a faccia. Questo fenomeno ha ragioni sociali strutturali e conseguenze politiche specifiche. Nelle società complesse, le relazioni sociali con persone anonime diventano sempre più importanti. L'esempio principe del fenomeno è dato dalla funzione sociale del denaro, che si rende sempre più indipendente dai suoi artefici (Simmel 1900). Così

noi oggi accettiamo fogli di carta colorata (o numeri che appaiono sugli schermi dei nostri computer o cellulari) come garanzia che in futuro terzi anonimi ci garantiranno un servizio paragonabile a quello che abbiamo appena fornito in cambio di quell'astratto denaro. In modo simile si struttura oggi la maggior parte delle nostre relazioni sociali. Sono i terzi anonimi che tengono insieme la struttura delle società complesse anche se i nostri rapporti con loro sono privi di contatto diretto. Per contrasto riusciamo a mantenere un numero limitato di relazioni sociali faccia a faccia, che hanno un alto significato emotivo e ci permettono di dare un senso all'esistenza, anche se il loro peso sociale complessivo è tendenzialmente trascurabile.

Questo sviluppo delle società complesse limita fortemente la nostra capacità di plasmare la sfera pubblica. Difficilmente, infatti, potremmo negoziare regole d'azione comune con media sociali anonimi come il denaro. Relazioni sociali passive, basate sul mero consenso nei confronti degli imperativi sistemici divengono così sempre più la regola nella società complesse. Le conseguenze politiche di tale sudditanza spesso inconsapevole nei confronti della proceduralità tecnico-sociale sono preoccupanti. Le risorse temporali necessarie per negoziare in modo democratico un disegno comune di società divengono sempre più scarse. La 'situazione comunicativa ideale' cara a Habermas si congela sempre più dalla vita sociale quotidiana, mentre i meccanismi della logica sistemica si riproducono incessantemente (Habermas 1981). Nella fase del lockdown abbiamo potuto constatare come la società continui ad avere un'alta funzionalità, nonostante il nostro attivo intervento nell'area dell'interazione faccia a faccia fosse ridotto a zero. Il messaggio della pandemia è quindi anche questo: la nostra interazione faccia a faccia può facilmente degenerare in mera decorazione sociale, senza che sia necessario instaurare un regime di eccezione.

Il fatto che i contestatori del lockdown percepiscano una privazione di libertà a causa dell'emergenza sanitaria e non notino niente di anormale prima e dopo testimonianza della fittività del loro atteggiamento. Per governarci non c'è bisogno di imporre restrizioni alla libertà di movimento, poiché la sfera dell'interazione sociale faccia a faccia regolata dalle emozioni è già divenuta marginale nelle società complesse. Ciò fa parte di quella 'normalità' della vita sociale quotidiana, alla quale nella fase post-pandemica sarebbe meglio non tornare. La compressione prolungata dell'interazione emozionale ha sicuramente avuto delle forti conseguenze psicologiche, come dimostra il boom di vendite degli antidepressivi. L'impazienza che si registra per abbandonare tutte le restrizioni non ha quindi una sola motivazione economi-

ca, dovuta alle ragioni delle categorie che più ne hanno sofferto, ma è anche prodotta da una forte pulsione psicologica a riprendersi quote di interazione emotiva che sono state negate dalla pandemia. La perdita di importanza del mondo della vita costituisce tuttavia un tratto strutturale delle società complesse. È su questa problematica che l'esperienza della pandemia ci invita a riflettere. Le condizioni quadro per la democratizzazione delle società complesse devono essere reinventate, rompendo con l'adattamento consensuale alla logica prevalente dei sistemi tecnico-economici che ha caratterizzato l'era neoliberale.

### SMASCHERARE L'EMOZIONE

Nessuna interazione interpersonale è possibile senza un elemento di intermediazione. La ragione di ciò è dovuta al substrato emotivo della realtà sociale, anche se di solito si usano metafore meccaniche per spiegare la necessità di 'diminuire l'attrito' fra gli attori sociali. Il viso, l'espressione facciale, il gesto e la parola, l'intero apparato sociale del tatto e della cortesia, servono a proteggere da un eccessivo consumo di energie emotive durante l'interazione. A causa dell'intensificazione spazio-temporale dell'interazione moderna tutta la realtà sociale è così metropoli (GSG 7: 116-131). Anche il solo viso può servire da maschera, permettendoci di impegnarci nell'agone sociale, senza rischiare l'esaurimento emotivo. A seconda di quanta interazione faccia a faccia una cultura permetta, tuttavia, l'intervento del singolo nell'interazione sociale può risultare più o meno mascherato. Le maschere garantiscono protezione alla psiche umana, permettendo di disvelare o offuscare quanto è necessario e possibile a seconda della differente contingenza sociale. Grazie alla maschera, la psiche dispone così di un rifugio che la rende socialmente competente (Plessner 1924).

Tale stessa necessità antropologico-sociologica nell'interazione può, tuttavia, portare alle più diverse applicazioni del modulo sociale della maschera. Da un lato, le maschere vengono indossate per riprodurre gli ordini sociali. Il velo, ad esempio, serve a controllare la posizione delle donne negli ordinamenti sociali patriarcali. L'interazione viene di conseguenza limitata alla dialettica dello sguardo, che presuppone lo sviluppo di abilità ermeneutiche speciali da parte della controparte. Attraverso la coazione pubblica a mascherarsi nell'epoca della pandemia, le culture occidentali sono entrate in questo spazio interattivo a loro poco familiare. Per mantenere il distanziamento sociale, ci si interroga così spesso sulle intenzioni d'azione degli altri cercando di

interpretare sguardi furtivi dietro maschere protettive. Le maschere, tuttavia, possono anche servire a scardinare gli ordinamenti emotivi costituiti.

Nello stato d'eccezione della quinta stagione, portare maschere permette, non solo a Venezia, di indulgere in follie e trasgressioni sessuali senza che queste siano riconducibili al volto prestato all'autorappresentazione sociale quotidiana. Così, nessuno ancora può sapere come verrà trattato in termini letterari l'amore ai tempi del covid. In tempi ordinari, smascherarsi in senso fattuale o metaforico serve a creare intimità e a costruire la fiducia. Gradualmente ci si muove lungo un asse di maggiore coinvolgimento emotivo che può portare alla piena interazione faccia a faccia. Lì, tutte le espressioni e i gesti vengono rivelati, permettendo un accesso sempre più diretto alle emozioni dell'altra persona. Se la psiche ama presentarsi senza veli all'intimità, essa però non ama essere denudata, cosicché nell'interazione l'ultimo velo in qualche modo non cade mai. È questa sottile ambiguità che rende attraenti le relazioni interpersonali.

Con l'emergenza sanitaria, tuttavia, la società ha attraversato un periodo di eccezione, in cui la pandemia si è costituita come oggetto sociale, rovesciando tutti gli ordinamenti emotivi vigenti. A differenza della 'normale vita quotidiana', in quest'epoca il velo ha assunto un ruolo opposto, poiché è servito come mezzo per costruire fiducia e sicurezza. Essere mascherati significava: non puoi vedermi la faccia perché non voglio infettarti. Rendendo accessibili solo gli occhi, si assicuravano così gli altri delle nostre buone intenzioni. Questa fase di rottura con i codici istituzionalizzati dell'agire emotivo, associata alla forte compressione pulsionale del distanziamento sociale ha aperto una breccia conoscitiva sull'inconscia strutturazione sociale delle società complesse, rivelando lo stato dei rapporti fra razionalismo della dominazione del mondo ed emotività sociale. È grazie a questa breccia che la sociologia delle emozioni può essere (a nuovo) valorizzata.

### LA RIMOSSA SOCIOLOGIA DELLE EMOZIONI

#### *Polivalenza dell'azione sociale*

L'epoca neoliberale è giunta al termine o forse è solo sospesa. Comunque molti dei suoi imperativi sono in crisi. Negli Stati Uniti si verificano esperimenti di un nuovo *New Deal*. In Europa sono cadute le restrizioni di bilancio e sono addirittura comparsi degli Eurobonds a patto che nessuno li chiami così. I fenomeni di colonizzazione che per decenni avevano subordinato la logica di tutti i domini della società agli imperativi dell'economia vanno attenuandosi. Così pare anche stemperarsi quel

processo di colonizzazione della sociologia da parte della scienza economica che riduceva la complessità dell'azione sociale all'ambito della *rational choice* (Becker 1976; Coleman 1990). Si diffonde una rinnovata coscienza del fatto che per comprendere la realtà sociale si debba analizzare l'intero universo dell'attività umana, senza limitarsi all'agire economico o alla sua generalizzazione nel senso dell'agire razionale rispetto allo scopo. È ovviamente sorprendente il fatto che così facendo la sociologia non fa altro che riprendere il cammino interrotto dei suoi classici. Ci si chiede come sia possibile che essa sia divenuta così dimentica del suo patrimonio teorico e concettuale, ove altre scienze trasmettono il sapere acquisito alle generazioni future, come se questa fosse la più naturale delle cose.

La differenza sta ovviamente nell'oggetto delle scienze sociali. Per avere un'immagine di se stesse le società non aspettano che qualcuno le studi, ma si autointerpretano continuamente. Vi è quindi una forte resistenza ad ammettere che qualcuno poi critichi l'autointerpretazione sociale acquisita, poiché essa sancisce la legittimità dei rapporti di dominio e disuguaglianza sociale. Fin dalla sua primissima fondazione la sociologia ha dovuto così combattere una battaglia per essere riconosciuta come scienza e non essere trattata come una narrazione sociale di parte fra tutte le altre. Un fenomeno simile si è osservato durante la pandemia, quando le valutazioni scientifiche sull'andamento del contagio sono divenute materia del contendere politico e quindi si è tentato di negarne attendibilità e obbiettività. La sociologia si trova continuamente in tale situazione, cosicché viene spesso completamente riassorbita dall'autointerpretazione sociale. Ciò provoca un'amnesia del patrimonio teorico acquisito alla materia che spesso viene recuperato soltanto a distanza di qualche generazione con un faticoso lavoro di ricostruzione e attualizzazione teorica. Cosa che ad esempio sta avvenendo negli ultimi anni. Tale processo di anamnesi riguarda anche la sociologia delle emozioni che viene riscoperta in un'epoca che per crisi economiche, sociali e di recente sanitarie ha riportato ad evidenza la tensione fra ordinamenti sociali razionalizzati ed emotività sociale che caratterizza la modernità.

Si è spesso rimproverato a Max Weber un pregiudizio razionalistico (Habermas 1981). La sua attenzione per gli aspetti razionali dell'agire, tuttavia, è dettata da ragioni meramente epistemologiche. Le forme razionali dell'agire risultano più facilmente intelligibili e hanno perciò priorità analitica, ai fini però di valutare poi le forme empiriche dell'agire che si allontanano dal loro modello idealtipico. È così possibile sviluppare una scala di modelli teorici che servono da strumento d'interpretazione della realtà sociale (ES I: 3-55). Si muove

dalle forme dell'agire di più facile a quelle di più difficile comprensione seguendo una scansione che va dall'orientamento all'interesse, a quello ai valori, alla rottura emotiva con l'abitudine fino alla sua inveterata riproduzione (ES I: 5). L'agire «razionale rispetto allo scopo» costituisce una dimensione fondamentale dell'agire sociale, specie nella modernità, non è, tuttavia, né l'unica né la principale. Epoche storiche e regioni geografiche differenti hanno prodotto forme della razionalità molto diverse fra loro. La forma dell'agire che più si avvicina al modello idealtipico della razionalità rispetto allo scopo, il «razionalismo della dominazione del mondo», è da considerarsi il prodotto dello sviluppo storico dell'occidente moderno a partire dalla Riforma protestante (SR I, 521; Schluchter 1991: 88 f.). La parte preponderante della storia del genere umano si fonda invece su modalità dell'agire di tipo non razionale.

La teoria sociologica deve quindi essere capace di tenere conto non solo dell'agire volontario e razionale, ma deve contemplare anche le forme dell'agire passivo e irrazionale, quali sue componenti costitutive. La tipologia quadripartita dell'agire sociale di Weber propone due grandi dicotomie concettuali per interpretare il complesso intreccio delle modalità del comportamento umano. È merito di Schluchter l'aver evidenziato il senso spesso ignorato della prima fra esse: quella fra «l'agire razionale rispetto allo scopo» e «l'agire razionale rispetto al valore» (2005: 28). Il suo significato risiede, infatti, nel contrasto fra una forma dell'agire orientata al successo e un'altra orientata all'affermazione della validità (*Geltung*) del comportamento adottato. L'agire razionale rispetto al valore non rappresenta così una variante dell'agire teleologico in cui allo scopo si sostituisca un valore. Il fuoco della sua attenzione non si concentra sul punto finale bensì sull'intero arco di svolgimento dell'agire, poiché mantenere fede a un particolare decorso comportamentale ha qui «valore di testimonianza».

Alla prima dicotomia fra tipi ideali dell'agire se ne affianca, tuttavia, una seconda che per Weber domina la storia premoderna e non occidentale: quella fra l'agire in base alla forza cogente del quotidiano e quello rivolto contro di essa, ossia il contrasto fra l'«agire tradizionale» e l'«agire affettivo». O per dirla in un altro linguaggio teorico, la lotta fra il potere cogente dell'*habitus* e la ribellione emotiva al suo dominio. Queste ultime forme dell'agire si differenziano dalle prime due per il fatto di essere espressione di un comportamento non esplicitamente cosciente, poiché determinato «in modo più o meno irriflesso» dall'abitudine o dalle emozioni. L'agire affettivo e l'agire tradizionale si distinguono invece fra loro per il tipo di rapporto che intrattengono con l'inerzia della vita quotidiana. L'ultimo, infatti, comporta la

riproduzione dell'abitudine, mentre il primo rompe con le regolarità della vita quotidiana sulla spinta di un puntuale stato d'animo affettivo. L'agire tradizionale si trova al limite di quanto possa essere ancora considerato un agire dotato di senso, poiché prende spesso la forma di un'ottusa reazione automatica prodotta dalle abitudini acquisite che conformano la vita quotidiana. Rispetto a ciò l'agire affettivo si distingue per essere una reazione emotiva prodotta dall'impatto dell'imprevisto, del nuovo o dell'estraneo.

L'emozione rappresenta quindi un volano straordinario di innovazione, poiché riorganizza l'azione sociale di fronte all'imprevisto. Paura, rabbia, entusiasmo, amore, gelosia, odio spingono gli esseri umani a modificare profondamente e spesso in modo irrevocabile le relazioni sociali, senza permettere loro di valutare le conseguenze delle loro decisioni. Ciò differenzia l'agire affettivo dall'agire razionale rispetto al valore che implica invece un'elaborazione cosciente delle linee guida dell'azione cui poi il soggetto si orienta per lungo tempo in modo pianificato. Come è noto lo slancio dell'emozione caratterizza in modo particolare la costruzione del potere carismatico (ES I: 210). L'onda di piena del carisma può modificare profondamente le relazioni sociali, ma ha al tempo stesso una durata limitata. La temperie dell'emozione, l'entusiasmo, l'eroismo dettati da una situazione di eccezionalità in cui una personalità carismatica è, per una sua dote non meglio identificata, ritenuta capace di guidare il gruppo sociale verso un evento risolutivo, non sono destinati, infatti, a durare nel tempo (ES I: 238 sg.). È perciò che il potere carismatico prima o poi deve cedere il passo ad una strutturazione sociale di tipo tradizionale o razionale, portando così di nuovo l'ordinamento sociale emotivo ad essere subordinato alla cogenza della routine quotidiana.

### *Ambivalenza del denaro*

La forza storica che, tuttavia, ha ridotto in modo più drastico l'influenza dell'emozione sulla realtà sociale è il denaro. L'economia monetaria favorisce, infatti, lo sviluppo del calcolo e la progressiva rimozione dell'approccio fenomenologico e quindi emotivo alla realtà sociale. Il denaro è un meccanismo sociale che nasce per facilitare lo scambio fra differenti stime soggettive di valore. La valutazione oggettiva del corrispettivo monetario dell'oggetto ne permette lo scambio, indipendentemente da ogni valutazione comparativa delle caratteristiche e alla quantità dell'oggetto. Ne risulta una straordinaria fluidificazione dei rapporti sociali mediati dallo scambio, che viene tuttavia pagata con una rinuncia alla loro dimensione più propriamente soggettiva, sensoriale

e emotiva. Ci si separa da un oggetto o da una prestazione lavorativa non perché si è esaurito un rapporto consono o soddisfacente con un partner di scambio che ci propone ciò che stiamo cercando. Piuttosto, accettiamo in cambio un astratto medium sociale, poiché esso ci permette la polivalenza del nostro desiderio futuro, spendibile su qualsivoglia oggetto. La dinamica della valutazione soggettiva degli oggetti da scambiare viene razionalizzata ed intellettualizzata, relegando il suo portato emotivo in seconda battuta. Nell'economia di mercato l'istituzione sociale del denaro, che si interpone sempre più fra desiderio e soddisfazione, modifica così l'equilibrio psichico dell'attore sociale con conseguenze strutturali e soggettive di portata epocale. Esse danno l'impronta all'epoca della grande trasformazione che viene chiamata modernità. Dobbiamo a Simmel la sua diagnosi più articolata (GSG: 6).

Il denaro non dispone di alcun valore contenutistico specifico, poiché acquisisce il suo contenuto solo rinviando al valore di un'ulteriore entità. Una pelliccia vale dieci copechi e dieci copechi valgono un fucile. Il denaro è così un rapporto condensato di relatività tra valori fra loro estranei. È il valore delle cose senza le cose stesse. Tuttavia, grazie a tale caratteristica il denaro produce relazione sociale. Questa è certo intermittente, poiché collega gli attori solo per il tempo dello scambio. Tuttavia, avendo luogo con frequenza sempre crescente, gli scambi assicurano la continuità dell'interazione sociale. Le relazioni sociali intermittenti tra gli individui, che si incontrano come portatori di stime soggettive di valore durante lo scambio economico, divengono autonome dai loro portatori. Ne nasce l'istituzione sociale chiamata denaro. Il processo di scambio istilla una validità oggettiva alle stime di valore, perché le pone in un rapporto di reciprocità «relativizzandole». Il denaro così non esprime altro che la relatività delle cose alle quali procura valore obiettivo. Allo stesso tempo, però, esso costituisce il centro di gravità permanente intorno a cui ruotano le perpetue fluttuazioni delle stime soggettive e dunque emotive degli oggetti scambiati (GSG 6: 124 f).

Riassumendo si può quindi dire che nell'economia monetaria la relatività reciproca degli oggetti scambiati ne determina il valore oggettivo, scorporandolo dalle stime soggettive di valore dei singoli attori. In ciò consiste la funzione oggettivante (e dunque razionalizzante) del denaro. La distanza, che nel processo del desiderio ha allontanato il soggetto e l'oggetto dalla loro unità originaria, viene così a riunificarsi nel denaro. Esso non solo determina la scambiabilità degli oggetti, ma si rende anche indipendente dagli attori empirici. Divenendo un'istituzione sociale il denaro incarna la valutazione economica delle merci, dando espressione alla loro reci-

proca relatività. Tuttavia, sull'asse spazio-temporale la validità del denaro è limitata, generando una costante dialettica tra la destabilizzazione e l'istituzionalizzazione delle assunzioni di valore vigenti. Finché il suo ciclo si riproduce incessantemente, il denaro ha il potenziale di integrare le società a forte differenziazione qualitativa. Se invece il processo di fluidificazione dei rapporti sociali tramite lo scambio - Durkheim direbbe la solidarietà organica (1991: 79-98) - si interrompe, le società complesse entrano in crisi. Gli esempi storici dell'iperinflazione durante la Repubblica di Weimar fra 1919 e 1923 o della deflazione giapponese negli anni 1990 mostrano quali conseguenze può avere la regressione strutturale dell'istituzione sociale del denaro.

Secondo Simmel, nelle società fondate sull'economia monetaria gli attori sociali sono esposti a un numero crescente di contatti sociali di breve durata che provocano un'intensificazione esponenziale dell'esperienza di vita emotiva. Ne risulta una continua accelerazione del ritmo di vita (*Tempo des Lebens*) (GSG 6: 696 ss.). L'interazione sociale non può più essere gestita personalmente a causa dell'eccessivo dispendio di risorse emotive che richiede, rafforzando così il ruolo di intermediazione del denaro. Il denaro diviene una maschera razionalizzante che facilita la relazione sociale nelle società complesse. Il suo impatto sugli attori sociali è tuttavia ambivalente. All'incrementato ritmo temporale dei processi sociali si associa il prolungamento delle «catene causali dell'agire» (*Zweckreihen*) necessarie per raggiungerne gli obiettivi (GSG 6: 263 s.). Per gli attori sociali, questa mutazione dell'interazione sociale indotta dall'economia monetaria ha conseguenze decisive. Le valutazioni economiche obiettive mettono in discussione ogni equilibrio consolidato tra le diverse sfere sociali in cui gli individui sono impegnati, dislocando così sempre più i rispettivi domini della personalità individuale e i loro addentellati emotivi.

Stima soggettiva e validità oggettiva si scontrano con frequenza inedita, aumentando la necessità di adottare meccanismi di sgravio per far fronte alle tensioni che si producono. Quanto più differenziati sono i domini sociali cui gli individui partecipano e quanto più fluttuante è la loro combinazione, tanto maggiore diventa il disorientamento emotivo degli attori sociali. È la condizione psico-sociale della metropoli che rappresenta il precipitato di tutti i fenomeni sociali della modernità (GSG 7: 116-131). La condotta di vita, la competizione per le risorse e la divisione del lavoro divengono così complesse che gli attori sociali non arrivano più a concentrarsi sugli obiettivi finali dell'azione. L'orizzonte di aspettativa si abbassa, passa dagli scopi ai mezzi, limitando la soglia di attenzione ai passi d'azione più immediati. Da mezzo il denaro diviene obiettivo dell'azione

sociale, poiché gioca un ruolo sempre più decisivo di intermediazione a causa del prolungarsi delle catene causali dell'agire. Spinte da questo sviluppo, sorgono diverse patologie psichiche che sono tipiche dell'ordinamento emotivo delle società fondate sull'economia monetaria (GSG 6: 308 s.).

Il sistema pulsionale dei moderni si allontana dalla realtà sociale, per incentrarsi sul medium che ne intermedia l'accesso. Per l'avidio e l'avarico il denaro diviene il fine ultimo dell'esistenza che non tollera alcun'altra stima di valore. Astenendosi dal consumo, il denaro come mezzo universale di scambio monetario procura al suo proprietario un sentimento di potere e di distinzione legato alla negazione dell'azione sociale. All'altro estremo della scala, la dissipazione opera in senso opposto, riproducendo la logica dell'avarizia con segno negativo. Il dissoluto percepisce il valore delle cose solo nel momento in cui trasforma il denaro in altri portatori di valore. Egli si procura tale emozione a costo della dissipazione del suo patrimonio e apparentemente grazie all'indifferenza rispetto al valore del denaro (GSG 6: 322). Egli, tuttavia, non tiene al valore delle cose che acquista, ma solo alla sensazione di perdita monetaria che si verifica attraverso tale processo. Il cinismo e l'atteggiamento blasé sono invece le conseguenze ultime del processo di ottundimento della percezione sensoriale prodotto dal denaro, anche se con risultati opposti (GSG 6: 332). Se l'avidità e l'avarizia inducono a eleggere il denaro ad unico scopo dell'azione sociale, il cinismo e l'atteggiamento blasé si concentrano invece sulla degradazione di tutti gli altri possibili scopi della vita. Il pregiudizio negativo legato all'uso del denaro e al livellamento degli oggetti dell'azione, che accompagnava i primi due, diventa ancora più forte negli ultimi due atteggiamenti. Non vengono, infatti, negate solo le singole unità di valore, che non si sono cristallizzate nel denaro, ma anche il valore in sé.

Disporre di molto denaro rafforza certo l'atteggiamento cinico, poiché rende ogni sorta di valore indifferentemente accessibile all'individuo benestante, negando contemporaneamente tutto a chi non lo è. La patria idealistica del cinismo è, quindi, la borsa ove avviene la circolazione più significativa di denaro e tutti gli oggetti non hanno altro che un valore fluttuante. Qui, l'atteggiamento soggettivo dell'individuo cinico diviene un processo sociale oggettivo (GSG 6: 334). Tuttavia, le ripercussioni più acute del processo di ottundimento emozionale prodotto dall'economia monetaria riguardano le differenze non quantitative, ma qualitative tra gli oggetti. Nei termini della moderna logica economica, ogni oggetto del mondo può esistere solo come esemplare quantitativo della stessa sostanza: il denaro. L'estrema conseguenza

psicologica di questo sviluppo è data dall'atteggiamento blasé che, secondo Simmel, diviene un fenomeno endemico nella società moderna. Mentre il cinico può ancora essere mosso a una valutazione degli oggetti dell'azione sociale, anche se negativa, nel caso dell'atteggiamento blasé ogni reazione alle differenze tra i valori svanisce. L'individuo blasé percepisce tutto in una tonalità spenta e grave, rifiutando di reagire agli impulsi. Il suo atteggiamento mentale decisivo non è la svalutazione cinica del mondo, ma l'indifferenza. L'ordine sociale moderno delle emozioni raggiunge così il suo livello zero. Il razionalismo della dominazione del mondo ne ha completamente appiattito il potenziale pulsionale.

I postumi emotivi del cambiamento sociale prodotto dall'economia monetaria possono, tuttavia, assumere forme diverse che portano a un rimbalzo incontrollabile delle pulsioni. Il cinico in genere non vuole rinunciare al suo atteggiamento nei confronti della vita, mentre l'individuo blasé, al contrario, aspira a superare l'ottundimento grazie a emozioni straordinarie, sperando finalmente di sentire di nuovo qualcosa (GSG 6: 336). La pedanteria e l'oggettività calcolatrice della vita quotidiana moderna aspirano ad essere compensate da un'abbondanza di emozioni ed occasioni di consumo (Schulze 1992). Aumenta così il desiderio d'eccitazione e d'imprese estreme, che almeno per un momento permettano di dimenticare il significato obbiettivo delle cose e delle relazioni sociali. In una sorta di movimento faustiano, il razionalismo della specializzazione moderna si rovescia così in un irrazionalismo sentimentale che ha fretta di abbracciare l'esperienza. Il rimbalzo pulsionale che si è presentato al termine della pandemia del 2020/21 rappresenta una variazione di tale fenomeno, dovuta all'eccessiva compressione degli ordinamenti emozionali nell'epoca delle restrizioni sanitarie. Il latente conflitto fra questi ultimi e la strutturazione sociale prodotta dal razionalismo della dominazione del mondo pone tuttavia la questione di una sua comprensione più approfondita. La crisi strutturale di legittimità dell'epoca moderna deve essere perciò ricostruita nel suo processo di sviluppo di lungo periodo.

### *Entzauberung e Emotionalisierung*

Per differenziarlo dal capitalismo d'avventura premoderno Weber conia il concetto di «capitalismo moderno», identificandolo con l'aspirazione al guadagno dell'impresa capitalistica continuativa, caratterizzata da una redditività a carattere razionale (SR I: 8). Il suo presupposto risiede nell'imbrigliamento o quantomeno nel temperamento razionale dell'impulso irrazionale al guadagno finalizzato al consumo. Esso non è quindi espressione

dell'*auri sacra fames*, presente in tutte le epoche storiche e regioni geografiche, ma della sua limitazione. La peculiarità del moderno capitalismo occidentale non consiste soltanto nel dare un impulso irresistibile alle potenzialità di accumulazione quantitativa del capitale, ma anche nel tenerne a battesimo una forma inedita di razionalismo, quella della «dominazione del mondo», che prende le mosse dalla domesticazione dell'impulso al consumo. In sede di analisi storico-sociologica si pone quindi la questione di quale sia l'origine di tale condotta di vita.

La massima che impone all'individuo il dovere di incrementare la sua ricchezza all'infinito, disdegnandone l'impiego per dedicarsi ai piaceri della vita, non può essere letta come espressione di un semplice utilitarismo, poiché implica la negazione della costante antropologica che induce a utilizzare il denaro come mezzo per realizzare i bisogni umani (SR I, 46). Da un punto di vista storico-sociologico si pone così la questione del perché un tale atteggiamento, che in epoca premoderna era percepito come talmente immorale, da essere sanzionato religiosamente, divenga poi una prassi comune a partire dalla riforma, portando all'accantonamento del «tradizionalismo economico» precedente. Nello studio sul protestantesimo ascetico Weber analizza gli impulsi psicologici che tale fede religiosa risveglia e che le permettono di mettere in pratica una condotta di vita tanto lontana dalle «costanti antropologiche» della tradizione.

Il protestantesimo ascetico è improntato all'idea di un intervento attivo del fedele all'interno del mondo per sottometterlo ai dettami etici divini. Esso associa alla concezione della «professione mondana» come strumento dell'ascesi religiosa il rifiuto viscerale di ogni tendenza mistica alla fuga dal mondo. La «religione giusta» deve modificare il mondo, cioè sottrarlo al caos delle passioni, sottoponendole ai dettami dell'etica religiosa che, tramite la condotta di vita, ne neutralizza il potenziale emotivo. Constatato ciò, tuttavia, non è sufficiente a spiegare il passaggio dalla dogmatica religiosa calvinista o puritana alla circostanza sociologicamente rilevante della pervasiva razionalizzazione della condotta di vita che caratterizzò il disciplinamento ascetico dei fedeli nelle sette protestanti. È perciò che Weber propone una spiegazione comprensiva di tale evoluzione e delle sue conseguenze pratiche, partendo dall'analisi della dogmatica religiosa e giungendo fino alla spiegazione delle sue ricadute sulla strutturazione del mondo sociale.

L'assunto fondamentale della religiosità calvinista è costituito dalla dottrina della predestinazione, ossia dell'«elezione» del singolo fedele mediante la grazia (SR I: 84 sg.). Nella sua assoluta onnipotenza Dio ha destinato soltanto una parte dell'umanità alla vita eterna. La condotta di vita mondana non serve quindi a influenza-

re magicamente la volontà divina, come avviene nel caso dei sacramenti della Chiesa cattolica, ma ha esclusivamente il senso di glorificare il nome di Dio in terra. Ciò, tuttavia, implica degli oneri particolarmente gravosi per il bilancio emotivo del fedele. Soprattutto a causa del suo estremo isolamento. L'impatto della dottrina di salvezza calvinista sugli ordinamenti della vita sociale ebbe così due ordini di implicazioni. In senso positivo, la riforma protestante diede un impulso fondamentale al moderno processo di razionalizzazione delle relazioni economiche e sociali. In senso negativo la dottrina religiosa calvinista impose una completa mortificazione dei più elementari bisogni umani, soprattutto quello di contrapporsi all'insensatezza della sofferenza e all'ingiustizia della vita terrena grazie ad un'interazione magico-religiosa con la divinità. Alla questione della giustizia divina o teodicea (cfr. SR I: 558-60) in un mondo fondamentalmente imperfetto il calvinismo, infatti, rispondeva con la dottrina dell'inappellabilità della predestinazione. Ciò impose ai suoi seguaci l'accumulazione di una tensione psichica insopportabile, che gettava l'individuo in uno stato di completa incertezza esistenziale, negandogli la possibilità di condividere con altri la gestione dello scarto emotivo fra esistenza e prospettive di salvezza. Si accumulava così un disagio psichico privo di sbocchi sociali immediati. Ed è tale disagio che secondo Weber ha fornito il carburante emotivo necessario a trasformare l'astratta dottrina religiosa calvinista in concreti comportamenti pratico-razionali, volti a disciplinare la condotta di vita quotidiana. Affinché tale trasformazione potesse imporsi e generalizzarsi nel senso di un'«affinità elettiva» fra il protestantesimo ascetico e lo spirito dell'accumulazione capitalistica, fu tuttavia necessaria un'involontaria svolta pratica della religiosità calvinista. Weber insiste su questo punto, poiché non rappresenta soltanto l'inizio della decadenza del calvinismo come religione, ma informa anche il processo socio-strutturale che favorì la diffusione dell'asceti intramondana a partire dalle sette che se ne fecero portatrici.

Di fronte alla sofferenza che la dottrina della predestinazione provocava nei fedeli, nell'ambito della cura delle anime il clero calvinista si vide, infatti, costretto a diffondere determinate direttive della condotta di vita per combatterne il disagio. La gestione dell'ordinamento sociale emotivo ebbe così una profonda ripercussione sulla svolta di quello razionale. Grazie ad uno studio dello sviluppo storico che caratterizza il movimento religioso calvinista e puritano nel XVI e XVII secolo Weber così ricostruisce il processo attraverso cui si pervenne ad una progressiva reinterpretazione del senso della condotta di vita ascetico-intramondana. In un'epoca in cui la religione svolgeva ancora un ruolo fondamentale all'in-

terno degli ordinamenti della vita, la ricerca di certezze sullo stato di grazia rappresentava un bisogno impellente del fedele.

Alla domanda su come la dottrina della predestinazione potesse essere sopportata (SR I: 97 sg.), Calvino rispondeva lapidariamente che il cristiano doveva accontentarsi della fede, senza sapere se facesse parte della schiera degli eletti. Di fronte alle pressanti richieste di disporre di qualche indizio che potesse quantomeno dare un'indicazione sullo «stato di grazia» del fedele, esonerandolo dall'oppressione psichica provocata dalla dottrina della predestinazione, nell'esercizio quotidiano della cura delle anime si imposero col tempo due tipi di consigli. Da una parte si insisteva sul fatto che fosse senz'altro un dovere ritenersi eletti e respingere ogni dubbio come un assalto del demonio, segno di un'insufficiente efficacia della grazia. D'altra parte, per conseguire quella certezza di sé veniva caldamente raccomandato, come mezzo principale, un indefesso lavoro professionale (SR I: 100). Sperando di alleviare l'enorme oppressione psichica provocata dalla dottrina della predestinazione l'uomo calvinista si gettò senza risparmio nel lavoro professionale, il cui successo materiale poteva essere letto come un segno almeno del fatto di non essere invis al Signore.

L'arricchimento progressivo finì così involontariamente per venire promosso a criterio indiretto di conferma dello stato di grazia. La conseguente trasformazione dell'atteggiamento nei confronti della speculazione tramite il denaro insieme all'acquisizione della condotta di vita ascetico-intramondana istillò nell'umanità occidentale quella affinità elettiva con lo spirito del capitalismo che ne favorì l'impetuoso sviluppo. Le emozioni che erano state cacciate dalla porta della condotta di vita ascetica a causa della dottrina della predestinazione avevano fatto il loro rientro dalla finestra in forma di angoscia esistenziale, imponendo al protestantesimo ascetico la svolta che ha profondamente segnato la storia dell'occidente moderno. Era, infatti, nata un'umanità capace di concepire l'accumulazione infinita della ricchezza come il suo ultimo scopo.

## CONCLUSIONI

La dialettica fra il substrato emozionale e la struttura razionale della modernità è ricomparsa con prepotenza durante la pandemia. L'astinenza prolungata dalle relazioni sociali faccia a faccia non solo ci ha fatto comprendere quanto anche in assenza dello stato di eccezione ci sia sfuggito di mano il controllo dei nostri rapporti sociali. Oltre a ciò essa ha provocato un rimbalzo pulsionale di

massa che ha reso di nuovo accessibile intellettualmente l'ordinamento sociale emotivo che costituisce il collante delle società complesse. La necessità di un riarrangiamento complessivo della realtà sociale sembra oggi divenire patrimonio della coscienza comune. L'epoca post-neoliberale si profila all'orizzonte. Essa non solo dovrà adottare un welfare sociale ed ecologico, per delimitare i danni di un tardo capitalismo più disorientato e irrazionale che mai, garantendo la sopravvivenza tanto al pianeta che alle società umane. Al di là di ciò essa dovrà anche ricostruire un *modus vivendi* fra «razionalismo della dominazione del mondo» e substrato emotivo della modernità.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Becker Gary S. (1976), *The Economic Approach to Human Behavior*, UCP, Chicago.
- Bourdieu P. (2016), *Die Regeln der Kunst: Genese und Struktur des literarischen Feldes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Coleman J. S. (1990), *Foundations of Social Theory*, HUP, Cambridge.
- Delumeau J. (1978), *La Peur en Occident (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles). Une cité assiégée*, Fayard, Paris.
- Durkheim É. (1893 [1991]), *De la division du travail social. Étude sur l'organisation des sociétés supérieures*, PUF Quadrige, Paris.
- Durkheim É. (1928 [2011]), *Le socialisme*, PUF Quadrige, Paris.
- Habermas J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Meslé F. (2010), *Recul spectaculaire de la mortalité due à la grippe: le rôle de la vaccination*, in «Population & Sociétés», 470: 1-4.
- Plessner H. (1924), *Die Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*. Ora in: Id. (1981) *Gesammelte Schriften*, Vol. 5, *Macht und menschliche Natur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main pp. 7-133.
- Schluchter W. (1991), *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Schluchter W. (2005), *Handlung, Ordnung und Kultur. Studien zu einem Forschungsprogramm in Anschluss an Max Weber*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Schulze G. (1992), *Die Erlebnis-Gesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart*, Campus Verlag, Frankfurt am Main.
- Simmel G. (1900), *Philosophie des Geldes*. Ora in: Id. (1989), *Georg Simmel Gesamtausgabe*, Vol. 6, qui cit. con GSG 6, a cura di Klaus Christian Köhnke und David Frisby, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Simmel G. (1903), *Die Großstadt und das Geistesleben*, ora in: Id. (1995), *Georg Simmel Gesamtausgabe*, Vol. 7, qui cit. con GSG 7, a cura di Rüdiger Kramme, Angela und Otthein Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt am Main: pp. 116-131.
- Streeck W. (2016), *How Will Capitalism End? Essays on a Failing System*, Verso Books, Brooklyn.
- Weber M. (1980), *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie* (1921/22), rev. Aufl. (Studienausgabe), Mohr Siebeck, Tübingen, 5; trad. it. Id., *Economia e società* (1961/1995), 5. vol., a cura di P. Rossi, Comunità, Torino, qui cit. con la sigla ES e numero del volume.
- Weber M. (1984), *Soziologische Grundbegriffe* (1921), 6, Mohr Siebeck Aufl, Tübingen.
- Weber M. (1988), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (19201), Mohr Siebeck Aufl. 3 Bde, Tübingen, 7, qui cit. con la sigla RS.
- Weber M. (1988b), *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (RS I) (1920), Mohr Siebeck, Tübingen: 17-206; trad. it. Id. (2002), *Letica protestante e lo spirito del capitalismo*, in: *Sociologia della religione* vol. I (qui citato con SR I), a cura di P. Rossi, Comunità, Milano: 19-187, qui cit. con la sigla EP.
- Weber M. (1989), Einleitung in: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, 1915-1921 (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I)*, Tübingen: Mohr-Siebeck, pp. 237-275.



**Citation:** Luigi Cimmino (2021) Le sensazioni delle emozioni. *Società Mutamento Politica* 12(24): 45-47. doi: 10.36253/smp-13222

**Copyright:** ©2021 Luigi Cimmino. 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.

## Le sensazioni delle emozioni

LUIGI CIMMINO

**Abstract.** After considering the main distinctive features of emotions, pointing up their basic temporal nature, the essay tries to analyse the role that sensations carry out within emotional field.

**Keywords.** Emotion, sensation, time, Wittgenstein, cognitive events' serial nature.

---

«I segreti più grandi sono quelli spalancati di fronte a noi»,  
*Underworld*, D. De Lillo

Poniamo che X – oramai maturo, anzi alle soglie della vecchiaia – cammini malinconicamente lungo la strada accanto al mare che ha tante volte percorso da quando è bambino, e immaginiamo che un colpo di vento gli sfiori il volto “in un certo modo”. Ma in che senso “in un certo modo”? Le sensazioni del vento sul volto possono essere tante, assai simili e assai differenti; tanto simili e differenti che neppure lo strano e quasi schizoide gioco di volerle descrivere nei particolari riuscirebbe a orientarsi. “In un certo modo” perché quella sensazione ha per così dire un “volume” o “intensità” o “pregnanza” che le altre nel loro insieme non hanno, se non l’effetto di produrre un piacere generico e vago. Si tratta evidentemente di una sensazione che in questo caso si accompagna a un indeterminato scuotimento o sussulto *emotivo*, da qui la sua specificità. Il fatto è che X non riesce a ricordare quando e perché ha provato quell’emozione, propriamente non riesce neppure a identificare l’emozione. Non è negativa, l’eco di una paura o vergogna, ma la sua positività è comunque incerta: richiama forse un bacio dato o negato tanti anni fa? Ancora più lontani giochi sulla spiaggia con amici, o una partitella persa di pallone? Come detto la sensazione non è in tal caso “mera alterazione corporea”, è al centro di un intero spazio che le dà significato, circondata da altro. Solo che X non ricorda cosa aveva attorno.

La possibile esperienza di X credo sia più o meno frequente in tutti e aumenta con il progredire dell’età. La domanda da porsi è come sia possibile, come agiscono le sensazioni all’interno delle emozioni, la loro natura e condizione di possibilità se è vero che sono pur sempre sensazioni comunque *fuse* in un contesto emotivo. Che natura ha insomma il testo in cui si inseriscono?

Il punto di partenza – come a mio avviso è il caso in molti campi teorici – è l’indicazione data da Wittgenstein: «Che cosa vuol dire: “ciò che accade

ora ha significato”? [...] Potremmo provare un ardente amore o un’ardente speranza per un secondo? – *qualunque* cosa preceda questo secondo, qualunque cosa lo segua? – Ciò che accade ora ha significato – in questo ambito [*Umgebung*]. L’ambito gli conferisce importanza» (Wittgenstein 1967: 538). Le emozioni hanno quindi, tanto per cominciare, necessariamente una estensione *temporale*, se fossero sensazioni *sui generis*, come pensava William James, potrebbero essere istantanee, mentre “amare per un attimo” è inquietante sintomo di patologia psichica.

Riguardo a una emozione mi posso poi sbagliare (dove gli psicologi altrimenti?): “credevo di amarlo”, detto da Giovanna, è perfettamente possibile e sensato; mentre cosa vorrebbe mai dire “credo di avere una sensazione di dolore alla spalla, meno male che credo solo di averla”? Certamente posso credere – Dio non voglia – di sentire il dolore ad una spalla che in realtà è stata amputata; il dolore comunque lo sento. Infine, ulteriore indicazione generale, io e il giovane Franco possiamo avere le stesse sensazioni, solo che in lui sono espressione di uno stato emotivo, mentre in me sono avvertite solo come sensazioni: le sue farfalle allo stomaco nel vivere un amore giovanile sono del tutto simili al mio languore di fame! Le emozioni *si provano*, certamente; hanno quindi a che fare con stati sensibili, solo che nelle emozioni la sensazione non è separabile dal generale stato emotivo in questione.

Nella filosofia delle emozioni si dà quindi oramai per lo più per scontato che gli stati emotivi siano un composto, non qualcosa di semplice e indefinibile. Nella situazione emotiva le sensazioni si connettono a *credenze*, a opinioni possibilmente vere o false. È infatti mai possibile che Giovanna ami Giovanni se lo ritiene assai poco intelligente, noioso e moralmente abietto? certo, una madre può amare un figlio quale che sia la sua opinione su di lui, ma questa opinione, proprio perché madre, è accompagnata dalla speranza sulla possibilità che possa cambiare e i giudizi non saranno mai radicalmente negativi, dati lucidamente in terza persona. E anche possedesse una lucidità cinica del genere, potrebbe mai comportarsi come madre se, per fantastico intervento cerebrale, potesse essere cancellata qualsiasi credenza relativa alla sua maternità e alla dimensione emotiva che questa, per sé, comporta? Chiaramente ci possono e ci sono eccezioni, fra l’altro gli stati emotivi che di fatto sviluppo nei confronti della mia famiglia non sarebbero stati gli stessi se fossi vissuto a Sparta nel settimo o quarto secolo avanti Cristo, il che conferma che gli stati emotivi possono variare a seconda del sistema di credenze in cui si situano, e i sistemi di credenze sono ovviamente storici: mutano nel tempo. Infine, il fatto che

una divergenza molto marcata fra credenze ed emozioni sia segno di patologia psichica – come accennato non si potrebbe amare credendo quanto sopra scritto, né si potrebbe invidiare una persona i cui successi ci mettono sempre di buon umore – conferma il nesso fra le due.

Che le emozioni siano composte da sensazioni e credenze spiega anche il senso in cui esse siano *stati* e non azioni: una emozione non può essere comandata, tanto che “ama il prossimo tuo come te stesso!” non equivale certo a provare volontariamente sentimenti nei suoi confronti (anche se l’imperativo come tale, e soprattutto un comportamento morale può suscitargli). E spiega anche il loro rapporto con le azioni: cerchiamo di creare condizioni idonee a emozioni positive e cerchiamo di eludere condizioni che si accompagnano a emozioni negative.

Posto, molto brevemente, uno *sfondo* del genere, la domanda da porre riguarda allora il ruolo delle sensazioni all’interno del contesto emotivo, in particolare la possibile situazione descritta all’inizio.

\*\*\*

Le credenze, gli stati cognitivi veri o falsi – tanto per cominciare – sono sempre inseriti in un intero contesto di pensieri e azioni senza il quale non potrebbero neppure formarsi. Posso credere che mio figlio è a casa, per nominare una credenza banale. Ma non potrei neppure formare un pensiero del genere se, in linea di principio, non fossi in grado di riconoscere la casa – la mia – in cui si trova, non fossi in grado di identificare percettivamente mio figlio da una molteplicità indefinita di prospettive, non sapessi cosa significa la negazione della credenza in questione (il suo “essere a casa”) ecc., la lista è lunga, ma *devo* possederla anche se non sono in grado di elencarla con precisione, come non posso certamente elencare con un minimo di precisione *tutto* quello che so. Nel momento in cui formo la credenza in questione non ho ovviamente le credenze percettive che avrò in seguito, ma se non avessi in seguito le credenze in questione, non potrei neppure formare quella iniziale. La credenza “che mio figlio sia in casa” deve quindi la sua *identità* a credenze che *devo* avere nel momento opportuno e nel luogo opportuno: la connessione è concettuale in senso lato ma il nesso, per quanto strano possa sembrare, si attua necessariamente nel *tempo*, in una serie di momenti in successione ciascuno dei quali si presenta alla mente isolato dagli altri. Del resto – per radicalizzare ulteriormente la situazione – anche la formazione di un’unica credenza “prende tempo”.

\*\*\*

La famosa battuta di Williams James secondo la quale «il pensiero è all'inizio della frase» (James 1950: 280) che lo esprime – suggerita dal fatto che avere parti di questa in una successione di istanti mentali sembrerebbe lasciare il pensiero nella sua interezza impensato – suppone solo una serie di situazioni paradossali anziché permettere di cogliere il contenuto cognitivo nella sua interezza. Se pronunciando una frase del tipo “oggi il tempo è davvero bello”, il contenuto pensato fosse davvero all'inizio della frase, ponendo cioè che sia simultaneo alla pronuncia di “og”, l'intero pensiero dovrebbe poi essere ripensato ad ogni pronuncia istantanea. Ora, a parte il fatto che di un indiatolato meccanismo interiore del genere io non ho alcuna esperienza, “og” o starebbe per l'intero pensiero (il che è ovviamente contro l'assunto e soprattutto privo di senso), *oppure* dovrei proiettare parte del pensiero in quanto dico, riproponendo il problema di partenza. Che dire poi, di un intero discorso o di un saggio: come l'ennesima parola che dico, penso o scrivo fa parte ed *esprime in progress* il discorso in questione? ma poi, questione di fondo, esiste un pensiero che non sia *già* espresso in forma verbale? Quali mai sarebbero i costituenti di un pensiero puro e come potrebbero mai connettersi ai costituenti frasali?

Tutti questi strani e opportuni esperimenti per guadagnare il punto di partenza. Come, nel sentire una melodia, sento di volta in volta una nota sola che, isolata, non esprimerebbe alcuna melodia, come la nota deve il suo significato melodico alla serie in cui è inserita e che progressivamente seguo, così nel pronunciare una frase o un discorso questo viene progressivamente espresso di momento in momento, dove ogni momento deve il suo significato a quanto detto e introduce a quanto ho da dire. Ma le emozioni, abbiamo detto, sono costituite, oltre che da sensazioni, anche da credenze; *ergo* come queste possiedono *necessariamente* una estensione temporale: il logo umano, in tutte le sue manifestazioni è essenzialmente costituito dal tempo.

Comincia così a chiarirsi la possibile situazione accennata all'inizio. Le sensazioni *provate* che accompagnano una emozione non sono – come prima accennato – separabili dall'emozione in questione: le farfalle allo stomaco dell'amor giovanile, dicevo a mo' di *boutade*, possono essere per me fame. Ovviamente il giovane innamorato non prova fame – “al cor gentil rempaira sempre amore” (Guinizzelli) – la stessa sua sensazione è per lui come una nota inserita in un'intera melodia emotiva, mentre nel mio caso, isolata, è *sentita* solo come sensazione.

In una emozione la sensazione è insomma *fusa* nell'intero contesto emotivo. Ma che vuol dire “fusa”? Vuol dire appunto che, come la nota, o il momento

istantaneo di una frase, essa deve la sua qualità alle credenze e alle sensazioni con cui forma un tutto. La sensazione provata in un istante dipende dall'intero volume emotivo, quindi da ciò che sentivo e provavo prima di *ora* e a ciò che sentirò e proverò subito dopo. Isolata – per ripeterlo: come la nota o il momento semantico – perde la *qualità* che possiede in virtù della *serie* cui appartiene.

Per concludere, e riprendere il filo tornando all'inizio, la sensazione che descrivevo è il possibile frammento di una intera storia emotiva – la grande letteratura è piena di momenti del genere. Posso non ricordare più, dicevo, gran parte di quella storia, ma ciò non toglie che la sua qualità, il volume di quella sensazione, mantiene, come una atmosfera rarefatta, lo spessore della vita in cui si è formata. Purtroppo di Proust ce n'è uno solo. Per la maggior parte di noi, nei tanti frammenti che soprattutto con il passare del tempo emergono dal passato diventa difficile se non impossibile il viaggio *à rebours* alla riconquista del tempo perduto e del suo significato.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Wittgenstein L. (1967), *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino.  
 James W. (1950), *The Principles of Psychology*, Dover, New York.





**Citation:** Lorenzo Bruni (2021) Le emozioni come oggetti sociali. Intersoggettività e coscienza emotiva. *Società Mutamento Politica* 12(24): 49-60. doi: 10.36253/smp-13223

**Copyright:** © 2021 Lorenzo Bruni. 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.

## Le emozioni come oggetti sociali. Intersoggettività e coscienza emotiva

LORENZO BRUNI

**Abstract.** The aim of this paper is to show the peculiar role that George Herbert Mead's theory can play in understanding the social character of the emotions, with particular reference to the non-dualistic and anti-reductionist connotation of human conduct. The essay starts from two philosophical antecedents that exemplarily frame the relationship between emotions, intersubjectivity and normativity. These are the theoretical options of David Hume and Adam Smith. The hypothesis underlying this contribution is that the reflection on the link between emotions, intersubjectivity and normativity initiated by these two philosophers finds a more complete formulation in sociological terms in Mead's theory. Through the overall argumentation developed in the essay, an attempt will be made to show that in Mead – unlike Hume and Smith – moral consciousness is not discontinuous with respect to emotional consciousness, but that both represent phases of the same social process. The social character of the emotions is thus defined by reference to a common fabric of intersubjective character that binds together emotional consciousness and the more articulated dimensions of consciousness as phases of the same dynamic of human conduct.

**Keywords.** Emotions, intersubjectivity, Mead, emotional consciousness, social act.

---

### INTRODUZIONE

L'intento del presente contributo è di mostrare il ruolo peculiare che la teoria di George Herbert Mead può giocare nella comprensione del carattere sociale delle emozioni, con particolare riferimento alla connotazione non dualistica e anti-riduzionistica della condotta umana. I fenomeni emozionali non debbono infatti essere ridotti alla loro componente fisiologica e organica, ma vanno assunti come fenomeni sociali. Una specificità contraddistingue la concezione di Mead sul carattere sociale delle emozioni da quelle avanzate da altri classici del pensiero sociologico. Per Mead, così come per altri pensatori classici della sociologia (Cerulo 2018), è possibile circoscrivere il carattere squisitamente sociale delle emozioni. Nello svolgimento del presente saggio cercheremo però di far emergere quale sia la particolare interpretazione della dimensione sociale delle emozioni che egli propone. Le emozioni costituiscono una sorta di tessuto connettivo, originariamente sociale, tra una dimensione intenzionale non pienamente cognitiva e una cognitivamente più determinata della condotta umana. Il carattere sociale delle emozioni non è desumibile soltanto a partire da una dimensione cognitiva relativa alla stabi-

lizzazione di credenze, norme e ruoli codificati, che fungono da rigide cornici normative di manifestazione delle stesse emozioni. Esso è declinato, piuttosto, come la base intersoggettiva di qualsivoglia manifestazione sociale maggiormente determinata, anche di carattere normativo. La trama intersoggettiva delle emozioni costituisce il presupposto comune sia di una dimensione istintivo-sensoriale e individuale, sia di una dimensione sociale determinata da contenuti cognitivi di credenza e da norme sociali stabilizzate. In virtù di una tale caratterizzazione, le emozioni non sono riducibili né a un'esperienza del tutto soggettiva, né a un fenomeno esclusivamente esteriorizzato, o definibile come sociale soltanto nei termini di costruzioni culturali socialmente connesse a credenze, norme e ruoli codificati. Come vedremo, il carattere sociale delle emozioni può essere fatto coincidere con un esteso complesso di relazioni intersoggettive che sorreggono la condotta umana nel mondo.

Nel primo paragrafo, muoveremo da due antefatti filosofici che – situandosi all'interno del dibattito anglosassone sulle radici della morale umana che si sviluppa tra Seicento e Settecento – inquadrano esemplarmente il rapporto che lega emozioni, intersoggettività e normatività. Faremo qui riferimento, sulla scorta di una recente e originale interpretazione proposta da Axel Honneth, alle opzioni teoriche di David Hume e Adam Smith. L'ipotesi cui daremo svolgimento è che la riflessione sul legame tra emozioni, intersoggettività e normatività inaugurata dai due filosofi possa trovare nella teoria di Mead una formulazione maggiormente articolata in termini sociologici. La teoria meadiana, differentemente da quanto troviamo in Hume e Smith, non tende a contrapporre la dimensione sociale dell'agire morale a quella sociale propria delle emozioni: essa è orientata a riasorbire la dimensione normativa dell'agire all'interno di un più ampio processo sociale, di cui le emozioni sono già fondamentale parte integrante. Nel secondo, apriremo una parentesi contestuale, cercando di chiarire in che misura il percorso di istituzionalizzazione di Mead nel perimetro sociologico, attraverso il recepimento della sua teoria da parte di Herbert Blumer e di Jürgen Habermas, sia sostanzialmente avvenuto in concomitanza con la messa in secondo piano del nesso fondamentale che lega emozioni e intersoggettività. Nel terzo e nel quarto, mostreremo invece quale sia il ruolo peculiare che le emozioni rivestono nella teoria sociale di Mead. Nel terzo, in particolare, vedremo come l'intersoggettività abbia una funzione costitutiva rispetto alla soggettività autocosciente. L'intersoggettività rappresenta, inoltre, la base per la definizione di una dimensione normativa immanente al processo sociale. Lo sfondo comune di carattere sociale nel quale si collocano sia l'emersione della sog-

gettività autocosciente che la definizione della dimensione normativa dell'agire sociale presenta una connotazione emotiva originaria. Nel quarto, ricostruiremo puntualmente in che termini la coscienza – definita da Mead come fenomeno al contempo sociale e morale – affondi le proprie radici nella dimensione emotiva. Al fine di mostrare in maniera puntuale il carattere emotivamente sociale della coscienza, ci focalizzeremo analiticamente su alcune puntuali riflessioni dedicate da Mead al tema delle emozioni.

Attraverso la complessiva argomentazione sviluppata nel saggio, in definitiva, si cercherà di mostrare che in Mead – a differenza di Hume e Smith – la coscienza morale non è *discontinua* rispetto alla coscienza emotiva, ma sia l'una che l'altra possono invece essere intese come fasi di svolgimento di un medesimo processo sociale. In termini più estesi, l'idea di fondo che attraversa i contenuti del presente contributo è che il carattere sociale delle emozioni è definito dal riferimento ad un tessuto comune di carattere intersoggettivo che lega tra loro come fasi di una stessa dinamica di svolgimento della condotta umana la coscienza emotiva e le dimensioni maggiormente articolate – anche di carattere normativo e morale – della coscienza stessa.

#### INTERSOGGETTIVITÀ, EMOZIONI E NORMATIVITÀ: DUE ANTEFATTI FILOSOFICI

David Hume e Adam Smith possono essere annoverati tra i principali pensatori che hanno indagato in profondità il nesso tra emozioni, intersoggettività e agire morale. Entrambi collocano le rispettive riflessioni sullo svolgimento di tale nesso nel contesto del più ampio dibattito sulle radici della morale umana sviluppatosi all'interno della filosofia anglosassone a cavallo tra Seicento e Settecento. Al fine di inquadrare problematicamente il rapporto tra emozioni, intersoggettività e normatività ci soffermeremo su queste due posizioni teoriche. L'ipotesi di focalizzarsi in maniera esclusiva su tali concezioni – assumendole come esemplari – è legittimata da una recente e articolata interpretazione proposta da Axel Honneth, secondo la quale i due filosofi possono essere collocati all'interno di una comune interpretazione del concetto di riconoscimento sociale (Honneth 2019). La rilevanza del tema delle emozioni nella definizione delle rispettive opzioni teoriche è talmente marcata che le concezioni dell'intersoggettività elaborate dagli autori in questione, a parere di Honneth, contribuiscono a delineare un peculiare modello di articolazione del tema del riconoscimento sociale all'interno della vicenda della moderna filosofia europea. Hume e Smith condi-

vidono infatti il riferimento ad un ambito emotivo che costituisce le basi fondamentali della socialità umana. Il concetto di *sympathy*, seppure interpretato in maniera non sovrapponibile nei due pensatori, allude ad una forma emotivamente caratterizzata di *socialità naturale*. La *socialità naturale* definisce una sorta di dimensione dell'intersoggettività riconoscitiva non ancora mediata da legami sociali normativamente differenziati e istituzionalizzati.

Il punto di contatto tra i due pensatori viene rintracciato da Honneth nell'idea secondo la quale il fondamento dei legami sociali non si rintraccia in una disposizione egoistica, ma si radica in un innato sentimento di simpatia per i nostri simili (Hume 1888 [2010]: libro III). In apertura del Terzo Libro della Terza Parte del *Trattato sulla Natura Umana*, Hume torna a chiarire la natura del concetto di *sympathy*:

Le menti di tutti gli uomini sono simili nei loro sentimenti e nelle loro operazioni, e non è possibile che qualcuno sia mosso da un'affezione a cui tutti gli altri sono insensibili. Come nelle corde ugualmente tese il movimento di una si comunica alle altre; così tutte le affezioni passano subito da una persona all'altra, e producono movimenti corrispondenti in ogni creatura umana. Quando vedo gli effetti della passione nella voce e nei gesti di una persona, la mia mente passa immediatamente da questi effetti alle loro cause (ivi: 1134-1135).

L'attitudine intersoggettiva a simpatizzare con gli altri costituisce la qualità *più notevole* della natura umana: «Noi non potremmo mai rilevare negli altri una passione o un principio di cui non sia possibile trovare, in qualche grado, un parallelo in noi stessi» (ivi: 633). Il rapporto tra i soggetti è condizionato dalla capacità umana di partecipare emotivamente all'esperienza altrui, percependone e condividendone il benessere o la sofferenza. Tale accordo affettivo può essere considerato un presupposto necessario della socialità umana. Affinché la simpatia possa assumere una piena connotazione normativa è però indispensabile, a parere di Hume, l'intervento di un ulteriore fattore, che attribuisca a una *soggettività esterna al soggetto* il ruolo di mediazione dell'agire. La *sympathy* è infatti esposta a variazioni contestuali, per cui potremmo essere portati a simpatizzare in misura maggiore con chi ci è vicino piuttosto che con chi ci è lontano. Scrive Hume a tale proposito: «Analogamente, troviamo che dove, oltre alla generale rassomiglianza delle nostre nature, esiste una particolare affinità di modi, o carattere, o nazione, o linguaggio, la simpatia si trova agevolata» (ivi: 635). Vi sono squilibri di carattere sociale e culturale che possono alterare il nostro giudizio di maggiore o minore simpatia sulle qualità di un

individuo. Potremmo cioè mostrare, ad esempio, maggiore gioia per il successo di un amico piuttosto che per quello di una persona a noi estranea.

Gli individui sono però portati a correggere le proprie valutazioni con uno sforzo di oggettività, laddove sorgesse il sospetto che nel formularle si fosse subito un condizionamento particolaristico. Un tale correttivo normativo viene fatto coincidere con la figura di un osservatore imparziale, che guidi la formulazione di una valutazione quanto più indipendente da variabili di tempo e spazio. Anche se all'interno del *Trattato* il filosofo scozzese non parla esplicitamente di osservatore imparziale, «è tuttavia proprio questa l'idea sottintesa da Hume nel suo tentativo di individuare il meccanismo che ci permetterebbe, a suo parere, di rendere oggettivi i nostri giudizi morali» (Honneth 2019: 66).

Come suggerisce Honneth, il tentativo di Hume di contestare su basi intersoggettivistiche l'egoismo individualistico è stato realizzato soltanto parzialmente. Tale progetto sarà ripreso e portato ad ulteriore compimento da Adam Smith, il quale ha mostrato in che modo «l'individuo apprenda gradualmente a far dipendere il suo comportamento morale da forme sempre più comprensive di riconoscimento sociale» (ivi: 74). Nella *Teoria dei sentimenti morali* il significato attribuito da Smith al concetto di *sympathy* è in parte diverso da quello che troviamo in Hume. Se per quest'ultimo simpatizzare vuol dire vibrare all'unisono in uno stato emotivo condiviso, per Smith significa soprattutto condividere gli stati emotivi altrui mediante una forma proiettiva di immaginazione (Smith 1759 [2001]). La capacità di immedesimazione mediata dalla immaginazione consente a ciascun individuo di partecipare alla vita emotiva degli altri. Tale disposizione è favorita, appunto, dall'immaginazione e dalla simpatia (Bevilacqua 2015, 2020). Nella riflessione di Smith, rispetto a quella humiana, è ancora più centrale il problema relativo al nodo normativo che sostenga la legittimità delle aspettative circa la reciprocità emozionale implicita nella simpatia. Nelle nostre relazioni intersoggettive non ci limitiamo infatti a partecipare agli stati emotivi manifestati da un'altra persona, ma siamo portati a valutarne l'*appropriatezza* (Smith 1759 [2001]). Nel condividere un certo stato emotivo adottiamo un punto di vista normativo, al fine di valutare se la manifestazione esteriore dell'emozione cui stiamo partecipando sia *appropriata*. Non è tanto la bontà dello stato emotivo ad essere qui dirimente, quanto il suo livello di adesione a norme di espressione tendenzialmente condivise. Per valutare una tale *appropriatezza*, sostiene Smith, dobbiamo giudicare la nostra reazione emotiva sulla base della sua ipotetica approvazione da parte di un osservatore esterno interiorizzato. Questa

dinamica non è però sufficiente a definire la dimensione normativa della reciprocità emotiva, poiché è inoltre necessario interrogarsi sulle motivazioni che conducono un individuo ad aderire a un processo di controllo delle proprie espressioni emotive tramite l'interiorizzazione di un soggetto-osservatore (Honneth 2019: 79).

Smith suggerisce che il controllo della manifestazione delle nostre emozioni non è solo orientato a ottenere il riconoscimento da parte di un ipotetico *spettatore imparziale*, quanto piuttosto a sentirci realmente degni e meritevoli della approvazione altrui (Smith 1759 [2001]: 102). Noi vogliamo essere degni del riconoscimento altrui della nostra appropriatezza espressiva. La *socialità naturale* definita dall'accordo emotivo non è un dato certo e invariabile, ma è esposta a condizionamenti di secondo grado, quali – ad esempio – pregiudizi e abitudini culturali. Il riconoscimento emotivo di primo livello necessita dunque di un correttivo morale garantito da un riconoscimento di secondo livello. Tale relazione di secondo livello consiste in un accordo intersoggettivo definito dall'interiorizzazione del più ampio numero possibile di prospettive altrui, così da sollecitare in noi stessi l'intervento di uno *spettatore imparziale* che svolga la funzione di mediazione del legame emotivo. Ogni individuo può così interiorizzare una valutazione morale espressa da coloro con i quali si trova ad interagire, nel momento in cui costoro reagiscono al proprio comportamento (Hanert e Manning 2011). Le due teorie sinteticamente richiamate sembrano ribattere su un nodo dirimente dell'analisi del nesso tra emozioni e dimensione sociale. Seppure il riferimento alla dimensione della *sympathy* richiami un ambito socialmente originario e immediato dell'esperienza emotiva, l'appropriatezza normativa sembra divenire la condizione necessaria della comunicazione sociale delle emozioni, stabilendo una sorta di primato della dimensione morale dell'interazione emotiva su quella sociale. L'esperienza emotiva può avere un pieno e legittimo svolgimento sociale soltanto mediante l'acquisizione di una competenza normativa orientata a renderla appropriata socialmente.

Ricostruito questo sintetico quadro di sfondo, l'idea è che il nesso tra emozioni, intersoggettività e normatività trovi nella teoria di Mead una formulazione maggiormente articolata in termini sociologici. Tale nesso viene infatti sviluppato da Mead all'interno di una cornice teorica che tende ad assumere queste dimensioni come fasi di un comune processo sociale. Hume e Smith contribuiscono ad aprire la riflessione sul rapporto tra emozioni e intersoggettività, da una parte, e tra intersoggettività e dimensione morale, dall'altra. In entrambi, però, si rintracciano alcuni aspetti problematici. Seppure in Hume sia piuttosto evidente il ruolo fundamenta-

le della dimensione emotiva, l'intersoggettività sembra essere ancora declinata come un rapporto tra soggetti già costituiti. Si tratta di una concezione dell'intersoggettività ancora debitrice alla priorità della soggettività sulla intersoggettività (Crespi 2004, 2006). La dimensione normativa, inoltre, per quanto richiami la figura di uno *spettatore imparziale* che funga da parametro di valutazione del nostro sentire e del nostro agire sociale, è identificata con un soggetto esterno dotato di autorità morale la cui connotazione rimane piuttosto vaga. Non è chiaro cioè se tale osservatore debba essere inteso come un'istanza ideale, come un principio che opera al nostro interno o come un concreto soggetto collettivo (Honneth 2019). In Smith, d'altra parte, troviamo una concezione dell'intersoggettività più incline a interpretare quest'ultima come dimensione costitutiva della soggettività e non come relazione tra soggetti che entrano in un successivo rapporto tra loro attraverso un *contatto* emotivo. In Smith, troviamo poi una più elaborata opzione normativa, secondo la quale la simpatia delinea un ambito originario di limitazione dell'interesse egoistico, e non soltanto una dimensione di sintonia tra individui isolati che troverebbero soltanto in un secondo momento un accordo reciproco. L'intersoggettività è qui intesa prevalentemente come un riconoscimento di secondo livello, accordato sulla base della definizione di un criterio normativamente oggettivato di valutazione della appropriatezza della manifestazione degli stati emotivi. La tematizzazione del ruolo dell'osservatore esterno sembra essere ancora insufficientemente articolata dal punto di vista sociologico: la natura sociale dell'osservatore esterno non viene del tutto esplicitata e rimane in ogni caso ancora strettamente radicata nel terreno morale e psicologico. Il solco interpretativo aperto da Hume e Smith sul rapporto tra emozioni e legame sociale sembra trovare nei presupposti emotivi della teoria dell'intersoggettività di Mead una sua possibile ulteriore formulazione. In Mead, a differenza di Hume, rintracciamo una concezione emotivamente connotata dell'intersoggettività intesa come dimensione costitutiva. Rintracciamo, inoltre, a differenza di Smith, una caratterizzazione del ruolo normativo dell'osservatore esterno saldata in modo non necessariamente discontinuo alla dimensione emotiva e, al contempo, sviluppata in una direzione sociologicamente ben determinata.

Per ricapitolare. In Mead, come vedremo, l'intersoggettività ha una radice emotiva e l'emotività è costitutivamente intersoggettiva. Inoltre, la definizione di una dimensione normativa mediante la declinazione dell'osservatore esterno inteso come *altro generalizzato* ha una natura squisitamente sociale. Socialità originaria di carattere emotivo e dimensione morale dell'agire non

sono due momenti tendenzialmente contrapposti, come troviamo invece in Hume e Smith. Intersoggettività emotiva e dimensione normativa sono da intendere piuttosto come fasi di un medesimo processo sociale all'interno del quale si collocano sia l'agire emotivo che l'agire morale. La socialità delle emozioni non sembra trovare in Mead la declinazione ambivalente che invece troviamo nella concezione dell'intersoggettività emotivamente connotata di Hume e Smith. In entrambe – seppure con le dovute differenze – le emozioni assumono un ruolo fondamentale all'interno della dimensione morale delle relazioni umane e, al tempo stesso, tale ruolo può essere pienamente acquisito solo in virtù di un controllo dell'intersoggettività emotiva garantito da parametri socialmente codificati e riconosciuti in termini strettamente normativi. Il carattere sociale delle emozioni è moralmente difettoso e richiede dunque una sorta di correzione morale successiva, mediata da un osservatore esterno il cui carattere sociale non viene pienamente esplicitato dai due filosofi anglosassoni. Mead può dunque aiutarci a mostrare in che senso è possibile sostenere che l'esperienza emotiva presenti un pieno e legittimo svolgimento sociale non soltanto in riferimento alla necessità di acquisizione di una competenza normativa orientata a renderla appropriata socialmente.

Schematizzando ulteriormente potremmo dire che in Hume e Smith il *sociale normativo* integra il *sociale emotivo*, mentre in Mead emotivo e normativo sono già da intendere come momenti di un comune processo sociale di svolgimento della condotta umana. Prima di addentrarci nell'analisi dettagliata del ruolo che le emozioni rivestono nella costruzione della teoria dell'intersoggettività di Mead, è necessario soffermarsi preliminarmente su un aspetto contestuale significativo, che ha accompagnato l'istituzionalizzazione del pragmatista all'interno del campo sociologico. La canonizzazione sociologica di Mead sembra essere infatti avvenuta in concomitanza con la piena legittimazione della peculiarità del ruolo che le emozioni svolgono nella costruzione della sua complessiva teoria.

#### UN CLASSICO SENZA EMOZIONI.

#### L'INTERSOGGETTIVITÀ NELLE PRINCIPALI TAPPE DI ISTITUZIONALIZZAZIONE SOCIOLOGICA DI MEAD

Il ruolo centrale delle emozioni nella costruzione della teoria dell'intersoggettività di Mead, salvo alcune sporadiche eccezioni (Joas 1997), non è pienamente riconosciuto nella tradizione sociologica. La sottovalutazione interpretativa del nesso tra intersoggettività e emozioni nella teoria di Mead sembra essere dovuta al ruolo cen-

trale che hanno assunto le due posizioni principali di suo recepimento nell'alveo sociologico. In questo paragrafo proveremo a mostrare come tale caratterizzazione emotiva sia stata in gran parte sacrificata nel recepimento di Mead da parte di Herbert Blumer e di Jürgen Habermas. L'intersoggettività è stata infatti declinata principalmente come interazione simbolica al fine di orientare un consistente programma di ricerca empirica, in un caso, oppure come intersoggettività linguisticamente mediata, nell'altro. Proveremo ora a mostrare brevemente come tale caratterizzazione emotiva sia stata parzialmente sacrificata in queste due tappe di canonizzazione di Mead nel pensiero sociologico, al fine di poter mostrare come essa rappresenti invece un aspetto fondamentale della sua teoria dell'intersoggettività, troppo spesso indebitamente sottovalutato (Deegan 2017).

È indiscutibile che la messa a fuoco della centralità sociologica delle relazioni intersoggettive ha contribuito ad alimentare il processo di assorbimento del pensiero di Mead nel canone sociologico. Due sono le tappe fondamentali, anche se non esclusive, di questo processo di recepimento (Huebner 2014; Carreira da Silva 2006). Herbert Blumer è stato il primo ad aver favorito la canonizzazione di Mead all'interno della disciplina sociologica. Come ben messo in evidenza da Carreira da Silva (2006), l'interpretazione dell'opera meadiana da parte del fondatore dell'interazionismo simbolico ha avuto il merito di fornire una base di legittimazione del pensiero del pragmatista nell'ambito disciplinare della sociologia, dando impulso a un consistente programma di ricerca empirica ispirato agli elementi concettuali fondamentali della teoria di Mead. Nel 1969 Blumer pubblica una raccolta di saggi accompagnata da una introduzione nella quale si esplicitano i presupposti metodologici dell'interazionismo simbolico (Blumer 2008 [1969]). Blumer si propone di rimarcare le potenzialità del pensiero meadiano, al fine di alimentare un programma di ricerca con implicazioni empiriche. I tre fondamentali nodi di continuità tra Mead e il manifesto sociologico elaborato da Blumer sono i seguenti: gli individui, agendo, si riferiscono a oggetti del mondo, fisici o sociali, sulla base del significato che quegli stessi oggetti rivestono per costoro; il significato di tali oggetti emerge dall'interazione tra attori sociali; i significati sociali si trasformano continuamente all'interno di un processo interpretativo.

Vi è poi un'ulteriore occasione editoriale in cui Blumer richiama la sua attenzione sull'apporto di Mead alla sociologia contemporanea (Blumer 1981). Partecipando a un volume dal titolo *The future of the sociological classics*, nel redigere il capitolo dedicato a Mead, il sociologo ribadisce che, nonostante l'interazionismo simbolico abbia stimolato un numero consistente di ricerche empi-

riche che impiegano gli attrezzi concettuali meadiani, la figura dello stesso Mead continua a permanere in una posizione teorica piuttosto periferica nel campo dei classici della sociologia. Il principale punto di forza del lavoro di recupero di Blumer, in definitiva, sembra risiedere nella proposta di dare impulso a un progetto che sviluppi le implicazioni sociologiche ed empiriche degli aspetti fondamentali del pensiero di Mead. Il principale punto di debolezza sembra invece essere relativo ad alcuni fraintendimenti interpretativi, legati soprattutto all'enfatizzazione dell'interazione simbolicamente mediata dal linguaggio a discapito di una più estesa concezione della intersoggettività che, anche e soprattutto in riferimento al ruolo delle emozioni, sembra invece caratterizzare la teoria di Mead (Carreira da Silva 2006).

La canonizzazione di Mead nel novero dei classici della sociologia è stata certificata in via definitiva da Jürgen Habermas in *Teoria dell'agire comunicativo* (Habermas 1986). Come ben noto, Habermas fa ampio riferimento alla teoria meadiana al fine di formulare un'ipotesi sociologica sulla solidarietà sociale tra estranei nel passaggio dalla prevalenza di un modello di agire strategico orientato a uno scopo all'agire comunicativo, che costituisce il cuore della proposta normativa habermasiana. Habermas riconosce a Mead il merito di essere stato artefice esclusivo, all'interno della storia del pensiero sociologico, di una teoria dell'interazione sociale simbolicamente mediata. Nella sua opera, Habermas sostiene che la teoria sociale successiva a Hegel si sia sviluppata in due sfere autonome. La prima è riconducibile a Dilthey, Weber e Parsons e si è costituita come una teoria generale dell'azione. La seconda è stata sviluppata prevalentemente dalla teoria economica e ha condotto a una analisi sistemica mediante il riferimento a una dimensione strumentale mediata fondamentalmente dal denaro. Il ricorso a Mead da parte di Habermas avviene in un continuo e serrato confronto tra quest'ultimo e Durkheim, in relazione al rapporto tra dimensione ontogenetica e filogenetica della definizione della solidarietà sociale. In maniera simile a Durkheim – come suggerisce il pensatore tedesco – Mead ha inteso l'identità individuale come una struttura che emerge dall'assunzione di aspettative comportamentali generalizzate. Una questione fondamentale distingue però in maniera decisiva Durkheim da Mead: per quest'ultimo la costituzione dell'identità avviene attraverso il *medium* dell'intersoggettività simbolica. Habermas è piuttosto chiaro nel tracciare una linea di discontinuità tra il pensiero del pragmatista e quello del sociologo francese. Mead assume una posizione opposta a quella di Durkheim: il processo di socializzazione è, al tempo stesso, un processo di individuazione. Se in Mead l'autocoscienza emer-

ge dall'interazione pragmatica e dalla partecipazione al processo sociale, Durkheim rimane cartesianamente legato alla separazione tra coscienza e pratica. Habermas, in definitiva, ricorre a Mead al fine di realizzare un duplice intento: tracciare un passaggio dalla filosofia della coscienza alla definizione di una teoria della società ricostruita in chiave intersoggettivistica; individuare il fondamento normativo razionalmente stabilito della critica sociale all'interno della dimensione pragmatica del linguaggio.

Anche nel caso di Habermas, è possibile però rintracciare alcuni impieghi selettivi del riferimento a Mead, finalizzati evidentemente a sostenere, anche in questo caso, determinati interessi programmatici (Carreira da Silva 2006). In modo particolare, possiamo pensare alla scarsa attenzione riservata da Habermas agli elementi prelinguistici della teoria meadiana dell'intersoggettività, tra cui le emozioni rivestono un ruolo centrale. Il recupero dell'intersoggettività che Habermas propone richiamandosi a Mead sembra trascurare le dimensioni non prettamente linguistiche dell'agire sociale, che in Mead trovano invece piena legittimazione e sviluppo. In ogni caso, sia in Blumer che in Habermas, nonostante le evidenti differenze, relative soprattutto ai diversi orizzonti programmatici assunti e alla diversa impostazione metodologica adottata, il riferimento a Mead e la conseguente legittimazione sociologica che ad esso si accompagna può essere fatta coincidere con due tappe di istituzionalizzazione di differenti approcci sociologici. Nel caso di Blumer, un approccio alternativo allo struttural-funzionalismo parsonsiano e, nel caso di Habermas, un approccio che segna il passaggio dall'azione strumentale all'agire comunicativo. Il recupero della concezione delle emozioni di Mead può inserirsi così all'interno di un solco di ricerca che contribuisca, da un lato, a compensare la selettività interpretativa che sembra attraversare questi due grandi momenti di recepimento sociologico del pensiero del pragmatista e, dall'altro, a ribadire l'importanza del nesso tra emozioni, intersoggettività e normatività all'interno della teoria meadiana.

#### INTERSOGGETTIVITÀ, EMOZIONI E NORMATIVITÀ COME FASI DELLA CONDOTTA SOCIALE

Nella teoria di Mead l'intersoggettività ha una funzione costitutiva rispetto alla soggettività autocosciente. L'intersoggettività rappresenta inoltre la base per la definizione di una dimensione normativa tutta interna allo svolgimento del processo sociale. Lo sfondo condiviso di carattere sociale nel quale si collocano sia l'emersio-

ne della soggettività autocosciente che la definizione di una dimensione normativa dell'agire presenta una caratterizzazione emotiva originaria. Per impiegare il lessico utilizzato da Honneth discutendo le posizioni di Hume e Smith, potremmo dire che sia l'intersoggettività primaria, non mediata e costitutiva, sia l'intersoggettività di secondo livello, mediata e normativa, si radicano in una dinamica socialmente interattiva di carattere emotivo. Nel presente paragrafo, così come in quello successivo, cercheremo di rendere conto di tale significativa peculiarità del pensiero meadiano rispetto al nesso tra emozioni, intersoggettività e normatività.

Come ben noto, in Mead il soggetto diviene oggetto per se stesso, dal punto di vista ontogenetico, assumendo gli atteggiamenti di un numero di partners nell'interazione progressivamente sempre maggiore. La fase del *play* – il momento del gioco nel quale il bambino agisce in veste di soggetto e al tempo stesso è in grado di sollecitare in se stesso le risposte che gli altri esprimerebbero, ad esempio, nell'essere al contempo guardia e ladro – corrisponde al livello elementare dell'essere un altro nei confronti del proprio sé. Il *game* è definito invece come il gioco organizzato, che prevede un insieme complesso di partecipanti. In questo caso, «il bambino deve avere in sé l'atteggiamento di tutti gli altri partecipanti a quel determinato gioco» (Mead 1934 [2010]: 213). L'*altro generalizzato* rappresenta l'esito maggiormente astratto delle dinamiche che si producono nel *game* e costituisce la fase di maggiore complessità e astrazione del processo sociale di assunzione dell'atteggiamento dell'altro. Il concetto di *altro generalizzato* indica l'atteggiamento della comunità sociale nella sua totalità, che conferisce all'individuo la sua unità in quanto *Self*. Fare proprio l'atteggiamento altrui rappreso nell'*altro generalizzato* consente l'esistenza di un «sistema di significati comuni o sociali che il pensare presuppone nel suo contesto» (ivi: 216). Lo sviluppo integrale del *Self* avviene seguendo due fasi fondamentali. La prima, interessa la costituzione del *Self* nei termini di una organizzazione dei particolari atteggiamenti degli altri individui nei suoi confronti nel contesto di specifici atti sociali ai quali egli partecipa insieme ai suoi partners nell'interazione. La seconda, interessa la costituzione del *Self* nei termini di un'organizzazione degli atteggiamenti dell'*altro generalizzato*, o della comunità sociale alla quale l'individuo appartiene presa nella sua totalità. Il *Self* raggiunge la sua completa costituzione attraverso «il processo di organizzazione di questi singoli atteggiamenti degli altri nell'ambito degli atteggiamenti sociali e di gruppo organizzati, riflettendo in tal modo a livello individuale, il generale modello sistematico di comportamento sociale o di gruppo nel quale esso e tutti gli altri sono implicati» (ivi: 219).

*Fare proprio l'atteggiamento altrui nei nostri confronti* rappresenta una fase di svolgimento del processo sociale che costituisce il *Self* e, al tempo stesso, lo definisce come soggetto morale. Si tratta di un processo in qualche modo co-estensivo: l'intersoggettività è sia una dinamica di formazione psico-sociale del *Self* che una dimensione di definizione squisitamente sociale della disposizione morale. Dal punto di vista normativo, ciò che rende possibile la coordinazione appropriata delle azioni sociali, così come la reciprocità delle prospettive dei partners nell'interazione, sono proprio le risposte comuni organizzate in riferimento a ciò che Mead definisce *altro generalizzato*. Soggettività e moralità si sviluppano come fasi di un medesimo processo sociale. Costituzione e sviluppo del *Self* e costituzione e sviluppo della moralità hanno la medesima radice intersoggettiva. Le risposte sociali, le reazioni all'atteggiamento altrui nei nostri confronti, conferiscono al soggetto «ciò che definiamo i suoi principi di agire riconosciuti da tutti i membri nella comunità nei riguardi di quelli che sono i valori morali di quella comunità» (ivi: 224). Evidente, in quest'ultima citazione, l'intreccio tra intersoggettività primaria e disposizione morale. L'individuo assume la prospettiva dell'*altro generalizzato*, che rappresenta l'insieme delle risposte organizzate di tutti i membri della società. L'*altro generalizzato*, sostiene Mead, guida la condotta sociale regolata in senso morale.

L'intreccio di intersoggettività e moralità è ancora ben chiarito in riferimento ai passaggi centrali della teoria sociale della coscienza di Mead. La coscienza è al contempo sociale e morale, poiché «consiste in un risveglio in noi stessi del gruppo di atteggiamenti che noi facciamo sorgere negli altri, specialmente quando si tratta di un importante insieme di risposte che contribuiscono alla formazione dei membri della comunità» (*ibid.*). La coscienza emerge nella condotta sociale come capacità di richiamare in noi stessi il complesso di risposte che sono proprie degli altri individui della nostra comunità sociale. L'individuo possiede un *Self* solo in relazione al *Self* degli altri membri del suo gruppo sociale e la struttura della soggettività riflette una comunanza di atteggiamenti (dimensione sociale) che regola gli atteggiamenti di tutti (dimensione normativa). In quanto individui noi non siamo però riducibili a ciò che ci è comune, poiché ciascun *Self* preserva la propria peculiarità individuale. L'enfasi posta da Mead sul processo sociale ai fini della costituzione dell'autocoscienza e sul ruolo fondamentale giocato in questa dinamica dall'*assunzione dell'atteggiamento altrui* non sancisce una concezione socialmente riduzionistica della soggettività. Il processo sociale può essere inteso come presupposto della nascita del *Self*, poiché rappresenta il complesso di relazioni sociali

che permette all'individuo di portare a consapevolezza i tratti peculiari della propria esperienza. *L'assunzione dell'atteggiamento altrui*, progressivamente mediata dal riferimento all'*altro generalizzato*, non deve altresì essere intesa come statica identificazione con norme o ruoli sociali. Tale dinamica contempla sempre la componente interattiva, aperta e dinamica, della risposta soggettiva che replica all'atteggiamento dell'altro (ivi: 203).

A tale proposito, come ha mostrato brillantemente Emma Engdahl nella sua teoria neo-meadiana del *Self* emotivo:

*emotional experience is self-feeling, in the specific sense of a corporal evaluation of the own existence within the act. As such the core of emotion or that which we become aware of as ourselves when we have emotional experiences is neither a biological or reflexive given, but rather it is what our bodies have become on the basis of our functional identification with others (Engdahl 2005: 125).*

Le nostre emozioni sono parte integrante di un processo di identificazione intersoggettiva con gli altri. Il nodo fondamentale è che – anche se noi possiamo essere in grado di evocare esperienze emotive attraverso un lavoro di identificazione di carattere cognitivo, al fine di compiere ad esempio un riuscito *lavoro emotivo in profondità* (*deep acting emotion work*), come troviamo nella sociologia delle emozioni di Arlie Hochschild (1983 [2006]) – la nostra soggettività può formarsi e potenzialmente trasformarsi, sia in termini sociali che in termini morali, soltanto sulla base di un processo di identificazione che avviene già ad un livello emotivo, ovvero pre-cognitivo e pre-riflessivo, della condotta sociale.

Il processo di identificazione sociale non deve allora essere inteso soltanto come adesione a ruoli sociali definiti da una relazione cognitiva tra soggetti. Esso non deve essere ridotto esclusivamente a una dimensione orientata verso l'integrazione sociale e verso la definizione di aspettative di ruolo, come sembra invece essere prevalente in alcune letture sociologiche di Mead (Shott 1979). L'identificazione intersoggettiva deve piuttosto essere assunta in termini estesi come processo di decentramento, o come continua e aperta disposizione a riaggiustare la propria azione in riferimento alla reazione altrui.

Nello svolgimento di tale disposizione, le emozioni costituiscono il presupposto fondamentale del tessuto intersoggettivo che sorregge la condotta umana. Le emozioni sono già parte integrante di una condotta sociale che si estende alla dimensione morale. La dimensione normativa, potremmo dire, non è secondaria e integrativa rispetto a una condotta emotiva deficitaria. Soltanto attraverso un processo successivo al decentramento emotivamente connotato il *Self* giunge a identificarsi

cognitivamente nell'altro, mediante il *role taking* (Mead 2001 [2020]). La nostra esperienza sociale nel mondo è destinata cioè a essere incompleta e parziale se non teniamo in debita considerazione tale disposizione al coinvolgimento emotivo, ancor prima che cognitivo, con l'altro. Il processo di *taking the attitude of the other*, così centrale nella teoria meadiana, deve essere allora inteso – ancor prima che un processo sociale che porta alla costituzione dei significati simbolico-linguistici e della coscienza pienamente cognitiva – come a una disposizione emotivamente orientata verso la reazione altrui nei nostri confronti. *Taking the attitude of the other* non significa soltanto identificazione funzionale con l'altro al fine di stabilizzare significati e ruoli sociali, quanto piuttosto immaginazione e anticipazione delle possibili reazioni altrui mediante una forma di coinvolgimento emotivo.

Continuare a condurre un percorso di ricerca di impronta meadiana sulla soggettività socio-emozionale, come in parte avvenuto grazie ad alcuni sporadici ma brillanti episodi all'interno del perimetro della teoria sociale contemporanea (Engdahl 2005; McCarthy 1992), significa ribadire la centralità che rivestono le emozioni nel complessivo sviluppo della teoria di Mead (Baggio e Parravicini 2020; Baggio 2015; Dreon 2015). La coscienza è parimenti sociale e morale. Essa è intersoggettivamente costituita, mediante l'assunzione degli atteggiamenti altrui; essa ha un carattere normativo di natura sociale, nella misura in cui ciascun *Self* deve presupporre una struttura comune del genere di quella che abbiamo discusso nel paragrafo in riferimento al concetto di *altro generalizzato*. Noi siamo soggetti coscienti poiché agiamo socialmente, reagendo continuamente all'atteggiamento altrui nei nostri confronti; noi siamo soggetti coscienti poiché agiamo moralmente, in quanto membri di una società in cui esiste una comunanza di atteggiamenti generalizzati che regola gli atteggiamenti di tutti. Queste fasi della condotta sociale sono entrambe radicate all'interno di un comune ambito interattivo di carattere emotivo. Come vedremo in maniera dettagliata nel paragrafo successivo, le basi della coscienza sono da rintracciare in quella fase della condotta sociale che caratterizza l'emersione della coscienza emotiva.

#### INTERSOGGETTIVITÀ E COSCIENZA EMOTIVA

Al fine di mostrare il carattere emotivamente sociale della genesi della coscienza ci soffermeremo in maniera dettagliata su due saggi all'interno dei quali Mead sviluppa la sua concezione delle emozioni, *The social character of instinct* e *Emotion and instinct*, analizzandone

i passaggi più significativi. Procederemo richiamando ampie citazioni, che saranno accompagnate da brevi commenti. I saggi in questione non sono datati, anche se presumibilmente composti tra il 1892 e il 1910 (Carreira da Silva 2007), rimasti inediti sino al 2001, anno in cui sono stati pubblicati all'interno del volume *Essays in Social Psychology*, curato da Mary Jo Deegan.

Gli istinti primitivi dell'animale umano sono praticamente tutti sociali. È difficilissimo isolare e definire gli istinti umani, ma qualsiasi gruppo che si costituisca è tenuto a riferirsi a comportamenti determinati dai movimenti degli altri individui la cui condotta è simile alla nostra. In effetti, la storia antica della razza e quella dell'infanzia ci mostrano che anche la coscienza primigenia del mondo fisico è sociale e diventa una coscienza fisica solo con le crescenti capacità riflessive (Mead 2001 [2020]: 168).

La tesi radicale secondo la quale gli istinti umani sono tutti da considerare, in termini pratici, di tipo sociale apre *The social character of the instinct*. Gli istinti sono determinati dai movimenti degli individui con i quali condividiamo una condotta comune. L'altra grande tesi che viene enunciata in apertura del saggio da Mead, evidentemente legata alla precedente, è relativa al carattere già originariamente sociale della coscienza percettiva.

All'interno del campo della coscienza sociale sorgono gradualmente gli oggetti – oggetti sociali, i sé, il me, gli altri. Vorrei soffermarmi brevemente sul processo attraverso cui questi oggetti sorgono. L'intera trattazione psicologica sulle emozioni e sugli istinti ha riconosciuto che questi processi sociali istintivi sono intimamente connessi con le emozioni e che molte delle cosiddette espressioni delle emozioni sono vestigia o fasi iniziali di reazioni istintive, ma per quanto mi risulta non è stata ancora adeguatamente studiata la funzione che queste espressioni delle emozioni possono avere nel processo di mediazione della condotta sociale e quindi nella formazione degli oggetti nella coscienza (ivi: 169).

L'intento di Mead è mostrare in maniera adeguata quale sia la funzione delle emozioni all'interno del processo di mediazione della condotta sociale, la quale interessa la produzione sociale degli istinti, di cui le emozioni sarebbero fasi iniziali. Questo frammento inizia a farci vedere in modo piuttosto chiaro come in Mead non vi sia una rilevante differenza semantica tra istinti ed emozioni. In effetti, istinti ed emozioni sono a tratti veri e propri sinonimi. Le emozioni sono parte integrante della condotta sociale e, in quanto tali, sono espressione di una fondamentale disposizione ad agire riaggiustando continuamente il proprio comportamento sulla reazione altrui. Tale disposizione interattiva di carattere istintivo-emotivo svolge un ruolo decisivo nell'emersione della

coscienza sociale, ovvero nella costituzione degli oggetti sociali, tra i quali troviamo, come ampiamente discusso in precedenza, il *Self*.

Abbiamo già definito la condotta sociale come quella condotta in cui gli atti sono riaggiustati ai movimenti altrui. La precisione della correzione sottintende la risposta alle prime indicazioni dell'atto manifesto. Come lo schermatore legge nell'occhio dell'avversario la stoccata in arrivo ed è pronto con la parata prima che la stoccata venga eseguita, così noi leggiamo costantemente l'atteggiamento, le espressioni facciali, i gesti e i toni della voce, le azioni imminenti di coloro con i quali dobbiamo agire. Tali inizi di atti, e i preparativi organici per l'azione, che sono stati chiamati espressioni delle emozioni, sono solo gli stimoli che sono stati selezionati e conservati come mezzi per mediare la condotta sociale. Prima che la comunicazione cosciente attraverso simboli si manifesti in gesti, segni e suoni articolati, esistono in queste prime fasi degli atti e nelle loro frange fisiologiche i mezzi per coordinare la condotta sociale, i mezzi della comunicazione inconscia. E la comunicazione consapevole ha fatto uso di queste stesse espressioni dell'emozione per costruire i suoi segni. Erano già segni, erano già stati naturalmente selezionati e conservati come segni in una condotta sociale poco riflessiva, prima di diventare simboli (ivi: 170-171).

La lunga citazione riportata esprime in modo estremamente chiaro quale sia l'orientamento peculiare di Mead nel ricomprendere l'interpretazione del rapporto tra emozione, istinto e socialità all'interno di una più ampia concezione della condotta sociale, intesa come forma di agire sociale nel corso della quale gli atti individuali sono continuamente riaggiustati sulla reazione altrui. Le espressioni istintive delle emozioni accompagnano alterazioni corporee o gesti non del tutto consapevoli e tracciano una trama di azioni e reazioni che sono parte integrante della condotta sociale, seppure – come quelle dei due schermatori richiamate da Mead – non del tutto riflessive. Leggere la reazione emotiva altrui non deve però essere intesa nel senso di un'interpretazione cognitivamente complessa, affine alla produzione di un significato riflessivamente elaborato. La coscienza è già emotivamente costituita in termini sociali ancor prima che essa si sviluppi mediante una comunicazione intersoggettiva fatta di suoni e simboli articolati in forme cognitivamente più determinate, sino ad arrivare all'interazione linguisticamente compiuta. L'idea di condotta sociale come processo aperto e in divenire suggerisce che la comunicazione linguisticamente riflessiva, l'impiego consapevole del linguaggio, attinge alle sue radici emotive per potersi articolare in forme sempre più determinate. Le emozioni sono espressione di una condotta sociale scarsamente riflessiva che, in una fase successiva di suo svolgimento, estesa soprattutto alla

conversazione di gesti significativi, acquisisce un carattere simbolico riflessivamente più determinato. Il processo in questione è confermato in maniera piuttosto esplicita dal passaggio che segue.

In primo luogo, la coscienza emotiva appartiene agli inizi del processo di riflessione. Viene prima della possibilità del pensiero o dell'azione riflessiva [...] È la prima materia a partire dalla quale gli oggetti possono essere costruiti nella storia della coscienza presentativa e questa prima coscienza istintiva è principalmente sociale (*ibid.*).

La coscienza emotiva è antecedente alla definizione dei contenuti cognitivi della coscienza. Le emozioni costituiscono il primo materiale della coscienza, la quale è al tempo stesso istintiva e sociale. Potremmo allora dire che la coscienza emotiva presenta già una connotazione intenzionale: essa è rivolta verso qualcosa, si riferisce ad oggetti sociali; si tratta di una intenzionalità sociale, seppure ancora non pienamente cognitiva. Il contenuto primo della coscienza è un contenuto del sentire, scrive Mead, aggiungendo però che esso non è sensoriale. Questa apparente ambiguità può forse voler dire che il sentire – emotivo, istintivo – è rivolto verso qualcosa. Esso non è cioè del tutto privo di contenuto. Il contenuto sta nel tipo di comportamento che la manifestazione delle emozioni indica, al di là della mera espressione fisica. Ciò che sentiamo nel vedere gli atteggiamenti altrui non è meramente il corpo, o il volto, altrui, quanto gli atti imminenti che stanno per compiersi. Non vi è dunque, nella concezione della coscienza deducibile dalle riflessioni che Mead dedica alle emozioni in *The social character of instinct*, una contrapposizione dualistica tra ambito sociale e ambito istintivo, da una parte, e tra sentire e cognizione, dall'altra. Al medesimo tempo, non si rintraccia una separazione che contrappone emozioni e cognizione. Il fatto che la coscienza emotiva sia prioritaria come fase della condotta sociale, non significa che essa non possa in seguito acquisire un contenuto cognitivo. La coscienza emotiva è la prima materia già socialmente connotata sulla base della quale potranno poi prendere forma i contenuti differenziati che saranno costruiti nel corso della *storia della coscienza*, ovvero nel corso del suo svolgimento sociale.

Meno esteso ed articolato è invece il saggio dal titolo *Emotion and instinct*. Qui Mead indaga il rapporto tra emozioni e interesse, riconoscendo il carattere essenzialmente emotivo di quest'ultimo. Anche in questo caso, sembrerebbe che emozioni e interesse costituiscano due fasi della condotta sociale. In particolare, le due dimensioni sono fasi della condotta sociale che interessano lo svolgimento del rapporto tra individuo e oggetto da costui desiderato. Mead riconosce il carattere emotivo

dell'interesse, ma apprezza anche una differenza fondamentale che distingue le emozioni dagli interessi. L'emozione «si caratterizza per l'acquisizione e fruizione immediata dell'oggetto prescelto» (Mead 2001 [2020b]: 165), l'interesse è invece «alla base della ricerca e della lotta rivolta allo scopo» (*ibid.*).

In ognuno di questi casi, e questo vale per tutte le azioni prevalentemente appassionate, la coscienza è occupata dall'emozione e l'attività si avvicina all'azione riflessiva, e in ognuno di questi casi l'emozione risponde alla presenza immediata e all'appropriazione dell'oggetto ricercato – un'appropriazione che avviene per mezzo di processi istintivi precedenti nella coscienza non come mezzi per raggiungere un fine ma come parti del fine e del risultato stesso (ivi: 167).

Sia l'emozione che l'interesse sono fasi dell'atto sociale mediante il quale l'individuo si relaziona con l'oggetto desiderato, ma l'emozione, in quanto *appassionata*, ha a che fare con una tensione all'appropriazione immediata e istintiva dell'oggetto, mentre l'interesse ha a che fare con la tensione verso il superamento graduale degli ostacoli che si frappongono tra l'individuo e l'oggetto desiderato. Anche in questo saggio è evidente il carattere processualmente dinamico della dimensione sociale delle emozioni, la quale, a partire da una base istintiva di appropriazione immediata di oggetti desiderati, può diventare un mezzo per raggiungere scopi sempre più complessi, o, meglio ancora, come scrive Mead, può costituire «ciò in cui si esprime primariamente l'intelligenza» (ivi: 167). Il testo in questione ribadisce la medesima idea che sta alla base di *The social character of the instinct*: le emozioni sono al contempo socialmente istintive e cognitivamente intelligenti.

L'elemento concettualmente caratterizzante i contenuti del presente saggio è che le emozioni sono definibili come sociali a un livello meno determinato rispetto agli interessi. Seppure entrambe le dimensioni mostrano una connotazione sociale, l'interesse ha una determinazione sociale maggiormente definita. Le emozioni comportano un'appropriazione immediata dell'oggetto verso il quale si orientano, mentre l'interesse traccia una distanza *maggiormente intelligente* rispetto all'oggetto stesso. In questo senso, gli interessi divengono mezzi per raggiungere scopi più articolati e complessi.

Le passioni di un periodo sono le riserve di interesse di quelle successive. Ne deriva anche che l'interesse è molto più sociale nella sua organizzazione di quanto non lo sia l'emozione. Giacché l'appropriazione ha una valutazione individuale più diretta ma l'atto intelligente, per quanto oggettivo, deve partecipare dell'organismo sociale di cui la forma è membro (*ibid.*).

Se, come visto, un'emozione assorbe la coscienza integralmente, lo svolgimento di un'azione rivolta verso un oggetto potrebbe risultare compromesso, se non del tutto bloccato. Se, invece, la tensione emotiva riesce a incanalarsi in un corso di azione orientato verso il perseguimento di un interesse, l'azione stessa può essere portata a compimento. L'emozione *appassionata* è presupposto dell'articolazione riflessiva, la quale accompagna il completamento del corso di azione potenzialmente interrotto da una eccessiva tensione emotiva.

In conclusione di questo paragrafo, vorremmo proporre un esempio che chiarisca ulteriormente il processo fondamentale implicato nel rapporto tra condotta sociale, emozione e interesse. Sofferamoci sull'emozione della vergogna. Assumiamo il caso più circoscritto relativo alla vergogna provata da una persona sfrattata, che dopo aver perso il proprio lavoro non è più in grado di corrispondere il prezzo di affitto della casa in cui ha vissuto fino a quel momento. Se la vergogna che egli prova dovesse assorbire interamente la sua coscienza, l'emozione potrebbe trasformarsi in una forma di umiliazione che precluderebbe qualsivoglia orientamento di azione rivolto a superare la situazione problematica vissuta. Se, invece, la vergogna non assorbisse integralmente la sua coscienza, ma trovasse svolgimento in una nuova forma di agire sociale, l'emozione stessa potrebbe sollecitare il concreto perseguimento di un interesse, quale, ad esempio, trovare una nuova collocazione abitativa.

## CONCLUSIONI

Il presente saggio ha cercato di rimarcare – senza pretese di esaustività – la peculiarità della concezione di Mead nella definizione della natura sociale delle emozioni. Tale operazione è stata però sviluppata muovendo da un'ipotesi ben circoscritta. Prendendo le mosse da un quadro problematico delineato sulla scorta del riferimento alle opzioni teoriche di Hume e Smith, abbiamo mostrato come il nesso tra emozioni, intersoggettività e normatività trovi nella teoria di Mead uno svolgimento socialmente processuale. In Mead, la dimensione sociale delle emozioni non è contrapposta alla dimensione morale, come invece troviamo – seppure con sfumature differenti – in Hume e Smith. Nei due filosofi, come visto, la dimensione normativa propria dell'osservatore imparziale non ha una piena connotazione sociale, come se la dimensione sociale che caratterizza l'emotivo e quella che invece caratterizza il normativo fossero necessariamente discontinue.

La ricostruzione proposta in questo contributo ha evidenziato come la dimensione emotiva e la dimensione

normativa non debbano essere intese come due momenti contrapposti dell'agire sociale, per cui la prima è sostanzialmente estranea alla dimensione normativa e richiede un necessario correttivo successivo. Queste due dimensioni sono da intendere, piuttosto che come momenti distinti e separati, come fasi di un comune processo sociale. Esse sono cioè processualmente connesse. La connotazione sociale, e dunque anche emotiva, del normativo (*altro generalizzato*) e la connotazione morale, in quanto sociale, dell'emotivo (*coscienza emotiva*) sono espressione di una tensione non dualistica, volta a ricomprendere le emozioni e l'agire morale all'interno di un comune processo.

Le emozioni rappresentano l'esito di un continuo decentramento ed emergono nello sviluppo pragmatico dell'attività umana, come anticipazione di reazioni reciproche. La comunicazione umana cognitivamente riflessiva e linguistica si radica nella natura sociale degli istinti primitivi, il cui contenuto affettivo è rappresentato dalle emozioni. Il materiale interattivo delle emozioni tratteggia una condotta sociale irriflessa che precede la specializzazione di questo stesso materiale in simboli e cognizioni. La condotta sociale riflessiva si radica in una condotta sociale irriflessa di carattere emotivo nella quale dimensione biologica e dimensione sociale tendono a non contrapporsi dualisticamente. Lo stesso carattere istintivo delle emozioni viene ricondotto sempre all'interno di una dimensione intersoggettiva e non è espressione di un *Self* auto-costituito. Allo stesso modo, le emozioni non sono esclusivamente pre-cognitive, poiché la socialità che le istituisce può estendersi fino alla sfera pienamente cognitiva del linguaggio e di manifestazioni sociali maggiormente determinate.

Il materiale emotivo emerge come parte di una condotta sociale irriflessa, che precede la specializzazione di questo stesso materiale in simboli e cognizioni. Le emozioni presentano dunque una propria connotazione sociale, ancor prima di delinarsi come fenomeni pienamente cognitivi. Ciò non significa, come abbiamo mostrato, escludere che la socialità delle emozioni si estenda anche alla dimensione cognitiva. Vuol dire piuttosto riconnettere i fenomeni emozionali a loro carattere socialmente emergente. Tutti gli oggetti con contenuto emotivo sono dunque oggetti sociali, ma – al tempo stesso – tutti gli oggetti sociali sono in qualche modo debitori del loro originario ed elementare contenuto emotivo.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Baggio G. (2015), *La mente bio-sociale. Filosofia e psicologia in G.H. Mead*, ETS, Pisa.

- Baggio G., Parravicini A., (2020), *Introduzione. Alle origini di una nuova scienza: le emozioni tra espressione ed esperienza*, in G. Baggio, F. Caruana, A. Parravicini, M. Viola (a cura di), *Emozioni. Da Darwin al pragmatismo*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Bevilacqua E. (2015), *La vita oltre l'utile. Soggettività ed economia*, Mimesis, Milano-Udine.
- Bevilacqua E. (2020), *The government of sentiments in Adam Smith. A sociological reading*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», 3: 493-519.
- Blumer H. (1981), *George Herbert Mead*, in Rhea B. (a cura di), *The future of the sociological classics*, George Allen and Unwin, London.
- Blumer H. (1969 [2008]), *Interazionismo simbolico*, Il Mulino, Bologna.
- Carreira da Silva F. (2006), *G.H. Mead in the History of Sociological Ideas*, in «*Journal of the History of the Behavioral Sciences*», 1: 19-39.
- Carreira da Silva F. (2007), *G.H. Mead. A Critical Introduction*, Polity Press, Cambridge.
- Cerulo M. (2018), *Sociologia delle emozioni*, il Mulino, Bologna.
- Crespi F. (2004), *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari.
- Crespi F. (2006), *Il male e la ricerca del bene*, Meltemi, Roma.
- Deegan M.-J. (2017), *Introduction*, in G. H. Mead, *Essays in Social Psychology*, edited by M.-J. Deegan, London-New York, Routledge, 11-44 (2001).
- Dreon R. (2015), *Emozioni pragmatiste*, in M. Striano, S. Oliverio, M. Santarelli (a cura di), *Nuovi usi di vecchi concetti. Il metodo pragmatista oggi*, Mimesis, Milano-Udine.
- Engdahl E. (2005), *A Theory of the Emotional Self*, Örebro University Press, Örebro.
- Habermas J. (1986), *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna.
- Hanert T., Manning S. (2011), *Character, Self, and Sociability in the Scottish Enlightenment*, Palgrave Macmillan, New York.
- Hochschild A.R. (1983 [2006]), *Per amore o per denaro. La commercializzazione della vita intima*, il Mulino, Bologna.
- Honneth A. (2019), *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Feltrinelli, Milano.
- Huebner D. (2014), *Becoming Mead. The Social Process of Academic Knowledge*, University of Chicago Press, Chicago.
- Hume D. (1888 [2010]), *Trattato sulla natura umana*, Bompiani, Milano.
- Joas H. (1997), *G. H. Mead. A Contemporary Re-examination of His Thought*, MIT Press, Cambridge.
- McCarthy E.D. (1992), *Emotions are Social Things: An Essay in the Sociology of Emotions*, in D.D. Franks and E.D. McCarthy (a cura di), *The Sociology of Emotions: Original Essays and Research Papers*, JAI Press, Greenwich.
- Mead G.H. (2001 [2020a]), *Il carattere sociale dell'istinto*, in G. Baggio, F. Caruana, A. Parravicini, M. Viola (a cura di), *Emozioni. Da Darwin al pragmatismo*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Mead G.H. (2001 [2020b]), *Emozioni e istinto*, in G. Baggio, F. Caruana, A. Parravicini, M. Viola (a cura di), *Emozioni. Da Darwin al pragmatismo*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Mead G.H. (1934 [2010]), *Mente, sé e società*, Giunti, Firenze.
- Shott S. (1979), *Emotion and Social Life: A Symbolic Interactionist Analysis*, in «*American Journal of Sociology*», 6: 1337-1334.
- Smith A. (1759 [2001]), *Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano.



**Citation:** Roberta Dreon, Matteo Santarelli (2021) Emozioni naturalmente culturali. Un recupero dell'eredità pragmatista. *Società Mutamento Politica* 12(24): 61-72. doi: 10.36253/smp-13224

**Copyright:** © 2021 Roberta Dreon, Matteo Santarelli. 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.

## Emozioni naturalmente culturali. Un recupero dell'eredità pragmatista

ROBERTA DREON, MATTEO SANTARELLI<sup>1</sup>

**Abstract.** This article aims to show how the ideas of pragmatists can dialogue with some approaches in the domain of sociology of emotions, integrating some possible shortcomings on the theoretical level. Differently from Arlie Hochschild's dramaturgical approach and Randal Collins' ritual approach to emotions, the pragmatists' non-reductionist naturalism, which advocates the thesis of the continuity between organic and social, nature and culture, offers a solid conceptual framework to support a theory of emotions alternative to constructivism. The thesis of the pragmatists is that there is no pure, pre-social level of emotions, precisely because emotions are themselves the tools of social interaction, through which conducts regulate each other in a cooperative and/or conflictual sense. John Dewey's and George Herbert Mead's approach to emotions therefore allows us to address the question of the ways in which the social dimension of the human environment affects the configuration of emotions. Moreover, their approach helps us to abandon the dichotomy between feeling and expressing that seems to plague much of the sociology of emotions.

**Keywords.** Pragmatism, theory of emotions, sociology of emotions, John Dewey, George Herbert Mead.

---

### 1. PRAGMATISMO E SOCIOLOGIA DELLE EMOZIONI: UN INCONTRO (QUASI) MANCATO

Negli ultimi decenni, la concezione pragmatista delle emozioni è stata oggetto di un'importante riscoperta in filosofia e nelle scienze cognitive. I lavori di William James, John Dewey e George Herbert Mead sono stati interpretati sia come precursori di linee di ricerche contemporanee, sia per delineare e rispondere ad alcune questioni del dibattito contemporaneo (Damasio 1994; Scarantino 2016; Gallagher 2017; Caruana-Viola 2020; Candiotta-Dreon 2021; Gallagher 2017). Le cose sembrano andare invece in modo piuttosto differente per la sociologia. In termini più generali, i rapporti tra pragmatismo e pensiero sociologico sfuggono a interpretazioni lineari.

La storia di questo rapporto non parte con i migliori auspici. Nel 1914 Durkheim dedica un intero corso universitario alla critica del pragmatismo, in particolare delle teorie di William James. Il padre della sociologia france-

---

<sup>1</sup> Sebbene il saggio sia stato concepito, discusso e rivisto da entrambi gli autori, le sezioni 1, 2 e 5 sono ascrivibili a Matteo Santarelli, mentre la redazione dei paragrafi 3 e 4 si deve a Roberta Dreon.

se vede nelle tesi pragmatiste una forte compromissione con l'irrazionalismo, un'enfasi esagerata sulle pratiche, e – cosa particolarmente grave dal punto di vista della neonata scienza sociologica – un'incapacità costitutiva a cogliere la dimensione del sociale. Le cose vanno in modo più complicato oltreoceano. Se i pragmatisti sono i grandi assenti del monumentale *The Structure of Social Action* di Parsons, i lavori di Park richiamano – e a loro volta ispirano – le teorie di Dewey e Mead. E proprio quest'ultimo, pur non essendo un sociologo in senso stretto, nei decenni successivi assurgerà al ruolo di padre nobile dell'interazionismo simbolico inaugurato da Herbert Blumer. Accade così che Mead, uno psicologo sociale e un filosofo (Huebner 2014), diventa una figura ispiratrice non solo dell'interazionismo, ma anche di altre importanti teorie sociologiche dei decenni successivi (cfr. Habermas 1981; e pure se in senso critico, Collins 1989; Archer 2000 [2007]).

Se restringiamo il focus della nostra considerazione alla sociologia delle emozioni, il livello di influenza sembra attenuarsi. In nessuna delle correnti principali contemporanee di tale disciplina i pragmatisti giocano un ruolo significativo o strutturale. Come nota Cerulo (2018), la sfera emotiva è già presente in alcuni passaggi dei testi fondamentali dei classici della sociologia – pensiamo ad esempio al concetto di effervescenza collettiva in Durkheim – senza tuttavia divenire oggetto di una trattazione sistematica. La nascita di una disciplina vera e propria viene fatta coincidere con l'opera pionieristica di Arlie Hochschild, e proseguirà negli anni successivi attraverso la diramazione di vari filoni e approcci (per un elenco dettagliato, si vedano Cerulo 2018; Turner, Stets 2005). In nessuno di questi approcci il pragmatismo svolge un ruolo sistematico e strutturale. E quando accade, come nel caso della prospettiva interazionista-simbolica, ciò avviene in modo riduttivo in almeno due sensi. In primo luogo, in quanto oggetto della considerazione è quasi esclusivamente George Herbert Mead; in secondo luogo, in quanto l'interpretazione di Mead da parte dell'interazionismo simbolico è limitata sia a livello testuale, in quanto si concentra quasi solo sulla raccolta postuma di lezioni *Mente, sé, e società*; sia a livello concettuale, in quanto comporta spesso un impoverimento della ricchezza del contributo di Mead (cfr. Joas 1985: 7)<sup>2</sup>.

Ma in cosa consiste esattamente la teoria pragmatista delle emozioni? Con ogni probabilità, è errato parlare in senso stretto di una concezione pragmatista delle emozioni al singolare. Sul piano storico, si può pensare che Dewey e Mead in particolare pensassero ai loro contributi sul tema come sviluppi – in parte come correzioni e in parte come integrazioni – delle proposte di

James (Dreon 2015; Baggio 2015). Se infatti James enfatizza l'aspetto somatico dei fenomeni affettivi, Dewey e Mead insistono nel vedere nelle emozioni una forma di interazione tra organismo e ambiente. Tuttavia, al netto di queste innegabili differenze, esistono dei punti comuni sufficienti a parlare quantomeno di un *approccio pragmatista* alle emozioni.

In estrema sintesi, possiamo individuare quattro capisaldi principali per caratterizzare questo approccio. In primo luogo, le emozioni sono un fenomeno corporeo, e non primariamente mentale. James rivendica infatti che non si deve postulare l'esistenza di una "materia mentale" o di un contenuto psichico in cui consisterebbe l'emozione e che precederebbe la sua manifestazione corporea. Se astraessimo questa componente somatica dal concetto di una determinata emozione – ad esempio la paura – rimarrebbe ben poco di ciò che caratterizza tale fenomeno in quanto emotivo. In secondo luogo, le emozioni non sono il semplice effetto di uno stimolo esterno. Al contrario, i fenomeni emotivi sono sempre parte di una situazione totale (James), di una coordinazione precedente (Dewey) tra organismo e ambiente. Le emozioni vanno intese come forme di comportamento, come disposizioni ad agire in un contesto naturale e naturalmente condiviso di interazioni costitutive con l'ambiente da cui la vita umana dipende. In terzo luogo, pur non essendo un fenomeno puramente mentale, le emozioni sono dotate di un carattere cognitivo – Dewey lo chiama "intellettuale" (Dewey 1895 [2008]). Questo significa che le emozioni hanno un carattere intenzionale – ossia sono dirette verso qualcosa, e ci dicono qualcosa su di noi o sul mondo – oppure "proposizionale", come afferma Dewey, ossia sono funzioni dell'ambiente, di cui ci forniscono una prima valutazione affettiva, piuttosto che chiuderci in una presunta interiorità privata. Infine, le emozioni hanno una funzione regolativa della condotta sociale, ovvero sono elementi cruciali attraverso i quali le azioni individuali si aggiustano reciprocamente in quella che Mead chiamerà "conversazione di gesti". In sintesi, possiamo affermare che i pragmatisti ritengono che le emozioni siano un fenomeno complesso che chiama in causa vari aspetti: il corpo; la cognizione, nel senso proto-valutativo sopra accennato; la situazione, in quanto implica l'interazione tra gli organismi umani e il loro ambiente naturale e naturalmente sociale. Aspetti che dal punto di vista del pragmatismo sono separabili solo in modo contestuale e strumentale, ma che coesistono in modo spesso indistinguibile nelle pratiche umane.

Nel presente articolo non tenteremo di costruire una sociologia pragmatista delle emozioni. L'obiettivo che perseguiremo è molto più limitato: mostrare in che

<sup>2</sup> Per un uso recente di Mead nell'ambito della sociologia delle emozioni che va in altra direzione, si veda Bruni (2016).

modo le idee dei pragmatisti possano dialogare con gli approcci esistenti nella disciplina, integrandone alcuni possibili punti deboli sul piano teorico. I pragmatisti sui quali ci concentreremo prevalentemente sono John Dewey e George Herbert Mead, perché il loro approccio alle emozioni ci consente di affrontare la questione dei modi in cui la dimensione sociale dell'ambiente umano incide alla radice la configurazione delle emozioni (paragrafo 3), nonché di abbandonare la dicotomia tra sentire ed esprimere (paragrafo 4), che pare affliggere buona parte della sociologia delle emozioni<sup>3</sup>.

Abbiamo scelto di confrontare l'approccio pragmatista alle emozioni con le proposte di Hochschild (§ 2) e di Collins (§ 3) per due motivi. In primo luogo, in quanto si tratta degli esponenti di punta di due correnti estremamente significative della sociologia delle emozioni contemporanea – rispettivamente, l'approccio drammaturgico-culturale e l'approccio rituale. In secondo luogo, in quanto in entrambi i casi il pragmatismo – in particolare, Mead – viene talvolta chiamato in causa e discusso, ma in modo piuttosto sporadico e gravato da alcune incomprensioni. Nell'*Appendice A* di *The Managed Heart*, Hochschild afferma erroneamente che né Dewey né Mead hanno parlato di emozioni (Hochschild 1983: 222)<sup>4</sup>. Il concetto deweyano di impulso e il concetto meadiano di Io aprono a suo avviso la strada a una comprensione della vita affettiva ed emotiva – una via che tuttavia i due pragmatisti a suo avviso non percorreranno. Nell'opera di Collins troviamo invece una discussione più estesa e dettagliata di Mead, al quale dedica un intero articolo (Collins 1989). Un testo che tuttavia come vedremo non è privo di banalizzazioni e fraintendimenti. In entrambi i casi dunque assistiamo a un dialogo mancato o incompleto con le idee pragmatiste che il presente articolo mira a riattivare.

## 2. DRAMMI E RITUALI-EMOTIVI: HOCHSCHILD E COLLINS

### 2.1. Hochschild: un costruttivismo debole?

I vari tentativi di ricostruzione generale della sociologia delle emozioni (Cerulo 2018; Turnaturi 1995;

Turner, Stets 2005) concordano nell'individuare in Arlie Hochschild la prima esponente di punta, e quindi in un certo senso la fondatrice della disciplina. Profondamente ispirata da Ervin Goffman, Hochschild si interessa soprattutto al modo in cui gli attori sociali mettono in scena le emozioni nella vita quotidiana. La sua prospettiva, tuttavia, non è costruttivista nel senso forte ed esclusivo del termine. Hochschild non ritiene che esistano soltanto le emozioni costruite socialmente. Al contrario, la sua idea è che a tale livello emotivo drammaturgico se ne affianchi un altro: interiore, autentico, forse biologico. A partire dall'articolo del 1979 *Emotion work, feeling rules and social structure*, Hochschild analizza le modalità attraverso le quali le persone imparano ad esprimere e a gestire le proprie emozioni nel contesto delle interazioni sociali. In questo saggio la sociologa americana assume il presupposto che si dia una distinzione tra una dimensione soggettiva e autentica delle emozioni e un livello ulteriore della loro costruzione sociale, che tenderebbe a modificare, se non a mascherare, il sentire soggettivo secondo regole accettabili dal contesto sociale in cui l'individuo agisce. Le emozioni sono oggetto di valutazione in relazione alla loro appropriatezza rispetto a un determinato contesto. I criteri di appropriatezza e le modalità di adeguamento delle emozioni ai contesti sono oggetto di apprendimento sociale: adeguare le emozioni è uno dei compiti principali della socializzazione. Le regole sociali che governano le nostre vite emotive secondo Hochschild riguardano due ambiti: il sentire (*feeling-rules*) e l'esprimere (*display-rules*). Il primo tipo di regola determina quali emozioni è opportuno sentire, e il secondo tipo determina quali emozioni è opportuno mostrare. Le due cose ovviamente non coincidono necessariamente. Noi possiamo sentirci in colpa perché non ci siamo sentiti abbastanza tristi di fronte a una bocciatura subita da una nostra amica, anche se abbiamo fatto tutto ciò che è richiesto a un buon amico in quel frangente. All'inverso, possiamo biasimarci perché, pur essendo effettivamente molto tristi per la nostra amica, non abbiamo dimostrato in modo efficace la nostra emozione.

La capacità di osservanza dei due tipi di regole emozionali viene remunerata socialmente: «in base a quanto si riesca a controllare [*coping*], evocare, reprimere, insomma gestire i propri stati emozionali-sentimentali si possederà maggior capitale simbolico nell'interazione sociale. E quindi maggior potere di incidere negli scambi sociali» (Cerulo 2013: 28). Nelle professioni che prevedono un contatto prolungato con il pubblico – dalla hostess alla dottoressa, dal pompiere al cameriere – viene richiesto un lavoro costante sulle proprie emozioni, un “emo-

<sup>3</sup> Va comunque messo in chiaro che con ogni probabilità l'influenza di Mead sulla teoria delle emozioni e in generale sul pensiero di Dewey è sottostimata. Pertanto mettendo Dewey al centro della nostra ricostruzione, poniamo al centro delle idee profondamente influenzate dal continuo dialogo con un autore più avvezzo alla discussione che non alla produzione di saggi scientifici come Mead. Per una rivalutazione della portata di tale influenza, cfr. Baggio (2015).

<sup>4</sup> Hochschild riprende esplicitamente e radicalizza la critica di Mills e Gerth (1964) al pragmatismo.

*tional labour*” che produce una mercificazione di quello che proviamo e ciò che manifestiamo<sup>5</sup>.

L’approccio di Hochschild nei confronti delle emozioni dipende da una specifica mossa metodologica: mettere in luce l’aspetto drammaturgico delle emozioni, così da poter analizzare le modalità, le norme e i criteri sociali che regolano la nostra vita emotiva. Sulla base di questa prospettiva, si potrebbe affermare che Hochschild non è interessata a costruire una teoria generale, ma solo un approccio entro il quale può emergere la dimensione sociologicamente rilevante delle emozioni – ossia l’*“emotional work”*, l’insieme delle pratiche e delle norme con cui le emozioni sono regolate nel rapporto con se stessi e con gli altri. Senza dubbio questa scelta metodologica ha permesso un’analisi sottile delle modalità di lavoro sulle proprie emozioni richieste da alcune pratiche, valori e norme sociali, e di come i carichi affettivi di tale lavoro siano distribuiti asimmetricamente. Inoltre, l’enfasi sull’aspetto costruito della nostra vita emotiva permette di evitare di cadere in forme ingenuità di naturalizzazione – ad esempio, pensare che le donne siano biologicamente più propense al pianto dopo aver visto il video di un lutto in Calabria negli anni ’70.

Allo stesso tempo, e senza rinunciare al potere euristico di questa prospettiva, a un livello teorico più generale va sottolineato il rischio di concepire l’esistenza di una sfera emotiva primaria non costruita, e quindi pre-sociale e pre-normativa (cfr. Salmela 2018 e Quéré 2021). Se l’esistenza di criteri sociali normativi relativi al modo in cui sentiamo ed esprimiamo le nostre emozioni è difficilmente negabile – ancor più dopo gli studi di Hochschild e di chi ha lavorato nella sua prospettiva – allo stesso tempo non sembrano esservi motivazioni stringenti per negare che i fenomeni emotivi su cui agirebbero tali criteri e aspettative siano anch’essi sociali. Questa è esattamente la tesi dei pragmatisti: non esiste un livello puro e pre-sociale delle emozioni, esattamente perché le emozioni già a livello animale sono esse stesse gli strumenti dell’interazione sociale, attraverso i quali le condotte si regolano reciprocamente in senso cooperativo e/o conflittuale.

Sebbene alcune idee di Hochschild sembrino andare in questa direzione (ad esempio cfr. Hochschild 1983: 43), nel definire le emozioni come un «biologically given sense, and our most important one» (Hochschild 1983: 219), si rischia di mancare la natura già sociale delle emozioni, e di rendere quasi misterioso l’elemento di collegamento tra l’emotività profonda presunta pre-sociale e le esigenze sociali che innescano il lavoro emotivo ed emozionale. Allo stesso tempo, Hochschild

in alcuni passaggi sembra riconoscere il fatto che non esiste un punto zero del sociale, un oggetto puramente biologico della valutazione e delle aspettative sociali (Hochschild 1983: 220). Tuttavia, è probabile che Hochschild non intenda tanto affermare che le emozioni sono sempre biologiche e sociali, quanto piuttosto che la sfera biologica sia malleabile, e quindi penetrabile da significati sociali importati dall’esterno. Se il suo tentativo di superare da un lato le concezioni puramente costruttiviste e quelle puramente biologico-riduzioniste è un importante punto di contatto con la teoria pragmatista, allo stesso tempo Hochschild sembra non andare fino in fondo in questo tentativo: «She looks at emotions as biologically givens that become penetrated by socio-cultural factors, first and foremost, meanings, which in turn become an immanent part of them. In her view it is a biologically based sensation that is socioculturally constructed in the case of emotion» (Engdahl 2004: 187).

Una prospettiva più ambiziosa in questo senso – ossia una prospettiva in cui l’aspetto sociale delle emozioni viene affermato senza ipotizzare l’esistenza di un biologico pre-sociale – la troviamo nella teoria delle emozioni di Randall Collins.

## 2.2. Collins: rituali, emozioni, solidarietà

Nel quadro del suo approccio ritualistico alle emozioni, Randall Collins discute esplicitamente Mead e integra alcune sue intuizioni nel suo modello di analisi rituale dell’azione sociale. La sua ricezione corre su un doppio binario che merita di essere brevemente discusso. Il primo binario è quello di una critica frontale piuttosto dura (Collins 1989), in cui Mead viene accusato di essere un utilitarista e di considerare la dimensione sociale come puramente derivata da un calcolo egoistico: noi assumeremmo l’attitudine dell’altro solo a seguito di una situazione problematica di cui non riusciamo a venire a capo. Un fraintendimento abbastanza grossolano della teoria di Mead, secondo la quale il punto di partenza che precede la genesi della capacità di assumere il punto di vista dell’altro è la conversazione sociale di gesti, e non un individuo intento a risolvere i suoi problemi privati. Il secondo binario è invece quello dell’integrazione delle intuizioni di Mead all’interno della sua teoria delle catene rituali d’azioni.

Nel suo saggio teorico centrale del 2004, Collins individua nei rituali la fonte principale di diffusione e produzione di solidarietà all’interno della società. Affinché si produca un rituale, c’è bisogno dei seguenti ingredienti:

Two or more people are physically assembled in the same place, so that they affect each other by their bodily pres-

<sup>5</sup> Per un’analisi dettagliata degli effetti alienanti di questa dissonanza emotiva, si veda Wharton (2009).

ence, whether it is in the foreground of their conscious attention or not. 2. There are boundaries to outsiders so that participants have a sense of who is taking part and who is excluded. 3. People focus their attention upon a common object or activity, and by communicating this focus to each other become mutually aware of each other's focus of attention. 4. They share a common mood or emotional experience (Collins 2004: 48).

Il contributo di Mead non viene chiamato in causa per il punto 4, ossia quello relativo alle emozioni, ma in rapporto al punto 2. In particolare, il concetto di *taking the attitude of the other* aiuta a capire come in un rituale l'oggetto non sia semplicemente oggetto di attenzione comune, ma che i partecipanti siano consapevoli della risposta che esso suscita negli altri partecipanti (Collins 2004: 79-81). Traducendo in una terminologia meadiana: l'oggetto del rituale è un oggetto sociale (Mead 2011), ossia qualcosa che noi riusciamo a fare nostro e a padroneggiare. Attraverso una lettura combinata di Mead e Tomasello<sup>6</sup>, Collins interpreta lo sviluppo cognitivo e sociale del bambino nei termini di una crescente capacità di interiorizzare organizzazioni sociali sempre più complesse, di manipolare rappresentazioni simboliche, e di interagire con oggetti sociali che includono risposte degli altri sempre più organizzate (Collins 2004: 81).

Ma che ruolo svolgono le emozioni in tale modello? Non è facile dare una risposta univoca a questa domanda. In generale, i rituali vengono pensati da Collins come una modalità di trasformazione sociale e pratica di un'energia emozionale (EE) preesistente. Da questo punto di vista, la EE appare come una sorta di energia pulsionale che noi investiamo in un rituale. A seconda del funzionamento del rituale e del ruolo che noi abbiamo in tale processo, il nostro investimento può andare a buon termine – e quindi otteniamo una EE maggiore rispetto a quella di partenza – oppure può andare male – e quindi ne usciamo con una EE peggiore. Più EE accumuliamo, più saremo disposti in futuro a reinvestire il nostro capitale emotivo in nuovi rituali (cfr. Collins 2004: 119). Tutto ciò non avviene in ogni caso attraverso un calcolo utilitaristico. Ciò che accade è che nella nostra esperienza appaiono simboli di interazioni rituali di successo che abbiamo intrattenuto in passato, e da questi simboli promana una sorta di fiducia verso la nostra capacità di coordinarci con gli altri.

E qui emergono due aspetti della teoria di Collins importanti per la nostra discussione. Nel saggio sulla violenza del 2008, Collins spiega come questa aspettativa verso la coordinazione reciproca dell'azione non è solo l'effetto cumulativo di tanti rituali riusciti a cui abbia-

mo partecipato. La cooperazione sociale non è un evento raro ed eccezionale in un mondo di individui che perseguono in modo disorganizzato i propri interessi individuali. Al contrario, Collins ritiene che vi sia una sorta di pre-disposizione psico-biologica alla cooperazione. Questo significa che nella prospettiva ritualistica viene fatto il passo che Hochschild non aveva compiuto fino in fondo: riconoscere la natura sociale della nostra dotazione biologica.

Humans are hard-wired for interactional entrainment and solidarity; and this is what makes violence so difficult. Confrontational tension and fear, as I will explain in greater detail, is not merely an individual's selfish fear of bodily harm; it is a tension that directly contravenes the tendency for entrainment in each other's emotions when there is a common focus of attention. We have evolved, on the physiological level, in such a way that fighting encounters a deep interactional obstacle, because of the way our neurological hard-wiring makes us act in the immediate presence of other human beings. Confrontational tension/fear is the evolutionary price we pay for civilization. (Collins 2008: 27)

Collins ritiene dunque che via sia nell'essere umano una tendenza all'*emotional entrainment* rispetto agli altri. Emerge così un secondo lato delle emozioni: da un lato, l'aspetto quasi pulsionale della EE come disposizione immagazzinata a prendere parte a nuovi rituali aspettandoci che abbiano successo; dall'altro lato, il fenomeno interattivo che dipende dalla sincronizzazione dell'interazione. La qualità, la valenza e il livello di emozione che proviamo dipendono dalle nostre interazioni ritmiche con gli altri.

Tuttavia, sebbene Collins sostenga la tesi per cui le emozioni sarebbero definite da un certo ritmo e una certa sincronizzazione nell'azione, dall'altro lato sembra mantenere l'idea che esista una sorta di energia emotiva, che poi viene investita e strutturata nell'azione. Ma è davvero necessario ipotizzare questa sorta di libido freudiana che gli individui investirebbero nei rituali successivi? Come nel caso dei dubbi suscitati dalla posizione di Hochschild, anche su questo punto la teoria pragmatista può offrire uno spunto di integrazione interessante. Per i pragmatisti infatti non vi è un'emozione semplicemente presente come disposizione emotiva, come pura propensione non attiva ad agire. Questo per due motivi. Da un lato, da una prospettiva pragmatista non ha senso parlare di disposizioni nei termini di uno schema puramente inerte che poi verrà attivato dalla situazione. Al limite, possono esservi delle predisposizioni, ossia delle modalità attive ma inibite di interazione con l'ambiente (Dewey 1922 [1988]). In secondo luogo, i pragmatisti credono che non possa esistere una dimensione emotiva al

<sup>6</sup> Per un contributo più recente sul tema, cfr. Nungesser (2016).

di fuori di una coordinazione organismo-ambiente – o come direbbe Mead, al di fuori di una conversazione di gesti. James, Dewey e Mead offrono all'approccio rituale la possibilità di pensare la nostra predisposizione emotiva all'azione futura non come una EE immagazzinata chissà dove, quanto piuttosto in termini di gesti e abiti affettivi ricostruiti e riplasmati secondo le interazioni emotive ritmiche, talvolta rituali, con gli altri<sup>7</sup>.

#### LE EMOZIONI UMANE TRA NATURA E CULTURA

Il costruttivismo sembra pertanto la posizione dominante in sociologia delle emozioni, ovvero «the majority of researchers treat emotions as culture or social construct» (Engdahl 2004: 83) – sebbene le forme che esso assume siano diverse. Generalmente non si tratta di costruttivismo radicale, poiché, come sostiene ancora Emma Engdahl, «they take their point of departure from the idea that there exists a biologically given core of emotion that becomes socio-culturally (re)constructed» (Engdahl 2004: 83). Questo si verifica senz'altro nel caso di Arlie Hochschild, sebbene, come è stato già accennato, talvolta la studiosa non escluda che anche il livello organico primario, che tende a interpretare nei termini freudiani di energie pulsionali, possa essere penetrato da significati sociali. Nel caso di Randall Collins, una energia emotiva sembra presupposta all'azione sociale, ma non è chiaro fino a che punto l'autore rinunci a una concezione pulsionale quasi freudiana di tale presupposto – una rinuncia che sarebbe maggiormente compatibile con la sua interpretazione sociale del piano più strettamente biologico dell'agire umano. L'interessante lavoro di Eva Illouz sulla configurazione delle emozioni da parte del capitalismo generalmente sembra ascrivibile a una forma di costruttivismo più radicale – anche se Illouz pare talvolta ammettere un sostrato organico dell'emozione (in Illouz 2009). Nel fortunato *Cold Intimacies* (Illouz 2007) la linea interpretativa prevalente rimane fedele ad Adorno: come l'industria culturale è non solo in grado di fornire soddisfazione ai bisogni umani, ma giunge anche a forgiare i bisogni stessi (Adorno-Horkheimer 1997: 129), il capitalismo arriva a dare forma alle pulsioni emotive più profonde e non solo agli oggetti su cui esse possono trovare sfogo. In altri casi, il criterio seguito sembra quello di una divisione del

lavoro tra psicologia e sociologia – divisione che viene assunta come ovvia –, per cui si ritiene che la sociologia sia tenuta a fare *epoché* degli aspetti interiori o biologici dell'emozione e debba focalizzarsi esclusivamente sulla dimensione sociale delle emozioni (si veda sempre Engdahl 2004: 84)<sup>8</sup>. In generale, come sostiene Quéré, i sociologi rischiano di trascurare la questione dei modi in cui l'ambiente socio-culturale configurerebbe i fatti organici (Quéré, 2021).

Ebbene, l'approccio pragmatista alle emozioni offre un quadro teorico alternativo al costruttivismo. È evidente che l'attenzione costante di James, Dewey e Mead per gli aspetti corporei, organici e fisiologici delle emozioni li allontana decisamente da forme radicali di costruttivismo – che sono però difficilmente sostenibili, a meno che non si adotti una concezione dell'uomo radicalmente discontinua rispetto ad altre forme di vita animale. Il punto interessante è però che le proposte di Dewey e di Mead si discostano anche da forme più moderate di costruttivismo, da concezioni delle emozioni per così dire “a strati”, per cui si concede che la sovrastruttura culturale interverrebbe su un materiale previo – pulsione emotiva o universale biologico – manipolando e mascherandolo o semplicemente differenziandolo su base culturale. Diversamente, l'approccio pragmatista alle emozioni è continuista, ovvero si basa su un quadro teorico che assume lo sviluppo culturale umano come radicato nelle condizioni naturali della forma di vita umana – nelle caratteristiche fisiche, posturali, fisiologiche, che segnano la vita degli individui fin dalla nascita – nonché nella struttura naturalmente sociale dell'ambiente umano<sup>9</sup>. Dewey e Mead hanno, infatti, ribadito in svariate occasioni il legame della socialità umana con le condizioni di dipendenza del giovane individuo da un gruppo umano che ne protegga il lento sviluppo ontogenetico, come con le necessità dell'attività cooperativa per fini comuni, altrimenti preclusi al singolo (Dewey 1922 [1988], Mead 2011). Inoltre, entrambi hanno sostenuto una concezione emergentista della cultura (Dreon, in corso di stampa), per cui le precondizioni organiche antecedenti lo sviluppo della cognizione umana e l'insorgenza del significato non rimarrebbero invariate, ma sarebbero a loro volta soggette a una riconfigurazione dinamica per adattarsi a un ambiente ormai culturale, linguistico e significativo. È su questo sfondo che deve essere riletta la teoria pragmatista delle emozioni, sosteniamo, per cui la divisione tra uno strato primario pura-

<sup>7</sup> Sulla scia del pragmatismo, Candiotti e Dreon in un articolo recente (Candiotti e Dreon 2021) propongono di pensare l'affettività come supportata – “scaffolded” – da “abiti affettivi”, nonché come fonte a sua volta di abiti affettivi di comportamento. In estrema sintesi, gli abiti affettivi sono caratterizzati come “modi relativamente stabili, cioè più o meno flessibili, di canalizzare l'affettività”, convogliando risorse organiche e ambientali, individuali e sociali.

<sup>8</sup> Teorie costruttiviste delle emozioni sono state avanzate anche in ambito psicologico, in particolare da James Russell (1994) e da Lisa Feldman Barrett (2009). Su questo si veda Caruana e Viola (2020: 184).

<sup>9</sup> Quéré propone una convergenza interessante su questo punto del pragmatismo classico con le teorie di Mauss (Quéré, 2021).

mente naturale, da un lato, e una sovrastruttura o una manipolazione culturale successiva appare fuorviante.

Negli ormai noti saggi del 1894-95, Dewey pensa l'emozione come legata in molti casi alla rottura della coordinazione senso-motoria, inclusa la componente viscerale della stessa, ovvero come sentimento della tensione per la crisi di un abito d'azione. Ma insieme sostiene che l'emozione è un modo di comportamento che ha un contenuto intellettuale, ovvero che si riferisce sempre a qualcosa e ne produce una qualche valutazione. Per Dewey non si tratta, da un lato, di una componente solo organica e dall'altra di una componente propriamente cognitiva dell'emozione, ma delle due facce di un medesimo comportamento, che implicano già entrambe fattori organici e significativi. La coordinazione senso-motoria, come chiarirà il saggio sull'arco riflesso (Garrison 2003; Santarelli 2019), comporta la propensione dell'intero organismo a selezionare alcuni fattori dell'ambiente circostante come stimoli, non solo in base alla costituzione fisiologica dei sensi umani, ma anche secondo interessi e ad aspettative di significato. La valutazione affettiva, d'altra parte, ha a che fare primariamente con l'esposizione della vita organica alle circostanze ambientali, che sono avvertite come avverse, favorevoli, accoglienti o amare – ovvero secondo quelle che *Esperienza e natura* e *Arte come esperienza* caratterizzeranno come le qualità estetiche dell'esperienza primaria o preriflessiva.

In questi saggi degli anni Novanta, cruciale per una concezione unitaria dell'emozione è la caratterizzazione in termini funzionali o "teleologici" che Dewey deriva da Darwin, ovvero l'assunzione secondo cui le emozioni sono funzionali alla vita, alla sopravvivenza, alle sue possibilità di intensificazione o di impoverimento, dato il consistere della vita stessa in interazioni con l'ambiente circostante. In questo senso, esse sono primariamente un fenomeno unitario in cui possiamo introdurre delle distinzioni attraverso una riflessione *ex post*, ovvero attraverso il ritorno analitico sui diversi aspetti di una esperienza innanzi tutto integrale. Non esiste ad esempio la paura come stato mentale in sé per Dewey, e poi la sua declinazione in termini culturali. Piuttosto c'è la paura di imbartermi in un orso, se vivo nei pressi delle foreste secolari degli Stati Uniti e mi allontano troppo dal centro abitato nel cuore dell'inverno: essa insorge con l'entrare in crisi di un abito d'azione in cui confluiscono risorse motorie (modi di camminare), percettive (visione rilassata o circospetta), cognitive (aspettative sul contesto, competenze pratiche e normative). Qualcosa inibisce l'abito e ostacola il fluire regolare dell'interazione e questa stessa crisi produce una proto-valutazione delle circostanze per l'impatto (più o meno forte, nonché favorevole, nefasto o indifferente) che esse possono

avere sulla vita dell'individuo, di nuovo secondo aspetti che non sono ascrivibili solo alla dimensione organica o solo alla dimensione culturale, ma li implicano entrambi. Se l'orso nel bosco mi fa paura perché può uccidermi, la paura nei confronti di un altro essere umano verte su riferimenti molto più complessi in cui processi organici e significati sono intimamente interconnessi: per esempio, non solo la sua forza fisica, la sua prestanza, ma anche fattori di genere, ruolo sociale e professionale. Il punto è che gli istinti umani non sono esenti da connotazioni di significato (Dewey 1922 [1988]) ed è estremamente difficile isolare nella condotta umana azioni puramente istintuali, meccaniche (Dewey 1938 [1991]). A sua volta, nota Dewey nei saggi sull'emozione, la rottura della coordinazione abituale spesso produce un sentimento della situazione, ovvero una forma affettiva di consapevolezza non della presunta interiorità dell'agente, quanto di una certa sua esposizione alle circostanze ambientali – di nuovo, corporee, culturali e sociali insieme.

Mead tornerà sinteticamente su questo punto nel breve abstract sulla teoria fisiologica delle emozioni (Mead 2020). Gli stimoli che producono piacere o dolore attraverso l'irroramento sanguigno negli altri mammiferi diventano nell'uomo stimoli "simbolici", che pertanto hanno un'efficacia causale sui processi organici. La dimensione proto-valutativa delle emozioni apparirà come una prima valutazione affettiva delle conseguenze delle azioni dell'altro sulle mie e viceversa, perché le disposizioni ad agire non si profilano in astratto, ma in un contesto specifico di scambi con altri che agiscono e parlano a loro volta. Rispetto alle appropriazioni di Mead in sociologia, i saggi e i testi brevi di Mead che risalgono agli anni '10 e '20 del Novecento, avvalorano dunque una concezione della interazione sociale come primariamente affettiva (cfr. Cook 1993 e Joas 1985): l'assunzione dell'attitudine dell'altro non si basa tanto su forme di interpretazione e di inferenza dei significati, tanto meno sulla presunta capacità di leggere la mente altrui, quanto su una forma di sensibilità rispetto alla gestualità corporea, vocale e verbale dell'interlocutore, su una forma di intonazione attiva quasi ritmica ai profferimenti altrui, su una capacità di aggiustamento della condotta individuale alle azioni dell'altro, piuttosto che ai presunti contenuti mentali altrui.

L'aspetto ulteriore dell'approccio di Mead consiste appunto nella radicalizzazione del carattere sociale dell'ambiente in cui le emozioni umane si sviluppano, che già era stato accennato da James (James 1894 [2020]) e toccato da Dewey (1894 [2020]; 1895 [2020]). Con Mead diventa ancora più chiaro che l'insorgere delle emozioni non ha a che fare solo con l'interruzione del "circuitto organico" (Dewey 1896 [1972]) – dunque,

non solo con la coordinazione senso-motoria e finanche cognitiva, nel senso specificato sopra – ma anche con la coordinazione sociale tra conspecifici. Le emozioni accadono nel contesto delle conversazioni di gesti, ovvero in un ambiente già sempre sociale e condiviso – sia pacificamente che in modo conflittuale –, in cui esse contribuiscono a coordinare mutualmente la condotta. Quelle che generalmente vengono chiamate espressioni delle emozioni sono per Mead “truncated acts”, abbozzi di un’azione che viene interrotta, su cui la condotta del singolo deve regolarsi – ma torneremo su questo punto nel prossimo paragrafo.

Inoltre è nel contesto sociale dello scambio reciproco di gesti che l’emozione produce il sentimento della situazione nell’individuo, una prima consapevolezza affettiva di sé, che non si sviluppa in una dimensione profonda puramente organica e autistica – estranea alla socialità – ma appunto nell’interazione di gesti, verbali e non, che contribuiscono a strutturare l’ambiente umano fin dalla nascita (cfr. Dreon 2019). Nell’ambiente altamente sociale della specie umana non si dà uno spazio previo allo sviluppo di una emotività rivolta su se stessa, ma anche l’“interiorità” si produce a partire dal confronto sociale, dall’aggiustamento reciproco, dall’assunzione di un ruolo in una determinata conversazione o in una attività comune. Per questo, tra le altre cose, Dewey ha preferito parlare di psicologia sociale in merito alla condotta umana (Dewey 1922 [2008]), e Mead l’ha intesa come la controparte della psicologia fisiologica, non opposta ma continua con essa (Mead 2011, 9).

#### OLTRE IL DUALISMO TRA ESPRIMERE E SENTIRE

Alla distinzione tra *core affect* biologico o impulso profondo e (ri)costruzione sociale delle emozioni (cfr. Russell 1994 e Barrett 2009) corrisponde nella proposta di Hochschild il dualismo tra il sentire (e le sue regole) e la manifestazione del sentire stesso – le cosiddette “display rules”. Hochschild ritiene (come Eva Illouz) che la pressione sociale si eserciti non solo sui modi di manifestare le emozioni, ma anche su sentimenti che dovremmo provare in determinate circostanze: lo spazio sociale coi suoi rapporti di potere e il capitalismo consumistico sembrano manipolare e normare secondo condizioni di accettabilità proprie non solo i modi in cui mettiamo in mostra le nostre emozioni, ma anche il livello profondo del sentire, che rimarrebbe nascosto alla condivisione pubblica.

Questi contributi hanno senz’altro il merito di mettere a fuoco fenomeni frequenti di manipolazione della sensibilità per consentire un maggiore adattamento a

pratiche e a contesti sociali specifici – dal luogo di lavoro alla gestione dei ruoli e dei generi. È inoltre evidente che l’analisi dei fenomeni di manipolazione richiede una mossa metodologica specifica, ossia sposta l’attenzione sull’aspetto più strettamente costruito e “lavorato” della sensibilità. I problemi emergono quando si prende troppo sul serio questa prospettiva, e la si irrigidisce nell’idea per cui sentire ed esprimere sono realmente due strati diversi dell’esperienza umana. In particolare, l’estensione indebita di questo modello rischia di reiterare quello che potremmo sintetizzare con Wittgenstein come il problema del dualismo tra interno ed esterno applicato alle emozioni (Wittgenstein 1998). Nella fattispecie, James, Dewey e Mead avevano già problematizzato l’approccio alle cosiddette espressioni delle emozioni in termini di esternalizzazione o di comunicazione all’esterno di un contenuto psichico antecedente. James dà avvio a questo processo, mettendo radicalmente in questione la preesistenza di un “mind stuff” – un contenuto psichico, uno stato mentale – precedente i cambiamenti corporei (sia viscerali che facciali o comunque visibili) che si verificano in presenza di una determinata percezione – un fattore di pericolo, per esempio, o un motivo di rabbia. Diversamente, come è noto, James definisce l’emozione come il sentimento dei cambiamenti corporei che vengono avvertiti mentre si verificano, essendo innescati da una determinata percezione dell’ambiente circostante (Bella 2021).

Rifiutando come fallace la designazione dei gesti del volto e del corpo come “espressione” delle emozioni, Dewey dedicherà il primo dei suoi due articoli proprio alle “emotional attitudes”, criticando l’idea di Darwin (ma cfr. Baggio e Parravicini 2020) per cui gli atteggiamenti emotivi sarebbero funzionali a comunicare all’esterno uno stato psichico precedente. Diversamente, i gesti emotivi hanno (o avevano) una finalità, che consiste però nella preparazione ad agire in un certo modo innescata da una determinata situazione. Non sono espressivi di uno stato mentale antecedente l’azione, ma «atteggiamenti pratici», con una «prontezza ad agire in certi modi» (Dewey 1895 [2020]). In altri termini, l’approccio pragmatista evita di riferire i gesti corporei a una dimensione mentale supposta come antecedente la loro espressione pubblica e li pensa invece come forme di azione, come abbozzi di comportamenti con cui l’organismo risponde a una situazione di pericolo, controversia, o con cui semplicemente scarica una tensione precedente.

Mead enfatizzerà decisamente la tesi che le emozioni si verificano innanzi tutto nel contesto sociale e nell’azione partecipata, e non hanno primariamente luogo nel teatro di una mente individuale estranea di principio al

commercio con gli altri. Proprio i gesti emotivi, ovvero gli abbozzi inibiti o interrotti di una determinata azione, sono centrali nelle dinamiche di un ambiente caratterizzato da una forte dipendenza reciproca come quello umano, perché aiutano l'individuo a regolare la propria condotta tenendo conto di quella altrui, in una catena di implicazioni reciproche che è sentita per l'impatto sull'esistenza del singolo, piuttosto che inferita interpretativamente. Pertanto, se le emozioni mantengono una portata comunicativa cruciale per i pragmatisti, questa non deve essere intesa come capacità di leggere nella mente dell'altro, come se ci fosse una interiorità preconstituita da veicolare all'esterno. La comunicazione va piuttosto pensata come il contesto in cui si realizza effettivamente la coordinazione reciproca dei gesti dei diversi attori sociali, senza che ci sia una profondità nascosta o precedente la sua presunta resa in superficie. I pragmatisti, tuttavia, non scelgono come i comportamentisti di evitare qualsiasi riferimento al mentale, allo psichico, in base alla loro presunta inaccessibilità. Al contrario, essi riconoscono da un lato che processi nervosi (James) e fisiologici (Mead) concorrono alla formazione di una determinata azione emotiva, al pari di altri fattori organici, ambientali e culturali. Dall'altro, non rinunciano a considerare la dimensione mentale, psichica o anche interiore (si veda la parte introduttiva di Mead 1934), ma assumono che essa sia il risultato degli scambi di gesti, ovvero dell'aggiustamento reciproco di azioni piuttosto che di lettura delle menti dell'altro. In particolare, invece di essere una sfera privata e inaccessibile, l'interiorità appare come il prodotto ontogenetico e filogenetico delle conversazioni di gesti verbali che sono proprie della forma di vita umana, poiché, mediante il linguaggio, esse consentono forme di autoriflessività precluse ad altri mammiferi.

Questo tipo di interpretazione dei gesti emotivi non esclude che in circostanze particolari le cose vadano diversamente, come nel caso dell'attore sul palcoscenico considerato da Mead nelle lezioni su *Mente, sé e società*. In questi casi, l'attore è consapevole del significato che certi atteggiamenti del volto e del corpo hanno sul pubblico e li adotta consapevolmente per ottenere determinate risposte. Tuttavia, questa è una situazione derivata, «non è una situazione naturale; uno non è sempre un attore» (Mead 1934 [2015]: 147). In un contesto riflessivo come quello tipico della recitazione, nonché grazie al gioco linguistico con cui distinguiamo «espressioni fisiche» e «contenuti psichici» (potremmo dire con Wittgenstein e con Rorty, cfr. Steiner 2019), «talvolta», sostiene Mead, «agiamo e nell'agire consideriamo l'effetto, il risultato che deriva dal nostro atteggiamento, e possiamo deliberatamente usare un certo tono di voce per produrre un determinato risultato» (Mead 1934 [2015],

147). Ma appunto questo accade talvolta, nella maggior parte dei casi avvertiamo le circostanze dell'ambiente naturale e sociale in cui siamo immersi in presa diretta, per così dire, e i gesti emotivi sono tra gli ingredienti di prima mano con cui si delineano le condotte emotive degli interlocutori. Senz'altro, come nota Hochschild, l'appropriatezza dell'emozione è valutata in base al contesto (Hochschild 1983: 54), ma questo non implica che dobbiamo presupporre una emozione profonda e poi la sua applicazione al contesto: semplicemente l'emozione si realizza sempre in un determinato contesto dialogico o dialettico perché la vita umana, come del resto ogni forma di vita, non si realizza in un dominio autonomo e separato, ma attraverso gli scambi costitutivi con un ambiente.

In questa prospettiva, l'influenza di una certa lettura della sociologia di Goffman che fa propendere Hochschild verso una concezione drammaturgico-culturale delle emozioni può risultare fuorviante, perché genera problemi artificiali, come quello di capire se si dia un qualche substrato pre-sociale o comunque 'interiore' nascosto dalla maschera. Questa critica non implica però che si possano trascurare i fenomeni di manipolazione sociale delle emozioni che accadono quotidianamente – dalla pubblicità alle arti, dalla politica alle istituzioni educative, tutte le pratiche sociali concorrono a produrre e a normare abiti emotivi dei singoli e dei gruppi. Un approccio alternativo di ispirazione pragmatista potrebbe consistere nel riconoscere una pluralità di contesti e istanze sociali che producono abiti emotivi diversi come in tensione tra loro – per esempio, nel contesto dei rapporti intimi tra familiari o tra amici, oppure nel contesto della vita professionale. Invece della distinzione tra sentire interiore da un lato, la sua resa e gestione pubblica, dall'altro, forse varrebbe la pena pensare a divergenze tra diversi abiti emotivi, tutti relativi a diversi contesti più o meno condivisi e spesso in conflitto gli uni rispetto agli altri. Un modello teorico che rinuncia alla presupposizione di un interno rispetto alla sua presunta resa superficiale per adottare invece un quadro di divergenze laterali, le une rispetto alle altre.

#### OSSERVAZIONI CONCLUSIVE: EMOZIONI, CONFLITTO, POTERE

In questo articolo abbiamo proposto una ricostruzione della teoria pragmatista delle emozioni. Tale ricostruzione non è fine a se stessa, ma intende mostrare come le riflessioni pragmatiste sulle emozioni possano contribuire al dibattito sociologico sulle emozioni. Il livello della discussione è dunque chiaramente ed espli-

citamente teorico: ci siamo concentrati sui momenti in cui alcuni importanti teorici delle emozioni in sociologia – soprattutto Hochschild e Collins – propongono delle ipotesi sul funzionamento delle emozioni in generale. A tale livello, abbiamo individuato alcuni aspetti delle idee di James, Mead e Dewey che possono aiutare a chiarire dei punti ciechi, oppure ad articolare in modo più convincente dei passaggi apparentemente problematici. Nel caso di Hochschild, abbiamo mostrato i limiti di due dicotomie in cui l'autrice in questione tende talvolta a ricadere: quella tra naturale/spontaneo/autentico e sociale/costruito/manipolato, e quella tra sentimento ed espressione. In entrambi i casi, i pragmatisti sembrano proporre un'alternativa: in primo luogo, affermando la natura sociale del biologico. Questa mossa implica una critica agli approcci costruttivisti, siano essi radicali o moderati. Ciò che viene contestato è difatti la rappresentazione dell'emozione come composta da due strati – uno biologico, l'altro sociale – in se stessa, a prescindere dall'importanza e dalla rilevanza attribuita alle due dimensioni. In secondo luogo, mettendo in luce la natura pragmatica delle emozioni in quanto tali, e non solo della loro espressione pubblica. Questo significa che non ci sia semplicemente un lavoro sulle emozioni, ma che al contrario le emozioni siano esse stesse un tipo di “lavoro” pragmatico e valutativo di noi stessi, degli altri, del nostro ambiente sociale (Quéré, 2021).

Nel caso di Collins, ci siamo soffermati sul concetto di energia emotiva. Le formulazioni che Collins propone di tale concetto sembrano tanto più convincenti, quanto più mettono in luce la dimensione pragmatica e attitudinale della EE – la loro natura di pre-disposizione alla partecipazione ai rituali – e tanto meno convincenti, quanto più rappresentano questa energia come una riserva di libido, immagazzinata sotto forma di una sorta di capitale rituale. A tale scopo, sulla scorta di alcune recenti rielaborazioni delle teorie pragmatiste, abbiamo proposto di concepire quella che Collins chiama energia emotiva nei termini di abiti affettivi. In tal modo viene salvata l'intuizione fondamentale di Collins – ossia l'idea che gli attori sociali abbiano determinate predisposizioni a partecipare in determinati modi alle interazioni sociali, e che tali predisposizioni siano in qualche misura l'eredità delle interazioni passate – senza con ciò postulare un'energia affettiva, che in modo analogo alla libido freudiana – e alla rielaborazione sociologica di tale concetto da parte di Bourdieu (1997) – viene misteriosamente “investita” e resa operativa nelle pratiche rituali.

Ci rendiamo conto che la specificazione della natura teorica del nostro contributo non ci risparmia una possibile critica. È possibile che a uno sguardo sociologico la nostra proposta possa apparire ingenua. Difatti,

qualcuno/a potrebbe obiettare che la nostra mossa – passare a un livello di teoria generale delle emozioni – manchi il carattere specifico del punto di vista metodologico adottato dagli autori e autrici che abbiamo discusso. È inevitabile, si potrebbe affermare, che un approccio sociologico metta in luce la dimensione manipolabile e soggetta a dinamiche di potere dei fenomeni emotivi. All'inverso, la pretesa di un approccio generale alle emozioni, che pretende di coprirne sia la dimensione biologica che quella sociale, rischia di mettere in secondo piano questa dimensione conflittuale e asimmetrica. Un'osservazione che entra in risonanza con una critica generale che spesso viene rivolta ai pragmatisti: quella di sottostimare l'importanza della dimensione conflittuale e delle dinamiche di potere<sup>10</sup> all'interno dell'agire sociale.

La risposta a questa obiezione richiederebbe un nuovo saggio, ma sinteticamente qui ci limitiamo a indicare che essa può essere articolata in tre passaggi<sup>11</sup>. Primo, il passaggio a un livello di teoria generale delle emozioni sul quale ci siamo soffermati è un'operazione già compiuta dai sociologi discussi in questo articolo, e non una mossa che abbiamo compiuto, al fine di costruire una rappresentazione ipotetica di quale teoria presuppongano le loro analisi più specifiche. Secondo, la nostra proposta non intende certo svalutare l'importanza dei risultati teorici ed empirici ottenuti dall'approccio di Hochschild e Collins. La nostra idea è piuttosto che tali risultati non siano messi in discussione dalle integrazioni e correzioni proposte. Questo perché – terzo passaggio – l'impianto teorico pragmatista non implica in nessun modo una sottovalutazione dell'importanza delle dinamiche conflittuali e di potere. Al contrario, queste dinamiche vengono concepite in un quadro più ampio. Di conseguenza, il livello socio-biologico è già la sede di una tensione costitutiva tra conflitto e cooperazione: il lavoro emozionale di cui parla Hochschild esiste e gioca un ruolo importante, ma è un lavoro sul lavoro, in quanto non esistono emozioni puramente sentite, pre-sociali, totalmente sprovviste di carattere pragmatico. Inoltre, il ripensamento della EE in termini di abiti non significa in nessun modo ricondurre i fenomeni emotivi al potere calmante, rassicurante e mitigatore delle abitudini. Al contrario, significa mettere in luce l'ambiguità costituti-

<sup>10</sup> Per un contributo classico in questo senso, si veda ad esempio Mills (1962). Per un confronto tra Mills e il pragmatismo, cfr. Le Goff (2019).

<sup>11</sup> Su questo problema sarebbe particolarmente interessante sviluppare un confronto con le tesi radicali di Eva Illouz, per cui le emozioni sono manipolate, sfruttate e costruite ai fini del potere capitalistico. Questo consentirebbe, tra l'altro, di mettere in luce alcune peculiarità dell'approccio pragmatista alle asimmetrie e ai conflitti sociali che divergono profondamente dalla prospettiva della Scuola di Francoforte, di cui Illouz è brillante erede. Ma, come già detto, una indagine di questo tipo deve essere rinviata altrove.

va degli abiti – pre-riflessivi, ma non totalmente irrazionali; corporei, ma non totalmente sprovvisti di carattere cognitivo; relativamente stabili, ma flessibili; possibile oggetto di manipolazione da parte del potere, ma anche possibile elemento di resistenza. Di sicuro, la concezione pragmatista del potere e dei conflitti sociali manca a volte di dettaglio e risulta senza dubbio poco articolata. Eppure, questa generalità – a tratti genericità – è di sicuro articolabile in analisi più dettagliate, come mostrano le numerose recenti riprese del pragmatismo nell'ambito della filosofia politica e sociale (Frega 2019; Jaeggi 2016; Gregoratto, Särkelä 2020).

## BIBLIOGRAFIA

- Archer M. (2000 [2007]), *Essere umani. Il problema dell'agire*, Marietti, Genova-Milano.
- Baggio G. (2015), *La mente bio-sociale. Filosofia e psicologia in G.H. Mead*, ETS, Pisa.
- Baggio G., Parravicini A. (2020), *Introduzione. Alle origini di una nuova scienza: le emozioni tra espressione ed esperienza*, in Baggio G., Caruana F., Parravicini A., Viola M. (a cura di), *Emozioni. Da Darwin al pragmatismo*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Barrett L.F. (2009), *Variety is the spice of life: A psychological construction approach to understanding variability in emotion*, in «*Cognition and Emotion*», 23, 7: 1284-1306.
- Bella M. (2021), *L'affettività nella teoria delle emozioni di William James*, in Baggio G., Quinzi G., Pace L. (a cura di), *Pensare l'affettività*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Bourdieu P. (1997), *Méditations Pascaliennes*, Le Seuil, Paris.
- Bruni L. (2016), *Vergogna. Un'emozione sociale dialettica*, Orthotes, Salerno.
- Candiotta L., Dreon R. (2021), *Affective Scaffoldings as Habits: A Pragmatist Approach*, in «*Frontiers in Psychology*», 12.
- Caruana F., Viola M. (2020), *Postfazione. Ritorno al futuro: traiettorie pragmatiste contemporanee in psicologia, filosofia e neuroscienze*, in Baggio G., Caruana F., Parravicini A., Viola M. (a cura di), *Emozioni. Da Darwin al pragmatismo*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Cerulo M. (2018), *Sociologia delle emozioni*, il Mulino, Bologna.
- Collins R. (1989), *Toward A Neo-Meadian Sociology of Mind*, in «*Symbolic Interaction*», 12: 1-32.
- Collins R. (2004), *Interaction Ritual Chains*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.
- Collins R. (2008), *Violence: a Micro-Sociological Theory*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.
- Cook, G. (1993), *The Making of a Social Pragmatist*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago.
- Damasio A. (1994 [1995]), *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano.
- Dewey J. (1894 [2020]), *La teoria delle emozioni. Le attitudini emotive*, in Baggio G., Caruana F., Parravicini A., Viola M. (a cura di), *Emozioni. Da Darwin al pragmatismo*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Dewey J. (1895 [2020]), *La teoria delle emozioni 2. Il significato delle emozioni*, in Baggio G., Caruana F., Parravicini A., Viola M. (a cura di), *Emozioni. Da Darwin al pragmatismo*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Dewey, J. (1896 [1972]), *The Reflex Arc Concept in Psychology*, in Boydston J.A. (ed.), *The Early Works of John Dewey, 1882-1898, vol. 5*, Southern Illinois University Press, Carbondale.
- Dewey J. (1922 [2008]), *Human Nature and Conduct*, in Boydston J.A. (ed.), *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924, vol. 14*, Southern Illinois University Press, Carbondale.
- Dewey J. (1938 [1991]), *Logic: The Theory of Inquiry*, in Boydston J.A. (ed.), *The Later Works of John Dewey, 1925-1953, vol. 12*, Southern Illinois University Press, Carbondale.
- Dreon R. (2015), *Emozioni pragmatiste*, in Striano M., Oliverio S., Santarelli M. (a cura di), *Nuovi usi di vecchi concetti. Il metodo pragmatista oggi*, Mimesis, Milano-Udine, Mimesis.
- Dreon R. (2019), *Gesti emotivi e gesti verbali. L'eredità di George Herbert Mead sulla genesi del linguaggio umano*, in «*Sistemi intelligenti*», vol. 2019: 115-133.
- Dreon R. (in corso di stampa), *Human Landscapes. Contributions to a Pragmatist Anthropology*, Albany NY, SUNY Press.
- Engdahl E. (2004), *A Theory of the Emotional Self: From the Standpoint of a Neo-Meadian*, Örebro Studies in Sociology 6, Örebro.
- Frega R. (2019), *Pragmatism and the Wide View of Democracy*, Palgrave Macmillan, London.
- Gallagher S. (2017), *Enactivist Interventions: Rethinking the Mind*, Oxford University Press, Oxford.
- Garrison J. (2003), *Dewey's Theory of Emotions: The Unity of Thought and Emotion in Naturalistic Functional 'Co-Ordination' of Behavior*, in «*Transactions of the Charles S. Peirce Society*», 39, 3: 405-443.
- Gerth H., Mills C.W. (1964), *Character and Social Structure: The Psychology of Social Institutions*, Harcourt, Brace and Company, New York.
- Gregoratto F., Särkelä A. (2020), *Social Reproduction Feminism and Deweyan Habit Ontology*, in Testa I., Caruana F. (a cura di), *Habits: Pragmatist Approaches from*

- Cognitive Science, Neuroscience, and Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Habermas J. (1981 [2017]), *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., il Mulino, Bologna.
- Hochschild A. (1979), *Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure*, in «American Journal of Sociology», 85, 3: 551-575, trad. it. a cura di Cerulo M. (2013), *Lavoro emozionale e struttura sociale*, Armando Editore, Roma.
- Hochschild A.R. (1983), *The Managed Heart. Commercialization of Human Feelings*, University of California Press, Berkeley.
- Horkheimer M., Adorno T., (1947 [1997]), *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino.
- Huebner D. (2014), *Becoming Mead. The Social Process of Academic Knowledge*, University of Chicago Press, Chicago.
- Illouz E. (2007), *Cold Intimacies. The Making of Emotional Capitalism*, Polity Press, Oxford and Malden.
- Illouz E. (2009), *Emotions, Imagination and Consumption. A New Research Agenda*, in «Journal of Consumer Culture», 9, 3: 377-413.
- Jaeggi R. (2016), *Forme di vita e capitalismo*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- James W. (1894 [2020]), *Le basi fisiche dell'emozione*, in Baggio G., Caruana F., Parravicini A., Viola M. (a cura di), *Emozioni. Da Darwin al pragmatismo*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Joas H. (1985), *G. H. Mead. A Contemporary Re-Examination of His Thought*, Polity Press, Cambridge.
- Le Goff A. (2019), *Pragmatisme et démocratie radicale*, Editions du CNRS, Paris.
- Mead G.H. (1934 [2015]), *Mind, Self and Society. [The Definitive Edition]*, Chicago University Press, Chicago.
- Mead G. H. (2011), *Essays in Social Psychology*, New Brunswick and London, Transaction Publishers.
- Mead G.H. (2020), *Una teoria delle emozioni dal punto di vista fisiologico*, in Baggio G., Caruana F., Parravicini A., Viola M. (a cura di), *Emozioni. Da Darwin al pragmatismo*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Mills C.W. (1964), *Sociology and Pragmatism: The Higher Learning in America*, ed. by I. L. Horowitz, Oxford University Press, New York.
- Nungesser F. (2016), *Mead Meets Tomasello: Pragmatism, the Cognitive Sciences, and the Origins of Human Communication and Sociality*, in Joas H., Huebner D. (a cura di), *The Timeliness of George Herbert Mead*, University of Chicago Press, Chicago.
- Quéré L. (2021), *La fabrique des émotions*, PUF, Paris.
- Russell J. (1994), *Is there universal recognition of emotion from facial expression? A review of the crosscultural studies*, in «Psychological bulletin», 115, 1: 102-141.
- Salmela M. (2018), *Collective emotions and normativity*, in «Protosociology», 35: 135-151.
- Santarelli M. (2019), *La vita interessata. Una proposta teorica a partire da John Dewey*, Quodlibet, Macerata.
- Scarantino A. (2016), *The Philosophy of Emotions and Its Impact on Affective Science*, in Lewis M., Haviland-Jones J., Barrett L.F. (a cura di), *The Handbook of Emotions, 4th ed.*, Guildford University Press, New York: 3-65.
- Steiner P. (2019), *Désaturer l'esprit. Usages du pragmatisme*, Questions Théoriques, Paris.
- Turner J., Stets J. (2005), *The Sociology of Emotions*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Wharton A. S. (2009), *The Sociology of Emotional Labor*, in «Annual Review of Sociology», 35:1: 147-165.
- Wittgenstein L. (1998), *Ultimi scritti. La filosofia della psicologia*, Laterza, Roma-Bari.



**Citation:** Massimo Cerulo (2021) Una giornata particolare. Un'analisi sulla costruzione sociale delle emozioni. *Società Mutamento Politica* 12(24): 73-81. doi: 10.36253/smp-13225

**Copyright:** © 2021 Massimo Cerulo. 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 II – Forme e ambiti

# Una giornata particolare. Un'analisi sulla costruzione sociale delle emozioni

MASSIMO CERULO

**Abstract.** The article proposed in this monographic issue aims to reflect on the process defined as “social construction of emotions”: the possibility of modifying the emotional expressions and the feelings based on the context, the beliefs, the social and the cultural rules that characterize the environment in which we live and act. The sociological analysis will be produced by examining the feature film *A particular day* (directed by Ettore Scola). It is a sociological work characteristic of the sociology of emotions: the analysis of a media text (filmic, in this case) to critically explain a social process.

**Keywords.** Sociology of emotions, social construction of emotions, display rules, *Una giornata particolare*, Ettore Scola.

---

## INTRODUZIONE

Gli studi prodotti dalla sociologia delle emozioni negli ultimi quarant'anni (cfr. tra gli altri: Cerulo 2021; Cerulo, Scribano 2022; Jeantet 2018; Bernard 2017; Ferréol 2015; Flam, Kleres 2015; Harris 2015; Stets, Turner 2014; 2007; von Scheve 2014; Hopkins *et al.* 2009; Turner, Stets 2005; Flam 2002; Barbalet 1998; Paperman 1992; Kemper 1991; Scheff 1990; Thoits 1989) hanno chiarito che, per analizzare sociologicamente il concetto di emozione, è necessario compiere un'opera di interpretazione plurima dell'agire sociale messo in atto dal soggetto. In tale operazione, sono da considerare principalmente i seguenti fattori:

- 1) sintomi e sensazioni provati in base all'evento, sociale o naturale, che si verifica;
- 2) contesto sociale ed epoca storica in cui ci si trova (norme, credenze, abitudini, aspettative, ecc.);
- 3) espressioni emotive messe in atto in base alla traiettoria biografica del soggetto che interagisce e/o che prova il sentire, ecc.;
- 4) cultura emozionale di riferimento (sia del contesto in cui ci si trova, sia del soggetto che agisce o con il quale si ha un'interazione).

I nomi che comunemente vengono dati alle emozioni e alle loro espressioni sono culturalmente codificati (Sandstrom *et al.* 2014): dipendono dalle abitudini di socializzazione e di interazione che vigono all'interno di un determinato contesto storico-sociale. Può essere questa una parziale definizione di quella che in sociologia viene chiamata “cultura emozionale” (Gor-

don 1990; 1989; 1981; cfr. Mills, Kleinman 1988). La specifica cultura di un ambiente (gruppo, città, nazione, ecc.) influenza sia le credenze che le persone nutrono nei confronti delle emozioni, sia le norme che regolano la loro espressione. Tale cultura emozionale non è dunque innata, ma viene appresa e costruita dai soggetti nel corso delle loro esperienze di socializzazione, dall'infanzia ai percorsi esistenziali che si vivono in adolescenza e in età adulta. Si diventa dunque emozionalmente competenti su quali emozioni provare e/o manifestare in base alla propria origine culturale e al contesto storico-sociale in cui ci si trova ad agire (in tale processo, la cultura emozionale può generare anche una serie di pregiudizi, ad esempio in base alla costruzione di genere: "le donne sono più sentimentali degli uomini"; oppure "l'uomo è il sesso forte e non deve piangere in pubblico"; ecc.).

In altri termini, è la società che suggerisce quale credenza associare a uno specifico sentire e, di conseguenza, con quale nome chiamare l'emozione.

Possiamo dunque affermare che le emozioni e le loro espressioni sono considerate, da gran parte della comunità scientifica sociologica, come "costruzioni culturali" (Charmillot *et al.* 2008; Rimé 2005; Kemper 1987; Harré 1986; Shott 1979): in quanto tali, vengono interpretate, nominate e comunicate in base alle regole veicolate dalla cultura di riferimento, sia del soggetto che interagisce sia della situazione in cui ci si trova. Saranno le strutture sociali all'interno delle quali il soggetto si trova immerso – cultura detenuta, ruolo ricoperto, norme vigenti, ecc. – che lo aiuteranno a interpretare uno specifico sentire e a individuare le espressioni più adatte attraverso le quali manifestare l'emozione.

I fattori sociali influenzano quindi direttamente gli stati emotivi e la loro manifestazione, costringendo il sé a una necessaria gestione degli stessi (cfr. Bruni 2019; Martuccelli 2016). Per questi motivi, diventa necessario tenere presente, nella messa in atto del proprio agire sociale, le regole del sentire e di espressione vigenti in ogni contesto, evento, situazione sociale (Thoits 2004; Hochschild 1979). Alla base del discorso c'è sempre la teoria che le emozioni e le conseguenti espressioni, proprio come qualunque altro aspetto della cultura, siano apprese. In altri termini, in quanto membri di una o più cultura o subcultura, gli individui devono imparare – attraverso tentativi ed errori, osservando gli altri attorno a loro o tramite istruzioni – quali emozioni è appropriato sentire e quali è indicato esprimere in ogni situazione considerata.

Ma chi decide quali sono le corrette manifestazioni emotive da assumere nel corso della vita quotidiana? A questa domanda è possibile rispondere evidenziando le fonti da cui si irradiano quelle che potremmo definire

le prescrizioni di comportamento emotivo, ossia le regole di espressione delle emozioni direttamente legate a norme sociali statuite o consuetudinarie: la famiglia, la scuola, la storia socio-culturale del proprio contesto di riferimento, le istituzioni, i media (Cerulo 2018a).

Detto in altri termini, in base alle epoche storiche e ai contesti territoriali in cui ci si trova ad agire, si incontreranno differenti "copioni emotivi" (Thoits 2004, 1990; Hochschild 1990), trasmessi ai e costruiti dai soggetti che crescono in quegli spazi. Tali copioni possono variare per intensità della manifestazione emotiva, controllo dei gesti corporali, articolazione del linguaggio orale, apprendimento delle specifiche regole di comportamento in pubblico (Dumouchel 1995).

In tale discorso, è noto come le istituzioni svolgano un ruolo precipuo nello stabilire quali manifestazioni emotive siano accettate all'interno di una specifica struttura sociale o durante una particolare celebrazione e quali invece siano sconsigliate oppure esplicitamente vietate. Direi che si possa parlare di "regole semistrukturate di comportamento emotivo": da una parte, vi è una prescrizione codificata di codici di comportamento (cfr. Elster 1989), la violazione dei quali comporterà una punizione di grado variabile a seconda della gravità dell'infrazione; dall'altra, vi è sempre la possibilità da parte dei soggetti di provare a modellare tali codici in base al potere detenuto, alle norme vigenti e alle abitudini veicolate dall'ambiente.

Il comportamento emotivo di gruppi o singoli soggetti risente dunque di regole e prescrizioni emotive che variano in base al contesto storico-sociale di appartenenza, alle esperienze di socializzazione primaria e secondaria, al ruolo svolto dalle istituzioni, alle immagini e alle pratiche di socialità veicolate dai media. Il mix che si crea tra i messaggi veicolati e prodotti da queste fonti indica al soggetto quali emozioni sono da manifestare in base alla situazione sociale in cui si trova. O, per dirla nei termini di Erving Goffman, quali "maschere emotive" indossare per calcare i palcoscenici quotidiani in cui, di volta in volta, ci si viene a trovare (Goffman 1971; 1956). Per quanto resti sempre presente uno spazio soggettivo di improvvisazione e decisione in riferimento alle modalità con cui esprimere socialmente una specifica emozione – come apparire tristi, quanto mostrarsi gioiosi, con quale linguaggio manifestare la paura, ecc. –, tale capacità decisionale è contenuta all'interno di *frame* normativi che indicano i comportamenti emotivi attesi o previsti dalle differenti società di cui si è membri con riferimento ai riti cui si prende parte (cfr. Goffman 1974).

In tal senso, secondo la teoria di George Herbert Mead, le emozioni, se studiate nell'ambito della loro manifestazione attraverso comportamenti individuali e

collettivi, divengono “emergenti sociali”, perché si configurano come un prodotto di relazioni sociali e di particolari forme d’interazione, di sistemi di linguaggio, di sistemi culturali (Mead 1982). Secondo Mead, dunque, le emozioni si costituiscono al tempo stesso come oggetti sociali e come oggetti dell’analisi sociologica (Cerulo 2018b; cfr. Turnaturi 1995). In estrema sintesi, possiamo considerarle “emergenti sociali” perché le analizziamo in quanto forme di sentire associate a una credenza, secondo la teoria di Vilfredo Pareto (Pareto 1916). In quanto tali, esse divengono oggetti dell’analisi sociologica poiché escono dall’alveo degli studi psichiatrici o psicologici, come stati esistenti e provenienti esclusivamente dall’interno del soggetto, per tramutarsi in forme di socialità, strumenti di comunicazione, pratiche di esperienza e conoscenza, risorse per comprendere e analizzare la realtà sociale in cui si agisce. Per quanto sia sempre presente l’aspetto fisiologico, è attraverso la loro espressione sociale che le emozioni possono dire molto sulle caratteristiche della società in cui ci si trova.

#### UNA GIORNATA PARTICOLARE

Come chiarisce la tesi soprariportata, le emozioni si configurano, in termini sociologici, come un prodotto di relazioni sociali e particolari forme di interazioni, di sistemi di linguaggio e, soprattutto, di sistemi culturali. Vorrei provare a esplicitare la riflessione di Mead analizzando sociologicamente alcune scene tratte da un film pluripremiato. Effettuerò dunque l’analisi di un testo filmico, per esplicitare criticamente un processo sociale (cfr. Jedlowski 2013; Bory 2012).

Si tratta del lungometraggio *Una giornata particolare* (1977), di Ettore Scola, con Marcello Mastroianni e Sophia Loren nelle vesti di attori protagonisti. Ci troviamo a Roma, il 3 maggio del 1938. Si tratta di un giorno che passerà alla storia poiché Adolf Hitler incontrerà il re e Mussolini e tutto lo stato maggiore del partito fascista. Tuttavia, per quanto presente, questo incontro resta sullo sfondo, poiché l’intero film ruota intorno all’interazione tra due inquilini dello stesso grande edificio popolare romano (i palazzi Federici in via XXI aprile) che fino a quel momento non si erano mai visti né parlati. L’occasione di incontro è presto detta: Antonietta (Loren), casalinga sposata con un impiegato e madre di sei figli, si affanna a prepararli tutti e sei (sette, se comprendiamo anche il marito) affinché possano recarsi, in orario e vestiti come si confà, alla sfilata organizzata nel centro cittadino per accogliere Hitler in pompa magna.

La donna appare stanca, scompigliata e soprattutto priva di opinioni in merito a quanto sta accadendo. Il

suo unico pensiero sembra quello di svolgere al meglio le sue mansioni di casalinga.

Gabriele (Mastroianni), il cui appartamento è dirimpetto a quello di Antonietta, è invece un ex radiocronista dell’Ente italiano per le audizioni radiofoniche (EIAR), omosessuale non dichiarato e, ovviamente, alquanto critico nei confronti del regime.

L’incontro nasce dalla fuga di un uccello, un piccolo pappagallo posseduto dalla famiglia di Antonietta, il quale riesce a uscire dalla sua gabbia per volare nell’appartamento di fronte. La donna, che sul pianerottolo ha appena salutato marito, figli e in pratica tutto il resto del palazzo diretti verso la sfilata, va a bussare all’appartamento di Gabriele chiedendogli la cortesia di entrare per cercare di recuperare il pappagallo che si trova proprio sulla sua finestra. Il dialogo che avviene tra i due mi è utile per evidenziare come i comportamenti emotivi siano dettati da sistemi culturali e di linguaggio.

Gabriele appare preoccupato. Quando la donna busa alla sua porta, è indaffarato a vergare una lettera, in un appartamento in disordine, con fogli e libri sparsi per casa e una valigia, piena e aperta, sul pavimento. Il suo stesso abbigliamento è lontano dall’immagine di ordine e serietà perpetrata dal regime fascista: ha la cravatta allentata, non porta la giacca, l’ala destra del colletto della camicia è asimmetrica all’altra, ostentata all’esterno del gilet.

Le prime battute tra i due sono all’insegna della discrezione e di un evidente imbarazzo. Antonietta gli spiega perché si trova lì. Gabriele, sulle prime molto sospettoso quasi come se avesse timore di aprire la porta, accoglie poi la donna e la aiuta a recuperare il pappagallo. A questo punto, alla curiosità della donna per il fatto che lui non sia alla sfilata, Gabriele risponde con un’aperta risata che rompe l’iniziale imbarazzo, spingendo i due a un primo contatto fisico e a un dialogo di conoscenza (cfr. Goffman 1956). Antonietta gli racconta la sua situazione familiare: i figli che ha, dove abita, il corso di formazione che sta frequentando per radio; Gabriele, sfiorando e toccando ripetutamente il braccio della donna, la invita a trattenersi, le offre qualcosa da bere, si scusa per l’evidente disordine presente in sala.

Antonietta si mostra imbarazzata, per quelle che ai suoi occhi appaiono forse come licenze inopportune che l’inquilino si prende nei suoi confronti: lei sa bene che, in quel momento storico-sociale, con determinate tradizioni familiari e regole di interazione tra una donna sposata e un uomo libero, il comportamento che dovrebbe assumere sarebbe quello di ringraziare e salutare, senza soffermarsi oltre. Senza mostrare espressioni emotive improntate alla simpatia, alla curiosità nei confronti dell’uomo. Anche perché una tale manifestazione emotiva potrebbe

addirittura fare pensare a un interesse di altro tipo da parte della donna, comportamento vietato in quel tempo per una donna sposata. D'altro canto, l'atteggiamento emotivo che Antonietta si attende da un uomo in una situazione del genere è opposto a quanto invece manifestato da Gabriele: la richiesta di trattenersi, l'offerta di un cordiale, la spiegazione sui libri presenti in sala, la confessione di avere molto tempo libero per leggere. Tuttavia, per quanto la definizione della situazione possa suggerire un inizio di rapporto d'intimità – che Scola mette in risalto attraverso le carezze lente e ripetute che la donna dona al pappagallo che tiene tra le braccia –, Antonietta sa bene che le prescrizioni emotive stabilite dal sistema socio-culturale di riferimento le impongono di andare via. E così farebbe, se non fosse che la sua attenzione viene catturata da un libro – *I tre moschettieri* – che vede poggiato sul pavimento. Gabriele coglie l'attimo e glielo dona, anche contro l'iniziale rifiuto della donna, chiedendo che l'incontro è stato casuale e che non si sa se e quando se ne sarebbe verificato un altro.

Quello dell'uomo è un comportamento emotivo che definirei “deviante” nella forma – poiché il dono del libro ha qualcosa di segreto, quasi vietato, come una sorta di ricordo di un incontro da non raccontare, come tale va contro le prescrizioni emotive di quel contesto (cfr. Dufourmantelle 2015; Thoits 1990) – eppure razionale nella spiegazione: è giusto che il dono sia accettato perché non è previsto un nuovo incontro, in quanto tra una donna sposata e un uomo libero è appunto scontato che non debba esserci alcuna forma di frequentazione, in base alle prescrizioni del sistema storico-sociale in cui ci si trova.

Antonietta alla fine resta ligia alle regole, ringrazia per l'offerta col sorriso ma rifiuta il dono e si avvia verso la porta. Tuttavia, la sua azione viene interrotta dallo squillo del telefono che porta Gabriele a rispondere e a intrattenersi in una breve conversazione. Nel mentre, Antonietta manifesta un comportamento atteso in una situazione del genere: si allontana leggermente, mostra una maschera di discrezione e indifferenza, osserva i quadri e gli oggetti sparsi per la casa, facendo bene attenzione a non mostrare alcuna partecipazione per la conversazione telefonica. Al termine di quest'ultima, però, ecco apparire uno stravolgimento delle regole di comportamento emotivo: invece di procedere al commiato e accompagnarla alla porta, Gabriele rilancia il suo invito a trattenersi ancora un po'. Lo fa sfruttando lo sguardo della donna rivolto a dei passi di gesso bianco (forme dei piedi) disegnati sul pavimento. «Vuole sapere a che servono?», esordisce l'uomo, prendendola improvvisamente per un braccio. Lei resta immobile, una maschera di stupore le si disegna sul volto, mentre lui mostra i passi di danza tipici della rumba, seguendo

le forme disegnate sul pavimento.

Va così avanti e indietro senza alcuna manifestazione di imbarazzo o vergogna, come invece un comportamento del genere prescriverebbe, in quanto: a) il regime fascista prescrive per l'uomo comportamenti “maschi”, improntati all'esibizione di forza, imponenza e fierezza, lasciando alla donna compiti e atteggiamenti ritenuti sentimentali, quali ad esempio il canto e il ballo; b) un'eccezione a quanto appena detto è rappresentata dal ricoprimento di uno specifico ruolo: soltanto se l'uomo fosse di professione un ballerino o un cantante allora potrebbe comportarsi di conseguenza. Non è questo però il caso di Gabriele, nonostante costringa Antonietta, tirandola per un braccio, a seguirlo in alcuni passi di danza. La donna è sempre più incerta sulla definizione della situazione (cfr. Goffman 1974), tanto che pone tre domande e un'affermazione che, per quanto possano apparire spontanee, in realtà sono necessarie per comprendere quali regole di comportamento emotivo e di interpretazione vadano utilizzate in quella specifica situazione: «Ma scusate... ma che è... ma che stiamo facendo?», chiede quando viene quasi strattonata da Gabriele per danzare insieme. E poi ancora: «E voi ci andate spesso a ballare?». E alla risposta negativa di Gabriele, incalza: «E allora perché vi state imparando la rumba?». Di risposta, l'uomo afferma di non avere una spiegazione per il ballo che sta assimilando, mostrandosi nel contempo gioioso e soddisfatto nell'effettuare una serie di passi di danza ai quali affianca anche un correlato movimento delle mani.

Per quanto Antonietta sorrida di fronte ai passi di danza dell'uomo, è evidente come cerchi di allineare l'agire sociale di Gabriele alle regole di comportamento e di manifestazione emotiva previste dal contesto. Possiamo immaginare che le sue riflessioni siano le seguenti: se non sei un ballerino, non ha senso un tale comportamento; sei un uomo libero e quindi potresti frequentare sale da ballo per incontrare donne non impegnate sentimentalmente da sedurre, ma poiché neghi che ciò avvenga, allora non hai di nuovo motivo per comportarti così; tali atteggiamenti da ballerino non c'entrano nulla con l'immagine del maschio veicolato e prescritto dal regime fascista. Tant'è che ci tiene a chiarire, sempre con un sorriso di cortesia stampato sul volto, come lei proprio non possa danzare, considerata l'età e lo status sociale ricoperto (di certo non può farlo con lui, lì, in quella situazione), mentre coglie l'occasione per affermare che sua figlia “grande”, lei sì che sa ballare (sottolineando l'età della figlia come legittimazione sociale per attuare determinati comportamenti in quanto autorizzati e prescritti da un contesto sociale che *obbliga* le giovani donne a trovare marito per diventare mogli e madri. In que-

sto caso, quindi, è come se volesse suggerire a Gabriele di rivolgersi alla figlia, se proprio vuole mettere in atto un comportamento mirato alla seduzione).

La danza sorridente di Gabriele e lo stupore malcelato di Antonietta vengono interrotti dal suono di una radio che, dalla guardiola del palazzo situata al piano terra, trasmette ad alto volume la diretta della sfilata nazi-fascista. Sul volto di Gabriele si dipinge la tristezza. Interrompe bruscamente i suoi passi, ferma il giradischi e dice ad Antonietta: «Questo... è meno ballabile». La battuta sarcastica, tale perché pronunciata col sorriso, crea ulteriore confusione nella donna, la quale non sa cosa rispondere, abbassa gli occhi, piega il collo verso il basso, cercando una soluzione a quel comportamento maschile che diventa sempre più deviante rispetto ai modelli consolidati: un uomo sconosciuto che prova una serie di passi di danza in casa, senza essere ballerino né frequentatore di sale da ballo; un appartamento in disordine con quadri alquanto lontani dalle indicazioni artistiche del fascismo; un comportamento emotivo caratterizzato da entusiasmo, malizia, libertà, dolcezza, ben al di fuori dei modelli prescritti in quel contesto storico-sociale; un abbigliamento trasandato dell'uomo, nonostante si tratti di un impiegato dello Stato che, per di più, non è andato alla sfilata organizzata dal regime.

Lo stallo viene rotto da Antonietta, la quale, scusandosi, si dirige con decisione verso la porta d'ingresso. Saluta Gabriele, che nel frattempo le stringe la mano, e si lasciano presentandosi per nome.

#### LO STIGMA QUOTIDIANO

In una scena successiva, i due si trovano sul terrazzo sul tetto del palazzo, mentre Antonietta è intenta a raccogliere le lenzuola stese al sole. Sappiamo, dal proseguimento della trama, che la donna ha chiesto informazioni su Gabriele alla portinaia, la quale lo ha subito etichettato come «bisbetico, lunatico, cattivo soggetto», fino a evidenziarne i sospetti di essere antifascista. Tuttavia, tale etichettamento non basta a scoraggiare Antonietta dall'invitare l'uomo a casa per offrirgli un caffè e mostrargli un album di fotografie del Duce. La donna sembra affascinata da quell'uomo, tanto che arriva al punto di sedurlo proprio sul terrazzo. Qui si verifica una situazione che torna ancora utile alla nostra riflessione.

Antonietta inizia a rimproverare a Gabriele di utilizzare un linguaggio e un comportamento non accettato socialmente: l'utilizzo del "lei" al posto del prescritto "voi", il non apprezzamento delle foto del Duce nell'album di fotografie, il mancato rispetto delle regole in quanto non sposato e non padre. Tali comportamenti e

manifestazioni di emozioni devianti avrebbero causato quell'etichettamento negativo espresso dalle considerazioni avanzate dalla portiera. E tuttavia, vi sarebbe ancora spazio per dimostrare di essere capace di "riallinearsi" alle regole di comportamento previste. Infatti, mentre raccoglie della lingerie, Antonietta viene sorpresa da uno scherzo di Gabriele che la ricopre con un lenzuolo bianco e la abbraccia accennandole un ballo. I due ridono, manifestano emozioni di serenità, simpatia, entusiasmo, forse anche a causa del fatto che, dalla loro posizione sul tetto, la portiera non possa ascoltarli.

A questo punto, Antonietta, tentata da una violazione di quelle regole famigliari e sociali che si è sempre premurata di rispettare alla lettera, tenta di baciare Gabriele pur affermando di volere il contrario: «Io non lo so cosa vi siete messo in testa, ma vi state sbagliando, questo è certo... Voi uomini siete tutti uguali... ma io me lo aspettavo».

Di fronte a queste parole, l'uomo appare basito, soprattutto perché comprende la volontà latente di Antonietta, ma sa di non poterla assecondare. Infatti, appena la donna gli si avvicina e lo bacia, lui resta di sasso, immobile, incapace di reagire. Antonietta rimane con le labbra appoggiate sul suo viso, mentre lo accarezza e pronuncia frasi di giustificazione al suo comportamento: «Andatevene... andatevene per favore... ve ne dovete andare... prima, quando mi avete abbracciato, ce l'avevo più con me che con voi perché... perché è da stamattina che ti guardo. Ma io mai, mai lo avevo fatto... è la prima volta... mi devi credere... Gabriele... Gabriele...». La donna esprime in parole la spiegazione del suo comportamento emotivamente deviante spiegando, all'uomo ma anche a sé stessa, come quello che fa sia sbagliato, riprovevole, contro le regole statuite. Non contano le emozioni provate bensì quelle da manifestare prescritte dal contesto sociale e, in questo caso, lei è una deviante (cfr. Thoits 1984, 1990; Hochschild 1979). Per recuperare, implora l'uomo di lasciarla, di non farla cadere in tentazione, di non costringerla a violare le norme.

Quando Gabriele le confessa di non essere adepto del partito fascista né seguace delle sue regole – «non sono né marito, né padre, né soldato» –, la situazione dovrebbe allora tornare alla normalità, poiché il rischio di devianza emotiva nel comportamento di Antonietta viene meno. Eppure, non va così. Prova ne è la reazione di profonda incredulità manifestata dalla donna quando Gabriele rifiuta il bacio e le confessa la sua omosessualità. L'atteggiamento di Antonietta è scomposto: il viso è dipinto di rabbioso stupore, arriva a tirare un violento schiaffo all'uomo e corre a riprendere la bacinella con le lenzuola (che sventolano bianche candide, simbolo appunto di un rapporto non consumato).

Perché si verifica ciò? La risposta la fornisce sempre il processo di costruzione sociale delle emozioni. Il sistema socio-culturale di riferimento costruisce i modelli di comportamento emotivo, sia quelli accettati e prescritti sia quelli devianti. In tal caso, anche il tradimento ha dunque una sua costruzione sociale inerente ai comportamenti da manifestare (cfr. Turnaturi 2003). La donna si attende una reazione dell'uomo rispondente ai canoni del sistema socio-culturale di riferimento, ossia del contesto fascista, che quindi ricambi il bacio e "faccia l'uomo". Tali aspettative di comportamento emotivo sono proprio quelle che intuisce Gabriele, il quale tampina Antonietta con una serie di domande retoriche mentre la solleva e la fa roteare a mezz'aria fino a inseguirla per le scale: «Sono un disfattista, inutile e con tendenze depravate, così hanno detto e mi hanno mandato via dalla radio. Che ti aspettavi? Baci, ballate, mani sopra mani... è questo che si deve fare quando si resta soli con una donna? Rispondi! Tanto tutti gli uomini sono uguali, è vero! Bisogna farglielo sentire, perché è questo il muscolo più importante, è vero? Mi dispiace per come ti sei sbagliata cara, io non sono quel maschione virile che speravi, io sono un frocio! Frocio! Così ci chiamano... Che ne sai tu?».

Antonietta precipita in un caos cognitivo e comportamentale. È confusa dalle molteplici devianze emotive messe in atto da Gabriele. È delusa dal rifiuto fisico-sessuale subito. È incapace di fornire un allineamento dei suoi comportamenti alla situazione delineatasi. È impossibilitata a comprendere il significato delle parole dell'uomo poiché educata a una manifestazione comportamentale ed emotiva rispondente ai modelli fascisti socialmente statuiti e, di conseguenza, costruiti.

Di fronte al trauma emotivo manifestatosi, non può fare altro che rinchiudersi nel suo appartamento e sbattere la porta in faccia a un infuriato Gabriele. È come se Antonietta fosse stata punita dalla società sia per avere deviato emozionalmente dai suoi compiti prescritti, sia per avere lasciato che Gabriele a sua volta deviasse dai modelli maschili di riferimento. Non è stata capace di produrre un allineamento alla costruzione sociale delle emozioni, sia nel verso socialmente accettato sia in quello deviante. Entrambi hanno quindi prodotto comportamenti ed espressioni emotivi che hanno messo a rischio la tenuta della società e, di conseguenza, le loro identità individuali (di femmina-moglie-madre e di maschio-lavoratore-membro del partito).

L'esempio in questione è significativo perché permette di notare come la costruzione sociale dell'emozione sia addirittura più forte della capacità di comprensione razionale. Il contesto storico-sociale ha lavorato così a fondo nella definizione della situazione che diven-

ta difficile razionalizzare, credere e perfino giustificare comportamenti e manifestazioni delle emozioni che risultano devianti. È ancora Antonietta a evidenziare tale riflessione. Dopo lo scontro avvenuto sul terrazzo, i due si riappacificano grazie alla donna che si presenta alla porta dell'appartamento di Gabriele. Lui la invita a entrare e si siedono a tavola, nella piccola sala da pranzo, l'uno di fronte all'altra. Gabriele le racconta uno stralcio della sua vita, quando fingeva di essere fidanzato con una donna, ostentando il rapporto in luoghi pubblici affollati come cinema e ristoranti, al fine di convincere i dirigenti dell'Ente per cui lavorava che fosse rispettoso dei modelli di comportamento emotivi prescritti dal contesto sociale. L'escamotage non funzionò, Gabriele venne convocato in direzione e licenziato perché quelli come lui non potevano «far parte del Partito in quanto Partito di uomini». Non si arrese e provò a presentare un certificato medico, fasullo, in cui si attestava, paradossalmente, la sua non malattia, ossia il suo essere eterosessuale. Anche questo tentativo però andò a vuoto, perché in fondo, come dichiarato da lui stesso: «La cosa più grave è che vai in giro cercando di non essere quello che sei. Ti obbligano a vergognarti di te stesso» (cfr. Brunni 2017; Zahavi 2014; Scheff 2003, 2000).

Il punto è importante, perché la frase di Gabriele focalizza l'attenzione esattamente su quello che il contesto socio-culturale impone di mostrare emotivamente. Per la società – e questo vale a maggior ragione quando si parla di regimi dittatoriali – quello che conta non è tutelare una presunta autenticità emotiva, valoriale e di pensiero soggettiva, bensì assicurarsi che vengano rispettati i modelli di comportamento e di espressione emotiva prescritti dalle fonti sociali.

#### CONSIDERAZIONI FINALI

Tramite l'esempio cinematografico utilizzato, ho provato brevemente a evidenziare come la società si tenga insieme attraverso riti e accordi simbolici di costruzione sociale della realtà, utilizzando la chiave di lettura delle emozioni. Nel momento in cui si violano le regole comportamentali e le prescrizioni emotive è come se si mettesse a rischio la tenuta della società, il funzionamento del rito (cfr. Durkheim 1912). Di conseguenza, è necessario costringere il soggetto deviante ad allinearsi ai modelli prescritti – comportarsi come gli altri si aspettino che si comporti – o addirittura punirlo. È esattamente quello che accade al protagonista Gabriele nelle scene successive e finali del film. Prima vi è un tentativo di riallineamento prodotto dalla stessa Antonietta. Tenta di rassicurarlo, gli dice che lo capisce, poiché anche

lei, a volte, non si sente apprezzata dal marito. È come se gli volesse fare capire che può capitare che i modelli prescritti di comportamento emotivo stiano stretti, però è questione di poco tempo, poi passa, tutto torna “normale”. Confessa così i ripetuti tradimenti effettuati dal marito cui lei è costretta a sottostare, perché così impone la società. Ma arriva anche a spingersi a tentare di convincere Gabriele che non sia “malato”, tanto che le piace «così com'è», abbracciandolo e nel contempo spingendolo ad allungare le mani sul seno e sui fianchi.

Vi è, in questo atteggiamento, la forza della costruzione sociale dell'emozione, l'incidenza del modello emotivo del maschio «virile e vibrante di romano orgoglio» e della donna dolce e debole pronta per essere sedotta. Adirittura, tale costruzione sociale del comportamento emotivo arriva a toccare la medicalizzazione, ossia fare passare per patologico un normale orientamento sessuale (cfr. Frances 2014).

La bravura di Scola sta anche nel parlare tra le righe allo spettatore, per evidenziare fino a che punto la società possa produrre una visione dominante della realtà sociale e dei comportamenti emotivi. Una visione dominante e violenta, tant'è che la scena finale del film vede Gabriele scortato da due loschi figure della polizia segreta fascista che lo accompagnano alla punizione prevista, in quel contesto storico, per le persone omosessuali: il confino.

Riallineamento dei comportamenti emotivi a quelli prescritti e attesi dal contesto sociale di appartenenza oppure punizione. Lo schema qui proposto è leggermente forzato, poiché rapportato a un contesto tipico di un regime dittatoriale. Tuttavia, credo sia utile per trasmettere quanto potente possa essere l'imposizione delle fonti sociali nel manifestare uno specifico comportamento emotivo anche se il proprio sentire vorrebbe mettere in atto un agire sociale opposto a quello prescritto.

L'interazione che prende forma tra Antonietta e Gabriele ci permette di comprendere come i comportamenti emotivi, quelli pubblici ma in molti casi anche quelli privati, siano un prodotto di sistemi culturali e storici che creano codici e prescrizioni emotivi alquanto stringenti. Tale discorso è evidente quando parliamo di regimi dittatoriali, dove i vincoli dettati dal sistema socio-culturale di riferimento appaiono ben più stringenti, sia perché in molti casi rientrano in un ordinamento statuito – si pensi ancora alle regole di comportamento emotivo previste in istituzioni religiose, civili, governative, ecc. – sia perché essi vanno a costituire parti della struttura di una specifica società e, come tali, sono difficilmente modificabili nel breve periodo e necessitano di una veloce abitudine, pena l'ostracismo o l'incomprensione sociale degli appartenenti a quella società.

Concludiamo ritornando alla tesi di Mead. In quanto prodotto di sistemi storici e culturali, di particolari forme di relazione e interazione, di sistemi di linguaggio, le emozioni provate e manifestate ci permettono dunque di riflettere sulle forme del nostro agire sociale quotidiano. In tal senso, direi che le emozioni si caratterizzano come elementi di un discorso che continuamente ci consente, da una parte, di interagire con l'altro e di agire all'interno dei riti sociali, creando e modellando così gli oggetti delle nostre emozioni; dall'altra, ci identifica come soggetti emozionali, ossia permeabili dalle forme di manifestazione emotiva espresse dagli altri e dal contesto sociale. Il discorso emozionale si configura così come una pratica sociale contestualizzata, che permette di costruirci come esseri “attraversati” da emozioni in relazione continua con la cosa, l'evento o la persona emotigeni. Tale “relazionismo emozionale” crea un rapporto biunivoco tra emozioni e conoscenza. Tra stati del sentire e formazione delle credenze sociali che producono una interpretazione-comprensione della realtà che ci circonda. Quello che sentiamo all'interno di un particolare contesto ci fa agire in un determinato modo invece che in un altro. E, per converso, ciò che accade nell'ambiente sociale di cui siamo parte ci suscita particolari emozioni. Proprio perché le emozioni sono strumenti ermeneutici dalla duplice direzione: nei confronti di noi stessi e verso le sfere di realtà nelle quali quotidianamente navighiamo. Come ha scritto il filosofo italiano Aldo Giorgio Gargani: «[...] la conoscenza è inaugurata dalla tematizzazione delle emozioni. Le emozioni costituiscono il repertorio delle modalità secondo le quali l'uomo recepisce il mondo, ossia l'orizzonte delle sue possibilità. L'emotività costituisce il paradigma esistenziale dell'uomo» (Gargani 2002-03: 30; cfr. Bruni 2021).

Manifestando emozioni, esprimendo forme di sentire, valutiamo e giudichiamo gli altri e viceversa (Mansstead 1991). Forniamo loro il nostro parere e, nello stesso tempo, consegniamo tale giudizio alla società. Tale percorso si compie anche attraverso l'apprendimento di una serie di espressioni emotive tramite comportamenti e linguaggi, codici e norme culturali. In tal senso, le manifestazioni emotive prodotte andranno a costruire un'immagine del soggetto nella mente dei suoi interlocutori o del pubblico presente nel contesto in cui agisce. Di rimando, le reazioni emotive di questi individui produrranno lo stesso processo nel soggetto che agisce. In tal senso, se prendiamo come esempio il personaggio di Gabriele de *Una giornata particolare*, possiamo notare come, attraverso i suoi comportamenti emotivi, egli fornisca un giudizio sul contesto in cui vive, lavora e agisce, nonché sulle persone in esso presenti. Nello stesso tempo, però, viene a sua volta giudicato dagli altri che lo

osservano, lo ascoltano, lo circondano: così, ad esempio, sarà una persona deviante per la portiera del palazzo, la quale utilizza criteri e regole del regime fascista nella sua scala di valutazione.

Discorso simile per Antonietta la quale, pur essendo attratta da quei comportamenti emotivi messi in atto dall'ex impiegato statale, lo giudica in maniera ambivalente: da una parte mostra emozioni di attrazione, interesse, apertura per il suo linguaggio e i suoi modi così diversi da quelli degli altri soggetti cui è abituata frequentare; dall'altra, è pronta a manifestare confusione e fastidio di fronte alla confessione dell'omosessualità dell'uomo. Emozioni "negative" che si tradurranno poi in tristezza e delusione quando Gabriele sarà prelevato dagli agenti della polizia segreta per essere portato al confino.

Le reciproche manifestazioni emotive creano un circuito di scambio continuo di valutazione e percezione degli altri, di sé stessi e della società, il quale tuttavia può divenire ambivalente: può produrre sia forme di riconoscimento, individuale e collettivo, che si modificano e modellano nel tempo, in base alle esperienze maturate, alle scelte prodotte, alle forme di agire sociale messo in atto, ecc.; sia cristallizzazioni di giudizi e valutazioni che restano ancorate a casi specifici di manifestazioni emotive legate a un preciso momento storico (si pensi alle tipologie o nomee che si creano nei confronti di soggetti che vengono giudicati esclusivamente in base a pochi eventi: "è un/a iracondo/a perché l'ho visto/a urlare per strada"; "è un/a romantico/a, perché piange durante i film d'amore"; "è una persona triste, perché al lavoro non la vedo mai sorridere", ecc.).

Tale processo è inevitabile quando si vive in società. Se si mettono in atto forme di agire sociale allora si manifesterà *de facto* un'emozione (con volontà strategica o meno), la quale produrrà un giudizio da parte degli altri nei confronti del soggetto agente e di quest'ultimo nei confronti di sé stesso e ancora, di conseguenza, nei confronti delle altre persone presenti (in base alle loro reazioni). La percezione sociale dell'altro e di sé stessi si andrà così a costruire o cristallizzare in base ai comportamenti osservati e vissuti negli specifici contesti sociali di cui si è parte.

#### BIBLIOGRAFIA

- Barbalet J.M. (1998), *Emotion, Social Theory, and Social Structure. A Macrosociological Approach*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bernard J. (2017), *La concurrence des sentiments. Une sociologie des émotions*, Métailié, Paris.
- Bory S. (2013), *Il magma commosso. Sociologia delle emozioni e immaginario sociale*, Hypermedium, Napoli.
- Bruni L. (2021), *Emotional Social Acts: A Sociological Interpretation of the Precognitive Character of Emotions*, in Rafele A., Aldama F.L., Nericcio W.A. (a cura di), *Cultural Studies in the Digital Age*, Hyperbole Books & San Diego State University Press, San Diego.
- Bruni L. (2019), *Forms of shame between social processes and prospects for subjectification*, in «Emotions and Society», 1(2): 231-246.
- Bruni L. (2017), *Vergogna. Un'emozione sociale dialettica*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Cerulo M. (2021), *Émotions et dynamiques sociales: règles et expression dans l'interaction quotidienne*, PULM, Montpellier.
- Cerulo M. (2018a), *Sociologia delle emozioni. Autori, teorie, concetti*, il Mulino, Bologna.
- Cerulo M. (2018b), *L'étude sociologique des émotions dans la société du capitalisme. Dialogue avec Eva Illouz*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», LIX, 4: 815-830.
- Cerulo M., Scribano A. (2022), *The Emotions in Classics of Sociology. A Study in Social Theory*, Routledge, London-New York.
- Charmillot M., Dayer C., Farrugia F., Schurmans M.N. (2008), *Émotions et sentiments : une construction sociale. Approches théoriques et rapports aux terrains*, L'Harmattan, Paris.
- Dufourmantelle A. (2015), *Défense du secret*, Payot-Rivages, Paris.
- Dumouchel P. (1995), *Émotions. Essai sur le corps et le social*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris.
- Durkheim E. (1912), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Félix Alcan, Paris.
- Elster J. (1989), *The Cement of Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ferréol G. (2015), *Sentiments et émotions*, EME, Louvain-la-Neuve.
- Flam H. (2002), *Soziologie der Emotionen: eine Einführung*, UVK Verlagsgesellschaft mbH, Konstanz.
- Flam H., Kleres J. (2015), *Methods of Exploring Emotions*, Routledge, London-New York.
- Frances A.M.D. (2014), *Saving Normal: An Insider's Revolt Against Out-of-Control Psychiatric Diagnosis, DSM-5, Big Pharma, and the Medicalization of Ordinary Life*, William Morrow & Co., New York.
- Gargani A.G. (2002-03), *Il valore cognitivo delle emozioni*, in «Atque», 25-26: 25-34.
- Goffman E. (1956), *Embarrassment and Social Organization*, in «American Journal of Sociology», 62, 3: 264-271.

- Goffman E. (1971), *Relations in Public*, Basic Books, New York.
- Goffman E. (1974), *Frame Analysis*, Harper&Row, New York.
- Gordon S.L. (1981), *The Sociology of Sentiments and Emotion*, in Rosenberg M., Turner R.H. (eds), *Social Psychology: Sociological Perspectives*, Basic Books, New York.
- Gordon S.L. (1989), *The Socialization of Children's Emotions: Emotional Culture, Competence, and Exposure*, in Saarni C., Harris P.L. (a cura di), *Children's Understanding of Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gordon S.L. (1990), *Social Structural Effects on Emotions*, in Kemper T.D. (ed.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, State University of New York Press, Albany.
- Harré R. (1986), *The Social Construction of Emotions*, Blackwell, Oxford.
- Harris S. (2015), *An Invitation to the Sociology of Emotions*, Routledge, London-New York, Routledge.
- Hochschild A.R. (1979), *Emotion Work, Feeling Rules and Social Structure*, in «American Journal of Sociology», 85, 3: 551-575.
- Hochschild A.R. (1990), *Ideology and Emotion Management: A Perspective and Path for Future Research*, in Kemper T.D. (a cura di), *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, State university of New York Press, New York.
- Hopkins D., Kleres J., Flam H., Kuzmics H. (2009), *Theorizing Emotions. Sociological Explorations and Applications*, Campus Verlag, Frankfurt.
- Jeanet A. (2018), *Les émotions au travail*, CNRS, Paris.
- Jedlowski P. (2013), *C'eravamo tanto amati. Forme della nostalgia*, in Cerulo M., Crespi F. (a cura di), *Emozioni e ragione nelle pratiche sociali*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Kemper T.D. (1987), *Structural Interactional Theory of Emotion*, Wiley Press, New York.
- Kemper T.D. (1991), *An Introduction to the Sociology of Emotions*, in Strongmam K.T. (a cura di), *International Review of Studies on Emotion*, John Wiley & Sons, New York.
- Manstead A.S.R. (1991), *Emotion in social life*, in «Cognition and Emotion» 5, 5-6: 353-362.
- Martuccelli D. (2016), *L'affectivité implicative et la vie en société*, in «Quaderni di Teoria Sociale», 1: 9-28.
- Mead G.H. (1982), *The Individual and the Social Self. Unpublished Work of George Herbert Mead*, in Miller D.L. (a cura di), University of Chicago Press, Chicago.
- Mills T., Kleinman S. (1988), *Emotions, Reflexivity, and Action: An Interactionist Analysis*, in «Social Forces», 66, 4: 1009-1027.
- Rimé B. (2005), *Le partage social des émotions*, PUF, Paris.
- Sandstrom K.L., Lively K.J., Martin D.D. (2014), *Symbols, Selves, and Social Reality: A Symbolic Interactionist Approach to Social Psychology and Sociology*, Oxford University Press, Oxford.
- Scheff T.J. (2003), *Shame in Self and Society*, in «Symbolic Interaction», 26, 2: 239-262.
- Scheff T.J. (2000), *Shame and the Social Bond: A Sociological Theory*, in «Sociological Theory», 18, 1: 84-99.
- Scheff T.J. (1990), *Microsociology: Discourse, Emotion, and Social Structure*, University of Chicago Press, Chicago.
- Shott S. (1979), *Emotion and Social Life: A Symbolic Interactionist Approach*, in «American Journal of Sociology», 84, 6: 1317-1334.
- Stets J.E., Turner J.H. (2007), *Handbook of the Sociology of Emotions*, Springer, New York.
- Stets J.E., Turner J.H. (2014), *Handbook of the Sociology of Emotions: Volume II*, Springer, New York.
- Thoits P. (2004), *Emotion Norms, Emotion Work, and Social Order*, in Frijda N.H., Fischer A.H. (eds), *Feelings and Emotions: The Amsterdam Symposium*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Thoits P. (1990), *Emotional Deviance: Research Agendas*, in Kemper T.D. (a cura di), *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, State University of New York Press, New York.
- Thoits P. (1989), *The Sociology of Emotions*, in «Annual Review of Sociology», 15: 317-342.
- Thoits P. (1984), *Coping, Social Support, and Psychological Outcomes: The Central Role of Emotion*, in «Review of Personality and Social Psychology», 5: 219-238.
- Turnaturi G. (2003), *Tradimenti. L'imprevedibilità nelle relazioni umane*, Feltrinelli, Milano.
- Turner J.H., Stets J.E. (2005), *The Sociology of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Von Scheve C. (2014), *Emotion and Social Structures. The Affective Foundations of Social Order*, Routledge, London-New York.
- Zahavi D. (2014), *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford University Press, Oxford.





**Citation:** Chiara Piazzesi (2021) Sentirsi bene, sentirsi bella: emozioni e contraddizioni nell'esperienza femminile della bellezza. *Società Mutamento Politica* 12(24): 83-92. doi: 10.36253/smp-13226

**Copyright:** © 2021 Chiara Piazzesi. 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.

## Sentirsi bene, sentirsi bella: emozioni e contraddizioni nell'esperienza femminile della bellezza

CHIARA PIAZZESI

**Abstract.** Is beauty exterior, situated on the body surface? Or does it glow from the inside, intertwined with body functions, emotions, and the mind? Such questions are crucial to understand how, when, and why women feel beautiful, as well as their involvement in beautification practices. Feminine beauty has been historically defined by the opposition between surface – i.e. vanity, deceit, futility – and depth – i.e. authenticity, purity, truthfulness. This traditional opposition is still present in contemporary Western discourses on beauty and wellness. If beauty glows from the inside, it must nevertheless be visible on the outside. This paper discusses emotions, worries, and experiences of women who commit to “feeling good” and “feeling beautiful”. Data gathered during interviews with Canadian women are analyzed with regard to the tension between surface and depth; and to the relation between beauty and wellness. The paper discusses social conditions of positive and negative emotions linked to beautiful appearance as a placeholder for moral rectitude, self-control, and health.

**Keywords.** Beauty, women, paradoxes, emotions, authenticity.

---

### DOVE È SITUATA LA BELLEZZA?

La bellezza è esteriore, situata sulla superficie del corpo? Oppure si irradia dall'interno, intrecciata con le funzioni corporee, le emozioni e la mente?

Discutere le credenze relative al luogo della bellezza è centrale per comprendere come, quando e perché le donne si sentono belle. Di conseguenza, si tratta di una discussione che può migliorare la nostra comprensione del coinvolgimento individuale nelle pratiche di abbellimento, dell'autodisciplina legata alla bellezza, delle scelte di consumo e dei giudizi che le donne esprimono sulle loro decisioni e su quelle delle altre donne. Infine, può anche portare un contributo alla comprensione del legame tra bellezza ed espressione visuale di sé delle donne, per esempio attraverso i *selfies*<sup>1</sup>.

La bellezza femminile è stata storicamente definita attraverso l'opposizione tra superficie – cioè futilità, vanità, inganno – e profondità – cioè autenticità, purezza, veridicità. Se la bellezza esteriore può essere affascinante

---

<sup>1</sup> Per una discussione sulle pratiche di realizzazione e condivisione dei selfies, basata sugli stessi dati che sono presentati in questo articolo, rimando a Piazzesi e Lavoie Mongrain 2019 e 2020.

e allettante, essa è però effimera e falsa se non è sostenuta e nutrita dall'“interiorità”: la vera bellezza è quella che si irradia da un corpo sano, e soprattutto da un sano sé morale. Ciononostante, la bellezza deve essere visibile superficialmente per essere apprezzata: buone intenzioni e una buona costituzione fisiologica non possono compensare l'assenza di una bellezza che appare.

Il discorso occidentale contemporaneo sul legame tra bellezza e benessere (*wellness*) riproduce e riconfigura questa storica opposizione. La bellezza “naturale” è situata all'interno, definita attraverso il linguaggio della purezza, della pulizia, della salute: un benessere generale che richiede autodisciplina, giuste scelte di consumo, e una serie di rituali che comprendono specifici prodotti, ricette, servizi professionali. Bisogna prima di tutto “sentirsi bene” per essere belle. Allo stesso tempo, il benessere “riuscito” deve essere visibile all'esterno, per esempio attraverso la brillantezza della pelle, l'assenza di rughe o segni di stanchezza, un colorito sano, una figura magra e ben scolpita, e così via.

In questo articolo discuterò le emozioni, le preoccupazioni e le esperienze delle donne che si impegnano per “stare bene” e per sentirsi belle. Le mie osservazioni si basano su interviste realizzate con donne canadesi nell'ambito di una ricerca sul rapporto femminile alla bellezza e alla presentazione di sé. La mia discussione sarà strutturata da due assi analitici principali: quello della tensione tra superficie e profondità, cioè tra apparenza e autenticità; e quello del legame tra bellezza e benessere. Mostrerò come questi due costrutti concettuali, elaborati da una lunga tradizione discorsiva, influenzano il rapporto delle donne alla bellezza come modalità di costituzione e di presentazione di sé. L'obiettivo principale del mio articolo è indagare le condizioni sociali delle emozioni positive e negative legate alla bella apparenza come sintomo di rettitudine morale, competenza sociale, capacità di autocontrollo, e salute.

Le prime due sezioni dell'articolo presentano i due assi analitici, le loro radici storiche e le loro declinazioni contemporanee. La terza sezione descrive il contesto della ricerca empirica su cui si basano le osservazioni e la teorizzazione di questo contributo. Seguono la presentazione dei risultati e una conclusione analitica.

#### PARADOSSO DELL'AUTENTICITÀ FEMMINILE E BELLEZZA “NATURALE”

La bellezza femminile è stata oggetto di preoccupazione, riflessione e disciplina fin dall'Antichità nello spazio culturale occidentale. Essa attira ammirazione e genera ansia, è il fulcro tanto dell'eccezionalità delle

donne che del pregiudizio morale che le riguarda. Miti, narrazioni e produzioni artistiche hanno per secoli caratterizzato le donne come esseri duplici, affascinanti e pericolosi, seducenti e ingannevoli allo stesso tempo. La paura fondamentale della donna, esorcizzata in parte nelle rappresentazioni artistiche e letterarie, riguarda più in generale la sessualità femminile, che le società di tipo patriarcale hanno sistematicamente cercato di disciplinare e mantenere all'interno di limiti altamente controllati (Tseëlon 1995; Fouquet e Knibiehler 1982; Foucault 2018). La capacità di sedurre propria della bellezza femminile rappresenta una minaccia all'ordine morale e politico<sup>2</sup>, e dev'essere a sua volta sorvegliata. Nelle principali tradizioni religiose monoteistiche, le donne sono rappresentate come ingannevoli e false (Tseëlon 1995), esperte di dissimulazione e di artificio: attraverso la loro bellezza, esse trascinano gli uomini verso il peccato o la dannazione – verso la perdita di sé. Nella sua analisi delle rappresentazioni occidentali delle donne, Remaury (2000) mostra come l'opposizione tra maschile e femminile<sup>3</sup> si rifletta, storicamente, in una serie di altre opposizioni che caratterizzano il corpo, la fisiologia e l'apparenza degli uomini e delle donne. La differenza tra autenticità e inautenticità è centrale. I teologi cristiani del secondo e terzo secolo, come Clemente d'Alessandria e Tertulliano, condannavano già la donna come maestra di falsità e artificio<sup>4</sup>: i principali colpevoli sono, naturalmente, il trucco, le tinture per capelli, i gioielli e gli abiti. Nei secoli, i cosmetici sono stati identificati come l'espressione materiale dell'inautenticità femminile, mentre l'apparenza «naturale» simboleggia l'autenticità, la trasparenza e la rettitudine morale (come nell'espressione «non avere niente da nascondere»).

Invece di tradurre l'opposizione tra uso e rifiuto dei cosmetici, come sottolinea Remaury, la polarità natura-artificio è stata però declinata storicamente come l'antitesi tra cosmesi come artificio – che copre, nasconde, dissimula – e cosmesi come trattamento ed esaltazione della bellezza naturale. Quest'ultima è la cosmesi moralmente accettabile, che «esprime» il naturale (Remaury 2000: 102). L'ingiunzione all'autenticità, allora, differenzia le pratiche di abbellimento piuttosto che bandirle completamente: le donne sono incoraggiate a plasmare

<sup>2</sup> Si vedano gli studi di Sarah Maza (1991a e 1991b) sui meccanismi discorsivi che realizzarono la progressiva esclusione delle donne dalla vita pubblica all'epoca dell'«affaire du collier», in cui fu coinvolta Marie Antoinette, e poi della Rivoluzione francese. Maza mostra come le accuse di immoralità e di un uso strumentale della sessualità per indebolire il potere politico maschile fossero al centro della diffamazione della regina, e delle donne presenti nello spazio pubblico in generale.

<sup>3</sup> Uno dei riferimenti principali sulla questione è certamente il lavoro di Françoise Héritier (1996).

<sup>4</sup> Cf. anche Tseëlon 1995, p. 35.

la loro apparenza con l'aiuto di tecniche che *esprimono* autenticità e naturalezza, sinonimo di competenza, rispettabilità e autodisciplina. Per secoli<sup>5</sup> l'eccesso di cosmetici simboleggia la sregolatezza sessuale, il vizio, la vanità femminile, e le crociate contro la cosmesi come artificio si intensificano nei momenti, come all'epoca vittoriana, in cui le donne aspirano a una maggiore indipendenza (Peiss 1998). In particolare, grazie allo sviluppo crescente dell'industria cosmetica e del discorso pubblicitario relativo nella seconda metà del XIX secolo, i cosmetici e le tecniche d'abbellimento diventano un modo di espressione di un'identità femminile in trasformazione, e simboleggiano il rischio che essa comporta per l'ordine politico in vigore.

L'ingiunzione alla bellezza naturale, allora, non implica l'abbandono della cosmesi e delle pratiche di abbellimento, ma la loro capillare regolazione sociale: è questa la logica paradossale dell'imperativo dell'autenticità della bellezza femminile (Tseëlon 1995; Piazzesi e Lavoie Mongrain 2021).

#### BELLEZZA, SALUTE E BENESSERE

Il filo rosso tra bellezza, salute e femminilità ha una lunga storia, in cui si intrecciano medicina, morale e politica. Le concezioni filosofiche e mediche antiche della natura delle donne erano già basate sull'idea della debolezza e dell'instabilità proprie della fisiologia femminile. Per secoli il discorso medico ha considerato la salute delle donne come più bisognosa di cure, attenzione, regimi di vita specifici. Questa specificità è storicamente connessa alla funzione riproduttiva femminile, ed è dunque divenuta, nella modernità, una preoccupazione politica quanto alla salute della popolazione in generale. Nella tradizione cristiana, l'inferiorità naturale della donna dal punto di vista medico fa tutt'uno con la sua propensione al peccato e all'immoralità. Perciò, come nota Remaury (2000: 74 ss.), l'instabilità fisiologica femminile ha tradizionalmente una valenza sia morale che medica. La bellezza è al centro di questo intreccio. Qualità femminile per eccellenza, la bellezza è intrinsecamente ambigua: quando è naturale, essa manifesta la buona salute; quando è artificiale, non fa che coprire, in modo ingannevole, la corruzione fisiologica – e morale – femminile. La bellezza genera insieme approvazione e diffidenza.

<sup>5</sup> Cf. Brumberg 1997; Peiss 1998; Perrot 1984; Smith-Rosenberg 1985. Si può avanzare l'ipotesi che il tradizionale giudizio morale negativo associato all'eccessivo uso di cosmetici sia all'origine della percezione negativa delle donne che portano un trucco pesante rilevata da Bernard *et al.* (2020). Il loro studio attribuisce in effetti tale percezione negativa all'impressione di eccessiva sessualizzazione che il trucco abbondante produce.

In generale, la bellezza è servita per scopi eugenici in tempi e luoghi differenti della storia occidentale in cui il miglioramento della salute, della "forza" della popolazione o della "razza" è stato considerato necessario. Sviluppando l'intuizione antica, rivisitata nel XVIII secolo da J.K. Lavater, della corrispondenza tra apparenza e interiorità, la seconda metà del XIX secolo legge la bellezza come segno di salute morale e fisica, la bruttezza come prova della degenerazione e della corruzione morale (Wegenstein 2012). Cesare Lombroso è forse il rappresentante più noto di quest'interpretazione dei tratti fisionomici. Inoltre, la seconda metà del XIX secolo è caratterizzata da un'inquietudine crescente per gli effetti nefasti della «modernità» sulla fisiologia delle popolazioni: l'accelerazione, la vita urbana, gli stimoli eccessivi della vita moderna inducono una fatica fisiologica che, secondo medici e fisiologi, potrebbe avere ripercussioni negative sulla costituzione biologica della popolazione<sup>6</sup>. Data la loro naturale fragilità, le donne sono considerate più esposte a queste minacce (Henning 1999). L'interesse capillare della medicina per la fisiologia femminile (Knibiehler e Fouquet 1983) è radicato nelle inquietudini eugeniche e di «governo» della popolazione (Foucault 1976[1997]), che strutturano più tardi le derive totalitarie del XX secolo. Si assiste a un consolidamento e a una specificazione del legame tra bellezza e salute, soprattutto salute riproduttiva: la maternità è considerata il principio di organizzazione della biologia femminile, e si trova quindi al centro dei discorsi medici, politici e morali sul valore sociale delle donne e della loro apparenza.

Per lungo tempo, allora, la modernità occidentale ha prescritto alle donne l'autodisciplina, l'autosorveglianza, e la diffidenza rispetto al proprio corpo come elementi centrali della loro identità di genere. La bellezza e la salute sono segni della "competenza" femminile, dal momento che esse sono responsabilità morali nei confronti della collettività. «Equilibrio» e «igiene» diventano termini chiave del rapporto a se stesse che le donne sono educate a sviluppare e mantenere fin dal XIX secolo (Brumberg 1997). Queste idee sono ancora presenti, come avrò modo di mostrare nelle prossime sezioni, nella cultura postfemminista contemporanea<sup>7</sup>, che insi-

<sup>6</sup> È l'idea della «*décadence*» che circola in Europa alla fine del XIX secolo (Piazzesi 2003).

<sup>7</sup> La «sensibilità postfemminista» è stata definita nell'ambito dello studio delle produzioni culturali da Rosalind Gill nel 2007. Alcuni degli elementi interconnessi di questa sensibilità sono: un'attenzione particolare sul corpo e sull'autosorveglianza corporea nella definizione dell'identità femminile; l'idea dell'auto-ottimizzazione; l'accento sull'individualismo, la scelta personale e l'«empowerment»; una predominanza dell'immaginario del «*makeover*» (fondato sull'idea delle deficienze naturali del femminile). La cultura postfemminista è in seguito divenuta oggetto di un vero e proprio campo di ricerche (si veda una sintesi in Gill 2017).

ste sull'imperativo dell'equilibrio («balance» [Rottenberg 2018]), dell'autosorveglianza corporea (Gill 2007) e del benessere («wellness») come risultato della capacità di autocontrollo.

#### CONTESTO E METODOLOGIA DELLA RICERCA

Le mie riflessioni si basano sui risultati del progetto «*Prestiges ordinaires: capital érotique, sexualisation et médiatisation du moi*»<sup>8</sup> (2017-2019), il cui obiettivo principale era documentare le pratiche di autorappresentazione visuale (*selfies*) delle donne sui social media e il ruolo della bellezza, della femminilità e dell'abbellimento per la realizzazione di foto e al di fuori di esse. Undici donne che vivono a Montreal, di età compresa tra i 22 e i 52 anni, attive professionalmente o agli studi, che realizzano *selfies* e li condividono su Instagram e Facebook, hanno partecipato a una ricerca qualitativa con metodologie miste, in quattro tappe: (I) un'analisi dei profili delle partecipanti su Instagram e Facebook per documentare la frequenza e le caratteristiche dei loro *selfies*, il loro interesse per temi e profili che hanno a che fare con la bellezza e lo stile di vita. Ho selezionato i dieci *selfies* più recenti di ogni partecipante e costituito un primo archivio fotografico. (II) Durante la prima intervista, per rendere più «dense» le osservazioni condotte online (Latzko-Toth *et al.* 2017) e contestualizzarle (Laestadius 2017), le ho discusse con le partecipanti. A ognuna ho mostrato alcuni dei suoi *selfies* e ho fatto domande sulle loro caratteristiche, e più generalmente sul suo rapporto con la bellezza, gli stereotipi di genere rispetto all'apparenza fisica, le pratiche di abbellimento ecc. Le interviste sono state trascritte, codificate<sup>9</sup> con un approccio tematico iterativo (Gioia *et al.* 2013) e sottoposte a un'analisi preliminare attraverso la redazione di memoranda e la teorizzazione progressiva (Charmaz 2006). (III) Dopo la prima intervista, seguendo i principi della «photo elicitation» (Bolton *et al.* 2001; Rose 2016; Wills *et al.* 2016), ogni partecipante è stata invitata a realizzare sette *selfies*, di cui cinque legati a situazioni pre-determinate (un primo appuntamento, un colloquio di lavoro, una presentazione al lavoro o all'università, una serata fuori con le amiche, un «*bathroom selfie*»<sup>10</sup>)

<sup>8</sup> Il progetto è stato finanziato dai Fonds de Recherche du Québec - Société et Culture e ha ricevuto la certificazione del Comité institutionnel d'éthique de la recherche avec des êtres humains de l'Université du Québec à Montréal. Ringrazio Catherine Lavoie Mongrain, che ha contribuito al progetto in qualità di assistente di ricerca.

<sup>9</sup> Tutti i dati sono stati archiviati, codificati e analizzati attraverso il software NVivo 12 di QSR International.

<sup>10</sup> Autoritratto fotografico scattato inquadrando uno specchio che riflette l'immagine del soggetto in un bagno pubblico o a casa del soggetto.

e due a scelta. (IV) Durante la seconda intervista (circa sei mesi dopo la prima), ho mostrato a ogni partecipante alcuni dei suoi *selfies* e li ho discussi con lei, ritornando sui temi della bellezza e della presentazione di sé relativa alle diverse situazioni. Le seconde interviste sono state trascritte, codificate rispetto ai temi emergenti e analizzate. Un'analisi comprensiva e integrata (Moran-Ellis *et al.* 2006) di tutti i dati (verbali e visuali) è stata condotta attraverso il raggruppamento teorizzante di temi in categorie (Gioia *et al.* 2013), la scrittura di memoranda e una teorizzazione progressiva dei fenomeni osservati.

#### LE CONTRADDIZIONI DEL WELLNESS, DELLA CURA DI SÉ E DELLA BELLEZZA

Tra le partecipanti con le quali ho discusso, Cassandra<sup>11</sup>, che è una lavoratrice autonoma di 50 anni, a basso reddito, e appartiene alla comunità di colore, è la più entusiasta adepta di uno stile di vita «sano» come principale ricetta di bellezza. Quando le chiedo di descrivere cosa significa per lei il «self-care», dice:

From the inside out, from the inside out. I'm not about creams and lotions, I'm not about, like, all those money-pits that people put in, things like that. It's just inside out, good food, no bad toxins, keeping active, keeping happy, keeping stress low, that's to me my beauty recipe.

È chiaro come questa «ricetta di bellezza» adotti la retorica contemporanea, radicata in una lunga tradizione, del «benessere» (wellness) come equilibrio interiore, purificazione del corpo e protezione contro i rischi della vita moderna (lo stress). Cassandra non viene da una famiglia agiata, non possiede un reddito che le permetta di spendere su trattamenti e cosmesi, e ha molti amici nella sua provincia d'origine che si trovano in condizioni economiche precarie e hanno uno stile di vita caratterizzato da abitudini considerate nocive (sedentarietà, consumo di cibo industriale). Perciò Cassandra è sensibile al ruolo delle diseguaglianze economiche nell'adozione di uno stile di vita sano. Molti dei suoi *selfies* su Instagram e Facebook mostrano allora ai suoi amici e al suo pubblico che è possibile essere sani e belli senza sprecare denaro su prodotti inutili: ci sono foto di Cassandra e il suo compagno in bicicletta fuori città, *selfie* di fronte al reparto frutta e verdura del supermercato, e altre immagini che promuovono uno stile di vita sano ma anche abbordabile. L'intento politico di queste rappresentazioni è evidente.

<sup>11</sup> Per proteggere la privacy delle partecipanti, tutti i nomi utilizzati nella presentazione dei risultati sono pseudonimi.

Però Cassandra spiega anche che tutto quello che fa per stare bene ed essere sana ha come obiettivo principale di preservare la sua bellezza, il suo aspetto. Soprattutto, Cassandra vuole conservare un'apparenza giovanile – ed è convinta che «from the inside out» sia il miglior modo di farlo. Perciò è necessario concentrarsi sulle scelte giuste, da fare prima che sia tardi. Per esempio, critica un'amica che è ossessionata dalle ciglia finte e non si prende cura del suo eccesso di peso che, secondo Cassandra, la mette a rischio di malattie cardiovascolari. Quando osservo che il suo regime di bellezza mi sembra comportare molto lavoro, risponde:

Well it's not a lot of work, it's *the* work. You have to decide when you're young hopefully that you want to. But you don't have to decide that it's important to you, it doesn't have to be important to everybody. Some people are important... their educational level, and that's great, some people think it's important to just be whatever you want to be, but if you decide... for me, I'm very vain, so I decided it's my looks, you know. I mean, my looks on a very natural level, and healthy level. So I decide that, and Pamela Anderson decided it was going to be on a different level. It's a decision you make and sometimes you're half-way through life and you can't really backtrack, you can never go back. Some mistakes are very permanent.

Le affermazioni di Cassandra meritano un'analisi dettagliata. Il legame tra bellezza e salute generale ci ricorda la lunga tradizione che ho presentato nelle sezioni precedenti. Tuttavia Cassandra articola questo legame in termini di responsabilità individuale: la cura del corpo femminile è affidata alla soggettività neoliberale che si «prende in mano» e si migliora attraverso una postura «manageriale», scelte oculute, pianificazione a lungo termine. Inoltre, preservare la propria bellezza è un progetto «olistico» basato su scelte importanti reiterate quotidianamente. Il benessere (*wellness*) è accessibile, basta volerlo: questo è il messaggio. La forza di volontà individuale è la chiave di volta di questo progetto che richiede duro lavoro – soprattutto se portato avanti, come Cassandra ripete, «on a very natural, and healthy level». Il riferimento a Pamela Anderson, attrice statunitense nota tra l'altro per il suo ricorso ripetuto alla chirurgia estetica, crea un'opposizione chiara tra il progetto «naturale» di Cassandra e un progetto di bellezza fondato sull'artificio. La bellezza «naturale» diventa, allora, il premio per il duro lavoro quotidiano che una donna compie per un benessere che si manifesti «from the inside out».

Il sentimento di *empowerment* che Cassandra trasmette con il suo discorso, però, non è immune dalle contraddizioni della cultura occidentale della bellezza. Cassandra sente il bisogno di giustificarsi per il proprio

investimento su bellezza e apparenza: «I'm very vain», dice. Questa sfumatura di vergogna per la vanità, che stona nella rappresentazione del sé virtuoso di Cassandra, esprime l'interiorizzazione del pregiudizio negativo nei confronti della bellezza come interesse femminile, quindi futile («vain», in inglese, vuol dire anche «inutile», «futile»).

Contrariamente a Cassandra, Melissa, che ha 52 anni ed è una lavoratrice autonoma benestante, mi spiega durante la prima intervista di essere molto insoddisfatta della sua situazione. Anche per lei l'invecchiamento è una preoccupazione, soprattutto per il suo impatto sull'apparenza e sulla salute. Per Melissa, essere in salute vuol dire poter fare le cose che le piacciono (come lo sport) e le cose che deve fare (alzarsi presto per preparare la colazione ai suoi figli). Ha cominciato da poco una seconda carriera come artista, e le incertezze professionali si uniscono ai cambiamenti fisici e psicologici della menopausa. Un infortunio le ha impedito di allenarsi al ritmo abituale, è ingrassata e non riesce a ritrovare il suo peso abituale. Melissa spiega che è stanca, scoraggiata, e frustrata tanto dal proprio aspetto fisico quanto dall'incapacità di mantenere il ritmo abituale delle sue attività. Allo stesso tempo, è però attratta da un discorso «body positive» secondo il quale una donna dovrebbe accettarsi, sentirsi a proprio agio nel proprio corpo, qualunque siano le sue dimensioni e la sua forma. Melissa desidera restare giovane, mantenere la bellezza che molti hanno lodato in passato, e sa quel che dovrebbe fare: dormire di più, fare più esercizio, mangiare sano, usare un po' più di trucco, continuare a tingersi i capelli di biondo (mi dice chiaramente che trova i capelli grigi brutti e «inaccettabili»), e si scusa poi profusamente di averlo detto, forse dopo aver notato che ho molti capelli bianchi intorno alle tempie). Ma Melissa è anche fortemente infastidita dalle stesse preoccupazioni che dovrebbero migliorare la sua qualità di vita: non vuole essere troppo concentrata su questioni di apparenza, ha paura di non amarsi abbastanza e, forse, anche di mandare il messaggio sbagliato a sua figlia, adolescente, che la sente lamentarsi del suo corpo e del suo aspetto.

Come molte altre donne, Melissa percepisce la pressione che deriva dal discorso contraddittorio sul legame tra bellezza, benessere e salute. Alle prese con un'apparenza e con un corpo che non corrispondono più al suo ideale, si sente obbligata ad agire, a cambiare il proprio stile di vita; ma si sente anche obbligata a esercitare un'autocritica severa per il fatto di desiderare questo cambiamento principalmente per avere una bella apparenza. Melissa è alle prese col conflitto discorsivo tra benessere «body positive», che incita a disconnettere l'autostima dall'apparenza, e cultura generale del *well-*

ness, secondo cui la salute e il benessere non possono che manifestarsi in un bell'aspetto «naturale».

#### BELLEZZA «NATURALE»

La bellezza centrata sul “*wellness*” è una bellezza naturale, come abbiamo visto. “Naturale” vuol dire più cose. Primo, ricorda l’idea tradizionale della vicinanza della donna alla natura, sostenuta per esempio da credenze popolari sui paralleli tra i ritmi fisiologici femminili e l’alternarsi delle stagioni o i cicli lunari<sup>12</sup>. Secondo, si riferisce al rifiuto dell’artificio per migliorare superficialmente l’apparenza. In questo senso, “naturale” assume una valenza morale che riproduce la tradizionale dicotomia tra autenticità e inautenticità femminile. La bellezza naturale è interiore. Terzo, “naturale” ha un significato etico perché qualifica la persona portatrice di bellezza naturale come una persona in equilibrio con se stessa, che «non ha bisogno» di artifici, di scorciatoie, di trucchi.

Questi tre aspetti della bellezza naturale sono presenti nelle osservazioni di Eva, che ha 30 anni, ha terminato la laurea specialistica e lavora part-time in un negozio. Molti utenti dei social media, dice Eva, cercano di condividere foto «più autentiche» di se stessi. Questo comporta comunque, continua Eva, uno sforzo per mostrarsi al meglio del proprio aspetto, ma con un tipo di autopresentazione che insiste sul benessere, sull’autenticità, sul «naturale». In primo luogo, il benessere si manifesta nelle posture corporee, le espressioni facciali, ma si materializza anche nel *setting* della foto: colori pastello, arredamento minimalista, candele, cibo nutriente e sano («smoothies and chia seeds», dice Eva), abbigliamento o attrezzi (come un materassino per lo yoga) che indicano la partecipazione ad attività di *wellness*, eccetera. La bellezza naturale è allora legata all’autenticità (come virtù morale), alla semplicità (rifiuto dell’artificio o della tecnologia), all’autodisciplina e a precise scelte di consumo: è avere il giusto stile di vita che manifesta un *sé* equilibrato, preoccupato dalla propria salute e dal proprio aspetto.

Però «bellezza naturale» è anche una combinazione tra l’idea di natura e quella di tecnologia, come è chiaro nell’espressione corrente «make-up naturale»<sup>13</sup>. Per questa ragione, le donne che ho intervistato usano spesso l’aggettivo «naturale» quando parlano di cosmetici e di

pratiche o tecniche di abbellimento: «naturale» è sinonimo di «buono», «inoffensivo», «affidabile», «moralmente accettabile». I cosmetici «naturali» evocano un sentimento di libertà, autenticità, equilibrio nell’espressione di sé, vicinanza con la “natura”. «Innaturale» è ciò che introduce sostanze nocive nel corpo (attraverso la superficie, la pelle) o che va contro i processi corporei – per esempio la depilazione, che è l’esempio più citato di ingiunzione normativa «innaturale». Malgrado il riferimento all’autoespressione e all’autenticità, la bellezza naturale è scrupolosamente controllata e sempre più stereotipata. Mentre discutiamo della depilazione, Jeanne, che ha 25 anni, lavora come educatrice e celebra il *look* naturale e l’autenticità, mi mette a parte del suo malcontento: non le piace sentirsi costretta a depilarsi, e non riesce a smettere<sup>14</sup> e accettare i peli corporei come vorrebbe<sup>15</sup>. «Perché devo sembrare una bambina?» chiede retoricamente. La risposta, per Jeanne, è nelle ingiunzioni normative che ha interiorizzato: il suo lavoro su se stessa che vuole compiere è volto a liberarla dagli imperativi «innaturali» di bellezza. Allo stesso tempo, Jeanne descrive con entusiasmo le sue sperimentazioni con tinture per capelli dai colori eccentrici (blu, rosa), attraverso le quali le sembra di potersi esprimere in modo più libero, meno convenzionale.

L’immaginario della cosmesi «naturale» è quello della pulizia, della purezza, dell’assenza di prodotti chimici nocivi: i cosmetici naturali sono per la pelle ciò che il cibo è per il corpo<sup>16</sup>. Quella della «clean beauty» è una retorica che invita al consumo consapevole, all’acquisto informato e, per estensione, alla diffidenza verso le grandi marche di cosmetici che usano senza scrupoli ingredienti nocivi<sup>17</sup>. Per Juliette (35 anni, studentessa di dottorato), i cosmetici che si trovano al *drugstore*<sup>18</sup>, malgrado i messaggi pubblicitari rassicuranti, sono pessimi per la pelle, per l’ambiente e per le finanze personali. Per difendersi, la consumatrice deve sviluppare

<sup>14</sup> Altre partecipanti, che pure preferiscono la cosmesi «naturale», riportano la stessa resistenza.

<sup>15</sup> Durante la seconda intervista, Jeanne descrive i suoi progressi: ha smesso di depilarsi le ascelle e ha avuto il coraggio di mostrarsi in pubblico con questo nuovo *look*. Invece di scoraggiarla, gli sguardi di disapprovazione di alcuni astanti l’hanno convinta che è sulla buona strada per ottenere un aspetto anticonformista e «naturale».

<sup>16</sup> Si veda Remaury 2000, p. 109 ss., sulla retorica (di lunga tradizione) della «pelle-stomaco», che deve essere nutrita come si nutre il corpo con il cibo.

<sup>17</sup> La narrazione della «clean revolution» è al centro del libro di Rutterford e Minarovic (2017), fondatrici della compagnia *Clean Beauty Co.* Si veda anche il discorso promozionale di Paltrow (2016) per la cosmesi «pulita» di *Goop*.

<sup>18</sup> In Canada, «pharmacy» o «pharmacie» indica generalmente il «drugstore», cioè un negozio al dettaglio in cui si possono acquistare farmaci con o senza ricetta, ma anche tutti i prodotti di cosmesi e per l’igiene personale.

<sup>12</sup> Questa retorica si ritrova ancora oggi nelle pagine Web di *Goop*, la fiorente compagnia di bellezza e *wellness* fondata dall’attrice e imprenditrice statunitense Gwyneth Paltrow nel 2008. Cfr. Lea, s.d.

<sup>13</sup> Una ricerca sul motore *Google.com* lanciata il 10 febbraio 2021 alle 11:12 (EST) con l’espressione «“natural makeup”» ha prodotto 1.230.000.000 risultati.

nuove competenze e conoscenze, come ha fatto Juliette. Anche Melissa, se avesse tempo, vorrebbe fare un corso sui cosmetici fatti in casa. I prezzi dei cosmetici industriali le paiono ingiustificati, il che le crea una certa difficoltà quando deve scegliere il giusto prezzo da pagare per la qualità dichiarata dalle case produttrici. Il rifiuto dei prodotti di grande distribuzione, e della loro cultura commerciale, è però contestuale e selettivo: Juliette evita le grandi compagnie per la cosmesi, ma ha una fiducia cieca nei loro prodotti per quanto riguarda la cura dei capelli. Dal momento che il costo dei prodotti naturali è generalmente elevato, Juliette ha deciso che vale la pena di pagare il sovrapprezzo per certe cose, ma non per tutte. Anche Cassandra, che predica uno stile di vita sano e una bellezza naturale, compra la sua tintura per capelli al discount, dove la quantità di prodotti «clean beauty» è senz'altro molto limitata. Inoltre, parlando della tintura, mi dice che essa le permette di «fight the fight [contro l'invecchiamento, ndA] in the most natural way».

Zoe (50 anni, insegnante e giornalista freelance) frequenta gli studi televisivi ed è abituata a farsi truccare da professionisti. A volte si guarda allo specchio dopo il trucco professionale e stenta a riconoscersi. Ma c'è un truccatore in particolare che lei ama molto per la sua capacità di fare un trucco «naturale». Si ricorda di un'occasione in cui, mentre si metteva all'opera, il truccatore in questione le ha detto che ci avrebbe messo un sacco di tempo, ma che le avrebbe creato un *look* veramente «naturale». E, commenta Zoe, aveva ragione.

#### SENTIRSI BENE, SENTIRSI BELLA

La maggior parte delle partecipanti intervistate mi ha detto che «sentirsi bella» è tutt'uno con «sentirsi bene»: non in un rapporto causale, ma in una co-occorrenza. A prima vista, questa descrizione concorda con la retorica *wellness*, secondo cui la bellezza viene da dentro, il benessere si irradia all'esterno, e bisogna lavorare sullo spirito per ottenere bellezza e essere radiose (il famoso «glow»). Se però si analizzano più da vicino le affermazioni delle partecipanti sul loro benessere, il quadro cambia notevolmente.

In primo luogo, le donne intervistate dicono di sentirsi bene quando si sforzano di apparire più attraenti di quanto non sarebbero in una data giornata. Lo sforzo, il lavoro, l'attenzione investiti provocano un sentimento di benessere: ci si sente bene e ci si sente più belle. Talvolta il lavoro di abbellimento è legato a un'occasione sociale o professionale particolare, ma spesso è solo la preparazione per le attività da compiere quotidianamente (andare al lavoro, portare i figli a scuola, andare a fare spese).

Fare uno sforzo in più – invece di mettersi addosso la prima cosa che capita sottomano – conferisce un senso di maggiore competenza, di adeguamento alle aspettative sociali percepite in relazione ai differenti ruoli di cui le donne sono investite. In questi casi, le donne cercano spesso di corrispondere a un ideale dominante di femminilità come freschezza, ordine, cura del dettaglio estetico. Molte donne dicono infatti che guardano alla giornata in modo più positivo dopo un sonno riposante, quando la pelle è più distesa e i capelli sono in ordine: questi sono i giorni in cui si sentono «belle».

In secondo luogo, il sentimento di essere bella, e di star bene, deriva da incontri sociali positivi. Ci sono «*good days*» in cui le persone che si incontrano reagiscono positivamente alla nostra presenza, le interazioni sono fluide. Si innesca allora un circolo virtuoso: gli altri ci fanno sentire bene e noi cerchiamo di far sentire bene gli altri. Per alcune partecipanti, questi scambi amichevoli sono una fonte di gioia e del sentimento di essere al posto giusto, di essere al proprio posto.

Terzo, partecipare a un'attività o a un evento particolarmente significativo può aumentare il sentimento di essere bella. Melissa si ricorda una serata elegante a cui ha partecipato con un'amica, un'occasione particolarmente entusiasmante perché il tema dell'evento era legato alla cultura di origine di Melissa. Per questo Melissa aveva fatto uno sforzo particolare per la propria apparenza. Si ricorda che aveva un vestito nero che copriva sufficientemente quelli che lei considera come difetti fisici, il suo peso era sotto controllo, i capelli stavano bene, non aveva dolori o infortuni che le impedissero di sentirsi a proprio agio. Emozionata e ben preparata, Melissa ha ricevuto commenti positivi e attenzione dagli altri partecipanti alla serata, il che l'ha fatta sentire più bella, e più al posto giusto: «I felt good about myself and things were going well». Nel ricordare la sensazione di essere bella, Melissa ricorda la sua cornice sociale: il significato dell'evento per la propria identità sociale, la propria presentazione di sé in funzione delle aspettative percepite, la performance di una femminilità competente (i capelli a posto, il vestito giusto, la giusta taglia), le interazioni positive.

In quarto luogo, alcune donne hanno una loro misura autoreferenziale per stabilire se sono o meno belle, se sarà o no una buona giornata. In genere si tratta di una parte del corpo, principalmente i capelli, che funziona da criterio di corrispondenza agli standard di femminilità, ma per estensione anche al livello di auto-disciplina richiesto dal *wellness*. Quest'ultimo aspetto emerge dal rapporto che Lena (37 anni, lavoratrice autonoma benestante) ha con l'apparenza più o meno atletica e scolpita della propria zona addominale, che lei

chiama semplicemente «my abs» («i miei addominali»). Adepta del *fitness* e di una disciplina dettagliata per uno stile di vita sano, Lena verifica ogni giorno il suo stato generale: quando «vede» muscolo nel proprio addome (una forma più definita), si sente bene, piena di energie e bella; quando «vede» grasso (una pancia «flaccida», dice), si sente male, non si piace e sente che la giornata sarà problematica. L'addome è spesso al centro dei suoi selfie sui social media. Abbiamo discusso di una foto in particolare, scattata alla fine delle vacanze di Natale, in cui Lena ha un'espressione di disgusto e indica la propria pancia. La didascalia è una lunga confessione della propria mancanza di disciplina e autocontrollo nel periodo delle Feste, durante il quale Lena racconta di aver mangiato troppo, anche senza aver fame, fatto spuntini di cioccolata, dimenticato frutta e verdura, bevuto troppo vino e troppa poca acqua. Scrive di sentirsi «nauseata» al solo pensiero di tutte queste cattive scelte. Nell'aspetto del suo addome si materializza il suo fallimento – messo in scena, come in ogni confessione che si rispetti, per gli altri. Quel che è ancora più interessante, è che Lena mi dice di sapere benissimo che l'aspetto del suo addome non cambia da un giorno all'altro. Ciononostante, si piace solo se le piace lo stato dei suoi «addominali»: per Lena essi sono il segno di un autocontrollo riuscito, e dunque, aggiungo io, del proprio statuto – che è pubblico, poiché si mostra alla collettività nel proprio percorso di autodisciplina – di soggetto morale.

#### DISCUSSIONE CONCLUSIVA

Nei risultati che ho presentato si trovano diverse idee relative all'origine del «sentirsi bella», e di conseguenza relative al «luogo» da cui si irradia la bellezza. La concezione tradizionale del legame tra bellezza, salute e morale delle donne è incentrata sull'idea dell'instabilità e della fragilità naturale del femminile. Il corpo di una donna richiede allora sorveglianza costante e un regime capillare per essere mantenuto in salute e apparire bello. Negli ultimi decenni, questa concezione è stata tradotta nei termini della purificazione (*cleansing*), dell'equilibrio tra mente e corpo, della bellezza naturale basata su un benessere olistico. La bellezza naturale è autentica (non artificiale, non falsa) perché viene da dentro, ed è ottenuta con il lavoro costante (non attraverso sotterfugi o scorciatoie): è la qualità di un soggetto morale autentico, affidabile, disciplinato. Dunque, in maniera coerente con il discorso postfemminista, la bellezza naturale manifesta la capacità di autocontrollo del soggetto femminile competente, che si prende in mano e si mantiene in equilibrio (Gill 2007; McRobbie 2015). È importante

notare come, nel contesto postfemminista occidentale, il *wellness* e la *self-care* siano in effetti commercializzati come forme di *empowerment* per le donne<sup>19</sup>. La soggettività femminile neoliberale (Rottenberg 2018) è incentrata sulla capacità di volersi cambiare per essere “migliore”, più bella, più sana, più efficiente, più felice, anche e soprattutto attraverso le giuste pratiche di consumo (Williams 2011). Oltre al suo statuto morale, la bellezza naturale manifesta anche lo statuto sociale di una donna, dal momento che la sua realizzazione richiede un impegno costante e investimenti continui, quindi una disponibilità di tempo e denaro che non è distribuita in modo uniforme attraverso gli strati sociali.

Le donne che ho intervistato aderiscono in parte a quest'idea del *wellness* come progetto globale del quale l'individuo ha la responsabilità completa. La salute e il benessere possono essere acquisiti attraverso l'impegno personale a mantenere buone abitudini in tutte le sfere della vita. La bellezza è quindi la prova materiale dell'equilibrio personale, la visibilità in superficie delle qualità della soggettività individuale che si sorveglia e si controlla. Come osserva Conrad (1994), i termini del discorso contemporaneo sulle pratiche di *wellness* sono fondamentalmente etici: le abitudini salutari sono buone, quelle nocive sono cattive; libri ed esperti dicono cosa si dovrebbe o non si dovrebbe fare; coloro che contravvengono sono considerati pigri; infrangere la regola genera senso di colpa e richiede un'ammenda (come nel caso di Lena). L'apparenza è la misura del lavoro etico compiuto dall'individuo, e la brutta apparenza significa mancanza di equilibrio e incapacità di compiere le giuste scelte.

Se le loro idee generali sul sentirsi bene e sul sentirsi belle riproducono questa retorica dell'impegno individuale e del progetto personale, il contesto sociale riappare non appena le donne intervistate descrivono situazioni reali in cui si sono sentite bene e belle. In queste situazioni, i rituali di benessere e le norme sulla bellezza naturale sembrano svolgere un ruolo limitato. Invece di nascere da un'interiorità «purificata», isolata dai processi sociali e dai riferimenti culturali, la sensazione di essere bella deriva spesso da pratiche, occasioni e contesti che sono sociali, intersoggettivi. Anche nel caso di Lena, il cui benessere è condizionato più fortemente dall'immagine corporea, la gestione delle emozioni negative è collettiva, mediata dall'interazione con il proprio pubblico sui social media e dal personaggio che si presenta davanti a esso.

L'esperienza della bellezza sembra essere allora un processo su diversi livelli, in cui emozioni personali e immagine di sé sono situate nell'intersoggettività dei

<sup>19</sup> Un esempio per tutti di questa strategia di marketing si trova nella prefazione di G. Paltrow (2017) al bestseller *wellness* di Habib Sadeghi *The Clarity Cleanse*.

contesti sociali e culturali. Quando le donne intervistate parlano di benessere, evocano situazioni complesse, interazioni con altri, performance di ruoli sociali, gesti, rituali e oggetti culturalmente densi, e la materialità del mondo sociale e del corpo che vi è situato. Più che stati mentali solipsistici, ottenuti a forza di meditazione, candele profumate e di frullati di verdura, il benessere e il senso della propria bellezza sono sentimenti relativi alla propria posizione sociale, alla propria autovalutazione in termini di competenze, alla propria capacità di adattamento al contesto, alle aspettative altrui e alle norme che li attraversano.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bernard P., Content J., Servais L., Wollast R., Gervais S. (2020), *An Initial Test of the Cosmetics Dehumanization Hypothesis: Heavy Makeup Diminishes Attributions of Humanness-Related Traits to Women.*, in «Sex Roles», 83, 5: 315-327.
- Bolton A., Pole C., Mizen P. (2001), *Picture This: Researching Child Workers*, in «Sociology», 35, 2: 501-518.
- Brumberg J.J. (1997), *The Body Project: an Intimate History of American Girls*, Vintage Books, New York.
- Charmaz K. (2006), *Constructing grounded theory*, Sage, London.
- Conrad P. (1994), *Wellness as Virtue: Morality and the Pursuit of Health*, in «Culture, Medicine, and Psychiatry», 18, 3: 385-401.
- Crouch M., McKenzie H. (2006), *The Logic of Small Samples in Interview-based Qualitative Research*, in «Social Science Information», 45: 483-499.
- Foucault M. (2018), *Les aveux de la chair*, Gallimard, Paris.
- Foucault, M. (1976[1997]), *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976*, Gallimard, Paris.
- Fouquet C., Knibiehler Y. (1982), *La beauté pour quoi faire? Essai sur l'histoire de la beauté féminine*, Temps Actuels, Paris.
- Gill R. (2017), *The Affective, Cultural and Psychic Life of Postfeminism: A Postfeminist Sensibility 10 Years on*, in «European Journal of Cultural Studies», 20, 6: 606-626.
- Gill R. (2007), *Postfeminist Media Culture: Elements of a Sensibility*, in «European Journal of Cultural Studies», 10, 2: 147-166.
- Gioia D. A. et al. (2013), *Seeking Qualitative Rigor in Inductive Research: Notes on the Gioia Methodology*, in «Organizational Research Methods», 16, 1: 15-31.
- Henning M. (1999), *Don't Touch Me (I'm Electric): On Gender and Sensation in Modernity*, in Arthurs, J., Grimshaw, J. (a cura di), *Women's Bodies. Discipline and Transgression*, Cassell, London e New York.
- Héritier F. (1996), *Masculin/feminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, Paris.
- Knibiehler Y., Fouquet C. (1983), *La femme et les médecins*, Hachette, Paris.
- Laestadius L. (2017), *Instagram*, in Sloan L., Quan-Haase A. (a cura di), *The SAGE Handbook of Social Media Research Methods*, Sage, London.
- Latzko-Toth G., Bonneau C., Millette M. (2017), *Small Data, Thick Data: Thickening Strategies for Trace-based Social Media Research*, in Sloan L., Quan-Haase A. (a cura di), *The SAGE Handbook of Social Media Research Methods*, Sage, London.
- Lea A. (s.d.), *Aligning with the Four Phases of the Moon*, in *goop.com*, <https://goop.com/wellness/spirituality/how-to-align-with-the-moon/> (consultato il 7 dicembre 2020).
- Maza S. (1991a), *The Diamond Necklace Affair Revisited: The Case of the Missing Queen*, in Hunt L. (a cura di), *Eroticism and the Body Politics*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore e London.
- Maza S. (1991b), *L'image de la souveraine: féminité et politique dans les pamphlets de l'affaire du collier*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 287: 363-378.
- McRobbie A. (2015), *Notes on the Perfect. Competitive Femininity in Neoliberal Times*, in «Australian Feminist Studies», 30, 83: 3-20.
- Moran-Ellis J., Alexander V., Cronin A., Dickinson M., Fielding J., Sleney J., & Thomas H. (2006), *Triangulation and integration: processes, claims and implications*, in «Qualitative Research», 6, 1: 45-59.
- Paltrow G. (2017), *Foreword*, in Sadeghi H., *The Clarity Cleanse: 12 Steps to Finding Emotional Healing, Spiritual Fulfillment, and Renewed Energy*, Goop Press, Grand Central Life & Style, New York.
- Paltrow G. (2016), *Foreword*, in Editors of Goop, *Goop Clean Beauty*, Goop Press, Grand Central Life & Style, New York, <https://goop.com/beauty/skin/sneak-peek-gwyneth-paltrow-goop-clean-beauty-foreword/> (consultato il 10 febbraio 2021).
- Peiss K. (1998), *Hope in a Jar. The Making of America's Beauty Culture*, Owl Books, New York.
- Perrot P. (1984), *Le travail des apparences. Le corps féminin XVIIIe-XIXe siècle*, Éditions du Seuil, Paris.
- Piazzesi C., Lavoie Mongrain C. (2021), *Épreuves de la beauté et paradoxes de la capacité de choix des femmes*, in «Recherches féministes», 34, 1 (in corso di stampa).
- Piazzesi C., Lavoie Mongrain C. (2020), *Selfies de femmes, négociation normative et production de culture visu-*

- elle sur Instagram et Facebook*, in «Recherches féministes», 33, 1: 135-151.
- Piazzesi C., Lavoie Mongrain C. (2019), *Women “Doing Selfies”: Reflexivity and Norm Negotiation in the Production and Circulation of Digital Self-Portraits*, in «Sociologia e Politiche sociali», 22, 3: 95-111.
- Piazzesi C. (2003), *Nietzsche: fisiologia dell'arte e décadence*, Conte, Lecce.
- Remaury B. (2000), *Le beau sexe faible. Les images du corps féminin entre cosmétique et santé*, Grasset, Paris.
- Rose G. (2016), *Visual Methodologies*, Sage, London.
- Rottenberg C. (2018), *The Rise of Neoliberal Feminism*, Oxford University Press, New York.
- Rutterford E., Minarovic D. (2017), *Clean beauty: recipes to manage your beauty routine, naturally*, Square Peg, London.
- Smith-Rosenberg C. (1985), *Disorderly Conduct. Visions of Gender in Victorian America*, Alfred A. Knopf, New York.
- Tseëlon E. (1995), *The Masque of Femininity*, Sage, London.
- Wegenstein B. (2012), *The Cosmetic Gaze. Body Modification and the Construction of Beauty*, MIT Press, Cambridge (MA).
- Williams R. (2011), *Eat, Pray, Love: Producing the Female Neoliberal Spiritual Subject*, in «Journal of Popular Culture», 47, 3: 613-633.
- Wills W. et al. (2016), *Reflections on the Use of Visual Methods in a Qualitative Study of Domestic Kitchen Practices*, in «Sociology», 50, 3: 470-485.



**Citation:** Francesca Bianchi (2021) Cura, dono, condivisione: le emozioni in gioco nell'esperienza di Auser Abitare solidale. *Società Mutamento Politica* 12(24): 93-104. doi: 10.36253/smp-13227

**Copyright:** © 2021 Francesca Bianchi. 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.

## Cura, dono, condivisione: le emozioni in gioco nell'esperienza di Auser Abitare solidale

FRANCESCA BIANCHI

**Abstract.** Emotions today seem to play a fundamental role. In fact, emotions make social interaction between individuals possible and it is thanks to them that communication processes develop and make dynamics of social integration possible. In this paper, emotions are analysed as transformative resources, whose strength appears almost revolutionary for the subject's ability to act. Despite the widespread processes of individualization in contemporary society, the individual appears to be looking for new ties and new relationships not only in the emotional sphere but also in other contexts which, although elusive and difficult to identify, are crucial for social life. What are the new scenarios in which emotions manifest themselves? What kind of bonds are generated in the practices of social interaction nowadays? It is in this perspective we intend to investigate emotions such as altruism, solidarity, gratitude, empathy induced thanks to the commitment of the Tuscan Voluntary Association Auser Abitare Solidale.

**Keywords.** Emotions, social interaction, ties, solidarity, gratitude.

### INTRODUZIONE

La rivalutazione della dimensione emozionale nelle scienze umane avviene solo verso la metà degli anni '70<sup>1</sup>: fino a quel momento è in auge una teoria dell'azione sociale fondata su una concezione dell'attore come soggetto riflessivo e normativo le cui emozioni sono da considerarsi elementi residuali, spesso di disturbo per un agire razionale rispetto allo scopo (Turnaturi 1995). Solo allora si parla di una svolta "emotiva" (*emotional turn*) o "affettiva" (*affective turn*) che riguarda le scienze sociali sul modello della "svolta linguistica" (*linguistic turn*) (Ticineto Clough, O'Malley 2007). In seguito allo sviluppo della sociologia delle emozioni, l'individuo inizia ad essere considerato un attore emozionale che rappresenta un'altra faccia, parte costitutiva e ineliminabile dell'attore razionale<sup>2</sup>, qualcuno che non può

<sup>1</sup> La sociologia delle emozioni è frutto di una cultura emozionale che ha iniziato a caratterizzare il clima politico e sociale degli Stati Uniti negli anni '60 del secolo scorso e dell'orientamento antirazionalistico che in quegli anni cominciava a caratterizzare l'ambito filosofico e scientifico (Iagulli 2016).

<sup>2</sup> Si tratta di una concezione che deve molto al contributo di un autore come Pareto, per il quale sono «i sentimenti dunque che importa studiare, per scoprire le leggi dello sviluppo della società [...] Ovunque ritroverete fenomeni simili, ovunque, al di sotto delle derivazioni senza valore logico e talora anche assurdo, ritroverete questi sentimenti che sono le grandi forze dalle quali deriva-

essere inteso come spontaneo e libero da costrizioni, muovendosi comunque entro limiti e confini culturali precisi (Turnaturi 1995).

Oggi è indubbio il riconoscimento che le emozioni svolgono importanti funzioni sociali (Cerulo 2009). Sono forze motivazionali che presuppongono credenze e giudizi e orientano l'agire dei soggetti sia sul piano individuale che su quello sociale (Elster 1994). Consentono infatti di affrontare situazioni contingenti, anticipando scelte e conseguenze future attraverso la capacità di riassumere le informazioni secondo modelli più o meno stereotipati di agito: la componente emotiva, in altre parole, predice, guida e orienta la cognizione e i giudizi morali al pari di ogni altro tipo di giudizio che affonda nell'intuizione e nel rapporto umano (D'Ambrosio 2019). L'affettività accompagna la nostra percezione e non si sovrappone dall'esterno: i processi cognitivi sono coinvolti nelle emozioni, anzi emozioni e cognizioni non sono facoltà opposte e incompatibili (Frjida 1993; Bodei 1997; Furedi 2008; Hochschild 2006). L'esperienza emozionale può essere adeguatamente compresa in termini sociologici come un'esperienza cooperativa mai sottratta, nella sua necessaria componente percettiva e pre-cognitiva, a una dimensione di intersoggettività pratica. Se le emozioni vanno adeguatamente comprese come fenomeni complessi, «un sistema di credenze e sensazioni connesse tra loro» (Cimmino 2013: 61), il loro svolgimento appare processualmente intersoggettivo, esito di una disposizione ad assumere il punto di vista del partner dell'interazione anche anticipandolo attraverso l'immaginazione: emergono e trovano aperto svolgimento nello sviluppo pragmatico dell'attività umana, come anticipazione o immaginazione di reazioni reciproche (Mead 2001; Bruni 2020).

Le emozioni hanno iniziato a rivendicare un posto nel dibattito sociologico nell'accezione relazionale circolare ed autopoietica dell'individuo che, costruendosi una propria identità, si incontra con l'altro da sé (Cambi 1998), creandone una più completa e complessa. Nel presente contributo queste vengono considerate seguendo un approccio interazionista, quali elementi esistenti nell'organismo umano che prendono forma grazie alle relazioni sociali (Turnaturi 1995; Cerulo 2009). In quanto risorse trasformatrici, la cui forza appare quasi rivoluzionaria per le capacità di attivazione del soggetto, le emozioni partecipano alla costruzione del legame sociale

---

no la forma e lo sviluppo della società» (Pareto 1915, 1980: 580-581). Se è vero che l'agente sociale raggiunge lo scopo attraverso «azioni logiche» è altrettanto realistico affermare che esistono «azioni non logiche», vale a dire i sentimenti che muovono le abitudini e i comportamenti umani. Emozioni e ragionamento, infatti, «s'intrecciano e complessificano nell'azione sociale in un rapporto di "mutua dipendenza"» (ivi: 484-485).

contemporaneo (Revault d'Allonnes 2008; Illouz 2007; Prochasson 2008). In effetti oggi, nonostante gli indubbi processi di individualizzazione, l'aspirazione relazionale si sviluppa in contesti che, seppure sfuggenti e difficili da identificare, risultano cruciali per la riproduzione della vita sociale. È in questa chiave che si intende indagare su emozioni e relazioni attivate in uno specifico ambito associativo. *Di che tipo sono le emozioni e i conseguenti legami generati nelle pratiche di interazione sociale relative alla cura? Come si manifestano? Quali effetti producono?* Sono domande alle quali si cerca di rispondere attraverso la presentazione dei principali risultati di un'indagine realizzata sull'Associazione di volontariato toscana Auser abitare solidale<sup>3</sup>. L'Associazione, impegnata nella promozione di servizi di welfare per utenti senza fissa dimora, promuove il loro accesso all'abitazione: un bene come la casa rappresenta un problema per chi non è in grado di accedervi oltre che per coloro che, proprietari o affittuari, necessitano di forme di aiuto/supporto nella vita quotidiana. L'obiettivo è far emergere le emozioni che caratterizzano le modalità di scambio tra volontari e utenti e tra gli utenti stessi: attraverso l'illustrazione delle dinamiche di interazione messe in atto dai soggetti coinvolti, affiorano emozioni in gioco – quali altruismo, empatia, solidarietà, gratitudine – che si rivelano cruciali per la ricostituzione del legame sociale.

#### LO SVILUPPO DEL DIBATTITO SOCIOLOGICO

L'approccio interazionista permette di considerare la società come un sistema reticolare, nel quale si intersecano unità psichiche differenziate anche quando si indagano aspetti della vita umana relativi alla sfera delle emozioni e dei sentimenti (Toschi 2010). Per Georg Simmel come è noto, gli individui entrano in relazione fra loro attraverso le emozioni e le relazioni sociali producono altre emozioni, che risultano connesse alle interazioni in quanto ne costituiscono risultato e origine al tempo stes-

---

<sup>3</sup> Dal 2007 l'Associazione ha lanciato un nuovo modello di assistenza abitativa fondato sui principi del mutuo aiuto e della solidarietà: vengono infatti attivati percorsi di coabitazione tra residenti e quanti, in condizione di vulnerabilità sociale, abbiano bisogno di un alloggio: è prevista la stipula di un patto abitativo che crea le premesse per un rapporto di convivenza e un reciproco scambio di servizi (in sostituzione del tradizionale contratto d'affitto). Più recentemente è stato sviluppato il progetto dei condomini solidali che mira a rendere ancora più autonomi i soggetti vulnerabili nell'ottica del welfare attivo. L'Associazione opera in Toscana ma ha avviato importanti *spin off* in Lombardia, nelle Marche e nella città di Torino. Per ulteriori informazioni Cfr. <http://www.abitaresolidaleauser.it/>. Per le finalità dell'indagine sono state realizzate 6 interviste semi-strutturate a volontari dell'Associazione (coordinatore del progetto, psicologa coordinatrice degli operatori, responsabile del *community building*) e utenti ospiti di coabitazioni e condomini solidali.

so<sup>4</sup> (Simmel 1908 [1989], Turnaturi 1995, 1994). Il legame sociale delle emozioni è «*un prodotto delle relazioni sociali e di particolari sistemi d'interazione*» (Cerulo 2015: 16) che rafforza il senso di appartenenza alla comunità: è la funzione emozionale a permettere l'instaurarsi delle relazioni e del senso di appartenenza (Simmel 1908 [1989]; Bianchi 2011). La rete della società si forma a partire da emozioni e sentimenti<sup>5</sup>: se la socializzazione è la capacità di formare gruppi, comunità, associazioni, occorre supporre che esistano impulsi, motivazioni che si sviluppano nei soggetti allorché essi stringono le relazioni sociali (Watier 2010). Insomma, emozioni e sentimenti sono categorie psicologiche che occorre considerare dal punto di vista sociologico e su cui interrogarsi proprio perché alla base dei processi di interazione sociale.

Nonostante il progressivo auto-controllo dovuto al processo di civilizzazione (Elias 1939 [1988]), Norbert Elias ci invita a considerare che persistono forme di associazione comunitaria in grado di offrire la possibilità di integrazione sociale attraverso le emozioni. Non si tratta della riproposizione di forme di vita tipiche del passato ma di *enclave* temporanee di intensa affettività e di integrazione relativamente spontanea. Ad esempio, l'attivarsi di comunità di *loisir* indica il bisogno costante da parte dei soggetti di abbassare le barriere stringendo contatti umani in un clima di emotività (Elias, Dunning 1986 [1989]; Bianchi 2011). Si parla di comunità emozionali, di gruppi di persone animate da interessi e stili emozionali comuni o similari. Per lo studioso tedesco, oltre ai legami economici, politici, professionali, un ruolo fondamentale è giocato da quelli affettivo-emozionali (Iagulli 2016): seppure difficili da cogliere, occorre studiarli nelle configurazioni che permettono di comprendere l'intreccio tra natura e cultura, linguaggio ed esperienza, individuo e collettivo (Barbieri 2019). Le emozioni sono quindi costantemente al centro delle interazioni e dei più ampi meccanismi e processi sociali: per Randall Collins, un autore che più di altri ha

cercato di mostrare la natura fortemente sociale dell'affettività, sono gli ingredienti dei rituali che strutturano le situazioni in cui ha luogo l'azione sociale; rappresentano il fondamento della solidarietà oltre che un fattore rilevante nella stratificazione; forniscono le motivazioni per le azioni individuali; accompagnano ogni forma di mobilitazione; animano i conflitti e caratterizzano i comportamenti violenti (Collins 2014). L'energia emozionale ha un'estrema rilevanza nel rapporto micro-macro dal momento che ispira i processi, gli incontri, le conversazioni della vita quotidiana in cui, anche in virtù della reputazione personale o dei simboli di appartenenza che ognuno reca con sé, si producono trasformazioni sociali di scala più ampia (Collins 1981). Sociologia delle emozioni e paradigma relazionale si rivelano dunque approcci utili per leggere i fenomeni sociali a partire dal legame che assume oggi connotazioni più complesse e problematiche rispetto al passato.

#### LE EMOZIONI NELLA SOCIETÀ CONTEMPORANEA

Nonostante i processi di individualizzazione, l'individuo tende a generare un desiderio dell'altro quale oggetto della propria tensione relazionale, del proprio bisogno di appartenenza (Rodotà 2014; Bianchi 2011). È quindi necessario interrogarsi sulla presenza di emozioni e passioni comunitarie in cui l'altro non sia considerato strumento, nemico o complice di un 'noi' esclusivo, ma sia costitutivo della stessa identità dell'io, necessario alla costruzione del suo universo di senso (Pulcini 2005). Le aspirazioni a esercitare la fiducia intersoggettiva tendono a superare l'*Homo Homini Lupus* per cercare un'apertura sociale che si complessifica ma che ha bisogno di linee guida relazionali umane. L'*Homo Sentiens* o *Patiens* non solo personifica l'uomo che sente, si emoziona e si relaziona attivamente con gli altri ma è colui che agisce in termini di orientamenti, idee, valori, azioni, comportamenti razionali ed emotivi allo stesso tempo. Le emozioni si fanno sociali in quanto danno vita a processi ed eventi che oltrepassano i confini del singolo per sfociare nella relazione e nell'azione collettiva: gli stati emotivi costruiscono legami e strutture sociali rispetto all'agire anch'esso socialmente orientato (Turner 2011).

Nella società contemporanea notiamo il dispiegarsi di forme di interazione reciproca che spingono verso la fondazione di nuove forme di socialità comunitarie, fondate su una accentuata adesione sensoriale ed emotiva in cui l'individuo si muove alla ricerca di un "noi fusionale", quasi di una perdita di sé nell'altro: basti pensare allo sviluppo di tutta una serie di eventi legati alle modalità di impiego del tempo libero che cercano di riproporre

<sup>4</sup> Il rapporto con la società si costituisce attraverso il corpo e i sensi che rappresentano l'apertura percettiva imprescindibile per il formarsi dell'esperienza (Picchio 2010).

<sup>5</sup> Turnaturi distingue tra 'emozioni' e 'sentimenti' chiarendo che i secondi hanno goduto di maggior consenso rispetto alle prime: i sentimenti sono fattori importanti per la comunicazione, la socializzazione, la tenuta di un'organizzazione sociale mentre le emozioni introducono possibilità di conflitti e di eccentricità nei rapporti sociali e la loro libera espressione può essere considerata segno di disturbo di relazione e di comunicazione. Più analiticamente, si intende per emozione «una reazione affettiva intensa con insorgenza acuta e di breve durata determinata da uno stimolo ambientale: la sua comparsa provoca una modificazione a livello somatico, vegetativo e psichico» (Galimberti 2006, vol. II: 20) mentre il sentimento è una «risonanza affettiva meno intensa della passione e più duratura dell'emozione con cui il soggetto vive i propri stati soggettivi e gli aspetti del mondo esterno» (Galimberti 2006, vol. III: 445).

forme alternative di interazione sia attraverso modalità reali che virtuali come la socialità, il mutuo aiuto e l'associazionismo. Le emozioni spingono ad agire eticamente e i sentimenti morali, come tutte le emozioni, funzionano all'interno delle relazioni fra le persone. Una delle emozioni più importanti a cui far riferimento è senza dubbio il dono. Come ricorda Godbout (1998), il dono è una «prestazione di beni o servizi effettuata, senza garanzia di restituzione, al fine di creare, alimentare o ricreare il legame sociale tra le persone». È dono tutto ciò che si mette a disposizione proprio perché ci si riconosce quali membri di qualcosa di più grande, la società: «è il sistema di circolazione delle cose che richiede la maggiore fiducia negli altri. Infatti esso presuppone che, anche se si fa il gesto del dono al fine di ricevere, gli altri, anch'essi liberi, lo faranno volontariamente, senza alcun obbligo... È la fiducia negli altri che, sola, assicura la restituzione. Ma in realtà, non lo si fa sempre a questo scopo, o non lo si fa principalmente per ricevere». Si dona principalmente per contrastare la solitudine, per interagire con gli altri mossi dallo spirito di appartenenza «per sentire che... si fa parte di qualcosa di più vasto e in particolare dell'umanità... Dal regalo ai parenti e agli amici all'elemosina per la strada al dono del sangue, è fondamentalmente per sentire questa comunicazione, per rompere l'isolamento, donde questo sentimento di forza, di trasformazione, di apertura, di vitalità che provano i donatori, i quali dicono di ricevere più di quanto danno spesso nell'atto stesso di donare» (Godbout 1998: 22; 28). Sebbene occulto e poco appariscente, il dono opera ancora oggi, nella realtà contemporanea, attraverso molteplici forme: si dona perché si desidera il legame con l'altro e con ciò si ricrea in qualche modo un movimento 'comuniale' (Pulcini 2005). Il dono quasi sempre reca con sé anche la gratitudine: vi sono relazioni per cui «non interviene la forma giuridica, e nelle quali non si può parlare di una coercizione dell'equivalente per il sacrificio. Qui interviene come integrazione la gratitudine, intrecciando quel legame dell'azione reciproca, dell'andare e venire di prestazione e controprestazione, anche dove esso non è garantito da alcuna coercizione esteriore» (Simmel 1989 [1908]: 504). Si tratta di un potente strumento che tiene insieme la società: «per quanto la gratitudine sia un affetto puramente personale o, se si vuole, lirico, essa diventa, in virtù dei suoi mille intrecci all'interno della società, uno dei suoi strumenti connettivi più forti...» al punto che se ogni reazione di gratitudine venisse cancellata di colpo, la società «almeno come la conosciamo, si sfalderebbe» (Simmel 1989: 505).

Ma, come scopriremo più avanti, è la cura a rappresentare la testimonianza per eccellenza delle potenzialità etiche delle emozioni dal momento che gli individui sono spinti da emozioni morali che svolgono un ruolo

cruciale per la cura dell'altro. La riflessione sulla cura non implica solo un approccio razionale perché è la sfera dell'affettività a nutrire la comprensione del rapporto con l'altro che passa per il "prendersi cura" (Brugère 2018). Prendersi cura infatti non può essere considerato solo azione ma anche disposizione interiore, non è solo 'fare' ma anche 'sentire': è la capacità di trasmettere all'altro ciò che sentiamo (Sorrentino 2018). L'etica della cura, ormai largamente riconosciuta come nuovo e promettente paradigma morale (Botti 2018), afferma l'importanza e il valore «delle attività di cura verso gli altri per creare e mantenere un mondo comune abitabile, un mondo umano» (Paperman 2018: 81) comportando l'assunzione di precise responsabilità.

In qualità di esseri relazionali, sempre di più riceviamo atti di cura e siamo chiamati ad avere cura per gli altri, non solo per coloro che fanno parte della rete di relazioni note e familiari ma anche per sconosciuti che necessitano della nostra solidarietà e del nostro impegno: «è attraverso il movimento del dare e del ricevere cura che si costruisce la comunità» (Mortari 2018). Teorizzare l'etica della cura significa allora mostrare che il mercato non si regge da solo ma dipende da pratiche senza le quali non potrebbe esistere. Joan Tronto, nota studiosa delle emozioni, ricorda che nonostante la svalutazione e un'apparente scarsa comprensione della sua utilità sociale nelle società contemporanee, la cura riguarda situazioni cruciali di vulnerabilità e disuguaglianza che caratterizzano la vita collettiva perché tutti noi «passiamo attraverso vari gradi di dipendenza e indipendenza, di autonomia e vulnerabilità» (Tronto 2006: 154). La cura, inoltre, sottintende una «disposizione alla gratuità e alla generosità che non implica solo il riconoscimento della propria vulnerabilità ma anche il riconoscimento dell'essere costitutivamente, ontologicamente in debito gli uni verso gli altri». L'attenzione, la solidarietà, la sollecitudine verso l'altro derivano dal fatto che «siamo, e ci riconosciamo, iscritti in un ciclo di reciprocità, o meglio in un cerchio di reciprocità allargata, all'interno del quale ognuno restituisce all'altro ciò che ha a sua volta ricevuto o che è sempre potenzialmente passibile di ricevere» (Pulcini 2018: 46). Insomma, la cura si esprime attraverso un'attività di relazione, vedendo e rispondendo ai bisogni, sostenendo la trama delle connessioni perché nessuno sia lasciato solo.

#### PRATICHE IN AZIONE: EMOZIONI, RELAZIONI, SOLIDARIETÀ

L'indagine ha permesso di far emergere riflessioni articolate a proposito del ruolo giocato da cura e emo-

zioni nelle attività realizzate dai volontari di Auser abitare solidale – Associazione impegnata a promuovere pratiche innovative di contrasto al disagio abitativo quali coabitazioni e condomini solidali – e da utenti/ospiti di tali modalità abitative. Il fondatore di Auser abitare solidale ricorda lo scopo per cui è nata l'Associazione:

sviluppare progetti basati sull'abitare condiviso come risposta a una pluralità di espressioni di fragilità, quella più tradizionale che coincide con il tentativo di sviluppare risposte ai bisogni di *ageing in place* degli anziani, forme evolute di domiciliarità dove non solo l'anziano è beneficiario di un servizio ma viene attivato o riattivato nel suo ruolo sociale perché comunque eroga un servizio e sostiene la persona che ospita, poi da lì, dalle coabitazioni classiche, Abitare solidale ha sviluppato tutta una serie di programmi di abitare condiviso caratterizzati da una serie di interventi costruiti in relazione al livello della fragilità, si parte con il progetto della *Buona casa* che è rivolto ai senza dimora salendo per i condomini solidali, che invece si rivolgono a forme variegata di fragilità sino a arrivare a interventi di terza soglia dove magari persone che si trovano in una condizione di difficoltà economica hanno la possibilità di godere in totale autonomia di un appartamento (intervista a G.D., M, 45 anni).

Nel caso delle coabitazioni, che solitamente coinvolgono anziani autosufficienti rimasti soli (che necessitano di un aiuto nella gestione della casa), gli utenti condividono gli spazi privati: spesso sono persone sole impegnate a risollevarsi da una situazione di fragilità attraverso l'impegno nel lavoro o nella formazione. Tuttavia, nel corso del tempo i progetti sono cresciuti con l'obiettivo di rispondere alle esigenze di un'ampia tipologia di soggetti. Sono state così create nuove strutture, tra cui i condomini solidali, dove poter accogliere nuclei familiari più numerosi:

dall'anziano al giovane che esce dalla struttura di accoglienza per migranti al quale cerchiamo di trovare una soluzione, in mezzo a queste due categorie ci sono i padri separati, le persone adulte che hanno perduto il lavoro e si trovano in difficoltà economica, le madri con figli quindi nuclei mono-genitoriali ma anche nuclei familiari numerosi, di 4, 5, 6 persone alle quali diamo risposta non attraverso la coabitazione ma mediante programmi più evoluti come il Condominio solidale (intervista a G.D., M, 45 anni).

Tra le motivazioni è particolarmente avvertita dagli operatori una concezione trasformativa della cura, mirata a permettere agli utenti/ospiti lo sviluppo di un percorso di vita autonoma, attraverso la valorizzazione delle relazioni:

c'è ampio margine di essere attori di cambiamento, io sono da 23 anni volontario di Auser e da 12 a capo di Abitare solidale, questa longevità dell'impegno volontario discende proprio dalla consapevolezza che puoi gettare dei semi di cambiamento non nella teoria ma con la pratica quotidiana, perché questi semi di cambiamento con un processo di riforestazione vanno a creare un'autonomia, processi simbiotici per cui nascono altri progetti...si riesce a ibridare il modo di pensare di altri operatori sociali fino a contaminarli e a far capire che se io parlo di casa, non parlo di architettura o di muri, parlo di progetti di vita (intervista a G.D., M, 45 anni).

Aiutare le persone implica infatti garantire loro la possibilità di diventare realmente indipendenti:

il nostro progetto che poi è un po' anche espressione del mio pensiero e del pensiero di tutta l'équipe di Abitare solidale è una condivisione di valori, pensiamo che sia utile insegnare alle persone piuttosto che fare assistenzialismo, se noi continuiamo a pensare di dover essere indispensabili per una soddisfazione o una gratificazione personale facciamo i medici pietosi...noi ti seguiamo a intraprendere una piena e consapevole responsabilità della vita (intervista a G.D., M, 45 anni).

È noto come i processi di impoverimento globale abbiano portato con sé la deprivazione di altre dimensioni: dall'abitazione alla mobilità fino alla rete di relazioni in cui si è inseriti. Oggi le manifestazioni della povertà si caratterizzano soprattutto per la rottura dei legami sociali e l'impossibilità di prendere parte alla vita della comunità di appartenenza (Golino, Paglione 2015). Essenziali si rivelano a tal proposito le riflessioni di chi vive sulla propria pelle l'esigenza di sviluppare un percorso di crescita emancipativa: «il problema principale non è risolvere un'emergenza abitativa ma cercare di ridare una dignità e far ricredere, far tornare la fiducia nella società in persone che si sentono abbandonate» (intervista a A.G., M, 65 anni). L'esigenza di riattivare i legami sociali è sentita dagli stessi intervistati. I volontari ricordano che l'interesse principale a coabitare, soprattutto nel caso degli anziani, è la necessità di sviluppare relazioni che proteggano dal rischio della solitudine:

si sentono soli, hanno paura di sentirsi male, sentono il bisogno di avere quella persona che torna a casa la sera, sapere di avere qualcuno con cui poter scambiare due parole, poi ci possono essere i parenti e i figli che non si sentono sicuri a lasciare i genitori a casa...la motivazione economica a volte capita ma spesso no, anzi quando noi glielo diciamo, perché il progetto prevede che se la persona ospite ha un lavoro o un'entrata può contribuire a un massimo del 30% del pagamento delle bollette, le persone anziane non vogliono, preferiscono che uno stia un'ora in

più il pomeriggio a fare una chiacchierata piuttosto che pagare le utenze (intervista a E.B., F, 27 anni).

Tutto in Auser Abitare solidale è caratterizzato dalla presenza delle emozioni, a cominciare dall'impegno professionale dei volontari:

se uno dovesse guardare agli esiti personali in termini di crescita come autorevolezza o come posizione sociale e lavorativa e ai risultati economici è un investimento a perdere, quindi tutto ciò che personalmente faccio all'interno di Abitare solidale è legato a quella sensazione di dover fare, di dover cercare un qualcosa che mi permetta di sentirmi più utile e meno in difficoltà rispetto alle cose del mondo che ci circondano e non vanno, tutto o quasi è mosso dalle emozioni...ciò che viene fatto, viene fatto con estremo entusiasmo, l'entusiasmo credo sia proprio l'elemento che contraddistingue Abitare solidale fin dalla sua nascita (intervista a G.D., M, 45 anni).

Il fondatore dell'Associazione offre una testimonianza peculiare a proposito del ruolo di emozioni e relazioni nei contesti urbani. Oggi le relazioni sociali dovrebbero essere al centro dei processi di rigenerazione urbana perché con essa non si intende semplicemente far riferimento alla ristrutturazione di immobili quanto semmai allo sviluppo di autentiche opportunità di vita condivise: la ricostruzione delle relazioni può generare servizi, stili di vita collaborativi forieri di benessere individuale e sociale e, anche per tale motivo, le emozioni si rivelano fondamentali. Purtroppo, i concetti di emozione e relazione non sono molto considerati negli spazi urbani perché mancano strumenti essenziali che garantiscano alle persone di poterne godere: nelle nostre città non è facile trovare ambienti gradevoli dove poter realizzare attività cooperative sperimentando le opportunità emozionali e relazionali offerte dalla vita urbana. Eppure le emozioni rappresentano la chiave di volta per costruire interazioni tra vicini di casa e coabitanti e, in generale, nelle aree urbane perché la città è un elemento vivo e pulsante che influenza fortemente l'esistenza umana:

credo che occorra capire quanto il recupero di un immobile non debba tener conto solo dei bisogni abitativi o dei bisogni economici di una città ma debba inserirsi in un contesto di antropologia urbanistica dove la centralità delle opportunità di socializzazione e di costruzione di relazioni debba essere fondante...perché altrimenti, per quanto soggetti come noi possano sforzarsi di applicare modelli nuovi di gestione di strutture complesse, rimarremo sempre e soltanto delle isole...il concetto di emozione è fondamentale anche per ripensare i principi e gli equilibri della città intesa come luogo di vita pulsante dove l'emozione è parte integrante di processi e interventi strutturali...[serve ndr.] una programmazione urbanisti-

ca basata anche sul concetto di emozioni e di relazioni... recuperare questa dimensione umana che a volte si perde adesso che si parla tanto di ripensare alle città post Covid (intervista a G.D., M, 45 anni).

Le emozioni, poi, sono alla base dei valori di un'Associazione che promuove forme di supporto attivo e, in senso più ampio, cerca di riprogettare i modelli di convivenza. Da un lato, contraddistinguono le attività di chi opera per sviluppare i progetti di vita di persone vulnerabili o a vario titolo emarginate. Nel quotidiano «conta quanto tu [operatore ndr.] credi nelle persone perché si crea quella relazione che porta le persone ad aprirsi, a sapere che possono fare affidamento su di te...è l'atteggiamento emotivo che fa la differenza, la procedura da sé non sarebbe sufficiente» (intervista a M.B., F, 39 anni). Dall'altro, caratterizzano gli stessi rapporti interpersonali tra gli operatori perché l'équipe tiene molto alla valorizzazione della socialità e del tono emozionale del gruppo. Per gli utenti, infine, le emozioni sono alla base del loro processo di riattivazione ed emancipazione, come è ben descritto dalla responsabile del *community building*:

sono parte fondante del progetto ovvero per tutta una serie di motivi psicologici, chimici, di funzionamento biologico della persona, nel momento in cui una persona vive un periodo di forte stress tende a chiudersi e a perdere fiducia nelle relazioni, quindi la riattivazione delle relazioni è obiettivo ma anche strumento per ripristinare emozioni positive e di fiducia verso gli altri perché è un'apertura necessaria, mezzo e fine, cambia completamente il clima relazionale, la chimica della persona, la sua possibilità di muoversi in modo un po' più ottimista, è veramente un clic, cambia tutto quando agganciano quello (intervista a M.B., F, 39 anni).

Anche la psicologa intervistata ricorda che le emozioni aiutano a gestire meglio le routine quotidiane:

a volte le emozioni sono di aiuto perché comunque farsi trascinare quando ci sono delle belle notizie, non lo so si pensa a una mamma che ha trovato lavoro, ti porta una grande soddisfazione, quindi anche il trasmettere emozioni sincere di felicità e soddisfazione agli utenti, secondo me aiuta loro [a far capire ndr.] che ci si può fare, che siamo contenti, che ci può essere un momento in cui si tira un sospiro di sollievo e si dice questo obiettivo è raggiunto, questo loro lo percepiscono, lo percepiscono quando c'è una persona fredda che dice "oh, bene" o una persona che realmente ci crede e ha faticato per raggiungere quell'obiettivo con loro (intervista a E.B., F, 27 anni).

È naturale che il lato emotivo si manifesti a partire dalle occasioni di dialogo tra utenti e operatori:

quando gli utenti si aprono e parlano di tematiche molto profonde della propria vita, situazioni di violenza, sono tematiche più intime e quindi viene fuori un lato emotivo che però bene o male riesco a gestire nella relazione con l'utente...forse la parte emotiva è venuta fuori anche con il Covid, con i casi che abbiamo avuto all'inizio quando c'era l'ansia degli operatori, la parte emotiva ha sicuramente sovrastato la parte razionale (intervista a E.B., F, 27 anni).

Ed è altrettanto scontato che, nelle relazioni, si sviluppano anche emozioni negative:

gli utenti fanno delle cose che non dovrebbero fare e ci si può arrabbiare però credo che il percepire e avere delle relazioni stabili, loro capiscono la rabbia, la felicità, quanto ci si può spingere, li aiuti poi nelle relazioni con gli altri...imparare nella relazione con noi alcune dinamiche li aiuta a relazionarsi con l'esterno, quindi credo che sia fondamentale anche essere noi dei cuscini nel far capire l'aspetto emotivo (intervista a E.B., F, 27 anni).

Nelle coabitazioni le discussioni e i nervosismi possono caratterizzare i rapporti tra gli utenti perché dipendono da aspetti impercettibili ma tipici della vita quotidiana. Va infatti ricordato come la conquista dello spazio abitativo sia in molti casi l'esito di un percorso complesso e sofferto che permette di riacquistare con notevoli sforzi la dignità perduta: per tale motivo, non è sempre facile mettere da parte la manifestazione delle esigenze individuali. Un ospite fa riferimento a due esempi significativi. Il primo riguarda il caso dell'amico con cui condivideva l'affitto, che lasciava aperto a lungo il rubinetto della doccia: solo dopo aver riflettuto su cosa rappresentasse l'uso (anche eccessivo) dell'acqua per un individuo che aveva vissuto per tanto tempo in strada, ha potuto capire e, di conseguenza, accettare tale comportamento:

la mancanza di un bagno quotidiano, di fare la doccia, l'acqua che scorre e io dicevo "guarda che si spende, si paga noi" ma per lui era un ritornare alla vita, ci ho messo un pochino prima di capirlo, stare tre quarti d'ora sotto la doccia per lui era una gioia, il sentirsi finalmente pulito non solo dal punto di vista dell'igiene, quasi come cercare di lavare tutto ciò che di negativo era stato accumulato negli anni (intervista a A.G., M, 65 anni).

Nel secondo caso, vengono invece ricordati i momenti di tensione a causa dei frequenti ritardi del giovane coabitante:

lui non mi telefonava perché ritardava, magari si era dimenticato di dire che aveva la partita di calcetto, non mi aveva raccontato che faceva parte di questo gruppo di Calenzano, pensa che lui prendeva 3 autobus per arrivarci

e si arrivava alle 8:00, 8:30, le 9:00, lui non rispondeva al telefono e io pensavo "che è successo?" poi mi chiamava "A. è successo qualcosa?" e io "dimmi te se è successo qualcosa, è tre ore che ti cerco", poi ha capito che io mi preoccupavo e allora mi metteva al corrente dei suoi spostamenti e dei suoi ritardi (intervista a A.G., M, 65 anni).

Tuttavia, le emozioni negative tra cui, come prevedibile, «la difficoltà della condivisione degli spazi», non riescono ad annullare la presenza di un forte anelito alla relazione. Ad esempio, nel caso della coabitazione tra due anziani

la persona che ospitava non usciva di casa da tempo, quando è arrivata l'altra, proprio per un senso di fragilità e insicurezza...hanno iniziato a andare dal parrucchiere insieme, a fare la passeggiatina intorno al condominio, quindi la parte relazionale c'è e quando funziona è veramente un piacere osservare come porti cambiamenti anche su altri piani (intervista a M.B., F, 39 anni).

Anche nei condomini solidali l'interazione che si sviluppa a partire dagli spazi comuni può portare alla luce emozioni quali collera o rabbia ma lo stile di vita che si genera tende a far prevalere lo sviluppo di importanti momenti di condivisione come quelli vissuti durante le feste come il Natale, accanto alle pratiche quotidiane di aiuto reciproco:

puntiamo tanto sul creare le relazioni fra gli utenti, sono uno dei nostri obiettivi, è importante che loro imparino a relazionarsi perché spesso i problemi sono di tipo relazionale che poi li ha sempre portati a non raggiungere gli obiettivi, è un esercizio, un allineamento anche con gli utenti e fra di loro quotidianamente...ci sono le emozioni, c'è la gioia di poter dire "le ho mandato un'offerta di lavoro perché l'ho trovata su Internet, mi sembrava adatta", "so che sta male, la vado a trovare" (intervista a E.B., F, 27 anni).

La psicologa ricorda che l'eterogeneità degli utenti tende a favorire quasi naturalmente lo sviluppo della comunità:

abbiamo fatto tanti incontri molto belli sulle varie culture del Natale dalla ragazza albanese alla persona italiana, al ragazzo musulmano...ora siamo un po' bloccati perché col Covid è tutto più difficile però il nostro obiettivo non appena ci sbloccheranno è quello di ripartire perché sono molto importanti, il nostro progetto si basa su una partecipazione attivissima dell'utente perché deve essere lui/lei che raggiunge i suoi obiettivi con il nostro supporto, devono essere persone che non siano portate a dire "aspetto che gli altri facciano qualcosa per me" (E.B., F, 27 anni).

Anche la responsabile del *community building* precisa che, nonostante la pandemia da Covid-19, si è cercato di mettere in atto fin da subito strumenti utili a favorire lo sviluppo di processi di interazione reciproca:

prima dell'emergenza sanitaria uno strumento che funzionava erano gli incontri in presenza quindi ci troviamo tutti insieme, condividiamo una merenda, facciamo quattro chiacchiere su un tema, ecco questo crea un clima di intimità che poi le persone si portano dietro, quindi capita che la tale persona chieda all'altro se mentre va a fare la spesa gli compra due cose oppure se guarda i bambini dieci minuti, il clima che si instaura fa sì che le persone si aprano agli altri, questo accade in modo fisiologico... adesso siamo molto più in video che in presenza per ovvi motivi e l'approccio che sto utilizzando cerca di mantenere una sorta di leggerezza di fondo, incontri brevi a un ritmo molto veloce, più assidui perché sono incontri settimanali, cerchiamo di raccontarci qualcosa di bello successo durante la settimana rispetto al loro processo di autonomia, accade che si facciano un po' il tifo a vicenda, questo sprona molto nei condomini, come se ci fosse una tifoseria, è un bel supporto...hanno avuto voglia di costruire l'albero di Natale insieme, hanno voglia di chiedersi aiuto nella gestione dei bimbi, uno ha messo il wifi e l'ha prestato al vicino senza chiedere soldi indietro, queste relazioni hanno modo di crearsi in un clima positivo e di fiducia (intervista a M.B., F, 39 anni).

Gli utenti intervistati esprimono chiaramente l'intenzione di riscattarsi rispetto alle difficoltà vissute. Le emozioni più frequenti hanno a che fare con la tenacia e la forza nonostante si percepisca, in molti casi, lo sviluppo di percorsi tortuosi, scanditi da momenti di fatica e scoraggiamento. La disponibilità e l'apertura verso gli altri sono tendenzialmente presenti – anzi sono elementi valutati dagli operatori al momento dell'ingresso nelle strutture – anche se dipendono dal singolo: «più si alza lo stress più vanno in difficoltà anche con le relazioni, sono due cose che vanno insieme, viceversa quando vedono positività nella loro vita sono assolutamente propensi a relazionarsi, a fornire aiuto agli altri, quando uno trova lavoro automaticamente tende a dare contatti a tutti come se volesse contagiare gli altri con questo suo processo positivo» (intervista a M.B., F, 39 anni). Gli operatori ricordano inoltre la presenza di importanti scambi solidali, un valore imprescindibile del progetto:

nasciamo con l'intento di dire la casa non è uno spazio fisico ma è uno spazio in cui le relazioni possono costituire la differenza per cui il concetto della solidarietà, in modo particolare della solidarietà tra i nostri ospiti, tra le persone che seguiamo è la prima palestra, il primo elemento di un allenamento sociale che deve servire a rein-

serire attivamente queste persone in un contesto di comunità (G.D., M, 45 anni).

Nelle coabitazioni, dove gli spazi vitali sono ridotti, se si supera la fase di sperimentazione le relazioni si rafforzano e denotano un cambio di prospettiva nell'atteggiamento verso il mondo esterno:

le persone che stanno in coabitazione e condividono non solo gli spazi fisici ma anche momenti di socialità, di solidarietà banalissima, “ho finito il latte, me lo vai a prendere?” oppure “posso usare il tuo telefono perché il mio cellulare è rotto e devo chiamare S.?”; c'è sempre un dire sì a domande che sembrano banali ma che oggi in questo contesto di deflagrazione anche delle relazioni non sono più banali, questa solidarietà si trasferisce poi nel modo in cui l'anziano o l'ospite vive la sua relazione con l'esterno, quindi le persone che magari prima erano chiuse, in un isolamento volontario, pensiamo agli anziani che vivevano soli o le persone che si erano autoescluse o erano state vittime di processi escludenti, messe ai margini della società, questo tipo di rapporto dà la possibilità di ricostruire una fiducia e una volontà di cementarsi che è un esercizio estremamente complesso, quello delle relazioni verso l'altro ma che è fondamentale per poter vivere bene in un contesto come il nostro (intervista a G.D., M, 45 anni).

In questo caso la solidarietà si sviluppa gradualmente, a partire dalle interazioni quotidiane che caratterizzano la vita degli utenti:

l'emozione più bella è quando il ragazzo con cui condividevo la casa mi ha fatto conoscere la fidanzata, ci teneva che la conoscessi...è stata una bella condivisione, poi mi chiedeva consigli anche per fare il codice fiscale, la tessera sanitaria...tramite la fidanzata gli piaceva preparare i piatti nigeriani super piccanti, io cercavo di essere carino...poi lui ad ogni pasto gli piaceva bere vino, birra e io gli feci presente “guarda, mi sono reso conto che fino a un bicchiere ce la fai ma poi lascia perdere, prendi anche delle medicine” e non ha più comprato niente, ha apprezzato il fatto che avessi queste accortezze, lui nei miei confronti si presentava a casa con un sacchetto di arance “queste sono per noi”, questo voler ricambiare, si era messo d'impegno, spazzava in casa, io apprezzavo il suo impegno anche nel tener pulito il bagno o nel pulire i fornelli. Un giorno mi ricordai il suo compleanno e gli dissi “non so se in Nigeria fate altrettanto ma oggi fai 25 anni, ho messo due candeline su una torta al cioccolato” e lui “te lo sei ricordato?” e io “vedrai, mi hai spiantellato la data di nascita per tre mesi di fila, anche a non volerlo qualche cosa uno si ricorda”, a lui piaceva parecchio quest'ironia toscana e quindi penso che abbia arricchito di più la fiducia nel prossimo, quando era venuto voleva essere indipendente, poi piano piano senza imporre nulla, ha capito come si condivide un'esperienza del genere (intervista a A.G., M, 65 anni).

Emerge in modo abbastanza chiaro il ruolo di strumenti come il rispetto e il tatto per l'avvio delle relazioni sociali:

Con A. sono riuscito a instaurare un inizio di contatto quando lui ha saputo che il 15 febbraio ero tornato da una missione in Albania per il terremoto, sono andato a portare medicinali e lì per lì credeva che lo facessi per piaggeria, gli feci vedere le foto, in più avevo comprato una bandierina albanese e lui l'ha presa e l'ha baciata, mi ha guardato come per dire "chi cavolo sei?" e allora lì piano piano... (intervista a A.G., M, 65 anni).

La solidarietà è alla base del funzionamento di entrambi i modelli abitativi, coabitazione e condomini solidali. Nel caso dei condomini gli utenti hanno a disposizione spazi comuni ma vivono nei rispettivi appartamenti, si tratta quindi di una solidarietà

che va molto più insegnata e allenata e questo spetta a noi farlo, è difficile però si è visto con le esperienze che pian piano, facendoli relazionale, facendo capire che questo ha dei vantaggi, alla fine questo si ottiene...bisogna impegnarci noi anche perché c'è un continuo turnover degli ospiti, il Covid di certo non aiuta perché siamo noi a dire "mi raccomando non vi vedete e poi mancano i supporti digitali" (intervista a E.B., F, 27 anni).

L'aspetto è sollevato anche dagli ospiti: la pandemia ha permesso uno sviluppo a scarto ridotto della socialità reciproca e ciò è stato vissuto con dispiacere da parte di chi avrebbe voluto condividere di più gli spazi comuni. Ciononostante, tra gli ospiti si sviluppano scambi significativi di reciprocità e mutuo-aiuto. Le relazioni di vicinato sono infatti considerate fondamentali sia dagli operatori che dagli utenti:

a prescindere dalla storia di ognuno sono tutti lì con lo stesso obiettivo che è quello dell'autonomia abitativa, a volte si creano legami dovuti alla similarità, quindi magari le mamme con figli tendono a legare...oppure a volte viceversa c'è la mamma sola con figli che lega con l'uomo solo proprio perché scambiano vissuti diversi, si trovano a chiacchiere...magari lui può andare a fare la spesa senza grandi difficoltà invece lei con i figli ha altre difficoltà, si creano legami di vario tipo, quello che deve passare tra le persone è la relazione non il rapporto di lavoro o di denaro, si crea la relazione di aiuto, è un circolo virtuoso che poi esce anche dalla relazione a due e si allarga all'intero condominio (intervista a M.B., F, 39 anni).

Risulta indicativa, in questa direzione, la testimonianza di una donna, residente con le proprie figlie in un condominio solidale, che apprezza particolarmente il valore delle relazioni di vicinato:

se ho bisogno posso suonare alla signora accanto, alla ragazza su, vuol dire tanto perché purtroppo siamo persone in difficoltà sennò non saremmo qui, sapere che c'è qualcuno che ti può aiutare anche solo per una parola, per un conforto, ho avuto bisogno essendo sola con tre figlie, sto lavorando, faccio anche i turni quindi per me è complicato gestire le bambine e quindi alcune volte per la scuola ho potuto chiedere aiuto alla signora sopra, sapevo che lei c'era, la signora sopra ha bisogno di fare la spesa io ci sono, non sto bene, ho bisogno che vai in farmacia, so che c'è qualcuno che può andare in farmacia, se qualcuno ha bisogno c'è sempre la porta aperta, anche a Campi [in un altro condominio solidale ndr.] sono stata molto aiutata da una mamma, andavo a lavorare di sera e questa mamma guardava le mie bimbe e faceva da mangiare, avevano bisogno di qualcosa, è tanto sapere di potersi appoggiare a qualcuno, tante volte mi ritrovo a parlare con la signora qui accanto o vado a prendere il caffè dalla signora sopra, stanno nascendo piano piano dei legami (intervista a V.R., F, 35 anni).

Allo stesso tempo, si spiega come la condivisione degli spazi vitali costituisca un'opportunità, non un obbligo perché l'intimità familiare è considerata una risorsa preziosa, una conquista per chi, come l'intervistata, ha vissuto a lungo in spazi ridotti in cui la coabitazione era imposta e mancava qualsiasi privacy:

se volevamo parlare di una cosa non c'era bisogno di andare in camera, la prima sera ci siamo messe a tavola e abbiamo parlato della giornata senza nessuna persona che venisse lì, eravamo solo noi, io con le mie figlie, quindi per me questa è stata la cosa vincente che aspettavo da sette lunghi anni, è una condivisione ma non sono obbligata, se un giorno sono arrabbiata, non sto bene, non sono obbligata a andare dalla signora accanto a prendere un caffè, non sono obbligata a averli in casa, a condividere con loro i miei spazi, la cosa vincente è stata vedere la serenità con le mie figlie che si era un po' spenta vivendo con gli altri (intervista a V.R., F, 35 anni).

Anche la gratitudine emerge come emozione piuttosto diffusa tra gli utenti. Di solito, chi diventa autonomo e indipendente tende a ricambiare, nel tempo, l'aiuto ricevuto. Il meccanismo è ben evidenziato da un intervistato che prima ricorda il comportamento generoso di un amico e poi si sofferma a riflettere sul proprio desiderio di restituire l'aiuto ricevuto:

C'è sempre, è un po' difficile spiegarlo, è un po' come il cordone ombelicale, uno magari ha avuto molte difficoltà, non sapeva a volte cosa mangiare, non aveva niente oppure al Banco alimentare non poteva andare perché non poteva conservare nulla e quindi quel rapporto che si crea poi con gli altri amici 'di sopravvivenza' [di strada ndr.] diventa un legame molto forte perché diventa come dire

“io ce l’ho fatta e voglio ricambiare”, il fatto che lui quando gli arrivò la pensione invitò tutti a mangiare il panino col lampredotto, ci siamo trovati in cinque o sei, sono gesti molto particolari, il fatto che lui andava in giro per la città e offriva volentieri un caffè o comprava le sigarette a qualcuno che sapeva non se le poteva permettere (intervista a A.G., M, 65 anni).

Da tre anni sono fratello della Misericordia, responsabile logistico del trasporto e rifornimento dei due negozi della Misericordia, per tenermi impegnato e potermi mettere a disposizione e come dico sempre per poter restituire quello che ho ricevuto, quando vivi parecchio per strada dopo diventa come se uno sia obbligato a darti una mano, quando trovi qualcuno che si ferma a parlare e ti fa riflettere su cosa stai passando e cosa potresti fare le cose cambiano, è quello che è successo anche a me del resto e quindi dico “ragazzi ma questa gente si fanno in quattro per darci una mano”, rispondere alle richieste della Misericordia vuol dire sentirsi ancora partecipe nella società e poter far capire agli altri qual è il modo per poter non più sopravvivere ma vivere dignitosamente anche semplicemente spazzare alla mensa è un modo per ricambiare, piccoli gesti che però fanno grande il sentimento (intervista a A.G., M, 65 anni).

#### CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Attraverso la presentazione dei principali risultati dell’indagine, si può notare come i volontari di Auser abitare solidale risultino fortemente impegnati a sviluppare progetti di cura, promuovendo pratiche di abitare condiviso, nell’intenzione di avviare un processo di sviluppo emancipativo per soggetti in condizione di vulnerabilità e/o disagio sociale. Si tratta di favorire e pianificare forme di supporto in grado di agire come leva per l’attivazione e l’emancipazione dell’utente, stimolando quelle capacità individuali e quell’approccio reattivo utile a favorire processi di capacitazione essenziali per far acquisire all’individuo le risorse necessarie per tornare a esercitare una cittadinanza attiva e padroneggiare nuovamente la propria vita. Da parte dell’utente non vengono espresse solo esigenze di cura ma anche aspirazioni a lungo sopite – spesso per le tante difficoltà sperimentate – quali interconnessione, condivisione, socialità insieme alla volontà di recuperare dignità e senso di fiducia verso il prossimo.

Entrambe le azioni di dare e ricevere cura sottintendono la presenza di importanti processi trasformativi per coloro che ne sono coinvolti. Prendersi cura degli altri implica infatti non solo la ricettività e la risposta a specifiche esigenze o espressioni di disagio ma ad un intero modo di vivere: sottintende cioè, perché la con-

nessione con l’altro possa realizzarsi felicemente, anche una trasformazione del sé e del proprio panorama mentale. Il ruolo dell’immaginazione nel trasformare le rappresentazioni mentali di ciò che è sofferenza o dolore, risulta qui fondamentale: andare incontro agli altri comporta mettere in discussione ciò che si pensa di sé, degli altri e dei loro bisogni, superando distanze e opacità esponendosi, ascoltandoli e trasformandosi (Botti 2018). Essere curati, invece, non significa solo ricevere cura ma anche accettarla, rifiutarla, trasformarla, restituirla, insomma svolgere un ruolo oltre modo attivo. Nelle pratiche di cura professionali si verifica quindi un’interazione complessa e articolata tra dare e ricevere che non può essere colta in tutte le sue sfaccettature se considerata solamente dal punto di vista economico, organizzativo o gestionale (Van Nistelrooij 2018). In tali pratiche è presente soprattutto il desiderio di entrare in relazione ed acquista una particolare evidenza il ruolo delle emozioni: dall’empatia che denota la capacità di relazionarsi positivamente con gli altri, al dono, alla gratitudine. Sono emozioni essenziali per la vita collettiva poiché tendono ad accrescere la fiducia e la protezione della volontà dell’altro, sviluppando l’anelito per il – *e la riproduzione del* – legame sociale (Betzler 2018). Anche per questa via appare dunque l’importanza dell’affettività nella vita umana contro le logiche esclusive del mercato, del controllo e della potenza (Brugère 2018).

Infine, occorre ricordare il ruolo cruciale svolto dall’abitazione: l’accesso alla casa, che sia coabitazione o condominio solidale, si rivela quanto mai decisivo per le pratiche di cura. Da un lato, promuove l’integrazione e la mixité sociale anche in chiave intergenerazionale, dall’altro innerva il legame sociale attivando pratiche di welfare generativo (Costa, Bianchi 2020). Si tratta di un fenomeno cruciale che permette di ridare senso e intenzionalità all’utente vulnerabile: è infatti dall’abitazione, riconquistata attraverso la cura, che si può (ri)partire oggi per fare esperienze emozionali e relazionali essenziali per la propria vita.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Barbieri A. S. A. (2019), *Scrivere la storia delle emozioni: dall’oggetto alle categorie di analisi*, in «Culture e studi del sociale», 4, 2: 131-145.
- Betzler M. (2018), *Ripensare l’importanza morale dell’empatia*, in Pulcini E., Bougault S. (a cura di), *Cura ed emozioni. Un’alleanza complessa*, il Mulino, Bologna.
- Bianchi F. (2011), *Between social ‘forms’ and ‘figurational’ sociology. Simmel and Elias and the role of emotions*,

- in «CAMBIO. Rivista sulle trasformazioni sociali», 2: 89-102.
- Bodei R. (1997), *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano.
- Botti C. (2018), *La cura tra simpatia, immaginazione e umiltà*, in Pulcini E., Bougault S. (a cura di), *Cura ed emozioni. Un'alleanza complessa*, il Mulino, Bologna.
- Brugère F. (2018), *Il lavoro delle emozioni*, in Pulcini E., Bougault S. (a cura di), *Cura ed emozioni. Un'alleanza complessa*, il Mulino, Bologna.
- Bruni L. (2020), *Le emozioni come condotta cooperativa. Sui potenziali sociologici della teoria meadiana per la comprensione dei fenomeni emozionali*, in «Studi di sociologia», 1: 25-44.
- Cambi F. (1998), *Nel conflitto delle emozioni*, Armando, Roma.
- Cerulo M. (2018), *Sociologia delle emozioni*, il Mulino, Bologna.
- Cerulo M. (2014), *La società delle emozioni. Teorie e studi di caso tra politica e sfera pubblica*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Cerulo M. (2009), *Il sentire controverso. Introduzione alla sociologia delle emozioni*, Carocci, Roma.
- Cimmino L. (2013), *La percezione di sé: coscienza, autoco-scienza ed emozioni*, in «SocietàMutamentoPolitica», 8: 49-75.
- Collins R. (2014), *Interaction ritual chains and collective effervescence*, in Von Scheve C., Salmela M. (eds), *Collective Emotions. Perspectives from Psychology, Philosophy and Sociology*, Oxford University Press, Oxford.
- Collins R. (1981), *On the microfoundations of macrosociology*, in «American journal of sociology», 86, 5: 984-1014.
- Costa G., Bianchi F. (2020), *Rilanciare il legame sociale attraverso pratiche di confivisione abitativa*, in «La Rivista delle politiche sociali», 2: 143-157.
- D'Ambrosio M. (2019), *La sociologia delle emozioni e il legame sociale. Ripensare il rapporto "tra umani" nella società tecnologica*, in «Culture e studi del sociale», 4, 2: 177-192.
- Elias N. (1939 [1988]), *Il processo di civilizzazione*, il Mulino, Bologna.
- Elias N., Dunning E. (1986 [1989]), *Sport e aggressività*, il Mulino, Bologna.
- Ester J. (1994), *Più tristi ma più saggi? Razionalità ed emozioni*, Anabasi, Milano.
- Frjida N. H. (1993), *Emozioni e sentimenti*, in Aa.Vv. (a cura di), *Enciclopedia delle scienze sociali*, Treccani, Roma.
- Furedi F. (2008), *Il nuovo conformismo*, Feltrinelli, Milano.
- Galimberti U. (2006), *Dizionario di psicologia*, L'Espresso, Roma.
- Godbout J. (1998), *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Godbout J. (1993), *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Golino A., Paglione M.L. (2015), *Povertà e gratitudine in Georg Simmel*, Mimesis, Milano.
- Hochschild A. (2006), *Per amore o per denaro*, il Mulino, Bologna.
- Iagulli P. (2016), *La sociologia delle emozioni di Norbert Elias: un'analisi preliminare*, in «Sociologia italiana-AIS Journal of Sociology», 7: 49-70.
- Illouz E. (2007), *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*, Cambridge, Polity Press.
- Mead G.H. (2001), *Essays in Social Psychology*, (1st ed.), Routledge, London-New York.
- Mortari L. (2018), *L'autocomprensione affettiva: un modo per la cura di sé*, in Pulcini E., Bougault S. (a cura di), *Cura ed emozioni. Un'alleanza complessa*, il Mulino, Bologna.
- Paperman P. (2018), *Amore, genere e sensibilità morale: una storia politica*, in Pulcini E., Bougault S. (a cura di), *Cura ed emozioni. Un'alleanza complessa*, il Mulino, Bologna.
- Pareto V. (1915), *Scritti sociologici minori*, Utet, Torino.
- Picchio M. (2010), *Sulla sociologia dei sensi: suggestioni simmeliane e prospettive contemporanee*, in Corradi C., Pacelli D., Santambrogio A. (a cura di), *Simmel e la cultura moderna*, Morlacchi, Perugia.
- Prochasson Ch. (2008), *L'empire des émotions. Les historiens dans la mêlée*, Paris, Demopolis.
- Pulcini E., Bourgault S. (2018), *Cura ed emozioni. Un'alleanza complessa*, il Mulino, Bologna.
- Pulcini E. (2018), *Quali emozioni motivano alla cura?*, in Pulcini E., Bougault S. (a cura di), *Cura ed emozioni. Un'alleanza complessa*, il Mulino, Bologna.
- Pulcini E. (2005), *L'individuo senza passioni*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Revault d'Allonnes, M. (2008), *L'homme compassionnel*, Paris, Seuil.
- Rodotà S. (2014), *Solidarietà*, Laterza, Roma-Bari.
- Simmel G. (1989 [1908]), *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Sorrentino V. (2018), *Esistenza, cura ed emozioni*, in Pulcini E., Bougault S. (a cura di), *Cura ed emozioni. Un'alleanza complessa*, il Mulino, Bologna.
- Ticineto Clough, P., O'Malley Halley, J. (eds) (2007), *The Affective Turn: Theorizing the Social*, Durham, Duke University Press.
- Toschi L. (2010), *Ricerca sociale e sentimenti: universi di senso, prospettive euristiche*, in Federici M.C., Picchio

- M., *La dimensione incrociata dell'individuo e della società*, Aracne, Roma.
- Tronto J. (a cura di) (2006), *Confini morali*, Diabasis, Reggio Emilia.
- Turnaturi G. (1995), *La sociologia delle emozioni*, Anabasi, Milano.
- Turnaturi G. (1994), *Flirt, seduzione, amore. Simmel e le emozioni*, Anabasi, Milano.
- Turner J.H. (2011), *The problems of Emotions in Societies*, Routledge, New York.
- Van Nistelrooij I. (2018), *Coesistenza affettiva: la pietà come connessione tra emozione e conoscenza etica*, in Pulcini E., Bougault S. (a cura di), *Cura ed emozioni. Un'alleanza complessa*, il Mulino, Bologna.
- Watier P. (2010), *De la société aux formes de socialisation*, in Cotesta V., Bontempi M., Nocenzi M. (a cura di), *Simmel e la cultura moderna*, Morlacchi, Perugia.



**Citation:** Antonio Rafele, Tito Vagni (2021) *Uno sguardo sensibile. Il detective e i procedimenti della conoscenza mediologica*. Società *Mutamento* Politica 12(24): 105-115. doi: 10.36253/smp-13228

**Copyright:** © 2021 Antonio Rafele, Tito Vagni. 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.

## *Uno sguardo sensibile. Il detective e i procedimenti della conoscenza mediologica*

ANTONIO RAFELE, TITO VAGNI<sup>1</sup>

**Abstract.** This paper aims to realize a contribution of social theory, with a focus on the relationships between experience, emotions and knowledge in the context of the metropolis and the media. It proposes an inquiry of the detective and the mediological reflection as a problematic constellation through the following conceptual steps: a) the reciprocal relationship between phenomenon, shock and images; b) the relationship between fragment and organic constellation of thought; c) the central value assumed by detail and circumstances; d) the interdependence between the sphere of feeling, immersion and states of consciousness.

**Keywords.** Social theory, Walter Benjamin, Georg Simmel, detective, media knowledge.

### LE MUTATE CONDIZIONI SENSORIALI

Nelle metropoli moderne il proliferare delle immagini fotografiche e cinematografiche, la loro distanza dalle linee narrative della scrittura, può essere inteso come una risposta formale alle trasformazioni sensoriali e morali introdotte dalla metropoli. Più precisamente, la sovrapposizione che si determina tra immagini e fruitore, in una compresenza inverosimile di azione e reazione, causa ed effetto insieme del successo duraturo della tecnica dello *choc*, si giustifica sulle imponenti trasformazioni sensoriali che la metropoli introduce nella vita quotidiana. Una straordinaria accelerazione del tempo – le cose si succedono al ritmo frenetico e cangiante della moda – genera un nuovo e produttivo rapporto tra attenzione e distrazione. La distrazione – l'individuo avanza sospeso e trasognato tra mille *choc*: luci, insegne, sguardi, rumori, colori e vetrine – non è una forma degradata di esperienza, bensì uno strumento attivo ed efficace: essa permette al singolo di seguire, senza eccessivi sconvolgimenti interiori, un ritmo veloce e dispersivo. Pur riuscendo a farsi velocemente 'scivolare di dosso' tutti questi stimoli, l'individuo subisce nel tempo, a causa del medesimo sovraccarico, un progressivo indebolimento delle sue capacità sensoriali: «L'essenza dell'essere blasé consiste nell'attutimento della sensibilità rispetto alla differenza fra le cose» (Simmel 1903 [2008]: 43). L'attenzione, che un oggetto o un'immagine

<sup>1</sup> Concepito e discusso insieme, Antonio Rafele è l'autore dei paragrafi 1, 2, 3 e delle conclusioni, mentre Tito Vagni è l'autore dei paragrafi 4 e 5.

possono destare nello spettatore, avviene in una interruzione del *continuum*: una momentanea e improvvisa sospensione del tempo mediante cui il singolo si immerge, anche se per brevi istanti, in una nuova illusione. In un punto, l'evento dilata il tempo fino a 'bruciare', scomparire nel ritmo frenetico della storia; ma il salto, che lo spettatore ha compiuto senza opporre difesa o resistenza, è il risultato di una coazione irresistibile da parte dell'opera, delle circostanze. Per abbattere il muro dell'indifferenza e del 'già vissuto', le immagini devono intervenire con sempre nuove sorprese, possedere cioè la parvenza di uno *choc* sensoriale ed emotivo, che è al contempo un'innovazione tecnica e un 'rimpasto' inedito dell'immaginario. Il rapporto circolare che si instaura tra distrazione e attenzione costituisce lo spazio psichico in cui si insinuano le immagini, la loro produzione come anche la loro riuscita nel contesto della metropoli e dei media. Anche nell'ambito delle narrazioni – un piano che si sovrappone a quello della città, in una sorta di riflesso o di doppio perfetto – la distrazione è l'atteggiamento 'naturale' con cui l'individuo affronta le cose. L'attenzione sopraggiunge quando un oggetto arriva ad impressionare lo spettatore, sospingendo quest'ultimo verso un atto di consumo. La tecnica dello *choc* si insinua in questa dialettica di lunga durata storica alla ricerca di un effetto, uno scarto che porti lo spettatore fuori dall'ordinario.

'Aperto' agli stimoli che si susseguono, lo spettatore ha tuttavia bisogno di essere scosso, riportato in vita, dal momento che il tempo e il ritmo delle cose l'ha come indebolito, reso via via meno sensibile, precocemente invecchiato. Il tempo accelerato della moda ha protetto gli individui dai mali e dai 'calli' della ripetizione – una forma di vita che appare all'abitante della metropoli come angusta e opprimente: l'immagine di un *rigor mortis* in cui la mente precipita irrigidendosi in abitudini codificate, che privano il piacere della sua dinamica espansiva – ma li ha al contempo esposti ad un'intensificazione della vita nervosa, 'dove la vita è più morta che viva'. Il successo e la pratica reiterata dello *choc* ha reso trasparente il rapporto intimo che contraddistingue l'io e le sue abitudini: «Non è forse evidente che non appena la sequenza lascia il posto alla simultaneità, si entra nel mondo della struttura e della configurazione? [...] Ciò non era per nulla ovvio prima della velocità elettrica e del campo totale. Sembrava allora che il messaggio fosse il contenuto» (McLuhan 1964 [2002]: 20). Le circostanze modellano nuove configurazioni sensoriali, da cui discendono in seconda istanza i modi e le funzioni della psiche. La vista, che la scrittura mette in risalto a discapito di altri sensi, è il principio attorno a cui si organizza un mondo virtuale del tutto antitetico rispetto

a quello inaugurato dalla fotografia e dalla televisione. Il ruolo assegnato da McLuhan ai sensi come origine della vita psichica (e sociale) è affine al ruolo svolto dallo *choc* nella quotidianità: è il risultato di uno scontro epocale in cui la scrittura perde terreno rispetto alla potenza delle immagini: taglienti, frammentate e contingenti, le immagini percuotono lo spettatore generando reazioni in cui avviene una simultanea compresenza della mente e del corpo. Da questi effetti preliminari, che percorrono il corpo dello spettatore come un lampo, si diramano le immagini mentali, che costituiscono, nel corso della vita quotidiana, i tasselli e i frammenti della storia psichica individuale. Come i media nella storia delineata da McLuhan, così le immagini non godono di alcuna autonomia: sin da principio esse sono il riflesso, le proteste dello spettatore. Sugli *choc* procurati dalle immagini, McLuhan costruisce una rappresentazione *mediologica* dei fatti antichi e recenti, attualizzando i primissimi tentativi dell'estetica romantica di dissolvere dall'interno la tenuta del testo letterario. Il racconto, che diviene un'immagine tagliente e impositiva, e per questo immediatamente protesa verso il consumo, è, come gli abiti della moda o le immagini della fotografia, costruito sugli effetti; persino durante la fase della produzione, l'*inventio* poetica, l'autore si appropria, nella descrizione offerta da Poe, dei modi che contraddistinguono il lavoro di un sarto, di un pubblicitario o di un fotografo. McLuhan sovrappone il piano dell'indagine estetica a quello più strettamente sociologico, addentrandosi negli effetti più reconditi dei media, intesi dunque come modi d'essere e non come strumenti.

I media, come gli *choc* della vita quotidiana, sottraggono dal corso vuoto e omogeneo del tempo per inaugurare nuove e ulteriori *assuefazioni*:

Narciso era come intorpidito. Si era conformato all'estensione di se stesso divenendo così un circuito chiuso [...] Ogni invenzione o tecnologia è un'estensione o un'auto-amputazione del nostro corpo, che impone nuovi rapporti o nuovi equilibri tra gli altri organi e le altre estensioni del corpo [...] E solo stando al di fuori del medium che se ne possono riconoscere i punti e le linee di forza (ivi: 51).

I media percuotono lo spettatore, sospingendolo verso una nuova illusione. A ciascuno di questi salti o passaggi (scrittura, fotografia, cinema, televisione, denaro) corrispondono particolari configurazioni dei sensi e della psiche: nuove assuefazioni, che impediscono la vista del vuoto, ma anche nuove amputazioni, che ridisegnano con forza la scala e le gerarchie della sfera pubblica o privata. La collettività vive gli effetti del medium distrattamente, nello scorrere indistinto del tempo. Al contatto con una coscienza riflettente, il medium rive-

la una configurazione compiuta di senso. Quel vissuto, distratto e inconsapevole, apparirà agli occhi dell'osservatore (che, abbandonato, compie un viaggio nei lati più nascosti e reconditi della vita quotidiana) come il dispiegamento di una narcosi: l'assuefazione si insinua insensibilmente, senza trovare resistenza, mentre il tempo (o il medium), al pari di uno stupefacente, d'improvviso si dilata, espandendosi per interne gemmazioni. Giunto al culmine di un percorso accidentato e frammentato – nel corso del quale le immagini, che si erano stratificate lungo l'incedere della vita quotidiana, si dispongono ora, per mezzo della scrittura, in una costellazione compiuta – l'osservatore perviene ad una rappresentazione del fenomeno.

#### LE IMMAGINI DIALETTICHE

Vent'anni dopo circa la pubblicazione del saggio di Simmel sulla moda (1905 [1998]), Walter Benjamin presenta, nel *Konvolut N* ("Elementi di Teoria della conoscenza, teoria del progresso") del monumentale studio su Parigi, la "moda" e la "storia" come due piani perfettamente sovrapponibili: «La questione poi di come questo essere attuale [...] significhi già in sé una superiore concretezza, è un problema che il metodo dialettico non può affrontare all'interno dell'ideologia del progresso, ma solo in una visione della storia che la oltrepassi in tutti i sensi» (Benjamin 1922-40 [2002]: 437). Ad immagine delle rovine accumulate dalla moda, la storia è un paesaggio di frammenti sparsi e discontinui tra loro. La novità è un ulteriore momento della storia, ma anche un ulteriore e irreversibile infrangersi di essa. L'ultima novità emerge dall'elemento più antico e abituale: «Così, per Robespierre, l'antica Roma era un passato carico di adesso, che egli estraeva a forza dal *continuum* della storia». In un punto, che è il presente dell'osservatore, il passato raggiunge una nuova attualità. Non si tratta del passato per come 'è stato davvero', bensì del ricordo che sopravviene in un istante. Al pari delle fotografie, le immagini dialettiche 'strappano' gli oggetti dal *continuum* a cui appartengono e conferiscono loro una piena visibilità: «Scrivere storia significa, dunque, *citare* storia. Nel concetto delle citazioni è, però, implicito che l'oggetto storico venga strappato dal suo contesto» (ivi: 440). In virtù di una simile contingenza, le immagini dell'osservatore sono storicamente determinate e in nessun modo assimilabili alle "essenze" della fenomenologia: «Ciò che distingue le immagini dalle essenze della fenomenologia è il loro indice storico. Queste immagini devono essere assolutamente distinte dalle categorie della scienza dello spirito, il cosiddetto *habitus*, stile» (ivi: 517). Le immagi-

ni si manifestano in un'epoca determinata, quando una circostanza, 'carica di tempo' fino a frantumarsi, raggiunge nella mente dell'osservatore una forma chiara e distinta. Nel linguaggio i fenomeni divengono leggibili e raggiungono un più alto grado di attualità: una rappresentazione autenticamente *viva* perché anch'essa contingente e transitoria.

Le circostanze giungono ad impressionare l'attenzione dell'osservatore quando procurano l'esperienza, spesso impercettibile, della discontinuità del tempo. Lo *choc* istituisce il bisogno volontario (quando l'osservatore vi ritorna ossessivamente) o involontario (quando l'evento evoca un dettaglio che si credeva sopito) del ricordo. La coscienza, che si allinea al ricordo, compie un estenuante lavoro analitico sulle scene e gli stati emotivi, che in principio dimorano disparati o confusi; sfaccettando la materia fino a disgregarne i confini, l'osservatore visualizza in un istante i minuti legami che uniscono (e compenetrano) le differenti parti della riflessione: «Il valore dei singoli frammenti di pensiero è tanto più decisivo quanto meno immediato è il loro rapporto con l'insieme, e il fulgore della rappresentazione dipende dal valore di quei frammenti come lo splendore del mosaico dipende dalla qualità del vetro fuso» (1928 [1998]: 4). Materia e riflessione si congiungono nella scrittura, e non hanno consistenza al di fuori di questo piano. Allo stesso modo l'osservatore è un'immagine del processo riflessivo: l'immagine di un comune inabissarsi nel pensiero e nei legami tra le cose: «Poiché nelle idee non sono incorporati i fenomeni [...] Tuttavia, esse rimangono oscure là dove i fenomeni non si riconoscono in esse [...] Si pone allora la questione di come raggiungano i fenomeni. E la risposta sarà: nella rappresentazione dei fenomeni stessi» (ivi: 9-10). Il rapporto tra immagine ed esperienza è *immediato*. È una forma di *comunicazione indiretta* in cui il fenomeno e la sua esposizione coincidono. Gli eventi che circondano l'osservatore, abitudini e non propriamente oggetti, non si lasciano classificare o riprodurre linearmente, perché in quest'ultimo caso si rinunciarebbe da subito all'ambito della verità. In un attimo – il linguaggio che nomina i frammenti della vita quotidiana e li dispone in una configurazione del pensiero – essi si sottraggono dal corso vuoto del tempo, e divengono leggibili. Allo stesso modo il lettore 'afferri' per salto il legame che unisce sottotraccia la riflessione al vissuto: uno stato della mente dovuto o predisposto dalla sempre rinnovata *attualità* che procura l'incedere frammentato della riflessione: ogni punto porterà il segno di ciò che è stato detto in precedenza, in modo che nulla appaia come perfettamente finito, fino a procurare l'impressione che tutto sia presente in una volta: in un istante il lettore raggiunge un'immagine del percorso compiuto, e

qui si situa, nella riflessione gnoseologica messa a punto da Benjamin, il più autentico rapporto con la storia.

Le immagini non sono mere articolazioni virtuali. Esse divengono leggibili in un determinato momento, e sono dunque riflessi del tempo. Anche al termine del percorso, le immagini permangono *in potenza*: come si potrebbe d'altronde bloccare il ricordo di una circostanza vissuta o esaurirne *a priori* il significato e la potenza espressiva. È sempre nell'ora attuale che l'osservatore raggiunge un'esposizione dei differenti strati temporali della riflessione. Ad ogni stadio egli presenterà la costellazione dei problemi in cui è immerso sotto un'altra luce: un altro modo di esporre la materia che ricomponete l'ordine e il valore delle parti. È il principio della rilettura come momento essenziale della conoscenza: un 'addentrarsi' fin dentro le 'pieghe' della materia (che è in realtà un modo di 'sminuzzare' senza arresto la materia) che sposta ancora un po' in avanti l'angolo di osservazione.

Che le immagini non siano arcaiche, ma 'cariche' di attualità rivela più ampie implicazioni estetiche e sociologiche:

Con questo immenso sviluppo della tecnica una miseria del tutto nuova ha colpito gli uomini [...] Che valore ha allora l'intero patrimonio culturale, se proprio l'esperienza non ci congiunge ad esso? [...] A cosa mai è indotto il barbaro dalla povertà di esperienza? È indotto a ricominciare da capo; a iniziare dal nuovo; a farcela con il poco: a costruire a partire dal poco e inoltre a non guardare né a destra né a sinistra (Benjamin 1922-40 [2002]: 342).

La molteplicità delle immagini è il riflesso di un'esistenza priva di *personalità*: un modo di vita che cresce a stento, giorno per giorno, sulla scorta delle circostanze. È l'immagine della solitudine, di un io abbandonato ai grandi e minuti risvolti della vita quotidiana, ma anche il segno di una crisi irreversibile (un essere inattuale, antiquato) della formazione e delle agenzie predisposte rispetto a un tempo non codificabile, classificabile. Per caso e nelle forme della distrazione infantile, l'io può ora impadronirsi delle esperienze vissute: «Mentre però l'educazione delle passate generazioni ha fornito loro nella tradizione [...] un'interpretazione di questi sogni, l'educazione odierna tende invece semplicemente alla distrazione dei bambini» (Benjamin 1922-40 [2002]: 432).

#### L'INCONSCIO OTTICO E LA RAPPRESENTAZIONE DEI FENOMENI

La novità procura un senso vivo e vitale del presente, ma contiene o precede l'immobilità dello scatto fotografico. La fissità mortuaria dell'immagine fotografica

– un'immobilità che non esclude la moltiplicazione delle immagini; piuttosto, le immagini fotografiche sono tutte discontinue tra loro – è il trionfo e lo spettacolo della *fine*. All'esperienza di minute e reiterate *morti* succede l'istituzione di una memoria, la 'rilettura' di un momento appena trascorso. Nell'istante in cui riaffiorano come ricordi e presenze fantasmatiche, o impongono la contemplazione di un'epoca spenta e defunta, le immagini divengono i blocchi temporali dell'io, i tasselli e i frammenti della sua storia psichica:

Se è del tutto usuale che un uomo si renda conto, per esempio, dell'andatura della gente, sia pure all'ingrosso, egli di certo non sa nulla del loro contegno nella frazione di secondo in cui "si allunga il passo". La fotografia, grazie ai suoi strumenti accessori quali il rallentatore e gli ingrandimenti, è in grado di mostrarglielo. La fotografia gli rivela questo inconscio ottico, così come la psicoanalisi fa con l'inconscio pulsionale (Benjamin 1922-40 [2002]: 62-63).

La fotografia acuisce la percezione del momento; essa dischiude minute variazioni e intervalli temporali che l'occhio nudo, 'chiuso' in una visione prospettica, può avvertire soltanto in minima parte, come interferenze, ma non come *highlights*. Con la fotografia, la visione tende a precipitare in minuti ma essenziali frammenti. Al contempo lo spettatore è sospinto al centro della scena; soltanto l'occhio di chi riguarda completa l'immagine, scoprendo come per soprassalto un dettaglio sopito o nascosto. L'immagine fotografica trascende i limiti della sola fruizione estetica, per aprirsi al tempo e al ritmo della vita quotidiana: la fotografia è una simulazione dei sempre rinnovati legami tra flussi e sospensioni del tempo, continuo e discontinuo. L'esperienza descritta da Benjamin avviene al di fuori del dominio del gusto; la scoperta di un dettaglio che rivive nella mente di chi guarda, anche se per brevi frazioni di secondo, è l'esperienza dello *choc*, che riporta immediatamente alla luce, come una viva presenza, un passato, un appena passato. L'oggetto in sé e per sé pare dunque sottrarsi sullo sfondo, perché esso si compie come memoria vivente dello spettatore; al centro si trovano cioè i modi con cui esso giunge ad impressionare le facoltà percettive di chi guarda. La fotografia è un'esperienza e al contempo una rappresentazione dell'effimero, l'irrimediabile transitorietà delle cose. Ma l'immobilità, la fissità mortuaria in cui si infrange un momento fugace e passeggero, congiuntamente alla memoria ininterrotta di chi guarda, hanno l'effetto di dilatare il tempo e la durata di un istante. Con l'istituirsi della coscienza, quel momento diviene un tassello e un frammento della storia psichica individuale. La straordinarietà di questa pagina risiede anche in una

interpretazione della fotografia che sembra provenire dal futuro. Il replay televisivo, e le sue ricadute nell'ambito delle emozioni, sembrano in queste righe davvero presentite. McLuhan, trent'anni dopo, privilegerà la natura anti-estetica della televisione (McLuhan 1964 [2002]: 170-196), attualizzando le primissime intuizioni romantiche (Poe, Leopardi, Kierkegaard, Novalis, Wordsworth, e, a primo compimento storico delle sperimentazioni romantiche, Baudelaire) sull'opera come medium aperto sul lettore: opera i cui confini materiali paiono d'un sol colpo dissolversi nella mente di chi legge e infine ricorda. Nella riflessione romantica il testo si configura come la dilatazione di un istante che 'ruba', al pari di uno stupefacente, la vita del lettore, sospingendolo in uno stato pre-coscienziale. La lettura ripete il tempo e il ritmo della moda: un addentrarsi, quasi un essere rapiti, nel vortice del testo, a cui succede la sensazione desolata della fine, della morte. Terminato il 'passaggio', il testo si riapre, allo sguardo retrospettivo del lettore, come memoria: con il ricordo, o con la coscienza, il testo si compie come esperienza di morte, soppiantando l'esperienza antica del testo come impressione vitale. Il succedersi repentino della vita e della morte è il tempo della lettura, il suo nocciolo duro seppur ancora estensibile. Ma queste sollecitazioni, che portano lo spettatore alle massime prestazioni nervose, sono anche l'immagine capovolta di un corpo indebolito, infiacchito, precocemente invecchiato: un corpo reso dalle incessanti novità come immobile, nell'attesa di uno *choc* che possa ricondurlo in vita, spostando ancora più in là il muro dell'indifferenza. L'opera letteraria è sin da principio, nell'istante in cui l'idea balena alla mente e precede di un intervallo l'esecuzione, un'immagine 'aperta' su chi legge. McLuhan estenderà queste primissime intuizioni romantiche in una più vasta riflessione sul concetto di medium (protesi, configurazioni, narcosi, amputazioni): la ridefinizione dei confini dell'opera – opera come filtro che raggiunge la sua attualità e il suo compimento nella lettura – è già, sottotraccia, una nuova immagine dei processi comunicativi.

Il ritmo che contraddistingue l'incedere della riflessione è il piano della scrittura, a cui la riflessione si allinea celando le differenze. Lo *stile* diviene, nella immagine qui offerta da Benjamin, la quintessenza della conoscenza:

Se la filosofia vuol conservare la legge della sua forma non come propedeutica alla conoscenza ma come rappresentazione della verità, allora ciò che importa sarà la pratica di questa forma, e non la sua anticipazione sistematica [...] Il suo primo segno caratteristico è la rinuncia a un percorso lineare e senza interruzioni. Il pensiero riprende continuamente da capo, ritorna con minuziosità alla cosa stessa (Benjamin 1928 [1998]: 4).

Al ritmo della rappresentazione inerisce una discontinuità temporale, un repentino slittamento dal piano frammentato e non ancora del tutto consapevole delle *minuzie*, in cui la riflessione giace e si espande, al piano della *coscienza*, l'attimo in cui l'osservatore raggiunge un *colpo d'occhio* sui legami che compenetrano le parti:

Durante questo sogno, l'idea scivola via alta e veloce in successione infinita, oppure sta immobile dilatandosi in presenza infinita per lo spazio [...] Il mitico sta nell'indecisione e doppiezza, nello stato intermedio da cui non si sono ancora emancipati gli interessi della coscienza [...] Appena cioè subentra la coscienza, si mostra che quei miraggi non erano però l'idea. Se ora, dopo il risveglio della coscienza, la fantasia torna nostalgica a quei sogni, il mitico compare in una forma nuova, ossia come immagine (Kierkegaard 1850 [1957]: 108-109).

La coscienza conserva le tracce dei momenti che l'hanno preceduta, ma possiede lo spessore di un'*icona* che trascende e al contempo lega le parti di cui è costituito il percorso. La riflessione, frammentandosi, preme verso una risoluzione finale. Al cospetto dell'*icona*, i momenti che hanno preceduto il sopraggiungere della coscienza assumono d'improvviso le fattezze di un passato. Non si tratta evidentemente di ciò che è spento o morto, bensì del passato della coscienza: un sostrato della riflessione divenuto come per soprassalto immediatamente chiaro e distinto. 'Miraggi', perché la coscienza costituisce un piano ulteriore rispetto ai frammenti che 'popolano' il percorso; appena la coscienza subentra e si emancipa, i diversi momenti si dispongono in una configurazione compiuta di senso: d'un tratto quei tentativi condotti in 'successione infinita' o 'in presenza infinita per lo spazio', il dispiegarsi frammentato e minuzioso della riflessione, raggiungono un comune piano di proiezione.

#### L'INVENZIONE DEL DETECTIVE E LE NUOVE NECESSITÀ DELLA RICERCA SOCIALE

Con *I delitti della rue Morgue* (1841) Edgar Allan Poe inventa il genere del romanzo poliziesco. La figura che consente tale innovazione letteraria è quella dell'investigatore privato (*private eye*): un uomo isolato, marginale e stravagante (Borges 1985) che, proprio in virtù della sua specifica condizione sociale, ha la possibilità di cogliere il turbamento e dedicarsi all'investigazione per risolvere l'enigma della comprensione. Il detective, alla sua genesi, è dunque colui che ha sviluppato la più alta capacità di osservazione e, al contempo, l'abilità di mettere insieme i dettagli dell'indagine in una costella-

zione di sapere che conduce alla verità. La condizione di possibilità di tale figura dell'immaginario sembra essere quindi la *flânerie* metropolitana: «ci mettevamo a percorrere le vie l'uno sottobraccio dell'altro, continuando la conversazione del giorno, vagabondando a caso fino a ora avanzata, cercando in mezzo alle luci e ombre della popolosa città quegli innumerevoli eccitanti dello spirito che può dare l'osservazione spassionata» (Poe 1841 [2007]: 13). In questo frammento si scorgono tre elementi essenziali della figura archetipica del detective: il vagabondaggio, la propensione all'osservazione e la curiosità disinteressata, che già Poe aveva indagato in *L'uomo della folla* (1840), che costituisce il più importante antecedente del *flâneur* e del detective, e della loro corrispondenza. Gli effetti di questo nuovo dispositivo narrativo si ripercuotono anche sul lettore, che nel romanzo poliziesco partecipa allo svelamento dell'enigma, consumando informazioni (Abruzzese 1979), che vengono individuate e (rap)presentate dal detective attraverso un montaggio di frammenti tenuti insieme dalla sua attività di tessitura e di continua evocazione dello stato dell'arte, favorito dalla presenza tattica di una spalla, a cui l'investigatore illustra ripetutamente la sua catena di deduzioni. In tal modo si riesce a coinvolgere il lettore, che segue le parole sulla pagina come il protagonista segue gli indizi dei delitti, restando però sempre un passo indietro, alla distanza che ha previsto per lui il narratore, «un garbato coinvolgimento ai momenti più emotivi dell'azione, ma una aristocratica distanza al momento della ricerca intellettuale» (Abruzzese 1979 [2007]: 64).

Ecco, allora, che il detective, oltre a svolgere un ruolo formalmente essenziale per la genesi di un nuovo genere narrativo, diviene un dispositivo dell'industria culturale che anticipa la potenza creatrice dei media visuali. Egli, infatti, disarticola tempo e spazio attraverso l'uso del flashback e realizza una rappresentazione fondata sui momenti essenziali di una vicenda, al di là del continuum spazio-temporale. Il detective transita da un momento significativo all'altro, senza tempi morti o inutili distrazioni: le scene descritte non sono mai casuali, hanno sempre un significato per sé o per il lettore. Nessuna parola superflua o eccessiva, ogni scelta dello scrittore appare come il frutto di un calcolo precisissimo con il quale la facoltà analitica del detective, unita al suo ingegno, sono potenziate da scelte che si incastonano l'una nell'altra. Eppure, la straordinaria precisione con cui si susseguono informazioni necessarie alla costruzione di questo enigma è, allo stesso tempo, il sintomo di un alone fantasmatico che circonda il racconto. La razionalità del detective, che riflette la razionalità formale del racconto poliziesco, ha qualcosa di magico, di quella magia possibile solamente grazie al montaggio letterario,

che rompe la linearità della vita biologica e ricolloca la narrazione in un mondo di sogno. Un mondo notturno, come notturno è il protagonista del racconto di Poe:

Il mio amico aveva una bizzarria, egli era cioè innamorato della notte (...). La nera divinità non poteva essere sempre con noi; ma potevamo pur sempre farcene una posticcia. Al primo chiarore dell'alba serravamo tutti i pesanti scuri della vecchia casa e accendevamo due fiaccole fortemente profumate, le quali mandavano una luce debolissima, spettrale. A quel fiavole chiarore abbandonavamo l'anima ai sogni (Poe 1841 [2007]: 12).

La razionalità così innaturale del romanzo poliziesco che va in scena principalmente nell'antro sicuro dell'oscurità, 'abbandonando l'anima ai sogni', è il sintomo più evidente della sua natura fantastica, ammantata di verosimiglianza.

Il detective è quindi una figura atipica, che nasce dall'incontro tra l'io individuale e la metropoli moderna. Poe nell'introduzione ai *Delitti della rue Morgue* descrive in questo modo il suo protagonista, Monsieur C. Auguste Dupin: «quello che ho descritto era in questo singolare francese semplicemente il risultato di una intelligenza sovraeccitata, forse malata» (ivi: 13). Una intelligenza "sovraeccitata" e con tutta probabilità "malata" è la chiave d'accesso ad un ambiente privo di imperfezioni, di errori, di sprechi, in cui non è prevista noia o sbadiglio, perché il lettore è assalito dai messaggi che il protagonista gli offre sotto forma di indizi. Al pari del detective, egli è chiamato a raccogliere dati per ricomporre la struttura a mosaico in cui è presentata la vicenda (Todorov 1970 [1988]). Il detective è, quindi, una risposta all'intensificazione della vita nervosa della modernità (Simmel 1903 [2008]), che si muove sempre su due piani: quello della narrazione e quello sociale, che appaiono come inestricabili. Come scrive Siegfried Kracauer, i racconti polizieschi, al di là delle sfumature stilistiche, sono allo stesso tempo il riflesso e il risultato «di una società civilizzata e completamente razionalizzata, che essi concepiscono in maniera radicalmente unilaterale e di cui sono la stilizzata rifrazione estetica» (Kracauer 1971 [2011]: 9). Ciò che viene celebrata da questo nuovo genere letterario è la potenza incondizionata della ragione e la sua vittoria finale sulla società. «Come il detective scopre il segreto nascosto negli uomini, così il romanzo poliziesco svela, tramite il medium estetico, il mistero della società privata della realtà e delle sue marionette prive di sostanza» (ivi: 23).

La riflessione sul detective di Kraucauer si sovrappone alle indagini di Georg Simmel sugli effetti della metropoli e dell'economia monetaria sulla condizione moderna. «Economia monetaria e dominio dell'intelletto

si corrispondono profondamente. A entrambi è comune l'atteggiamento della mera neutralità oggettiva con cui si trattano uomini e cose, un atteggiamento in cui una giustizia formale si unisce spesso a una durezza senza scrupoli» (Simmel 1908 [1984]: 38). La durezza senza scrupoli descritta da Simmel è il risultato di un comportamento che non tiene più in considerazione l'altro come soggetto, ma come oggetto manipolabile per raggiungere i propri fini. Questo, secondo Simmel, porta a una «progressiva trasformazione di tutte le componenti della vita in mezzi», e ciò significa che «gli elementi dell'azione che possono essere rappresentati divengono legami calcolabili e razionali, ed eliminano quindi sempre più ogni influenza dei sentimenti e ogni decisione di carattere emotivo dato che queste si connettono soltanto alle cesure del corso della vita, ai fini ultimi presenti all'interno di esso» (ivi: 610).

Nel romanzo poliziesco, così come nella modernità che lo origina, le relazioni "sentimentali" lasciano spazio a una geografia sociale che prescinde dai volti, dalle storie individuali, dai vissuti, e tiene conto, invece, delle posizioni e dei ruoli ricoperti nel momento. L'orizzonte del detective è popolato da stereotipi che hanno sostituito le soggettività. Diviene qui chiaro il senso che Simmel attribuisce all'idea dell'«intellettualità della vita moderna» come articolazione più sofisticata dell'idea di razionalità proposta da Kracauer: essa è intesa non solo come mero calcolo matematico ma come complesso combinato delle capacità fisiologiche di rispondere in modo patellare alle continue novità e la necessità di farlo nel modo più conveniente. Se per Kracauer il detective compare nel romanzo «in veste di rappresentante della *ratio*» (1971: 51), restituendo l'immagine di una sua potenza illimitata, l'idea simmeliana di intellettualità ha una natura differente: essa rinvia a una forma di conoscenza complessa della carne, che è fatta a brandelli dal nuovo ambiente metropolitano in cui è immersa, e per questo costretta a riconfigurarsi. L'onniscienza del detective, che lo rende una sorta di supereroe cognitivo dell'epoca moderna, interpretata da Kracauer nel solco delle analisi weberiane sul «disincanto del mondo», può essere intesa, altrimenti, come un indicatore dell'insuperabile fragilità umana e della necessità di camuffarla. A tal fine, l'industria culturale inizia a produrre fantasmagorie che cingono l'uomo delle armature necessarie a confrontarsi con un mondo sempre più aggressivo: un maquillage narrativo che evoca la potenza incondizionata del raziocinio, per nascondere il dolore provocato dalla frastagliata emotività dell'io.

Il detective è qui inteso come un effetto dei processi centrifughi della metropolizzazione, che spingono gli individui moderni a decisioni fulminee, che necessita-

no della rapida comprensione del mutamento e di una immediata e circostanziata capacità di adattamento a una realtà caratterizzata da temporalità accelerate. Dalla necessità di agire in base alla panopia del quotidiano, dei suoi infiniti dettagli e degli infiniti accadimenti che impongono continuamente scelte inattese nasce un genere letterario basato sulla descrizione (Sciascia 1989 [2018]) e una figura dallo sguardo focalizzato sui dettagli. Egli, come scrive Poe, non può basare il suo comportamento su un sapere acquisito, è invece costretto a ricreare le proprie tattiche, avendo cura di azzerare di volta in volta la propria memoria, per essere sempre pronto a nuove sfide:

aver buona memoria e procedere secondo le regole del manuale, è quanto di solito si considera bastevole a giocare bene. Ma ci sono casi che non rientrano nei limiti delle regole comuni, e allora si manifesta l'abilità dell'analista. Questi fa, in silenzio, le sue numerose osservazioni e deduzioni. Lo stesso fanno forse i suoi compagni; e la differenza nella estensione delle nozioni così acquisite non sta nella validità della deduzione, quanto nella qualità dell'osservazione (Poe 1841 [2007]: 9).

Il detective smaterializza la realtà lasciando affiorare il suo carattere liquido, vale a dire la sua estrema malleabilità, che consente alle indagini di avanzare e indietreggiare nel tempo e nello spazio, come se queste due variabili fossero funzione dello sguardo. Il detective è allora l'antecedente storico più potente dei media di massa – fotografia, cinema, televisione – e dei loro pubblici, perché introduce il lettore e lo spettatore al montaggio e quindi alla creazione di una dimensione immaginaria altra rispetto a quella *in situ*, che su di essa però agisce come se fosse vivissima. Lo fa attraverso un avanzamento formale evidente rispetto al romanzo delle origini: «la letteratura di massa pone la trama al primo posto, gravita verso il finale, si apparenta al racconto breve (e prepara così la narrazione filmica)» (Moretti 1993: 30).

L'investigazione può essere letta, allora, come allegoria della ricerca, cioè di un'azione che trasforma un caleidoscopio di segni della realtà sociale in una immagine più chiara, sviluppando così un sapere. Come scrive Ricardo Piglia, «il detective è colui che sa leggere ciò che è necessario interpretare, il grande lettore che decifra ciò che sfugge al controllo» (2005: 72). Un uomo straordinario, che emerge dalle nebulose indistinguibili della folla metropolitana grazie alla sua capacità di lettura. Nel detective confluiscono entrambe le anime dei processi gnoseologici: l'autore e il pubblico. La loro molteplicità è custodita in una singolarità magica, che è quella di chi, attraverso la propria specifica lettura, ha la facoltà di riscrivere il mondo.

## I COMPLEX-MEDIA COME TERRITORIO DI RICERCA

La necessità di ripensare il ricercatore come un acuto osservatore, trova riscontro anche in altri ambiti del sapere, come quello dei media elettronici e digitali, in particolare la *'complex tv'*, inaugurata secondo Jason Mittel dai cambiamenti dello storytelling della televisione avvenuti nei primi anni 2000, perché «la forma è sempre in dialogo con il contenuto, con il retaggio storico e con le modalità d'uso» (Mittel 2015 [2017]: 16). Nell'era post network si assiste ad una riconfigurazione delle audience, in base alla quale «non si può più dare per scontato che il pubblico rappresenti la società in generale: ne è soltanto un segmento o una componente» (Lotz 2014 [2017]: 82). Rivolgendosi a nicchie culturali, le produzioni televisive possono realizzare una 'televisione eccezionale' (Lotz 2014 [2017]), vale a dire un formato che non preveda una modalità solamente *push* di distribuzione del prodotto culturale, ma che tenga in considerazione la vocazione dei pubblici e la passione per specifiche narrazioni, che potrebbero indurli a impegnarsi a fondo nella fruizione della serie, fino ad assumere il ruolo di 'esploratori'. Secondo Mittel «un programma televisivo seriale crea un mondo narrativo duraturo, popolato da un gruppo coerente di personaggi che vivono una catena di eventi in un certo arco di tempo» (Mittel 2015 [2017]: 25) ciò porta a fenomeni di 'fandom investigativo', vale a dire che i pubblici, in taluni casi, non sono semplici spettatori distratti, ma possono essere dei fan trainati da una potentissima passione, che li spinge a 'penetrare' la narrazione in profondità, immergendosi prima nel suo universo e, successivamente, esplorandolo con dedizione e attenzione. La serialità televisiva complessa induce lo spettatore a un consumo culturale dalla dedizione inedita: la sua struttura è pensata per un pubblico che voglia sprofondare nell'opera e connettersi ad essa in modo partecipativo.

Un tipo di fruizione già individuato in uno dei primi studi italiani dedicati alla ricezione televisiva, in cui Paola Colaiacomo (1999) restituisce l'immagine di un ecosistema narrativo in cui lo spettatore fa ingresso avendo la sensazione di essere un ospite atteso: «la prima impressione che si ricava avvicinandosi a Beautiful attraverso la ricca e variegata profusione di materiali messi in circolazione dalla produzione, è quella di essere accolti festosamente in un mondo separato, che ci stava aspettando» (1999: 14). Il linguaggio televisivo, avvalendosi del coefficiente visivo e della forza mimetica della riproduzione seriale, accompagna il quotidiano di ogni spettatore fino a formare un ambiente eretto dalla stratificazione dell'immaginario e dei suoi funzionamenti tecnici nella mente dell'osservatore e al suo esterno. L'appunta-

mento quotidiano dato dalla serializzazione dei contatti con il pubblico, potenzia tali effetti, in special modo nelle soap opera, in cui gli attori sono messi in ombra dall'aura splendente dei personaggi e, agli occhi del pubblico, finiscono per coincidere completamente con essi. Ciò attribuisce maggiore coerenza a questo mondo, fatto di volti familiari con cui si stabiliscono relazioni parasociali (Meyrowitz 1985), di luoghi ricorsivi e di un flusso narrativo che corre in parallelo rispetto a quello del pubblico. A questo, si aggiunge una serie di materiali, di paratesti, che, come spiega Colaiacomo, appaiono come una ragnatela in cui lo spettatore rimane intrappolato, perché moltiplicano i momenti di contatto con il mondo televisivo, da cui sembrano giungere informazioni come se si trattasse di un luogo raggiungibile in qualsiasi momento. La frequentazione di materiali testuali e visivi inerenti all'emissione televisiva contribuisce a creare una presenza costante, un esserci che pone in una stretta prossimità i due ambienti.

Mentre nella cultura di massa il consumo culturale si iscriveva essenzialmente nello svago (Morin 1962), nella cultura convergente gli utenti sono come messi a lavoro: «i consumatori sono stimolati a ricercare nuove informazioni e attivare connessioni tra contenuti mediatici differenti» (Jenkins 2006 [2008]: XXV). Dopo oltre quarant'anni di industria culturale, quindi, si è passati dal consumo come svago a un consumo sempre più assimilabile al lavoro. Dicotomia legata a un'altra che la precede, ovvero quella tra il regime scopico dello spettatore e quello partecipativo dell'utente.

Le modalità di produzione sono in rapporto circolare con le pratiche dei pubblici connessi, per questo la serialità televisiva ha assunto una morfologia differente a quella che abbiamo conosciuto fino agli anni Novanta del Novecento. La serialità tradizionale, fatta da una concatenazione di episodi autonomi, aveva come maggiore momento di interesse il finale, nella *complex tv* lo svolgimento delle vicende appare più significativo del loro stesso esito. Lo spettatore inizia quindi ad assumere la forma di 'cosa che sente' (Perniola 1994), sia perché la sua esperienza è completamente mediata dagli schermi, sia perché l'universo narrativo di ogni singolo prodotto culturale è come un mondo altro, che lo espone ad un climax di piacere estraneo alla sessualità naturale, che procede, invece, per altipiani.

La serialità di ultima generazione pone una particolare enfasi sui singoli momenti della narrazione, imponendo al pubblico uno sguardo focalizzato, che produce continui zoom sui dettagli, lasciando affiorare un atteggiamento feticistico dei fruitori, inteso qui come la particolare modalità di vedere e di sentire di coloro che perdono di vista l'orizzonte complessivo perché attrat-

ti in maniera incondizionata solamente da un dettaglio, da una minuta porzione del tutto. Come mostrano le analisi di Sontag (1977 [2004]), nel nuovo regime visuale, introdotto dai media dell'immagine, a partire dalla fotografia, il particolare si fa talmente invadente da riempire lo schermo, fino a debordare dal *frame*, e rompe la naturale armonia dell'immagine completa, cioè l'immagine di un ordine delle cose. Il feticismo visuale dei pubblici della *complex tv* è privato dell'ordine, vede in maniera de-formata: la loro visuale è ristretta su un dettaglio, una parte con la quale si crea uno strettissimo legame. Questa modalità di vedere e di sentire, inscritta nei meccanismi di funzionamento dei media moderni, caratterizza in particolare il *fan*, che attraverso il proprio lavoro instancabile, prova a colmare lo iato tra sé e l'opera – si pensi alle pionieristiche riflessioni di Henry Jenkins (2006 [2008]) sugli spoiler di *Survivor* o all'intensità della partecipazione dei *fan* di *Star Trek* descritta da Robert Kozinets (2007 [2016]) – lavorando per un processo di avvicinamento psicologico e affettivo con l'oggetto di culto. Il *fan* ha uno sguardo focalizzato sulla propria passione e, grazie alle sue azioni e all'incessante accumulo di informazioni, diviene tutt'uno con essa.

Lo sguardo focalizzato su un dettaglio e la conseguente scomparsa del mondo rispecchiano l'atteggiamento del fan contemporaneo, ma sono anche le caratteristiche della forma archetipica del detective che, ossessionato dalla necessità di risolvere un enigma perturbante, lascia che il resto del mondo scompaia nei meandri della notte, per non essere distratto nella sua disperata ricerca della soluzione. L'ingegno con il quale il Dupin di Poe componeva insieme i dettagli di una vicenda, in seguito ad un'analisi minuziosa, con evidenti connotati feticistici, sono divenuti il modo corrente di fruizione della serialità contemporanea, a sua volta trasformata in una sorta di poliziesco espanso. Ciò non significa che la *complex tv* sia formalmente sovrapponibile ad un unico genere, ma che del romanzo di investigazione ha ereditato la logica formale basata sull'intreccio complesso e la conseguente enfasi sui dettagli della narrazione, che favoriscono l'identikit di uno specifico fruitore: il detective. L'alto tasso di autonomia individuale di fronte allo schermo disarticola la struttura dei pubblici che non si 'incontrano' più nella visione sincronizzata di un prodotto, non seguono più i protocolli del broadcasting, ma si trasformano in una moltitudine fatta di singolarità che condividono una passione e vengono riarticolate intorno ad isole di senso dal consumo televisivo. I pubblici contemporanei hanno quindi la fisionomia psichica del detective, e la serialità complessa è la materia viva che ossessiona il loro sguardo, e che, al contempo, lo stimola ad essere attento e addestrato.

## CONCLUSIONI

Nessuno dei momenti di cui l'indagine è costituita, anche al termine del percorso, è da considerare come perfettamente finito, dal momento che la loro viva e costante compenetrazione è l'immagine di un processo compiuto ma ancora in potenza.

Istituendosi, la coscienza compie uno sdoppiamento tra l'io e il vissuto, attimo in cui l'evento (che continua a contrassegnare la vita quotidiana) raggiunge lo splendore di un'immagine. È un potenziamento delle capacità analitiche ma anche un improvviso arresto del vissuto ('una dialettica in posizione di arresto' o 'una dialettica nell'immobilità'): una rappresentazione 'mortifera' e, come tutto il resto, transitoria. Le immagini del detective o dell'osservatore non appartengono né si inseriscono in una tradizione codificata. Per questo esse sono autenticamente vive, ma anche il riflesso della solitudine a cui l'abitante della metropoli è abbandonato. Le immagini sono i lasciti di un viaggio che il singolo compie logorando il proprio stesso corpo nel mentre la collettività cade o sprofonda in un sonno sempre più profondo.

La scrittura si approssima, in questo ordine di ragionamento, alla tecnica del *montaggio*:

La difficoltà che inerisce a una simile rappresentazione dimostra che essa è una forma congenitamente prosaica. Mentre l'oratore sostiene le singole frasi con la voce e con la mimica anche là dove non sarebbero in grado di reggere da sole [...] è proprio della scrittura fermarsi e ricominciare da capo a ogni frase. La rappresentazione contemplativa deve osservare più di ogni altra cosa questo principio. Essa non si propone di trascinare ed entusiasmare. Essa è sicura del fatto suo solo quando costringe il lettore a fermarsi nelle 'stazioni' del percorso (Benjamin 1928 [1998]: 4-5).

La riflessione lascia intravedere il punto focale da cui si muove, ma al contempo rivela una tensione a *mostrare* gli eventi che invadono la scena, senza mai appropriarsi di stralci ed espressioni ingegnose, o mettere in atto strategie volte a convincere il lettore. *L'enjeu* sta infatti nell'inserire, 'incastrare', quest'ultimo in un ordine di ragionamento. Il solo strumento a cui la scrittura fa ricorso, sia sul piano dottrinale che educativo, è la citazione di un passato prossimo o lontano. Le citazioni di testi o immagini del passato sono parte integrante della riflessione, e non costituiscono un ornamento del discorso. Da queste 'presenze' la riflessione trae nuovo impulso in una immediata attualizzazione delle problematiche antiche, attimo in cui l'osservatore afferra ulteriori e decisivi dettagli del fenomeno.

Le *minuzie*, al contempo materiali e del pensiero, sono i nodi in cui la riflessione giace e si espande fino a creare una costellazione di momenti essenziali. Sfacettando e ‘tagliando’ la materia fino a mostrarne i dettagli, le minuzie si addentrano in essa con un fulgore e una profondità incomparabili. Nella rappresentazione, e nell’ossessione di chi riflette, le minuzie sprigionano la loro potenza espressiva determinando molteplici e inedite connessioni, che costituiscono in ultimo il tratto distintivo e peculiare della ricerca.

Nessuna fiducia, piuttosto il *tormento* si addice a chi intraprende un percorso senza avere punti di riferimento, né tantomeno un’idea della conclusione. Una sorta di primitività (di secondo grado) si impossessa dell’osservatore: una disponibilità a ripartire dall’ultima occasione della conoscenza. Anche al termine del percorso, quando la riflessione avrà raggiunto un’esposizione compiuta, essa porterà il marchio distintivo e refrattario della singolarità. La difficoltà che inerisce alla comunicazione indiretta sta nel pretendere dal lettore una uguale disponibilità: essere a tal punto malleabili, dotati della più terribile ironia, da lasciarsi attrarre e divorare dalla *koinè* ‘bandita’ nel testo. È il contrario pertanto della facilità con cui gli altri comunicano e sono intesi; la mera trasmissione di informazioni impone una superficie piatta e liscia, in cui da subito è dato partecipare, ma senza che vi sia nulla in palio o in gioco.

La *serietà* che contraddistingue il percorso dell’osservatore sarà di tutt’altro tipo rispetto alla chiarezza che deriva dalla sequenzialità di un discorso mosso da intenzioni prestabilite. Sarà una serietà di grado maggiore, dovuta, da un lato, alla tenacia con cui si persegue la perfezione stilistica (che è di ordine riflessivo) dei frammenti, in una scena in cui risalta fortemente il contrasto tra l’apparente dispersività delle parti e il rigore con cui questi vengono ‘tenuti’ e ‘ricondotti’, e dall’altro, alla capacità di sapersi dissociare dall’immagine finale:

Perché l’effetto della chiarezza non è propriamente far concepire al lettore un’idea chiara di una cosa in se stessa, ma un’idea chiara dello stato preciso della nostra mente [...] essendo sicuro delle sue idee, non ha più bisogno di fissarle e dichiararle in un certo modo anche a se stesso; preferisce quelle proposizioni, quelle premesse, quelle circostanze, quelle legature de’ ragionamenti, quelle prove o confermezioni o dilucidazioni, quelle minuzie (Leopardi 1991 [1898]: 1372-1373).

La *chiarezza* a cui qui si fa riferimento non coincide con l’ordine logico del discorso. È l’immagine di un percorso divenuto progressivamente chiaro ed evidente agli occhi di un osservatore. Ad essere messo al centro è il percorso stesso, l’insieme di relazioni deter-

minatesi tra le parti lungo l’incedere della riflessione. La chiarezza risalta quando l’autore e il lettore, accomunati dalla medesima *koinè*, rifuggono le espressioni ingegnose, le categorie e le formulazioni scolastiche, tutto quell’armamentario che prende così alla lontana il fenomeno da mancare ogni attualità. L’autore e il lettore privilegeranno al contrario i minuti legami tra le cose, i modi di legare i ragionamenti: uno stato del pensiero che rivela la conoscenza e il rigore raggiunti dall’osservatore.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Abruzzese A. (1979 [2007]), *La grande scimmia. Mostri, vampiri, automi, mutanti*, Luca Sossella Editore, Roma.
- Benjamin W. (1928 [1998]), *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino.
- Benjamin W. (1922-40 [2002]), *I passages di Parigi*, Einaudi, Torino.
- Borges J. L. (1985), *Le roman policier*, in *Conférences*, Galimard, Paris.
- Casetti F. (2005), *Locchio del Novecento. Cinema, esperienza, modernità*, Bompiani, Milano.
- Cerulo M. (2018), *Sociologia delle emozioni. Autori, teorie, concetti*, il Mulino, Bologna.
- Colaiacono P. (1999), *Tutto questo è Beautiful*, Luca Sossella Editore, Roma.
- Kierkegaard S. (1850 [1957]), *La dialettica della comunicazione etica ed etico-religiosa*, in Fabbro C. (a cura di), *Studi kierkegaardiani*, Morcelliana, Brescia.
- Kozinet R. (2007 [2016]), *Il culto di Star Trek*, Franco Angeli, Milano.
- Kracauer S. (1971 [2011]), *Il romanzo poliziesco*, SE, Milano.
- Jenkins H. (2006 [2008]), *Fan, blogger e videogamers: l’emergere delle culture partecipative nell’era digitale*, Franco Angeli, Milano.
- Leopardi G. (1898 [1991]), *Zibaldone*, Mondadori, Milano.
- Lotz A. (2014 [2017]), *Post-network era*, Minimum Fax, Roma.
- McLuhan M. (1964 [2002]), *Gli strumenti del comunicare*, Net, Milano.
- Meyrowitz J. (1985 [1995]), *Oltre il senso del luogo*, Baskerville, Bologna.
- Mittel J. (2015 [2017]), *Complex TV. Teoria e tecnica dello storytelling delle serie TV*, Minimum Fax, Roma.
- Moretti F. (1993), *La letteratura europea*, Einaudi, Torino.
- Morin E. (1962 [2018]), *Lo spirito del tempo*, Meltemi, Roma.

- Perniola M. (1994), *Il sex appeal dell'inorganico*, Einaudi, Torino.
- Piglia R. (2005), *L'ultimo lettore*, La Feltrinelli, Milano.
- Poe E. A. (1841 [2007]), *I delitti della rue Morgue*, Mursia, Milano.
- Poe E. A. (1840 [2014]), *L'uomo della folla*, in Id (a cura di), *I racconti: 1831-1849*, Einaudi, Torino.
- Sciascia L. (1989 [2018]), *Il metodo Maigret e altri scritti sul giallo*, Adelphi, Milano.
- Simmel G. (1903 [2008]), *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma.
- Simmel G. (1905 [1998]), *La moda*, Mondadori, Milano.
- Simmel G. (1908 [1984]), *Sociologia*, Edizioni di comunità, Milano.
- Sontag S. (1977 [2004]), *Sulla fotografia*, Einaudi, Torino.
- Todorov T. (1970 [1988]), *La letteratura fantastica*, Garzanti, Milano.
- Vagni T. (2017), *Abitare la TV. Teorie, immaginari, reality show*, Franco Angeli, Milano.





**Citation:** Juan A. Roche Cárcel (2021) El amor y el tiempo social: un amor sin tiempo. *Società Mutamento Politica* 12(24): 117-127. doi: 10.36253/smp-13229

**Copyright:** ©2021 Juan A. Roche Cárcel. 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.

## El amor y el tiempo social: un amor sin tiempo

JUAN A. ROCHE CÁRCCEL

**Abstract.** Affective relationships are inseparable from time, which can be of two types, objective, real or historical and subjective. I am going to deal here with the first, insofar as it is the one that historically models love and configures its existence, its attitudes and its practices. Three dimensions are analyzed – the conception of social time in modernity, the history of love, and love in modernity – starting from a sociology of love combined with comprehensive or interpretive Weberian sociology. I will try to reveal the “correspondences in meaning” or the “elective affinities” existing between love and time. In this sense, my starting hypotheses are (1st) that the love story in the West is the result of three processes – the construction of a temporal narrative, an utopia and a tension between passion and marriage – and (2nd) that in modernity there have been two types of love - romantic and confluent. Finally, the article will conclude that the two modern ways of loving do not have time, since, due to the push of the individualization society, the temporal narrative that connected the past, the present and the future and that was traditionally built by love romantic has been broken; and to the extent that the fragile confluent love does not seem to have time to mature.

**Keywords.** Sociology of love, social time, romantic love, confluent love, modernity.

### INTRODUCCIÓN

El tiempo y el amor tienen en común que constituyen dos temas fundamentales de la vida humana, individual y social, y que son construcciones socio-culturales llenas de sentido. Además, se vinculan entre sí porque las relaciones afectivas son inseparables del tiempo, pero no hasta el punto – como se considera popularmente – de que éste sea el sujeto de los comportamientos amorosos, sino más bien un adjetivo de los mismos: el amor es incierto, contingente o efímero. En todo caso, de los dos tipos de tiempo, el objetivo, real o histórico y el subjetivo, me voy a ocupar aquí del primero, en la medida en que es el que modela históricamente el amor, configura su existencia, sus actitudes y sus prácticas.

Concretamente, sobre las relaciones entre el tiempo histórico y el amor, voy a describir y analizar tres dimensiones: la concepción del tiempo social en la modernidad, la historia del amor y el amor en la modernidad. Y lo voy a hacer partiendo de una Sociología del amor combinada con la Sociología comprensiva o interpretativa weberiana con las que intentaré desvelar las “correspondencias en el significado” o las “afinidades electivas” existentes entre el amor y el tiempo.

En este sentido, mis hipótesis de partida son (1ª) que la historia del amor en Occidente es el resultado de tres procesos – la construcción de una narrativa temporal, de una utopía y de una tensión entre la pasión y el matrimonio – y (2ª) que en la modernidad se han producido dos tipos de amor, el romántico y el confluyente.

Finalmente, el artículo concluirá que las dos maneras modernas de amar no poseen tiempo, en tanto que la narrativa temporal que conectaba el pasado, el presente y el futuro y que estaba construida tradicionalmente por el amor romántico se ha roto por el empuje de la sociedad de la individualización y en la medida en que el frágil amor confluyente no parece tener tiempo para madurar ni, consecuentemente, futuro.

### *El tiempo como adjetivo y no como sujeto*

Es frecuente que se identifique al tiempo con el protagonista de nuestra existencia, social e individual, es decir que se le convierta en el auténtico sujeto de los acontecimientos biográficos personales o de la Historia. Es lo que ocurre tanto a nivel popular como en la literatura académica, donde podemos hallar la idea de que el tiempo es un sujeto. También es habitual encontrarse que el tiempo asume el rol de sujeto de la experiencia amorosa y no es difícil escuchar, por ejemplo, que “mata al amor”<sup>1</sup>, cuando en realidad son los propios enamorados los que lo hacen, bien por cansancio, porque han perdido el interés y el deseo o porque no han hecho lo que tenían que hacer para mantener viva su relación. Por tanto, parece adjudicársele al tiempo un papel que no le corresponde, como si él y no los agentes sociales fueran los que construyeran la vida social, como si ésta les pareciera un asunto externo, o como si los ciudadanos no tuvieran ningún papel en ella, o uno meramente secundario.

Por el contrario, el tiempo será considerado aquí como un adjetivo y no como un sujeto y, por eso, cuando eludimos a él como “incierto”, “contingente” o “efímero”, en realidad estamos expresando que esos tres

conceptos adjetivan al sujeto y señalan una propiedad temporal moderna del mismo que lo define con la inconsistencia, la levedad y la fragilidad, así como con la dificultad de pensar y de programar su futuro. En suma, en nuestra consideración, no es el tiempo el sujeto de la existencia individual o colectiva, lo son los ciudadanos organizados en sociedad.

Ahora bien, es cierto que el ser del sujeto moderno no puede desvincularse del tiempo, como reveló acertadamente Martin Heidegger, en *Ser y tiempo*, al señalar que este último no es el enemigo, sino, justamente, la condición que posibilita el ser (Rodríguez 2007: 153). En una línea similar se manifiesta la filósofa española María Zambrano, cuando escribe que únicamente moviéndose en el tiempo el sujeto puede alcanzar su realidad (Zambrano 2004: 15). La escritora Marguerite Yourcenar, por su parte, le pone otras palabras para decir lo mismo, no en balde titula uno de sus libros *El tiempo, ese gran escultor*.

En todo caso, parece existir una antigua “relación obsesiva del sujeto con el tiempo”, en el sentido de que lo que desea es controlarlo, pararlo (Milmaniene 2005: 15). Por ejemplo, el dios griego Cronos, por miedo a perder su trono, decide comerse a sus hijos, es decir, a las generaciones futuras que estos encarnan. Por tanto, en el mito heleno, el dios del tiempo se come al tiempo, evidenciando simbólicamente un profundo deseo de la humanidad y, particularmente, de la civilización occidental de sustraerse del tiempo.

### *El amor y su tratamiento sociológico*

Al igual que el tiempo, el amor representa uno de esos temas fundamentales de la vida humana, individual y social. Pero, en cuanto que es un complejo entramado de emociones (Novo y Arenas 2008: 4) y en la medida en que el tiempo fluye, esas relaciones se vuelven significativamente aún más enmarañadas (Frankfurt 2004: 73). No extraña que, justamente por ello, el amor constituya un asunto polifacético, multidimensional y polisemántico (Rodríguez Salazar, 2012: 156) que requiere, consecuentemente, un acercamiento inter y transdisciplinar (González 2017: 146).

Por lo que respecta a la Sociología, aunque Max Weber cree que la conducta individual requiere entrar en la mente y en los sentimientos de los agentes sociales de modo que la emoción y los valores juegan una parte tan trascendental como el cálculo racional (Campbell 2007: 198 ss.), sin embargo, la disciplina se ha concentrado, fundamentalmente, en la racionalidad moderna, dejando de lado o marginando la importancia de las emociones en la vida social. De ahí que la temática del amor haya

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo, la página web [http://www.desmotivar.com/desmotivaciones/2583\\_el\\_amor\\_mata\\_el\\_tiempo](http://www.desmotivar.com/desmotivaciones/2583_el_amor_mata_el_tiempo). Consultado el día 24/03/2021. El tema del amor mata fue tratado en la pintura por el pintor francés Pierre Mignard, que tituló su obra *El Tiempo cortando las alas del Amor* (1694). En el óleo vemos a Κρόνος (Crónos), el titán, que le está cortando las alas al Amor con una podadera. El mismo tema se aprecia en *Saturno cortando las alas al amor*, de Antoon Van Dyck (1630) y en el pintor ruso Ivan Akimov, en su *Saturno cortando las alas de Cupido* (1802). Recientemente, ‘El tiempo mata’, es una nueva serie estrenada en exclusiva en España en AMC, si bien disponible en Orange TV. Es un melodrama familiar de ocho episodios de menos de una hora de duración basado en la novela de Michel Bussi, *Le temps est assassin*, un bestseller aclamado por la crítica literaria.

sido mal vista por la Sociología (Jónasdóttir 2014) hasta que ve la luz el libro de Niklas Luhmann (1985-2008), *El amor pasión*, el primer monográfico sobre este asunto. A partir de entonces, su crecimiento parece imparable, pues el número de publicaciones e investigaciones va en aumento, aunque eso sí no parece que la aproximación al fenómeno contenga un paradigma comúnmente aceptado; contrariamente, lo que prevalece es la pluralidad de perspectivas, las divergencias y las contradicciones.

De los numerosos enfoques, uno de los más fructíferos es el que asocia el amor con los cuerpos y las emociones, sus contenedores (Sabido 2012). Es decir, el que acentúa que el amor produce vínculos, lazos e interrelaciones sociales afectivas (García Andrade 2015: 37 y 56), con una fuerte intensidad y otorgando sentido (Sabido y García 2015: 22 y 38). Al respecto, desde las Ciencias y desde las Ciencias Sociales se han señalado, entre otros aspectos, que el amor es un «estado corporal visible» (Damasio 2017: 16-7 y 199), que constituye la «voz de los enamorados» (Boltanski y Godet 1995: 61) o que es una «experiencia corporal sensible» en la que entran en juego la sexualidad, el placer y el erotismo (Luhmann 2008: 59).

Pero, si este trabajo se inscribe claramente en una sociología del amor, también lo hace en la sociología comprensiva o interpretativa weberiana (Weber 1918-1920 [2006]: 13, 43-4 y 172; González García 1992: 37), según la cual tanto el mundo social como las relaciones – en este caso, afectivas – que genera son significativas. Por eso, para hallar este significado profundo del amor utilizaré la propia metodología de Weber, intentando desvelar las “correspondencia en el significado” o las “afinidades electivas” existentes entre las diferentes dimensiones cognitivas – estética, ética, económica, política, religiosa, etc. – y social que la modernidad ha fragmentado (López 2001: 23) y, particularmente, las que hay entre el amor y el tiempo.

## EL AMOR Y EL TIEMPO

### *Las relaciones afectivas son inseparables del tiempo*

De hecho, las relaciones sociales, incluyendo las afectivas, son inseparables del tiempo, entendido dialécticamente: “el amor y el tiempo” y “el tiempo del amor”. En este sentido, a nivel general, existen dos tipos de tiempo: el objetivo, real o histórico y el subjetivo (Restrepo 1985: 12; Castoriadis 2017: 22). Pues bien, estos modos temporales, al vincularse con el amor, permiten que, o bien éste esté determinado por aquél, o bien que sea él el que construye el tiempo. Como se verá, en tanto que la temporalidad histórica modela el amor (Restrepo 1985: 12) y en la medida en que éste es una construcción

social que refleja un tiempo y un momento histórico determinado – así como un espacio geográfico – (Estrella 2007; 2012), el tiempo social puede determinar la vida social, al igual que una manera histórica, temporal, de concebir el amor. Así, la historia de las ideas que se han forjado sobre el amor configura su existencia, sus actitudes y sus prácticas. Pero, al mismo tiempo, las prácticas amorosas de los sujetos pueden construir o deconstruir el tiempo social e, incluso, un modo subjetivo de vivir la temporalidad.

Sin embargo, en este artículo, me voy a ocupar, en esta ocasión, de la primera modalidad temporal – la histórica –, y de la segunda – la subjetiva – para una próxima entrega.

### *La concepción del tiempo social en la Modernidad*

Sobre las dimensiones del tiempo histórico y su asociación con el amor, voy a analizar específicamente tres: la concepción del tiempo social en la modernidad, la historia del amor y el amor en la modernidad.

En relación a la concepción social del tiempo en la modernidad, ante todo debe señalarse que la temporalidad – como el amor – es una construcción socio-cultural (Berger y Luckmann 1986: 74; Pronovost 1996: 20 ss; Valencia 2007: 141 ss) e histórica, así como la forma objetivada de unos significados compartidos. No en vano, el tiempo moderno es cualitativo y significativo (Pronovost 1996: 15 ss), pues conjuga *Kronos* y *Kairós*, la sucesión y el significado (Valencia 2007:103), es decir, el tiempo y el sentido (Assmann 1995: 6). De este modo, puede explicarse que la sociedad se otorgue un significado y que interprete su realidad (Lasén 1988: XV-XVII). Por otro lado, en el tiempo de la modernidad, el ritual no solo no ha desaparecido, sino que se ha hecho común, particularmente en lo que se refiere al amor ritualizado (Durkheim 1912 [1982]: 8-17), mientras que sobre la vida cotidiana sobrevuela el tiempo sagrado y, particularmente, un amor casi religioso o trascendente (Illouz 2009: 26-178), una nueva manera de religiosidad (Alberoni 2005: 242), secular o terrenal (Beck y Beck-Gernsheim 2008: 233 ss).

No obstante, en el tiempo de la modernidad deben diferenciarse dos etapas con características propias: la Primera y la Segunda Modernidad. En la primera, se observa una distinción entre el tiempo identitario y el imaginario (Castoriadis 2017: 22) y, además, en ella el presente se tensiona con el futuro. Por otra parte, el tiempo modelado sobre el espacio (Halbwachs 1997: 143-192; Bergson 1999: 61-102; Zerubavel 2003) se deja atrás y se pasa a priorizar el tiempo desanclado del espacio (Giddens 1993: 32-38) o a anular éste por aquél (Harvey

1998: 267). Es más, el tiempo fluye hacia su servidumbre y vaciamiento, como efecto de la regulación y división de la jornada del trabajo, disciplinada por parte del capital y de la industria (Thompson 1977: 10 ss), y de la conversión de la mercancía en el modelo de las relaciones sociales (Marx 1867 [2014]: 41-46), de la existencia social y de la vida humana: la virtud, el saber, la conciencia, el amor, etc. (Baudrillard 2000: 360). No extrañe que se hayan transformado en valores de cambio, en mercancías puestas en venta, al tiempo que las relaciones sociales se han reificado (Simmel 1900 [1988]: 570 ss).

En la segunda modernidad, o “reflexiva” como la denomina Scott Lash (2007: 13-29), se asiste a una continuación del vaciamiento del tiempo que moran los individuos, hasta el punto de que lo que ha sucedido es que éste ha terminado devorándose a sí mismo. Simultáneamente, también se han producido realidades múltiples temporales – al igual que ha sucedido en el espacio – (Schutz 1974: 197-238), plurales (Féher 1989: 9), con cualidades diferentes, que poseen ritmos variados y que, en suma, conforman un complejo conglomerado, un cronotopo (Pronovost 1996: 46 ss).

Aun así, pueden encontrarse rasgos comunes de la concepción del tiempo en la segunda modernidad. Por ejemplo, la evanescencia es una de sus características más esenciales (Baudelaire 2004: 91-2), definida por una sucesión interminable de instantes, inmediatos, puntuales y líquidos (Bauman 2003: 122-138). Simultáneamente, estos rasgos también definen al consumo conspicuo de la sociedad posfordista, posindustrial o tardomoderna, marcada por la flexibilidad, la rapidez, la adaptación, el cambio y el corto plazo (Alonso 2004: 559 ss). Sin olvidar que esta manera de contemplar el tiempo puede ser identificada igualmente como contingente (Luhmann 1996), en perpetuo devenir (Baumer 1985: 33 ss; Féher 1989: 9) e incierta, atributos que llenan de ansiedad, angustia y depresión al conjunto de la sociedad (Ehrenberg 1998).

Por otra parte, en la segunda modernidad, la relación entre el pasado, el presente y el futuro se ha roto (Adam 2006: 119-126), de manera que, sin la referencia a lo pretérito, la búsqueda de la novedad se ha constituido en el factor dominante (Baudelaire 2004; Benjamin 1998), mientras que el cambio se ha convertido en una forma de vida (Farson 1973: 126), en un imperativo y en un fin en sí mismo (Bauman 2004: 53). De ahí que «el porvenir – se ha – volatilizado» (Marramao 1989: 80-127) y que «ya no suponga una meta colectiva, sino una estrategia de supervivencia individualizada» (Bauman 2007: 133 ss). En último extremo, el olvido del pasado y del futuro se acompaña del «repliegue en el presente» (Maffesoli 2000: 55-92), de su “exaltación”

(Shattuck 1991: 292), en tanto que se ha desconectado de la memoria y de la esperanza. Este vivir en el presente, por lo demás, significa priorizar lo transitorio, lo elusivo y lo efímero, que conducen a la fugacidad y a la transitoriedad de la sociedad, a la inmediatez de las relaciones sociales y a la aceleración del ritmo de las interacciones sociales (Simmel 1918 [1986]: 247 ss).

En consecuencia, el presente ha devenido un “tirano” “omnipresente” (Beriaín 2008: 49-69, 160 y 188 ss).

Como se va a ver a continuación, las características fundamentales del tiempo social a las que acabo de aludir están presentes en los rasgos del amor moderno.

*La historia del amor en Occidente es el resultado de tres procesos: la construcción de una narrativa temporal, de una utopía y de una tensión entre la pasión y el matrimonio*

La historia del amor en Occidente está incardinada en un espacio-tiempo concreto y diferenciado y, al mismo tiempo, vinculada estructuralmente al curso de la civilización y, si esto es así, es porque el amor inventa una manera distinta – desconocida – de durar en la vida y, por tanto, un nuevo sentido del tiempo (Badiou 2011: 47). En Occidente, éste se edifica sobre una narrativa temporal en la que convergen, en la persona amada, el principio y el fin del tiempo (Alberoni 2005: 69) y en la que el sentimiento del amor no se proyecta hacia la típica linealidad de las utopías mesiánicas. Más bien, mezcla tres categorías temporales diferentes: el – añorado – pasado de la autenticidad perdida, el – existencial – presente eterno de la intensidad y la trascendente intemporalidad de lo sagrado. De hecho, estas tres categorías temporales remiten a una profunda afinidad con la experiencia de lo sagrado (Illouz 2009: 26-178) y a una proximidad con el sentimiento religioso (Alberoni 2005: 242). En este sentido, también podría denominarse al amor como una religión terrenal, al estar revestido de religiosidad cotidiana, de esperanza en el más allá en esta vida, sin olvidar que contiene la misma utopía que la religión: escapar de la prisión de la normalidad (Beck y Beck 2008: 30 y 233-248), desear conjurar el azar (Bruckner y Finkielkraut 2001: 327) y acabar con el caos (Mernissi 2008).

Pero, al lado de esta utopía religiosa, igualmente lo caracteriza otra más secular que pretende cumplir el sueño dentro de la realidad o modelar la realidad sobre el sueño a partir del ideal del paraíso terrenal. Así, «todo amor es un retorno al amor prototípico» (Sangrador 1993: 181-196), aunque al mismo tiempo también constituye “un amor revuelta”, una esperanza utópica, cuya identidad se define a través del deseo de emancipación

de las reglas tradicionales de la vida (Beck y Beck 2008: 12). En este sentido, deviene un proceso de mutación encarado hacia el futuro que reemplaza la vieja sociedad por una nueva generadora de un orden alternativo (Alberoni 2005: 31-130). No en vano, el amor promete y exige un mundo mejor a través del potencial liberador que poseen sus valores y principios más importantes: el individualismo y la igualdad entre los sexos cuando experimentan juntos el placer (Illouz 2009: 26-205).

Pero si el amor es el resultado histórico de una narrativa temporal y de la construcción de una utopía de cuño sagrado y secular, también lo es de la tensión entre la pasión y el matrimonio (De Rougemont 1986: 13 ss.), que ha producido diversos tipos de amor, vinculados a uno u otro de los polos. Concretamente, el “eros platónico”, el “ágape cristiano”, el “amor cortesano”, el “amor pasión”, el “amor romántico” y el “confluyente”. El eros platónico presupone un poderoso anhelo de volver a nuestro estado original (Nussbaum 2001: 485) y tiene un fuerte contenido ideal, pues a través del amor se genera una fuente de energía (Cruz 2010: 217) mediante la que los sujetos pueden alcanzar el mundo eterno de las ideas. El ágape cristiano despliega un poderoso contenido de comunión, de sacrificio personal (Ferrer 2008: 590) y de entrega desinteresada al otro (Cruz 2010: 53). Mientras que el amor cortesano medieval revaloriza a la mujer y revitaliza el deseo hacia ella, al tiempo que se muestra rebelde contra un sistema opresor y encorsetado como es el feudal, si bien sigue siendo fundamentalmente de cortejo aristocrático (Wollock 2011, 37) y se dirige hacia una mujer casada. También el amor pasión se produce entre amantes que no forman parte del matrimonio aristocrático y de corte absoluto, una institución que elimina el deseo y la pasión amorosa.

### *Los dos tipos modernos de amor*

En la modernidad, se producen otros dos tipos de amor (Giddens 2006: 30 y 43-63), el romántico característico de la primera modernidad y, el confluyente, de la segunda. En cuanto al romántico, puede ser definido, en líneas generales, mediante seis caracteres:

1º) Constituye una herencia del “amor cortés” (Eliás 1994: 325 ss.) y del “amor pasión”, vinculado a su vez con el “eros” platónico y el “ágape” cristiano.

2º) Es reproducido eficazmente por el sistema patriarcal capitalista, mediante la moral, las normas, creencias, modelos, costumbres, mitos y tradiciones (Herrera 2018: 10) y a través de la literatura, el cine y los culebrones televisivos que lo representan, reviven y reactualizan (Eliás y Dunning 1986: 94 y 95; Giddens 2006: 40). Por eso, sigue siendo un tipo de amor de corte bur-

gués (Flores 2019: 285), patriarcal, autoritario y heterosexual (Johnson 2005: 120).

3º) Crea una historia compartida y relacional y, por tanto, no individual. Pone, pues, el acento en la pareja, la sustancia del amor romántico (Pinto 2017: 579), y constituye un amor fusión (Alberoni 2005: 97; Fromm 2007: 20-40; Luhmann 2008: 15) que sitúa a los enamorados más allá de lo masculino o de lo femenino (Illouz 2009: 142, 150, 166 y 243); que funde los cuerpos y las almas individuales en la intimidad física y emocional (Illouz 2009: 29-129); y que anhela la perfección humana (Ortega 2009: 18-35).

4º) Supone una búsqueda continua, un trabajo (Gómez 2008: 49), un arte (Fromm 2007), una labor de día a día y un cultivar (Cruz 2010: 187). Junto a ello, establece un interrogatorio continuo del pasado, del presente y del futuro.

5º) Es, por consiguiente, un proceso sin finalidad que, paradójicamente, se proyecta hacia el futuro: persigue durar toda la vida, rozar la trascendencia e, incluso, la inmortalidad. En efecto, es un amor que se declara perpetuo, que inscribe la eternidad en el tiempo y que, en suma, constituye una declaración de permanencia que se despliega, en la medida de sus posibilidades (Badiou 2011: 63), a lo largo del discurrir temporal.

6º) Concentra su atención en el matrimonio, el objetivo último de las parejas, institución que les otorga la felicidad (Ferrer et al. 2008: 589-590).

El amor confluyente o líquido de la segunda modernidad, por su parte, puede ser definido a través de los siguientes aspectos (Giddens 2006; Beck y Beck-Gersheim 2008; Bauman 2007: 32 ss; Illouz 2009: 205; Dougherty 2018: 37-61):

1º) Su principal rasgo lo constituye el “Individualismo” (Simmel 1918 [1986]: 96; Bellah et al. 1989: 129; Eliás 1999: 49; García Andrade 2015: 55), “la autorrealización del individuo” (Berger y Kellner 1993: 226) o la defensa de la “autonomía individual” (Ayuso 2015: 90).

2º) Construye lazos personales más leves y, consecuentemente, relaciones frágiles, contingentes, líquidas, fluidas, frágiles, efímeras, instantáneas, transitorias e inciertas (Crego 2004: 1347). Así, aunque pueda existir hoy, no necesariamente lo hará mañana y de ahí que sea intenso y activo, sin que esto suponga que dure para siempre, teniendo como efecto no deseado de esta inconsistencia un aumento de las separaciones y de los divorcios. Igualmente, se genera una probable identificación entre la familia y la empresa y una paralela equiparación de las relaciones amorosas con las mercancías, y su ritmo, lo que las asemeja a un objeto de consumo más (Hochschild 2012: 41), desechable, de usar y tirar.

3º) Presupone la igualdad de sus miembros y exige que, en las interrelaciones entre ellos, haya reciprocidad o «interpenetración intrahumana» (Luhmann 2008: 233 ss). Por eso, es un amor más democrático y “negociador” (Meil 2006: 11 ss) que el romántico.

#### EL AMOR EN LA MODERNIDAD

*La narrativa temporal construida por el amor romántico se ha roto*

Como se puede observar en el cuadro que resume las principales características de la primera y segunda modernidad, así como de sus correspondientes tipos de amor, romántico y confluyente, existen entre todos ellos “correspondencias de significado” o “afinidades electivas” de tipo weberiano. Ahora bien, de su comparación, caben obtenerse algunas inferencias que profundizan o matizan estas correspondencias y, sobre todo, que nos señalan la manera en la que el amor se vincula con el tiempo en la modernidad.

Ante todo, cabe decir que -como constatan diversos trabajos empíricos- el amor romántico no ha “caducado” (Bauman 2003: 21), no ha desaparecido en la segunda modernidad en España, Europa, Latinoamérica o USA (Seidman 1991; Elzo 2004: 205-229; Ferrer et al. 2008: 589-592; Ferrer et al. 2010: 16-29; Hull et al. 2010: 345-

35; Rodríguez-Santero et al. 2017: 1-13; Pinto 2017; Flores 2019: 287 y 295; Navarro 2020: 42). Por tanto, convive con el amor confluyente (González 2017: 150) y con otros tipos, hibridados (Rondón 2011: 89). Al respecto, en Sociología hoy se ha aceptado que “nada se pierde para siempre”, que las etapas anteriores se conservan reorganizándose bajo nuevas condiciones (Bellah 2017: 22-135), que el progreso o la evolución histórica no es lineal y que, por consiguiente, las formas de amar del pasado coexisten con las del presente.

Ahora bien, esto no quiere decir que el amor romántico no esté sujeto a crisis y transformaciones (Forces 2015; Pinto 2017: 576-577). Por ejemplo, si tradicionalmente perseguía la fusión de los miembros de la pareja y, por tanto, la disolución de los sujetos que la componen, hoy el empuje de la sociedad de la individualización (Bauman 2003: 59-95; Beck y Beck 2006: 173 ss.; Lash 2007: 13-29; Beck y Beck 2016: 9-27; Beck y Beck 2017a: 209 ss.) en la que se insertan las familias occidentales (Beck 2017: 24) está incentivando un mayor individualismo y una más amplia autonomía de los sujetos en sus relaciones amorosas, lo que termina diluyendo la sustancia del amor romántico: la constitución de la pareja. Por otro lado, aunque perviva en el tiempo la institución matrimonial, la pasión parece decaer hasta convertirse, en el mejor de los casos, en una buena amistad o en una convivencia de respeto mutuo, lo que en ambos

#### EL TIEMPO Y EL AMOR EN LA MODERNIDAD

AMOR ROMÁNTICO	1ª MODERNIDAD	2ª MODERNIDAD	AMOR CONFLUENTE
SE PROYECTA HACIA EL FUTURO (BUSCA LA INMORTALIDAD)	EL PRESENTE, TENSIONADO CON EL FUTURO	REPLIEGUE EN EL PRESENTE: EXALTADO, TIRANO Y OMNIPRESENTE. EL PASADO BORRADO Y EL PORVENIR VOLATILIZADO (DE COLECTIVO A INDIVIDUAL). LO TRANSITORIO ETERNO	LAZOS LEVES, RELACIONES FRÁGILES Y LÍQUIDAS. INSTANTÁNEO, CONTINGENTE, EFÍMERO, INCIERTO Y ARRIESGADO.
AMOR DEL DÍA A DÍA (ARTE DE AMAR). UN PROCESO SIN FINALIDAD	DEL TIEMPO MODELADO CON EL ESPACIO. AL TIEMPO DESANCLADO		EL TIEMPO DE LAS RUPTURAS
	DEL TIEMPO DE LAS REALIDADES MÚLTIPLES AL TIEMPO VACIADO (RITMO DE LAS MERCANCÍAS, REIFICACIÓN DE LAS RELACIONES SOCIALES)		MODELADO SEGÚN EL RITMO DE LAS MERCANCÍAS (RACIONALIDAD SUJETA A FINES)
NO INDIVIDUAL (FUSIÓN)	BÚSQUEDA ORDEN (FORDISMO, TAYLORISMO, LA MODA, LA POLÍTICA DE MASAS Y EL DINERO)	SOCIEDAD DE LA INDIVIDUALIZACIÓN Y DE LA SEPARATIVIDAD (OCCIDENTE)	INDIVIDUAL (AUTONOMÍA, AUTORREALIZACIÓN)

Fuente: elaboración propia

casos nada tiene que ver con una intensa emoción apasionada. Tampoco parece que esta modalidad de amor, actualmente, otorgue a la población las prometidas utopías de la felicidad o de la eternidad de la relación, dado el incremento constante de los divorcios y separaciones desde 1960-1970 en toda Europa y en el mundo (Nicolás 1983: 13; Quilodrán 2000; Allan et al. 2001: 821; García y Rojas 2002: 12; Strow & Strow 2006; Ponce 2007: 2; Vignoli & Ferro 2009: 12; Testor et al. 2009: 30 ss; Soto et al. 2020: 2). Ciertamente, es posible entender el amor romántico como una emoción resistente o resistente (Mora 2012) en la que su potencial emancipatorio o liberador entra en tensión, o se complementa, con el “colonizador” regulador, normalizador u opresor (Habermas 1984: 196; Elias y Dunning 1996: 95; Musial 2013: 167; Pinto 2017: 579). También puede sostenerse que, al menos para las clases medias, «el amor proporciona libertad personal» (Illouz 2009: 294) e incluso tiene una cierta capacidad de complementar la fría racionalidad sujeta a fines, de transformar (Hardt 2011: 681), desestructurar o desequilibrar a las personas (Bruckner y Finkielkraut 1977: 10). Pero esa emancipación de los individuos viene acompañada de la autonomización de la razón instrumental (Musial 2013: 166) y, sinceramente, «no parece que el amor pueda llegar a mover la historia» (Jónasdóttir 1995: 320), a «construir una nueva sociedad» (Alberoni 2005: 31 ss; García Andrade 2015: 56), ni, por consiguiente, que suponga un cambio profundo en las estructuras sociales. De hecho, constituye, sobre todo, una emoción de regulación y de control que, en gran parte, desarrolla una especie de trabajo capitalista, «íntimamente cómplice de la economía política del capitalismo tardío» (Illouz 2009: 22). Sin olvidar que es un amor de otro tiempo, del pasado, con una naturaleza patriarcal, profundamente jerárquico, con una lógica binaria y desigual entre los hombres y las mujeres (Tenorio 2012: 12; Flores 2019: 283 y 291) y, por tanto, predeocrática.

Conviene tener presente, por otra parte, que el amor romántico representa un ideal (Flores 2019: 287), una ensoñación imaginaria, sin que la práctica social del mismo funcione en la realidad, lo que, a la postre, conlleva frustración y desencanto amoroso. No en balde, «no podemos confirmar que – las – afirmaciones – referidas al amor romántico, vertidas por diversos entrevistados – se correspondan absolutamente con la realidad», pues son más bien “percepciones” (Rodríguez-Santero et al. 2017: 11). Además, los mitos románticos son «ficticios, absurdos, engañosos, irracionales e imposibles de cumplir» (Ferrer et al. 2010: 7), por lo que los sujetos enamorados que creen en ellos habitan en una segunda realidad y conforman – apoyados en ello por las nuevas

tecnologías – un universo abstraído (Ayuso 2015: 75 ss) de sí mismos, de la sociedad y del mundo que les rodea. Así se explica que la identidad de los enamorados y su imaginario se hayan distanciado, confirmando la tesis de Cornelius Castoriadis.

En suma, en el amor romántico, se ha desvanecido la dialéctica entre el pasado, el presente y el futuro, al alejarse la nostalgia del origen, diluirse la eternidad de la pasión, rutinizarse los acontecimientos presentes experimentados y disminuirse la búsqueda de utopías. Consiguientemente, el pasado queda como una añoranza difusa, el presente se hace menos intenso y el futuro más vago. De ahí que los comportamientos afectivos sean más característicos de otro tiempo, concretamente de la primera modernidad, mientras que las estructuras sociales, culturales y familiares en las que se insertan se corresponden más bien a la segunda.

En consecuencia, la tradicional narrativa temporal construida por el amor romántico se ha roto.

### *¿Tiene futuro el amor confluyente o líquido?*

El amor confluyente o líquido, por su parte, posee una raíz presentista que no le permite construir ninguna utopía, ni en este mundo ni en el más allá, aunque sí instaura una emoción del momento, del instante que posee cierto valor de eternidad (Luhmann 2008: 132). De hecho, prioriza la intensidad de la relación antes que la duración e, incluso, no cree que el amor sea posible para toda la vida. Por consiguiente, esta relación amorosa que legitima la búsqueda de la felicidad es más fluida, frágil, transitoria e incierta (Bauman 2007: 105 ss), no en balde, torna los afectos en incertidumbres y lleva el sello de la obsolescencia programada que el sistema capitalista marca en todos sus productos (González 2017: 150).

Eso explica que la propia naturaleza efímera, instantánea y contingente del amor líquido no conduzca – como diría Kant (1788 [1990]: 63) – a la mayoría de edad de los sujetos que establecen esta asociación amorosa, a su autonomía, pues éste siempre es un amor joven y adolescente, una bellísima flor de un día. Así, más que individuos sustanciales, los ciudadanos que experimentan el amor confluyente son reducidos a un narcisismo empobrecido, desligado de lazos afectivos perennes, curados, sazonados y madurados en el tiempo. Precisamente, por eso, y porque está limitado y constreñido por las crecientes rupturas y divorcios, es frágil.

Consecuentemente, al persistir tan poco tiempo, no rebasa la sensación de desamor y de soledad y, por el contrario, somete a los individuos a una conmoción de frustración, de inestabilidad y de incompletitud. No extraña que deje a los ciudadanos más solos y más preci-

sados a amar que nunca (Beck y Beck-Gernsheim 2008: 72 ss), de modo que, cuantos menos referentes tienen para alcanzar su estabilidad, más desesperadamente se dirigen hacia una relación de pareja con la que desean lograr el sentido y el arraigo a su existencia (Beck y Beck-Gernsheim 2008: 16 y 72-77).

#### CODA FINAL

Como se ha visto en este trabajo, las relaciones afectivas son inseparables del tiempo y, más específicamente, del histórico, en tanto que éste ha modelado el amor y configurado su existencia. Así, la historia de esta emoción en Occidente ha sido el resultado de tres procesos, interrelacionados, como son la construcción de una narrativa temporal y de una utopía y la tensión entre pasión y matrimonio. Además, este devenir civilizador ha generado diversas tipologías o maneras de amar que han terminado confluyendo, en la modernidad, en dos fundamentales: el amor romántico y el confluyente. Sin embargo, lejos de convertirse uno de ellos en dominante, contrariamente, conviven en tensión e, incluso, en ocasiones, se hibridan.

Así, el amor romántico, que es del pasado, de la primera modernidad, de otro tiempo en el que el poder, la economía y los valores predominantes estaban en manos de la burguesía, parece que se resiste a desaparecer en la tardomodernidad. Ello porque algunas instituciones -como la familia- y los medios de comunicación de masas, la literatura, la televisión y el cine siguen reproduciéndolo con éxito, de manera que se ha convertido en un ideal, mitificado, que ha transformado al imaginario social en su hogar. Sin embargo, en la práctica amorosa cotidiana, las relaciones románticas ya no son eternas, para toda la vida, sino que cada vez se deterioran antes, a la vez que aumentan las separaciones y los divorcios. No extrañe que la felicidad prometida por el amor romántico no termine de llegar y que, en su lugar, se entronquen la insatisfacción, la frustración, la desilusión y la disminución de la intensidad y de la pasión amorosa.

El amor confluyente, por su parte, al ser una emoción efímera que se consume en el instante, va camino de su desinstitucionalización (Cherlin 2009), a la vez que no edifica ninguna narrativa temporal y no consigue tomar cuerpo y madurar; es tan frágil que, olvidando el pasado, diluye y minimiza el presente y tampoco parece tener futuro. Por consiguiente, cabe pensar si el amor confluyente no dispone de tiempo, si se presenta más incierto que nunca y, en suma, si realmente tiene porvenir (Roche Cárcel 2020).

Existe en la tardomodernidad una lucha entre un ideal, un imaginario, reproducido y una realidad que

desea construirse, sin que se haya alumbrado una nueva forma de amar en la que el tiempo sea su aliado y no su enemigo. Es más, los dos tipos modernos de amor parecen no tener tiempo, ya que, debido al empuje de la sociedad de la individualización, aumentan las dificultades para la convivencia, mientras que la narrativa temporal que, tradicionalmente fue construida por el amor romántico y que conectaba el pasado, el presente y el futuro, ha sido rota en el amor confluyente.

En definitiva, la sociedad contemporánea no ha producido todavía una forma de amar que, aunque constituya una herencia del pasado, intensifique la vida del presente y, paralelamente, se convierta en un acto de rebeldía, en una utopía de transformación social. De este modo, sin amor, parecemos vivir hoy en un presente débil y en un tiempo sin tiempo.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Adam B. (2006), *Time*, in «Theory, Culture and Society», 23 (2-3): 119-126.
- Alberoni F. (2005), *Te amo*, Gedisa, Barcelona.
- Allan G., Hawker S., Crow G. (2001), *Family diversity and change in Britain and Western Europe*, in «Journal of Family Issues», 22 (7): 819-837.
- Alonso L. E. (2004), *Los nuevos espacios de la distribución comercial y las ironías del consumidor postmoderno*, CIS, Madrid.
- Assmann J. (1995), *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*, Akal, Madrid.
- Ayuso L. (2015), *El impacto de las TIC en el cambio familiar en España*, in «RES», 23: 73-93.
- Badiou A. (2011), *Elogio del amor*, La esfera de los libros, Madrid.
- Baudelaire Ch. (1863 [2004]), *El pintor de la vida moderna*. Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos, Consejería de Educación y Cultura y Fundación Cajamurcia, Murcia.
- Baudrillard J. (2000), *El espejo de la producción*, GEDISA, Barcelona.
- Bauman Z. (2003), *Modernidad Líquida*, F.C.E., Buenos Aires.
- Bauman Z. (2007), *Amor líquido*, F.C.E., Buenos Aires.
- Baumer F. L. (1985), *El pensamiento europeo moderno. Continuidad y cambio en las ideas, 1600-1959*. F.C.E., Buenos Aires.
- Beck U. (2006), *La sociedad del riesgo global*, Siglo XXI, México.
- Beck U., Beck-Gernsheim E. (2008), *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*, Paidós, Barcelona.

- Beck U., Beck-Gernsheim E. (2016), *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Paidós, Barcelona.
- Beck-Gernsheim E. (2017), *La reinención de la familia. En busca de nuevas formas de convivencia*, Paidós, Barcelona.
- Bellah R. N. (2017), *La religión en la evolución humana: del Paleolítico a la Era Axial*, Vol. 20, CIS-Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- Bellah R., Madsen R., Sullivan W.M., Swidler Ann, Tipton S. M. (1989), *Hábitos del corazón*, Alianza Editorial, Madrid.
- Benjamin W. (1907 [1998]), *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*. Taurus, Madrid.
- Berger P. y Kellner H. (1993), *Marriage and the Construction of Reality*, in Bryan Byers, Allyn & Bacon (eds.), *Readings in Social Psychology: Perspective and Method*, Boston.
- Berger P. L., Luckmann T., Zuleta S. (1986), *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Bergson H. (1889 [1999]), *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca.
- Boltanski L., Godet M. N. (1995), *Messages d'amour sur le Téléphone du Dimanche*, in «Politix», 31 (8): 30-76.
- Bruckner P., Finkielkraut, A. (2001), *El nuevo desorden amoroso*, Anagrama, Barcelona.
- Campbell T. (2007), *Siete Teorías de la Sociedad*, Cátedra, Madrid.
- Castoriadis C. (2017), *Tiempo y creación*, in Sánchez Capdequí C. (ed.), *La creatividad social: narrativas de un concepto actual*, Centro de Investigaciones Sociológicas, CIS, Madrid.
- Crego Díaz, A. (2004), *Cambio social y comportamiento amoroso: la incertidumbre en el amor postmoderno*, in «Miscelánea Comillas: Revista de Teología y ciencias humanas», 120 (62): 13-47.
- Cruz M. (2010), *Amo, luego existo. Los filósofos y el amor*, Espasa, Madrid.
- Cherlin A. J. (2009), *The Marriage-Go-Round: The State of Marriage and the Family in America Today*, Alfred A. Knopf, New York.
- Damasio, A. (2017), *El error de Descartes*, Destino, Barcelona.
- De Rougemont, D. (1986), *El amor y Occidente*, Kairós, Barcelona.
- Dougherty B. (2018), *Confluent love: a conversation*. Doctoral Thesis. University of Wollongong.
- Durkheim É. (1912 [1982]), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid.
- Ehrenberg A. (1998), *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Odile Jacob, Paris.
- Elias N. (1994), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. F.C.E., México.
- Elias N., Dunning E. (1996), *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. F.C.E., México.
- Elias N. (1999), *Transformaciones en los patrones europeos de comportamiento en el siglo XX*, in «Los alemanes», Instituto Mora, México: 31-55.
- Elzo J. (2004), *Tipología y socialización de las familias españolas*, in «Arbor», CLXXVIII, 702: 205-229.
- Estrella R. N. (2007), *Análisis psicosocial sobre las historias de amor*, in «Revista puertorriqueña de psicología», 18 (1): 4.
- Farson R. E. (1973), *Las potencialidades humanas*, in VV.AA., *Ensayos sobre el Apocalipsis*, Kairós, Barcelona.
- Féher F., Heller A. (1989), *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Península, Barcelona.
- Ferrer Pérez V.A., Bosch Fiol E., Navarro Guzmán C., Ramis Palmer M.C., García Buades E. (2008), *El concepto de amor en España*, in «Psicothema», 4 (20): 589-595.
- Ferrer Pérez V.A., Bosch Fiol E., Navarro Guzmán C. (2010), *Los mitos románticos en España*, in «Boletín de Psicología», 99: 7-31.
- Flores Fonseca V. M. (2019), *Mecanismos en la construcción del amor romántico*, in «La ventana. Revista de estudios de género», 6 (50): 282-305.
- Forces S. H. (2015), *All That is Holy Profaned? The Disenchantment of Romantic Love Under Global Capitalism*, in «Asia-Pacific Social Science Review», 15 (2): 149-158.
- Frankfurt H. G. (2004), *Las razones del amor. El sentido de nuestras vidas*. Paidós, Barcelona.
- Fromm E. (2007), *El arte de amar*, Paidós, Barcelona.
- García Andrade A. (2015), *El amor como problema sociológico*, in «Acta Sociológica», 66: 35-60.
- García B., Rojas O. L. (2002), *Cambios en la formación y disolución de las uniones en América Latina*, in «Papeles de población», 8 (32): 11-30.
- Giddens A. (1993), *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid.
- Giddens A. (2006), *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Cátedra, Madrid.
- Gómez J. (2008), *El amor en la sociedad del riesgo*, El roure, Barcelona.
- González García J. M. (1992), *Las huellas de Fausto. La herencia de Goethe en la Sociología de Max Weber*, Tecnos, Madrid.
- González S. C. (2017), *Amor romántico, amor confluyente y amor líquido. Apuntes teóricos en torno a los sistemas sociales de comunicación afectiva*, in «Eikasía: revista de filosofía», 77: 141-151.
- Habermas J. (1984), *The Theory of Communicative Action*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Halbwachs M. (1997), *La mémoire collective*, Albin Michel, Paris.
- Hardt M. (2011), *For love or money*, in «Cultural Anthropology», 26 (4): 676-682.
- Harvey D. (1998), *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Herrera C. (2018), *Mujeres que ya no sufren por amor. Transformando el amor romántico*, Catarata, Madrid.
- Hochschild A. R. (2012), *The Outsourced Self: Intimate Life in Market Times*, Metropolitan Books, New York.
- Hull K. E., Meier A., Ortyl, T. (2010), *The changing landscape of love and marriage*, in «Contexts», 9 (2): 32-37.
- Illouz E. (2009), *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*, Katz, Madrid.
- Johnson P. (2005), *Love, Heterosexuality and Society*, Routledge, London.
- Jónasdóttir A. (1995), *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la Democracia?*, Cátedra, Madrid.
- Jónasdóttir A. (2014), *Los estudios acerca del amor: un renovado campo de interés para el conocimiento*, in García Andrade A. y Sabido O. (Eds.), *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea. Algunas rutas del amor y la experiencia sensible en las ciencias sociales*, UAM-A., México.
- Kant I. (1788 [1990]), *Crítica de la razón pura. Prólogo de la segunda edición. Introducción. ¿Qué es la Ilustración?*, Universitat de València, Valencia.
- Lasén A. (1998), *A contratiempo. Un estudio de las temporalidades juveniles*, CIS, Madrid.
- Lash S. (2007), *Sociología del posmodernismo*, Buenos Aires, Amorrortu.
- López B. M. (2001), *Reflexiones sobre la sociología de la cultura y de la música en la obra de Max Weber: un análisis crítico*, in «Sociedad y utopía: Revista de ciencias sociales», 18: 23-38.
- Luhmann N. (1996), *El concepto de riesgo*, in Beriain J. (ed.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Anthropos, Barcelona: 123-153.
- Luhmann N. (2008), *El amor como pasión*, Península, Barcelona.
- Maffesoli M. (2000), *L'Instant éternel*, Denöel, Paris.
- Marramao G. (1989), *Poder y secularización*, Península, Barcelona.
- Marx K. (1849 [1985]), *Trabajo asalariado y capital*. Planeta-Agostini, Barcelona.
- Marx K. (1867 [2014]), *El Capital*, FCE, México.
- Meil G. (2006), *Padres e Hijos en la España actual*, Fundació La Caixa, Barcelona.
- Mernissi F. (2008), *El amor en el Islam: a través del espejo de los textos antiguos*, Aguilar, Madrid.
- Milmaniene J. E. (2005), *El tiempo del sujeto*, Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Mora Mendoza B. (2012), *Solidaridad familiar y Resiliencia*, in «Documentos de Trabajo Social», 51: 99-120.
- Musiał M. (2013), *Intimacy and modernity. Modernization of love in the western culture*, in «Studia Europaea Gnesnensia», 7: 157-168.
- Navarro Astupiña C. M. (2020), *Representaciones sociales de la masculinidad, feminidad y amor romántico en mujeres de Lima Metropolitana*, in «Pontificia Universidad Católica del Perú. Facultad de Psicología», 13: 37-53.
- Nicolás J. D. (1983), *La familia en Europa y el cambio social*, in «Reis», 21: 11-31.
- Novo M. A. y Arenas M. (2008), *Mediaciones sociales que comprometen al amor en los jóvenes*, in «Revista Digital Universitaria», 9 (11): 1-13.
- Nussbaum M.C. (2001), *Upheavals of Thought: The Intelligence of the Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ortega y Gasset J. (1940 [2009]), *Estudios sobre el amor*. Revista de Occidente en Alianza editorial, Madrid.
- Pinto S. (2017), *Researching romantic love*, in «Rethinking History», 21 (4): 567-585.
- Pronovost G. (1996), *Sociologie du Temps*, Boeck Université, Paris-Bruxelles.
- Restrepo C. M. G. (2001), *El amor y el tiempo*, in «Palimpsestos», 1: 12-23.
- Ricoeur P. (1998), *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Arrecife, Madrid.
- Roche Cárcel J. A. R. (2020), *The coexistence of romantic love and confluent love in Spain*, in «Sociétés», 3: 87-102.
- Rodríguez R. (2007). *El tiempo y las incertidumbres de la identidad*, in Roche Cárcel J. A. (ed.), *Espacios y Tiempos Inciertos de la Cultura*, Anthropos, Barcelona.
- Rodríguez Salazar T. (2012), *El amor en las ciencias sociales: cuatro visiones teóricas*, in «Culturales», 8 (15): 155-180.
- Rodríguez-Santer J. (2017), *Los estilos de amor en estudiantes universitarios. Diferencias en función del sexo-género*, in «RIS - Revista Internacional de Sociología», 75 (3): 1-13.
- Rondón García L. (2011), *Nuevas formas de familia y perspectivas para la mediación: la transición de la familia modelo a los diferentes modelos familiares*, in *I Congreso Internacional de Mediación y Conflictología. Cambios sociales y perspectivas para el siglo XXI*, Sevilla: UNIA.
- Sabido Ramos O. et García Andrade A. (2015), *El amor como vínculo social: con Elías y más allá de Elías*, in «Sociológica», 30 (86): 31-63.

- Sangrador J. L. (1993), *Consideraciones psicosociales sobre el amor romántico*, in «Psicothema», 5: 181-196.
- Schutz A. (1974), *Sobre las realidades múltiples*, in Id. (ed.), *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Seidman S. (1991), *Romantic Longings: Love in America, 1830-1980*, Routledge, New York.
- Shattuck R. (1991), *La época de los banquetes. Orígenes de la vanguardia en Francia: de 1885 a la Primera Guerra Mundial*, Visor, Madrid.
- Simmel G. (1918 [1986]), *El individuo y la libertad*, Península, Barcelona.
- Simmel G. (1900 [1988]), *La philosophie de l'argent*, PUF, Paris.
- Thompson E. P. (1977), *La formación de la clase obrera, 1780-1832*, Laia, Barcelona.
- Valencia G. (2007), *Entre cronos y Kairós. Las formas del tiempo sociohistórico*, Anthropos, Barcelona.
- Vignoli D., Ferro I. (2009), *Rising marital disruption in Italy and its correlates*, in «Demographic Research», 20: 11-36.
- Weber M. (1918-1920 [2006]), *Conceptos sociológicos fundamentales*, Alianza, Madrid.
- Wollock J. G. (2011), *Rethinking Chivalry and Courtly Love in the Middle Ages*, ABC-CLIO, Santa Barbara, CA.
- Zambrano M. (2004), *Los sueños y el tiempo*, Siruela, Madrid.
- Zeruvabel E. (2003), *Time Maps*, University of Chicago Press, Chicago.





**Citation:** Rosalia Condorelli (2021) Sociologia dell'Intimità e Teoria sistemica. La forma sociale dell'amore dalla solidarietà senza scelta alla solidarietà senza consenso. *Società Mutamento Politica* 12(24): 129-142. doi: 10.36253/smp-13230

**Copyright:** © 2021 Rosalia Condorelli. 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.

## Sociologia dell'Intimità e Teoria sistemica. La forma sociale dell'amore dalla solidarietà senza scelta alla solidarietà senza consenso

ROSALIA CONDORELLI

**Abstract.** Generally men and women bind themselves driven by what they call love. Creative and identity renewing exaltation, revolutionary force which suddenly makes the insipidness of one's life visible, love is a profound emotion. The transition from love to loving, from love as pure emotion to active love in relationship, marks the difference between lovers of yesterday and lovers of today, over time and societies, highlighting the social form of intimacy. What, then, is the "form" of contemporary love? Do the risks that characterize today's intimate life mean that love has now become emptied of meaning, sucked into the semantic code of a 'light' and 'inconsistent' love, as Bauman seems to want? Or is there another interpretative possibility, on the line that runs from Luhmann to Giddens to Beck? Paradoxically, is it perhaps that love seems to have no meaning because it has 'too much' meaning? In the framework of the relationship between *Systems Theory* and *Intimacy Sociology*, the paper addresses these questions, revisiting to this purpose the morphogenesis of love in the transition from solidarity without choice to solidarity without sharing.

**Keywords.** Intimacy Sociology, Systemic Thinking, complexity, social codification of intimacy, contemporary love.

---

DALL'AMORE ALL'AMARE: UNA "NORMALISSIMA IMPROBABILITÀ", TRA  
TEORIA DEI SISTEMI E SOCIOLOGIA DEL MUTAMENTO

Nella tipicità di quella variegata giostra emotiva in cui l'amore può essere riconosciuto nella propria esperienza privata, la dimensione personale, quella individuale nel senso della unicità di cui siamo abituati a connotare il nostro essere e sentirsi individuo, si stempera nella condivisione di una particolare sensibilità emozionale comune a chi lo sperimenta, che sfida la diversità delle epoche e delle società. Nella fenomenologia dell'amore in cui la componente emotiva è sempre presente c'è, nella sostanza, poco di individuale. Innamorarsi, scrive Alberoni (1979), in evidente disaccordo con impostazioni psicologiche e taluni approcci filosofici, non è questione di rimozione sessuale o di regressione infantile: è un moto rivoluzionario, lo "stato nascente" o entusiasmante stato di accensione di un movimento collettivo formato da due persone, lanciato da una irriducibile frenesia di cambiamento verso una revisione radicale delle cose passate per una nuova forma di comunità a due.

Il concetto di “stato nascente” spiega la potenza di questa esperienza umana, diversa tra le altre ed unica in tale diversità più che nella diversità emotiva da individuo a individuo. A cominciare dall’effervescenza dell’innamoramento, l’amore è emozione profonda, l’emozione del rigenerarsi, ed è la stessa in giovani e adulti, maschi e femmine, omosessuali ed eterosessuali, perché la struttura dello stato nascente è identica. Trasversalmente agli amanti, è esaltazione rinnovativa dell’identità, incontenibile afflato dirompente che fa improvvisamente percepire nel segno dell’insipidezza la propria vita, e che dispone a sfidare ogni progetto biografico già predisposto per ricrearne uno nuovo, inedito, inatteso; è sorpresa e rinascita, l’altare su cui ci si sente pronti a diventare al contempo vittima e sacerdote, a sacrificare, a mettere in gioco tutto del proprio vissuto anche – e troppe volte, magari, irresponsabilmente – gli affetti più cari; è forza propulsiva di rivelazione e liberazione che disfa, senza nascondere o negarlo, il passato, la presente cioè quotidianità, privandolo di valore e sul suo acquisito non senso riedifica il presente. Questa è la realtà dell’amore che struttura le pagine di Alberoni (1979). È quella realtà che non ci rende poi così estranei Federico degli Alberighi, per esempio, o Anna Karenina, modelli esemplari tra i tanti e tanti altri nati all’amore immortalati dalla letteratura di tutti i tempi. Epoche diverse, mondi culturali diversi, tra loro e tra noi e loro, eppure la travolgente forza dell’irrazionale all’inseguimento della speranza di una vita rinnovata, di una felicità che procede alla relativizzazione delle cose e del tempo ed allo sconfinamento di sé nel superare tutto e sopportare tutto – vincoli oppositivi, l’attesa, la rinuncia, la perdita –, è la stessa, sfida il tempo, e non si può negare che fa lo strano, sorprendente, forse incredibile, effetto di un guardarsi allo specchio. Poi, magari, l’amore può sparire, raggiunto e corroso dal tempo, essere non corrisposto, tormentato, disperato, essere una illusione, di più, una tragica ossessione, ma rimane sempre il fatto che nell’istante in cui ci scopre e rapisce, in quell’istante, quando un altro con tutto il suo essere diventa oggetto pieno del desiderio, è sempre una emozione incontenibile, che rinnova, ravviva «l’esperienza del vissuto e cambia così il mondo come orizzonte dell’esperire e dell’agire» (Luhmann 1982 [2006]: 18).

Il passaggio dall’amore all’amare, dall’amore come emozione pura all’amore attivo in relazione, segna la differenza tra amanti di ieri ed amanti di oggi, nel tempo e nelle società, segnalando la “forma sociale” piuttosto che, anche qui ma per altri versi, individuale dell’amore. L’amore con cui Dante ama Beatrice o Petrarca ama Laura non è certo lo stesso amore parlato e anelato dai romantici dell’800, e tanto meno si potrebbe dire che la

“forma” dell’amore contemporaneo coincide con quella dell’amore astrattizzato ed angelicato del tempo dantesco o con quella del “per sempre” ed “unico” del moderno amore romantico per quanto anch’esso concepito al di fuori dell’astrattezza della bellezza platonica. L’amore che la modernità rende oggi possibile è un amore fortemente individualizzato, vissuto nel quadro di una individualità in crescita illimitata (ivi: 188) e delle ragioni di una ars erotica liberamente riconosciuta e praticata. Ed è un amore che è lasciato a se stesso, alla assoluta autodeterminazione delle sue scelte, con tutta l’imprevedibilità e l’instabilità della scelta.

La codificazione sociale dell’amore ne fissa dunque i profili generali di indirizzo, quelle aspettative il cui riferimento consente di regolamentare le modalità comportamentali nell’ambito dell’intimità, così assicurando «l’accrescimento della probabilità dell’improbabile» (ivi: VIII).

Esce nel 1982 *Liebe als Passion* di Luhmann, la tematizzazione dell’amore come modello comportamentale, come orientamento di senso generalizzato disponibile ancora prima «che ci si imbarchi a cercare l’amore» (ivi: 12), e che ne legittima una analisi sociologica a pieno titolo, nell’intersezione tra *Teoria dei sistemi* e *Sociologia della conoscenza* sui processi di mutamento dalle forme sociali tradizionali a quelle moderne:

La teoria [dei sistemi] dimostra che l’amore non è solo una anomalia, bensì una normalissima improbabilità. L’accrescimento della probabilità dell’improbabile: questa è la formula che collega teoria della società, teoria dell’evoluzione, e teoria dei mezzi di comunicazione. La normalizzazione di strutture improbabili della società crea maggiori pretese nei mezzi di comunicazione, si rispecchia nella loro semantica e l’evoluzione è quel filo conduttore che permette di spiegare come possa accadere una cosa del genere (ibidem).

Dalla prospettiva dei processi di formazione dei sistemi sociali nonché della loro evoluzione strutturale che «sposta il punto focale a partire dal quale i complessi di senso regolano le operazioni» (ibidem), non si tratta dell’amore come puro sentimento, pura emozione, ma come ordinamento semantico, codice simbolico di comunicazione «secondo le cui regole si possono esprimere, formare, simulare e negare sentimenti» (ibidem), che informa la struttura della relazione e la rende possibile in quanto processo comunicativo. È, infatti, «l’accrescimento di significato ancorato nel codice che rende possibile l’apprendimento dell’amore, l’interpretazione dei segnali e la comunicazione di piccoli segni di grandi sentimenti» (ivi: 14). Non è quindi l’emozione o il puro sentimento ma la semantica socialmente standardizza-

ta dell'intimità il punto di partenza dal quale possiamo «comprendere e praticare l'amore» (ibidem).

Continua in *Liebe als Passion* il tema dei lavori già pubblicati in *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (1980), né sorprende già qui, tramite l'estensione all'amore della *Teoria dei mezzi di comunicazione generalizzati simbolicamente*, quella connessione tra *Teoria dei sistemi e Costruttivismo* sviluppata da Luhmann soprattutto negli ultimi lavori. Da un lato, infatti, si apprende la funzione della semantica dell'amore nel quadro della prospettiva di un pensiero sistemico in cui è centrale la riduzione della complessità sociale e, dunque, l'"emergenza" ricorsiva dei sistemi sociali in virtù della stabilizzazione di codici simbolici che rendono possibile la comunicazione. Dall'altro, si può leggere l'emergenza della codificazione dell'amore e della relazione intima nel quadro della connessione teoretica tra trasformazione evolutivo-strutturale del sistema sociale – da una differenziazione sistemica a strati ad una funzionale – e differenziazione di quel patrimonio d'idee della semantica (della «capacità di selezionare», «cogliere esperienze», «dischiudere nuove prospettive» di abiti linguistici, frasi retoriche, norme di prudenza, massime empiriche, che mutano il loro senso » (ivi: VII), che funge, di volta in volta, da condizione di possibilità comunicativa e che si struttura quale risultanza selettiva tra molteplici possibilità di produzione di senso grazie alla quale «la società può continuare a riprodursi e a garantire un legame tra una azione e l'altra» (ibidem). Se si accetta il modo in cui le categorie analitiche della *Teoria dei Sistemi* con il contributo di Maturana e Varela (1984) – rapporto circolare tra causa ed effetto, principio di evoluzione per differenziazione (variazione, selezione, stabilizzazione), "auto-organizzazione emergente", "imprevedibilità", "sorpresa", "autopoiesi", "chiusura operativa", "irreversibilità" – riconfigurano in termini di circolarità nonlineare il processo di adattamento sistema/ambiente ("accoppiamento strutturale") rispetto alla stabilità dei sistemi ed alla prevedibilità del rapporto input/output della teorizzazione classica, si comprende perché abbiano fornito alla sistemica luhmanniana i presupposti per interpretare la società della modernità. La complessità del sociale (nelle sue dimensioni di incertezza, imprevedibilità, emergenza) si risolve qui nella dialettica ricorsiva tra micro-macro, ordine e disordine, vincolo e possibilità, e nell'accettazione della "improbabilità" dell'ordine – normalità-inevitabilità del disordine – nonché dell'emergenza ed imprevedibilità delle sue forme. E si comprende come sia cambiato con Luhmann, e non poteva non cambiare, il modo stesso di concepire i sistemi sociali, in termini antiumanistici come sistemi che si realizzano attraverso la comunicazione, emergenti ed autonomi sul

piano strutturale ("auto-organizzazione") ed operativo ("autopoiesi"). Sistemi capaci di differenziarsi dall'ambiente in risposta all'effetto perturbatore dei suoi input costruendo da sé, 'autopoieticamente', i propri confini, secondo regole proprie, in base alla propria attuale struttura ("chiusura operativa" e riproduzione autonoma, "autoreferenziale") e senza perdere la propria identità. Di qui la novità concettuale di un sistema sociale, l'ordine cioè comunicativo interazionale – e in tal senso la società come l'insieme di tutte le comunicazioni che si riferiscono e producono reciprocamente – che "emerge" come convergenza del senso e come riduzione dell'incertezza ed imprevedibilità dell'interazione indotta dalla doppia contingenza nella ridondanza dei significati scambiati da Ego e Alter – sistemi psichici l'uno ambiente dell'altro nella condizione di interazione. Si comprende, allora, perché in questa prospettiva, dove l'ordine (il sistema) è condizione di improbabilità rispetto alla normalità del disordine prodotto dalla relazione con l'ambiente esterno ed interno – per i sistemi sociali, la dimensione dei mondi vitali che non si appiattiscono mai totalmente sui vincoli strutturali –, il riferimento alla *Teoria dei sistemi* fa dire a Luhmann che l'amore quale dimensione interazionale è una "normalissima improbabilità" nella condizione di doppia contingenza. E perché si possa vedere allora l'"amore" quale codice simbolico alla stessa stregua del "diritto", del "denaro", della "verità", dei "valori" e dell'"arte", ordinamenti semantici funzionali, ognuno nei corrispondenti sotto-sistemi d'azione, a rendere possibile una comunicazione altrimenti improbabile, ad «elevare la disponibilità all'accettazione di comunicazioni in modo tale che si possa tentare la comunicazione e non la si tralasci fin dall'inizio perché senza speranza» (ivi: 9). In altre parole, "strutture", con la funzione di assicurare il superamento della soglia di improbabilità della comunicazione e di rendere possibile l'improbabile e cioè il fatto che una offerta di senso selettiva di Alter possa essere letta e accettata da Ego.

Come considerato, una analisi sociologica dell'amore può trovare piena legittimazione in questa riflessione luhmanniana e nella doppia sinergia da essa postulata. Con la *Teoria dei mezzi di comunicazione generalizzati* l'amore trapassa dalla emozione pura in codice semantico che sovrascrive un sentimento senza tempo, ridefinendo dal premoderno al moderno il senso dello stesso motore passionale dell'amore, da sospettosa e pericolosa follia destrutturante degli assetti familiari, malattia, oscuro mistero senza spiegazione né fondamento, a condizione fondativa e autonomamente legittimantesi dell'intimità (ivi: 19). Quindi, in sinergia con la *Teoria dei sistemi*, se ne può astrarre la funzione sistemica nel processo di formazione della relazione intima. Nel pas-

saggio successivo, la differenziazione di un codice “speciale” per l’amore nella sfera intima è comprensibile dalla prospettiva della *Teoria dei sistemi* in sinergia con la *Teoria del mutamento*. La semantica dell’amore, quale di volta in volta si ridefinisce, apre «un accesso alla comprensione del rapporto tra mezzi di comunicazione generalizzati simbolicamente e struttura sociale» (ivi: 12). In particolare, tale sinergia consente di rapportare la «condizione di validità e d’uso della semantica» alla progressiva dilatazione della sfera della contingenza e dell’incertezza interazionale nel passaggio da una differenziazione per strati ad una differenziazione funzionale, al continuo spostamento del riferimento identitario non più ad un solo sottosistema – a strutture come il sesso, l’età, la professione, dunque alla posizione all’interno del sistema di stratificazione – ma al «mondo dell’individuo personale» (ivi: 13), che trova corrispondenza, da un lato, con l’ampliamento dell’insicurezza su come l’altro date certe aspettative si attingerà e, dall’altro, con l’indispensabilità di «poter interpretare le proprie manifestazioni e le reazioni che ad esse conseguono nel sistema» (ivi: 25).

Nell’ottica di questo rapporto tra *Teoria dei sistemi*, *Teoria dei mezzi di comunicazione simbolicamente generalizzati* e *Teoria del mutamento*, l’articolo ripercorre la morfogenesi dell’amore quale ordinamento semantico nel passaggio dalla solidarietà senza scelta alla solidarietà senza consenso. Al riguardo, si assiste oggi a quello che potrebbe sembrare un paradosso. L’esperienza ci insegna che comunicare l’amore, intrecciare una relazione intima formando sistema è possibile. Mantenere la relazione è però un’altra questione. Il codice dell’amore contemporaneo consente a chi vuole di ‘giocare’ al ‘gioco’ dell’amore, ma, istituzionalizzando una libertà di amare senza confini, pone la comunicazione intima di fronte ai rischi della sua assolutamente libera gestione. Il punto, allora, è: i rischi che connotano l’odierna vita intima significano per ciò stesso che l’amore nella semantica e nella pratica si è ormai svuotato di senso, come sembra volere Bauman? Che non chiede oggi più nulla agli amanti? Oppure c’è un’altra possibilità interpretativa, sulla linea che corre da Luhmann a Giddens a Beck?

#### MODERNITÀ E INTIMITÀ: SEMANTICA DEL SENTIMENTO E RIFLESSIVITÀ

Che la morfogenesi della semantica dell’amore corrisponda al mutamento di condizioni socio-strutturali è un dato sociologicamente acquisito. Il riconoscimento sociale dell’amore come libera espressione del sentimento è un ‘fatto moderno’. La progressiva de-tradizio-

nalizzazione dei mondi vitali resa possibile dall’avvento del processo di industrializzazione (differenziazione delle funzioni e degli interessi, pluralismo dei valori, indebolimento dei fondamenti trascendenti della solidarietà sociale) con il riassetto delle relazioni familiari e coniugali (formazione della famiglia coniugale nucleare, progressivo sgretolamento della subordinazione ai doveri di obbedienza alle gerarchie tradizionali genitoriali e parentali ed alle ragioni pratiche di ordine socio-economico nella istituzione dei legami matrimoniali e familiari) hanno gettato le basi per un concetto di individuo che si sostanzia nella scelta e per un processo di ristrutturazione del privato rimodellato sul «rifiuto di non potersi amare» (Luhmann 2006 [1982]:171), sulla libertà dalla morsa dei vincoli strutturali di classe che imbrigliavano le ragioni dell’emozione e del sentimento. Venuti meno i motivi sociali e strutturali per il controllo del matrimonio, «fin dalle primissime origini», preciserà Giddens, per il suo fondamento di libera scelta «l’amore romantico ha sollevato il problema dell’intimità» (Giddens 1995:55). La codificazione dell’intimità romantica la forgia come reciproca confidenza sentimentale e sessuale, come comunione fondata sulla condivisione di affetti ed intenti, «comunicazione psichica», meglio ancora, «incontro di anime che assume la forma di una riparazione» (ivi: 54). Quest’ultima sottolineatura è rilevante dal momento che prelude al radicamento del codice dell’intimità romantica in una idea nuova e densa di connotazioni individualistiche: l’idea di ricerca. Il concetto di “riparazione” non è infatti usato casualmente da Giddens. Esso allude alla stretta compenetrazione riscontrabile tra il sentire romantico e l’idea della ricerca innegoziabile di un *alter* in cui riconoscersi, che conferma e completa la propria identità, riparando, assolvendo da e risolvendo quelle imperfezioni, quelle mancanze, quei vuoti che lo stesso rapporto amoroso rende al suo intreccio per la prima volta insopportabilmente percepibili. In questo senso, la semantica dell’amore romantico istituisce un amore connotato da possibilità di autoriflessività per la costruzione di un mondo ‘comune’. ‘Comune’ ossia un mondo forgiato dalla considerazione e dedizione reciproca, che coltiva aspettative valoriali di autenticità, fiducia, fedeltà, condivisione di intenti, di un immanente sacerdozio vocato al reciproco disvelamento, comprensione, accettazione, assoluzione, redenzione e conversione, per il ritrovamento ed il rinnovamento di sé con l’altro e per l’altro, in una nuova e trascendente unità di creazione, porta aperta dalla gabbia della normale quotidianità per una «rivalutazione del mondo attraverso un altro» (Luhmann 2006 [1982]: 176).

Il moderno “amore romantico”, l’amore appassionato, trova fondamento in se stesso ed aspira alla narra-

zione di un racconto biografico comune che allaccia la coppia nella vita quotidiana coniugale e familiare come obiettivo primario e stadio finale della vita cui tendere. A confronto con l'odierno "amore convergente", questo aspetto appare a Giddens, ad esempio, uno dei più discriminanti. Agli albori del processo di individualizzazione, il riconoscimento dell'individuo e della sua capacità di scelta non è ancora sufficiente a relativizzare su queste basi il matrimonio e la famiglia. Nel quadro culturale dell'ethos romantico, le ragioni del sentimento e della passione sessuale sarebbero state finalmente riconosciute all'individuo ma tenute ancora sotto controllo, nella loro natura potenzialmente eversiva e trasgressiva delle prescrizioni e degli obblighi sociali, attraverso la loro associazione con l'idea del matrimonio e della maternità come coronamento della ricerca e con l'idea che, «una volta trovato, il vero amore è per sempre» (Giddens 1995: 56-57). L'unione di sentimento e sessualità è risolta vincolandone la realizzazione nell'unità di ordine/istituzione e libertà, nell'alveo di un criterio di scelta libero, sì, ma controllato, in quel circuito della generatività e del matrimonio funzionale alla istanza di stabilità sociale di cui sono tuttavia cambiate le fondamenta. "Intimizzazione" del matrimonio è il concetto per esprimerne quel processo che ne struttura ora le basi solo sull'amore, su un libero donarsi senza riserve e su un nucleo definitivo di credenze e di ideali improntati alla trascendenza, sostanziati dalla idealizzazione dell'oggetto d'amore e dalla sublimazione dei sentimenti nel loro essere 'per sempre', al di là di ogni possibile corruzione temporale. La codificazione del 'per sempre' si radica prima di tutto nel campo dell'aspirazione, aspirazione ad un legame affettivo «di lunga durata» con l'altro sulla base di «qualità intrinseche» al legame stesso (ivi: 8), di «affinità elettive», come le ha chiamate Goethe.

In distacco dall'astrattezza dell'amore platonico quello romantico è un ideale d'amore individualizzato, per chi sceglie e per chi è scelto. In *Fragment über die Liebe* (Simmel, pubblicazione postuma, 1921), il primo studio sociologicamente significativo sulla semantica dell'amore romantico, Simmel ne coglie la modernità nel potenziale creativo e trasformativo dei due partner, come processo 'dinamico' di costruzione riflessiva dell'identità personale nel rapporto con l'altro, vissuto in quanto persona, nella sua esclusività ed unicità mondana (non solo e non tanto dal punto di vista di criteri oggettivi come le sue qualità fisiche o morali, per le quali, come preciserà Luhmann, si potrebbe anche solo «amare per sentito dire» (ivi: 183)). Come libera corresponsione di due esclusività nell'unità, radicata nella insostituibilità dell'*alter* e nella apertura e adesione profonda alla unicità del suo mondo, la semantica del moderno amo-

re romantico avrebbe, cioè, strutturato per Simmel una modalità di relazione i cui tratti, ereditati questi sì dalla tradizione platonica, sarebbero quelli della trascendenza, di quell'assoluto senza tempo capace di sfidare la contingenza intrinseca della quotidianità, affrancata da teleologismi di sorta ed innalzata ad un livello sovra-biologico nel nutrirsi di elementi estranei a quelli essenziali per la conservazione della specie<sup>1</sup>.

Collocandosi in questo quadro, la codificazione semantica dell'unicità nell'amore romantico consente di conciliare individualità, amore e stabilità dell'intimità. È Luhmann a coglierne la "funzione". Il richiamo alla unicità serve qui a dare fidezza al donarsi, all'affidarsi senza riserve, implicando ancora l'idea di un nucleo identitario stabile, agganciato a ideali di valore fondamentali, non suscettibile di variabilità casuale. Per il Romanticismo unicità significa "stabilità dinamica" (Luhmann 2006 [1982]: 178), possibilità di mutamento strutturato, controllato che, in questa veste, funziona a contrarre quella dimensione di incertezza relazionale che il mistero dell'altro all'inizio presentifica, conferendo all'amore confidenza di durata. Di qui quella semantica della ricerca, che dà spazio ai tempi della conoscenza dell'altro per arrivare a coglierne caratteri fondamentali garanzia di quel per sempre verso cui la codificazione dell'intimità romantica fa convergere l'aspirazione.

<sup>1</sup>È interessante notare anche quali sviluppi assuma la riflessione simmeliana a partire da simili constatazioni. Paradossalmente, quello che costituisce l'elemento distintivo dell'amore romantico, il donarsi senza riserve, ne costituisce per Simmel anche il punto di maggiore fragilità. Simmel guarda, infatti, all'intimità come al terreno di analisi privilegiato da cui poter mostrare l'ambivalenza della modernità, che se, da un lato, crea nuove opportunità di libertà e di costruzione autonoma del proprio sé, dall'altro produce, al contempo, attraverso la richiesta di fusionalità nell'amore, insidiosi rischi alla salvaguardia della integrità e indipendenza personale medesima e, di conseguenza, alla stabilità dell'intimità. Non c'è dubbio, infatti, per l'A. che una dedizione completa, nel ricevere come nel dare, minacci in modo considerevole il futuro della relazione, che può durare solo a patto di non esaurire la conoscenza dell'altro, di resistere alla 'tentazione' «di risolversi subito completamente l'uno nell'altro, di far cadere le ultime riserve dell'anima dietro a quelle del corpo, di perdersi incondizionatamente l'uno nell'altro» (Simmel 1996 [1906]: 87-88). Ritorna così anche in riferimento alle relazioni intime un tema ricorrente nella teorizzazione simmeliana, quello della "discrezione" reciproca come dispositivo regolatore della dialettica sociale tra unità/universalità ed individualità, come modalità cioè di azione sociale a tutela dell'integrità della personalità individuale così come del mantenimento delle relazioni intime in quanto mezzo per mantenere vivo il bisogno di scoperta reciproca e sempre attivo l'interesse nell'unione matrimoniale (ivi:89-90). In termini diversi ma equivalenti, in quanto antidoto al precipitare nelle sacche della noia e della routine, nell'ovvietà di un rapporto prevedibile che non ha più spazio per le "sorprese". Si comprende, così, perché solo chi, pochi per Simmel, è dotato di una profonda ricchezza interiore possa sfuggire alla regola, perché capace di essere sempre nuovo e di sorprendere l'altro in virtù della inesauribilità delle proprietà latenti del proprio animo, dell'inestituibile sorgività della propria vita spirituale.

È questo richiamo della semantica all'unicità mondana individuale come principio di scelta nell'amore ad affidare per la prima volta tutto il processo a se stesso e a caratterizzare l'amore romantico con il costruire possibilità di riflessività autonome sul "tu" ed "io" in relazione, ambedue in qualità di amante e amato, nella reciprocità del noi e per il noi. In tal modo, la forma della codificazione romantica dell'intimità parla dell'amore come di "fusalità", di reciproco riconoscimento del rispettivo mondo per un particolare 'mondo comune' in cui l'amore mette a fondamento della sua riproduzione «ciò che per l'altro ha un significato» (ivi:187), l'impegno profondo a leggere il mondo con gli occhi dell'altro e a «vivere in lui di lui» (ivi: 229),

Si spiegherebbe così, sulla base di un ethos romantico strutturato attorno all'ideale dell' 'unico e solo', del 'per sempre' e della maternità, perché in molta della produzione dei classici, in Comte come in Tönnies, Spencer, Durkheim, si sia data enfasi non tanto all'intimità romantica come oggetto autonomo di studio quanto alla sua funzionalità rispetto alla legittimazione della tradizionale divisione del lavoro fra i sessi ed al consolidamento dell'istituzione familiare, per spostare, quindi, l'interesse proprio sulla famiglia coniugale quale 'società morale solidale' stabile, base dell'ordinamento sociale nelle sue funzioni di riproduzione, trasmissione dei valori societari, costruzione dell'identità, stabilizzazione della personalità degli adulti ed integrazione sociale. E se nell'interpretazione weberiana della società moderna la fine della comunità domestica, trasformata da unità produttiva ad unità di consumo, prelude al "disincantamento" del mondo affettivo, sarà ancora in quella parsonsiana che l'intimità romantica viene ad essere filtrata attraverso la costituzione della moderna famiglia nucleare con le due differenti ma complementari leadership "espressiva" e "strumentale".

Con l'avvento della società dei consumi, a partire dagli anni 70, molta letteratura sociologica ha insistito nel denunciarne l'incidenza nefasta sulla strutturazione dell'identità personale e sulla vita relazionale (es. Lasch 1977; Dizard e Gadlin 1990). Di fronte alla generale reificazione della vita, all'alienazione consumistica ed al montante materialismo culturale, l'ideale dell'amore romantico sembra uscirne opacizzato, sostanzialmente indebolito nei contenuti affettivi delle aspettative connesse alle relazioni intime. Significative anticipazioni possono essere trovate già nell'imputazione di nichilismo radicale avanzata alla civiltà occidentale da Adorno e Horkheimer (1947). La reificazione dell'uomo, alienato dal suo tempo secondo la logica del progresso-dominio-lavoro-consumo, e la mercificazione delle relazioni, dotate di valore solo in quanto soddisfano la logica

dell'utilità e dello scambio, sono pensati svuotare di senso i sentimenti, gli ideali romantici e i rapporti intimi e coniugali, sottomettendoli alla legge di un freddo scambio utilitaristico tra domanda/offerta di cura e sicurezza. Da questa linea di pensiero, che guarda all'uomo moderno come asservito alla logica del consumo (Marcuse 1964), non si discostano le più attuali riflessioni della Hochschild (2003). Ne emerge il quadro di una modernità avanzata consolidata su quello che la Hochschild ha definito "processo di commercializzazione della vita intima", sull'invadenza cioè della logica del mercato nelle *close relationships*, sempre più conformate ai criteri del successo, dell'efficientismo, del calcolo e della quantificazione strumentale di ogni sentimento umano, che impoverisce il ruolo degli affetti e degli ideali romantici nella vita relazionale dell'uomo contemporaneo.

Cosa resta oggi, allora, degli ideali romantici nel modellare le aspettative di coppia? sono del tutto scomparsi dalla scena, indeboliti dagli effetti che l'amore romantico stesso con il suo codice della scelta ha contribuito a generare, frantumati sotto la pressione dell'emancipazione sessuale e lavorativa femminile? Domande retoriche? Sembra di no. Tra gli interpreti della odierna vita intima la risposta a questi interrogativi non è, infatti, univoca. Quale, allora, la "forma" peculiare dell'amore contemporaneo?

#### "SI STA COME D'AUTUNNO SUGLI ALBERI LE FOGLIE": L'AMORE NELLA CONTEMPORANEITÀ

La codificazione dell'amore nella nostra più matura modernità concede alla reversibilità delle scelte. Cambia il modo di concepire l'individualità, nel senso di una unicità intesa ora come identità *in fieri*, e cambia la concezione simbolica dell'amore. Non c'è chi nell'amore non voglia liberamente scegliere ed essere scelto per la 'potenza' della propria identità, considerata non in riferimento ad un ideale di 'umanità' agganciato a forti ideali di valore ma alla sua individualità reale, alla pura fattualità del proprio progetto biografico 'individualmente' pensato ed attualizzato nonché continuamente aperto al cambiamento, a nuove ed imprevedibili direzioni e soluzioni. Complice l'emancipazione femminile, il presupposto di libera scelta e le ragioni stesse del sentimento avrebbero finito con l'implicare l'insostenibilità di un eventuale 'per sempre' senza amore, facendo saltare ogni vincolo di obbligazione morale ed istituzionale e favorendo una intimità che si costruisce su basi riflessive a partire dal riconoscimento della negoziabilità sentimentale e sessuale della relazione. Così Luhmann: l'odierna semantica dell'individualità come «individualità in cre-

scita illimitata» (Luhmann 2006 [1982]: 188) contamina la semantica dell'amore, problematizzandone una codificazione che agganci il bisogno di intimità a pretese di validità e durata (ivi: 219). La simbolizzazione dell'amore, annodata attorno al riconoscimento di una esclusività «permessa e protetta» (ivi: 211) e alla denaturalizzazione del matrimonio e della famiglia tradizionale, non offre «sufficiente riparo contro il pericolo principale dei rapporti intimi: la loro instabilità» (ivi: 212). Da un lato, il codice dell'amore contemporaneo dà «forma» alla comunicazione intima, consente di parlare e di rendere leggibile il linguaggio dell'intimità rendendo possibile la relazione come processo comunicativo; ma, dall'altro, la incanala su una rotta che affida a risorse puramente personali il suo governo ed il suo mantenimento, con tutta l'incertezza della situazione. Parlare il linguaggio dell'intimità è possibile. Il codice comunicativo dell'amore si sottrae per Luhmann alla normale necessità del domandare e del chiedere per «trovare una consonanza con l'amante» (ivi: 18). Il servirsi consuetudinariamente della comunicazione indiretta, del classico codice comunicativo del linguaggio veloce degli occhi, ed il suo fare «affidamento sull'anticipazione e su una buona comprensione» (ibidem), e la simbolizzazione di una funzione di 'tacito accordo' tra due diversi mondi dell'esperire e dell'agire, ne sarebbero di esempio. Sotto questo profilo il linguaggio dell'intimità contemporanea non si distacca da quello dell'amore romantico. Oggi, però, il registro dell'amore è tale che mantenerne sempre vivo e continuativo il discorso è una questione ben diversa:

L'odierna situazione della semantica dell'amore si può più difficilmente di ogni altra precedente ricondurre a una formula guida. Rifiuto e nascosto proseguimento delle rappresentazioni tipiche della tradizione vengono a bilanciarsi. La forma del codice sembra essersi trasformata da ideale a problema [...]: poter provare a vincolare un partner per un rapporto intimo. L'alternativa del rompere ogni relazione e restare soli come piano di vita, viene considerata seriamente [...] L'autorealizzazione individuale viene vista [...] non più nell'esuberanza giovanile come il problema di un unico e profondo amore ma nell'essere adulti come problema legato alla vita pratica che ha a che fare con legami, con la cessazione di legami, con la rinuncia a legami nel corso della vita (ivi: 209).

Ed ancora:

L'autonomizzazione dei rapporti intimi crea una situazione di tipo tutto nuovo. Viene ridotto il sostegno dall'esterno e vengono acuite le tensioni interne. Ciò può dipendere dal fatto che per le differenze di opinione in relazione ad azioni concrete, concezioni di ruoli, considerazioni ambientali, imputazioni causali, questioni di gusto, valu-

tazioni è a disposizione solo il livello della comunicazione personale come livello della soluzione [...] Ci si trova dinnanzi alla questione se la ragione di questi problemi è proprio la regressione sociale., cioè la libertà di rapporti intimi di darsi una strutturazione propria personale (ivi: 210-211).

«Regressione sociale» e rifiuto dei vincoli della tradizione romantica per una «volontaria sottomissione» (ivi: 223), da un lato, e nascosto proseguimento di rappresentazioni tipiche della medesima tradizione nel valorizzare un bisogno profondo e libero di intimità, dall'altro, verrebbero, dunque, oggi a convivere sebbene in un difficile bilanciamento.

È, la nostra, una contemporaneità che mescola e confonde le carte, ambivalente e ambigua, dove il criterio della opposizione di senso come dispositivo simbolico di ordine è sempre più messo a dura prova da una «individualità in crescita illimitata» (ivi: 188; per un confronto su questi temi dalla prospettiva dell'epistemologia della complessità cfr. Condorelli 2019). Visto da Luhmann il problema è il venire meno di quelle opposizioni distintive, come nel caso della codificazione simbolica basata sulla distinzione *plaisir/amour*, amore sincero/insincero, vero/falso, capaci di rendere «informativa» la differenza personale/impersonale per l'amore. C'è un aspetto che Luhmann sottolinea tra le fonti di incertezza. Si potrebbe tradurre che oggi il mito di una sessualità libera, che si giustifica solo in base a se stessa, non soltanto non è più un mito ma non fa nemmeno più scandalo, con la conseguenza che, rispetto all'amore romantico, la trattazione della sessualità non suggerisce più così chiaramente se essa è o non è indicatore di amore e una via garante di possibile soddisfazione del bisogno di comunicazione intima. Ne rimarrebbe ora nel vago, in sostanza, la funzione di simbolizzazione di «interpenetrazione intersoggettiva» (ivi: 215).

Ed è attraverso la differente simbolizzazione dell'interpenetrazione intersoggettiva oltre che attraverso l'assenza dei tradizionali vincoli posti a garanzia dell'indissolubilità dell'intimità di coppia che passerebbe, per Luhmann, la differenza principale tra la semantica dell'amore contemporaneo e quella del moderno amore romantico. Pur riconoscendo alla codificazione dell'intimità contemporanea una minore capacità integrativa rispetto all'ethos romantico per i motivi suddetti, Luhmann non arriva al riguardo, così come non vi arrivano Giddens e Beck, alle estremizzazioni della lettura baumaniana. Non arriva a considerare, come fa Bauman, una semantica che svalorza l'amore ed istituisce una intimità simile ad un gioco senza regole e senza senso, sfociato ormai in una ingovernabilità insanabile (in quel range estremo che nell'ottica della complessità verrebbe

a coincidere con il range dell'entropia). Per Luhmann, come si diceva, rifiuto e nascosto proseguimento di rappresentazioni tipiche della tradizione romantica verrebbero a bilanciarsi. Il problema è che oggi la semantica dell'amore, nel regolare la comunicazione intima, comprenderebbe le ragioni dell'amore romantico, spingendosi addirittura «oltre l'orizzonte metaforico della fusione» (ivi: 233), verrebbe cioè ad imporre regole di accreditamento del mondo privato e separato dell'altro che sollevano il livello di difficoltà nel superare quella soglia di improbabilità che la comunicazione intima trova proprio in se stessa, nell'essere una comunicazione personale al più elevato livello, e al cui superamento è subordinata la possibilità della relazione stessa ed il suo mantenimento. In altri termini, il codice dell'amore contemporaneo renderebbe possibile ma anche più difficile che mai prima d'ora la comunicazione intima. Sempre più difficile, infatti, si tratterebbe oggi, in un tempo di individualismo maturo, di «trovare un senso nel mondo di un altro» (ivi: 234) a cui è riconosciuta la pretesa di essere compreso in forza del proprio senso, della propria individualità reale. Anzi, di più. Più ancora che del pieno accoglimento di cosa l'altro intende essere bene per sé, si tratterebbe di «correre il rischio di non sapere, in ultima analisi, che cosa per l'altro è bene e attenersi, invece, all'amore» (ibidem), solo all'amore; in altri termini, si tratterebbe di trovare un senso nel mondo dell'altro che può non essere il nostro senso e di trovarcelo, ben lontano da una semplice compiacenza, anche quando se ne vive l'intrinseca imprevedibilità. In quest'ottica, precisa Luhmann, l'"interpenetrazione intersoggettiva" non può più essere intesa in senso romantico come "fusione" o "reciprocità delle prospettive" ma in un senso puramente operativo (ivi: 233), ossia quello dell'essere "per principio" aperti a tutto ciò che l'altro ritiene rilevante a livello personale. Tanto più oggi la codificazione dell'amore lo affida agli amanti, alla cura di risorse puramente personali, quanto più per mondi privati che proiettano la propria infinità nell'orizzonte totale del mondo e che devono trovare un senso nel mondo dell'altro; 'giocare' al 'gioco' dell'amore significa oggi 'giocar' ad un 'gioco' più che mai impegnativo, con tutta l'incertezza e l'imprevedibilità della riuscita.

In un certo senso, la semantica dell'amore contemporaneo sembrerebbe spingersi ancora più in là sulla linea dell'amore romantico, di cui nondimeno sembra aver mantenuto peculiarità fondamentali, come insistono anche Giddens e soprattutto Beck sempre a differenza di Bauman.

Per Giddens (1995), ad esempio, l'attuale "forma" simbolica assunta dall'amore è quella di un "amore convergente", un amore "attivo" che modula le aspettative

della vita intima sulla base di un processo di revisione continua e, per ciò stesso, instabile, sfuggente ai 'per sempre' e all' 'unico e solo' dell'amore romantico. E, tuttavia, continuerebbe ad implicare la tensione romantica verso la ricerca di una piena, reciproca, condivisione e di una confidente e fertile comunicazione. Sotto questa luce è comprensibile perché Giddens definisca la relazione intima informata dalla semantica dell'amore convergente nei termini di "relazione pura", con un aggettivo felice nel connotare non certo una purezza ideale ma una condizione relazionale che 'liberamente' si costituisce nella misura in cui i due partner ritengono paritariamente di trarre un beneficio sessuale ed emotivo-affettivo dal rapporto con l'altro e che si mantiene stabile fintantoché ambedue le parti ritengono di trarre sufficiente gratificazione dal rapporto per giustificarne la continuità. Ci sarebbe, dunque, anche un aspetto etico, si potrebbe dire, nella rimozione istituzionalizzata di vincoli strutturali e giuridici alla regolazione della relazione intima. Se da un lato, la codificazione simbolica dell'amore odierno lo espone alla contingenza, dall'altro tale rimozione funziona in direzione di una moralizzazione dell'intimità. Messo da parte l'ideale del "per sempre", di cui si riconosce tutta la precarietà, nondimeno, proprio per questo, il codice dell'amore contemporaneo implica la pretesa ad un impegno senza riserve, unica possibilità e condizione per la durata della relazione stessa. L'amore convergente aggiungerebbe cioè valore all'intimità, innestando l'unione su un impegno continuamente rinnovato, sulla possibilità di un dialogo e di un confronto libero, aperto e civile.

È su questo sfondo che si staglia per Giddens la centralità dell'*ars erotica*, il vero elemento di novità nella odierna codificazione dell'intimità. In particolare, quella che l'A. definisce "sessualità duttile", vale a dire non più dipendente dai vincoli della riproduzione, non più subordinata alla monogamia e al matrimonio, libera dagli stereotipi di genere, e dalla preponderanza attribuita alla esperienza sessuale maschile, fondata sulla autonomia della persona e plasmata come aspetto della personalità intrinsecamente legato all'auto-consapevolezza di sé. Già Elias (1939) aveva colto questo aspetto, tracciando le coordinate di un percorso dove l'intimità si aggancia sempre più saldamente ad un eros che si svincola dalla giustificazione biologica e diventa costitutivo per la formazione e la continuazione dei rapporti intimi, fino alla separazione tra coniugalità e sessualità. Piuttosto il problema è quello di coglierne le implicazioni per la stabilità della relazione. E qui se, da un lato, è possibile concordare con certe prospettive (come quella di Marcuse) che vedono nella codificazione di una sessualità liberata dal controllo e dall'oppressione della mora-

le borghese (che la confina nel recinto del matrimonio monogamo e la subordina alla generatività) la precondizione per rapporti più civili, paritari e duraturi tra i generi, dall'altro non è meno condivisibile l'interpretazione giddensiana che vede in questa nuova concezione della sessualità un possibile terreno di conflitto ed un ulteriore fattore di fragilizzazione della relazione<sup>2</sup>.

Fa riflettere il fatto che a Giddens gli attuali mutamenti nella codificazione della vita intima appaiono rivoluzionari ed in maniera profonda. È interessante che sia proprio questo nuovo concetto di amore, quale negoziazione di legami interpersonali da parte di eguali, a poter diventare nella pratica della vita intima l'occasione di una esperienza democratica, con un effetto potenzialmente "sovversivo" nel favorire l'esercizio di un comportamento democratico nel pubblico. Senza trascurare per questo i rischi che avvulpano le relazioni intime. L'aumento delle violenze di genere alle pressioni dell'emancipazione femminile, da un lato. Dall'altro, la difficoltà di trovare l'equilibrio tra un impegno senza riserve ed il rischio di soffrire tanto più in futuro se la relazione dovesse esaurirsi.

Che la fragilità odierna dei legami intimi sia il prodotto degli sviluppi del processo di differenziazione funzionale e di individualizzazione non è certo messo in discussione da Beck. Eppure Beck guarda all'aumento dei divorzi, delle seconde nozze e delle forme di libera convivenza come al segno di un processo di simbolizzazione che avrebbe reso più difficile ma anche più importante che mai prima d'ora l'amore nelle nostre vite (Beck, Beck-Gernsheim 1996: 11). La speranza dell'amore sarebbe così diventata «il "nuovo" centro attorno a cui ruota il mondo della vita liberato dalla tradizione» (ivi: 12), l'ultimo residuo di comunità che la modernità avrebbe lasciato agli individui ormai isolati in una società non più sorretta dai legami tradizionali.

La simbolizzazione della vita intima risentirebbe, in sostanza, della ambivalenza della modernità, di quel

lato oscuro della libertà che Durkheim aveva già colto nel suo *Le Suicide*. Per quanto liberatorio, il processo di individualizzazione trova il suo altro lato della medaglia in una perdita individuale e sociale di senso della vita. Più libero ma più solo, l'uomo post-moderno vive una condizione invertita rispetto a quella delle società tradizionali, in cui la pluralità di legami all'interno dei quali era articolata e modellata la vita degli esseri umani, da un lato, ne limitavano stringentemente le possibilità di scelta ma, dall'altro, offrivano una base stabile per una identità solida, intimità, protezione, sicurezza, garanzie insomma contro l'isolamento (ivi: 70). Ma, ed è questo il punto nodale, si sarebbero venuti a creare tutti i presupposti per l'innescarsi di un apparente paradosso. Senza più Dio, né famiglia, né vicinato, senza più contenuti forti a cui agganciare il senso della vita, la modernità avrebbe progressivamente amplificato le speranze riposte nella vita a due. È così che a Beck l'odierna codificazione dell'amore sembra strutturare «l'ultima fede dopo la fine di ogni fede» (ivi: 12), un credo terreno, immanente. L'oggetto del nuovo credo starebbe tutto in quell'«almeno Tu» (ibidem) che Beck vede come la riparazione post-moderna di quel vuoto esistenziale lasciato dallo sfilacciarsi dei legami tradizionali. Quanto più i legami e gli schemi di vita tradizionali perdono importanza, e sembrano mancare altri riferimenti di stabilità, tanto più la necessità di dare senso e ancoraggio alla vita si rivolgerebbe oggi alla relazione di coppia, ultimo antidoto all'isolamento e nuovo fondamento per la costruzione dell'identità e per la stabilità interiore. Piuttosto che una normalizzazione dell'indifferenza e del disimpegno verso i sentimenti come vuole Bauman, sarebbe per Beck il "complesso dell'amore romantico" a continuare a dare contenuto e senso alla vita degli attori che abitano la contemporaneità. La semantica dell'amore contemporaneo non ne avrebbe abbandonato tratti peculiari. Anche per Beck, come per Giddens, essa continuerebbe a dare valore alla ricerca: ricerca incessante di un approdo sicuro, di un Tu solido che completi un Io lacerato, occasione percepita di costruzione della propria identità nel ritrovarsi, rispecchiarsi e completarsi nell'altro. In breve, ricerca del proprio Io nel Tu.

Il tema fondamentale della semantica dell'amore sarebbe, dunque, più che mai oggi quello di dare risposta ad una questione di identità e di senso. Di fronte a domande pressanti di senso come "chi sono?", "perché, a quale scopo, sono qua?", a cui siamo attualmente chiamati a rispondere come conseguenza della modernità, l'amore, l'identità e il senso da dare al proprio mondo sembrerebbero essere sempre più intrecciati. Sono le tematiche sollevate già da Bernard e Schläffer (1981). Tali interrogativi appaiono a Bernard e Schläffer diventare

<sup>2</sup> Giddens accetta l'intuizione di Foucault (1976) che interpreta l'emergente esplosione discorsiva intorno alla sfera della sessualità come tentativo di conoscenza e controllo già espresso con la modernità dalle istituzioni religiose e secolari, per un esercizio positivo del potere, costruendo corpi, desideri e modi della vita stessa. Eppure la teorizzazione di Foucault incontrerebbe per Giddens un limite nel non aver considerato a sufficienza i legami tra sessualità e amore romantico nonché alcuni aspetti del moderno processo di individualizzazione sull'articolazione sessuale della vita intima. Da questa prospettiva, il rilascio della sessualità dai tradizionali vincoli di riproductività per la sopravvivenza materiale della famiglia e della comunità significa per Giddens la sua progressiva trasformazione in una "qualità" individuale, in una caratteristica sempre individualmente malleabile e modellabile, in quella sessualità duttile, insomma, che gli appare essere il presupposto per la rivoluzione sessuale degli ultimi decenni, pretesa di un permissivismo sessuale non più neutro rispetto al genere ma esteso a contemplare l'emancipazione sessuale femminile nonché l'omosessualità maschile e femminile.

più sopportabili se, in un cosmo vuoto, in cui «Dio se non è morto, sembra perlomeno essere partito [...] ed il posto di lavoro non è più un luogo che dà soddisfazione e senso, [...] si ha come punto di fuga e di orientamento un'altra o altre persone» (ivi: 179). Questa posizione è condivisa anche da Beck: le domande sul senso della nostra vita e sulla nostra identità troverebbero risposta in quella cerchia ristretta delle relazioni intime «per il cui benessere ci si vuole impegnare» ed a cui si vuole orientare «comprensione, comunicazione e cura», in quella «piccola isola di civiltà in un cosmo vuoto», come sempre Bernard e Schlaffer l'avrebbero definita, capace di salvaguardare la propria vita dal «ridursi alle gelide interazioni di giorni ufficializzati» (ibidem). In tal senso, il codice dell'amore contemporaneo continuerebbe per Beck a modellare un amore assolutizzato e più che mai valorizzato, un amore che è «esaltazione» (ivi: 54) senza ammissione di compromesso alcuno (ivi: 17) e, in questa forma, assolutamente vitale, «necessario» (ivi: 53). Di più. Oggi, la ricerca dell'intimità romantica sarebbe addirittura, né più né meno, che il vero «fondamentalismo della modernità» (ivi: 26).

Vincerebbe, allora, ancora oggi il 'complesso dell'amore romantico'. E vincerebbe come effetto di quello stesso processo di individualizzazione che è responsabile al contempo della odierna fragilità relazionale.

Anche nell'analisi di Beck il processo di individualizzazione si mostra nell'intimità in tutta la sua ambivalenza, intrecciando in un unico destino disperati bisogni di libertà ed un altrettanto disperato bisogno di intimità. In risposta a ciò, l'emergenza macro di un codice che combina libertà e tradizione romantica torna a riverberarsi sul micro, scoprendo progressivamente nella pratica l'effetto di un difficile bilanciamento. Con l'allentamento dei vincoli strutturali che ancora nella prima modernità assicuravano stabilità all'intimità, la vita a due tra individui autonomi, con istanze di autorealizzazione proprie, orientati a porsi da soli le regole del proprio rapporto e chiamati ad una pluralità di decisioni sempre comunque revocabili e negoziabili, scopre un problematico equilibrio. Parallelamente a questo processo di "auto-competenza radicalizzata", così lo definisce Beck (ivi: 250), esplodono in tutte le forme di convivenza, prima, dopo e durante il legame intimo, «i conflitti del secolo» (ivi: 42). È in questo difficile equilibrio tra due individui che si auto-determinano, e per le cui decisioni la regola sarebbe diventata ora non più l'esercizio dell'adattamento ma la "separazione cosciente" o il "disaccordo costruttivo" (ivi: 54), che la scrittura di una narrazione biografica comune appare una questione esposta alla contingenza, aperta a qualsiasi sbocco evolutivo. Il lavoro di narrazione sembra piuttosto un diario, in cui i due partner scrivono la

'pagina del giorno', senza proiettare il presente nel futuro, con tutto il carico di incertezza che oggi grava sul domani. Lo sviluppo della storia, l'esito della negoziabilità, non è predeterminato né predeterminabile. Le possibilità sono tutte aperte e nessuno sa cosa succederà.

È interessante seguire Beck su questa via e ritrovarlo, magari, nella sua descrizione dell'intimità interi pezzi della propria vita. È così che, nel quotidiano, l'amore può essere promettente e conflittuale allo stesso tempo, può essere tutto ed il contrario di tutto: «godimento, tenerezza, confidenza» e, nondimeno, il contrario «noia, rabbia, abitudine, tradimento, distruzione, solitudine, terrore, disperazione» (ivi: 27), luogo tumultuoso di rese dei conti e tentativi di fuga, di gravi silenzi, della solitudine del non sentirsi capiti, di profonde e irrisolvibili contrapposizioni, di quelle lotte per l'auto-realizzazione di cui la vita di coppia sembra essere diventata teatro per entrambi i partner. Tra partner di decisione la conflittualità cresce e si dispiega in una miriade di forme. È, come lo definisce Beck, il «normale caos dell'amore» (ivi: 12 [corsivo nostro]), perché da tutti comunemente esperito. Per tutti si intreccerebbero in un'unica realtà esistenziale la speranza di una vita a due, con una brama anelante di felicità che lambisce il sogno ed è promessa di salvezza dalla solitudine seminata dalla frammentazione storica della comunità, e la fragilità del vivere insieme, l'appassionata ricerca del dialogo con l'alter e l'esperienza comune del suo frequente fallimento, del suo ristagnare, interrompersi o spezzarsi del tutto. Il fatto è che ad incontrarsi sono oggi due individualizzazioni, due solitudini, due lacerazioni, e con aspettative così alte che un approdo definitivo è difficile da trovare.

Né, ponendosi da questa ottica, può più stupire quella che appare una contraddizione del nostro tempo. Tra speranza e delusione, facce della stessa codificazione dell'amore liberato dalla tradizione e individualizzato (ivi: 222), questo intreccio di forze contrastanti consente, come già precedentemente detto, di dare conto del sistematico rinnovamento di quell'altalena esistenziale che vede l'uomo contemporaneo ricominciare da capo dopo ogni possibile caduta, «tutti gli errori sofferti» non potendo trattenere alcuno «dal rinnovare il tentativo» (ivi: 55).

Ma c'è anche chi, come Bauman, dubita che il processo di differenziazione strutturale abbia rinforzato le basi di un rinnovato bisogno di intimità, di una felicità agognata e cercata nel noi. Nell'interpretazione di Bauman l'ethos romantico fa così parte del nostro passato più di quanto Beck o Giddens o Luhmann non siano ancora disposti a riconoscere.

Viviamo in una "modernità liquida", dice Bauman, in cui abita a pieno titolo un "amore liquido", una codi-

ficazione ed una pratica dell'amore che riconosce una intimità «a sempre libera ri-contrattazione» (Bauman 1999: 64).

La liquidità sociale contemporanea, per cui i significati, gli stili di vita, le carriere e le identità avrebbero finito per costituirsi come progetto sempre *in fieri* (ivi:33), continuamente soggetto a ridefinizione, troverebbe per Bauman una manifestazione d'eccellenza proprio nei legami intimi. È nell' 'impegno' che la razionalità liquido-moderna avrebbe finito col ravvisare una fonte di oppressione e in un rapporto stabile il segno di una "dipendenza incapacitante" ed una trappola da evitare. Così, il vuoto rilasciato dalla dissoluzione dei legami tradizionali e dalla impossibilità di costruire identità ancorate alla stabilità dei principali quadri sociali integratori sarebbe stato oggi riempito da una cultura dell'effimero e del disimpegno affettivo, che estende la logica del consumo alle relazioni intime trasformando quello che prima era una questione di responsabilità e di obbligazione morale semplicisticamente in una questione di "gusto". L'odierna semantica dell'amore ammetterebbe una intimità labile, rapporti flessibili e facilmente revocabili, sempre aperti a nuove soluzioni, a sostituzioni più che ad aggiustamenti, rapporti senza impegno e senza memoria. In altre parole, secondo Bauman, nella semantica dell'amore contemporaneo la valorizzazione dell'amore e della sua importanza nelle nostre vite sarebbe andata incontro ad un inesorabile processo di svuotamento di quella essenza addirittura vitale ad esso riconosciuta ancora nel quadro ricostruttivo proposto da Beck. Niente più impegno senza riserve per Bauman, niente più concettualizzazione della relazione intima come ricerca, occasione di costruzione dell'identità personale, antidoto alla solitudine attraverso l'intreccio di un rapporto di esclusività con l'altro, niente più amore romantico. Nell'intimità, il codice sociale della connettività, dove la connessione si riferisce ad interazioni temporanee, precarie e soprattutto superficiali e sostituibili, avrebbe preso il posto di quello dell'obbligazione morale. Le odierne relazioni intime si collocherebbero in questo panorama offrendosi allo sguardo come incarnazioni dell'ambivalenza, difficili equilibri vacillanti al richiamo della libertà, tra il «dolce sogno e l'orribile incubo», senza che nessuno possa «mai dire quando l'uno si trasforma nell'altro» (Bauman 2006 [2003]: VI). La contemporaneità che Bauman dipinge è fatta di uomini e donne con identità frammentate, ansiosi di instaurare relazioni ma, al contempo, ancor più timorosi di restare 'imbrigliati' da e in relazioni stabili, paventando tensioni, oneri e responsabilità morali che alla fine 'non vogliono' né pensano di poter sopportare, una 'zavorra' fortemente limitante della libertà di costruire e rico-

struire continuamente la propria identità e di instaurare relazioni. Il sentimento di incertezza su se stessi, sull'altro e sul futuro della relazione, avrebbe influenzato la disposizione stessa con cui ci si proietta nella relazione intima, alleggerendo le aspettative nei confronti del partner. Differentemente da Luhmann, Giddens e Beck, la semantica dell'amore contemporaneo per Bauman svuota di senso l'amore stesso, non chiede più nulla agli amanti, istituisce relazioni pronte a potersi rompere senza lasciare strascichi di sofferenza, fratture di identità o motivi di rancorose vendette. Se si sa, infatti, che il partner può decidere di lasciarci in ogni momento, in virtù del mantenimento di una relazione *cool*, investire i propri sentimenti nella relazione intima appare decisamente e sempre un passo avventato. Di qui la peculiarità della riflessione baumaniana: il reciproco disimpegno affettivo che per Bauman la codificazione dell'amore contemporaneo finirebbe col favorire, l'espressione di 'adattamento' alla incertezza ed alla fragilità dei legami intimi è, in questo senso, 'risorsa', il segno della "nuova maturità post-moderna" condensata nella volontà di «abbracciare il gioco a cuore aperto» (Bauman 1999: 48).

PENSIERO SISTEMICO E SOCIOLOGIA  
DELL'INTIMITÀ: FORSE CHE L'AMORE SEMBRA NON  
AVERE SENSO PERCHÉ HA 'TROPPO' SENSO?

Volendo riformulare quanto finora detto, le ragioni della Sociologia dell'intimità incrociano quelle della Epistemologia della Complessità. La "creatività" del processo di differenziazione della semantica dell'amore è la "creatività" di quell' *unitas multiplex* di cui si serve Morin per equiparare l'idea di sistema complesso a quella di "anello solidale", intreccio di relazioni di interdipendenza che procede per "salti qualitativi", vincoli ed emergenze, rapporti di "co-determinazione" tra micro e macro e di "co-essenzialità" tra ordine e disordine (Morin 1977; 2008). È quella "imprevedibilità essenziale" dei sistemi (Prigogine e Stengers 1979) che funzionano con una parte di "rumore", con quel disordine inatteso - il contingente - che, da un lato, disorganizza il sistema, nella tensione del rapporto di adattamento all'ambiente esterno e interno al quale il sistema è aperto e con il quale scambia perennemente energia ed informazione (Bertalanffy 1968), e da cui, dall'altro, il sistema trae possibilità di vita, di ri-organizzazione, di mutamento in configurazioni strutturali qualitativamente "nuove", senza mai cancellare la contingenza, l'inatteso, in un gioco senza fine e circolare di disorganizzazione e "nuova", "emergente", auto-organizzazione, con tutto il carico di imprevedibilità e "sorpresa" connesso all'emergenza.

Si manifesta così la “freccia del tempo”, luogo, in certe condizioni, non di degradazione ma di “creazione”, di ‘sorprendente’ ricomposizione in ordine di un disordine ora concepito ben al di là della mera residualità in cui il riduzionismo della scienza classica lo aveva ricacciato nella convinzione di un mondo naturale e sociale statico, ordinabile, predicibile e controllabile, senza mistero e senza sorprese, stabile e in equilibrio armonico. Queste basi epistemologiche, su cui Prigogine ha intessuto la “nuova alleanza” tra Scienze fisiche e Scienze sociali rivendicando centralità al divenire e alla storia, sono quelle di *Liebe als Passion*. L’immagine della società già qui delineata da Luhmann è quella di un sistema in *autoproduzione permanente*, impegnato in un continuo processo morfogenetico di riduzione della complessità, sistema storico, dinamico, emergente così come le strutture dissipative di Prigogine e le macchine non banali di von Foerster sono, sistemi storici, dinamici, emergenti. La convergenza dei significati rende possibile una comunicazione altrimenti improbabile a causa della doppia contingenza, e si connota di volta in volta come “risposta emergente” del tentativo del sistema di ridurre la infinita molteplicità di possibilità del senso per riportarla entro una dimensione che possa essere vissuta come espressione di un “senso attualizzato” per l’azione. Un incessante meccanismo autopoietico circolare di produzione e riproduzione degli elementi costitutivi del sistema, di comunicazione cioè attraverso comunicazione (Luhmann 1984), è il motore operativo di tutto il processo. Ed è proprio alla rilevanza del processo di aumento della complessità sociale dal punto di vista della dimensione simbolica che occorre guardare per i suoi riflessi sulla vita intima.

Colta più dalla Fenomenologia che non dalla Sociologia dei sistemi nel suo ricondurre le relazioni ai sistemi, tale rilevanza è stata da tempo individuata da Negri, Ricolfi e Sciolla nella “trasparenza” con cui evidenzia il legame tra il macro della Sociologia – la complessità crescente del sistema sociale – ed il micro della Sociologia – la complessità dell’attore e del processo decisionale (1983: 22). Il processo di complessificazione sociale sotto il profilo della differenziazione simbolica ha attualizzato nel sociale una regola sistemica generale acquisita dalla Epistemologia contemporanea, e cioè l’assenza di confini netti tra ipercomplessità e disorganizzazione per cui più una organizzazione è complessa, più comporta cioè varietà e libertà, più è fragile, esposta alla contingenza. In questo quadro, l’aumento della complessità sociale, nella sua dimensione di “eccedenza culturale” come eccesso delle possibilità di scelta (oggettive e percepite) rilasciate all’individuo (Rositi 1980), si può dire di avere trasformato il disordine in libertà e la liber-

tà in disordine, dissipando molto dell’ordine simbolico sociale dell’*aut-aut* della prima modernità nelle polveri che la tarda modernità ha ereditato e riorganizzato sulle basi dell’*e* (Beck 1993 [2001]). Esplodono così i dilemmi della libertà. Da un lato, i problemi dell’integrazione sociale, quale dilemma dell’unità dalle differenze, e della coesione sociale in sistemi *acentrati* o *poli-centrati* (Petitot 1977). E, dall’altro, i problemi dell’identità, come dilemma della relazione tra «differenziazione dei processi decisionali [...] e unità della biografia» (ivi: 18). È, questo, il dilemma di attori con una “soggettività debole”, instabile, incerta, tanto più liberi dai lacci intrecciati per loro dalle norme e dai modelli istituzionalizzati del rigido ordine tradizionale e felici di essersene liberati, di aver finalmente conquistato autonomia di scelta e possibilità di delineazione di un progetto biografico ‘proprio’, individuale, quanto più soli e insicuri, che non sanno chi sono e cosa vogliono una volta per tutte (anche Lasch 1985), sempre più presi a doversi barcamenare tra i flutti della libertà senza una bussola a fissare la rotta se non la propria capacità autonoma e personale di dare senso alla vita. Ed è il dilemma di attori con, al contempo, una “pluralizzazione del sé”, tanto più dibattuti nella scelta tra alternative non solo molteplici ma anche, e forse soprattutto, percepite come irriducibili, incommensurabili (ibidem).

È così che, di fronte ad una semantica dell’individualità che istituisce soggettività che sono non solo libere di decidere e vocate a quella passione per l’infinito che Durkheim ha così ben rappresentato nel suo *Le Suicide* ma “deboli” e “multiple”, l’amore ne subisce l’urto. Il formare legame ed il mantenerlo si scindono. Lo spazio di riflessività concesso all’intimità da una semantica che non può che riconoscere oggi all’amore un mandato di autodeterminazione straordinariamente libero è tale da assimilare la vita di coppia al funzionamento di una “macchina non banale”, esito, imprevedibile ed indeterminabile, della molteplicità delle possibili e “sitate” forme auto-organizzative assunte dalla relazione d’amore fino alla possibilità della dissoluzione di ogni legame tra le parti.

A questo punto, di fronte ad un amore che sempre più spesso sembra somigliare ad un lampo, squarcia la vita dei suoi protagonisti eppure proprio come un lampo si spegne e non lascia strascichi, la domanda va ad investire il senso dell’amore stesso, l’importanza cioè che la semantica dell’intimità riconosce oggi all’amore nelle nostre vite. Questo senso appare perdersi nelle more contemporanee di un gioco sempre rinnovabile, senza passato e soprattutto senza futuro, come Bauman ne ha tratteggiato i profili in quella che oggi gli appare essere per noi una incapacità di amare e di restare, una

riduzione della logica dell'amore a quella consumistica dell'usa e getta. Seguendo Bauman, dovremmo pensare alla codifica odierna della libertà, nei termini di una possibilità di scelta in continua ridefinizione, come ad un meccanismo di produzione di effetti sociali a cascata fino ad influire sul modo di concepire ed anche di 'sentire' e praticare l'amore, ingenerando predisposizioni e desideri opposti – stringere i legami e mantenerli al contempo allentati per evitare il rischio di restare impigliati nelle dure maglie delle relazioni (Bauman 2006 [2003]: VI). Dovremmo pensare che la fragilizzazione dell'amore esprime la normalizzazione dell'idea che non vale la pena investire nei sentimenti, e che l'amore è nella semantica e nella pratica svuotato di senso, svalorizzato nella funzione di stabilizzatore dell'identità e degli assetti del proprio mondo vitale codificata dall'amore romantico, impoverito nella rimanenza di un amore senza regole, "leggero" ed "inconsistente". La domanda sarebbe, allora, retorica, con la risposta già contenuta nelle premesse.

Eppure sembrerebbe possibile anche una risposta diversa, sulla linea teorica che va da Luhmann a Giddens ed a Beck. Da questa prospettiva, la regola non è quella di non avere regole. L'odierna semantica dell'amore, consegnando l'intimità alla nostra gestione, regerebbe l'amore in un senso fin troppo etico. Da un lato, come lascerebbero intuire Giddens e Beck, la codificazione dell'amore contemporaneo avrebbe introdotto un elemento di moralizzazione nella relazione, istituendo una intimità liberamente scelta alla ricerca di un Tu per ritrovarsi nel Noi. Se poi, dall'altro lato, come nell'analisi luhmanniana, il codice sarebbe quello di de-centrarsi, dell'affidarsi all'altrui visione del mondo e di trovare sempre e comunque un senso nel mondo di un altro riconosciuto ora come unico e di una unicità in 'dinamicità instabile', infinitamente libero di ridefinirsi, forse, allora, che l'amore sembra non avere senso perché ha 'troppo' senso? Il codice dell'amore chiede forse 'troppo' oggi agli amanti, pretendendo di andare ben oltre la ricerca, sia pur difficile, della 'condivisione' per consegnarsi, di fronte ai rischi di una libertà che può diventare problema, inasprire gli animi, pietrificare gli entusiasmi dell'inizio e, alla fine, dividere, alla incondizionatazza dell'accreditamento dell'altro? La sua fragilità è piuttosto misura della nostra inadeguatezza, della nostra incapacità di essere liberi, di fare un salto in avanti, in un campo etico troppo duro per essere dissodato? O molto più semplicemente, la difficoltà di 'restare' proietta ombra sulla 'realtà' stessa dell'emozione dell'amore, costringendoci a considerare le ragioni di un approccio neo-evoluzionistico che ne fa una realtà tutto sommato illusoria, «*deeply embedded*» nella architettura e nel-

la chimica del cervello umano e sottomessa all'istanza di riproduzione della specie ed ai suoi sviluppi (Fisher 2004: 1), più di quanto come sociologi non si sia disposti a fare? L'amore contemporaneo nel rapporto tra semantica e pratica relazionale, insomma, ci interroga, presentando allo sguardo dilemmatiche possibilità.

#### BIBLIOGRAFIA

- Adorno T., Horkheimer M. (1947), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido Verlag, Amsterdam.
- Alberoni F. (1979), *Innamoramento e amore*, Garzanti, Milano.
- Bauman Z. (1999), *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna.
- Bauman Z. (2003 [2006]), *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Edizioni Laterza, Roma-Bari.
- Beck U., Beck-Gernsheim E. (1996), *Il normale caos dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Beck U. (2001), *L'Era delle*, Asterios, Trieste.
- Benard C., Schläffer E. (1981). *Liebesgeschichten aus dem Patriarchat*, Verlag, Rowohlt Tb.
- Bertalanffy L., von. (1968). *General System Theory. Foundations, Development, Applications*, George Braziller, New York.
- Condorelli R. (2019), *Le opposizioni di senso in dissolvenza nella cultura contemporanea. L'evanescenza dell'idea di normalità e la destrutturazione dell'ordine tradizionale*, in Aleo S. (a cura di), *Codificazione e decodificazione*, Vol. II, Giuffrè Francis Lefebvre, Milano.
- Dizard J. E., Gadlin H. (1990), *The Minimal Family*, University of Massachusetts Press, Amherst.
- Elias N., (1939), *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische*, Verlag Haus zum Falken: Basel.
- Fisher H. (2004), *Why We Love: The Nature and Chemistry of Romantic Love*, Holt, New York.
- Foucault M. (1976), *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris.
- Giddens A. (1995), *La trasformazione dell'intimità. Sexualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, il Mulino, Bologna.
- Hochschild A. R. (2003), *The Commercialization of Intimate Life: Notes from Home & Work*, University of California Press, Berkeley.
- Lasch C. (1985), *Heaven in a Heartless World*, Basic Books, New York.
- Luhmann N. (1980), *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Suhrkamp, Berlin.

- Luhmann N. (1982 [2006]), *Amore come passione*, [*Liebe als Passion*], Mondadori, Milano.
- Luhmann N. (1984), *Soziale System*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Marcuse H. (1964), *One-dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press, Boston.
- Maturana H., Varela F. G. (1984), *El arbor del conocimiento*, Editorial Università, Santiago.
- Morin E. (1977), *La Méthode – 1. La nature de la nature*, Editions du Seuil, Paris.
- Morin E. (2008), *On Complexity. Advances in Systems Theory, Complexity and the Human Sciences*, Hampton Press, Cresskill, N.J.
- Negri N., Ricolfi L., Sciolla L. (1983), *Complessità sociale e identità*, in AA. VV., *Complessità sociale e identità. Problemi di teoria e di ricerca empirica*, Franco Angeli, Milano.
- Petitot J. (1977), *Centrato/Acentrato*, in *Enciclopedia Einaudi*, Torino, vol. II, pp. 894-954.
- Prigogine I., Stengers I. (1979), *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*, Gallimard, Paris.
- Prigogine I. (2010), *Surprises in a Half Century*, in McDaniel R.R., Driebe D.J. (eds), *Uncertainty and Surprise in Complex Systems*, Springer, New York.
- Rositi F. (1980), *Eccedenza culturale e controllo sociale*, in «Scienze umane», 5: 141-155.
- Simmel G. (1906 [1996]), *Sulla psicologia della discrezione*, in Cotesta V. (a cura di), *Sull'intimità*, Armando Editore, Roma.
- Simmel G. (1921, pubblicazione postuma), *Fragment  ber die Liebe*, in «Logos; Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur», Mohr, Tübingen.



**Citation:** Leonard Mazzone (2021) Per una cura sconfinata. La filosofia dell'urgenza di Elena Pulcini. *Società Mutamento Politica* 12(24): 143-152. doi: 10.36253/smp-13231

**Copyright:** © 2021 Leonard Mazzone. 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.

## Per una cura sconfinata. La filosofia dell'urgenza di Elena Pulcini

LEONARD MAZZONE



**Abstract.** The article aims to summarize the main features of Elena Pulcini's social philosophy, starting with her latest work entitled *Between care and justice*. Passions as social resources. Empathy, compassion and indignation are just some of the moral sentiments that show the limits of the anthropological model of homo oeconomicus; at the same time, these sentiments are at the center of a new theoretical paradigm that combines care and justice in order to avoid the partiality of unilateral ethical-political models: just as justice can become unfair, if careless, care work can easily assume the unrecognizable semblances of exploitative relationships when conceived and practiced regardless of a fair material and symbolic recognition of its performances. The intellectual testament of Elena Pulcini is as an urgent invitation to overcome the widespread emotional illiteracy and proposes a promising strategy to face the challenges due to the space-time distance of the Other in the global age.

**Keywords.** Gift, Responsibility, Moral Sentiments, Emotions, Passions.

## INTRODUZIONE

Sono trascorsi solo pochi mesi da quando Elena Pulcini ci ha lasciato. Decisamente troppo pochi per attenuare il senso di incredulità trasmesso dalla sua scomparsa nell'ampia comunità di colleghi/e, amici/he e lettori/trici che si era venuta ampliando negli anni: la sua morte continua a sembrare inverosimile, soprattutto a chi ha avuto la fortuna di conoscerne e apprezzarne la vivacità intellettuale, l'elegante franchezza e l'infaticabile energia che investiva nel suo lavoro.

Quando nella primavera inoltrata del 2020 Elena mi chiese di leggere e commentare in anteprima le bozze del suo ultimo libro, non aveva esitato a preannunciare l'oggetto di studio che l'avrebbe tenuta impegnata negli anni successivi al suo imminente pensionamento: il libro che sarebbe seguito a quello che stavamo commentando assieme avrebbe dovuto esplorare le nuove figure del male apparse nell'età globale e le ipocrite strategie di diniego che consentono di eluderne la portata.

Nessuno avrebbe potuto immaginare che, a breve distanza di tempo, quella innocua anticipazione avrebbe assunto un'eco beffarda: sarebbe stata proprio la sindemia che da un anno e mezzo sta ricordando al mondo intero la costitutiva vulnerabilità della condizione umana e, con essa, l'assurdità di ogni ossessione immunitaria a trasformare *Fra cura e giustizia* nel testamento intellettuale di Elena Pulcini. È probabile che l'attualità duratura di questo lavoro, come delle opere che l'hanno preceduto, riuscirà a far prevalere ancora a lungo il senso di incredulità sul potere anestetico che il tempo esercita anche sulle forme più accanitamente riluttanti e sofferte di sopravvivenza che abbiamo sperimentato, nostro malgrado, nell'ultimo anno e mezzo.

UNA PASSIONE LUNGA UNA VITA:  
LA FILOSOFIA SOCIALE DI ELENA PULCINI

Anziché accodarsi alle mode filosofiche del momento, Pulcini non ha mai temuto l'isolamento a cui rischia inevitabilmente di essere condannato chi ha il coraggio di anticiparle e di perlustrare inediti percorsi di ricerca. A scongiurare un simile rischio è stata, forse, la sua mite determinazione, unita a una rara capacità di dialogare con autori e prospettive teoriche anche molto distanti dalle sue: elementi, questi, che spiegano l'ampia e benevola accoglienza che le fu riservata anche al di fuori dei dipartimenti di filosofia e di scienze politiche e sociali dell'Università di Firenze, dove ha insegnato per tutta la vita.

Il filo rosso del suo itinerario intellettuale sono sempre state le passioni. Non si trattava semplicemente di

ovviare alla loro rimozione teorica e di contrastare l'analfabetismo emotivo che affligge – pur con significative eccezioni – buona parte della moderna storia della filosofia occidentale: se le passioni possono essere arenzialmente concepite come l'impronta sensibile dell'azione che il mondo – inteso non solo in senso fisico, ma anzitutto sociale e riflessivo – esercita ogni giorno sui soggetti, allora è a partire e attraverso di esse che può essere recuperato un rapporto con la natura, con gli altri e con noi stessi radicalmente alternativo a quello plasmato dalla megalomania distruttiva di un capitalismo neoliberale che non ammette limiti.

Questo interesse per il ruolo critico-trasformativo delle passioni risale alla tesi di dottorato di Elena Pulcini, pubblicata con il titolo *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno* (Pulcini 1990). Su questo autore sarebbe tornata a più riprese nel corso dei suoi lavori successivi, con l'obiettivo di restituire un'immagine del soggetto molto più complessa e sfaccettata di quella tramandata dal paradigma antropologico dell'*homo oeconomicus* che ha dominato la modernità filosofica. In questa direzione si sarebbe mosso anche il profilo antropologico dell'*homo reciprocus* tratteggiato da Pulcini ne *L'individuo senza passioni* (Pulcini 2001).

All'indomani di questa ulteriore e fondamentale tappa della sua biografia intellettuale, Pulcini si è ulteriormente soffermata sulle passioni capaci di mobilitare i soggetti a prendersi cura del mondo: pubblicato da Bollati Boringhieri nel 2010, *La cura del mondo* metteva a fuoco le principali sfide globali che una filosofia sociale all'altezza del suo statuto disciplinare dovrebbe prepararsi ad affrontare. La diagnosi formulata in quel lavoro non concedeva alibi alle più svariate tentazioni di rimuovere i problemi connessi alla questione ecologica: dal cambiamento climatico al rischio nucleare, passando attraverso i conflitti planetari e l'erosione delle risorse rinnovabili dal pianeta. Queste sfide invertono per la prima volta nella storia dell'umanità i rapporti di sopravvivenza intergenerazionali, collocando i contemporanei di un'intera epoca nell'inedita condizione di poter sopravvivere alle future generazioni prima ancora che siano nate. La nostra tardo-modernità resta, a tutti gli effetti, un'età prometeica se si guarda alla tracotanza delle sue aspirazioni, seppur priva di quella (prometeica) lungimiranza progettuale che aveva scandito gli esordi discorsivi della modernità (Pulcini 2010).

Non deve stupire, dunque, che Elena Pulcini non si sia mai appassionata alla normatività astratta, disincarnata: il suo modo di concepire e praticare la filosofia non si concedeva il lusso di discussioni metaetiche. A differenza di discipline affini ma distinte come la filo-

safia morale e la filosofia politica, per Pulcini la filosofia sociale deve appellarsi anzitutto a una normatività immanente ed eretica (Pulcini 2016). Anziché affidarsi ad astratte virtù o principi che dovrebbero ispirare l'etica individuale o le istituzioni ideali di una società perfettamente giusta, le diagnosi critiche avanzate dalla filosofia sociale devono essere ancorate a risorse *immanenti* alla società e alla struttura emotiva dei soggetti: gettando luce sulle potenzialità inesprese del suo oggetto, la filosofia sociale attinge le fonti della sua funzione critica dagli sviluppi distorti della società che precludono la possibilità di una vita buona e, quindi, l'auto-realizzazione individuale.

Al tempo stesso, il carattere *eretico* della normatività della filosofia sociale risale alla sua aspirazione a *trasformare* l'oggetto delle sue diagnosi critiche. Da questo punto di vista, uno degli insegnamenti più originali di tutta la produzione di Pulcini consiste nell'aver messo in luce il *limite motivazionale* anche di quegli approcci teorici che aspirano a superare le astrazioni della filosofia politica di stampo normativo senza cimentarsi a sufficienza con le motivazioni alla base dell'agire sociale e individuale: è tale omissione ad assecondare l'illusione che le buone ragioni fornite da una critica immanente delle relazioni di dominio siano sufficienti a innescare le passioni per agire criticamente. Da questo punto di vista, neppure l'esibizione critica della contingenza del presente – il nucleo di quella che Foucault chiamava un'"ontologia dell'attualità" e che consiste nella sua problematizzazione, relativizzazione e de-fatalizzazione – non è sufficiente alla sua trasformazione pratica.

I ripetuti richiami di Pulcini alla "filosofia d'occasione" teorizzata da Günther Anders esprimono anzitutto l'esigenza di sintonizzarsi con le sfide più urgenti dell'attualità che intaccano la continuità stessa del vivente. Ed è proprio all'insegna della categoria di urgenza che potrebbe essere connotata tutta la sua filosofia sociale. Non si tratta del riflesso idiosincratico di una postura soggettiva: la filosofia dell'urgenza di Elena Pulcini allude piuttosto alla prontezza di riflessi teorico-politici richiesta dalle sfide epocali della cosiddetta età globale. Con queste parole, del resto, Pulcini aveva aperto la sua *Introduzione* al *Secondo manifesto convivialista* di cui era cofirmataria assieme ad Alain Caillé e ad altre autorevoli voci che da tutto il mondo hanno aderito al progetto di costruire una visione del mondo alternativa a quella neoliberale: «Non possiamo più permetterci i tempi lenti della speranza, la blochiana "passione d'attesa", che ha senso solo se sorretta da una fiducia nel futuro. Oggi quella fiducia non c'è più, perché per la prima volta nella storia dell'umanità il futuro non è più dato, non è più scontato; tanto che ormai non riusciamo neppure

a immaginarlo, se non nelle forme *noir* delle più cupe distopie» (Pulcini 2020: 7).

#### OLTRE L'HOMO OECONOMICUS

Pulcini ha sempre fatto dialogare le contraddizioni e le sfide del presente con la tradizione e la produzione filosofica più recente. *Fra cura e giustizia* è un affresco coinvolgente di questa sua brillante capacità di combinare pensiero critico, passione civile e storia della filosofia: un connubio, questo, che mira ad affinare strategie in grado di affrontare le sfide più urgenti dell'attualità che minacciano di relegare l'idea stessa di futuro a un cimelio del passato. In questo lavoro che ha scandito gli ultimi anni delle sue ricerche, il mondo – arendtianamente concepito come quello spazio relazionale che pone i soggetti in relazione con se stessi, gli altri, i loro prodotti tecnici e la natura – scompare solo dal titolo, essendo onnipresente in ogni sua pagina.

Questa assenza apparente è controbilanciata dalla comparsa nel titolo di un concetto che non era mai rientrato fra gli interessi di ricerca primari di Elena Pulcini: il suo ultimo lavoro si cimenta infatti in un'operazione di riconcettualizzazione dell'idea di giustizia che depone la forzata contrapposizione fra l'universalismo di questa categoria normativa e il particolarismo della cura in favore di una strategia improntata alla loro reciproca integrazione. Il punto di caduta di questa proposta filosofica si lascia facilmente cogliere non appena si volge lo sguardo ai paradossi generati dalla pretesa auto-sufficienza di una prospettiva incentrata sulla sola giustizia o sulla sola cura: così come la giustizia può sortire derive inique, se noncurante, il lavoro di cura può facilmente assumere le sembianze irricognoscibili di relazioni di sfruttamento quando viene concepito e praticato a prescindere da un equo riconoscimento materiale e simbolico delle sue prestazioni (Costa 2021).

Come lasciano presagire queste fugaci anticipazioni, *Fra cura e giustizia* è un testo esigente. Non certo per la presunta ricercatezza dello stile o l'eventuale tecnicismo dei contenuti. Un'altra delle grandi lezioni di stile impartite da Pulcini a chi ha avuto la fortuna di crescere come ricercatore o ricercatrice sotto la sua attenta supervisione, del resto, è stata quella di praticare in prima persona i contenuti della sua opera coniugando intelligenza argomentativa e chiarezza espositiva: ogni intelligenza che non osi condividere chiaramente i risultati del suo lavoro finisce per fare torto anzitutto a se stessa. L'autrice padroneggia troppo bene l'oggetto della sua indagine filosofica, le interpretazioni alternative dei problemi posti e la letteratura da cedere o anche solo avver-

tire la tentazione di riprodurre quei tecnicismi che consentono a ogni autore di rivendicare, certificare o ribadire la propria appartenenza a una comunità scientifica o a un suo specifico indirizzo teorico. Questo lavoro non fa che confermare, ancora una volta, la raffinata naturalezza con cui Pulcini sapeva trasmettere la sua passione al lettore, prima di accompagnarlo nei meandri labirintici della letteratura specialistica coinvolta nelle questioni problematiche affrontate di volta in volta.

Le sfida ambiziosa che il libro pone al lettore risiede, piuttosto, nella lunga serie di superamenti concettuali sollecitati nelle sue pagine: *Fra cura e giustizia* depone i presunti dualismi fra ragione e passione e fra universalismo della giustizia e particolarismo della cura, l'inconcludente (per non dire ideologica) pretesa di auto-sufficienza di una prospettiva critica che si limiti a rigettare una certa condizione del mondo senza preoccuparsi delle condizioni di possibilità della sua trasformazione pratica, le derive – opposte ma complementari – dell'individualismo illimitato e del comunitarismo endogamico che affliggono l'età globale.

Il calco rovesciato di questi superamenti filosofici è una rinnovata immagine del soggetto, capace di valorizzare la sua costitutiva dimensione relazionale: capovolgendo la battuta ormai celebre di una delle artefici della rivoluzione conservatrice del neoliberalismo, secondo Pulcini non esistono individui, ma soltanto relazioni (Raparelli 2021). Quello tratteggiato da Pulcini è un soggetto costitutivamente *coinvolto nel mondo*, capace di riconoscere la propria vulnerabilità a patto di conoscere e trasformare le passioni che ne scandiscono il vissuto. Così facendo, è come se Pulcini tentasse di scrivere il capitolo mancante della più straordinaria epopea narrativa della follia in cui rischia di incappare una razionalità astratta e irrelata come quella di Peter Kien, il protagonista di *Die Blendung*, il primo (e unico) romanzo di Elias Canetti: dopo aver fatto esperienza di un mondo acefalo, frantumato dalla forza centrifuga esercitata da patetici egocentrismi, la sua “testa senza mondo” finisce per pretendere di esaurirne la ricchezza nella totalità delle sue rappresentazioni mentali. Il delirio paranoico di una ragione che non ammette alcuna porzione di mondo al di fuori di quello che essa si rappresenta, però, non è la sola alternativa all'acosmismo della ragione e all'acefalia del mondo: parlare di un soggetto relazionale significa spodestarlo dalla posizione sovrana in cui l'ha collocato il discorso di auto-investitura pronunciato dalla filosofia moderna e ritagliargli una posizione decentrata, capace di fare spazio alle relazioni.

È attraverso un'attenta riconsiderazione della sfera emotiva che secondo Pulcini è possibile tracciare un profilo antropologico più realistico e promettente di

quello propagandato dall'individualismo moderno. Sono proprio i sentimenti morali a fornire la confutazione più efficace del paradigma egemone dell'*homo oeconomicus* introdotto dall'individualismo possessivo moderno, secondo cui la massimizzazione dell'utile personale fornirebbe il solo criterio affidabile per definire la razionalità umana.

#### DAL POSSEDERE AL SENTIRE

Emozioni, passioni e sentimenti morali sono le diverse forme di sentire scandagliate in un testo che aspira a integrare due paradigmi etici irriducibili ma complementari come quelli incentrati sulla giustizia e sulla cura, superandone le rispettive unilateralità<sup>1</sup>. La svolta relazionale sollecitata a più riprese dall'autrice rimette al centro le passioni umane senza per questo assecondare alcuna deriva irrazionalistica.

La prima e inaggirabile tappa di questo innovativo percorso di ricerca, semmai, consiste proprio nel denunciare l'irragionevole quanto inverosimile parzialità di un modello astratto di razionalità, esito di un artificioso processo di naturalizzazione teorica dell'individualismo possessivo. La fortuna pratica di questa finzione teorica è inversamente proporzionale alla raffinatezza delle operazioni concettuali su cui poggia. Identificando la razionalità umana con un calcolo strategico in funzione dell'interesse personale del soggetto, infatti, il paradigma dell'*homo oeconomicus* finisce anzitutto per trascurare le passioni da cui, in ultima istanza, esso stesso dipende. Lo “sciocco irrealismo” di questo artificio, per usare un'efficace formula coniata da Amartya Sen, può essere meglio decifrato anzitutto volgendo lo sguardo alle *passioni egoistiche* che si collocano a monte del perseguimento razionale dell'utile individuale. Siano esse orientate all'auto-affermazione sociale del soggetto (*passioni dell'io*) o all'acquisizione di beni materiali (*passioni dell'utile*), sono state queste passioni egoistiche a ispirare i moderni processi di legittimazione teorica del dominio politico (Hobbes) o dei meccanismi di concorrenza e competizione economica (Smith).

Più radicale ancora è la seconda obiezione che Pulci-

<sup>1</sup> È solo per ragioni di comodità espositiva che Pulcini usa indistintamente il termine *emozioni* dopo aver rimarcato la differenza fondamentale che le distingue dalle passioni. A rigor di termini, infatti, sono le passioni a condizionare processi cognitivi, relazionali ed etici dei soggetti: a differenza delle emozioni *transitorie* cagionate da un evento improvviso e contingente, le passioni rimandano a un'energia durevole e intensa che permea l'intera personalità di chi la esperisce. Entrambi i lemmi in questione sono inoltre caratterizzati da un'irriducibile ambivalenza etica che non si riscontra, invece, nella nozione di *sentimento*, soprattutto quando è connotata in termini morali.

ni muove al modello dell'*homo oeconomicus*, il cui individualismo fornisce una versione troppo parziale e riduttiva dell'individuo stesso, depurato dalla sua costitutiva dimensione relazionale. Beninteso, sottoporre a critica questo modello astratto e individualistico di razionalità non significa in alcun modo negare l'esistenza di passioni egoistiche, ma contestarne l'esclusività: è all'insegna di questa linea argomentativa che il sentimentalismo morale ha fatto valere le sue ragioni da David Hume a Max Scheler, passando attraverso l'Adam Smith della *Teoria dei sentimenti morali*, cui si deve la valorizzazione delle passioni empatiche.

La seconda tappa del testo consiste nel riconoscimento della dimensione *cognitiva* ed *etica* delle emozioni, definite come «forze motivazionali che presuppongono credenze e giudizi, le quali orientano il nostro agire e le nostre scelte, sia sul piano individuale che sociale» (Pulcini 2020: 15). A rivelare le potenzialità cognitive ed etiche delle emozioni è anzitutto l'*empatia*, definita come l'intrinseca e naturale capacità di condividere le emozioni dell'altro. Da questo punto di vista, l'*empatia* fornisce la *chiave emotiva per un accesso multiprospettico al mondo*.

L'"antenata filosofica" di questa emozione fondata sull'immedesimazione avalutativa nei sentimenti altrui è da rintracciare nella nozione settecentesca di *simpatia*, su cui si soffermarono David Hume e Adam Smith. Se questo termine oggi allude a un modo d'essere *per* l'altro, nella trattazione humeana e smithiana assumeva un significato più neutro e rimandava a un sentimento capace di sintonizzarsi *con* il modo d'essere dell'altro. Schierato in aperta polemica contro l'individualismo hobbesiano, il concetto in questione serviva anzitutto a Hume a ricalcare la costitutiva dimensione relazionale dell'umano e a Smith a enfatizzare la naturale tendenza degli esseri umani a mettersi nei panni altrui. Questa sorta di immedesimazione è il prodotto della nostra *immaginazione*, che ci consente di avvertire su di noi le emozioni altrui, anche se con un grado inferiore di intensità.

La qualità morale della nozione settecentesca di *simpatia* dipende inoltre da un certo grado di riflessività, come attesta la figura smithiana dello "spettatore imparziale" che consente di metterci nei panni dell'altro e, al tempo stesso, di adeguare l'intensità dei nostri sentimenti al suo sguardo. È proprio la *capacità inclusiva della riflessione* a controbilanciare la *dimensione costitutivamente prossemica della simpatia*, che viene innescata verso chi è più vicino, noto e familiare. È in questo passaggio che Pulcini registra, peraltro, il merito principale dell'etica della *simpatia* rispetto ad altri approcci teorici contemporanei, che giustamente enfatizzano il carattere riflessivo della moralità: questa prospettiva riconosce appieno «il *carattere relazionale della riflessività*, e

dunque, l'*origine relazionale della normatività*» (Pulcini 2020: 26).

A differenza dell'attuale nozione di *simpatia* il concetto di *empatia* si dimostra eticamente neutro, dato il suo mimetismo emotivo nei confronti di *qualsiasi* sentimento altrui. Come chiarisce Pulcini, «si può infatti empatizzare con il cattivo e il criminale, o provare risentimento e invidia verso colui di cui pure comprendiamo le passioni; si può sfruttare la capacità di comprendere le emozioni dell'altro per manipolarlo (lo psicopatico con la sua vittima) o per eliminarlo dalla competizione (per es. nel business)» (Pulcini 2020: 25). È per questa ragione, del resto, che Max Scheler distinse tra le forme fusionali della *simpatia* o *empatia* fondate sull'identificazione affettiva e il "co-sentire", che presuppone la capacità riflessiva di distinguere fra sé e l'altro.

Se, quindi, l'*empatia* non può essere annoverata fra i sentimenti morali per via della sua costitutiva ambivalenza, cionondimeno può essere considerata una *fonte* della moralità grazie a un processo riflessivo che si serve dell'immaginazione per rimediare alle sue parzialità e innescare sentimenti morali come la *simpatia* (nella sua attuale accezione) e la *compassione*. Se l'*empatia* ci consente di sentire *come* l'altro e la *simpatia* è un sentire *per* l'altro, la *compassione* denota la capacità di *soffrire assieme* all'altro. A questi sentimenti morali se ne possono ovviamente aggiungere altri come l'*indignazione*, che consiste nel sentire i torti altrui come se fossero propri e i propri come un'offesa comune alla dignità umana. È il disinteresse che innerva sentimenti morali come la *simpatia*, la *benevolenza*, la *generosità*, la *compassione* e le varianti *agapiche* dell'amore<sup>2</sup> a rendere il soggetto che li prova interessato alla sorte altrui. Il disinteresse che contraddistingue i sentimenti morali, pertanto, non va confuso con una forma ingenua di altruismo. In ciascuno di questi casi il bene degli altri diventa la premessa del benessere del soggetto, ispirando azioni, comportamenti e condotte che non sono egoistiche né puramente altruistiche.

È proprio questo *interesse per il benessere dell'altro* a individuare la differenza fondamentale fra sentimenti morali e passioni, che invece possono contemplare un attivo interesse per la sofferenza (l'*invidia* fa soffrire dinanzi al benessere altrui) o addirittura per la distruzione dell'altro, sia esso identificato nella fonte sociale del proprio malessere (è il caso dell'*odio*<sup>3</sup>) o in soggetti

<sup>2</sup> Tali varianti sono incondizionate, a differenza della *filia* e dell'amore erotico, entrambi condizionati – rispettivamente – da una relazione di reciprocità o dal *desiderio* di colmare la distanza con un oggetto pulsionale di cui avvertiamo la mancanza.

<sup>3</sup> Da questo punto di vista, l'ira può essere definita come una sorta di *odio astratto*, perché si palesa indipendentemente dallo status ricoperto dal soggetto e si esprime senza essere diretto contro un destinatario definito.

che occupano posizioni svantaggiate di potere contro cui canalizzare il *risentimento* nutrito verso dei superiori che non si ha il coraggio di sfidare apertamente (è il tipico caso della *vigliaccheria*<sup>4</sup>) (Pulcini 2011).

A differenza della tradizione del sentimentalismo morale, tuttavia, Pulcini sottolinea a più riprese come anche i sentimenti morali serbino un certo grado di ambivalenza. Non a caso, le derive auto-compiaciute di un sentimento morale come la compassione sono un tema ricorrente delle opere di Nietzsche. Pur contribuendo a mettere in luce la rimozione o la parzialità delle passioni su cui si fonda l'antropologia dell'*homo oeconomicus*, i sentimenti morali non sono dunque sufficienti a dettare il passaggio dal sentire all'agire: è per colmare questa lacuna che Pulcini mobilita il concetto di *impegno*. In gioco non c'è soltanto la ripresa di una filosofia dell'azione capace di cogliere le sfide connesse al coinvolgimento pratico del soggetto nel mondo: «l'impegno non allude solo alla nostra capacità di riconoscere l'importanza e la priorità dell'azione, ma anche alla nostra capacità di tradurre il sentire in un agire, di sottoporre le nostre emozioni alla prova della realtà e di mettersi in gioco attraverso l'azione, di testimoniare una coerenza tra la nostra vita emotiva e la nostra vita attiva» (Pulcini 2020: 25).

Con queste parole, Elena Pulcini non fa altro che invitare il lettore a riconcettualizzare una delle attività umane attualmente più denigrate: se la "politica" non è altro che la "cura in comune della polis", nell'età globale essa si configura come "cura in comune del mondo che abbiamo in comune" e che rischia di scomparire a causa dell'imperante individualismo di massa.

#### DAL SENTIRE ALL'AGIRE

È precisamente l'attenzione rivolta a questa dimensione prasseologica a ispirare il confronto dell'autrice con le etiche della cura e della giustizia. A *differenza delle etiche della virtù*, le etiche della cura non arrestano l'analisi alle motivazioni etiche del soggetto, ma la costringono a cimentarsi nelle concrete relazioni e pratiche in atto nelle diverse attività di cura. Un'ulteriore dif-

ferenza consiste nel ruolo attivo riconosciuto all'alterità: anziché insistere su un impianto individualistico, le etiche della cura pongono l'accento sul tessuto relazionale del soggetto.

Diversamente da quanto pretendono le teoriche della cura, però, Pulcini estende questa attenzione teorica per la pratica anche alla giustizia: «la domanda di giustizia non può, se vuole ottenere risposte, limitarsi alla reazione emotiva che pure ne è il movente insostituibile, o alla denuncia appassionata, ma deve prevedere un impegno, da intendersi in questo caso essenzialmente come *lotta* e disponibilità al *conflitto*: tradurre il sentire in capacità di agire vuol dire lottare per la giustizia, esporsi in prima persona, mettersi in gioco attraverso pratiche collettive e solidali» (Pulcini 2020: 26).

Non si tratta semplicemente di integrare due paradigmi distinti, come pure dichiara prudentemente l'autrice nella sua *Introduzione*. Non è sufficiente, in altri termini, combinare i valori della concretezza, dell'affettività, dell'interdipendenza e della relazionalità che connotano le etiche della cura con quelli tipici del paradigma della giustizia, incentrato su un individualismo astratto, sulla razionalità, sull'autonomia e sull'indipendenza del soggetto. Limitarsi a un'operazione simile significherebbe «schiacciare l'idea di giustizia sulla sua immagine prevalente e consolidata, precludendo la possibilità di una diversa teoria della giustizia» (Pulcini 2020: 10). Si tratta, invece, di procedere a un'operazione teorica ancora più radicale di quella raccomandata da teoriche del calibro di Joan Tronto, Virginia Held, Eva Kittay e Martha Nussbaum, che – con accenti diversi – combinano il paradigma astratto e razionalistico della giustizia con quello della cura sulla base della sua attenzione al coinvolgimento affettivo, alla singolarità e alle ricadute pratiche di certe scelte.

Le ambizioni inconfessate di questo testo consistono, a ben vedere, nel prefigurare silenziosamente un nuovo paradigma mentre le sue pagine si limitano prudentemente a far interagire modelli teorici già esistenti. Il cambio di paradigma sollecitato nel testo vuole ovviare ad alcune semplificazioni ricorrenti circa la natura delle passioni coinvolte nelle etiche della cura: si tratta non soltanto di *svincolare la cura dalle prestazioni di genere* (come sollecita Gilligan) e di *evidenziare la pluralità differenziata dei contesti in cui viene praticata* per estenderne l'analisi al di là della sfera privata (dove invece viene confinata da Gilligan, secondo la critica formulata da Tronto), ma di *sottrarla a una dimensione puramente altruistica*, distinguendo le buone dalle cattive pratiche di cura. Siano esse motivate da un precedente legame affettivo (*cura per amore* sotto forma di *eros* verso il partner, *philia* verso l'ami-

<sup>4</sup> Il risentimento «è una passione ferocemente relazionale che, come l'invidia, è alimentata dal confronto con l'altro: da un confronto che però nel caso del risentimento è sempre perdente e senza possibilità di riscatto. L'intollerabile percezione della propria inferiorità, dovuta al fatto che sentiamo di non potere accedere agli stessi beni e qualità che l'altro possiede, sfocia in una penosa tensione che trova appunto una soluzione, sia essa autolesionista o vendicativa, nel risentimento» (Pulcini 2020: 63). A differenza di una passione ambiziosa come l'invidia, dunque, potremmo qualificare il risentimento come una passione fondamentalmente vigliacca.

co, *agape* verso i figli<sup>5</sup>) o remunerate (cura assistenziale), le relazioni di cura presuppongono la consapevolezza della vulnerabilità della condizione umana e rimandano alla nozione weiliana di “attenzione”, che presuppone la «capacità di autosospensione del Sé che rappresenta un atto radicale di generosità [...]» (Pulcini 2020: 69).

Sul fronte della *cura per amore* Pulcini ribadisce l'insufficienza delle rivendicazioni per le pari opportunità fra generi in ambito professionale e nella sfera pubblica: se non si ripensa la natura stessa dell'amore a partire dall'*amor di sé*, avverte l'autrice, «le donne rischiano di rimanere imprigionate, nonostante l'acquisizione di diritti inediti, in una *soggezione emotiva* tanto più potente quanto più nascosta sotto il velo dell'uguaglianza giuridica e sociale» (Pulcini 2020: 75). Mobilitare l'*amor di sé* è la chiave per “liberare la cura dai suoi aspetti sacrificali e di dominio”: il discrimine fra buona e cattiva cura per amore passa proprio attraverso il rispetto e la consapevolezza di sé.

Benché remunerate, le *attività di cura assistenziale* (*care work*) non possono prescindere dalla spinta motivazionale della *compassione*. Questa dolorosa emozione consistente nel sentire su di sé il dolore degli altri presuppone non soltanto la *consapevolezza della distinzione fra sé e l'altro*, ma – a differenza della pietà – anche il *giudizio sull'immeritata sofferenza dell'altro*. È tale giudizio a fare della compassione un'emozione critica per definizione, essendo fondata sul riconoscimento della vulnerabilità costitutiva dell'umano e dal rifiuto delle disuguaglianze.

Neppure l'idea di giustizia esce indenne da questo confronto ponderato con i sentimenti morali coinvolti nelle etiche della cura. Non a caso Pulcini si ricollega alle analisi sviluppate da Emmanuel Renault in Francia per teorizzare la possibilità di articolare una teoria delle esperienze emotive dell'ingiustizia, capace di *prendere atto della vulnerabilità ontologica dell'umano* e di *porsi il problema delle motivazioni umane*. È a partire da questa impostazione che Pulcini contesta la sottovalutazione politica delle passioni da parte di Hannah Arendt, che estende le obiezioni rivolte contro la compassione e la sua politicizzazione sotto forma di pietà a tutte le emozioni in quanto tali.

Il punto di partenza della ridefinizione dell'idea di giustizia proposta da Pulcini consiste in un atteggiamento teorico di ascolto verso le concrete esperienze di

<sup>5</sup> «L'amore, inteso in senso altruistico e oblativo, ha finito in questo caso per diventare veicolo di disuguaglianza fra i sessi, di sacrificio e di dominio patriarcale. In nome dell'amore, le donne sono state non solo relegate alla funzione marginale di soggetti di cura, confinate nella sfera privata e costrette in una posizione di subalternità, ma private anche della dimensione passionale dell'eros e del desiderio, con la conseguente grave mutilazione di un aspetto fondamentale dell'identità» (74).

ingiustizia e le rivendicazioni di individui e gruppi che, in qualità di testimoni o subordinati<sup>6</sup>, ne chiedono il superamento pratico. Assecondare un'operazione di questo tipo non significa considerare legittimo qualsiasi sentimento di ingiustizia esperito da singoli o gruppi sociali e le annesse rivendicazioni; al contrario, è possibile dirimere fra rivendicazioni giustificate e ingiustificate proprio a seguito del *riconoscimento della dimensione etica delle passioni coinvolte nei conflitti sociali*.

Specularmente a questa mossa, le *passioni diventano il filtro epistemico che consente di riconoscere la legittimità delle istanze rivendicate* e la bontà delle pratiche di cura. Pulcini tenta di ricondurre i criteri utili a dirimere fra istanze giustificate e ingiustificabili a una teoria plurale dei sentimenti morali, capace di identificare il movente specifico sotteso alle lotte storiche per l'emancipazione: a fronte di questa opzione teorica, le rivendicazioni mosse dall'*indignazione*<sup>7</sup> non possono essere in alcun modo confuse e sovrapposte ai conflitti innescati dall'*invidia*<sup>8</sup>, come invece è solito fare un pensiero reazionario diventato di senso comune.

Si tratta di un punto cruciale: se Rawls elabora una teoria razionalistica delle motivazioni morali, Pulcini non si limita a sviluppare una teoria delle motivazioni alla base delle domande di giustizia, ma si affida a una *teoria motivazionale della giustizia tout court*. Un conto, infatti, è sostenere che una teoria che abbia a cuore il superamento delle ingiustizie non possa prescindere dal senso di ingiustizia socialmente diffuso, come accade per ogni concezione pragmatico-negativa della giustizia (Mazzone 2020); un altro è fare di questi sentimenti anche le lenti attraverso cui distinguere le pretese giustificate da assecondare da quelle ingiustificabili da respingere.

<sup>6</sup> È proprio alla rilevanza delle passioni della giustizia che altri autori come Amartya Sen hanno rivolto la loro attenzione, senza però distinguere a sufficienza tra i sentimenti di chi osserva dall'esterno l'ingiustizia e di chi la subisce in prima persona; egli sembra anzi più sensibile al primo caso in quanto teso a sottolineare, appunto, la presenza di sentimenti disinteressati. Questa mancata distinzione non è che la conseguenza coerente dell'assunto di Sen, secondo cui la figura dello spettatore imparziale può sempre fungere da filtro critico per distinguere i sentimenti di ingiustizia ingiustificati da quelli che invece sono giustificabili. In accordo con questa premessa, si può essere spettatori dell'ingiustizia subita in prima persona, oltre che di quella subita da terzi.

<sup>7</sup> A differenza dell'iracondia, «che finisce per produrre solo macerie, [...] un'ira giusta, [...] tende appunto a restaurare la dignità e l'autostima di coloro che hanno subito offesa e misconoscimento» (Pulcini 2020: 65).

<sup>8</sup> «Come l'invidia, il risentimento ha anch'esso origine da un sentimento di impotenza, di cui però si è progressivamente formata, nella persona, una più esplicita, e soprattutto duratura, consapevolezza. Esso insorge cioè quando sappiamo che in linea di principio potremmo avere accesso ai beni che desideriamo e che l'altro possiede, ma che non abbiamo di fatto alcuna chance di conquistarli. E reagiamo di conseguenza covando dentro di noi un rancore che si trascina e si acuisce nel tempo, finendo per intossicare l'intera personalità con sentimenti negativi come la vendetta, la perfidia, la gioia maligna per il male altrui» (Pulcini 2020: 63).

LE NUOVE FRONTIERE DELLA POLITICA:  
DALLA PROSSIMITÀ ALLA “TELETICA”

È a partire da questa riformulazione della cura e della giustizia che è possibile apprezzare la completezza delle etiche corrispondenti e l'efficacia di questa operazione rispetto alla sfida inedita di far fronte all'“altro distante” nello *spazio* (si pensi agli ultimi della terra colpiti da guerre, fame e carestie, catastrofi ambientali) e nel *tempo* (le future generazioni). In entrambi i casi si manifesta l'unilateralità dei paradigmi etici in questione e la necessità della loro integrazione teorica e pratica.

Se l'età globale facilita l'estensione della compassione al di là della dimensione prossimica, la disponibilità soggettiva alla contaminazione con l'altro, peraltro in un mondo in cui il confine statale e territoriale cede il passo a un *limes* indefinibile ma pur sempre escludente, è la preconditione per superare la paura allopatrica dell'immunizzazione quando si riduce la distanza che ci separa da lui. Esporsi a questa contaminazione è la chiave per trasformare l'angoscia immunitaria in relazioni di *ospitalità incondizionata*, capaci di convertire l'*hostis* (il nemico) in *hospes* (l'ospite) a partire da un *dono asimmetrico* che innesca nel beneficiario il desiderio di ricambiarlo in una dinamica di *reciprocità*. Pulcini elabora due strategie per trasformare questo modello di reciprocità asimmetrica in una pratica diffusa, oltre che in una modalità di sentire l'altro: alla giustizia come diritto e garanzia di diritto occorre abbinare sistematicamente il dono dell'ospitalità e della cura dell'altro che viene per restare.

Rischi globali come l'erosione delle risorse dell'ecosistema, il buco dell'ozono e l'impoverimento del suolo, la sovrapproduzione di scarti e lo smaltimento delle scorie nucleari, la minaccia di un conflitto nucleare globale, il riscaldamento climatico e le migrazioni che ne derivano attentano inoltre il diritto delle future generazioni a una vita degna di essere vissuta. Secondo Pulcini il neocontrattualismo rawlsiano e l'utilitarismo – che pure hanno riconosciuto il problema in questione – si rivelano incapaci di giustificare il nostro obbligo morale verso le future generazioni. È a una forma di “comunitarismo diacronico” che Pulcini rivolge la sua attenzione per attingere le risorse teoriche utili a sciogliere questo nodo: la nozione di “comunità transgenerazionale” estesa al futuro consente infatti di concepire il genere umano come il nuovo soggetto dell'età globale per via degli annessi rischi, sulla scia di quanto avevano già indicato Hans Jonas e Günther Anders.

È a questo punto che Pulcini si rivolge ai lavori di Emmanuel Lévinas e Paul Ricoeur per definire i con-

torni di una forma di soggettività capace di concepire se stessa come parte di un'unica umanità e di agire di conseguenza: sono questi autori, del resto, ad aver riconosciuto la centralità che l'alterità riveste per la costituzione stessa dell'identità dei soggetti. Anziché fare appello ad astratti imperativi etici o a sentimenti altruistici, Pulcini insiste sulla percezione soggettiva della propria *vulnerabilità* e sul riconoscimento della propria *interdipendenza*. Entrambi i gesti trovano la loro giustificazione nella struttura relazionale del soggetto colta da Ricoeur e, per riprendere la felice espressione utilizzata da Butler nel suo confronto con Emmanuel Lévinas, in un “lutto necessario”. A dover essere elaborata è la morte del soggetto sovrano che ha dominato la scena filosofica della modernità, da Cartesio in avanti.

Anche in questo caso Pulcini depone la tentazione di concepire la responsabilità verso le generazioni future in termini puramente altruistici come rischia di fare Jonas, «oscillando di fatto tra ragioni affettive che tuttavia richiedono un'operazione intellettualistica (l'euristica della paura) e ragioni deontologico-metafisiche (abbiamo il dovere di essere responsabili verso la vita futura poiché il valore dell'essere è superiore al nulla)» (Pulcini 2020: 115). Per Pulcini il Sé si costituisce a partire da un'intrusione originaria da parte dell'altro, che lo espone a una vulnerabilità costitutiva. È in questo terreno filosofico che affondano le radici della nozione di “debito ontologico” che ricorre in molte delle riflessioni sul dono, attente a inserire in circuiti di reciprocità asimmetrica i soggetti, nella duplice veste di donatori e donatari.

Questa presa in carico del futuro è sollecitata non soltanto dalle sfide urgenti e dall'interdipendenza degli eventi dell'età globale che trasformano l'umanità in una “comunità di destino”, per usare l'espressione di Beck. A imporla è la perdita di senso e di scopo del nostro stesso illimitato potere d'azione connesso alla tecnica, le cui conseguenze sono diventate imponderabili. *Il futuro riguarda i contemporanei* perché sono le loro azioni e decisioni a determinarlo, ma occorre indagare quali motivazioni possano indurli a farsene carico.

Passioni come l'indignazione e la compassione, che si attivano – rispettivamente – quando viene avanzata una richiesta di giustizia e in determinate forme di cura, tradiscono in questo caso i loro limiti, dal momento che presuppongono, se non la prossimità, almeno l'*esistenza attuale* dell'altro distante.

Non si può in altri termini contare sull'insorgere della compassione verso i non-ancora-nati, poiché la compassione scaturisce sempre dall'assistere, sia pure a distanza, alla sofferenza di un altro in carne e ossa, vittima di eventi concreti e localizzabili, di cui è possibile cioè verificare e misurare l'entità, il tempo e il luogo (quante vittime di

guerre o di catastrofi umanitarie? dove? quando?). La compassione è in altri termini quella che potremmo definire una passione del presente, suscitata sempre e comunque dall'essere spettatori di una situazione attuale di sofferenza. E ciò vale anche per l'indignazione, passione eminentemente re-attiva, che risponde e si ribella a un'attuale e ben identificabile situazione di ingiustizia, che può riguardare un popolo, una categoria sociale, un gruppo etnico, in ogni caso sempre e comunque qualcuno cui possiamo attribuire un nome, un volto, un corpo (Pulcini 2020: 126-127).

Troppo anonimo e indeterminato, l'altro distante nel tempo può essere attenzionato solo a seguito del risveglio di passioni spente o dall'attivazione di nuove passioni. Rientrano nel primo insieme le passioni auto-consapevoli, dotate di riflessività autocritica, come il *senso di colpa* e la *vergogna*, innescate proprio dal riconoscimento del nostro illimitato potere e dalla nostra condizione di debito reciproco. Pulcini esorta a fare un *uso positivo di queste emozioni negative*, a cominciare da una 'emozione socialmente e politicamente rilevante come la *paura*, definita come la "passione del limite": come osserva l'autrice, la sua valorizzazione da parte di Jonas assume una dimensione altruistica che non ha nulla a che vedere con la dimensione egoistica della paura hobbesiana, in quanto è dettata dal pericolo inedito dell'auto-distruzione della specie. «È una paura per il mondo e per coloro che verranno, che scaturisce dalla consapevolezza del nostro potere e dagli effetti negativi che le nostre azioni e le nostre scelte possono infliggere alle generazioni future» (Pulcini 2020: 124).

A disinnescare questa particolare forma di paura, tuttavia, può intervenire proprio il dislivello prometeico diagnosticato da Günther Anders a proposito della scissione tra la dimensione pratica (il fare) e i suoi effetti (il prevedere), tra la sfera cognitiva (il sapere) e quella emotiva (il sentire). Ricomporre questa scissione significa ricongiungere queste diverse facoltà umane per immaginare le conseguenze del nostro agire e tornare a provare paura. «È l'immaginazione infatti, che ci permette non solo, kantianamente, di emanciparci dalla datità del presente e di ampliar la nostra mentalità, ma anche di dar luogo, attraverso la rappresentazione del possibile, alla trasformazione dell'esistente» (Pulcini 2020: 160).

#### SOLO UNA METAMORFOSI CI PUÒ SALVARE

Pulcini non concede alibi alcuno alle posizioni di chi respinge ogni assunzione di responsabilità verso le future generazioni sulla base del fatto che ignoriamo il loro interesse: la questione dirimente, piuttosto, riguarda il tipo di mondo in cui immaginiamo che i posteri possano vivere. L'invito etico a prenderci cura del mondo

non può prescindere da una rinnovata sensibilità estetica verso la bellezza e, prima ancora, da un impegno istituzionale nei confronti della necessità di educare le passioni, data la loro natura *dinamica* e *contestuale*. Lungi dal poter essere ridotti a un dato naturale, i sentimenti morali rimandano sempre a strutture emotive calate in uno specifico contesto storico-sociale: essendo soggetti a trasformazioni, possono diventare materia di formazione. Espressione emotiva dei nostri stati cognitivi, le passioni possono essere praticamente modificate grazie ad altre passioni, capaci di far lavorare il soggetto su di sé.

È a questo punto che Pulcini riprende la ricerca foucaultiana sulle origini ellenistiche della cura di sé e le riflessioni di Peter Sloterdijk sulle pratiche ascetiche a cui risalgono i processi di soggettivazione:

protagonista di un'"estetica dell'esistenza" che si nutre di un esercizio quotidiano e incessante, il soggetto "maitre de soi" diventa la propria opera, formando se stesso per imparare l'arte dell'auto-governo e inventare il proprio stile di vita. Non si tratta, dunque, solo di una "resistenza" al dominio dei canoni vigenti, ma di un'autocostituzione che è insieme autotrasformazione. Insomma, un paziente e costante lavoro su di sé consente di "strappare il soggetto a se stesso" attraverso un processo di de-soggettivazione che infrange il limite essenzialistico del soggetto identitario e apre alla libertà della creazione e della trasformazione, per consentire l'irruzione di ciò che è altro da sé (Pulcini 2020: 150-151).

Pulcini guarda anche all'invito di Sloterdijk a recuperare la spinta acrobatica all'elevazione e la tensione verso il miglioramento che è costitutiva degli esseri umani grazie a esercizi ripetitivi e progressivi, capaci di restituire al soggetto la piena autonomia sul nuovo orientamento da dare alla propria vita. Soggetti si diventa, del resto, nel momento in cui viene deposta ogni forma di passività e si sceglie di dare forma a se stessi: «Soggetto è chi, incentrando la propria vita sull'esercizio, è capace di mettere in atto una serie di pratiche di auto-formazione e trasformazione che gli consentano di diventare superiore alle passioni, all'habitus e alle idee che influenzano la sua vita» (Pulcini 2020: 154).

D'altra parte, Pulcini si schiera apertamente a favore di una strategia filosofica alternativa rispetto a quella delineata da Foucault e Sloterdijk: anziché rinvenire le precondizioni per un'auto-trasformazione dei soggetti in una recuperata padronanza sulla sfera emotiva come suggeriscono questi autori, Pulcini torna nuovamente all'invito andersiano a trasformare la sfera emotiva e ad attivare nuove forme del sentire. Questa strada è in parte tracciata dalla stessa insistenza di Sloterdijk nei confronti delle passioni timotiche, di contro all'egemonia acquisita dalle passioni erotiche. Tuttavia, pur prendendo le

distanze dal soggetto sovrano tipico della modernità, in Sloterdijk l'alterità assume una funzione semi-ornamentale rispetto al miglioramento di sé: il filosofo tedesco lascia quindi inalterata l'immagine di un soggetto auto-centrato, incapace di instaurare una relazione dinamica e orizzontale con l'alterità.

È proprio su questo fronte che Pulcini recupera esplicitamente il concetto canettiano di metamorfosi quando coglie nella dimensione relazionale «il luogo sorgivo e aurorale nel quale può bastare una postura autoriflessiva dell'Io perché si avvii quel processo di consapevolezza che favorisce la coltivazione delle emozioni e tende a trasformarle in energie feconde e coesive» (Pulcini 2020: 170). Di contro a un approccio naturalistico o feticistico nei confronti delle emozioni, Pulcini non si limita a rivendicare la loro dimensione storica e cognitiva: valorizzarne la dimensione etica significa puntare a una vera e propria *paideia* delle passioni capace di produrre la metamorfosi del soggetto a partire dalla valorizzazione del suo costitutivo carattere relazionale. Raccogliere questo invito è forse il modo migliore per ricordare la filosofa che meglio ci ha trasmesso l'urgenza di conoscere e lavorare sulle nostre passioni per cambiare la nostra vita e il nostro rapporto con il mondo.

Raparelli F. (2021), *Elena Pulcini, la filosofa che ascoltava la vulnerabilità*, «il Manifesto», 11 aprile 2021, <https://ilmanifesto.it/elena-pulcini-la-filosofa-che-ascoltava-la-vulnerabilita/>.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Costa P. (2021), *Contro l'incuria e l'ingiustizia: un tributo a Elena Pulcini*, in «Le parole e le cose», 17 aprile 2021, <http://www.leparoleelecose.it/?p=41358&fbclid=IwAR0tJtplf4Eo8ASKHzk-VjS-yoQMzp76n-6JzjHiOPBK3hu4UYmyxh9V2Eks>.
- Mazzone L. (2020), *A Negative Theory of Justice: Towards a Critical Theory of Power Relations*, in «Theoria», 67 (164), pp. 86-117.
- Pulcini E. (1990), *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Marsilio, Venezia.
- (2001), *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino.
  - (2010), *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino.
  - (2011), *Invidia. La passione triste*, il Mulino, Bologna.
  - (2016), *Filosofia sociale: critica del presente e prospettive per il futuro*, «Politica e società», 3: 299-324.
  - (2020), *Per un'arte del vivere insieme*, in *Secondo manifesto convivialista. Per un'alternativa al neoliberalismo*, Feltrinelli, Milano.
  - (2020), *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino.



**Citation:** Lorenzo Bruni (2021) Emozioni e sessualità. Intervista a Franco Crespi. *Società Mutamento Politica* 12(24): 153-158. doi: 10.36253/smp-13232

**Copyright:** ©2021 Lorenzo Bruni. 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.

L'intervista

## Emozioni e sessualità. Intervista a Franco Crespi

A CURA DI LORENZO BRUNI



Franco Crespi è professore emerito di sociologia nell'Università degli studi di Perugia. È direttore della rivista *Quaderni di Teoria Sociale*. Ha insegnato e svolto attività di studio in numerose università e centri di ricerca internazionali, tra cui la *Maison des Sciences de l'Homme* di Parigi e la *Columbia University* di New York. Tra le sue numerose pubblicazioni, si ricordano: *Luomo senza dimora* (Sapere 1974); *Esistenza e simbolico. Prospettive per una cultura alternativa* (Feltrinelli 1978); *Le vie della sociologia* (il Mulino 1985); *Social action and power* (Blackwell 1992); *Imparare ad esistere. Nuovi fondamenti della solidarietà sociale* (Donzelli 1994); *Manuale di sociologia della cultura* (Laterza 1996); *Teoria dell'agire sociale* (il Mulino 1999); *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea* (Laterza 2004); *Contro l'aldilà. Per una nuova cultura laica* (il Mulino 2008); *Emozioni e ragione nelle pratiche sociali* (con M. Cerulo, Orthotes 2013); *La maladie de l'absolu* (Mimesis France, 2014); *Pourquoi la religion?* (Mimesis France 2019).

In questa intervista abbiamo voluto interpellare il Prof. Emerito Franco Crespi sul tema del rapporto tra sessualità e emozioni. A tal fine siamo andati a trovarlo nel novembre 2019 presso la sua abitazione a Perugia, per un approfondito confronto preliminare su tali tematiche. Successivamente, nel mese di aprile 2020, l'intervista è stata redatta in forma scritta.

D. *Come si configura il rapporto tra emozioni e sessualità?*

R. Per dirla nel modo più semplice, la sessualità comporta sempre, a seconda dei casi, un gran numero di emozioni diverse tra loro e le emozioni sono spesso connotate sessualmente. Ovviamente sia le emozioni che la sessualità sono mediate dalla cultura, a seconda delle epoche e dei tipi di società. Quando le concezioni della sessualità sono negative o distorte, anche le stesse emozioni risultano negative e distorte. Vorrei, prima di ogni cosa, accennare all'ambivalenza che da sempre hanno mostrato gli esseri umani nei confronti del sesso, in quanto oggetto pieno di fascino e, al tempo stesso, come qualcosa da disprezzare.

D. *Quali sono le ragioni dell'ambivalenza nei confronti del sesso?*

R. Nel libro *Genesi* della Bibbia, il racconto mitico della disubbidienza di Adamo e Eva, rispetto alla proibizione divina di mangiare il frutto dell'albero della conoscenza del Bene e del Male va indubbiamente riferito all'evento sconvolgente dell'autocoscienza che ha dato origine all'*homo sapiens*, provocando, attraverso la riflessività propria della coscienza di sé, una sorta di disordine nella felice immediatezza dell'ordine naturale. Nel racconto si dice che dopo aver mangiato il frutto proibito, Adamo e Eva "si accorsero di essere nudi". Una percezione che nessun altro animale ha mai avuto. Da dove viene, prima ancora del problema di proteggersi dal freddo e dal caldo, l'esigenza dell'essere umano di coprire il proprio corpo? Si potrebbe pensare che tale esigenza nasca soprattutto dal disagio dell'essere cosciente a fronte dei movimenti del corpo che non riesce a controllare, come ad esempio l'erezione. In effetti anche nelle tribù nelle quali la nudità risulta normale, gli individui tendono a rivestire qualche tipo di ornamento che può avere la funzione di distogliere gli sguardi dai genitali o a enfatizzarli, trasformandoli, simbolicamente, in qualcosa d'altro.

Sembrerebbe che l'essere cosciente di sé tenda a disprezzare la sua parte più animale, salvo poi a godere del vivo piacere che può procurargli. In ogni caso, il rapporto con i propri organi sessuali e con il piacere che procurano non è mai disgiunto dalla dimensione della coscienza e quindi è anche sempre mediato culturalmente. Nel parossismo dell'orgasmo l'individuo raggiunge per pochi istanti una sorta di unità immediata con la propria naturalità, nella quale vengono a fondersi riflessività e corporeità, quasi una cosciente perdita di coscienza, una gioiosa assenza di controllo. Il rapporto ambivalente che l'essere autocosciente intrattiene con la propria sessualità, tra il disagio nei confronti di una animalità che sente almeno in parte come indipendente e il piacere di aderire ad essa, di confondersi con essa, riflette l'ambivalenza stessa della coscienza sempre oscillante tra distanziamento e identificazione.

Com'è noto, il problema del controllo della sessualità non si pone unicamente a livello individuale, ma anche a livello collettivo. Dal momento che il sesso soffia dove vuole, esso può sempre creare gravi disordini nelle strutture costituite della famiglia, della comunità, delle istituzioni economiche, politiche e sociali. Da qui l'esigenza di ogni tipo di società, attraverso valori, modelli culturali, norme e coercizioni, a controllare in modo più o meno rigido tutte le manifestazioni della sessualità a partire in primo luogo, come ha mostrato Lévi Strauss, dal tabù dell'incesto. Un compito che, nei secoli, è stato in gran parte portato avanti anche dalle tre sessuofobiche religioni monoteiste.

L'ambivalenza che caratterizza il rapporto dell'essere umano con la sua sessualità spiega anche lo strano contrasto che si riscontra in tutta la storia dell'umanità tra, da un lato, l'esaltazione degli organi genitali in quanto simboli di fecondità in sculture e riti sacrali, nonché il vanto e la cura dei singoli individui circa gli stessi organi, e, dall'altro, una grande quantità di testi e di rappresentazioni che tendono a svalutare gli organi sessuali e a rappresentare i rapporti sessuali con parodie grottesche e satiriche.

Se si considera come, ancor oggi, vengono svalutati gli organi sessuali quali sinonimi di stupidità ("testa di cazzo", "coglione", o il francese *con* riferito all'organo femminile), non manca di meravigliare il contrasto tra l'importanza e il prestigio che uomini e donne attribuiscono normalmente ai loro organi sessuali e la svalutazione degli stessi nel linguaggio corrente. Ad esempio, gli apparati sessuali, cui in genere ognuno dà notevole importanza, vengono complessivamente designati come "le vergogne". Un caso limite in questa stessa direzione è rappresentato da quello che è considerato come il massimo insulto che si possa rivolgere a una persona, ovvero

“vaffanculo” che per esteso significa “va a fartelo mettere in culo”, in certo senso equivalente al “fuck you” anglo-americano. Anche a questo proposito, una pratica sessuale forse meno diffusa, ma pur sempre apprezzata da un certo numero di donne e uomini, viene connotata in maniera del tutto negativa. Per inciso, si può ricordare che già nell’antica Grecia, dove l’omosessualità era considerata, a certe condizioni, legittima, vigeva una connotazione di inferiorità per chi nel rapporto subiva un ruolo passivo rispetto alla superiorità di chi assumeva un ruolo attivo. Una logica di dominante-dominato che, del resto, si ripresenta spesso anche nei rapporti eterosessuali.

La contrapposizione tra il diffuso alto apprezzamento dell’attività sessuale (“avere le palle”) in tutte le sue forme e la svalutazione degli organi sessuali nel linguaggio corrente, che, in forme diverse, si riscontra in tutte le epoche e in tutte le società della tradizione occidentale, sembra aver avuto un riflesso anche sulle diverse rappresentazioni del sesso nell’arte e nella letteratura. Un tema che qui non intendo affrontare. Credo tuttavia che, anche nell’epoca attuale ove l’amplesso sessuale viene rappresentato molto più di frequente nella narrativa, nei film e nelle fiction televisive, si può notare una certa inadeguatezza nel descrivere l’atto sessuale, un limite espressivo derivante dalla povertà di designazione degli organi sessuali, con il rischio costante di caduta nel grottesco o nella pornografia, in quanto mera rappresentazione meccanica, anche se talvolta non priva di suggestioni, del rapporto sessuale. Forse si dovrà concludere che il sesso nella sua naturalità è di per sé non rappresentabile? Molta della carica emozionale legata alla fisicità sarebbe quindi destinata a rimanere nel riferimento tradizionale ai moti del “cuore”, un organo assai più astratto e del tutto immaginario, che consente di trasferire la dimensione sessuale nell’ambito “spirituale” proprio della coscienza. L’esigenza di una normativa è necessaria in questo ambito, come per tutte le manifestazioni del comportamento umano. Per secoli, sembra che vi sia stato un eccesso di controllo del sesso che ha avuto come risvolto il manifestarsi della sessualità nelle sue diverse forme, in parte nella clandestinità.

L’eccesso di controllo, come nel caso della Chiesa cattolica, che tende a ridurre la sessualità solo alla funzione legittima della riproduzione, non tiene conto del fatto che nel passaggio tra la naturalità e la coscienza di sé, il sesso appare svincolato dalla naturalità della funzione che caratterizza il mondo animale, fissando tempi limitati per il suo esercizio, e si estende a tutte le più diverse modalità dei rapporti umani senza limiti di tempo, assumendo di volta in volta, i significati più diversi. Come accade con il cibo, che non è unicamente finalizzato alla sopravvivenza, ma assume significati estetici,

conviviali, di prestigio e di potere, così accade per la sessualità.

*D. Vi sono differenze tra uomo e donna, dal punto di vista emotivo, nel rapporto con la sessualità?*

R. Le recenti denunce di molestie sessuali da parte di un gran numero di donne negli Stati Uniti e in Europa hanno riproposto in maniera drammatica il problema dei rapporti tra uomo e donna. Se la protesta presenta senza dubbio lati positivi, le cause profonde delle tensioni e dei conflitti che si manifestano nei rapporti sessuali tra uomo e donna non vengono mai chiarite. Ora è mia convinzione che a tal fine si debba anzitutto partire dalla constatazione della grande differenza nel modo in cui gli uomini e le donne vivono l’esperienza sessuale. Ciò non esclude numerose eccezioni nelle quali le differenze non sono particolarmente accentuate, ma di fatto tale divario sussiste nella maggioranza dei casi. Non so se prendere atto di tale divario possa portare a una soluzione, ma è certo importante riflettere sui suoi diversi aspetti se si vuole comprendere qualcosa del fenomeno che qui ci interessa.

Quale ipotesi di partenza, sarei tentato di formulare subito una distinzione a carattere molto generale, su cui tornerò più avanti per tentare di spiegarla: per la donna la seduzione è più importante del sesso, per l’uomo il sesso è più importante della seduzione.

Per ragionare su tale ipotesi, credo sia necessario tornare al problema della diversità tra l’uomo e la donna nel modo di vivere l’atto sessuale. Qui prenderò in considerazione solo il caso dell’atteggiamento verso i rapporti di tipo occasionale e non quelli nei quali è presente una dimensione più o meno autentica di amore che richiederebbero un’analisi più complessa.

Ovviamente, gran parte delle differenze tra i due sessi sono legate a modelli culturali di lunga tradizione, ma non si deve dimenticare la diversa costituzione fisiologica dell’uomo e della donna. Nell’uomo la soddisfazione della pulsione sessuale viene raggiunta in tempi relativamente brevi e normalmente senza particolari difficoltà, mentre nella donna tale soddisfazione appare come il risultato di un processo più laborioso, comportando oltre tutto la penetrazione all’interno del proprio corpo e la possibilità di venire fecondata. Anche se oggi, grazie ai contraccettivi e ai preservativi quest’ultima possibilità può venire esclusa, è lecito pensare che essa resti pur sempre sullo sfondo della percezione femminile dell’atto sessuale. Analogamente se, sul piano socio-culturale la verginità ha indubbiamente perso il valore che aveva in passato, non si può escludere che in molti

ambienti conservi una sua rilevanza. A questo proposito, vi è una netta differenza con l'uomo per il quale il modello culturale è sempre stato piuttosto un vanto aver perso la verginità fin dalla giovanissima età, quanto prima meglio.

Tuttavia la maggiore differenza, oggi, sembra derivare dal fatto che la donna, nel suo giusto perseguimento di emancipazione rispetto al passato, teme sopra ogni cosa di essere nuovamente ridotta a oggetto sessuale. Un problema che, per lo più, l'uomo non ha mai avuto. Di per sé, il fatto che qualcuno desideri avere con te un rapporto sessuale, dovrebbe essere visto, che si sia disposti o no ad accettare l'invito, come un complimento gratificante per il proprio narcisismo. Ma non sembra essere tale per la donna che vuole emanciparsi. L'invito al rapporto viene visto piuttosto come un insulto.

Sotto questo profilo, è significativa la testimonianza di una delle donne che hanno recentemente denunciato molestie sessuali. Dopo aver ottenuto un posto importante all'Unione Europea, una giovane donna ha raccontato il suo incontro, a Bruxelles, con un noto esponente della stessa UE, più anziano di lei. Egli l'aveva invitata a cena, manifestando alla fine della serata il desiderio di portarla a letto. Commento dell'interessata: "Pensavo che volesse conoscere le mie idee e invece voleva solo portarmi a letto". Tale reazione, per quanto giusta, appare tipicamente femminile. Un uomo, a fronte dello stesso invito da parte di una donna o di un uomo, non penserebbe mai che la proposta metta in discussione la validità delle sue idee o la sua competenza professionale, semmai la vedrebbe come una ulteriore conferma di esse.

L'attuale diversità nel modo di considerare il rapporto sessuale crea indubbiamente una serie di equivoci e di incomprensioni tra i due sessi. Per l'uomo tale rapporto è, tutto sommato, assai poco impegnativo. Anche se talvolta il partner non è dei più affascinanti, l'occasione di avere un rapporto può essere per lui sempre piacevole, come un gioco privo di conseguenze, qualcosa che, almeno per una volta, non si nega quasi a nessuno.

L'incomprensione dovuta alla diversità di percezione e di atteggiamento risulta ancor più aggravata dalla diversa importanza attribuita alla seduzione.

La donna, indipendentemente dalla sua disponibilità o meno ai rapporti sessuali, non rinuncia quasi mai ad avere un atteggiamento seduttivo. Anche involontariamente tutto la dispone in questo senso. Basta guardare la pubblicità di vestiti, indumenti intimi, prodotti di bellezza ecc. per rendersi conto che tutto concorre a esaltare il corpo femminile, accentuando tutti i caratteri che lo rendono sessualmente desiderabile. Ma l'equivoco nasce proprio dal fatto che, per la donna, tale seduzione non è principalmente finalizzata al sesso, ma, per così dire,

è fine a se stessa. Al contrario per l'uomo la seduzione è automaticamente un invito al rapporto sessuale.

*D. Molte emozioni sono state sollevate dagli scandali della pedofilia. Come lo spiega?*

R. In questi tempi nella Chiesa cattolica si è aperto un grande dibattito volto a denunciare soprattutto i casi di abusi sessuali sui minori ed anche più in generale la grande diffusione dei rapporti omosessuali tra sacerdoti e gerarchie ecclesiastiche. È la prima volta che viene affrontato così direttamente e ufficialmente il problema delle pratiche sessuali che hanno caratterizzato nei secoli la vita della Chiesa, ponendo tra l'altro in secondo piano le diffuse pratiche eterosessuali da sempre presenti nel clero. Si tratta comunque di un evento altamente significativo che non può che essere applaudito.

Nello stesso tempo tuttavia, non ci si può sottrarre all'impressione che le soluzioni prospettate, che si orientano di fatto unicamente a un aumento dei controlli e delle sanzioni, siano del tutto inadeguate. Un primo provvedimento, anch'esso inadeguato, ma che segnerebbe un distacco decisivo rispetto alla tradizione, dovrebbe essere quello della eliminazione del precetto del celibato, che avrebbe se non altro la funzione di aprire il sacerdozio a un più ampio numero di eterosessuali, contrastando di per sé la tendenza, spesso inconscia, di numerosi individui a cercare nella vocazione ecclesiastica la sublimazione della propria omosessualità. Ma evidentemente il problema è molto più complesso e ha a che fare con l'esteso fenomeno della sessuofobia che ha variamente caratterizzato sin dalle loro origini le religioni monoteiste.

Quando si vuole ridurre la dimensione sessuale alla pura funzione della procreazione all'interno delle istituzioni matrimoniali, si ignora l'enorme rilevanza che di fatto ha assunto la sessualità nell'esperienza esistenziale degli esseri umani dotati di autocoscienza. Una particolare rilevanza derivante dal superamento negli esseri umani del puro determinismo dell'istintualità legata alla sopravvivenza della specie. In effetti, in tale nuova situazione, la sessualità assume una grande varietà di significati connessi all'immaginario e ai valori che caratterizzano in quanto tale la situazione esistenziale. Non tener conto di questo fatto segna fatalmente il fallimento di ogni tentativo di mera repressione della sessualità stessa. Di conseguenza, la messa, per così dire, fuori legge del sesso, dall'autoerotismo, dell'omosessualità, dell'eterosessualità non all'interno del matrimonio, conduce fatalmente a vivere la sessualità nella clandestinità, con tutti gli effetti distruttivi della colpevolizzazione, della violenza, degli abusi. Il controllo repressivo del ses-

so, impedisce quella che dovrebbe essere la sua naturale regolazione in armonia con tutte le altre esperienze della vita individuale e sociale.

In questo contesto, proprio il caso della pedofilia costituisce un esempio che dovrebbe invitarci a riflettere. Com'è noto, nella cultura dell'antica Grecia, i rapporti sessuali tra adulti e adolescenti consenzienti erano considerati un momento importante della formazione individuale e non risulta che, normalmente, abbiano dato luogo a forme di violenza o di abuso. In effetti, come ho già detto prima, persino nella nostra cultura, conosco il caso di un adulto che ricorda con piacere e come un'esperienza positiva il rapporto da lui avuto quando era nella sua prima adolescenza con una persona molto più anziana.

Quando il sesso è demonizzato, esso viene rimosso, non c'è più modo di parlarne, di spiegarlo in maniera adeguata ai bambini o agli adolescenti. Il rapporto tra l'adulto e il minore viene vissuto nella clandestinità, nella segretezza, con grandi sensi di colpa da parte dell'adulto e, più confusamente, anche dal minore. Non vi è più alcuna possibilità di articolare il significato, di proporlo consapevolmente come un invito. L'esperienza viene percepita solo come il prodotto di un impulso inconfessabile e assume fatalmente il carattere di una strumentalizzazione del minore, di un abuso distruttivo. Se la "vittima" può nel momento avere la sensazione di avervi in certo modo consentito, di averne provato un certo piacere, successivamente nel ripensare a quanto accaduto tenderà a sentirsi a sua volta colpevole e a reagire, per superare il suo senso di colpa, con accuse di grande violenza. È la dinamica che, in molti casi, sembra caratterizzare il comportamento di coloro che persino dopo venti o trent'anni, denunciano di aver subito un abuso. La demonizzazione del sesso rende irrimediabile ogni esperienza sessuale, ogni possibilità di coglierne il significato evolutivo che, anche nei peggiori dei casi, potrebbe aver avuto.

L'atteggiamento sessuofobo comporta implicitamente anche una concezione astratta dell'integrità fisica, l'idea che ogni esperienza sessuale, al limite compreso persino l'autoerotismo, infligga una ferita inguaribile, determini per sempre un danno alla supposta purezza psicofisica originaria. La "perdita della verginità" evocata soprattutto per le donne, sembra talvolta presente, più o meno esplicitamente, anche nel mondo dei maschi. Se, ovviamente, lo stupro è sempre da condannare severamente, è comunque dannosa per le vittime la diffusa tendenza a considerarlo irrimediabile e definitivo.

Per passare dalla logica del controllo repressivo, destinata, in ultima analisi, al suo fallimento, a una regolamentazione costruttiva della dimensione della sessualità, è necessario formulare una nuova concezione

culturale dei rapporti sessuali, nella loro grande varietà, come un insieme di modalità specifiche attraverso le quali trovano normalmente espressione le diverse forme di incontro e di comunicazione degli esseri umani con gradi più o meno pronunciati di coinvolgimento a seconda delle circostanze. Ovviamente una serie di criteri collettivamente condivisi potranno regolare tali rapporti, primo fra tutti quello che non possa darsi rapporto sessuale di qualunque tipo senza un consapevole consenso tra i partner del rapporto. Tale criterio porta a considerare preferibile un certo grado di maturità che vada oltre l'adolescenza ma, per le ragioni sopra ricordate, ciò non giustifica l'idea che ogni forma di pedofilia sia di per sé mostruosa. In questa prospettiva, che richiede una adeguata formazione-informazione per gradi successivi a partire sin dall'infanzia, la proposta di un rapporto sessuale appare principalmente come un invito, un omaggio e un apprezzamento delle qualità attrattive di colui o colei cui è rivolto l'invito. A differenza di come, nel regime di repressione del sesso, avviene oggi molto spesso, l'invito alla relazione sessuale non viene percepito come un assalto all'integrità dell'altro o come un insulto. La proposta, la sua accettazione o rifiuto, perde il carattere drammatico che tende oggi, in varie occasioni, ad assumere, presentandosi come qualcosa di assolutamente normale, sia talvolta come occasione semplicemente ludica o come richiesta di un maggiore coinvolgimento.

Nelle società attuali, a livello della pratica quotidiana, numerosi uomini e donne sembrano di fatto seguire, più o meno da vicino, le linee generali riguardo alla sessualità che ho ora sommariamente indicato. Tuttavia, malgrado il gran parlare di liberazione sessuale, come dimostrano le recenti proteste delle donne contro i comportamenti maschilisti e i dibattiti sollevati nelle diverse Chiese circa la pedofilia, siamo ancora molto lontani dalla capacità di gestire la sessualità in maniera adeguata alle condizioni proprie della nostra situazione esistenziale. Da qui la necessità di continuare a riflettere su questo problema.

*D. In molti casi, oggi, sembra che si stiano ripresentando una serie di pregiudizi contro l'omosessualità. Come interpreta questo fenomeno?*

R. Se in molte parti del mondo l'omosessualità è purtroppo ancora considerata come una patologia e al limite come un crimine, non vi è dubbio che soprattutto in Europa e negli Stati Uniti si siano fatti passi decisivi per il riconoscimento della sua normalità, anche se in non pochi ambienti sociali perdurano pregiudizi nei suoi confronti.

Qui vorrei solo indicare che, dopo la prima fase di lotta ai pregiudizi, si rende necessario superare la netta contrapposizione tra etero e omo-sessualità, per una più equilibrata considerazione del carattere polimorfo della sessualità propria dell'essere umano.

Se infatti il *coming out* ha avuto una funzione essenziale nella lotta contro i pregiudizi e la demonizzazione dell'omosessualità, esso ha anche prodotto un eccessivo irrigidimento della distinzione tra etero e omo-sessualità.

Nel modo in cui la stampa, il cinema e la fiction televisiva hanno presentato la figura dell'omosessuale, si è in genere dato per scontato che un gay o una lesbica siano tali una volta per tutte, mentre al contrario le scelte sessuali di ogni individuo sono molto più aperte. Il fatto che le scelte di un individuo siano esclusivamen-

te omosessuali rileva più da un fatto statistico che non da una presunta *natura*. In effetti, una volta che si siano definitivamente superati i pregiudizi in un senso o nell'altro, nessuno può essere certo che, secondo le circostanze, non potrà fare scelte diverse: un abituale omosessuale potrà avere un rapporto eterosessuale, così come un eterosessuale non può essere certo che non avrà mai un rapporto con una persona del suo stesso sesso. La bisessualità è molto più frequente di quanto si pensi o si voglia confessare. Tenuto conto di queste considerazioni, il *coming out*, dopo aver assolto alle sue funzioni, non è più necessario. Con la fine di ogni etichettatura, non si vede infatti perché un individuo dovrebbe ogni volta comunicare le sue esperienze sessuali.



Malcolm T. Liepke, *Embrace* (1995)



SYMPOSIUM

Sociological  
Imagination:  
Beyond the  
Lockdown



**Citation:** Lorenzo Viviani (2021) La sfida di una sociologia *nella* pandemia e non *della* pandemia. Nota introduttiva. *Società Mutamento Politica* 12(24): 159-161. doi: 10.36253/smp-13233

**Copyright:** © 2021 Lorenzo Viviani. 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.

## La sfida di una sociologia *nella* pandemia e non *della* pandemia. Nota introduttiva

LORENZO VIVIANI

La riflessione che Società Mutamento Politica dedica alla pandemia da Covid-19 raggiunge il suo quarto appuntamento, offrendo uno spazio di discussione aperto in cui presentare ricerche, riflessioni teoriche, nuove prospettive di analisi sociale e politica e in cui dibattere sociologicamente con un pubblico ampio di lettori, senza tuttavia rinunciare al rigore metodologico delle scienze sociali. In questa fase, tra il già e il non ancora, già oltre i mesi critici dell'emergenza e del *lockdown* grazie alla vaccinazione, non ancora oltre la fine della crisi, riteniamo essere sempre più rilevante dedicare uno spazio alla comprensione delle dinamiche connesse alla pandemia, le cui implicazioni offrono un terreno di analisi ancora ampiamente da esplorare. Rispetto alla notiziabilità mediatica delle fasi più emotivamente intense e più dirette alla comprensione sanitaria del virus, la fase attuale consente una maggior profondità analitica dei processi in atto, riaffermando la centralità del metodo sociologico al riparo dalle suggestioni scaturite dal profluvio infodemico sul Covid-19. Le implicazioni della pandemia si sedimentano e rendono alcuni temi di perdurante attualità, ben oltre la fase di emergenza. Fra questi si segnalano in particolare due macro-aree di ricerca. La prima riguarda la relazione fra società, scienza e politica, con i temi della fiducia, della regolazione sociale, del fenomeno dei movimenti no-vax e no-green pass, fino a ricomprendere il discorso stesso sulla democrazia nelle sue forme epistemiche, tecnocratiche, rappresentative e populiste. La seconda si focalizza sul tema delle disuguaglianze e sulle dinamiche dei legami sociali nei processi più avanzati di modernizzazione, con particolare attenzione al rapporto tra rischi e opportunità nell'ambito del caleidoscopio della globalizzazione. In questo secondo anno pandemico, possono così iniziare a definirsi itinerari di ricerca sociologici per dipanare la matassa delle dinamiche che la crisi sanitaria ha creato o che, più propriamente, ha radicalizzato, portando alla luce temi e problemi presenti nella società pre-Covid. In particolare la pandemia ha messo al centro dell'agenda di ricerca sociologica il rapporto tra disuguaglianze sociali e salute nella sua accezione più ampia, legata non

solo alla dimensione di integrità fisica ma al più generale benessere della persona e alla qualità della vita. Nelle fasi più critiche del Covid-19, molto spesso il dibattito pubblico si è incentrato in una visione censoria e normativa del presente e del futuro post-pandemico. A quasi due anni dall'inizio della crisi sanitaria, tuttavia, sappiamo che "niente sarà più come prima" è stato lo slogan di una narrazione collettiva finalizzata ad attivare un legame empatico, ma la realtà dei processi sociali, economici e politici si è confrontata e si confronta con la pandemia in termini ben più complessi e soprattutto con scenari tutt'altro che unidirezionali. Non la normatività, o la polarizzazione delle opinioni più o meno informate sul "cosa fare", ma alla sociologia è richiesto il rigore analitico della comprensione delle molteplici variabili che intervengono a condizionare i fenomeni sociali e politici. Al tempo stesso, il focus si sposta dal clamore del virus come fenomeno deflagrante alle criticità sociali, economiche, politiche, culturali, acute dall'emergenza, che da sempre rappresentano il campo di ricerca della sociologia. Le disuguaglianze sociali, i processi di trasformazione degli spazi urbani, le forme del lavoro, la scuola, il *digital divide*, l'organizzazione dei servizi pubblici, la necessità di ripensare i sistemi di welfare, il ruolo della donna nella società, ma anche le dinamiche sociali che riguardano i giovani e gli anziani. In altri termini, cosa accade "nella" società e "alla" società durante e dopo una fase di crisi globale? Quali forme prendono i legami sociali? Quale spazio di riprogettazione della relazione fra società e istituzioni emerge? Sono queste alcune delle principali domande di ricerca che la sociologia è chiamata a indagare, così da riaffermare un ruolo pubblico della disciplina che si connota per la capacità di immaginazione e al tempo stesso per la disposizione critica allo svelamento dei processi.

In questo fascicolo il Symposium ospita due contributi di particolare interesse e valore. Il primo è un articolo di Stefano Poli dal titolo "Anziani in *lockdown*: tra fragilità, vulnerabilità e resilienza", in cui vengono presentati i risultati di una ricerca qualitativa condotta a Genova nella prima fase del *lockdown* con interviste semi-strutturate a 154 ultra-sessantacinquenni residenti nell'area genovese. Il tema del rapporto tra anziani e pandemia in una città soggetta da anni a processi demografici di spopolamento e di invecchiamento, è stato ed è un tema sempre più al centro del dibattito pubblico, su cui si segnala una crescente e feconda serie di interventi sociologici. Fra questi, proprio per la vicinanza al tema e al luogo della ricerca affrontata dall'articolo di Poli, si segnala il contributo di Paolo Giovannini sul sito "Genova che osa" (<https://www.genovacheosa.org/diseguaglianze-coronavirus-la-condizione-anziana>), al

cui centro si pone proprio il ruolo delle disuguaglianze sociali in termini socio-economici, abitativi, relazionali e culturali alla base della diversa spiegazione sull'impatto della pandemia sugli anziani, la parte più fragile, ma l'"avanguardia" di una crisi che riguarda l'intera popolazione. Nell'articolo di Poli questi temi intrecciano riflessione teorica e ricerca empirica, mettendo in evidenza la diversa reazione della popolazione anziana in ragione non solo del diverso capitale economico, ma del complesso sistema di disuguaglianze generate da un welfare imperniato sulla famiglia, così come da variabili sociologicamente rilevanti, e ancora troppo poco considerate dal dibattito pubblico, quali la dimensione relazionale, comprensiva della privazione di una rete quotidiana di interazioni, il contesto abitativo e la percezione di solitudine come potente fattore psico-sociale che alimenta la percezione del rischio e accresce la fragilità. L'Autore offre non solo una accurata restituzione dell'analisi qualitativa condotta, ma confuta la vulgata delle fragilità stesse, sottolineando come la complessità della condizione sociale dell'anziano nella pandemia, ma verrebbe da aggiungere dell'anziano in generale, sia influenzata da variabili diverse che mal si conciliano con interventi, e rappresentazioni, volte a fare degli anziani una "categoria". Al posto di una acritica *reductio ad unum*, viene così diversificata la condizione di "anziano", ricostruendo il mondo plurale che la contraddistingue e che come tale necessita di interventi sociali plurali e diversificati nelle politiche pubbliche. La pandemia ha operato come moltiplicatore di un più generale e pre-esistente senso di marginalità rispetto alla accelerazione sociale, e lo stesso reinventarsi delle forme di interazione virtuale ha comportato l'acuirsi di ulteriori disuguaglianze, specie fra chi è riuscito ad avvalersi delle nuove tecnologie e chi ha radicalizzato la solitudine, e più in generale fra chi ha avuto la possibilità di relazionarsi con un ambiente tangibile quotidiano, dalla presenza di familiari in casa alla cura di un terreno, alla possibilità di svolgere alcune mansioni "concrete" (si pensi alla stessa interazione con animali domestici che ha simbolicamente segnato alcune fasi del *lockdown*). Lungi dall'essere quella condizione virtuosa, riflessiva e armonica descritta dal Petrarca nelle *Seniles*, tuttavia la *senectus* nella pandemia ha messo in luce come non sia univoca, né ineluttabile, la immediata traduzione del tempo da risorsa a problema, e come l'invecchiamento in presenza di alcune condizioni possa favorire l'emergere degli anziani come nuovo attore sociale, in grado di operare nella società e di non rimanerne ai margini. Per favorire l'attivarsi di tale resilienza è tuttavia necessario svincolarla dalla mera reattività per adattamento funzionale al sistema di riproduzione sociale delle differenze, e creare condizioni che

ne facilitino la dimensione generativa di nuove forme di legame sociale.

Il secondo contributo ospitato nel Symposium è la recensione di Licia Lipari al volume “L’immaginario e le epidemie” (Adda Editore, Bari, 2020) curato da Giandomenico Amendola. In linea con la scelta editoriale di SMP, la recensione non si limita alla presentazione critica dei contenuti del volume, ma inserisce il tema delle interconnessioni tra immaginario ed epidemie all’interno del più ampio tema sociologico dell’immaginario come processo di costruzione sociale della realtà. Viene così valorizzata la scelta operata dagli Autori dei capitoli di assumere la centralità della cultura nelle interpretazioni delle pandemie, all’interno di una cornice sociologica unitaria in cui si analizzano le interazioni e le rappresentazioni dei fatti sociali, e insieme si ricostruiscono gli effetti che tali rappresentazioni producono nella realtà, sociale e istituzionale all’interno delle varie pandemie attraversate nella storia. La Lipari sottolinea opportunamente come nel volume la lettura sociologica dei prodotti culturali sia la chiave per introdurre a significati cangianti delle rappresentazioni stesse delle pandemie. Inoltre viene messo in risalto il ruolo del *medium* culturalmente orientato nella sua capacità di connettere individuo e società, rimarcando come tale processo avvenga alla luce di un immaginario di per sé stesso generativo di realtà sociale. Non è poi un caso, vista l’autorevolezza del Curatore del volume nell’ambito della sociologia urbana, che si dedichi una trattazione apposita al tema della spazialità, specie quella urbana, che nel testo richiama a una necessaria ridefinizione delle città in ragione dei limiti imposti dalla “solitudine collettiva” che ha contraddistinto gli spazi urbani. L’analisi critica della città, della sua vita, di ciò che vi accade, dei suoi spazi che parlano e dei suoi simboli che orientano, viene posta al centro della recensione come campo di ricerca sociologica di particolare rilevanza per il presente e per il futuro.

Con questi due interventi continua così lo “spazio libero” che SMP mette a disposizione della comunità scientifica e della più ampia comunità di lettori attenti alle dinamiche del mutamento sociale e politico, così da promuovere e favorire una riflessione sociologica critica non tanto sugli epifenomeni mediatici della pandemia, quanto sui processi sociali e politici che operano sulla ridefinizione della società post-pandemica.



Francesco Baratta, *Monumento di Enea, con Anchise e Ascanio* (1726)



**Citation:** Stefano Poli (2021) Anziani in lockdown: tra fragilità, vulnerabilità e resilienza. *Società Mutamento Politica* 12(24): 163-180. doi: 10.36253/smp-13234

**Copyright:** © 2021 Stefano Poli. 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.

## Anziani in lockdown: tra fragilità, vulnerabilità e resilienza

STEFANO POLI

L'emergenza Covid-19 ha messo a dura prova gli anziani, da subito identificati come gruppo a rischio e primi destinatari delle misure di contenimento, specie durante il lockdown nella prima metà del 2020. Alla minaccia del virus si sono aggiunte le preoccupazioni per la salute psicologica di una popolazione già ampiamente soggetta a fragilità, vulnerabilità sociale e isolamento. Questo studio, condotto in forma qualitativa attraverso 154 interviste semi-strutturate a over 65 residenti nell'area genovese, descrive le loro esperienze durante il lockdown, evidenziando nella molteplicità dei vissuti, come, al di là delle fragilità più evidenti, l'identificazione degli anziani quali soggetti a rischio abbia aumentato l'auto-stigmatizzazione e la replica di stereotipi impropri, quanto, al contempo, abbia lasciato sottotraccia sia esperienze di profonda resilienza, sia situazioni di vulnerabilità estrema.

### TRA IL DECAMERON E L'INFERNO: I MOLTEPLICI VISSUTI DI UNA STESSA ESPERIENZA

Abbiamo una casa in campagna nell'Appennino piemontese. Combinazione eravamo andati là qualche giorno prima. Giusto per controllare la casa dopo l'inverno e, a seguito della chiusura delle regioni, ci siamo dovuti fermare lì per ben tre mesi. Via, in fondo non è andata così male. (femmina, 65-74 anni, livello di istruzione alto, robusta).

Mi sembrava una cosa talmente assurda, pareva l'Inferno di Dante. Seduto su una panchina, sirene di ambulanze in continuazione e nessuno intorno. Non lo auguro a nessuno, neanche a un cane. (maschio, 65-74 anni, livello di istruzione medio, pre-fragile e senza fissa dimora).

L'incipit di questo contributo è volutamente tratto dalle parole di due over 65 intervistati sulla loro esperienza durante il lockdown del 2020, con due prospettive contrapposte, quella di una donna sana e istruita, che ha trascorso la fase di contenimento con i familiari in una residenza di campagna, e quella di un maschio homeless con problemi di salute, che ha affrontato lo stesso periodo in città, ma con difficoltà ben maggiori per la sua stessa condizione di senza fissa dimora.

Volutamente le parole degli intervistati intitolano il paragrafo, perché, proprio suggerendo un rimando ai ben noti capolavori della letteratura ita-

liana, appaiono significative ed esplicite di come l'emergenza sia stata diversamente sperimentata da profili differenti per tratti e condizioni sociali.

Ma non si tratta solo di evidenziare la distanza tra chi, epigono dei protagonisti in fuga dalla peste nel Decameron del Boccaccio, abbia potuto vivere l'emergenza al sicuro, magari spostandosi in campagna e lontano dai rischi, e chi, invece, sperso e confuso, abbia avuto la percezione di ritrovarsi in un girone dantesco, affrontando la stessa situazione nel surreale lockdown cittadino, confinato in una stasi ansiogena, intercalata dalle sirene delle ambulanze, ancor meno sostenibile se vissuta in una vulnerabilità sociale estrema. Infatti, i profili degli intervistati appena citati appaiono persino lontani o, quanto meno, diversi e inusuali rispetto alla rappresentazione diffusa degli anziani proposta dai media durante il lockdown della primavera 2020.

Più in generale, l'emergenza sanitaria del Covid-19, tuttora in corso e in continua evoluzione nel Mondo come nel nostro Paese, si è rivelata particolarmente critica soprattutto per la componente anziana della popolazione, non solo per l'implicita minaccia del virus nei confronti dei più fragili, ma anche per una diffusa caratterizzazione ageista, derivante da latenze culturali e sistemiche nella gestione della criticità sul piano strutturale e mediatico.

Senza dubbio, da oltre un anno e mezzo la popolazione senior si è trovata a fronteggiare un elevato tasso di letalità, come evidenziato dai dati dell'Istituto Superiore di Sanità di questo luglio, che in Italia vedono tra gli over 60 il 95,3% dei decessi dall'inizio della pandemia a oggi (ISS 2021a). Peraltro, a ciò va aggiunto che oltre l'80% delle morti da Covid-19 è avvenuto tra soggetti con due o più comorbidità (ISS 2021b), a conferma che il virus ha fatto vittime soprattutto tra persone per lo più non in piene condizioni di salute.

Tuttavia, sin da subito la diffusione di improprie rappresentazioni binarie circa i rischi da Covid-19 (Phillipson 2020), in una dicotomia *tranchant* tra anziani in pericolo di vita e giovani sostanzialmente immuni dalle forme virali più gravi, ha rinforzato stereotipi ageisti, volti a determinare la minaccia da Coronavirus in base all'età anagrafica e, al contempo, seppur con finalità cautelative, orientati a promuovere più rigide misure di contenimento verso gli anziani nel loro insieme (Poli 2020).

Questo si è palesato pienamente durante il lockdown, certo patito dall'intera popolazione italiana tra febbraio e maggio del 2020, ma che ha messo a dura prova proprio gli anziani, più spesso esposti non solo a condizioni di fragilità di salute, ma anche alla vulnerabilità sociale, all'isolamento e alla marginalizzazione. Infatti, i provvedimenti emergenziali hanno implicita-

mente esasperato le criticità del prevalente modello d'invecchiamento contemporaneo, ovvero l'*ageing in place*, che in letteratura si definisce come la sperimentazione dell'ultima fase della vita in una staticità obbligata e solitaria, dove l'immobilismo deriva non solo dal declino fisico, ma anche dalla solitudine e dalla marginalizzazione sociale, nell'impossibilità evidente di adattarsi a una società globalizzata sempre più complessa e iper-dinamica, dove l'anziano, specie se fragile e isolato, subisce più frequentemente gli effetti dell'esclusione sociale e dell'abbandono (Wiles et al. 2011; Phillipson 2013).

Tale situazione, già ben evidente anche in situazioni pre-pandemiche, è risultata ancor più drammatica durante il lockdown, quando la qualità della vita dei senior ha subito la riduzione, se non la negazione, dei contatti con i propri cari, nell'impossibilità di accedere a forme di supporto materiale ed emotivo, generando vissuti di malinconia e aumentando la percezione di isolamento.

Le evidenze più critiche sono emerse tra i senior residenti da soli o in RSA (Comas-Herrera et al. 2020), spesso più soggetti agli effetti negativi che la solitudine può avere sulla salute fisica e mentale (Goethals et al. 2020), riducendo la resistenza ai fattori di stress, esponendo a un generale declino cognitivo e contribuendo ad aggravare le malattie croniche legate all'età (Grossman et al. 2021).

Seppur generalizzate a tutta la popolazione, le restrizioni alla mobilità e il rigoroso distanziamento fisico hanno colpito per primi gli anziani, esposti più a lungo e in modo più aggressivo rispetto ai gruppi di età più giovani. Ciò ha contribuito in modo diffuso all'aumento dell'ansia e della paura della malattia e della morte (Brooke e Jackson 2020), interrompendo la routine quotidiana (Tyrrell e Williams 2020), ostacolando, o persino negando, l'accesso alle cure e al trattamento di altre patologie non correlate al COVID-19, e, non di meno, spesso colpendo il bilancio economico familiare (Monahan et al. 2020).

Peraltro, quanto sopra descritto, seppur ampiamente documentabile e spesso riscontrabile nell'esperienza di molti, insiste su una rappresentazione diffusa che è stata fornita durante e immediatamente dopo il lockdown, veicolata dai media e interiorizzata dalla maggior parte di noi, specie di fronte alla tragedia, o meglio, alla cartina al tornasole di un sistema sociale incapace di tutelare i più fragili, quando il virus correva indisturbato nelle RSA, dove era stato più o meno consapevolmente confinato per alleggerire il peso dell'emergenza sul sistema ospedaliero (basti pensare che dall'inizio della pandemia fino a maggio del 2020, ovvero alla fine del lockdown, il 47,2% delle infezioni complessive si registrava nelle residenze per anziani, ISS 2020).

Senza negare in alcun modo tale rappresentazione, la stessa, seppur diffusa e documentata, forse non appare così esaustiva rispetto ai molteplici e ulteriori vissuti dell'esperienza del lockdown da parte della popolazione anziana. Infatti, come dimostrato da diverse ricerche internazionali, l'esperienza dei senior durante le misure di contenimento è stata ben più eterogenea, certo il più delle volte terribile, quando non tragica, altresì, e non di meno, talvolta persino serena e accettabile, testimonianza della profonda capacità di resilienza da parte di molti anziani.

Non è un caso, infatti, che, proprio in Italia, la ricerca quantitativa condotta da Rossi et al. (2021) abbia recentemente dimostrato come durante il lockdown l'età avanzata delle persone possa persino aver agito da fattore di contenimento e da moderatore contro l'ansia e la depressione derivanti dallo stress dell'esperienza vissuta.

In proposito, va osservato che, nella letteratura più recente mentre ha preso ampiamente campo un mainstream espressamente dedicato agli impatti sociali e psicologici del Covid-19 sulla popolazione in generale, e, in particolare, sui più giovani, soprattutto se in età scolare, meno interesse è stato finora dedicato alle conseguenze e al vissuto degli anziani in quella stessa situazione.

A tal fine, il presente contributo mira ad esplorare l'esperienza dei senior in quegli eventi attraverso uno studio qualitativo su un campione di 154 ultrasessantenni residenti nel genovesato, condotto dopo il lockdown del 2020 con interviste semi-strutturate volte a rilevare gli stati d'animo e i vissuti individuali durante l'esperienza.

#### METODO: UN'INDAGINE QUALITATIVA SULL'ESPERIENZA DEL LOCKDOWN TRA GLI ANZIANI

Lo studio qualitativo sopracitato costituisce una fase del più ampio progetto "PRESTIGE: Partecipi e RESilienti: Invecchiare a Genova", una ricerca-azione per la prevenzione della fragilità di salute e dei rischi di marginalizzazione e isolamento sociale della popolazione anziana genovese, iniziata alla fine del 2019, poco prima dell'emergenza COVID-19, e condotta, grazie a un finanziamento della Fondazione Carige, dall'Osservatorio delle Disuguaglianze e delle Politiche Sociali dell'Università di Genova, insieme all'Ospedale Galliera di Genova e ad Auser Liguria, con la collaborazione dell'Università della Terza Età dell'Ateneo genovese (in proposito si rimanda a Poli, Pandolfini e Torrigiani, 2020 e Poli, Pilotto e Torrigiani, 2021).

Nello specifico, la sottofase qualitativa del progetto appena citato ha visto un'imprevista quanto neces-

saria riconversione dell'indagine in corso a seguito della pandemia, riorientandosi alla rilevazione dei vissuti degli anziani per osservarne le condizioni di salute e di benessere durante l'emergenza sanitaria, al fine di rilevarne tanto le situazioni di criticità, quanto le strategie di coping elaborate.

Si è partiti così da un sotto-campione non probabilistico di anziani estratti, sulla base della disponibilità dichiarata, da un più ampio campione probabilistico, rappresentativo della popolazione over 65 genovese e composto da 1.354 senior che avevano partecipato allo screening delle condizioni di salute e di vulnerabilità sociale attraverso un questionario somministrato tra settembre 2019 e febbraio 2020, ovvero durante la prima fase del progetto e subito prima del lockdown di marzo 2020.

I risultati della fase di screening avevano permesso di classificare i soggetti su differenti livelli sia di fragilità di salute, distinguendo tra "robusti", "pre-fragili" e "fragili", valutati attraverso il Self-Administered Multidimensional Prognostic Index (SELFY-MPI, si veda Pilotto et al., 2019), sia di vulnerabilità sociale, separando tra differenti livelli di vulnerabilità sociale, in base ai punteggi sul Social Vulnerability Index (SVI, di Andrew, Mitnitski e Rockwood, 2008)<sup>1</sup>.

Nel complesso, dallo screening iniziale erano emersi 211 soggetti "fragili/pre-fragili" (pari al 15,6% del totale), con rischio di mortalità moderato/alto, contro 1.143 soggetti robusti a basso rischio (84,4%). Parimenti, l'analisi preliminare aveva restituito 375 persone con un livello di vulnerabilità sociale elevato (27,6%), 420 di livello medio (31,0%) e 559 di livello basso (41,2%).

Ciò ha permesso di realizzare un piano di campionamento qualitativo adottando un piano fattoriale con l'incrocio dei rispettivi livelli di fragilità di salute (fragili/pre-fragili vs robusti) e di vulnerabilità sociale (medio-alta vs bassa), prevedendo circa 150 interviste ripartite in quote proporzionali rispetto alle distribuzioni ottenute in fase di screening.

Su queste basi, il personale dell'Università di Genova, terminato il lockdown, ha provveduto a contattare i partecipanti allo screening iniziale, somministrando su base volontaria un'intervista telefonica semi-strutturata a bassa direttività, della durata di circa venti minuti e volta a rilevare percezioni e comportamenti durante quel periodo.

Si è così raggiunta una numerosità finale di 154 interviste (tabella 1), ripartite sul piano delle condizioni di salute e di vulnerabilità sociale tra 89 soggetti robusti con livello di vulnerabilità sociale medio-basso (57,8%

<sup>1</sup> Per maggiori dettagli sull'operativizzazione delle scale anzidette si rinvia a Poli, Pandolfini e Torrigiani, 2020.

del campione complessivo), 45 soggetti in buona salute a elevata vulnerabilità sociale (39,3%), 10 soggetti fragili/pre-fragili con livello di vulnerabilità sociale medio-basso (6,5%) e 10 soggetti fragili/pre-fragili con livello di vulnerabilità sociale alto (6,5%). Va specificato che per ragioni di opportunità dettate dall'emergenza e per difficoltà di reperimento, nessuna delle interviste condotte nella fase qualitativa ha intercettato anziani residenti in RSA. Si tratta, quindi, di un campione unicamente composto da soggetti di comunità e residenti nella propria abitazione.

La fase qualitativa è stata concepita per raccogliere le percezioni individuali, quale strumento di relazione e *voice* in favore della popolazione anziana, particolarmente segnata dalla pandemia.

In particolare, pur adottando un approccio non standard, si è concepita l'intervista secondo un approccio integrato quali-quantitativo, ovvero proponendo durante la stessa la somministrazione di una scala Positive and Negative Affect Schedule (PANAS, si veda Watson, Clark e Tellegan, 1988), ovvero, un breve strumento standardizzato volto a rilevare lo stato d'animo in termini di emozioni positive e negative sperimentate durante il lockdown.

In questo modo, in base ai dati della PANAS e seguendo un procedimento convenzionale per classificare lo stato d'animo dei soggetti in quegli eventi, si è scelto di sottrarre i punteggi sulle emozioni negative a quelli sulle emozioni positive. In questo modo, risultati sulla PANAS pari a zero o positivi sono stati riclassificati e ricondotti a stati d'animo adeguatamente resilienti, mentre i risultati negativi sono stati riferiti a stati d'animo più infelici.

Dall'integrazione tra i dati raccolti mediante i test e le informazioni emerse dalle interviste sono risultati otto profili, non probabilistici, né generalizzabili sul piano statistico, bensì, a nostro modo di vedere, sociologicamente rappresentativi di diverse esperienze vissute nel lockdown da parte della popolazione senior, offrendo così uno spaccato anche rispetto a prospettive

non emerse sul piano mediatico e rimaste in gran parte inascoltate.

#### RISULTATI: PROFILI DI MAGGIOR O MINORE RESILIENZA TRA GLI ANZIANI

Di seguito si esporranno le caratteristiche dei profili anzidetti allo scopo di abbozzare alcuni tipi sociologici dei vissuti degli anziani durante il lockdown. Tali profili, pur rinvenibili tra i senior chiamati a fronteggiare l'emergenza Covid-19, non hanno alcuna pretesa di esaustività, bensì rispecchiano, al di là di alcuni pattern comuni individuabili, una eterogeneità sicuramente più ampia di comportamenti, pensieri ed emozioni vissute allo scopo di organizzare la propria vita nella situazione.

Peraltro, è utile anticipare una prima classificazione degli stessi, partendo dalle loro condizioni di salute e vulnerabilità sociale, combinate con i risultati sui punteggi PANAS circa il loro stato d'animo e relativo livello di resilienza riscontrabile durante il lockdown. Emergono così diverse combinazioni tra livelli di salute, di vulnerabilità sociale e maggiore o minore resilienza, descritte nella tabella 2 e tratteggiabili in base a età media dei profili, livelli d'istruzione e proporzione di genere.

In sostanza, riprendendo i profili della tabella precedente in base alla loro consistenza, circa un terzo del nostro campione qualitativo (35,1%) è rappresentato da soggetti sani, socialmente inclusi e partecipi, che hanno resistito al lockdown senza particolari problemi (non a caso il risultato finale sulla scala PANAS è di +9,5). A questi si può contrapporre circa un quinto del campione (22,7%), che, pur nelle stesse apprezzabili condizioni di salute e integrazione sociale, ha reagito peggio all'evento (PANAS=-7,2).

Un terzo profilo, pari al 16,9% del campione, è costituito da individui in salute, che, seppur con un significativo livello di vulnerabilità sociale, hanno mostrato una buona resilienza (PANAS=+8,1). Al contrario, un

**Tab. 1.** Campione degli intervistati per livelli di fragilità di salute e di vulnerabilità sociale (v.a. e % sul totale).

		Livello di vulnerabilità sociale				Totale	
		medio-basso		alto		v.a.	% sul totale
		v.a.	% sul totale	v.a.	% sul totale		
Livello di fragilità di salute	robusto	89	57,8	45	29,2	134	87,4
	pre-fragile/fragile	10	6,5	10	6,5	20	13,0
Totale		99	64,3	55	35,7	154	100,0

Fonte: ns elaborazioni su dati Progetto Prestige.

**Tab. 2.** Profili emergenti tra gli intervistati in base a condizioni di fragilità e vulnerabilità sociale, combinati con lo stato d'animo riferito al periodo del lock-down di marzo-maggio 2020.

Profili per condizioni di salute, vulnerabilità sociale e stato d'animo in lockdown	v.a.	%	Scarto PANAS <sup>1</sup>	Età media	% livello istruzione basso	% livello istruzione medio-alto	% donne
Robusti, ...resilienti	54	35,1	+9,5	75,8	66,7	33,3	64,8
socialmente integrati e... ...non resilienti	35	22,7	-7,2	77,6	74,3	25,7	74,3
Robusti, ...resilienti	26	16,9	+8,1	76,3	65,4	34,6	80,8
socialmente vulnerabili e... ...non resilienti	19	12,3	-6,4	77,9	78,9	21,1	84,2
Fragili/pre-fragili, ...resilienti	5	3,2	+14,0	79,2	60,0	40,0	40,0
socialmente integrati e... ...non resilienti	5	3,2	-4,6	79,4	100,0	0,0	20,0
Fragili/pre-fragili, ...resilienti	7	4,5	+9,1	79,8	57,1	42,9	57,1
socialmente vulnerabili e ... ...non resilienti	3	1,9	-5,6	88,6	66,7	33,3	66,0
Totale	154	100,0	+2,8	77,3	70,1	29,9	60,9

Fonte: ns elaborazioni su dati Progetto Prestige.

<sup>1</sup> La colonna restituisce la media delle differenze individuali tra valori PANAS positivi e negativi. A valore positivo corrisponde maggior resilienza, a valore negativo è riferibile una minore resilienza individuale esibita durante il lockdown.

profilo successivo (12,3% dei rispondenti), a parità buone condizioni di salute ma più esposti alla marginalità sociale, ha avvertito un significativo disagio psicologico (PANAS=-6,4).

Guardando ai senior in più fragili condizioni di salute, seppur socialmente integrati, emergono due profili di dimensioni pienamente equivalenti (entrambi al 3,2% del totale) tra chi ha reagito meglio o peggio al lockdown (i punteggi PANAS sono rispettivamente di +14,0 e di -4,6).

Infine, è interessante che, laddove si siano riscontrate condizioni di pre-fragilità o fragilità associate a un'elevata vulnerabilità sociale, la resilienza prevalga sugli stati depressivi. Infatti, da simili condizioni emergono due profili. Un primo, più resiliente (PANAS= +9,1), che pesa per il 4,5% del campione complessivo, e un secondo, pari ad appena l'1,9% dei rispondenti, costituito dai soggetti più marginali e meno in salute che hanno significativamente sofferto durante le disposizioni di più rigido contenimento sociale e di limitazione della mobilità (PANAS=-5,6).

L'approfondimento qualitativo dei profili anzidetti premetterà di meglio cogliere le ragioni delle diverse risposte soggettive all'evento considerato.

#### *Anziani robusti e socialmente integrati: tra adattamento e cedimento psicologico nel lockdown*

Tra gli anziani in buona salute e dotati di adeguate risorse sociali ed economiche, pur operando una semplificazione dicotomica, si può distinguere tra due profili di maggiore o minore resilienza allo stress del lockdown, al

fine di cogliere i fattori protettivi o le criticità alla base delle diverse risposte.

Un primo profilo è il più frequente (35,1%), composto per due terzi da donne (64,8%), mediamente più giovani (con un'età media di 75,8 anni), già socialmente partecipi e inseriti in un adeguato tessuto di relazioni supportive, che hanno indubbiamente visto nel lockdown un rapido e impreveduto stravolgimento delle loro routine quotidiane, spesso in precedenza caratterizzate da molteplici occasioni di dinamismo e attività, ma che, altrettanto evidentemente, hanno saputo trasformare la situazione in un'occasione per trovare nuovi stimoli.

Il lockdown ha modificato le mie abitudini quotidiane in maniera abbastanza importante. Sono una persona molto attiva: se posso, vado a fare le commissioni a piedi e ogni giorno ho i miei itinerari per le compere, perché mi piace camminare. Il mercoledì partecipo alle riunioni dei pensionati. Spesso nei fine settimana vado nella mia casa al mare ad occuparmi dell'orto o di piccoli lavoretti di giardinaggio e manutenzione. Poi, quasi ogni giorno vedo i miei nipoti: amo passare del tempo con loro, scherzare e sapere come trascorrono la giornata. Il lockdown ha stravolto le mie abitudini, costringendomi a uscire il meno possibile e a non coltivare in presenza le mie relazioni sociali (maschio, 64-75 anni, livello di istruzione medio, robusto).

Senza dubbio, la prima reazione agli inevitabili cambiamenti di routine, dovuti alle disposizioni per il contenimento del virus, hanno generato, almeno in fase iniziale, disorientamento ed incertezza e, non di rado, ansia e preoccupazione.

Pensando al lockdown, disorientamento è sicuramente il primo termine che mi viene in mente. Il cambiamento radicale nella mia quotidianità ha sviluppato un forte sentimento di paura e preoccupazione, soprattutto per il dover utilizzare obbligatoriamente i vari dispositivi di protezione, come mascherina, disinfettante e guanti. Il lockdown ha modificato le mie abitudini quotidiane perché essendo sempre stata abituata a stare a stretto contatto con la gente (avevo una merceria) mi sono sentita sola, spaventata e angosciata. (femmina, 64-75 anni, livello di istruzione medio, robusta).

Tuttavia, le strategie di coping che emergono dalle interviste restituiscono due fattori principali.

Un primo fattore, tipicamente soggettivo, può definirsi nella flessibilità e nella capacità di adattamento individuale fino a reinterpretare il lockdown quale occasione per sperimentare un processo sia di riconversione del tempo a disposizione, sia di riflessività interiore.

Un secondo fattore rinvia a condizioni strutturali e contestuali che hanno permesso di non avvertire lo stress dal lockdown, sostanzialmente grazie al vissuto dell'esperienza in un contesto che non ha prodotto sostanziali cambiamenti nella routine quotidiana.

Nel primo caso, la riorganizzazione positiva ha restituito valore alla quotidianità, sfruttando al meglio le risorse personali per uscire da una situazione inizialmente percepita come limitante. Le strategie spaziano dalla ricerca e dal mantenimento di contatti e relazioni, specie grazie alle nuove tecnologie, al tempo ritrovato per hobby e creatività, fino all'esercizio fisico contro la sedentarietà.

Ho preso l'abitudine di telefonare a un caro amico d'infanzia e alla sua bella famiglia. Sono persone veramente carine. Anche una sola chiamata mi offre il conforto di sapere che c'è qualcuno su cui posso contare. (femmina, over 75 anni, livello di istruzione medio, robusta).

Contro la monotonia ho usato molto di più il tablet. Oltre a giocare, passavo il tempo su Facebook guardando video e foto di amici. Potevo messaggiare con amici e parenti per rimanere in contatto e sentirci quotidianamente. (femmina, 64-75 anni, livello di istruzione medio, robusta).

Ogni tanto usciva la vena artistica e mi veniva l'ispirazione per dipingere qualche quadro o delle pietre. Poi, mi dedicavo di più alla cucina sperimentando anche ricette nuove. (femmina, over 75 anni, livello di istruzione medio, robusta).

Il lockdown mi ha costretta a stare in casa, rinunciando alla mia passione del ballo. Così facevo la cyclette mentre ascoltavo la musica. (femmina, over 75 anni, livello di istruzione basso, robusta).

La riconversione delle giornate obbligatoriamente passate in casa in tempo recuperato per attività alternative o surrogate della quotidianità precedente, passa naturalmente da un percorso di riflessività interiore. Non a caso, molti senior testimoniano l'importanza fondamentale dell'essersi affidati al proprio pensiero positivo per riuscire a gestire efficacemente sia i problemi di carattere pratico, sia i momenti di difficoltà emotiva durante il lockdown.

Non ero abituata a stare chiusa in casa. Ho cercato di pensare positivo, restando mentalmente e fisicamente forte, reagendo alla paura e al panico. Così ho fatto tante pulizie negli armadi, guardato vecchie foto, visto programmi televisivi e fatto il pane, che non avevo mai preparato prima. Ho vissuto con ottimismo. Penso che dopo il brutto tempo venga il sereno, che dopo la pioggia venga sempre il sole. Ho sempre sperato che potessero scoprire un vaccino o, comunque, una valida cura. (femmina, 65-74 anni, livello di istruzione medio, robusta).

Spesso, le preoccupazioni sono state superate mantenendosi costantemente aggiornati rispetto alla situazione, seguendo televisione e giornali, per razionalizzare consapevolmente i vissuti ansiosi.

La mia preoccupazione era quella di capire cosa stesse succedendo e come potersi proteggere dal virus. Ho seguito alcuni programmi televisivi in cui erano ospitati dottori competenti, ho parlato con il mio medico di base e mi sono confrontato in famiglia per avere informazioni a mia disposizione. (maschio, 65-74 anni, livello di istruzione medio, robusto).

Le narrazioni rimandano, nonostante le difficoltà, alla volontà di attivarsi per far fronte alla situazione con le proprie energie, sottolineando a più riprese quanto per gli intervistati sia importante conservare l'indipendenza. In questo senso, un ruolo importante viene riconosciuto alla capacità di auto-spronsarsi e mantenere un pensiero positivo.

Sono una persona molto autonoma, essendo rimasta vedova diciotto anni fa. Mi scoccia chiedere alla gente una mano, quindi svolgo le faccende il più possibile da sola. Per fortuna sono tutt'ora in grado di aggiustarmi a fare tutto, dai lavori in casa a quelli fuori. Ho tanto carattere, anche perché altrimenti non potrei vivere qui da sola. Solitamente, sebbene sia sola, riesco a non buttarmi giù. (femmina, 65-74 anni, livello di istruzione alto, robusta).

Altrettanto importante per alcuni over 65 sembra riuscire a non essere fonte di preoccupazione per i cari a causa della situazione di isolamento vissuta. L'intento è quello di non affaticare emotivamente i propri figli, già

chiamati a dividersi tra l'attività lavorativa e la gestione dei nipoti in assenza di quell'aiuto che i nonni potevano garantire fino a prima del lockdown.

Con i figli ho cercato di evitare di far capire loro che avrei voluto averli a casa come al solito. Non ho manifestato nessun desiderio di vederli: anche se, in realtà, c'era tutto. (femmina, 65-74 anni, livello di istruzione medio, robusta).

Naturalmente, va sottolineato che i soggetti assimilabili a questo profilo rimandano sempre a individui in salute, socialmente integrati e dotati di adeguate risorse materiali e simboliche, quindi, indubbiamente avvantaggiati nella gestione di una pur complessa situazione. Infatti, dai racconti emergono sempre fattori personali e sociali che possano aver implicitamente svolto una funzione di protezione nel complesso processo di elaborazione e gestione delle criticità durante il lockdown, promuovendo sì forme di resilienza, ma partendo da condizioni d'indubbio vantaggio relativo.

Tali risorse rinviano a tratti caratteriali (propensione all'ottimismo, tendenza a "farsi coraggio", attitudine ad "armarsi di buona volontà"), ma, soprattutto, a buone condizioni fisiche (e all'implicita autosufficienza e indipendenza), alla presenza di una relazione affettiva stabile (l'importanza di aver vissuto il lockdown con un partner), alla possibilità di godere del supporto della famiglia allargata (aiuto pratico e sostegno emotivo da parte dei figli) o di una rete esterna (volontari disposti a portare la spesa a domicilio), e, non di meno, alla compagnia offerta da un animale domestico.

Avendo 85 anni, non nego, che ho avuto molta paura, ma mi ritengo una donna forte e in grado di superare anche una pandemia. Ho stretto i denti, mi sono armata di un'enorme buona volontà e grazie all'affetto e al sostegno dei miei familiari sono riuscita a rendere questo periodo meno difficile. (femmina, over 75 anni, livello di istruzione basso, robusta).

Questo periodo l'ho trascorso con mia moglie. Non la posso lasciare. Sono quasi 60 anni che siamo insieme. Ai giovani può sembrare un po' strano resistere tanto tempo assieme, ma per noi è meglio adesso di prima. (maschio, over 75 anni, livello di istruzione alto, robusto).

Probabilmente anche grazie a tali fattori di protezione, i senior hanno trovato la forza di rielaborare l'esperienza dolorosa vissuta in apprendimento, acquisendo anche competenze utili al miglioramento della qualità della vita e alla sua riorganizzazione di fronte alla criticità immediata dell'evento.

Il lockdown, in questo caso, è diventato un motore di cambiamento che ha permesso agli anziani di resiste-

re e costruire una nuova intensa quotidianità, invertendo una tendenza che poteva far presagire scenari di sofferenza e solitudine.

Al contrario, molti anziani raccontano come i mesi trascorsi in casa siano diventati, per esempio, occasione di introspezione, motivo per "restituire valore alle piccole cose", opportunità per riscoprire i propri hobby o, ancora, un momento per ritrovare coesione con i propri familiari.

Essere così isolata era una cosa insolita, ma anche un'opportunità. È stato un periodo meditativo, perché, quando non hai il cervello impegnato in tante cose diverse, hai più tempo per pensare, ricordare e guardarti dentro. È stato costruttivo. (femmina, over 75 anni, livello di istruzione medio, robusta).

Ci siamo riuniti forse un po' di più con la famiglia, proprio per far fronte a questo stato di emergenza. Quindi, posso definirlo un momento difficile, ma anche un momento superato grazie a una nuova coesione familiare. (maschio, 65-74 anni, livello di istruzione medio, robusto).

Un secondo fattore chiave, che emerge dalle interviste, è la valenza protettiva del contesto in cui si è vissuto il lockdown, specie se in ambiti non urbani, scarsamente popolati o a bassa frequentazione, quindi, già di per sé protetti in un'implicita forma di contenimento sociale e più lontani sia dal rischio d'infezione, sia da scenari più stressogeni, affollati e caotici. In pratica, emerge la situazione di chi ha trascorso il lockdown presso le residenze di campagna o in piccoli comuni collinari dell'entroterra. Per alcuni, tale situazione ha rappresentato un evento inaspettato, resosi necessario per rispettare le disposizioni in materia di contenimento e gestione dell'emergenza Covid-19 allora emanate dal Governo. Per altri, un fatto programmato più liberamente, magari con l'aiuto dei propri cari.

Abbiamo una casa in campagna nell'Appennino piemontese. Combinazione eravamo andati là qualche giorno per controllare la casa dopo l'inverno e, a seguito della chiusura delle regioni, ci siamo dovuti fermare lì per ben tre mesi. (femmina, 65-74 anni, livello di istruzione alto, robusta).

La conseguenza fondamentale risiede nella possibilità di aver potuto conservare inalterate le proprie abitudini, percependo l'emergenza come lontana. Infatti, molti intervistati descrivono persino di aver trascorso con piacere il periodo in campagna, dal momento che questo ha permesso loro di mantenere sostanzialmente immutata la propria routine in termini di orari e attività svolte.

In realtà il lockdown non ha modificato quasi nulla nelle mie abitudini quotidiane. Il mio è un piccolo paesino dove ormai, soprattutto d'inverno, viviamo in pochi. Ho una casa grande e abbondante spazio fuori, per cui sono riuscita a fare tutte le mie cose e a passare molto tempo nel mio giardino come ho sempre fatto. (femmina, over 75 anni, livello di istruzione medio, robusta).

Non ho avvertito più di tanto i cambiamenti, perché qui, nel paese dove abito, non siamo abituati ad andare al cinema o a teatro. Ad aprile sono andato nella vigna a potare come al solito. (maschio, 65-74 anni, livello di istruzione medio, robusto).

Inoltre, passeggiare nei propri terreni, coltivare l'orto, fare piccoli lavori manuali e prendersi cura degli animali ha permesso agli anziani di mantenersi attivi, dando loro motivazione per uscire quotidianamente di casa, godendo dell'aria aperta e del sole. Quindi, di praticare un'attività fisica che alla maggior parte delle altre persone, anche più giovani, era in quel momento assai più limitata.

Le attività manuali all'aperto mi hanno aiutata a vincere la monotonia. Ho pulito i fossi dove scorre l'acqua per prevenire le frane, ho spostato la legna dal casotto alla caldaia e ho spalato la neve. Tutti lavori che faccio abitualmente e che mi tirano molto più su rispetto a quelli casalinghi. (femmina, over 75 anni, livello di istruzione medio, robusta).

Io ho gli animali da guardare, le galline, i conigli...Meno male, così mi muovo nel mio cortile e sento sempre il sole caldo. (femmina, over 75 anni, livello di istruzione medio, robusta).

Il contesto ha permesso anche di annullare l'effetto ansiogeno sia sul piano mediatico, sia su quello sostanziale del vissuto quotidiano. Infatti, la vita in campagna ha offerto agli intervistati la percezione di risiedere in un luogo sicuro, lontano da assembramenti e dal rischio di contagio ad essi collegato.

Poiché noi viviamo in un paese poco frequentato, per le strade c'eravamo solo io e mia moglie e, a volte, qualcun altro che camminava. Non c'era nessun pericolo di contatto umano. (maschio, 65-74 anni, livello di istruzione basso, robusto).

Sia io, sia mia mamma non ci preoccupiamo, perché siamo isolati. È inutile fasciarsi la testa. So che posso prendere il Covid, magari andando a fare la spesa, ma siamo ottimisti. Non relazionandosi, non andando in giro si è tranquilli. Ci laviamo le mani sempre, ma più per igiene. Qui non penso ci sia un grosso rischio d'infezione. (maschio, 65-74 anni, livello di istruzione basso, robusto).

La percezione di essere al sicuro ha permesso a questi senior di mantenere attivi alcuni spazi di relazione, probabilmente sorti da un condiviso senso di comunità e fiducia, che oltre ad aver permesso di mantenere adeguate relazioni di supporto, ha dato risposta ai bisogni di protezione e appartenenza.

Mia sorella abita a 50 metri e anche in lockdown veniva due o tre volte la settimana. Spesso veniva anche un mio amico. A dir la verità, non ho pensato neanche lontanamente di andarmene di qui per finire a infettarmi altrove. (maschio, 65-74 anni, livello di istruzione basso, robusto).

Qui ho una mia vicina con cui vado d'accordo e passiamo tempo insieme. Durante il lockdown andavamo a passeggiare ogni giorno. (femmina, over 75 anni, livello di istruzione basso, robusta).

Tuttavia, non sempre le reazioni al lockdown da parte dei senior in salute e socialmente integrati sono state positive, infatti, circa un quinto degli intervistati (22,7%), per tre quarti donne (74,3%) descrivono un profondo malessere interiore e vissuti più critici, quando non drammatici.

Ritorna il fattore della gestione del tempo in lockdown, ma stavolta definito dall'impossibilità di riconvertire lo stesso in attività alternative e soddisfacenti. Spesso, nelle parole degli intervistati si fa strada il senso di frustrazione verso un tempo immobile, vedendosi negate attività che prima consentivano una dinamica vita relazionale e, soprattutto, un ruolo attivo in famiglia e in società. In tal senso, la criticità maggiore appare proprio l'impossibilità espressiva, definita, sia in senso più autoreferenziale, nell'inaccessibilità a precedenti pratiche ludico-ricreative, che strutturavano la quotidianità, sia in forma più eterodiretta, nella negazione di attività solidali e di aiuto rivolte a terzi, in parte esterni, ma, soprattutto, propri cari, con cui siano venute a mancare relazioni primarie.

Si sono interrotte le lezioni al CUP che erano il mio svago. Mi è dispiaciuto perché mi piacevano e stavo in compagnia delle mie amiche. (femmina, over 75 anni, livello di istruzione medio, robusta).

È un periodo brutto, perché non posso fare quello che facevo prima. Mi mancano le nonnine che assistevo all'istituto. Vorrei che questa situazione finisse, per tornare da loro e poterle riabbracciare. Sarei la donna più felice del mondo. (femmina, 65-74 anni, livello di istruzione medio, robusta).

Non vedo mia sorella da mesi e lei soffre di Alzheimer. Prima andavo a trovarla più volte a settimana, mentre in questo periodo mi son solo sempre tenuta in contatto con

sua figlia, mia nipote, per sapere come stesse. (femmina, 65-74 anni, livello di istruzione basso, robusta).

I vissuti di timore riportati dagli intervistati riguardano la preoccupazione che i propri cari, residenti in contesti urbani e attivi nel mondo del lavoro, possano contrarre il virus ed ammalarsi. Tali paure sono rivolte prevalentemente ai figli e ai nipoti.

Le preoccupazioni riguardavano le persone che non erano con noi, parenti stretti come, per esempio, mia figlia e i miei nipoti, che facevano la vita che si fa in città. Mia figlia lavorava e quindi... (femmina, 65-74 anni, livello di istruzione alto, robusta).

Alle preoccupazioni sopra descritte, si aggiunge il dispiacere di non poter avere i consueti contatti con i propri cari residenti altrove, a causa dell'impossibilità di organizzare spostamenti tra comuni differenti e della necessità di ridurre il rischio di contrarre il virus. A questo proposito, tutti gli intervistati affermano di essere riusciti a mantenersi vicini ad amici e parenti utilizzando il telefono fisso o il cellulare. Alcuni dichiarano di aver usato videochiamate per far fronte alla malinconia.

Abbiamo dovuto rinunciare ad andare a Milano da nostra figlia. Prima andavamo almeno una settimana sì e una no, per due o tre giorni. Ora si è dovuto evitarlo. Anche se non fosse proibito spostarsi, non mi fiderei. Fare videochiamate anche due volte al giorno, è, oltre che piacevole, un vero e proprio aiuto. (femmina, 65-74 anni, livello di istruzione alto, robusta).

Spesso, alla malinconia e all'ansia si aggiunge l'attenzione verso altre categorie sociali e le criticità che devono affrontare. A più riprese sono evidenziate le preoccupazioni per le nuove generazioni, costrette a rapporti sociali limitati, specie se in età scolare, in una fase della vita particolarmente delicata sul piano della socializzazione.

Non vedo un futuro facile per i giovani e questa è una cosa che mi dispiace, perché io ormai la mia vita me la sono fatta, ma i giovani di oggi, no. I bambini non possono più andare a scuola: questa pandemia sta levandoti tante cose. (maschio, 65-74 anni, livello di istruzione medio, robusto).

Al contempo, i racconti esprimono sentimenti di riconoscenza e apprezzamento per il lavoro svolto dal personale sanitario e dai volontari durante l'emergenza, con manifesta empatia verso i tanti professionisti che si sono adattati e reinventati per far fronte al lockdown.

A darmi fiducia nel futuro è la dedizione delle persone che ogni giorno aiutano gli altri in questa situazione, dal personale ospedaliero agli enti di beneficenza e volontariato. Persone che nella paura hanno trovato la forza di dare una mano. (femmina, 65-74 anni, livello di istruzione medio, robusta).

Provo ammirazione per tutti coloro che hanno saputo adattarsi e svolgere le loro professioni in questa pandemia: i commercianti che hanno introdotto delle misure volte all'aiuto economico delle famiglie bisognose e nuovi servizi, come la consegna a domicilio, con lo scopo di aiutare le persone e limitare gli assembramenti. (maschio, over 75 anni, livello di istruzione medio, robusto).

Tuttavia, al di là di una quotidianità più immobile e malinconica, unita all'implicita preoccupazione per altri, emerge dominante un ulteriore aspetto, ovvero l'esperienza più o meno diretta del Covid-19, per sé stessi o per i propri cari. Tale evenienza è la vera discriminante di una maggior o minor resilienza tra soggetti più o meno robusti, nonché più o meno dotati di risorse sociali e materiali. Infatti, l'esperienza diretta dell'infezione e le sue conseguenze, spesso tragiche, hanno colpito trasversalmente ogni categoria sociale, e, come vedremo negli approfondimenti successivi, con effetti ancor più gravi tra gli anziani più socialmente vulnerabili.

#### *Tra il dolore per l'esperienza vissuta e l'allontanamento del pensiero*

Tra gli anziani robusti il lockdown ha impattato diversamente anche in base alle diverse situazioni di marginalità. Infatti, le interviste denotano anche in questo caso reazioni differenti in termini di capacità di affrontare la situazione, quando, seppur in buone condizioni di salute, storie preesistenti di vulnerabilità sociale possono essersi ulteriormente aggravate anche in conseguenza delle disposizioni di contenimento. In questo senso, si possono distinguere due profili.

Un primo gruppo di intervistati, sani ma con minori risorse materiali e simboliche, denota una ridotta capacità di resilienza agli eventi vissuti, situazione che interessa circa un intervistato su dieci (12,3%), prevalentemente donne (84,2%), che, presumibilmente colpiti alla sprovvista dall'emergenza sanitaria, non siano riusciti a erigersi una barriera per far fronte alla crisi in atto.

La situazione critica sembra aver preso il sopravvento nei vissuti di questi intervistati, senza lasciare spazio ad altro. Le narrazioni ritornano spesso sull'angoscia esperita, sul senso di incessante solitudine, sulla disperazione provata davanti alle sofferenze e al numero dei morti in aumento.

Nonostante non abbia mai conosciuto i miei genitori perché morti quando ero piccola, non mi è mai mancato l'affetto dei miei familiari che hanno ricreato l'amore che avevo perso. Ma in questo lockdown, per la prima volta, ho avuto paura di rimanere da sola, di non poter vedere i miei nipoti e le mie figlie. Mi sono mancati il pranzo della domenica, il tempo insieme a ridere e scherzare. Adesso vedo un futuro nero, triste, deprimente. (femmina, over 75 anni, livello di istruzione medio, robusta).

Provo disperazione per le immagini di quello che è accaduto, inizialmente in Cina, e poi nei nostri ospedali. Immagini strazianti di persone portate via con la forza dalle proprie abitazioni e che si accasciavano in strada, non riuscendo a respirare. Poi, le persone intubate, sole in un letto di ospedale. La situazione ospedaliera era tragica e vedere campi da calcio o altri spazi, adibiti a ospedali, mi spezzava il cuore. (femmina, over 75 anni, livello di istruzione alto, robusta).

La paura e la preoccupazione sono ancora più forti tra gli intervistati quando l'esperienza del Covid-19 sia stata vissuta in prima persona, avendone conosciuto gli effetti potenzialmente devastanti. Diversi intervistati che si sono ammalati raccontano come questo li abbia portati a chiudersi nel dolore, privandoli della forza per far fronte in modo positivo all'esperienza traumatica.

Ho avuto il Covid. Sono stata male 20 giorni con tosse e febbre. Respiravo male. Ho avuto molta paura per me e per mio marito. Avevo dolori in tutto il corpo. Non sono stata in ospedale e adesso sto seguendo le cure del medico e mi sento meglio. Ma ho paura di riprenderlo o che lo prenda mio marito. Mi sento più agitata e arrabbiata rispetto a prima. Non voglio vedere nessuno e non voglio che nessuno venga a trovarmi a casa. (femmina, over 75 anni, livello di istruzione basso, robusta).

Emozioni analoghe sono descritte da quanti abbiano perso propri cari a causa del virus. Al dolore per la morte del familiare o dell'amico, si aggiunge il dramma di non aver potuto assistere i propri cari negli ultimi momenti o di accompagnarli nel rito funebre. In questo senso, frustrazione, impotenza, unitamente all'impossibilità di elaborare anche socialmente il lutto, aggravano il senso della perdita.

La difficoltà più grande è stata aver perso mia sorella. Ormai viveva da anni in una casa di riposo e da un giorno all'altro non ho più avuto la possibilità di andare a farle visita. È morta sola. Non siamo nemmeno riusciti a darle un funerale degno. Da lì in poi mi sono sentito precipitare, non sono stato più lo stesso. La mia vita si è chiusa nelle quattro mura di casa. (maschio, over 75 anni, livello di istruzione medio, robusto).

Il malessere sperimentato si esprime in sintomi differenti. Alcuni riferiscono di soffrire tuttora di irritabilità e insonnia a causa della monotonia e dell'isolamento. Altri affermano di aver osservato una maggior propensione a stati d'ansia, o a un senso depressivo, talvolta associato a pensieri di morte ricorrenti. Tra i motivi di stress più diffusi emergono l'impossibilità di ricevere i propri cari in visita, la paura del contagio, il timore di non poter accedere alle cure mediche eventualmente necessarie, il prolungarsi dell'emergenza, la mancanza di informazioni chiare, la noia e la frustrazione.

Durante il lockdown avevo attacchi di panico, batticuore. Ho chiamato persino l'ambulanza. Non è stato un periodo bello. (femmina, over 75 anni, livello di istruzione basso, robusta).

Talvolta, forse anche in ragione di una minore inclusione e partecipazione per una rete di relazioni meno solida, molti hanno potuto informarsi solo attraverso i media tradizionali, spesso ansiogeni e contraddittori nella comunicazione. Non a caso, emerge anche il desiderio insoddisfatto di non aver potuto usufruire del supporto di professionisti, quali medici e psicologi, al fine di condividere le proprie preoccupazioni, ricevere rassicurazioni, nonché informazioni più accurate circa il virus in modo da fronteggiare più efficacemente le difficoltà esperite nel periodo del lockdown.

Mi avrebbe fatto piacere avere un confronto con una persona esterna alla rete familiare e amicale, per esempio uno psicologo. Mi avrebbe aiutato a superare i momenti più difficili. (femmina, over 75 anni, livello di istruzione basso, robusta).

Per gli stessi motivi i senior avrebbero ambito anche ad avvertire più vicinanza emotiva da parte dei familiari non conviventi. Dall'impossibilità di incontrarsi e dalla mancanza di espressioni di reciproco affetto, come un abbraccio o una carezza, nasce la necessità insoddisfatta d'intensificare la quantità e la qualità degli scambi telefonici per trovare sollievo al senso di solitudine sperimentato.

Avrei voluto ricevere qualche telefonata in più. Capisco che figli e nipoti siano impegnati e non possano sempre, però, qualche chiamata in più mi avrebbe fatto piacere. Ne sentivo il bisogno, anche se non potevano venire a trovarmi. (femmina, over 75 anni, livello di istruzione basso, robusta).

Mentre la minor resilienza del profilo anzidetto può trovare spiegazione in condizioni di solitudine preesistenti, un quarto gruppo d'intervistati (pari al 16,9%), per lo più donne (80,0%) in buone condizioni fisiche, pur

a fronte di una certa vulnerabilità sociale, spesso determinata da condizioni economiche meno floride che da scarsità di relazioni, denota buona resilienza durante il lockdown.

Va aggiunto, peraltro, che si tratta del secondo gruppo più giovane per età (l'età media è di 76,3 anni), quindi, soggetti evidentemente ancora in forma, dove condizioni fisiche adeguate possono aver contribuito a una maggior resilienza psicologica.

Tuttavia, la lettura delle interviste restituisce almeno due strategie principali di resilienza che si alternano tra l'accettazione del destino e l'evitamento del pensiero. In parte, trattandosi di soggetti più socialmente vulnerabili, è possibile che ciò sia determinato da assenza di alternative, mancando le risorse materiali o simboliche proprie di profili benestanti e più istruiti.

Chiaramente, pur non esenti da una ragionevole allerta verso la situazione, questo profilo di intervistati esprime un certo fatalismo, almeno in parte derivante da un'accettazione del proprio destino, combinata anche a gratitudine nel bilancio complessivo della propria vita, riconoscendo come la sorte sia stata benevola e abbia offerto loro una vita comunque piena e soddisfacente.

In fondo, mi son sentita fortunata perché, sentendo il telegiornale, ho visto che molte persone anziane erano sole. Io ero circondata dall'amore e dall'affetto dei miei cari che sono stati premurosi con la spesa, con le chiamate e non mi hanno fatto mancare nulla. Alla mia età e in una situazione come questa, è già un bel risultato. (femmina, 65-74 anni, livello di istruzione basso, robusta).

Ho sempre cercato di vedere le cose in modo positivo perché alla mia età mi ritengo già molto fortunata a svegliarmi ogni giorno sulle mie gambe e, in generale, sono contenta dei traguardi che ho raggiunto nella mia vita. (femmina, over 75 anni, livello di istruzione medio, robusta).

Non di meno, va aggiunto che le strategie di coping descritte da questo gruppo fanno spesso riferimento alla fuga e all'evitamento, probabilmente con l'obiettivo di alleviare l'ansia sperimentata e proteggersi da un eventuale danno psicologico.

Non bisogna pensarci. Se una persona pensa sempre al Covid e ai possibili pericoli, vive male. (maschio, 65-74 anni, livello di istruzione basso, robusto).

Leggevo. Mio figlio mi aveva preso dei romanzi in prestito in biblioteca così leggevo in continuazione. Cercavo di non pensare al virus. Leggendo, pensavo ad altro. Dovevo leggere e capire cosa stessi leggendo, quindi non pensavo ad altro. (femmina, over 75 anni, livello di istruzione medio, robusta).

### *Fragili e a rischio: l'importanza di una rete di supporto e la diversa resilienza nel lockdown*

Il 3,2% degli intervistati è composto da soggetti leggermente più avanti negli anni (l'età media si attesta sui 79 anni), con una salute più precaria, ma sufficientemente integrati e, soprattutto, in grado di mostrare una buona resilienza durante il lockdown. Da notare che il 40% di loro ha un livello d'istruzione medio-alto, segno di risorse materiali e culturali potenzialmente adeguate.

La presenza di una rete di supporto già preesistente e solida ha permesso loro di rispondere adeguatamente alle necessità pratiche più importanti durante il lockdown. Spesso tale situazione è favorita dalla residenza in contesti comunitari ridotti, dove il mutualismo si abbina a una maggior semplicità organizzativa, diversamente dalla complessità propria dei centri urbani più popolati.

L'amica di mia figlia abita a dieci minuti e mi porta a casa direttamente la spesa. Gliela faccio fare bella grossa, così che mi duri per un mesetto, per non disturbarla sempre. Fortunatamente, il sindaco ha messo a disposizione un servizio per cui medicine e alimenti dei nostri negozietti possano essere mandati a casa di chi ne abbia bisogno. Grazie a questo servizio ho sempre le medicine necessarie e, nel caso in cui mi venga a mancare qualche alimento fresco, posso farmelo mandare a casa. (femmina, over 75 anni, livello di istruzione medio, fragile/pre-fragile).

La presenza di una rete di supporto da reti formali e informali, sia per la dimensione pratica (specie rispetto all'approvvigionamento di alimenti e medicinali, situazione non di rado percepita anche come potenzialmente pericolosa), sia per gli aspetti di relazione per la necessità di un contatto sociale in una situazione così alienante (specie per i numerosi soggetti ancora parzialmente autosufficienti e residenti da soli), appare la discriminante principale in termini di adeguata resilienza all'evento.

Diversamente, le condizioni di fragilità o pre-fragilità si associano a una minore resilienza tanto più crescono le difficoltà nella gestione del quotidiano e la sensazione di solitudine e abbandono. In questo caso, rientra una quota almeno equivalente al profilo precedente (3,2% degli intervistati), sovrapponibile allo stesso per condizioni sociali e di salute, ma assai meno resiliente nel lockdown. Da notare che la totalità delle persone che rientrano in questo profilo ha un livello d'istruzione basso, infatti, nessuno degli intervistati ha un titolo di studio superiore alla licenza media.

S'identifica sostanzialmente un profilo di anziani a rischio, protetti dal virus grazie all'isolamento coatto, ma non altrettanto difesi dalle conseguenze sociali e psicologiche di tali disposizioni, che hanno implicitamente

aggravato una storia di pregressa aumentata vulnerabilità ai fattori stressogeni in differenti domini. Una minoranza di queste persone era già costretta a letto a causa di patologie preesistenti, assistiti da familiari o da personale qualificato; la maggior parte ha mantenuto un certo grado di autonomia, pur limitata. In genere, va rilevato che il lockdown non ha modificato troppo la routine di questi intervistati, già soliti trascorrere la giornata al proprio domicilio, magari allettati.

Ho il 100% di invalidità: non posso camminare da solo, né posso fare quasi niente senza l'aiuto di mia moglie o mia nipote. Il lockdown non ha modificato in alcun modo le mie abitudini perché, essendo invalido, non esco mai di casa. (maschio, over 75 anni, livello di istruzione basso, fragile).

Al contrario, si è modificata l'assistenza ricevuta. Se il supporto familiare è rimasto sostanzialmente costante nel tempo, dall'altro, nel lockdown sono mancate molte forme di aiuto esterno (es. fisioterapia, compagnia telefonica), essenziali per mantenere capacità funzionali e relazionali residue. In alcuni casi, gli anziani stessi hanno scelto di non ricevere più i professionisti in casa propria per paura di contrarre il virus. In altri casi, sono stati i servizi stessi a subire interruzioni.

Sono malata di Sclerosi Multipla e mio marito di Alzheimer. Viviamo con mio figlio e mia figlia, quindi abbiamo sempre compagnia. Durante il lockdown i miei figli sono stati molto attenti a non avere contatti con estranei. Non ho fatto più venire la mia fisioterapista, né la logopedista, perché non sapevo cosa potessero fare fuori, anche andando da altri malati. Ho preferito fare così, non tanto per me, quanto più per mio marito. Temevo che il virus lo infettasse e me lo portasse via. E io non voglio che soffra. (femmina, 65-74 anni, livello di istruzione medio, fragile).

L'Auser ha chiuso. A parte la compagnia telefonica che, devo dire, mi fanno tutte le settimane, non c'è più l'accompagnamento in macchina. Stamattina ho chiamato, perché devo andare a fare una visita in ospedale, e mi hanno detto che qualcosa si sta muovendo, però fino a settembre non ci sarà. Sono sincera, dopo che sono caduta, ho una paura terribile di cadere. Di prendere l'autobus non me la sento, perché ci sono quei gradini alti. Per me è una vita difficile, sono sincera. Veniva anche una studentessa universitaria, giovane e allegra: noi che siamo un po' anziani abbiamo bisogno di qualcuno di giovane. (femmina, over 75 anni, livello di istruzione medio, fragile).

Inoltre, per molti intervistati è diventato difficile effettuare le visite mediche di routine, generando sentimenti di rabbia e frustrazione e la percezione di essere stati abbandonati dalle istituzioni.

Qualche visita l'abbiamo fatta, però per tante altre abbiamo dovuto aspettare dei mesi. L'ultima l'abbiamo fatta adesso e io ritengo che non sia giusto. Dovevano isolare i positivi e tener conto delle persone che avevano delle necessità. (femmina, over 75 anni, livello di istruzione medio, fragile).

Mi sono sentita abbandonata da tutto ciò che il sociale dovrebbe dare, perché durante la mia vita lavorativa ho sempre cercato di dare tutto quello che potevo, ma in questa situazione di bisogno non ho ricevuto lo stesso. (femmina, over 75 anni, livello di istruzione alto, fragile).

Le condizioni di cui sopra hanno indotto vissuti emotivi principalmente definiti da preoccupazione e paura. In particolare, nei racconti si rileva il timore di poter rimanere senza le medicine necessarie, di essere infettati dai propri caregiver, di dover essere ricoverati a seguito di complicazioni del quadro clinico ed eventualmente morire in solitudine.

Durante il lockdown ero impaurita. Avevo paura di rimanere senza medicinali e non poterli andare a comprare. (...) E poi c'è sempre la paura di finire in ospedale senza nessuno, completamente soli e isolati. (femmina, 65-74 anni, livello di istruzione medio, fragile).

L'incertezza è stata aggravata dalla confusione e dall'incredulità verso la situazione, anche a seguito delle notizie poco chiare diffuse dai mass media, contribuendo a confondere e impaurire.

Non credo a tutto quello che dicono. I dati non sono giusti: i contagi vanno moltiplicati per mille. (...) Inizialmente, troppe persone hanno dato pareri discordanti su quanto stava succedendo, generando solo confusione e paura. (femmina, over 75 anni, livello di istruzione medio, fragile).

Al contempo, i media tradizionali, specie la televisione e la radio, seppur talvolta fonte di messaggi ansio-genici, sono stati occasione di compagnia e passatempo, soprattutto per chi non aveva un hobby.

Sono diventata una tele-dipendetene. Prima non lo ero, adesso devo avere sempre la tv accesa, anche se non la seguo, così mi sento sola (femmina, over 75 anni, livello di istruzione basso, fragile).

La musica mi ha sempre aiutata. Sono una cantante e in casa continuo ad allenarmi con la musica e le canzoni. (femmina, 65-74 anni, livello di istruzione medio, fragile).

*Fragilità e vulnerabilità: fatalismo e fede vs solitudine e confusione*

Le situazioni più complesse, dove la fragilità di salute degli anziani incontra vissuti di marginalità sociale più profonda, riguardano una decina di intervistati, riassumibili in due profili, numericamente residuali, ma non meno significativi dei precedenti, che, anche in questo caso, si distinguono per una reazione psicologica diversamente positiva o negativa allo stress del lockdown.

Da un lato, s'individua un primo profilo, pari al 4,5% del totale, con un'età media intorno agli 80 anni, prevalentemente femminile (57,1% donne). Da notare, che alcuni di questi hanno anche un livello d'istruzione medio-alta (42,9%), segno che la loro vulnerabilità sociale è probabilmente più dovuta all'isolamento e alla solitudine che all'indisponibilità di risorse materiali.

Tuttavia, il loro tratto caratteristico è l'accettazione e la serenità con cui sembrano aver sostenuto l'evento. La visione dei fatti, pur nel riconoscimento della loro gravità non limita la speranza verso il futuro, soprattutto nel senso di una vita portata a compimento con pienezza e nel senso di trasmissione generazionale riflesso nei propri figli e nipoti.

Al di là di questa situazione, io non ho futuro. Ho 83 anni: avrò ancora due o tre anni di vita. Sono arrivato al traguardo. Il mio faro sono i miei nipoti e i miei figli. I nipoti me li sono allevati io e quando li vedo felici... (maschio, over 75 anni, livello di istruzione medio, fragile).

Altri, secondo schemi tradizionalisti e conservatori, raccontano di aver trovato nella fede un sostegno a cui affidarsi nei momenti di difficoltà, ritenendo anche la preghiera un esercizio rasserenante e di riflessione in forma di ringraziamento per una vita vissuta pienamente.

Sono credente e la fede mi dà la forza; ringrazio sempre la Madonna della Salute per essere arrivata alla mia età nonostante le mie condizioni, anche visto che in questo periodo purtroppo, si sa, il Covid ha colpito molti anziani. (femmina, over 75 anni, livello di istruzione medio, fragile).

Un'altra risorsa a cui ho attinto è la fede: quella non viene mai meno. Anche perché ci prepara per quello che deve venire. Nelle scritture San Paolo scrive a Timoteo che negli ultimi giorni ci saranno tempi difficili. (maschio, 65-74 anni, livello di istruzione basso, robusto).

Talvolta, la capacità di accettazione, pur nella fatica e nella solitudine, si riflette in una autoconsapevolezza di esser più disponibili dei giovani ad accettare le limitazioni imposte. In questo senso, il rigore e l'adesione alle norme vengono letti come elementi di valore e strumenti utili per giocare la propria parte nel contrasto all'epidemia.

Mi rendo conto che per i giovani sia più difficile. Per me, che ho già una certa età, è più facile accettare le regole. Noi anziani siamo più ligi e abituati a seguire quello che ci viene detto, invece, i giovani di adesso lo prendono come un'imposizione e, per sfidare la società, appena possono non applicano ciò che gli viene detto. (femmina, 65-74 anni, livello di istruzione medio, pre-fragile).

Ritengo che sia davvero fondamentale rispettare le regole. Solo così potremo continuare a sperare e a credere che presto le cose cambieranno. Tutti dobbiamo, nel nostro piccolo, fare la nostra parte. (femmina, over 75 anni, livello di istruzione medio, pre-fragile).

All'opposto, un secondo profilo, pari all'1,9% del totale, descrive soggetti molto anziani (l'età media è pari a 88,6 anni), prevalentemente donne vedove. S'individuano i tratti di anziani fragili e in condizioni economiche precarie, che hanno trascorso il lockdown in solitudine, spesso per l'impossibilità di incontrare i figli residenti lontano o per la totale mancanza di una rete di relazioni. Per queste persone le disposizioni governative atte a contenere la diffusione del Covid-19 hanno decretato la sospensione delle già ridotte occasioni di socialità, contribuendo a definire e inasprire situazioni di vulnerabilità e isolamento estremo.

A causa delle chiusure delle regioni e del lockdown non ho più potuto vedere i miei cari, ossia i miei due figli e i miei nipoti, che ero solita incontrare. Specialmente mia figlia e i suoi tre figli amavano venire da me e stare interi week-end qui nella mia casa. Vivendo da sola, questa è una delle cose che più mi pesa. (femmina, over 75 anni, livello di istruzione medio, fragile).

È un periodo di depressione, che sembra non passare più e la felicità sembra troppo lontana. Avverto la paura di contrarre il virus, ma anche di essere sempre sola e non avere nessuno con cui trascorrere le mie giornate. Mi manca mio marito, perché se fosse ancora qui sarebbe tutto diverso e affronterei questa prova con più forza. (femmina, over 75 anni, livello di istruzione basso, fragile).

A spaventare questi anziani è soprattutto la situazione d'incertezza e precarietà sperimentate di fronte a un pericolo invisibile, capace di cambiare in modo radicale le loro vite da un momento all'altro. I più anziani riportano la situazione a situazioni estreme vissute in gioventù durante la guerra.

Hai paura perché non sei pronto, non capisci e, soprattutto, non sai a cosa a cosa andrai incontro. Sei indifeso contro un nemico invisibile che non risparmia nessuno. Arriva in silenzio e nei peggiori dei casi ti rovina o ti toglie la vita. Nessuno di noi possiede i mezzi giusti per sconfiggerlo e, alla mia età e nella mia condizione di salute, la paura più

grande è quella di morire. Nulla è più sicuro, vivi costantemente in un'incognita. Oggi ci sei e domani potresti non esserci più. La vita può cambiare in un attimo. (femmina, 65-74 anni, livello di istruzione medio, pre-fragile).

Sento forte il dolore quando mi vengono in mente le immagini trasmesse alla televisione di quella fila di camion che contenevano tutte quelle persone venute a mancare per il coronavirus. Mi sembrava di essere tornata ai rastrellamenti durante la Seconda guerra mondiale. In pochi abbiamo la sfortuna di ricordare quei momenti! Non tanto quello che provavo durante i bombardamenti, ma proprio quella paura che nasceva ogni volta che mio padre usciva di casa e temevo non tornasse più. (femmina, over 75 anni, livello di istruzione medio, pre-fragile).

Il peso della solitudine si esprime nei racconti degli intervistati attraverso vissuti caratterizzati da tristezza, impotenza e senso di abbandono. L'isolamento sperimentato lascia spesso spazio anche alla nostalgia nei confronti del proprio partner deceduto, avvertito, a maggior ragione in questa situazione di emergenza, come la persona che avrebbe potuto rappresentare una preziosa fonte di sostegno pratico ed emotivo.

Le preoccupazioni sono tante, quanto le difficoltà, ma più che fisiche, proprio psicologiche. La difficoltà più grande è stata quella di essermi sentita abbandonata, sola, con pochi aiuti e, soprattutto, lontana dalla mia famiglia. Avevo paura di potermi sentire male e non avere nessuno vicino a me o non potere chiamare nessuno per venirmi ad aiutare in caso di bisogno. La paura più grande è stata quella di morire in solitudine. (femmina, 65-74 anni, livello di istruzione medio, pre-fragile).

Al contempo, alcuni senior riflettono, con dispiacere, su come la situazione contingente abbia reso manifesta la debolezza degli attuali legami di vicinato, avvertiti come potenziali ma insoddisfacenti spazi di scambio quotidiano e supporto nel bisogno.

Avrei voluto avere vicina la mia famiglia, però, anche il vicinato avrebbe potuto essere un po' più presente, magari chiedendomi se mi servisse qualcosa quando andavano a fare la spesa oppure fare anche solo qualche chiacchiera in più dai balconi, essendo comunicanti. Questa è una cosa che mi è dispiaciuta molto. Mi ricordo di quando ero piccola che ci si aiutava in tutti i modi ed è brutto vedere adesso quanto le cose siano cambiate, ci si limita a salutarsi e a scambiarsi qualche parola solo se ci si incontra per il pianerottolo. (femmina, over 75 anni, livello di istruzione basso, robusta).

Nell'impossibilità di godere delle occasioni di socialità, la televisione e la radio, anche solo lasciate accese, divengono gli strumenti più utilizzati per sopperire

alla solitudine e all'isolamento, nonché all'inevitabile monotonia delle giornate. Dai racconti degli intervistati emerge come il loro utilizzo sia diventato più frequente rispetto al passato.

Ringrazio di esistere i programmi televisivi, che ora come ora mi aiutano a far passare le giornate. Anche i miei giornalotti mi aiutano a passare le ore. Durante il lockdown ascoltavo anche tanta musica grazie alla radio. Prima non la accendevo mai: l'ho riscoperta durante la quarantena." (femmina, over 75 anni, livello di istruzione basso, robusta).

Chiudersi in casa, in questo caso, da un lato rappresenta un rifugio in cui fuggire per proteggersi dalle minacce esterne, dall'altro, una gabbia che nasconde solitudine e monotonia. I senior raccontano come proprio l'ambiente deputato alla protezione dell'individuo sia diventato nella loro esperienza attuale una prigione che isola dal resto del mondo e impedisce di godere della propria libertà d'azione.

La libertà per me è tutto e con questo lockdown, da un momento all'altro, mi sono sentita chiusa in gabbia, sola con me stessa e schiava della società. Da quando è scoppiata questa pandemia mi sono completamente isolata dal mondo. Sì, prima la mia vita non era molto diversa, però possedevo la libertà di fare qualsiasi cosa senza alcuna limitazione. Ora è cambiato tutto. Mi sembra di vivere in un incubo. (femmina, over 75 anni, livello di istruzione basso, fragile/pre-fragile).

Proprio il riferimento alla dimensione domestica rende ancora più interessante la testimonianza di chi, anziano e in condizioni di fragilità e povertà, abbia vissuto il lockdown senza una dimora stabile su cui poter contare. In questo caso il lockdown è stato affrontato in un isolamento ancor più generalizzato, proprio quando le disposizioni di contenimento imponevano di restare in casa.

Costretti a vivere in strada o a dormire in un'auto per motivazioni diverse, la storia di alcuni di questi individui è caratterizzata dalla perdita dell'alloggio per morosità, da dissesto finanziari per separazioni familiari, dalla mancanza di un reddito. Questi anziani, che già vivevano condizioni di isolamento e povertà, sono stati messi ulteriormente alla prova dalla pandemia e dalle sue ricadute socioeconomiche. Per queste persone, prive di un'abitazione, è risultato impossibile rispondere all'invito di restare a casa per limitare la diffusione del Covid-19 ed evitare il rischio di contagio. Prive di un rifugio sicuro, hanno continuato a vivere per strada, arrangiandosi per reperire i beni di prima necessità, talvolta multati, talvolta oggetto di pregiudizio e discriminazione.

Durante il lockdown mi sono arrangiato dormendo con amici che avevano occupato un tugurio. Adesso sto dormendo in un furgone abbandonato, dove c'è un letto! Quello che ci viveva prima mi ha fatto il favore di darmi il posto e lui è andato ad occuparne un altro lì vicino. (maschio, 65-74 anni, livello di istruzione medio, pre-fragile).

Per alcuni di questi senior la difficoltà è stata, al contrario, quella di dover accettare di abbandonare la strada per vivere in una struttura emergenziale per senza fissa dimora, in compagnia di altri individui che condividevano, senza conoscersi, la stessa storia.

Il lockdown è stato per me un'attesa senza fine. I rapporti con gli altri ospiti sono stati molto freddi. Tutti si facevano i fatti loro. Vedevo la tv e mi sdraiavo a riposare. Quando era il momento mangiavo. Tutti i giorni così. (maschio, 65-74 anni, livello di istruzione medio, robusto).

Per due lunghi mesi la vita di queste persone, sgomberate dalla strada, è stata caratterizzata dalla solitudine e dalla monotonia. Talvolta, la mancanza di un telefono personale ha reso impossibile il mantenimento dei contatti preesistenti. I volontari hanno garantito l'assistenza possibile: una brandina per riposare, pasti caldi, la possibilità di usufruire di servizi igienici comuni e di tenersi informati sull'emergenza tramite un televisore, la fornitura di medicinali. A mancare è stato, però, il contesto urbano nel quale gli homeless sono abituati a vivere. Un contesto di pericolo e solitudine, ma a loro familiare, che garantisce libertà individuale, considerata, invece, a rischio nelle strutture emergenziali di co-housing, caratterizzate da regole rigide cui gli ospiti sono chiamati ad aderire.

Non sono rientrato per tre giorni perché ero con la mia compagna e quando sono tornato mi hanno buttato fuori. Non pensavo che arrivassero a farlo. Mi sono ritrovato in un mare di guai. Quando non hai una casa, quando non hai un appoggio dove lavarti, dove dormire è tragico, tragico, molto tragico! (maschio, 65-74 anni, livello di istruzione medio, pre-fragile).

Le interviste raccontano il disorientamento vissuto durante il lockdown, della solitudine sofferta, dell'amarrezza, della preoccupazione per il diffondersi della pandemia e dell'impossibilità di condividere con qualcuno i propri stati d'animo. Ritorna l'incipit di questo articolo.

Mi sembrava una cosa talmente assurda, pareva l'Inferno di Dante. Seduto su una panchina, sirene di ambulanze in continuazione e nessuno intorno. Non lo auguro a nessuno, neanche a un cane. (maschio, 65-74 anni, livello di istruzione medio, pre-fragile e senza fissa dimora).

## DISCUSSIONE: I DIVERSI VOLTI DELLA RESILIENZA DEGLI ANZIANI IN LOCKDOWN

I vissuti degli ultrasessantacinquenni intervistati circa la loro esperienza in lockdown appaiono molto diversificati. In questo senso, una prima considerazione rispetto ai risultati e al di là della criticità della situazione, riflette sull'inadeguatezza di una rappresentazione eccessivamente drammatica. Diverse testimonianze rispecchiano, infatti, come per circa il 60% dei casi si sia evidenziata una buona resilienza, persino in situazioni di fragilità e vulnerabilità evidenti.

Ciò detto, è evidente che ogni storia riporta alle difficoltà esperite personalmente e alle risorse attivate a livello individuale e familiare nel tentativo di ritrovare un nuovo equilibrio in una situazione potenzialmente rischiosa, complessa, e, soprattutto, inusuale, che ha trovato tutti impreparati.

Le strategie di resilienza vanno dalla riconversione del tempo in forma positiva a una maggior propensione alla riflessività interiore, esercitata ora con processi di accettazione, ora con l'evitamento del pensiero, il fatalismo o l'espressione religiosa.

Non di meno, i fattori di rischio sono spesso collegati a condizioni di fragilità e vulnerabilità elevate, peraltro, spesso definite da elementi di contesto. Su tutti, l'isolamento, che, tuttavia, mostra una duplice valenza.

Da un lato, implicitamente negativa, quando riferibile alla mancanza di socialità e supporto, fonte di solitudine e incertezza esistenziale.

Dall'altro, al contrario, positiva, quando il contesto definisce una situazione protetta, riscontrabile in luoghi a minore densità di frequentazione, ma a elevato senso comunitario, come nel caso di chi ha potuto trascorrere il lockdown in campagna o nei piccoli paesi, conservando la propria routine quotidiana, nonché relazioni soddisfacenti e sicure.

I profili tratteggiati rimandano così a percorsi di resilienza multipli, in cui i diversi intervistati mostrano potenzialità differenti di resistenza alla pressione psicologica indotta dalla consapevolezza di un evento pandemico, la cui lettura, in primis quella mediatica, ha da subito sottolineato il rischio particolarmente elevato proprio per la popolazione anziana.

La resilienza non appare mai assoluta, ma sempre emergente da inevitabili condizioni di perdita che la persona è chiamata ad affrontare, autonomamente o con il supporto dei propri cari. Essa, nei racconti, non sembra costituire una qualità statica, ma pare piuttosto un processo attivo, che si dispiega nella relazione dinamica fra la persona e il contesto (familiare, sociale, istituzionale), ed è, sovente, ancorata a esperienze biografiche proprie

di generazioni che abbiano vissuto fasi storiche in cui la propensione al sacrificio personale e alla solidarietà collettiva era certamente più marcata rispetto a oggi. In questo senso, gioca un ruolo chiave il grado di agentività precedente alla situazione, ovvero quanto il soggetto possa avere un ruolo attivo nel modellare l'ambiente che lo circonda, strutturando esperienze che, a loro volta, promuovono o inibiscono lo sviluppo di sé (Bandura 1999).

I profili riportati rispecchiano, altresì, anche differenti posizionamenti (Davies e Harré 1990; Harré e Van Langenhove 1999), che i senior, in un processo discorsivo, offrono di sé stessi, talvolta in forma di auto-stigmatizzazione (per esempio, definendosi come "anziano invalido"), o esibendo qualità positivamente riferite a sé (per esempio, "persona molto attiva", "uomo di campagna").

Altre volte si tratta di posizionamenti solidali verso gli altri (es. "le giovani generazioni sacrificate ingiustamente", "i medici dediti al lavoro", "i tanti professionisti costretti a reinventarsi", "gli anziani soli che vivono nelle RSA"), delineando diritti e doveri ad essi associati. In quest'ultimo caso, è significativo come, pur nella drammaticità della situazione e, soprattutto, tra persone più fragili e vulnerabili, si manifesti una forma di riflessività dialogica, solidale in un riconoscimento o una preoccupazione eterodiretta, orientata verso l'esterno e non semplicemente autoriferita secondo una prospettiva unicamente riflessiva o "a specchio".

Alcuni di tali posizionamenti appaiono maggiormente dinamici: è il caso, per esempio, degli anziani che, ancora autonomi ed attivi, hanno dapprima subito le limitazioni imposte dalla necessità di contenere la diffusione del virus, e successivamente hanno trasformato in opportunità l'obbligo a rimanere in casa, dando spazio alla creatività. Altri appaiono più statici, come nel caso degli anziani soli, più in difficoltà nell'attivare strategie atte a superare la monotonia e l'isolamento imposto dal lockdown. Ancora, in una logica di interazione individuo-ambiente, alcuni posizionamenti descritti appaiono meno vantaggiosi di altri, poiché descrivono la privazione di diritti e l'auto-etichettamento come vittime, come per gli anziani senza fissa dimora, chiamati con il lockdown ad affrontare un ulteriore stress alle già consistenti difficoltà quotidiane. Tuttavia, anche in questo caso non mancano strategie per riuscire a ritrovare sé stessi e conservare le proprie abitudini.

Un ulteriore interessante tratto posizionale, emergente tra alcune intervistate, può essere individuato nella loro volontà di protezione dell'altro, che questo sia il coniuge, magari ancor più fragile, che non si vuole esporre a rischi anche a costo di non tutelare sé stesse, o che siano i figli o i nipoti, che non vengono messi a par-

te della propria sofferenza psicologica, per non esporli a spostamenti e connessi rischi di contagio.

La socializzazione anche in emergenza a quello che potremmo definire il "caregiving attivo" lascia spazio, in altri casi, a una comprensibile e giusta, ma purtroppo talvolta disattesa, aspettativa di "caregiving passivo", da parte della rete familiare, amicale e di vicinato o da parte delle istituzioni.

Infine, uno dei limiti della nostra indagine, al di là della non generalizzabilità dei risultati per la natura qualitativa e non probabilistica dello studio, al di là dell'implicita circoscrizione territoriale al genovesato, è sicuramente quello di non aver intercettato la situazione degli anziani in RSA, spesso balzata alle cronache sia per l'elevato numero di contagi e decessi, sia per l'isolamento e la solitudine forzata di persone così fragili in simili contesti. Senza dubbio tra i non resilienti rientra questa realtà, che, come detto, non è stato possibile intercettare. Peraltro, è altrettanto vero che dalla cronaca e dai media non sono altrettanto emerse situazioni non meno marginali e così estreme da sfuggire alle logiche stesse delle misure di contenimento. A riguardo, crediamo che aver presentato la complessa prospettiva degli anziani homeless durante il lockdown possa offrire un valore aggiunto.

In sintesi, le narrazioni raccolte hanno evidenziato il processo di continua ridefinizione della propria e altrui immagine realizzato dai senior in relazione al particolare contesto di emergenza sperimentato. In questo senso, si conferma che la capacità di maggior o minore resilienza rilevata non designa la semplice abilità di resistere agli eventi avversi, bensì definisce una dinamica positiva volta al controllo degli eventi e alla ricostruzione di un percorso di vita positivo.

Possibilità non sempre realizzata, ma che, come dimostrato, e contrariamente a rappresentazioni ageiste o iper-medicalizzate volte a un controllo più pressante e limitante degli anziani in questa emergenza, non è necessariamente preclusa dall'età avanzata.

#### CONCLUSIONI: OLTRE IL LOCKDOWN, OLTRE LE VISIONI MEDICALIZZATE

A nostro modo di vedere, i risultati dell'indagine confermano almeno in parte l'ipotesi per cui gli anziani avrebbero migliori capacità di gestire eventi stressanti della vita come la pandemia di COVID-19, nonostante il proprio stato di salute, le condizioni socioeconomiche e le esperienze personali, come recentemente evidenziato da Rossi et al. (2021). Naturalmente, tale ipotesi trova conferma solo tenendo in considerazione adeguate varia-

bili di contesto, ovvero adottando un modello socio-ecologico (Klasa et al. 2021), per cui la resilienza è sempre potenzialmente presente, pur a differenti livelli, ma può essere diversamente attivata a circostanze e condizioni date.

Nel nostro studio, lo stato di salute, il livello di istruzione e le risorse materiali e simboliche, la rete di supporto e il luogo stesso dove è stato affrontato il lockdown divengono alternativamente fattori protettivi o di rischio, che interagiscono nel generare la capacità individuale di far fronte allo stress.

Nelle situazioni di maggior resilienza tale capacità si rivela sostanzialmente una forma di apprendimento situazionale, che permette di rileggere positivamente gli eventi in chiave positiva e che si traduce in forme di accettazione o, dove possibile, nell'attivazione di comportamenti conseguenti.

Naturalmente, i fattori generativi di tale meccanismo non possono prescindere tanto da predisposizioni individuali ed esperienze passate, quanto dalle condizioni generali in cui il lockdown è stato vissuto. Quel che appare significativo è che il processo risulta sostanzialmente indipendente dall'età e, in parte, da eventuali condizioni di fragilità o di vulnerabilità sociale.

Tuttavia, occorre piuttosto considerare anche il cosiddetto effetto di "doppio carico" (Chen 2020), ovvero, che tali capacità di tamponamento psicologico della situazione stressogena generata dalla pandemia, diversamente attivabili anche a prescindere dalle difficoltà oggettive e dalle criticità individuali, possano essere ridotte o compromesse da un aggravarsi della salute mentale di molti soggetti anziani.

In tal senso, misure eccessivamente cautelative, orientate al contenimento e alla riduzione dei contatti sociali per gli anziani durante la pandemia, seppur nell'intenzione di limitare i rischi d'infezione, morbilità e mortalità, assecondando una visione iperprotettiva nei confronti della componente anziana della popolazione, riproducono un modello latente di c.d. ageismo benevolente (Ayalon e Tesch-Römer 2018), aumentando il rischio di vulnerabilità mentale, specie per quei soggetti almeno parzialmente dotati di spunti di resilienza attiva, producendo così esiti clinici anche peggiori, o poco diversi, se non potenzialmente ancor più diffusi.

Al contrario, proprio il riconoscimento sistemico dell'eterogeneità delle condizioni fisiche e cognitive dei senior, andando al di là d'improprie visioni binarie, insieme a un'adeguata consapevolezza di poter attingere al diffuso potenziale di resilienza dei senior, indipendentemente dall'età anagrafica, possono costituire risorsa aggiuntiva e indispensabile nella risposta alla presente, quanto a future emergenze.

Piuttosto, i risultati sono la cartina al tornasole di una società che semplifica funzionalmente i problemi in soluzioni drastiche, applicando rappresentazioni improprie spesso altrettanto semplicistiche, nonché radicate e inamovibili al punto da impedire soluzioni efficaci, efficienti e davvero rispondenti alle necessità dei singoli.

A ciò si può obiettare manchino sufficienti risorse, ma ciò che appare più carente, in realtà, è una revisione adeguata dei servizi dedicati applicando un monitoraggio delle reali condizioni di benessere degli anziani, premesse per una revisione culturale verso la popolazione senior, assai più eterogenea e ricca di capacità e risorse, ben oltre la visione medicalizzata dell'invecchiamento, tutt'oggi esplicita e prevalente anche nell'emergenza in corso.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Andrew M. K., Mitnitski A. B., Rockwood, K. (2008), Social vulnerability, frailty and mortality in elderly people, *PLoS One*, May 21, doi:10.1371/journal.pone.0002232.
- Ayalon L., Tesch-Römer C. (2018), Ageism: Concept and Origins, in L. Ayalon, e C. Tesch-Römer (eds.), *Contemporary Perspectives on Ageism* (Vols. Int. Perspect. Aging, volume 19, pp. 1-10), Springer Open, Cham, doi:https://doi.org/10.1007/978-3-319-73820-8\_32.
- Bandura A. (1999), Self-efficacy: Toward a unifying theory of behavioral change, in R. F. Baumeister (ed.), *The Self in Social Psychology. Key Readings in Social Psychology*, (pp. 285-298), Psychology Press/Taylor e Francis, Milton Park.
- Brooke J., Jackson D. (2020), Older people and COVID-19: Isolation, risk and ageism, *J Clin Nurs*, 29, 2044-2046. doi:https://doi.org/10.1111/jocn.15274 PMID: 32239784.
- Chen L. (2020), Older adults and COVID-19 pandemic: resilience matters, *Arch Gerontol Geriatr*, 89, 104-124. doi:10.1016/j.archger.2020.104124.
- Comas-Herrera A., Zalakaín J., Litwin C., Hsu A., Lane N., Fernández J.L. (2020), Mortality associated with COVID-19 outbreaks in care homes: early international evidence, *International Long-Term Care Policy Network, CPEC-LSE*, LTCcovid.org.
- Davies B., Harré R. (1990), Positioning: The Discursive Production of Selves, *Journal for the Theory of Social Behavior*, 20(1), 43-63.
- Goethals L., Barth N., Guyot J., Hupin D., Celarier T., Bongue B. (2020), Impact of home quarantine on physical activity among older adults living at home

- during the COVID-19 pandemic: Qualitative interview study, *JMIR Aging*, 3(1), 1-5. doi:<https://doi.org/10.2196/19007>.
- Grossman E. S., Hoffman Y., Palgi Y., Shrira A. (2021), COVID-19 related loneliness and sleep problems in older adults: Worries and resilience as potential moderators, *Personality and individual differences*, 168. doi:<https://doi.org/10.1016/j.pa>.
- Harré R., Van Langenhove L. (1999), *Positioning Theory: Moral Contexts of Intentional Action*, Basil Blackwell Publishers, Oxford.
- Istituto Superiore di Sanità (2020), *Epidemia COVID-19. Aggiornamento nazionale 26 maggio 2020 - ore 16:00*, Istituto Superiore di Sanità, Roma.
- Istituto Superiore di Sanità (2021a), *Caratteristiche dei pazienti deceduti positivi all'infezione da SARS-CoV-2 in Italia al 20 marzo 2021*, Istituto Superiore di Sanità, Roma.
- Istituto Superiore di Sanità (2021b), *Epidemia COVID-19. Aggiornamento nazionale 7 luglio 2021*, Istituto Superiore di Sanità, Roma.
- Klasa K., Galaitsi S., Wister A., Linkov I. (2021), System models for resilience in gerontology: Application to the COVID-19 pandemic, *BMC Geriatrics*, 21(1), 1–12. doi:[10.1186/s12877-020-01965-2](https://doi.org/10.1186/s12877-020-01965-2).
- MacLeod S., Musich S., Hawkins K., Alsgaard K., Wickler E. (2016), The impact of resilience among older adults, *Geriatr Nurs.*, 37, 266–72. doi: [10.1016/j.gerinurse.2016.02.014](https://doi.org/10.1016/j.gerinurse.2016.02.014).
- Monahan C., Macdonald J., Lytle A., Apriceno M., Levy S. R. (2020), COVID-19 and ageism: How positive and negative responses impact older adults and society, *American Psychologist*, 75(7), 887-896. doi:<http://dx.doi.org/10.1037/amp0000699>.
- Phillipson C. (2013), Ageing and the Urban Society: Growing old in the Century of the City, in C. P. Dale Dannefer (ed.), *The SAGE Handbook of Social Gerontology* (pp. 597-606), London, Sage.
- Phillipson C. (2020), *Covid-19 and the crisis in residential and nursing home care*, [ageingissues.wordpress.com/2020/04/08/covid-19-and-the-crisis-in-residential-and-nursing-home-care/](https://ageingissues.wordpress.com/2020/04/08/covid-19-and-the-crisis-in-residential-and-nursing-home-care/).
- Pilotto A., Veronese N., Quispe Guerrero K., Zora S., Boone A. L., Puntoni M., Pisano Gonzalez M. (2019), Development and Validation of a Self-Administered Multidimensional Prognostic Index to Predict Negative Health Outcomes in Community-Dwelling Persons, *REJUVENATION RESEARCH*, 4(22), 299-305. doi: [10.1089/rej.2018.2103](https://doi.org/10.1089/rej.2018.2103).
- Poli S. (2020), Invecchiamento e Coronavirus: la costruzione sociale del rischio e la marginalizzazione degli anziani oltre il lockdown, *Società Mutamento Politica*, 11(21), 271-280. doi:[10.13128/smp-11967](https://doi.org/10.13128/smp-11967).
- Poli S., Pandolfini V., Torrigiani C. (2020), Frailty and its social predictors among older people: some empirical evidences and a lesson from Covid-19 for revising public health and social policies, *Italian Journal of Sociology of Education*, 12(3), pp. 151-176. doi:[10.14658/pupj-ijse-2020-3-8](https://doi.org/10.14658/pupj-ijse-2020-3-8).
- Poli S., Torrigiani C., Pilotto, A. (2021), *Anziani in bilico: fragilità e resilienza al tempo del Covid-19. Il progetto PREStIGE*, Genua University Press, Genova.
- Rossi R., Jannini T., Socci V., Pacitti F., Lorenzo G. (2021), Stressful Life Events and Resilience During the COVID-19 Lockdown Measures in Italy: Association With Mental Health Outcomes and Age, *Front. Psychiatry*. doi: [10.3389/fpsy.2021.635832](https://doi.org/10.3389/fpsy.2021.635832).
- Tyrrell C., Williams K. (2020), The paradox of social distancing: Implications for older adults in the context of COVID-19, *Psychol Trauma*, 12(S1), S214-S216. doi:<https://doi.org/10.1037/tra0000845>.
- Watson D., Clark L. A., Tellegan A. (1988), Development and validation of brief measures of positive and negative affect: The PANAS scales, *Journal of Personality and Social Psychology*, 54(6), 1063–1070.
- Wiles J., Leibling A., Guberman N., Reeve J., Allen R. (2011), The Meaning of “Aging in Place” to Older People, *The Gerontologist*, 52(3), 357–366. doi:[10.1093/geront/gnr098](https://doi.org/10.1093/geront/gnr098).



**Citation:** Licia Lipari (2021) Giandomenico Amendola (a cura di), *L'immaginario e le epidemie*, Adda Editore, Bari, 2020, pp. 154. *Società Mutamento Politica* 12(24): 181-182. doi: 10.36253/smp-13235

**Copyright:** © 2021 Licia Lipari. 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.

## Giandomenico Amendola (a cura di), *L'immaginario e le epidemie*, Adda Editore, Bari, 2020, pp. 154

LICIA LIPARI

«La nostra esperienza è filtrata, consapevolmente o meno, dall'immaginario», si legge all'avvio del testo curato da Giandomenico Amendola. È proprio l'immaginario, dimensione solo apparentemente impalpabile delle nostre vite quotidiane, il *fil rouge* del volume.

L'immaginario è qui inteso come parte attiva del processo di costruzione sociale della realtà e sin dalle prime battute il tema centrale del libro riecheggia i classici del pensiero sociologico, ad esempio le riflessioni di Morin in *L'Esprit du temps* (1962), di Berger e Luckmann in *The Social Construction of Reality* (1966). Da questa prospettiva l'immaginario costituisce quel collante che unifica l'interpretazione della società e ne influenza il funzionamento e l'evoluzione temporale. Esso fornisce quel denso mondo stratificato di significati che si modificano e si rinnovano al mutare della società stessa. Rispetto ai classici del pensiero sociologico si potrebbe andare ancor più a ritroso e sostenere con Durkheim – in *Les Règles de la méthode sociologique* (1895) – che ogni artefatto sociale, ancor prima di divenire fatto sociale è una creazione collettiva in quanto commistione di desideri, aspettative, simboli e pensieri che, una volta condivisi, vengono legittimati e istituzionalizzati sino a divenire realtà e produrre effetti concreti sull'azione sociale. Ma il peso specifico del volume curato da Giandomenico Amendola consiste nel mettere in relazione l'immaginario, nel suo significato più profondo di generatore della realtà – per riprendere Morin – con il complesso tema della pandemia in atto di COVID 19 e, più in generale, con le epidemie che hanno colpito l'umanità nel corso della sua storia.

L'attenzione si concentra sull'impatto che l'immaginario esercita sul modo di vivere quotidianamente, conoscere e di interpretare le pandemie.

Questo modo di analizzare e di interpretare la pandemia permette al lettore di sviscerare i processi più profondi e, talvolta celati, della relazione tra uomo e malattia e, specie nei casi in cui la cura appare distante e aleatoria come per il COVID 19, tra uomo e morte.

\*\*\*

L'analisi del complesso rapporto tra immaginario ed epidemie – multiforme e pluridimensionale – richiede un approccio plurale, interdisciplinare,

capace di evidenziare le differenti chiavi di lettura e prospettive sul tema oggetto di riflessione. Come un prisma che filtra il fascio di luce bianca mostrando la varietà di colori che la compongono, così il volume porge all'attenzione del lettore i diversi sguardi sulla relazione tra immaginario ed epidemie.

Alla riflessione in apertura di Giandomenico Amendola, si susseguono i saggi di Antonio Ciuffredda (storico), Rino Caputo (critico letterario), Andrea Leonardi (storico dell'arte), Fabrizio Violante (critico cinematografico), Silvia Surrenti e Letizia Carrera (sociologhe urbane).

Attraverso l'analisi dei "prodotti culturali" che, come scrive Giandomenico Amendola «del rapporto con l'immaginario hanno fatto la propria ragion d'essere» – tra cui i romanzi (dalla produzione di Petrarca a quella di Carlo Emilio Gadda), le opere pittoriche (dal Tintoretto a Guido Reni), i film (di George Romero o Danny Boyle) e, in modo meno pronunciato, le narrazioni di storici e di storiografi (tra cui Tucidide, Michel de Certeau e Fernand Braudel) – il lettore viene condotto ad interpretare l'immaginario delle epidemie lungo un "viaggio temporale" che attraversa i secoli.

Seppur non venga palesato dagli Autori, nei saggi sembra riecheggiare il pensiero di Castoriadis de *L'institution imaginaire de la Société* (1975) e l'immaginario non è semplice rappresentazione di un qualcosa, ma piuttosto creazione incessante di forme, figure e icone. Ed è in quest'ottica che i prodotti culturali divengono *medium* privilegiato per "accedere" all'immaginario delle epidemie, contribuendo a suggellare quegli scenari comuni e condivisi che hanno influenzato, e continuano ad influenzare, l'azione individuale e collettiva.

Pertanto, nei testi presenti nel volume è possibile rintracciare una tensione costante tra aspetti ricorrenti ed innovativi, attraverso cui si manifesta il potere dell'immaginario in relazione alle epidemie.

\*\*\*

Le interconnessioni tra immaginario ed epidemie presenti nel volume non si limitano a essere analizzate nei prodotti culturali. Nella parte conclusiva l'attenzione si concentra sulla dimensione spaziale.

In quest'ottica, la città assume un ruolo cardine e diviene lo scenario privilegiato dei "fatti umani". In particolare, viene mostrato al lettore come il legame tra epidemie e città sia suggellato proprio dall'immaginario collettivo e alcuni aspetti determinanti della vita urbana – tra cui la densità, i comportamenti, le interazioni interpersonali – divengono un terreno fertile per l'attecchimento e la propagazione delle epidemie.

Per riprendere uno dei temi centrali delle riflessio-

ni di Giandomenico Amendola nel suo recente volume *Sguardi sulla città moderna. Narrazioni e rappresentazioni di urbanisti, sociologi, scrittori e artisti* (2019), le epidemie, e non di meno l'attuale pandemia di COVID 19, appaiono come un faro che con il suo fascio di luce illumina le contraddizioni della città nella sua duplice accezione: la "città-sistema", che dimostra le sue fragilità di gestione della complessità, e la "città dell'esperienza", animata dal vissuto quotidiano, sensoriale ed emozionale dei suoi abitanti e del variegato mondo dei *city users*.

A partire dalla duplice accezione del tessuto urbano, le epidemie sembrano quasi rompere quel patto che suggella la relazione tra uomo e città, affiorando come estrema sintesi nella frase che apre il breve cartiglio del dipinto trecentesco *L'allegoria del buon governo* di Lorenzetti: «Senza paura ogn'uom franco cammini». Le epidemie impongono, dunque, l'analisi critica delle città, ponendone in discussione molti dei suoi aspetti costitutivi che affiorano nella dimensione prettamente simbolica e immaginativa che le connota.

*L'immaginario e le epidemie* è, in ultima analisi, un volume trasversale, agile e, allo stesso tempo, capace di stimolare interessanti spunti di riflessione sulle dinamiche profonde delle epidemie, sui nessi tra processi sociali e vite individuali, fornendo al lettore una ricchezza di strumenti interpretativi.

Se la forza del COVID 19, come di altre epidemie, ha il potere di connettere l'azione individuale con quella collettiva, la sua congiunzione è riposta proprio nell'immaginario e questo volume ha la capacità di esplorare la celata radice socio-antropologica di vivere collettivamente l'angoscia di un presente incerto e, al contempo, la speranza in un futuro rinnovato.



**Citation:** Adele Bianco (2021) Rifiuti informatici, inquinamento digitale. Il lato insostenibile della 4a rivoluzione industriale. *Società Mutamento Politica* 12(24): 183-192. doi: 10.36253/smp-13236

**Copyright:** © 2021 Adele Bianco. 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.

Passim

## Rifiuti informatici, inquinamento digitale. Il lato insostenibile della 4<sup>a</sup> rivoluzione industriale

ADELE BIANCO

**Abstract.** This paper is devoted to the electronic waste and the digital pollution topic. Firstly, concerning the e-waste, we are going to see its origin, the directions of its disposal, and if there is any possibility of recovery. Secondly, we are going to see the digital pollution. The data exchanged in internet leave a footprint not only in terms of Big Data but also in terms of the CO2 emissions. Millions of physical servers in data centers around the world, are connected with miles of undersea cables, and with switches and routers. All of them require a lot of energy to run. Finally, we will examine what measures governments can promote to manage the digital and ecological transitions. The challenge is to implement the digitalization process in the sense of sustainability according to the EU economic and social policies.

**Keywords.** (Electronic)E-waste, digital pollution, sustainability, technological innovation, fourth industrial revolution.

---

### INTRODUZIONE

Il XXI secolo sembra caratterizzato dall'affermarsi di una nuova generazione di tecnologie in grado di far fronte ai cambiamenti attesi per i prossimi decenni e di garantire la sostenibilità<sup>1</sup>. Accanto a queste potenzialità non mancano però i problemi. La consapevolezza circa la sostenibilità della rivoluzione digitale che stiamo vivendo deve ancora radicarsi nella pubblica opinione, nella classe dirigente e negli amministratori pubblici, analogamente a quanto ormai è diffuso in merito ai cambiamenti climatici.

In questo contributo esamineremo dapprima l'inquinamento dovuto alla dismissione degli hardware, ossia le modalità di produzione dei rifiuti informatici (o meglio elettrici ed elettronici), le dirette e i tratti del loro smaltimento e le eventuali potenzialità di recupero. Quindi tratteremo l'inquinamento digitale. I dati scambiati in rete, infatti, lasciano una traccia non solo in termini di Big Data ma anche sotto il profilo dell'emissione di CO2. L'attrezzatura – i grandi server, i cavi sottomarini – che ci consente di naviga-

---

<sup>1</sup> Buone sono le intenzioni dal punto di vista ambientale, lavorativo ed economico: «ICT-enabled solutions offer the potential to reduce GHG emissions by 16.5%, create 29.5 million jobs and yield USD 1.9 trillion in savings», GeSI SMARTer, 2020, p. 9.

re in Internet è energivora, sicché le tracce informatiche non sono solo virtuali. Per entrambi questi aspetti, l'informatica è una delle fonti di inquinamento sempre più importanti e sempre più globale (Hashmi, Varma 2019).

Infine, esamineremo quali misure e quali interventi possono intraprendere i governi, per gestire le transizioni digitale ed ecologica (Vallero 2019b). Si tratta di garantire quel salto qualitativo che la digitalizzazione promette in direzione della sostenibilità e che funge da stella polare delle politiche economiche e sociali dell'Unione europea (ASVIS 2019; [https://ec.europa.eu/international-partnerships/sustainable-development-goals\\_en](https://ec.europa.eu/international-partnerships/sustainable-development-goals_en)).

#### IL DIGITALE E L'AMBIENTE: DALLA SOLUZIONE AL PROBLEMA

Prima di approfondire la questione legata alla dismissione dei *devices* come fonte di inquinamento, è opportuno ricordare che le tecnologie digitali – robotica, Internet delle cose, *cloud computing*, intelligenza artificiale e *data analytics* – iniziano a essere utilizzate nella raccolta, selezione e differenziazione, smistamento e trattamento dei rifiuti ordinari.

Attualmente il settore della gestione dei rifiuti ordinari è un campo di intervento in crescita<sup>2</sup>. È sempre più specializzato e professionalizzato – tanto che oggi si parla di *Waste Management* (Vallero 2019c) – e adotta soluzioni sofisticate e all'avanguardia anche sotto il profilo tecnico. Una gestione tecnologicamente avanzata dei rifiuti permette di ridurre l'impatto sull'ambiente, trattare in maniera razionale la massa crescente dei rifiuti che produciamo (Vallero 2019a), oltre che rappresentare un vantaggio economico per le aziende rendendo la loro attività più efficiente (Berg *et al.* 2020, pp. 40 e ss.).

L'impiego delle tecnologie più avanzate fa sì che i rifiuti non diventino un fattore critico di minaccia per l'ecosistema; essi anzi possono essere considerati un valore, recuperando le loro componenti da riciclare, alimentando e incoraggiando la c.d. economia circolare

<sup>2</sup> Benché Vallero e Shulman riportino solo i dati riferiti agli Stati Uniti e raccolti dall'U.S. Environmental Protection Agency, Municipal Solid Waste (<https://archive.epa.gov/epawaste/nonhaz/municipal/web/html/>), questi sono interessanti perché indicano la tendenza del mondo occidentale e sottolineano la connessione tra sviluppo economico e crescita della produzione dei rifiuti. «In 2012 US residents, businesses, and institutions generated about 230x106 t, where t refers to metric tonne (254 million US tons) of trash and recycled and composted about 79x106 t (87 million US tons) of this material, equivalent to a 34.3% recycling rate. On average, we recycled and composted 0.68 kg (1.51 pounds) of our individual waste generation of 2.0 kg per person per day (4.40 pounds per person per day). [...] MSW generation rates continued to rise in the 20<sup>th</sup> century, before levelling off at the beginning of this century» (Id. 2019, p. 11).

(WEF 2019; Letcher, Vallero 2019; Padilla-Rivera *et al.* 2020).

Quanto alla digitalizzazione impiegata con profitto nell'ambito della gestione dei rifiuti ordinari, Berg *et al.* (2020) ne illustrano i tre ambiti: comunicazione, raccolta e automazione dei processi interni. Innanzi tutto, grazie a portali e app, lo scambio di informazioni tra amministrazione e cittadini è più diretto e immediato e in grado di fornire un servizio più puntuale. Inoltre, grazie alla digitalizzazione si può razionalizzare e migliorare il processo di raccolta dei rifiuti. La documentazione che l'accompagna può essere automatizzata; il processo di raccolta può avvalersi di sensori disposti sui veicoli per identificarli, tracciarne il percorso, pianificarne il lavoro in maniera razionale monitorandolo<sup>3</sup>. Altre tecnologie come i droni possono svolgere attività di vigilanza e controllo. Hofman (2018, pp. 20-21) illustra come la robotica viene utilizzata nel trattamento e nello stoccaggio dei rifiuti più complessi e pericolosi.

Un secondo aspetto è rappresentato dalla convinzione che per contrastare la crisi ecologica, le nuove tecnologie, e segnatamente quelle digitali e della comunicazione, possano contribuire a ridurre le emissioni di CO<sub>2</sub> che sono alla base del meccanismo che innesca il riscaldamento globale. In effetti, soluzioni da remoto come il telelavoro – oggi meglio noto per la sua evoluzione: lo *smartworking* – hanno una serie di risvolti positivi in termini, ad es., di riduzione del traffico cittadino di autoveicoli e di conseguenti emissioni di gas di scarico. Durante la pandemia di COVID-19, le misure di confinamento hanno segnato un vantaggio, ancorché parziale, riguardo il contenimento dell'inquinamento atmosferico (Gualtieri *et al.* 2020).

Tuttavia, l'innovazione tecnologica, e in particolare quella digitale, produce a sua volta rifiuti e inquinamento. La questione in realtà non è nuova ed è all'attenzione degli esperti da più di un decennio (Robinson 2009; Al-Khoury 2013), anche se il tema è poco presente nel dibattito pubblico.

Il primo tipo di "esternalità negative" dello sviluppo tecnologico e digitale è rappresentato dai rifiuti fisici, la cui mole è in crescita. Essi sono dovuti alla dismissione per obsolescenza dei *devices*, alla sostituzione di computer, smartphone e cellulari, nonché alla rottamazione di elettrodomestici. Le modalità di smaltimento di que-

<sup>3</sup> Qualcosa del genere è già in atto in Germania – paese da sempre pioniere nell'ambito "verde" sia sotto il profilo politico-culturale sia dal punto di vista tecnico – come attesta l'esperienza promossa dall'Ente federale per la gestione dei rifiuti, la fornitura di beni e servizi primari (energia, acqua) e dall'Associazione delle imprese municipali (BDE, VKU 2016).

sto tipo di rifiuti, come vedremo più avanti, assumono rilevanza perché troppo spesso avvengono in condizioni non sostenibili.

In secondo luogo, sebbene le nuove tecnologie sembrano sostenibili e dunque ritenute la soluzione per risolvere il problema dell'inquinamento, in realtà, proprio la loro espansione, e in particolare quella di Internet, costituisce un problema. La loro diffusione infatti è fonte di inquinamento ambientale. I potenti server che gestiscono il traffico delle nostre comunicazioni on line richiedono molta energia per processare la mole di dati che ci scambiamo quotidianamente e producono così inquinamento per l'emissione di CO<sub>2</sub>.

Lo sviluppo di Internet non si arresta per almeno tre ragioni. La prima perché il mondo sarà sempre più connesso: attualmente ca. 5 miliardi di persone nel mondo fanno uso di Internet. Si stima infatti che il numero di dispositivi connessi a Internet nel 2020 sia tra i 25 e 50 miliardi di pezzi, ossia quasi il triplo del numero di persone sul pianeta (WEF 2019).

Significativi in proposito sono i tassi di espansione di Internet; in particolare nei paesi c.d. emergenti sono stati vertiginosi nel corso degli ultimi vent'anni e, stando ai tassi di penetrazione<sup>4</sup> – ossia l'incidenza di Internet sulla popolazione – il processo ha ancora ampi margini di miglioramento (tabella 1).

**Tab. 1.** Espansione di Internet 2000-2020 (in percentuale).

Aree del mondo	Crescita Internet	Tasso di penetrazione di Internet sulla popolazione
Africa	13.941	46,70
Asia	2.143	59,50
Sud America e Caraibi	2.545	72,60
Medio Oriente	5.528	70
Europa	593	87,10
Nord America	208	89,90
Oceania	281	67,40
Totale Mondo	1.271	64,70

Fonte: <https://www.internetworldstats.com/stats.htm>.

La seconda ragione è perché la nostra vita – lavoro, servizi, relazioni – è ormai in rete (Lupton 2018), un processo che ha tratto un ulteriore impulso dalla pandemia di COVID-19. Infine, la quarta rivoluzione indu-

striale con lo sviluppo della digitalizzazione e l'avanzamento tecnologico, aumenteranno ulteriormente il ricorso a Internet (Bianco 2019, cap. 3).

Le tecnologie digitali rischiano pertanto di rappresentare una nuova frontiera di inquinamento e insostenibilità e da soluzione diventare un problema<sup>5</sup>.

## RIFIUTI ELETTRICI ED ELETTRONICI

Poiché i consumi rappresentano il motore della crescita e dello sviluppo economico, uno degli aspetti caratteristici della società contemporanea è che siamo sollecitati costantemente in questa direzione in termini quantitativi e qualitativi (Sassatelli 2004). Si è spinti cioè ad acquistare nuovi prodotti maggiormente avanzati sotto il profilo tecnologico non solo perché indotti dalle mode, ma anche perché i manufatti di cui ci avvaliamo hanno una durata prefissata dalle aziende produttrici per far sì che i consumatori provvedano a rimpiazzarli con un nuovo prodotto.

Sembra dunque che l'elemento distintivo legato all'accesso e all'uso di certi beni come messo in luce dalla sociologia classica (Simmel 2015; Veblen 1949; Bourdieu 1980), abbia oggi, in parte, ceduto il passo alle necessità di disporre di beni maggiormente performanti a causa dell'obsolescenza programmata (D'Amico 2012). In questo modo si assicura la produzione di beni, si mantiene il ciclo economico, ma al contempo aumentano gli scarti, soprattutto nei paesi avanzati. Con una battuta forse degna di altri tempi, potremmo sostenere che buttiamo per comprare e compriamo per buttare.

Questo fenomeno interessa anche – soprattutto! – il settore delle tecnologie informatiche. Sia gli aggiorna-

<sup>5</sup> A questa "legge del contrappasso" sembra siano soggette molte tecnologie «radicali» (Freeman, Soete, 1986) o *disruptive*, come si dice oggi. Esse sono accolte come la soluzione di un problema, salvo successivamente a loro volta configurarsi in una forma anche più grave di quella precedente. Questo avviene perché una nuova tecnologia, facilitando la vita di tutti, è adottata su larga scala fino a diventare insostenibile per la collettività. Si può immaginare che qualcosa di analogo sia avvenuto tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento con la circolazione delle automobili. Kuczynski (1961) riporta che in Germania i conservatori si opponevano allo sviluppo dell'industria adducendo argomenti di tipo ecologico. Essi lamentavano l'inquinamento atmosferico ed acustico, il primo causato dalla fuliggine e dalla sporcizia delle lavorazioni industriali, il secondo dal rumore che spesso le fabbriche producevano. Quale ulteriore fonte di inquinamento si può supporre ci fosse anche il traffico cittadino, aumentato con lo sviluppo industriale. I trasporti a quel tempo erano ancora trainati da cavalli (Elias ricostruisce bene questi passaggi, 2006). Pertanto aumentando il traffico, aumentava anche l'inquinamento che era dato dalle deiezioni dei cavalli. Si può dunque supporre che l'avvento del motore a scoppio fosse salutato come una "tecnologia pulita" e risolutiva del problema, al pari di quello che noi oggi riteniamo essere l'informatica e il digitale.

<sup>4</sup> Il tasso di penetrazione di Internet indica la percentuale di popolazione che in un determinato paese usa, ovvero è in grado di usare, Internet (cfr. Internet World Stats, Surfing and Site Guide, <https://www.internetworldstats.com/surfing.htm#1>).

menti dei software che regolano i nostri dispositivi elettronici e che ne occupano progressivamente la memoria riducendone e rallentandone le prestazioni, sia il lancio di nuove applicazioni e nuovi programmi, sia lo stesso avanzamento tecnologico che i nuovi *devices* incorporano e che possono rappresentare anche un vantaggio per la salute del consumatore – si pensi alla riduzione delle radiazioni emesse – inducono il consumatore a sostituirlo con uno più aggiornato e performante. Peraltro il prezzo di questi prodotti è in diminuzione. Questo processo e queste ragioni sono alla base della creazione dei rifiuti elettrici ed elettronici.

Venendo alle definizioni, per rifiuti elettrici ed elettronici (*Electronic Waste* o *E-waste*) varie fonti (Gupta 2012; Baldé *et al.* 2015; Gomathi Nagajothi, Felixkalla 2015; Gitanjali Nain 2016) concordano nell'indicare come tali gli elementi e le parti di tali apparecchiature che non vengono più utilizzati.

I rifiuti elettrici ed elettronici comprendono una vasta gamma di prodotti, accomunati dal fatto di presentare circuiti o componenti elettrici con alimentazione o con alimentazione a batteria.

Sono state codificate sei categorie di rifiuti elettrici ed elettronici:

1. Apparecchiature per lo scambio termico, in particolare per il raffreddamento come i frigoriferi e i congelatori.
2. Schermi, monitor (dalle televisioni ai computer).
3. Lampade, comprese le fluorescenti e al LED.
4. Macchine e attrezzature grandi: le stampanti, le fotocopiatrici, i pannelli fotovoltaici, gli elettrodomestici più grandi (lavatrici; lavastoviglie, fornelli elettrici).
5. Macchine e attrezzature di piccola taglia come: aspirapolveri, forni a microonde, ventilatori, tostapane, bollitori elettrici, rasoi elettrici, bilance, calcolatrici, apparecchi radio, videocamere, giocattoli elettrici ed elettronici, piccoli dispositivi medici, piccoli strumenti di monitoraggio e controllo.
6. Piccole apparecchiature informatiche e di telecomunicazione: telefoni cellulari, GPS, calcolatrici tascabili, router, personal computer, stampanti, telefoni.

La caratteristica di questi rifiuti è che sono stati realizzati con miscele sofisticate di plastica, metalli e altri materiali. E proprio per la loro particolare, complessa composizione, l'uso da parte del consumatore, il ciclo di vita e la dismissione di tale tipo di prodotto sono una questione da pianificare e organizzare, affinché l'impatto di tutte queste operazioni sull'ecosistema e sulla salute umana sia il minore possibile.

Particolarmente delicata è la fase di smantellamento dei rifiuti elettrici ed elettronici. È un processo complesso non solo sotto il profilo sanitario e ambientale ma

anche perché una selezione corretta consente il recupero delle componenti che è possibile ancora utilizzare, compresi, soprattutto, materiali preziosi che saranno sempre più rari (Kaya, 2019, cap. 4; OECD 2018)<sup>6</sup>. In proposito Baldé *et al.* parlano di «urban mines» (2015, cap. 6). È il caso del coltan e del cobalto – estratti nelle miniere del Congo, spesso da bambini (ILO 2017) – e dell'oro: circa il 10% dell'oro totale in tutto il mondo viene utilizzato per la produzione dei nostri *devices* (USGS 2014).

Relativamente alla quantità di rifiuti elettrici ed elettronici prodotti, prima ancora di dar conto dei dati, è opportuno osservare che poiché le legislazioni nazionali variano notevolmente, di conseguenza anche gli scarti informatici variano per quantità e qualità. Questo significa che gli scarti informatici variano per quantità e qualità, anche solo in base a come è disciplinato il settore. Peraltro, come riporta Kuehr (2019, p. 484) nel 2017 «only 67 countries around the world had official E-waste legislations in place». Tuttavia, anche nei paesi occidentali, che si sono dotati di una normativa rigorosa in materia di smaltimento dei rifiuti elettrici ed elettronici, una quota di questi sfugge ai controlli e al tracciamento e viene smaltita illegalmente.

La Tabella 2 dà un quadro della situazione mondiale e della sua evoluzione nel corso degli ultimi anni:

**Tab. 2.** Rifiuti elettrici ed elettronici prodotti nel mondo 2010-2108.

Anno	Rifiuti (milioni di tonnellate)	Popolazione mondiale (miliardi)	Rifiuti Kg. pro capite
2010	33.8	6.8	5.0
2011	35.8	6.9	5.2
2012	37.8	6.9	5.4
2013	39.8	7.0	5.7
2014	41.8	7.1	5.9
2015	43.8	7.2	6.1
2016	45.7	7.3	6.3
2017	47.8	7.4	6.5
2018	49.8	7.4	6.7

Fonte : Baldé *et al.* 2015, p. 23.

Rilevazioni più aggiornate indicano che nel 2019 sono stati generati circa 53,6 milioni di tonnellate di rifiuti elettrici ed elettronici, che equivalgono a oltre 7 kg. a testa. Si stima anche che nel 2030 tale tipo di scarti

<sup>6</sup> Si tratta infatti di materiali utilizzati nelle applicazioni tecnologiche e dunque alla base dello sviluppo economico; con l'andar del tempo, l'OECD (2018) prevede una corsa al loro accaparramento perché la richiesta crescente li renderà sempre più difficili da reperire.

ammonterà a oltre 74 milioni di tonnellate, aumentando al ritmo di 2 milioni di tonnellate all'anno (Forti *et al.* 2020).

La tabella 3 mostra la ripartizione per aree nel mondo della produzione di rifiuti.

**Tab. 3.** Rifiuti elettrici ed elettronici prodotti nel mondo (anno 2014).

Aree del mondo	Quantità (milioni di tonnellate - Mt)	Kg /abitante
Asia	16	3,7
Europa	7,8	15,6
America del nord	7,9	12,2
America centrale	1,1	12,2
America del sud	2,7	12,2
Africa	1,9	1,7
Oceania	0,6	15,2

Fonte: Baldé *et al.* 2015.

Come si vede, la maggior parte dei rifiuti elettrici ed elettronici è generata in Asia, ma i paesi maggiormente “produttivi” sono quelli occidentali. In proposito, è però opportuno osservare che questi ultimi – e in particolare l’Unione europea – sono caratterizzati da normative stringenti riguardo la dismissione di tale tipo di scarti, per cui è plausibile che oltre alla indubbia maggiore diffusione dell’informatica rispetto ad altre aree del mondo, figura anche un tracciamento più certo degli scarti. Questa ipotesi spiegherebbe il comportamento dell’Oceania: un continente indubbiamente virtuoso, ma assai “produttivo” di rifiuti, evidentemente indicati correttamente e meticolosamente.

Un aspetto rilevante dello smaltimento di questo tipo di scarti investe le relazioni tra paesi del Nord e del Sud del mondo. Liu *et al.* (2006) hanno stimato che ca. il 70% dei rifiuti elettrici ed elettronici globali finisce in Cina e che la restante parte finisce in India e nei paesi africani. In molti casi la cessione di prodotti elettronici viene mascherata come donazione dei paesi avanzati in favore di quelli più poveri (Hull 2010; Luther 2010).

In verità, i paesi del Sud del mondo accettano di importare dai primi ogni tipo di rifiuti, compresi quelli pericolosi, tossici o radioattivi. In particolare, l’interesse nella rottamazione dei rifiuti elettrici ed elettronici è dato da un lato, come si accennava poc’anzi, dalla possibilità di recuperare una parte dei materiali ancora utilizzabili e i metalli preziosi presenti nei *devices*. Dall’altro per molti paesi del Sud del mondo, i nostri vecchi computer o smartphone rappresentano la strada per uscire dalla

povertà e dal sottosviluppo e mettersi in contatto con il mondo. Amoyaw-Osei *et al.* (2011) mettono in luce come già dieci anni fa delle 215.000 tonnellate di rifiuti elettrici ed elettronici che il Ghana aveva importato, il 70% è stato riciclato, anche se queste dotazioni di seconda mano hanno chiaramente *performance* e durata inferiore e sono di qualità più bassa rispetto allo standard occidentale.

Secondo Sthiannopkao e Wong (2013), invece, al massimo il 20 % di tali scarti viene recuperato; pertanto, la maggior parte dei rifiuti elettrici ed elettronici viene o abbandonato in discarica o distrutto negli inceneritori, o anche disciolto in acido.

Il trattamento di tali rifiuti nei paesi riceventi il più delle volte avviene in maniera non consona e precaria e dunque non secondo criteri ispirati alla sicurezza di chi lavora nel settore e nel rispetto dell’ambiente. Peraltro, il corretto smaltimento di questo tipo di rifiuti è in realtà molto costoso. Questo fatto determina fenomeni di grave inquinamento ambientale e di conseguenza rappresenta potenzialmente un pericolo per la salute della popolazione locale (Robinson 2009; Heacock *et al.* 2016).

## INQUINAMENTO DIGITALE

In questo paragrafo tratteremo il secondo tipo di inquinamento dovuto al traffico della rete, alla quantità e alla qualità dei dati che ci scambiamo.

Una prima questione da sottolineare riguarda il consumo di energia da parte delle nuove tecnologie. Un secondo aspetto è relativo alle emissioni di CO2. Nonostante l’avanzato livello di sviluppo tecnologico che ne limita il fabbisogno riducendone così l’impatto sull’ecosistema, la larga diffusione e la pervasività delle tecnologie dell’informazione e della comunicazione (ICT) finisce per avere ugualmente un effetto sull’ambiente tanto per l’output emesso in termini di CO2 quanto per la necessità di essere alimentate (Schluepa *et al.* 2009).

Una stima del Center for Energy-Efficient Telecommunications (CEET 2013) calcolava un aumento del consumo di energia tra il 2012 e il 2015 di circa il 460%, a causa della diffusione delle reti wireless. L’impatto del fenomeno sarebbe pari a circa 5 milioni di nuove auto circolanti. Per i prossimi decenni è atteso un ulteriore significativo aumento del fabbisogno di energia che l’EIA (U.S. Energy Information Administration 2018) calcola del 28% entro il 2040.

Il problema però non è solo la quantità di energia richiesta ma anche la sua qualità, ovvero la fonte dalla quale la ricaviamo. Se tale fonte è poco sostenibile, ciò avrà ripercussioni sul cambiamento climatico (Done 2012, pp. 176-180).

Il ricorso sempre più frequente e massiccio a Internet per ogni nostra attività quotidiana di lavoro, servizi e relazioni interpersonali costituisce un problema. Internet si basa su milioni di server fisici nei data center di tutto il mondo che sono collegati con chilometri di cavi sottomarini, switch e router. Tutta questa attrezzatura richiede energia per funzionare. Gran parte di essa proviene da fonti che emettono anidride carbonica nell'aria mentre bruciano combustibili fossili. Pertanto, l'approvvigionamento energetico e l'inquinamento da emissioni nel funzionamento di Internet sono due problemi strettamente intrecciati tra loro.

Alla fine del primo decennio di questo secolo, Boccaletti *et al.* (2008, p. 2) stimavano che dieci anni più tardi, cioè ai giorni nostri, le emissioni derivanti dalla sola produzione e uso dei Personal Computer sarebbero raddoppiate per l'accesso a Internet operato dalle classi medie dei paesi emergenti. I personal computer, comprese le componenti essenziali come il monitor, apportano un 40% alle emissioni globali; i data center contribuiscono alle emissioni per un ulteriore 23% e le telecomunicazioni fisse e mobili per un 24% (Dunn 2010).

Le emissioni generate dall'attività online "pesano" sull'ambiente, perché dipende dal tipo di scambi che attuiamo in rete: dalla semplice mail ad allegati pesanti o a ricerche di materiali complessi, come i video. Questi ultimi, ad esempio, consumano energia e rilasciano nell'ambiente una impronta ecologica tutt'altro che virtuale (Foster 2013). Ogni ricerca su Google ha un costo per il pianeta. Nell'elaborare 3,5 miliardi di ricerche al giorno, il sito web più famoso del mondo rappresenta circa il 40% dell'impronta di carbonio di Internet (Quito 2018).

Questi dati sono destinati ad aumentare. Analogamente a quanto si diceva nel paragrafo precedente circa l'aumento dei rifiuti elettrici ed elettronici, una prima ragione dell'aumento dell'inquinamento digitale è data dallo sviluppo e dalla diffusione delle nuove tecnologie della comunicazione e dell'informazione anche per il fabbisogno delle economie emergenti.

La seconda ragione risiede nello sviluppo e nelle accresciute capacità e applicazioni delle tecnologie stesse. Il consumo di energia e l'impronta ecologica che rilasciano le tecnologie della comunicazione e Internet in particolare, saranno sempre più marcate con la diffusione dei sistemi legati all'Intelligenza artificiale e per via delle elaborazioni dei supercomputer e dei Big Data.

Un ragionamento analogo va fatto per l'aumento su scala planetaria dell'uso di telefoni cellulari entro il 2020. Dal punto di vista dell'impatto ambientale queste grandezze rappresentano il triplicarsi dell'impronta di carbonio, oltre all'aumentato ricorso a materiali come il

silicio e altri metalli rari necessari ai *devices* elettronici. Inoltre, poiché i data center cresceranno di numero e per dimensioni, la loro impronta ecologica, in termini di emissioni di carbonio, nel 2020 risulterebbe essere almeno cinque volte più grande di quella d'inizio secolo.

Il settore digitale dunque è ben lungi dall'essere a zero emissioni, o come si dice *neutral carbon*, anche se i colossi di Internet dicono di impegnarsi in questo entro il 2030. Analogo obiettivo se l'è dato anche Amazon ma con 10 anni di ritardo (Harrabin 2020). Secondo Sundar Pichai l'amministratore delegato di Google, le *Nature Based Solutions* – tra le quali ad es. rientrano attività come piantare alberi per catturare la CO<sub>2</sub> – creerebbero 12.000 posti di lavoro nei prossimi cinque anni (Google 2019), ma su questo punto è stato contestato dalle Associazioni ambientaliste.

In conclusione, le nuove tecnologie della comunicazione e dell'informazione hanno un impatto ambientale e il loro sviluppo pone una necessaria presa di coscienza della questione che va gestita al pari di ogni altra fonte di inquinamento e causa di emergenza climatica.

#### GESTIRE LE TRANSIZIONI ECOLOGICA E DIGITALE

Abbiamo visto come lo sviluppo del digitale apporti grandi benefici. L'innovazione tecnologica e la digitalizzazione rappresentano una spinta per l'economia, permettono la creazione di nuovi prodotti, rendono la produzione più efficiente (Drossel *et al.* 2018, p. 198), garantiscono flessibilità e migliore allocazione delle risorse nel processo produttivo, grazie all'automazione (Mühleisen 2018; Hildebrandt, Landhäußer 2017), consentono di comunicare contenuti complessi anche a distanza, come l'esperienza della pandemia 2020-2021 ci ha dimostrato.

Dall'altro, le nuove tecnologie permettono il passaggio a una economia più ecosostenibile anche grazie ai progressi delle nuove tecnologie energetiche, ad es. le *smart grid*<sup>7</sup> (WEF 2018, p. 6). Esse promettono di conciliare produzione e salvaguardia ambientale (Lübberstedt 2017, pp. 329 ss.; Singh 2012, cap. 2).

Dell'innovazione tecnologica e della digitalizzazione possono beneficiarne i paesi e i soggetti economicamente meno avanzati. Si pensi in particolare alle tecnologie per le comunicazioni (*smartphone* e loro *app*). Esse sono sempre più frequentemente utilizzate dai contadini africani, anche perché più semplici da usare, per decidere le coltivazioni da intraprendere e accelerare lo sviluppo rurale (Bianco 2021).

<sup>7</sup> Si tratta di reti energetiche intelligenti che convogliano energia dove richiesta, sottraendola a circuiti che al momento non manifestano necessità di approvvigionamento.

Eppure, abbiamo anche visto che la diffusione e l'espansione di tali nuove tecnologie presenta degli aspetti di insostenibilità. Indubbiamente sono necessarie delle strategie di gestione e misure che rendano responsabili tutti gli attori che prendono parte alla catena di produzione, consumo e smaltimento dei prodotti elettronici.

Gestire le transizioni digitale ed ecologica richiede un insieme di iniziative, disposte su tre piani: a) a livello politico, come propugnato da Gomathi Nagajothi e Felixkala (2015) particolarmente sensibili al problema perché il loro paese, l'India, è una delle discariche mondiali di prodotti informatici; b) a livello produttivo, responsabilizzando le aziende; c) infine coinvolgendo l'opinione pubblica, ossia incentivando comportamenti virtuosi e consoni dei consumatori.

Riguardo le iniziative a livello politico, esse devono disciplinare il settore, stabilire che l'intera filiera – dalla produzione, fino allo smaltimento e al riciclo – rispetti e garantisca i criteri di sostenibilità sociale e ambientale. Come osservano Bakhiyi *et al.* (2018) gli standard legali di smaltimento non sono ancora sufficienti, nonostante, gli sforzi compiuti dall'Unione europea che può configurarsi come un modello normativo di riferimento<sup>8</sup>. Questo significa da un lato porre particolare attenzione allo sviluppo e alla razionalizzazione della movimentazione dei rifiuti in ambito locale, destinando ai rifiuti elettrici ed elettronici discariche e luoghi di smaltimento appositamente dedicati, dall'altro regolamentare il flusso dei traffici, anche monitorando l'andamento di quelli informali e intervenendo e reprimendo quelli illegali.

Come osservano Huisman *et al.* (2019, pp. 18 ss.) per il corretto smaltimento dei rifiuti elettrici ed elettronici gli Stati devono realizzare una serie di infrastrutture per la raccolta, il trattamento e il riciclaggio. Essi devono anche intervenire nella promozione del raccordo e della collaborazione tra i diversi soggetti che prendono parte al ciclo di generazione di tali rifiuti: aziende produttrici, consumatori, servizi di raccolta e smaltimento dei prodotti esausti. In questo modo si realizza l'intento di quanto previsto dall'obiettivo di sviluppo sostenibile n. 12: consumo e produzione responsabili. Questo fatto

<sup>8</sup> L'Unione europea ha infatti adottato due provvedimenti legislativi specifici: la Direttiva sui rifiuti di apparecchiature elettriche ed elettroniche (Direttiva 2002/96 / CE Direttiva), entrata in vigore nel febbraio 2003. Successivamente emendata e aggiornata nel 2008, prevede la creazione di sistemi di raccolta in cui i consumatori restituiscono gratuitamente i propri rifiuti elettrici ed elettronici, anche in vista del loro riciclaggio. Una seconda Direttiva disciplina, in senso restrittivo, l'uso di determinate sostanze pericolose nelle apparecchiature elettriche ed elettroniche (Direttiva RoHS 2002/95/CE). In essa si dispone che i metalli pesanti come piombo, mercurio, cadmio e cromo esavalente, nonché altri materiali altamente pericolosi vadano sostituiti con materiali alternativi più sicuri. Anche questa Direttiva è stata successivamente rivista e dal 2013 è in vigore una direttiva aggiornata.

avrebbe ripercussioni positive anche sugli altri obiettivi di sviluppo sostenibile, in una serie di effetti a catena<sup>9</sup>.

Per quanto riguarda l'ambito della produzione e dunque le responsabilità dei produttori, questi ultimi necessitano di incentivi e sostegno se li si vuole spingere a produrre merci sostenibili, riciclabili, e a realizzare processi produttivi meno inquinanti e più rispettosi delle condizioni e dei diritti dei lavoratori. Prodotti in linea con questi obiettivi possono essere premiati con etichettature "green" o di qualità, anche favorendo campagne di sensibilizzazione presso i consumatori.

È importante che l'impegno delle aziende produttrici si estenda anche alla fase di post-consumo; esse garantiscano un prodotto il più possibile riciclabile, ovvero da smaltire facilmente. Questo significa organizzare e autorizzare eventuali punti di raccolta dei prodotti in dismissione e che possono essere nel caso riparati e ricondizionati da personale competente, favorendo così un mercato dell'usato.

Il terzo tipo di intervento tocca i consumatori. Con programmi di formazione e sensibilizzazione essi vanno aiutati a capire l'importanza della questione, la rilevanza dei loro comportamenti e come agire correttamente. Al consumatore va spiegato che la condotta ecologicamente corretta nella scelta di acquisto – ad es. orientandosi per prodotti con etichettatura di sostenibilità – nell'uso e nella dismissione dei rifiuti elettrici ed elettronici, nonché nell'accesso a Internet hanno un impatto sull'ambiente e che sta a noi gestire con razionalità e oculatezza.

In altri termini, i comportamenti appropriati del consumatore sono la chiave per guidare questi processi, *in primis* perché il deterioramento dell'ambiente rappresenta una minaccia per la nostra sopravvivenza; *in secundis* perché, al pari dei tentativi che si fanno per promuovere presso i consumatori comportamenti virtuosi nell'uso della plastica e nello sforzo da compiere

<sup>9</sup> «E-waste repair and dismantling could offer job and income opportunities and less poverty (SDG1); more efficient technologies especially in waste treatment supports good health and reduces casualties (SDG3); proper reuse and recycling enables equipping schools in poor countries with electricity and access to the Internet (SDG4); upgrading treatment and the banning of highly polluting treatment practices reduce the stress on water systems in developing countries (SDG6); new energy technologies, in particular small scale solar power and energy storage, supports the development of rural areas; the creation of jobs and more responsible types of work foster economic growth (SDG8); the recycling industry can be expanded and become more innovative and can provide materials and components for economic growth (SDG9); e-waste collection and repair reduces municipal solid waste amounts, environmentally sound management of e-waste mitigates the toxic effects of hazardous waste, and proper treatment reduces air pollution for sustainable cities and communities (SDG11); and finally, reclaiming materials and components replaces mining of primary resources and the control over CFCs from refrigerators, in particular, both reduce CO2 impact substantially (SDG13)», Huisman *et al.* 2019, pp. 21-22.

riguardo la differenziazione dei rifiuti domestici, tutti siamo chiamati alla responsabilità come utenti digitali.

Così come la pedagogia da coronavirus ci ha fatto riscoprire l'impatto del comportamento individuale sulla condizione collettiva, ossia che la somma delle "impronte" individuali – ciascuna in sé apparentemente trascurabile – costituisce un problema di sostenibilità (Wackernagel, Rees 2004), al consumatore va spiegato che egli, con le sue scelte e il suo comportamento in ambito informatico, è uno degli attori centrali delle politiche di sostenibilità e che il suo (e quello degli altri) destino e il suo (e quello degli altri) benessere sono solo nelle sue (nostre!) mani.

#### BIBLIOGRAFIA

- Adams W.M. (2006), *The Future of Sustainability: Rethinking Environment and Development in the Twenty-first Century*. Report of the IUCN Renowned Thinkers Meeting, 29–31 January 2006. [http://cmsdata.iucn.org/downloads/iucn\\_future\\_of\\_sustainability.pdf](http://cmsdata.iucn.org/downloads/iucn_future_of_sustainability.pdf).
- Al-Khouri A. M. (2013), *Environment Sustainability in the Age of Digital Revolution: A Review of the Field*, in «American Journal of Humanities and Social Sciences», 1 (4): 101-122, DOI: 10.11634/232907811301192.
- Amoyaw-Osei Y. et al. (2011), *Ghana e-Waste Country Assessment*, [https://web.archive.org/web/20110815230326/http://ewasteguide.info/files/Amoyaw-Osei\\_2011\\_GreenAd-Empa.pdf](https://web.archive.org/web/20110815230326/http://ewasteguide.info/files/Amoyaw-Osei_2011_GreenAd-Empa.pdf).
- ASVIS (2019), *The European Union and the Sustainable development Goals*, [https://asvis.it/public/asvis2/files/Pubblicazioni/Compositi\\_Europei\\_ENG\\_HR.pdf](https://asvis.it/public/asvis2/files/Pubblicazioni/Compositi_Europei_ENG_HR.pdf).
- Bakhiyi B. et al. (2018), *Has the question of e-waste opened a Pandora's box? An overview of unpredictable issues and challenges*, in «Environment International», 110: 173-192, <https://doi.org/10.1016/j.envint.2017.10.021>
- Baldé C.P., Wang F., Kuehr R., Huisman J. (2015), *The global e-waste monitor – 2014*, United Nations University, IAS – SCYCLE, Bonn, Germany, <https://i.unu.edu/media/ias.unu.edu-en/news/7916/Global-E-waste-Monitor-2014-small.pdf>.
- BDE (Bundesverband der deutschen Entsorgungs-, Wasser- und Rohstoffwirtschaft), VKU (Verband Kommunalen Unternehmen) (2016), *Mobile IT-Systeme Technische Übersicht und Standards 2016*, <https://www.vku.de/publikationen/2016/mobile-it-systeme/>.
- Berg H., Sebestyén J., Bendix P., Le Blevennec K., Vrancken K. (2020), *Digital Waste Management*, European Environment Agency, <https://www.eionet.europa.eu/etcs/etc-wmge/products/etc-reports/digital-waste-management/@download/file/Digital%20waste%20management.pdf>.
- Bianco A. (2019), *The Next Society. Sociologia del mutamento e dei processi digitali*, FrancoAngeli, Milano, [http://ojs.francoangeli.it/\\_omp/index.php/oa/catalog/book/422](http://ojs.francoangeli.it/_omp/index.php/oa/catalog/book/422).
- Bianco A. (2021), *Agriculture and New Technologies. A Basic Challenge for the 21st Century*, in Corvo P., Di Francesco G., Facioni C. (eds.), *Italian Studies on Food and Quality of Life*, Springer (in corso di stampa).
- Boccaletti G., Löffler M., Oppenheim J. (2008), *How IT can cut carbon emissions*, in «The McKinsey Quarterly», October, [www.mckinsey.com/clientservice/sustainability/pdf/how\\_it\\_can\\_cut\\_carbon\\_missions.pdf](http://www.mckinsey.com/clientservice/sustainability/pdf/how_it_can_cut_carbon_missions.pdf).
- Bourdieu P. (1980), *La distinzione*, il Mulino, Bologna.
- CEET (Centre for Energy-Efficient Telecommunications) (2013), *The Power of Wireless Cloud*. Centre for Energy-Efficient Telecommunications, The University of Melbourne, Australia. [http://www.ceet.unimelb.edu.au/pdfs/ceet\\_white\\_paper\\_wireless\\_cloud\\_jun13.pdf](http://www.ceet.unimelb.edu.au/pdfs/ceet_white_paper_wireless_cloud_jun13.pdf)
- D'Amico A. (2012), *Are Planned obsolescence and sustainable development compatible?*, in Calabrò G. et al. (eds.), *Moving from the Crisis to Sustainability. Emerging Issues in the International Context*, FrancoAngeli, Milano.
- Done A. (2012), *Global Trends. Facing Up to a Changing World*, Palgrave Macmillan, London.
- Drossel W.G. et al. (2018), *Cyber-Physische Systeme Forschung für die digitale Fabrik*, in Neugebauer R. (a cura di), *Digitalisierung. Schlüsseltechnologien für Wirtschaft und Gesellschaft*, Springer, Berlin.
- Dunn H.S. (2010), *The Carbon Footprint of ICTs*. University of the West Indies. [www.giswatch.org/thematicreport/sustainability-climate-change/carbon-footprint-icts](http://www.giswatch.org/thematicreport/sustainability-climate-change/carbon-footprint-icts).
- EIA (U.S. Energy Information Administration) (2018), *International Energy Outlook 2018*, [https://www.eia.gov/outlooks/ieo/executive\\_summary.php](https://www.eia.gov/outlooks/ieo/executive_summary.php).
- Elias N. (2006), *Technisierung und Zivilisation*, in *Gesamtausgabe*, vol. 16, cap. 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Forti V., Baldé C.P., Kuehr R., Bel G. (2020), *The Global E-waste Monitor 2020: Quantities, flows and the circular economy potential*, United Nations University (UNU)/United Nations Institute for Training and Research (UNITAR) – co-hosted SCYCLE Programme, International Telecommunication Union (ITU) & International Solid Waste Association (ISWA), Bonn/Geneva/Rotterdam. [https://www.itu.int/en/ITU-D/Environment/Documents/Toolbox/GEM\\_2020\\_def.pdf](https://www.itu.int/en/ITU-D/Environment/Documents/Toolbox/GEM_2020_def.pdf).

- Foster P. (2013), *The EC is working with the ICT companies to measure the carbon footprint of their industry*, in «The Green IT Review», <http://www.thegreenreview.com/2013/03/the-ec-is-working-with-ict-companies-to.html>.
- Freeman C., Soete L. (1986), *L'onda informatica*, Il Sole 24 ore, Milano.
- GeSI SMARTer (2020), *The Role of ICT in Driving a Sustainable Future*, [http://gesi.org/assets/js/lib/tinymce/jscripts/tiny\\_mce/plugins/ajaxfilemanager/uploaded/SMARTer\\_2020 - The Role of ICT in Driving a Sustainable Future December 2012.pdf](http://gesi.org/assets/js/lib/tinymce/jscripts/tiny_mce/plugins/ajaxfilemanager/uploaded/SMARTer_2020_-_The_Role_of_ICT_in_Driving_a_Sustainable_Future_December_2012.pdf).
- Gitanjali Nain G. (2016), *Electronic waste*, in «Encyclopedia Britannica», <https://www.britannica.com/technology/electronic-waste>.
- Gomathi Nagajothi P., Felixkala T. (2015), *Electronic Waste Management: A Review*, in «International Journal of Applied Engineering Research», 10 (68): 133-138.
- Google (2019), *Google Environmental Report 2019*, [https://services.google.com/fh/files/misc/google\\_2019-environmental-report.pdf](https://services.google.com/fh/files/misc/google_2019-environmental-report.pdf).
- Gualtieri G., Brilli L., Carotenuto F., Vagnoli C., Zaldei A., Gioli B. (2020), *Quantifying road traffic impact on air quality in urban areas: A Covid19-induced lockdown analysis in Italy*, in «Environmental Pollution», 267, <https://doi.org/10.1016/j.envpol.2020.115682>.
- Gupta D. (2012), *E- Waste: A global problem and related issues*, in «International Journal of Scientific & Engineering Research», 3 (10), <https://www.ijser.org/paper/E--Waste-A-Global-Problem-and-related-issues.html>.
- Hashmi M. Z., Varma A. (eds.) (2019), *Electronic Waste Pollution*, Springer, Switzerland, [https://doi.org/10.1007/978-3-030-26615-8\\_13](https://doi.org/10.1007/978-3-030-26615-8_13).
- Harrabin R. (2020), *Google says its carbon footprint is now zero*, <https://www.bbc.com/news/technology-54141899>.
- Heacock M., Kelly C.B., Asante K.A. et al. (2016), *E-Waste and Harm to Vulnerable Populations: A Growing Global Problem*, in «Environ Health Perspective», 124(5): 550-555. doi:10.1289/ehp.1509699, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4858409/>.
- Hofmann J. (2018), *Ausgewählte technologische Grundlagen*, in Fend L., Hofmann J. (Hg.), *Digitalisierung in Industrie, Handels- und Dienstleistungsunternehmen. Konzepte – Lösungen – Beispiele*, Springer, Wiesbaden.
- Huisman J., Baldé K., Magalini F., Kuehr R. (2019), *The e-waste development cycle*, in Goodship V., Stevels A., Huisman J. (eds.), *Waste Electrical and Electronic Equipment (WEEE) Handbook*, Elsevier, Amsterdam.
- Hull E.V. (2010), *Poisoning the poor for profit: The injustice of exporting electronic waste to developing countries*, in «Duke Environmental Law & Policy Forum», 21 (1), <http://scholarship.law.duke.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1038&context=delfp>.
- ILO (2017), *Global estimates of child labour: Results and trends, 2012-2016*, Geneva, [https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@dgreports/@dcomm/documents/publication/wcms\\_575499.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@dgreports/@dcomm/documents/publication/wcms_575499.pdf).
- Kaya M. (2019), *Electronic Waste and Printed Circuit Board Recycling Technologies*, Springer, Cham, Switzerland, [https://doi.org/10.1007/978-3-030-26593-9\\_1](https://doi.org/10.1007/978-3-030-26593-9_1).
- Kuczynski J. (1961), *La Rivoluzione industriale in Germania*, in «Studi Storici», II: 659-689.
- Kuehr R. (2019), *Waste Electrical and Electronic Equipment*, in Letcher T.M., Vallerio D.A.
- Letcher T.M., Vallerio D.A. (2019), *Waste. A Handbook for Management*, Elsevier, Amsterdam.
- Liu X.B., Tanaka M., Matsui Y. (2006), *Generation amount prediction and material flow analysis of electronic waste: A case study in Beijing, China*, in «Waste Management Research», 24: 434-45.
- Lübberstedt N. (2017), *Wie Umwelt und Gesellschaft von nachhaltiger Informationstechnologie profitieren*, in Hildebrandt A., Landhäußer W. (a cura di), *CSR und Digitalisierung*, Management-Reihe Corporate Social Responsibility, Springer-Verlag, DOI 10.1007/978-3-662-53202-7\_25.
- Lupton D. (2018), *Sociologia digitale*, Pearson, Londra, Torino.
- Luther L. (2010), *Managing Electronic Waste: Issues with Exporting E-Waste*. <http://www.fas.org/sgp/crs/misc/R40850.pdf>.
- Mühleisen M. (2018), *The Impact of Digital Technology on Society and Economic Growth*, «IMF F&D Magazine», 55(2), <http://www.imf.org/external/pubs/ft/fandd/2018/06/impact-of-digital-technology-on-economic-growth/muhleisen.pdf>.
- OECD (2018), *Global Material Resources Outlook to 2060*, [www.oecd.org/environment/waste/highlightsglobal-material-resources-outlook-to-2060.pdf](http://www.oecd.org/environment/waste/highlightsglobal-material-resources-outlook-to-2060.pdf).
- Padilla-Rivera A., Russo-Garrido S., Merveille N. (2020), *Addressing the Social Aspects of a Circular Economy: A Systematic Literature Review*, in «Sustainability», 12: 7912; doi:10.3390/su12197912.
- Quito A. (2018), *Every Google search results in CO2 emissions*, <https://qz.com/1267709/every-google-search-results-in-co2-emissions-this-real-time-dataviz-shows-how-much/>.
- Robinson B.H. (2009), *E-waste: An assessment of global production and environmental impacts*, in «Science of the Total Environment», 408:183-191.

- Sassatelli R. (2004), *Consumo, cultura e società. Le molte facce del consumo, tra necessità, alienazione e piacere*, il Mulino, Bologna.
- Schluepa M., Hageluekenb C., Kuehr R., Magalinic F., Maurerc C., Meskersb C., Wangc F. (2009), *Recycling from Ewaste to Resources*, United Nations Environment Programme & United Nations University, [http://www.unep.org/pdf/pressreleases/Ewaste\\_publication\\_screen\\_finalversion-sml.pdf](http://www.unep.org/pdf/pressreleases/Ewaste_publication_screen_finalversion-sml.pdf).
- Simmel G. (2015), *La moda*, a cura di A.M. Curcio, Mimesis, Milano-Udine.
- Singh S. (2012), *New Mega Trends Implications for our Future Lives*, Palgrave MacMillan, London.
- Sthiannopkao S., Wong, M.H. (2013), *Handling e-waste in developed and developing countries: Initiatives, practices, and consequences*, in «Science of The Total Environment», 463–464:1147-1153.
- USGS (2014). *U.S. Geological Survey, Mineral Commodity Summaries*, U.S. Geological Survey (USGS), <https://doi.org/10.3133/70100414>.
- Vallero D. A. (2019a), *A Systems Approach to Waste Management*, in Letcher T.M., Vallero D.A.
- Vallero D. A. (2019b), *Regulation of Wastes*, in Letcher T.M., Vallero D.A.
- Vallero D. A. (2019c), *Waste Governance*, in Letcher T.M., Vallero D.A.
- Vallero D. A., Shulman V. (2019), *Introduction to Waste Management*, in Letcher T.M., Vallero D.A.
- Veblen T. (1949), *La teoria della classe agiata*, Einaudi, Torino.
- Wackernagel M., Rees W., 2004. *L'impronta ecologica. Come ridurre l'impatto dell'uomo sulla terra*. Milano, Edizioni Ambiente.
- WEF (2018), *The Future of Jobs Report 2018*, [http://www3.weforum.org/docs/WEF\\_Future\\_of\\_Jobs\\_2018.pdf](http://www3.weforum.org/docs/WEF_Future_of_Jobs_2018.pdf).
- WEF (2019), *A New Circular Vision for Electronics Time for a Global Reboot*, [http://www3.weforum.org/docs/WEF\\_A\\_New\\_Circular\\_Vision\\_for\\_Electronics.pdf](http://www3.weforum.org/docs/WEF_A_New_Circular_Vision_for_Electronics.pdf).



**Citation:** Mario Caciagli (2021) Clientelismo, corruzione e criminalità organizzata. Comparare per distinguere. *Società Mutamento Politica* 12(24): 193-203. doi: 10.36253/smp-13237

**Copyright:** ©2021 Mario Caciagli. 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.

## Clientelismo, corruzione e criminalità organizzata. Comparare per distinguere

MARIO CACIAGLI

**Abstract.** This article focuses on the similarities and the differences of three degenerations of the political system. The author proposes the cultural political approach to define and to sign the boundaries between clientelism and corruption, clientelism and criminality, corruption and criminality. Clientelism and criminality are into a political culture; corruption on the contrary is out of a culture.

**Keywords.** Comparative political analysis, clientelism, corruption, organised crime.

In questo contributo riprendo, con qualche variazione e qualche aggiornamento, le tesi che esposi in un libro uscito in Spagna ben 25 anni or sono<sup>1</sup>. Il materiale empirico era generosamente fornito dai casi italiani, come segnalava il sottotitolo del volume. Ed era tanto più interessante per un pubblico straniero, giustamente impressionato in quegli anni dalle vicende di Tangentopoli e della recrudescenza dell'azione della mafia. Del materiale empirico, cioè l'esposizione dei casi italiani, faccio quasi del tutto a meno in questo contributo, se non altro perché in 25 anni è cresciuto in misura alluvionale. Il lettore accorto potrà leggere in filigrana quanto valgano i "casi italiani" quali fondamenti storico-empirici per le mie "proposte teoriche".

Presumo che le proposte teoriche non abbiano perduto di valore. Recuperando pagine di quel testo, rivisito e espongo a giudizio critico quelle proposte.

Si potrebbe aggiungere che anche i tre fenomeni esplorati sono quantitativamente cresciuti nel sistema italiano: il clientelismo ha ormai largamente superato la «linea della palma» di cui scriveva Leonardo Sciascia; la corruzione ha continuato ad espandersi a scapito delle previsioni che nacquero dopo le tante inchieste e i tanti processi a cavallo del secolo; la criminalità organizzata ha allungato i suoi tentacoli in tutta Italia (e anche fuori d'Italia secondo una gloriosa tradizione secolare).

Vale forse la pena riproporre linee interpretative e un ambizioso tentativo di comparazione, che richiama l'attenzione su affinità e differenze.

<sup>1</sup> Caciagli M., *Clientelismo, corrupción y criminalidad organizada. Evidencias empíricas y propuestas teóricas a partir de los casos italianos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1996.

## FISIOLOGIA E PATOLOGIA DEI SISTEMI POLITICI

Nella letteratura sulle degenerazioni, sulle deviazioni o sulle perversioni, le si chiami come si vuole, delle società e dei sistemi politici, si è fatto di frequenza ricorso al termine «patologia»<sup>2</sup>.

Patologia è un termine che può contrapporsi – o sovrapporsi – a fisiologia, utilizzato da altri autori<sup>3</sup>.

Nell'intento di pervenire a definizioni analitiche di tre fenomeni complessi, simili e differenti ad un tempo, di disfunzione (o considerata come tale) dei sistemi politici – il clientelismo, la corruzione e la criminalità organizzata – utilizzerò anch'io, alla fine di questo contributo, i termini "patologia" e "fisiologia", cercando di recuperare il loro originale e ben distinto significato. Il recupero della distinzione linguistica e concettuale dei tre termini della medicina può aiutare a identificare i confini analitici dei tre fenomeni.

I dizionari che ho sottomano definiscono la "patologia" come parte della medicina che tratta dello studio delle malattie. Ragion per cui la patologia è la *malattia* di un organismo. La "fisiologia" è invece definita come la scienza che ha come oggetto lo studio delle funzioni degli esseri organici, cioè il funzionamento di un organismo. "Fisiologia" indica quindi, vale ripeterlo, *funzionamento*.

Ebbene, la domanda da porsi è se i fenomeni che qui interessano sono patologie, cioè malattie, o fisiologie, cioè qualcosa che appartiene al funzionamento, perfino "normale", dei sistemi politici. Classificando in un modo o nell'altro, sarà possibile tirare le linee di demarcazione delle rispettive definizioni.

L'operazione mi pare opportuna perché questi confini risultano di solito molto fragili. L'uso dei termini, e dei concetti (intanto li chiamo così), di "clientelismo", "corruzione" e "criminalità" è confuso. Lo è nel discorso quotidiano dei politici, dei giornalisti e dell'opinione pubblica. Risulta confuso anche nel discorso della giurisprudenza e delle scienze sociali. Nell'ultimo caso può essere che ci siano più discipline che si occupano della triade: la storia, l'antropologia, il diritto, la sociologia e la scienza politica. Certo è, mi pare, che in tutti i contesti comunicativi si confonde di continuo clientelismo con corruzione, criminalità con clientelismo e con corruzione, e via di questo passo.

Nella realtà effettuale i tre fenomeni si confondono, perché si incrociano e si sovrappongono – come fanno,

d'altronde, tutti i fenomeni storico-sociali. Però si può e deve distinguere, pulendo e definendo – proprio nel senso di porre limiti, di tracciare confini.

Evidente è che i concetti "puliti" serviranno meglio all'analisi dei fenomeni. Serviranno, infatti, per formulare alcune proposte teoriche, sia pure come contributo parziale come è la maggioranza dei contributi teorici nelle scienze sociali. Saranno comunque opportuni di fronte alla debolezza e alla scarsezza della teoria attuale a proposito della nostra triade. Serviranno, forse, perfino per una migliore valutazione politica o giuridica di fatti tanto frequenti nella vita pubblica. E serviranno, infine, se sono «capaci di viaggiare»<sup>4</sup>, per comparare fenomeni simili che si presentano in contesti sistemici differenti.

Ora, alcune avvertenze a proposito del percorso che intraprendo.

La prima è che la mia interpretazione della triade pretende appartenere, dal punto di vista disciplinare, alla scienza politica e quindi ai problemi di interpretazione che le sono propri. Tali problemi non sono molto diversi da quelli di altre discipline, come comune è di solito il linguaggio che usano. Gli apporti interdisciplinari sono quasi sempre utili; per alcuni oggetti, fra questo il clientelismo, la corruzione e la criminalità sono perfino necessari. Ogni disciplina, però, privilegia aspetti particolari e si pone domande differenti.

La seconda avvertenza è che il clientelismo, la corruzione e la criminalità si trovano sempre e dovunque, nella storia e in tutti i tipi di sistema politico. Fatta eccezione di qualche utile riferimento, il mio intento è di affrontare esclusivamente i problemi che i tre fenomeni pongono dentro lo Stato di diritto o, come preferisco dire, dentro i sistemi politici di democrazia pluralista, o presunti tali. In questi sistemi dovrebbero valere la libera e cosciente partecipazione politica, l'uguaglianza di fronte alla legge e la certezza delle norme.

La domanda che qui si pone è allora se il clientelismo, la corruzione e la criminalità sono compatibili con la democrazia o, al contrario, rappresentano per la stessa un rischio e una minaccia. Questo è un tema tipico per la scienza politica, laddove altre scienze sociali gli prestano un'attenzione e una preoccupazione minori. La preoccupazione aumenta per un politologo, quando abbia come opzione di valore che la democrazia, se non può esser perfetta, sia almeno sempre meno imperfetta, compiendo le sue premesse e le sue promesse.

<sup>2</sup> Lo recava nel titolo l'opera classica di Friedrich C. H., *The Pathology of Politics: Violence, Betrayal, Corruption, Secrecy and Propaganda*, New York, Harper e Row, 1972.

<sup>3</sup> Il sottotitolo di uno dei primi lavori italiani sulla corruzione riportava ambedue i termini: Cazzola F., *Della corruzione. Fisiologia e patologia del sistema politico*, Bologna, il Mulino, 1988.

<sup>4</sup> «Pulire i concetti» e «concetti capaci di viaggiare» sono espressioni che compaiono continuamente nei lavori metodologici di Sartori, proprio nel quadro dei problemi di comparazione. Fra i numerosi interventi in suoi libri e o in riviste, forse vale ricordare Sartori G., *Guidelines for Concept Analysis* in Id., *Social Science Concepts. A systematic Analysis*, Beverly Hills, Sage, 1984, pp. 15-85.

Invece, approcci o paradigmi che dominano o hanno dominato nelle scienze sociali tendono ad attribuire un ruolo positivo al clientelismo e alla corruzione per il funzionamento e la stabilità dei sistemi sociali e politici. Mi riferisco in particolare a quel funzionalismo che arriva a giustificare l'uno e l'altra.

Nel quadro di un interesse politologico e quindi con l'uso di categorie e approcci della scienza politica, tengo a dichiarare - è la terza avvertenza preliminare - che, come ho accennato all'inizio, privilegio un approccio di cultura politica.

Mi sembra opportuno segnalare che intendo per cultura politica una sindrome di articolato e ampio respiro<sup>5</sup>. Condivido, infatti, la concezione che la cultura politica sia sì manifestazione di opinioni e di attitudini di individui, ma sostengo che è qualcosa di più complesso. La cultura politica è qualcosa che si realizza in una rete di relazioni, che non è soltanto opinione di superficie, propria soltanto di singoli individui, ma si sostanzia in idee e valori, in simboli e norme, in miti e riti compartiti da una comunità e forgiato una mentalità. Si esprime in comportamenti concreti e reiterati, in reticoli di strutture materiali o psicologiche che elaborano e trasmettono questa cultura. Non è soltanto un ventaglio di credenze, ma un sistema di valori radicato in dimensioni intersoggettive che acquista senso in un contesto sociale che guida il pensare, il sentire e l'agire degli attori. È una costruzione sociale della realtà politica che deriva da esperienze collettive, delle quali spesso il soggetto individuale non ha memoria. Il nucleo duro della cultura politica è formato da ovvietà delle quali l'individuo singolo non è cosciente, ma che ha introiettato inconsapevolmente secondo l'«inconscio collettivo» di Carl Gustav Jung. La cultura politica si realizza in pratiche sociali e interagisce con relazioni economiche e sociali, con forme di potere e modalità del loro esercizio, formali o informali. Questa complessa miscela si colloca in un ambito storico di lunga durata, nonché, spesso, in un territorio. Ciò significa anche che una cultura politica persiste al di là delle condizioni originarie che l'hanno riprodotta.

Con tutto questo non intendo dire che la cultura politica, nemmeno nell'ampio significato che le attribuisco, offra la migliore maniera di spiegare e definire la triade, e meno che mai altri fenomeni politici. Ci sono altre modalità per guardare a tutte le facce di fenomeni prismatici come il clientelismo, la corruzione e la cri-

minalità. Eppure, se non esauriente, la cultura politica è chiave potente anche per questi.

#### IL CLIENTELISMO: COSTRUZIONE DEL CONSENSO E GESTIONE DEL POTERE

«Clientelismo» è una categoria analitica riscoperta dagli antropologi e dagli etnologi negli anni Cinquanta. A partire dagli anni Settanta è stata adottata da altre scienze sociali, in particolare dalla scienza politica. Nella scienza politica la categoria ha raggiunto una posizione consolidata grazie a molte ricerche empiriche ed a validi apporti teorici. C'è una ricca letteratura su un fenomeno che considera il clientelismo di importanza centrale per spiegare il funzionamento dei sistemi politici.

Utilizzata dagli antropologi per analizzare società tribali e società agrarie primitive, la categoria è stata applicata dai politologi in un primo momento ai sistemi dell'America latina, del Sud Est asiatico e del Mediterraneo nel quadro delle teorie dello sviluppo nel Terzo Mondo. In seguito si è scoperta l'utilità e la fecondità della sua applicazione ai sistemi di democrazia avanzata delle società industrializzate. Da un vasto ventaglio di ricerche è venuta una gamma di apporti teorici<sup>6</sup>.

Nell'ambito della scienza politica il clientelismo serve per studiare *relazioni informali di potere*. Le relazioni, tendenzialmente stabili, si fondano sullo scambio di favori fra due persone in posizione diseguale, ciascuna di esse interessata a cercare un alleato più forte o più debole. Il clientelismo è stato definito una «relazione diadica», in virtù della quale una persona di stato più elevato, il *patrono*, usa la sua influenza e le sue risorse per fornire protezioni e benefici a una persona di *status* inferiore, il cliente, che offre servizi e sostegno. È quindi una relazione di potere *personalizzata*, che implica uno scambio sociale reciprocamente fruttuoso.

Ciò che precede è una definizione mia, elaborata grazie a esperienze di ricerca e all'abbondante letteratura internazionale che rinvio a citare. Posso dire che questa letteratura è concorde nell'individuare le caratteristiche fondamentali della relazione patrono-cliente, che sarebbero: *diseguaglianza*, cioè tanto disparità nel controllo delle risorse quanto *asimmetria* di potere, *reciprocità* immediata e diretta nelle prestazioni e *dipendenza* nel vincolo. Il vincolo si definisce come individualista e

<sup>5</sup> Ho avuto occasione di esporre la mia concezione di «cultura politica» in molti scritti e interventi nel corso del tempo. Sia consentito il rinvio alla più recente esplicitazione riassuntiva, esposta nel secondo capitolo del mio *Addio alla provincia rossa. Origini, apogeo e declino di una cultura politica*, Roma, Carocci, 2017.

<sup>6</sup> Dei tre fenomeni il clientelismo è quello che ho studiato a fondo e a lungo, dalla prima esperienza della direzione di una ricerca su Catania, Caciagli M. et al., *Democrazia cristiana e potere nel Mezzogiorno. Il sistema democristiano a Catania*, Firenze, Guaraldi, 1977 e dopo in numerosi saggi, articoli e voci dizionario apparsi in Italia e all'estero, fino al più recente *Il clientelismo politico. Passato, presente e futuro*, Trapani, Di Girolamo, 2009.

si intende come una mistura di volontà e di coercizione. La relazione è quindi verticale. È una relazione *diffusa*, che prevede cioè benefici differenti per i clienti in funzione dell'interesse e del carattere di ciascuno di loro e che può servire a fini diversi e non specifici, come sarebbe in un contratto. Il contenuto dello scambio è concreto, gli incentivi sono strumentali e particolari. Il clientelismo implica, quindi, relazioni sociali "precontrattuali" e relazioni politiche non ideologizzate. Queste relazioni non si basano su solidarietà collettive, ma su interessi particolari secondo principi non universalistici, ma individualisti e particolaristici. Nel rapporto *face to face* ciò che conta è la *fiducia*.

Il clientelismo è stata la sostanza delle società antiche ed è la sostanza delle società arretrate dove il potere si esercita con il consenso e non con la violenza. Sono state le condizioni socio-economiche che hanno offerto la base alla formazione del clientelismo. Alle sue origini stavano la povertà e la scarsità di risorse, l'isolamento e la necessità di protezione, l'analfabetismo e la dipendenza non solo materiale. Tuttavia, la crescita economica e il mutamento sociale non sempre eliminano il clientelismo. Quando la modernizzazione è squilibrata, la frammentazione dei ceti e delle classi sociali ostacola la formazione di domande collettive. L'individualismo e il particolarismo non vengono soltanto dalla penuria, ma anche dall'abbondanza: se questa investe rapidamente una società segnata dal clientelismo, crea nuovi privilegi e nuove discriminazioni.

Se una società è imbevuta di clientelismo, le condizioni culturali hanno per se stesse un ruolo molto importante. Ci sono tradizioni, mentalità, stili di comportamento che la storia ha riprodotto in misura tale che il mutamento è lento e difficile. Il clientelismo, con la sua dimensione simbolica, con i suoi rituali e il suo linguaggio tende a perpetuarsi e può convertirsi in un elemento costitutivo di modi di vita e di costume e, di certo, di organizzazione politica. Può convertirsi in regole del sistema politico. Insomma, la modernizzazione, sia come mutamento istituzionale che come crescita economica spesso non elimina le solidarietà tradizionali. Nelle democrazie contemporanee le stesse strutture politiche moderne (partiti, sindacati, burocrazia) possono assumere il compito della mediazione clientelare.

Dopo la ricostruzione di questa cornice, cornice necessaria anche se scontata, vengo finalmente alla mia proposta di considerare il clientelismo una cultura.

Per farlo ricorro ad una effigie concreta, cioè il quadro che conservavo nel mio studio all'università. Il quadro raduna i residui della mia ricerca su Catania negli anni Settanta, e cioè alcune piccole foto (i "santini") di candidati alle elezioni comunali, elezioni dove più uti-

lizzato era il voto di preferenza. Nei "santini" accanto alla foto del candidato c'è il simbolo del partito e il suo numero di lista. La competizione individuale per catturare il voto di preferenza non significa necessariamente l'allusione a metodi clientelari. Forse, sì. Di certo li richiama con forza l'altro documento inserito nel quadro che rivela con tutta evidenza il carattere clientelare della competizione. Si tratta di una lettera, distribuita probabilmente in migliaia di esemplari, che il candidato alle elezioni regionali inviava ai suoi potenziali elettori. Il candidato, direttore del maggiore ospedale pubblico della città, notorio centro di pratiche clientelari, era stato anche consigliere comunale. La sua lettera agli elettori contiene elementi tipici del clientelismo.

Il messaggio è diretto e personalizzato (comincia con «caro amico») e il suo contenuto è individualizzato. Il candidato, che presenta naturalmente la sua immagine in fotografia, ricorda i suoi meriti ai beneficiati («avrà avuto la opportunità di conoscermi durante il mio mandato come direttore dell'ospedale») e promette di continuare a fare lo stesso per il suo interlocutore vecchio o nuovo che sia («la mia disponibilità verso di lei»). Offre promesse di aiuto per i problemi di tipo personale senza precisare quali, perché il contenuto delle promesse, e così lo scambio futuro, deve essere «diffuso», come si sa. Dà la direzione del suo studio e l'orario delle visite «per gli appuntamenti opportuni», «ringraziando anticipatamente». Tutto ciò apertamente e pubblicamente, essendo il tipo di pratica accettato e riconosciuto, perché tutto rientra nella normalità delle relazioni politiche in quel contesto.

Il reperto catanese mi consente di recuperare alcuni elementi del concetto di cultura politica esposto in precedenza per collocarvi il clientelismo.

Le parole e la maniera di presentarle confermano che il clientelismo ha un suo *linguaggio*. La distribuzione della lettera, come dei "santini" con foto, costituisce uno dei *riti*. Il messaggio richiama *valori* quali l'amicizia, la fedeltà e, perché no?, il rispetto. Magari la maniera di intendere questi valori li fanno apparire disvalori in un contesto di cultura politica totalmente differente. È inoltre probabile che questa maniera offenda i principi di egualitarismo e di universalismo che si attribuiscono alla democrazia. Però, come si dice, i valori non si negoziano, ciascuno tiene i suoi.

Non c'è dubbio che il messaggio implica, inoltre, *comportamenti concreti e iterati*, quali il rapporto "faccia a faccia" e l'espressione del voto nel seggio elettorale.

Il clientelismo risulta da *esperienze collettive* di vita e di storia e produce abiti *compartiti*. I codici culturali esaltano valori come l'onore, la reciprocità, la mediazione e le relazioni personali, dalla famiglia all'amicizia.

zia. Infine i soggetti considerano ovvio e naturale il loro comportamento. Per gli attori non esistono prospettive alternative. «Così va il mondo, è sempre andato così».

Individualismo e particolarismo, familismo e fatalismo non fanno percepire le pratiche clientelari come frode o inganno, ma come la maniera “normale” di gestire il potere e di collocarsi di fronte al potere. Come “vivere la politica”.

Insisto allora sull'altro elemento che caratterizza il clientelismo: se le decisioni sono discrezionali, non implicano malversazione. La distribuzione di favori, se compromette principi di universalismo, non è né illecita, né illegale. Dentro le regole ci sono molti e vasti spazi di incertezza e, quando non ci sono, li si creano. Sono gli spazi che costituiscono la sfera dello scambio clientelare. La legge è rispettata.

Altro spazio dello scambio clientelare si trova in decisioni che si collocano davvero sui confini fra lecito e illecito, fra legale e illegale. Però gli attori non percepiscono questa zona d'ombra, perché non la conoscono o non gli interessa.

Quando è molto debole il confine fra il rispetto della legge e la sua infrazione, il passo verso la corruzione o verso la criminalità può esser breve. Però è un passo. L'analisi ci invita a tener ferma la differenza. Si può giustamente presumere che una cultura clientelare renda permeabili alla corruzione e alla criminalità. Ma il clientelismo non è né corruzione, né criminalità. Nel mio sforzo di differenziazione analitica posso aggiungere: il patrono può sapere che la sua decisione è illegale, ma il cliente non lo sa e, in ogni caso, non vuole saperlo, perché la relazione personale con il potente vale più della legge.

Il clientelismo, in conclusione, si presenta come qualcosa di intrinseco al funzionamento di un sistema politico. È una *maniera di essere* dentro la politica. Pur non volendo condividere la tesi estrema che il clientelismo sia la cristallizzazione più naturale e spontanea delle relazioni politiche, occorre ammettere che è la più facile e la più frequente. Nei sistemi politici il clientelismo è la normalità, anormale è la partecipazione cosciente e lo scambio fondato su fini collettivi. C'è da chiedersi, allora, non perché e quando esiste il clientelismo, ma perché e quando *non* esiste. Si può magari procedere con criteri empirici per misurare i differenti livelli di quel clientelismo che tutti i sistemi tollerano.

Affrontando, per terminare, la questione più importante, non ci si può esimere dal sostenere che il clientelismo corrompe il sistema politico democratico. Le evidenze storico-empiriche confermano la preoccupazione di chi pretende che la democrazia sia la partecipazione cosciente di cittadini liberi. Perché il clientelismo converte lo Stato in uno strumento di fazioni, impedisce

la pratica dell'interesse generale, vulnera i principi di uguaglianza.

#### LA CORRUZIONE POLITICA: MOLTO RUMORE E POCA TEORIA

Ci sono ottimisti che pensano che il clientelismo sia proprio di una fase arretrata dei sistemi politici: i mutamenti economici e sociali, con l'apporto di nuovi modelli di socializzazione, dovrebbero spingere nei sistemi avanzati verso una sostanziale democrazia. Fra coloro che si occupano di corruzione gli ottimisti, invece, sono molto rari. Altri ritengono che la corruzione sia addirittura consustanziale ai sistemi politici e che non ci sia possibilità di eliminarla. In tutte le epoche e in ogni tipo di sistema c'è stata e c'è corruzione. La corruzione non ha nemmeno una storia, intesa come evoluzione, non soltanto perché è sempre esistita, ma perché si presenta sempre e dovunque con gli stessi tratti.

Sul clientelismo non ci sono molte ricerche, ma c'è una buona teoria. Sulla corruzione ci sono montagne di pagine di ogni tipo – inchieste, articoli, libri – ma poca analisi scientifica e poca teoria. Gli studiosi che si sono occupati e si occupano del fenomeno lamentano la mancanza di una riflessione sistematica. Di fronte alla quantità di servizi giornalistici e di *instant books* che si trovano nelle edicole, i contributi di scienza sociale sono stati rari e intermittenti. Dai tanti casi particolari osservati si è asceso raramente a generalizzazioni, né si è riusciti a costruire schemi interpretativi che consentano analisi comparate della corruzione in sistemi differenti. Molta informazione, insomma, e scarsità di astrazione.

La scienza politica contemporanea prese a occuparsi della corruzione negli anni Cinquanta e Sessanta, quando considerò i paesi di recente indipendenza. Durante i processi di modernizzazione secondo i modelli occidentali spesso votati al fallimento, i nuovi sistemi politici del Terzo Mondo soffrirono di un'estesa corruzione. L'approccio predominante fu anche in questo caso il funzionalista che valutò la corruzione come aveva valutato il clientelismo. Si vide in ambedue un mezzo per l'integrazione delle minoranze e per l'equilibrio di sistemi sottoposti a tensioni da cittadini restati ai margini. Secondo quella interpretazione la corruzione avrebbe favorito l'articolazione della domanda e la distribuzione di favori. La corruzione, quindi, sarebbe servita a sostenere sistemi scarsamente istituzionalizzati, assimilando gruppi che non disponevano di canali legittimi e costituendo spesso l'unica alternativa alla violenza<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Una delle più note espressioni di questo approccio con il conseguente apprezzamento del ruolo della corruzione è Huntington S., *Political*

Quella visione è risultata del tutto inadeguata per analizzare la corruzione nelle democrazie avanzate con una tradizione di Stato di diritto.

Il primo problema è addirittura quello che non c'è accordo nelle scienze sociali sulla stessa definizione di corruzione. Da parte mia vorrei tuttavia esprimere la mia preferenza per una delle definizioni più semplici e per questo più essenziali. Si trova in un lavoro molto citato in Italia: «La corruzione... è ogni uso indebito (abuso) di una posizione ufficiale *pubblica* (cariche e risorse pubbliche) per fini e vantaggi *privati*»<sup>8</sup>. In altre parole: si ha corruzione quando il titolare di diritti e doveri pubblici li sfrutta per guadagnare una posizione di *status*, per un vantaggio personale o per un vantaggio finanziario privato per se stesso, per la sua famiglia, per gruppi professionali, per il partito. A mio avviso è fondamentale che le decisioni, oltre che essere *pubbliche*, si scambino con *denaro*, anche con altre risorse, purché abbiano il valore di denaro.

Si può iniziare distinguendo fra cause a lungo o a breve periodo<sup>9</sup>.

La prima causa/condizione di lungo periodo, che potrebbe valere per altri sistemi, è la *manca*za di *alternanza* di partiti o di coalizioni nel governo. Tale mancanza, quali siano le sue ragioni, può stimolare nei detentori del potere, che non temono una condanna da parte degli elettori, la propensione ad approfittare del privilegio dell'impunità politica per sperare in un'impunità penale.

Altra causa potrebbe essere la diffusione di pratiche corrotte nell'*intervento dello Stato nell'economia*. L'intervento si è esteso in tutti i regimi per ragioni che non è il caso di ricordare. L'intervento statale, realizzato con le grandi imprese pubbliche e con il rafforzamento di istituzioni di regolazione, ha offerto al ceto politico la possibilità di nominare a cariche di potere uomini fidati che, gestendo grandi quantità di risorse, curano i suoi interessi. Il *potere di nomina* ha prodotto una dipendenza degli enti che regolano la vita economica. L'onnipresenza dei partiti ha creato una "zona grigia" dove le regole dello Stato, del sistema politico e del mercato si confondono, favorendo il ruolo degli intermediari.

Altra causa macroeconomica della corruzione è stata identificata nelle *procedure burocratiche*. Le procedure lunghe e complesse permettono l'intervento dei politi-

ci per facilitare la soluzione di affari che, pur normali e dovuti, incontrano tuttavia ostacoli. Lo stesso burocrate, d'accordo con il politico o di propria iniziativa, può assurgere a protagonista della politica corrotta. La *cattiva amministrazione* crea le condizioni che favoriscono la corruzione.

Se queste sono le condizioni a lunga scadenza quelle a breve dipendono dalle trasformazioni sofferte recentemente dalle democrazie.

Può essere stato il *decentramento politico e amministrativo* effettuato in molti stati europei. Le regionalizzazioni e la maggiore autonomia corredata da risorse per i comuni non hanno dato sempre esiti positivi. Hanno creato nuovi detentori di cariche, permesso più poteri discrezionali e erogato flussi di denaro verso la periferia. Così facendo hanno offerto nuove occasioni per le pratiche corrotte.

La democrazia di massa, nonostante tutti i suoi meriti, ha accresciuto *quantità e forme della professionalizzazione politica*. Non soltanto il numero dei membri delle élites politiche, ma il tramonto delle ideologie e il trionfo del pragmatismo hanno creato un nuovo tipo di politico. I nuovi politici «vivono di politica» e non «per la politica», per dirla con Max Weber. Il loro aumento e le loro attitudini hanno contribuito alla *crescita dei costi della politica*. Per questi costi, anche dove c'è o è stato mantenuto, il finanziamento pubblico dei partiti si è rivelato insufficiente, stimolando l'importanza del denaro come risorsa politica.

Con il denaro frutto di corruzione sono i singoli candidati o le fazioni che finanziano le campagne elettorali, non i partiti. Il denaro è impiegato *dentro al partito*, non *per il partito*. Perduti gli incentivi collettivi e ideali, i politici vanno a cerca di denaro. A favorire la corruzione non è stata la *partitocrazia*, come sostiene una diffusa vulgata, ma, al contrario la *crisi dei partiti* che han cessato di essere forti organizzazioni, agenti di partecipazione e di mobilitazione.

Vengo alla comparazione fra clientelismo e corruzione.

Ebbene, a livello empirico, corruzione e clientelismo possono incrociarsi e confondersi. In molte società dove esiste l'una esiste anche l'altro. Ambedue possono esser complementari e aver origine dalle stesse cause.

Inoltre hanno tratti comuni. In primo luogo la natura di fondo: sono relazioni di scambio basate su "benefici estrinseci e strumentali". In ambedue i contatti personali, di amicizia e di paragone giocano un ruolo importante.

Da un punto di vista politologico e di una teoria della democrazia la somiglianza più forte è che dentro il sistema politico ambedue i fenomeni implicano la "pri-

*Order in Changing Societies*, New Haven, Yale University Press, 1968.

<sup>8</sup> Johnston M., *The Political Consequences of Corruption: A Reassessment*, in *Comparative Politics*, 1986, 3, pp. 459-477. I corsivi sono miei.

<sup>9</sup> Le argomentazioni che seguono risentono dell'esperienza italiana, molto densa in fatti e nelle parole, negli anni a cavallo del secolo. Intendo che il fenomeno ha suscitato in Italia grande attenzione per le dimensioni assunte e per l'effetto travolgente sul sistema dei partiti, e non solo. Ritengo che sia possibile proporre queste cause per altri sistemi.

vatizzazione della politica”, cioè l’accesso alla autorità politica utilizzato a fine privati. La mobilitazione non può essere che individualista, esclusivamente nella corruzione e prevalentemente nel clientelismo.

Corruzione e clientelismo possono incrociarsi e confondersi: l’una può essere strumento dell’altro e viceversa. Nella realtà concreta può manifestarsi una mescolanza di atteggiamenti e di comportamenti.

A livello analitico la distinzione di clientelismo *versus* corruzione è necessaria e, fortunatamente, possibile.

La prima differenza è la risorsa dello scambio: nel clientelismo il favore è scambiato con il *voto*, nella corruzione con il *denaro*. Se le prestazioni del patrono del clientelismo sono varie, nella corruzione sono soltanto economiche. La seconda è il tipo di legame: nel clientelismo c’è la subordinazione del cliente al patrono, nella corruzione non c’è subordinazione di alcuno.

La terza è la “segretezza” che vale soltanto per la corruzione. Si è visto sopra che gli scambi clientelari sono visibili, hanno un linguaggio, possiedono rituali. Si è visto, inoltre, che negli stessi scambi le risorse elargite dal patrono cambiano ogni volta. Il clientelismo si muove dall’alto verso il basso e viceversa. La corruzione si muove dal basso, dalle imprese.

Il vincolo del clientelismo è verticale, quello della corruzione è orizzontale. La relazione di corruttela è fra uguali che stabiliscono un contratto; la relazione clientelare è fra diseguali, collocandosi il patrono a livello più alto del cliente. Il contenuto dello scambio corrotto è il denaro – raramente altri favori, voto compreso. L’oggetto è definito. Il contenuto dello scambio clientelare sono invece favori di vario tipo da parte del patrono e il sostegno da parte del cliente.

Il contenuto della relazione di corruttela è illegale e illecito, quello della relazione clientelare non è necessariamente fuori o contro la legge. Ho detto che quando le relazioni clientelari cozzano con la legge, i soggetti nemmeno se ne preoccupano (i clienti spesso nemmeno lo sanno). I soggetti della relazione di corruttela, al contrario, sono consapevoli che le loro azioni sono contro la legge.

Gli attori della corruzione, corrotti e corruttori, decidono liberamente e fanno quello che fanno. La relazione del cliente con il patrono non sempre è volontaria, dipendendo dalla sua posizione.

Se il clientelismo si riferisce al potere, nella corruzione il potere è un mezzo, essendo ciò che preme sono i dividendi monetari che dal potere provengono.

Mi resta, infine, da contestare l’approccio funzionalista. Come per il clientelismo, questa interpretazione sottovaluta i costi per la democrazia: tollerare la corruzione genera o aumenta sfiducia verso lo Stato di diritto,

impedisce la maturazione di una coscienza partecipativa e distrugge qualsiasi percezione degli interessi collettivi.

Affronto ora il tema teorico che più mi interessa, corruzione *versus* cultura politica.

Il riferimento ad un substrato di cultura per spiegare, intendere e perfino definire la corruzione è frequente tanto nella letteratura scientifica quanto nel linguaggio quotidiano. Si fanno riferimenti alla cultura politica e religiosa dei popoli, ai caratteri nazionali o regionali, alle mentalità e alle tradizioni.

Per un verso si potrebbe intendere che la corruzione trovi *spiegazione*, fra le tante, nella cultura, intesa sia in senso antropologico che politico. Per altro verso è vero che la corruzione può essere *parte* di una cultura politica, ma non è essa stessa cultura politica.

La mia proposta è che si deve collocare la cultura politica *prima* della corruzione, nel senso che essa favorisce un ambiente disposto ad accettare le pratiche corrotte. Ma la corruzione è un fenomeno che sta *fuori di una cultura*, mai è parte di una cultura.

Le argomentazioni di coloro che sostengono che la corruzione sia una cultura politica sono sottili, però né rigorose, né convincenti. La loro tesi principale è che la corruzione sarebbe una cultura politica, perché ha una storia e una lunga durata, i suoi riti e i suoi simboli, i suoi (dis)valori. In alcuni contesti indifferenza e rassegnazione nascerebbero da scetticismo accompagnato da cinismo. Così, ad esempio, gli elettori scelgono candidati notoriamente corrotti *non nonostante*, ma *perché* corrotti.

Ebbene, sostengo che la corruzione non è una cultura politica, nel senso che ho cercato di definire sopra. Nella corruzione ci sono attitudini, modelli di comportamento, abiti condivisi. Però mai si forma un codice simbolico, mai nasce un’esperienza collettiva, nonostante l’esistenza di un ambiente e l’alto numero degli attori. La corruzione rimane sempre una faccenda *individuale*. Se nascono reti non sono le reti di un sistema culturale.

Il tratto principale è la coscienza *soggettiva*, magari residuale, di realizzare un’infrazione della legge. A differenza degli attori del clientelismo corruttori e corrotti fanno di star commettendo un delitto. Ne è prova la ricerca del segreto. L’atto è volontario, perfino quando c’è il ricatto o altre forme di costrizione.

La corruzione va quindi considerata un *mezzo*, non la sostanza di una cultura politica. La corruzione è una *maniera di agire*, mentre una cultura è una *maniera di essere* – come lo è, appunto, il clientelismo.

Una cultura politica può essere l’*humus* che genera e feconda la corruzione: ecco perché la corruzione sta *fuori*, non *dentro* una cultura politica. Semmai culture politiche differenti generano gradi e forme differenti di corruzione e differenti livelli di accettazione. Possono

cambiare, anche rapidamente. Come non avviene con il clientelismo.

Possibile che una corruzione estesa e durevole crei apatia, scetticismo e cinismo politico nei cittadini. Possibile che il comportamento corrotto delle élites arrivi a godere di una complicità silenziosa delle masse. Ciò può avere effetti su una cultura politica, ma soltanto quale impulso esterno.

Infine, relativamente al problema della democrazia e del suo funzionamento, pare evidente che una cultura politica che genera o tollera la corruzione si trovi lontano da una cultura democratica.

La corruzione è un pericolo e una minaccia per la democrazia, sia perché toglie trasparenza ai processi delle scelte decisionali, sia perché distribuisce arbitrariamente potere e risorse.

#### CRIMINALITÀ ORGANIZZATA E SISTEMA POLITICO

Per il terzo corno della triade i riferimenti ai casi italiani sono ineludibili. Non solo la mafia è diventata fenomeno e termine usati in mezzo mondo. La nozione “criminalità organizzata” è stata introdotta dalla giurisprudenza e dalla legislazione italiane. Accanto alla mafia siciliana si annoverano la ‘ndrangheta calabrese e la camorra napoletana e magari la sacra corona pugliese.

La caratteristica della criminalità organizzata italiana è l'intervento nella lotta politica fino all'atto estremo della violenza. Come altrove nel mondo, ma forse più che altrove. Per agire in politica la criminalità organizzata utilizza mezzi legali e illegali. Fra i legali si possono annoverare la fiducia, la fedeltà, l'interesse, le relazioni clientelari e il contesto socio-culturale. Fra gli illegali: la corruzione, la intimidazione, il ricatto e, s'intende, la violenza.

Il binomio “mafia e politica” ricorre spesso in molte forme di comunicazione, ma va declinato per circostanze e situazioni. Nessuno dubita, tuttavia, che esista una cultura mafiosa e che essa conti nei rapporti politici. I contributi degli antropologi ci dicono di riti e di miti, di credenze e di regole, di simboli e di modelli di comportamento. Di codici di amicizia e di doveri, di regola del silenzio e del segreto.

Il tutto coinvolge larghi strati sociali e detta i comportamenti politici. Anche gli strumenti illegali sono accettati come normali per la risoluzione dei conflitti.

Perfino le commissioni di indagine e le inchieste parlamentari messe in piedi in Italia arrivano a parlare di «morale mafiosa» e di un comportamento mafioso diffuso per la disposizione ad accettare valori e stili di comportamento. La cultura mafiosa è divenuta costume, addirittura una forma di socializzazione per i giovani.

In tutti i livelli del discorso sulla criminalità organizzata ricorre spesso il clientelismo. L'una e l'altro hanno molto in comune, anche la struttura diadica con la subordinazione di un cliente al patrono. In questa situazione di diseguaglianza lo scambio di risorse si produce in maniera reciproca, però asimmetrica. Ovviamente i vincoli sono più forti nella criminalità.

Il contenuto dello scambio è in ambedue diffuso e non specifico, pur essendo la protezione la risorsa più sicura dei potenti.

Tanto la criminalità che il clientelismo sono forme di politica informale, che sfruttano la sfiducia generalizzata esistente in società disarticolate, dove faticano a emergere solidarietà collettive.

Il tratto fondamentale in comune è l'obbiettivo del potere.

In ambedue fedeltà e rispetto giocano un ruolo importante. Però, mentre nella relazione clientelare quei sentimenti tendono a rimanere, nella relazione con la criminalità organizzata si rompono con la violenza. La relazione clientelare è sempre consensuale, l'altra si basa spesso sulla minaccia o sull'uso della violenza.

I mezzi del clientelismo sono sempre legali e leciti, dentro un margine di discrezionalità delle norme giuridiche e amministrative. La criminalità usa mezzi illegali e illeciti. Ma ne usa anche di leciti, fra i quali proprio le pratiche clientelari, distribuendo favori e manipolando voti.

Infine, le pratiche clientelari sono aperte e pubbliche, non occulte e segrete come le azioni della criminalità.

Però, c'è la caratteristica essenziale che lega i due fenomeni: la loro appartenenza alla cultura politica, la loro *maniera di essere*. La corruzione, invece, ho già detto che è una *maniera di agire*. Fra corruzione e criminalità c'è una linea di confine. Ciò non toglie che la criminalità trovi anche nella corruzione un mezzo potente per conseguire il suo obbiettivo, il potere. C'è uno scambio fra corrotti e mafiosi, prestando talvolta questi ultimi il “braccio armato” ai primi.

In comune corruzione e criminalità hanno la segretezza e le pratiche illegali. Nella corruzione c'è la consapevolezza di essere contro la legge in un quadro di valori dettati dallo Stato e dall'etica ambientale; i mafiosi hanno un quadro di riferimenti alternativi allo Stato e hanno una propria etica.

Concludo con il riferimento alla funzione della criminalità nel sistema. Se ci sono esperti che giudicano positiva la funzione del clientelismo e della corruzione per “umanizzare” le relazioni sociali, politiche e amministrative nei sistemi politici, nessuno, mi pare, ha osato valorizzare in questo senso la presenza della criminalità.

### RICAPITOLANDO CON TRE SCHEMI E ALCUNE PROPOSTE TEORICHE

Termino con una ricapitolazione per proporre alcune conclusioni di carattere generale.

Intanto propongo tre schemi con gli elementi che avvicinano o distinguono i concetti che definiscono i tre fenomeni. Si vedano le tre figure.

Per quanto rigidi i tre schemi possono offrire un'utile cornice di comparazione del clientelismo, della corruzione e della criminalità organizzata come dovrebbe risultare dalle mie precedenti argomentazioni. I tre schemi non corrispondono alla ricchezza e alla complessità della triade, al loro incrociarsi in concreto e alla loro costante evoluzione. Come tutti gli schemi, tuttavia, hanno una loro utilità e possono stimolare ulteriori riflessioni. Anche se ritengo di non aver abbracciato tutta la problematica.

Intendo ritornare a segnalare le differenze che aiutano a tracciare i confini fra i tre concetti, con l'ovvia avvertenza che concetti e confini sono astrazioni, come tali lontano dalla realtà empirica.

Per quanto riguarda la posizione degli attori, risulta che la corruzione è totalmente differente dal clientelismo e dalla criminalità organizzata. Nello scambio corrotto gli attori sono allo stesso livello – anche se qualcuno fra loro lamenti, dopo aver commesso il reato, di essersi dovuto sottomettere a un contraente potente e arrogante (il politico).

Clientelismo e criminalità organizzata hanno aspetti comuni. Soltanto che nella sfera della criminalità l'attore che sta al livello superiore può far ricorso alla forza, sia sotto forma di minaccia (il ricatto), sia di vera esecuzione. Nel clientelismo, invece, è del tutto escluso qualsiasi tipo di violenza.

Nella modalità dello scambio corrotto la relazione fra due individui è orizzontale, nel clientelismo e nella criminalità le relazioni sono gerarchiche e, pur essendo anche individuali, possono dar vita a reti molto articolate.

La volontarietà è presente in tutti e tre gli schemi. Ma nel clientelismo e nella criminalità la volontarietà si fonda su un condizionamento di tipo collettivo, cioè culturale; nella corruzione la volontarietà è opzione individuale. Nei primi due la volontarietà si alimenta di "ovvietà" condivise, nel terzo ha consapevolezza della scelta.

Nella volontarietà degli attori della criminalità organizzata non manca una dose di coercizione, come indicato nelle figure. Anche i corruttori protestano talvolta di essere stati obbligati a delinquere per aver sofferto coercizione da parte di politici troppo forti: il che non può essere accettato, intanto perché i potenziali corrut-

tori potevano rifiutare il ricatto, poi perché, così affermando, dimostrano che erano consapevoli di star delinquendo – ciò che vale ai miei scopi analitici.

Infine, fra le modalità si devono sottolineare le più importanti, quelle che aiutano di più a identificare le differenze fra corruzione e criminalità da un lato e clientelismo, dall'altro.

Mi riferisco al carattere di segreto e di occulto che caratterizza quasi sempre la criminalità organizzata e che caratterizza gli atti corrotti. Mi riferisco inoltre alla illegalità che colloca tanto la criminalità quanto la corruzione fuori e contro la legge. Mentre le pratiche clientelari non si collocano necessariamente contro la legge e, se lo sono, non sono percepite come tali dagli attori.

Quanto al contenuto dello scambio, tanto nelle relazioni clientelari quanto in quelle della criminalità organizzata, alla protezione del più forte corrisponde il sostegno del più debole, mentre i favori sono vari e mutevoli. Nelle relazioni corrotte l'oggetto dello scambio è sempre e soltanto il denaro. Se ho messo il denaro anche nella colonna della criminalità, ciò perché il denaro è divenuto più importante nelle attività mafiose.

Sul punto degli obbiettivi la mia proposta può essere la più controversa. Di fronte al ventaglio dei casi italiani resto convinto che corruttori e corrotti soltanto maneggiano il denaro. Mentre nelle relazioni clientelari e nella criminalità organizzata, la posta in gioco è il potere.

Resta da ritornare sul ruolo del contesto culturale.

Ebbene, per la loro lunga storia e per la loro evoluzione il clientelismo e la criminalità si presentano come

Fig. 1. Clientelismo *versus* corruzione.

Clientelismo	Corruzione
Posizione degli attori	
disuguaglianza asimmetria reciprocità subordinazione	uguaglianza simmetria reciprocità autonomia
Modalità dello scambio	
gerarchia verticale volontarietà trasparenza legale, lecito lealtà contesto culturale	parità orizzontale volontarietà segretezza illegale, illecito indifferenza interpersonale
Contenuto dello scambio	
sostegno/protezione diffuso	denaro
Finalità	
potere	denaro

Fig. 2. Corruzione *versus* criminalità organizzata.

Corruzione	Criminalità organizzata
Posizione degli attori	
uguaglianza simmetria reciprocità autonomia	disuguaglianza asimmetria reciprocità/ricatto subordinazione
Modalità dello scambio	
parità orizzontale segretezza volontarietà violenta illegale, illecito indifferenza interpersonale	gerarchia verticale segretezza volontarietà/ coercizione illegale, illecito lealtà contesto culturale
Contenuto dello scambio	
denaro	diffuso protezione
Finalità	
denaro	potere

autentiche forme culturali. La corruzione, invece, non è mai una cultura, tanto meno una cultura politica, per come ho definito la cultura politica all'inizio.

La relazione che può esserci fra corruzione e clientelismo è che la cultura clientelare e le sue pratiche possono fornire terreno fertile alla corruzione. Così come può accadere per una relazione fra corruzione e criminalità. La corruzione, inoltre, può essere un mezzo per la criminalità in luogo del ricatto e della violenza, ma soltanto un mezzo.

Di più. Se la triade, corruzione compresa, ha a che vedere con elementi culturali come l'*individualismo* e il *particolarismo*, c'è fra loro una differenza sostanziale. Il clientelismo e la criminalità sono comportamenti collettivi, cioè compartiti in quanto cultura, una cultura dove individualismo e particolarismo sono tratti costitutivi. La corruzione, anche quando è estesa, è fatta da comportamenti individuali.

Mi pare il caso di ripetere che clientelismo e criminalità sono *maniera di essere*, corruzione è *maniera di agire* e sta fuori di una cultura politica.

A proposito del funzionamento e del dispiegarsi di una democrazia si può concludere: clientelismo e criminalità, sacrificando legalità e libertà, sono *culture alternative* a una cultura democratica; la corruzione influisce su una cultura democratica, *pervertendola*.

Riprendo i termini della medicina proposti all'inizio.

Fig. 3. Clientelismo *versus* criminalità organizzata.

Clientelismo	Criminalità organizzata
Posizione degli attori	
disuguaglianza asimmetria reciprocità subordinazione	uguaglianza asimmetria reciprocità/ricatto subordinazione
Modalità dello scambio	
gerarchia verticale volontarietà trasparenza legale, lecito lealtà contesto culturale	gerarchia verticale volontarietà/ coercizione segretezza illegale, illecito lealtà contesto culturale
Contenuto dello scambio	
sostegno/protezione diffuso	protezione diffuso
Finalità	
potere	potere

Se la fisiologia è il *funzionamento* di un organismo, ebbene il clientelismo è una fisiologia. Con i caratteri, i suoi effetti il clientelismo è consustanziale a tutti i sistemi politici. È stata la regola, mentre la democrazia partecipativa e cosciente è l'eccezione. Accettato e praticato, il clientelismo si trova in tutti i tempi e sotto tutti i cieli, sia pure in grado e qualità differenti.

Anche la criminalità organizzata è una fisiologia e può valere in molti sistemi. L'esperienza italiana ci dice che i modelli di comportamento e i valori mafiosi compartiti, le pratiche sociali e politiche mafiose, il gran numero di soggetti coinvolti e altri elementi consentono di classificare la criminalità organizzata come una cultura politica.

Vero è che, nei casi italiani, l'espansione dei traffici mafiosi, l'importanza del denaro e l'aumento della ferocia sembrano indicare il salto verso la criminalità "normale". Ciò potrebbe significare che la criminalità organizzata italiana si trasforma in una *patologia*, un'infermità del sistema.

Patologia è la corruzione. Ogni forma di corruzione, anche le minori della vita quotidiana, sono perversioni del sistema sociale e politico. Per gli atti corrotti non c'è nessuna giustificazione di tipo ambientale. Se pur diffusa in tutti i sistemi e talvolta tollerata, la corruzione è una malattia.

Le fisiologie possono servire agli organismi, le patologie li deteriorano.

Il clientelismo, come fisiologia, può servire in ogni sistema politico per regolare i conflitti e garantire equilibri, ma non serve mai la crescita democratica. La criminalità, fisiologia o patologia che sia, è sempre pericolosa per la democrazia. La corruzione, patologia, mortifica e atrofizza la democrazia.

La triade dà vita a democrazie imperfette. Chi desidera o auspica democrazie se non perfette, meno imperfette non può che combattere la triade. Per farlo occorre conoscerle meglio. Anche i tentativi di miglior definizione possono servire.



Foto di Gianfranco Bettin Lattes, *Pensando al futuro* (2021).



**Citation:** Giovanni Arena (2021) Dall'assurdo storico-politico all'incomunicabilità sociale: spunti per una (improbabile) sociologia della cultura. *Società Mutamento Politica* 12(24): 205-209. doi: 10.36253/smp-13239

**Copyright:** © 2021 Giovanni Arena. 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.

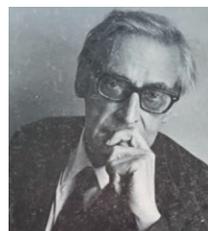
**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

La stanza dei lettori

## Dall'assurdo storico-politico all'incomunicabilità sociale: spunti per una (improbabile) sociologia della cultura

GIOVANNI ARENA

La Storia è molto più complicata di come la vogliamo raccontare. Non sempre dice la verità, anzi, molto spesso alla verità neppure si avvicina. L'aveva capito, sin dal «25 settembre 1264, sul fare del giorno, il Duca D'Auge, quando salì in cima al torrione del suo castello per considerare, un momentino la situazione storica. La trovò poco chiara. Resti del passato alla rinfusa si trascinavano ancora qua e là ... Tutta questa storia, – disse il Duca D'Auge al Duca d'Auge, – tutta questa storia per un po' di giochi di parole, per un po' di anacronismi: una miseria. Non si troverà mai una via di uscita?». E scelto il suo roano preferito, chiamato Sten, gli chiese di portarlo lontano dal fango che li circondava<sup>1</sup>. Il fango iniziale – e finale del libro – è quello della Storia che si disfa, ma dal quale possono nascere *les fleurs bleues*, espressione che in francese significa ironicamente persone romantiche, idealiste, nostalgiche (Italo Calvino) e che serve a Queneau «per far uscire dalla Storia».



Raymond Queneau

Passiamo quindi a tempi più recenti, a metà circa del secolo scorso. Siamo in tempi di guerra, una guerra mondiale: la seconda guerra mondiale. La Germania, in pochi mesi, ha occupato militarmente la Francia, che si è sciolta come neve al sole: uno Stato marmellata. E questo nonostante il grande prestigio internazionale e l'ancora più enorme impero coloniale. Mentre i Tedeschi fanno il passo dell'oca sotto l'Arco di Trionfo, la Francia diventa uno Stato fascista, collaborazionista e antisemita: lo Stato di Vichy. A guerra terminata e vittoriosa (?) molti verranno processati e condannati: dovranno restituire le medaglie

<sup>1</sup> Raymond Queneau, *I fiori blu*, Einaudi, Torino, 1967 (traduzione di Italo Calvino), alle pp.7-8.

e le onorificenze ricevute dal regime. Parecchi se la caveranno. Tra questi un personaggio molto colto, affascinante, carismatico, scaltro, ambiguo, calcolatore, abituato a spazzolare bene la sua immagine. Ama molto *les feux de la rampe* cioè le luci della ribalta e a nuotare «secondo le correnti della storia universale»<sup>2</sup>. Uno storico francese Henry Rousso (*La Francia di Vichy*, 2007) afferma che si può essere stati petainisti ed essere entrati nel contempo in una logica resistenziale. Diventerà addirittura Presidente della Repubblica per due settennati<sup>3</sup>. Ma questo, nel paese dell'Illuminismo, è soltanto un dettaglio. Il ruolo della riparazione è assunto soltanto dall'oblio (Milan Kundera, *Il libro del riso e dell'oblio*, 1978). Ma non bisogna assolutamente dimenticare, soltanto per una questione di decenza.

In mezzo a tutto questo marciume nel 1942, in piena occupazione, la casa editrice Gallimard pubblica due libri di Albert Camus: *Lo straniero* ed *Il mito di Sisifo*. L'autore è un *pied-noir* di famiglia poverissima. Non ha mai conosciuto il padre, morto all'inizio della prima guerra mondiale. La madre, probabilmente bella, un po' sorda, analfabeta, è stata costretta ai lavori più umili e degradanti per potere mandare avanti, in qualche modo, la famiglia. Se non è Sisifo, come vedremo, è la madre di Sisifo. Il figlio ha potuto continuare gli studi perché un professore di filosofia, Jean Grenier – al quale sarà sempre affezionato e grato – ne ha intuito le grandi doti e gli ha fatto avere delle borse di studio. Ma a 17 anni viene colpito da tubercolosi – ne risente ripetutamente anche negli anni successivi – e a 23 anni deve abbandonare l'Algeria dal clima troppo umido, per le sue condizioni di salute. Quando ad appena 47 anni Camus morirà in un assurdo incidente automobilistico, il medico legale dirà che i suoi polmoni erano troppo malandati per potergli assicurare ancora molto tempo a disposizione. Ma nel contempo aveva tenuto la vita tra le mani «come un pane caldo»<sup>4</sup> per poterla prendere a morsi. Anche se non amava Parigi che paragonava alla caverna di Platone (gli uomini scambiavano le ombre per la realtà), gli anticipi ricevuti dalla casa editrice gli consentivano di poter vivere e di potere partecipare alla Resistenza attraverso gli editoriali di *Combat*.

Ma chi era Sisifo? Un *lumpenproletariat* (Rosa Luxemburg) invisibile agli dei e costretto a trascinare un macigno sino sulla cima di un monte. Qui giunto, la pietra, inarrestabile, rotolava a fondo valle e Sisifo ricominciava tutto da capo. Sisifo non parla con nessuno, non vede nessuno; non incontra neppure una ragazza che annaffia i fiori nel suo giardino. Scrive Hannah Arendt

«forse la casa non è la patria, ma la lingua». E Sisifo non ha patria e soprattutto non ha lingua. Di conseguenza non può dare ordine alla realtà e valore alle cose. Non gli resta che spostare il macigno finché le forze lo sorreggono o non avrà bisogno del bastone della vecchiaia. Ma rinunciare prima ancora di cominciare non è naturale e non fa parte del suo ordine di pensiero. Chissà in quale lingua divina gli hanno parlato? E se non avesse compreso? La non comprensione equivale alla morte civile, alla sua morte civile. Eppure è stato costretto, obbligato, ad accettare la sua sorte. Ma mentre spinge la pietra riesce a vedere ben oltre la vetta ed intravede anche l'azzurro del cielo. «Anche la lotta verso la cima basta a riempire il cuore di un uomo. Bisogna immaginare Sisifo felice» (A. Camus). L'uomo ribelle, padrone del suo povero destino, sia pure in un mondo assurdo ed ostile, comandato da divinità in divisa, deve continuare il suo cammino. Troverà il proprio equilibrio nell'intima accettazione del limite.

Di passaggio a Milano, Camus volle conoscere Dino Buzzati del quale aveva adattato per la scena il racconto *Un caso clinico*. L'incontro avvenne nelle stanze del *Corriere della Sera*, alla presenza di Alberto Cavallari – poi diventato direttore del giornale – che di tale episodio ha ripetutamente parlato nel corso della sua vita. Buzzati: «Come mai Sisifo non si stanca di portare verso la cima il masso che poi gli sfuggirà rotolando ogni volta verso la valle? Come fa, mentre è vinto, a ricominciare l'inutile fatica ed essere superiore al suo destino?». Camus: «L'uomo forse non sa cosa è il bene. Ma sa cosa è il male, sa che rifiutarlo è possibile, che è la sola cosa che può fare. Per questo Sisifo ricomincia da capo. Per questo paga la passione di vivere su questa terra senza svendere la coscienza per la sopravvivenza».



Albert Camus

Ma l'assurdo e l'antistoria raggiungono l'apice con l'approdo nel campo culturale, soprattutto teatrale, di Samuel Beckett, l'altro esule insieme a Joyce della grandissima letteratura irlandese (Swift, Wilde, Shaw, Yeats). Esule perché a 31 anni, nel 1937 si reca a Parigi, dove impara a scrivere in francese. Anche se entrambi hanno partecipato alla lotta di Liberazione, non risul-

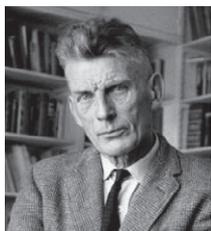
<sup>2</sup> L'espressione è di Theodor W. Adorno in *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa* (1951).

<sup>3</sup> Il personaggio politico al quale qui si allude è François Mitterand.

<sup>4</sup> Così nel romanzo *La morte felice*, scritto da Camus tra il 1936 ed il 1938 e pubblicato postumo da Gallimard nel 1971.

tano incontri e/o frequentazioni con Camus. Si sa invece che quando quest'ultimo, nel 1957, ha vinto il Premio Nobel della cinquina dei concorrenti faceva parte anche Beckett, soprattutto per il grandissimo successo, nel 1953, di *Aspettando Godot*. Si racconta che allorché nel 1938, la notte dell'Epifania, mentre tornava a casa fu pugnalato, per futili motivi, da uno sconosciuto. Costui, alla domanda perché l'avesse fatto, rispose: «Non so» proprio come il personaggio principale de *Lo straniero* di Camus. Si sa, infine, che una ragazza, passando per quella strada, dove Beckett giaceva quasi in fin di vita, l'ha assistito, fatto accompagnare all'ospedale e successivamente è diventata sua moglie.

La comparsa sulle scene teatrali di *En attendant Godot* fu come un pugno nello stomaco. Vladimir ed Estragon, senza storia e fuori dalla storia, aspettano, a metà strada tra la disperazione e la pseudo speranza un non ben precisato deus ex machina, il cui arrivo è del tutto improbabile, anzi impossibile. Per completezza di discorso, bisogna ricordare due particolari. Beckett diceva – e non era vero – di essere nato il Venerdì Santo del 1906 e cioè il 13 aprile. Per un cattolico il Venerdì Santo non ha bisogno di troppe spiegazioni. Per Beckett il senso dell'essere era talmente labile che quella data ha un suo preciso significato. Secondo particolare. Un giorno che Beckett, mentre volava su un aereo Air France, sentì il comandante dire: «È il comandante Godot che vi parla» voleva scendere immediatamente dall'aereo, trattenuato a fatica. Insomma anche lo scrittore è assurdo come i suoi personaggi. I vagabondi di Beckett sono incapaci di scegliere ma sono comunque attaccati alla vita anche se si muovono verso il vuoto. Non hanno più nulla da apprendere o problemi da affrontare; hanno esaurito il meglio di sé stessi, ammesso e non concesso che ne abbiano avuto uno. «La fine è nel principio, eppure si continua» (Ham in *Finale di partita*). Un musicista parlerebbe di «mettere e levare»; il metafisico Beckett solo di levare ed aggiunge: «ho rinunciato prima di nascere».



Samuel Beckett

Cioran, filosofo e saggista rumeno, autore di *Sommario di decomposizione* (1949), un classico del nichilismo, conosceva bene Beckett e lo frequentava essendogli

amico. Diceva: «Tutte le verità costituiscono delle sette che finiscono con l'avere un destino da Port Royal con l'essere perseguitate e distrutte. Poi una volta che le loro rovine sono diventate e si sono rivestite dell'aureola delle ingiustizie subite, si trasformano in luogo di pellegrinaggio». Quando parlava di Beckett esclamava: «Forse non è di questo mondo! Mai un momento di orgoglio, mai il pensiero di essere l'unico e/o di diffamare amici e nemici. Non viveva nel suo tempo; per lui la storia era una dimensione di cui l'uomo avrebbe potuto fare a meno». Era insomma un uomo soprannaturalmente discreto. Roger Blin, grande regista francese già autore della messa in scena di *Aspettando Godot*, dieci anni più tardi porta sul palcoscenico del Théâtre de l'Odéon *Giorni felici* avvalendosi dell'interpretazione di due straordinari interpreti, Madeleine Renaud, e, in una parte minore, Jean-Louis Barrault. Il regista diceva, tra l'altro, che i testi di Beckett sono pieni di punti fermi e che anche questi ultimi devono essere recitati se si vuole comprendere nel profondo il testo che si interpreta: alla semplicità della parola si aggiunge la molteplicità del senso del lavoro teatrale. Tra i critici seduti in sala c'era un intellettuale italiano, Nicola Chiaromonte.

Chiaromonte ha partecipato come mitragliere nella squadriglia dell'aviazione repubblicana organizzata da André Malraux nella guerra civile di Spagna. Costretto a fuggire dopo il crollo della Francia, in Algeria è diventato amico ed ospite di Camus. Poi, alla fine del 1941, è dovuto scappare in America. Fondatore con Silone di *Tempo presente*, è stato critico teatrale prima de *Il Mondo* e successivamente de *L'Espresso*<sup>5</sup>. Il teatro è l'essenza della vita umana; la società si guarda e si giudica. la recita si svolge a sipario alzato: il teatro deve mettere a fuoco e svelare quello che accade sulle assi del palcoscenico. Il teatro di Beckett è un teatro parlato che si rivolge, soprattutto in un ambiente di non grandi dimensioni, agli spettatori che sono sotto processo. Anche se la recitazione non deve essere necessariamente realista. I giorni saranno anche "felici" ma la protagonista sprofonda sempre più, prima fino alla cintura e poi fino alla gola nella sabbia che l'avvolge: una dimostrazione dell'impossibilità di vivere e di eseguire movimenti che abbiano un loro significato. Ma in tutto questo contesto desolante e disperato, la protagonista non rinuncia a tirar fuori dalla sua borsa, spazzolino da denti, rossetto ed occhiali ripetendo frasi prive di senso, sul passare del tempo, sulla felicità quotidiana in un monologo continuo ed instancabile. Uno stupore che la coglie poco prima di spirare quando vede «una formica, una formica viva!»: fino all'ultimo non vuole invecchiare. Ma giunto all'epilogo

<sup>5</sup> I suoi articoli sono in parte raccolti nei due volumi *La situazione drammatica*, Bompiani, Milano, 1960 e *Scritti sul teatro* Einaudi, Torino, 1976.

l'uomo moderno non può che continuare a credere nella visione naturalistica ed evolutiva della sua esistenza. «L'individuo non è altro che la sua carcassa, i suoi appetiti, il seguito "di giorni felici" nonché la sofferenza ed il senso più di nullità che di vanità che lo perseguita». Aggiunge e chiosa Chiaromonte. E conclude «Quello che si può chiedere all'intellettuale o all'artista contemporaneo non è di fabbricare a tutto tondo una nuova fede o un nuovo stile, ma semplicemente di servirsi di idee in cui non crede».



Nicola Chiaromonte

Mentre in Francia era di moda l'assurdo – e non bisogna dimenticare Eugène Ionesco – in Italia le cose andavano diversamente. All'inizio degli anni Sessanta nell'economia era il tempo della "congiuntura": se cercavi lavoro le possibilità erano quasi inesistenti. Nel mondo intellettuale invece era il tempo dell'incomunicabilità: la ragione si identificava col fatto, la cosa con la sua funzione. Il linguaggio popolare era alla mercé del linguaggio ufficiale. Era anche apparso alla ribalta Herbert Marcuse, professore tedesco naturalizzato statunitense, che aveva pubblicato *L'uomo a una dimensione* (1964) e che senza mezzi termini affermava che, nel contesto di cui sopra, «la società poteva anche permettersi di fare a meno della logica». Venne preso sul serio.

In Italia il profeta dell'incomunicabilità era Michelangelo Antonioni, personaggio contraddittorio. Di famiglia medio borghese, da giovane si distingueva per le sue vittorie a tennis (Giuseppe "Nino" Sgarbi, *Lei mi parla ancora*, La nave di Teseo, Milano, 2021). E non è un'annotazione casuale: questo leitmotiv comparirà anche nell'episodio inglese de *I vinti* (1953) e nella scena finale, sempre londinese, di *Blow-Up* (1966) dove la partita a tennis verrà addirittura giocata senza pallina. Poiché viveva in una grande città d'arte pittorica (vedi quella che Roberto Longhi definì, nel 1934, l'Officina Ferrarese), architettonica (Leon Battista Alberti e Biagio Rossetti), letteraria (Ariosto, Tasso) dopo una breve parentesi teatrale è approdato tranquillamente al cinema, arte figurativa per eccellenza. Qui ha fatto diventare pubblici atti e sentimenti assolutamente privati. Non a caso Pier Paolo Pasolini non amava i suoi film più famosi *L'avven-*

*tura* (1960), *La notte* (1961), *L'eclisse* (1962) e ne parlava in termini di arte neodecadente. Giudizio diverso, ma solo in parte, per *Il deserto rosso* (1964), vincitore del Leone d'Oro a V, proprio in competizione con *Il Vangelo secondo Matteo* di Pasolini stesso. Ma mentre quest'ultimo parlava del passato, sia pure in certe scene che ricordavano Piero della Francesca, Antonioni poneva invece l'accento sul rapporto tra l'individuo e la società, l'individuo e la fabbrica. E questo sulla scia del *Memoriale* (1962) di Paolo Volponi, un miracolo di equilibrio compositivo (così si esprime Franco Cordelli). Il personaggio principale ha incrociato l'opera di Franz Kafka (*Il castello*, 1926) e quella di George Orwell (*La fattoria degli animali*, 1945). La protagonista, Monica Vitti, in seguito ad un incidente automobilistico, ha subito uno shock e da allora vive in preda all'angoscia, è instabile, irrequieta, disadattata, patologica ed è talmente legata all'ambiente che il regista dà colore, a sua immagine e somiglianza ad ogni scena del film. Non c'è più, dice Pasolini (*Le belle bandiere*, 1977) la sua visione del mondo o un contenuto vagamente sociologico, ma guarda il mondo attraverso gli occhi di una persona malata. Ha identificato la sua visione delicata di estetismo, con la visione di una nevrotica. Eugenio Montale scrive: «Ho visto *La notte*, ho visto *L'avventura*, poi mi hanno parlato di questa *Eclisse*. Allora ho giocato un po' al buio. Si amano, non si amano; si prendono, non si prendono: è l'alienazione. Può darsi che il film sia buono, ma io ne dubito. Non nel senso comunque che Antonioni non abbia talento» (così in *Sulla poesia*, 1977). Anche in *Zabriskie Point* (1970) Antonioni parte da un episodio reale e cioè la storia di uno studente contestatore ucciso da un agente di polizia, ma nelle scene finali fa ricorso al sogno, all'utopia, alla fiaba. E non c'è nulla di più estraneo al regista ferrarese del sogno e della favola, anche se in realtà aveva pensato di poter arrivare al cuore dei suoi problemi attraverso il suo istinto poetico.



Michelangelo Antonioni

Ma i suoi disagi personali non potevano rappresentare quelli del mondo in cui viveva, al fine di poter descrivere una realtà non alienata. Da notare che in *Deserto rosso* compare tra le mani dei protagonisti *Il*

*diario di uno scrutatore* di Italo Calvino e, in *Zabriskie Point*, un libro di Marcuse<sup>6</sup>. Ciò è tanto più sorprendente se si pone attenzione a certe frasi colte qua e là nelle sue sceneggiature. Per esempio «Mi fanno male i capelli» oppure «Odio Londra questa settimana». Sono frasi o fumisterie? C'è dietro un pensiero oppure non c'è? Che degli intellettuali come Ennio Flaiano e, successivamente, Tonino Guerra possano avere scritto considerazioni di quel tipo è plausibile? Ancora: «Alle 3, che orario maledetto», «Se i vestiti si rompono è colpa loro», «Ci sono certi giorni in cui è la stessa cosa tenere in mano, un libro, un uomo, un ago o una stoffa». Si potrebbe continuare, ma con poca soddisfazione. Forse è anche da frasi di questo tipo che dipende il pollice verso di Alberto Arbasino nei confronti di Antonioni (*Ritratti italiani*, 2014). Gli riconosce, come del resto il Montale citato sopra, il talento, soprattutto stilistico, ma dice che dal punto di vista umano «è assai permaloso, non tollera giudizi espressi su di lui se non dall'entusiasmo in su, non raccoglie le intenzioni ironiche perché non le vede. Pretende due o più recensioni a ciascuna delle sue opere, la seconda molto migliore e contraddistinta dall'abbandono di ogni rigore critico».



Alberto Arbasino

Qui Arbasino cala l'asso della Pseudo-Cultura. «Se i personaggi sono assurdi, gli ambienti irreali, le situazioni incredibili, i dialoghi grotteschi, va a finire che si critica l'impossibilità delle passioni in una società di marziani, si descrive l'incomunicabilità reciproca tra gli abitanti della luna».

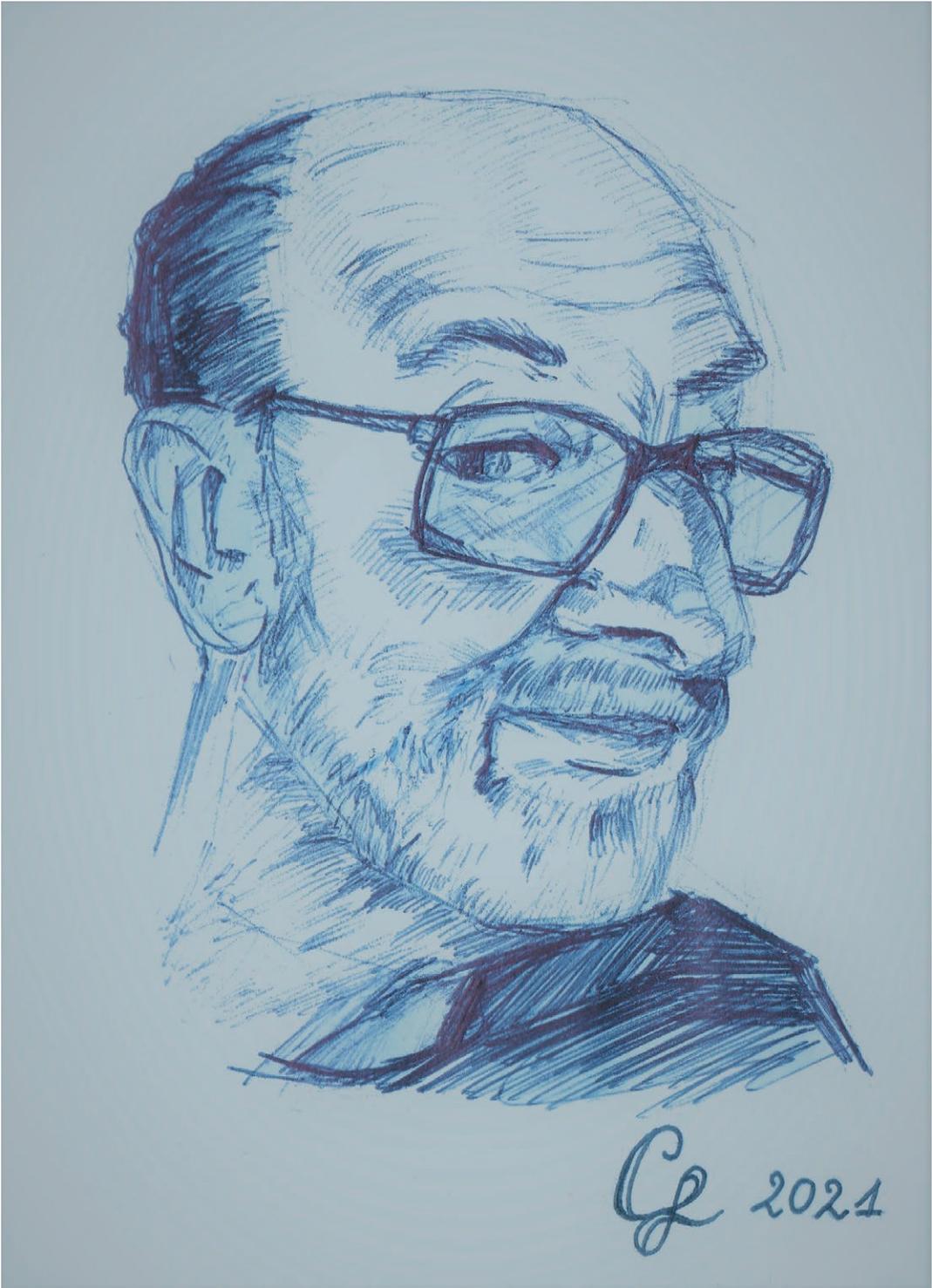
«Un tranquillo malinconico lungo addio mi è sembrato questo libro *Ritratti italiani* di Alberto Arbasino, un addio agli amici di una volta, alla giovinezza passata con loro, ai luoghi, alle persone, ai libri più amati<sup>7</sup>. Tra i ricordi delle persone più frequentate e stimate c'è quello di Goffredo Parise autore, tra l'altro, di «una delicata prosa dove la grazia è stile che attenua il dolore e

sembra scritta su seta». L'esatto contrario di Antonioni, prodotto della stagione dell'alienazione e dell'incomunicabilità, ormai finita nel dimenticatoio. Una cosa, tuttavia, si deve precisare: l'occhio di Antonioni era «di seta». In un'intervista al *Corriere della Sera*, la moglie ricordava che il marito aveva continuato a lavorare quasi fino all'ultimo. Dato che aveva perso l'uso della parola per potere interloquire con gli attori, con l'aiuto regista e con il direttore della fotografia aveva bisogno di avere al suo fianco, come tramite, proprio la moglie. Però, quando a fine giornata, veniva visionato il materiale girato, ci si accorgeva che certe cose le aveva viste solo lui.

Il periodo che va dalla fine della Seconda Guerra Mondiale all'inizio degli anni Settanta è segnato da grandi contestazioni ed ancor di più da grandi contraddizioni. In Francia prima impera "l'impegno", successivamente messo in un angolo dalla "strutturalismo" (di cui è alfiere Claude Lévi-Strauss soprattutto ma anche Roland Barthes). In America scoppia la rivolta studentesca che verrà importata anche in Francia e in Germania (ove il simbolo fu Rudi Dutschke) e da ultimo in Italia. Tra le tante figure mediocri e minori, si farà notare Bernardo Bertolucci che, per diventare l'Èjzenštejn della Bassa Padana, darà vita con *Novecento* ad «uno dei più «sgangherati fumettoni nazionalpopolari che si siano mai visti» (così scrive Edmondo Berselli in *La cultura degli italiani* a cura di Saverio Vertone, il Mulino, Bologna, 1994, a p.135). Antonioni gira *Zabriskie Point* ma non si è accorto che due anni prima, il 20 agosto 1968, c'è stata l'occupazione di Praga. Mentre lui veniva osannato dal conformismo della sinistra, Václav Havel andava in prigione e Jirí Pelikán era costretto a fuggire in Italia. Intanto era già iniziato il periodo delle stragi determinato dalla strategia della tensione. Ma questa è un'altra storia da inquadrare nel tragico principio dell'assurdo storico-politico.

<sup>6</sup> Si tratta di *Eros e civiltà* (1966, 2° ed.), un saggio che ha fatto da manifesto al '68. Fra i cineasti europei di quegli anni Antonioni è stato forse il più attento alle teorizzazioni della Scuola di Francoforte.

<sup>7</sup> Così scriveva il 20 agosto 2014 Raffaele La Capria nella sua recensione sul *Corriere della Sera*.



## Note bio-bibliografiche sugli autori

**Giovanni Arena** è uno studioso della cultura italiana contemporanea e, soprattutto, un affezionato lettore di SMP fin dal primo fascicolo; ha contribuito con passione e convinzione alla sua diffusione tra il pubblico non sociologico.

**Adele Bianco** è professoressa associata di sociologia presso l'Università "G. d'Annunzio". Ha maturato esperienze didattiche e scientifiche all'estero, soprattutto in Germania. Le aree dei suoi interessi e delle sue ricerche vertono sulle teorie sociologiche classiche di ambiente culturale tedesco (in particolare Simmel ed Elias); sulle politiche e sulle trasformazioni del lavoro; sulle relazioni internazionali, con particolare riguardo allo sviluppo dei paesi emergenti e ai rapporti tra Nord e Sud del mondo. È membro del Comitato editoriale di "Quaderni di Sociologia" e della "Rivista Trimestrale di Scienza dell'Amministrazione". È stata sociologa presso il Ministero del Lavoro, Responsabile del Centro per l'Impiego di Rieti e consulente EURES della Commissione Europea. Ha pubblicato: *Domination and Subordination as Social Organization Principle in Georg Simmel's Soziologie*, Lexington Books (2014); ha co-curato per Springer gli *Italian Studies on Quality of Life* (2019) e per Franco Angeli con M. Maretti il volume *Prospettive di parità* (2018). Nel 2019 ha pubblicato *The Next Society. Sociologia del mutamento e dei processi digitali* (Franco Angeli) (adele.bianco@unich.it; <https://www.unich.it/ugov/person/1861>).

**Francesca Bianchi** è professoressa associata di Sociologia generale all'Università di Siena. Ha partecipato a studi e ricerche sui temi delle trasformazioni del lavoro, della formazione continua e dell'orientamento. Recentemente ha indagato le nuove pratiche di interazione sociale e partecipazione nella vita quotidiana in ambito urbano. Ha partecipato, come esperta italiana per l'area socio-educativa, al Network europeo COST 13 Action *Changing labour market, welfare policies and citizenship*. È stata *visiting professor* presso il Laboratorio di ricerca CITERES dell'Università François Rabelais

di Tours e il Centro CRH-LAVUE dell'Università Paris Nanterre. Tra le pubblicazioni recenti: *Rilanciare il legame sociale attraverso nuove pratiche abitative condivise* (con G. Costa), "La Rivista delle politiche sociali", n.2, 2020; *Vita quotidiana in carcere: attori, discorsi, relazioni*, "Educational Reflective Practices", n.1, 2020; *La socievolezza: vitalità e potenzialità esplicativa di una categoria sociologica* in F. D'Andrea, M.C. Federici (a cura di), *L'ultimo Simmel. Esiti e aperture di un percorso intellettuale*, Meltemi, 2020; *Convivenza plurale e spazi urbani* (con M. Betti), "Studi di sociologia", Franco Angeli (on line first), 2020; *The role of cohousing. Towards a New Model of Collaborative Housing in Italy*, "The Lab's Quarterly", n.1, 2020, pp.1-22.

**Lorenzo Bruni** è ricercatore presso il Dipartimento di Scienze politiche dell'Università di Perugia. I suoi temi di ricerca, ai quali ha dedicato numerose pubblicazioni di carattere nazionale e internazionale, riguardano il riconoscimento sociale, le emozioni, la vergogna, la teoria critica, la solidarietà e la teoria sociologica classica. Fa parte di reti di ricerca internazionali, tra le quali si segnalano il gruppo di ricerca RILES (Ricerche sul Legame Sociale) e la rete internazionale REDISS (Red Internacional de Sociología de las Sensibilidades). Tra le sue più recenti pubblicazioni, *Solidarietà critica. Patologie neoliberale e nuove forme di socialità* (Meltemi 2021).

**Mario Caciagli**. Professore emerito di scienza politica dell'Università di Firenze. Ha insegnato in precedenza materie politologiche nelle università di Catania e di Padova. È stato *visiting professor* in varie università europee: Bonn, Heidelberg, Jena (Germania), Barcellona, Granada, Santiago di Compostela (Spagna) e Innsbruck (Austria), nonché nell'Institut de Sciences Politiques di Parigi. L'Università di Granada gli ha conferito il titolo di dottore *honoris causa*. Fra i fondatori della Società italiana di studi elettorali, ne è attualmente presidente onorario. Dal 1980 al 2019 è stato direttore del semestrale *Quaderni dell'Osservatorio elettorale*. Si è occupato prevalentemente di elezioni e sistemi elettorali, partiti

e sistemi di partito, politica locale e regionale, nonché di cultura politica. Libri più recenti: *Regioni d'Europa* (2006); *Rappresentanza e consenso in Germania* (2016); *Addio alla provincia rossa* (2017) (Premio Pozzale 2017), *Leggere è stato sempre un gran piacere* (2018). Sta preparando la raccolta di tutti i suoi scritti di storia e politica sulla Valdelsa. Ha curato sette volumi di studi elettorali. È inoltre autore di circa duecento fra saggi e articoli.

**Juan A. Roche Cárcel**, es profesor Titular de Sociología en la Universidad de Alicante (España). Entre sus últimas publicaciones destacan los libros *Entre el Monte de Apolo y la vid de Dioniso. Naturaleza, Dioses y Sociedad en la arquitectura teatral de la Grecia Antigua* (Anthropos editorial), 2016; *la Sociedad Evanesciente*, editorial Anthropos, 2009 (en inglés *The Vanishing Society*, Logos Verlag Berlin, 2013) y *Transitions. The fragility of Democracy* (Logos Verlag Berlin), 2016. Es también autor de numerosos artículos en revistas especializadas de España, Europa, Latinoamérica y Norteamérica y coordinador de diversos números monográficos en España y Latinoamérica. Actualmente, es el Presidente del Comité de Sociología de las Emociones de la FES (Federación Española de Sociología).

**Massimo Cerulo** è professore di Sociologia presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università degli studi di Perugia e *chercheur associé* presso il laboratorio CERLIS dell'Université de Paris. Il suo ultimo libro in lingua italiana è: *Andare per Caffè storici*, il Mulino 2021.

**Luigi Cimmino** insegna "Gnoseologia delle Scienze Umane", "Filosofia della mente" e "Paradigmi Etici" all'Università di Perugia. Si interessa di "intenzionalità", delle problematiche mente/corpo e di questioni ontologiche, in particolare di filosofia del tempo. La sua ultima monografia è *Tempo ed esperienza. Intenzionalità, azione, filosofie del tempo*, Aguaplano, Perugia 2019.

**Rosalía Condorelli** insegna Sociologia generale e Teoria e modelli della complessità presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Ateneo di Catania. Si occupa del rapporto tra Epistemologia della Complessità e Sociologia, con attenzione alla modellistica nonlineare applicata all'analisi dei fenomeni sociali. È socio della *Società Italiana di Caos e Complessità*, della *Society for Chaos Theory in Psychology and Life Science*, di IMISCOE (International Migration, Integration and Social Cohesion), della *World Complexity Science Academy* (WCSA) e dell'Editorial Board di *Sociology Mind*. Tra le sue pubblicazioni: Social Discontinuity and Systems

Thinking. Cultural differentiation and social integration in times of globalization (*Special Issue "Intercepting and Modeling Global Change"* di *Cambio Journal - Rivista sulle trasformazioni sociali*, 2020); Le opposizioni di senso in dissolvenza nella cultura contemporanea. L'evanescenza dell'idea di *normalità* e la destrutturazione dell'ordine tradizionale (in: Aleo S. (a cura di), *Codificazione e decodificazione*, 2020); Gender Abuse in Intimate Relationships From Structural Coupling Theory to Emergence of Couple System (*Sociology Mind*, 2017); Social Complexity, Modernity and Suicide: An Assessment of Durkheim's Suicide from the Perspective of a Non-linear Analysis of Complex Social Systems (*SpringerPlus*, 2016); An emergentist vs a linear approach to social change processes: a gender look in contemporary India between modernity and Hindu tradition (*SpringerPlus*, 2015); Applied nonlinear dynamical systems in social science. A nonlinear model for social control system: An application to Italian coercion system (*Quality & Quantity*, 2013).

**Roberta Dreon** insegna Estetica a Ca' Foscari, presso il Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali. Si occupa di pragmatismo e in particolare di Dewey, cui ha dedicato una monografia (*Fuori dalla torre d'avorio. L'estetica inclusiva di John Dewey oggi*), pubblicata in italiano e in francese. Ha dedicato vari articoli ai temi della sensibilità e delle emozioni, dell'esperienza e delle sue connessioni con il linguaggio, nonché della questione degli abiti. Un volume dedicato a una antropologia filosofica di derivazione pragmatista, imperniato su questi temi, è ora in corso di pubblicazione.

**Gregor Fitzi** is associate researcher at the Centre Georg Simmel, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris. After his PhD in Sociology at the University of Bielefeld, he was assistant professor at the Institute of Sociology, University of Heidelberg, Interim Full Professor of Sociological Theory at the University of Bielefeld and Co-Director of the Centre for Citizenship, Social Pluralism and Religious Diversity, at University of Potsdam. Among his recent publications are: *The Challenge of Modernity. Simmel's Sociological Theory*, (2019) and with Bryan S. Turner. 'Max Weber's Politics as a Profession'. Special Issue of the *Journal of Classical Sociology*, 4/ 2019.

**Licia Lipari** è docente a contratto di Sociologia dell'ambiente e del territorio presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università di Catania. Collabora con l'Università per Stranieri di Reggio Calabria e l'Università di Milano-Bicocca, è stata membro del Consiglio Scientifico della sezione AIS Territorio. Esper-

ta nell'uso dei programmi di rappresentazione cartografica (GIS) e nell'analisi territoriale dei fenomeni sociali, svolge attività di didattica e di ricerca sui seguenti temi: i cambiamenti urbano-metropolitani, la mobilità e le nuove forme di esclusione sociale delle popolazioni vulnerabili nelle città contemporanee. Tra le pubblicazioni recenti *Scenari dello Stretto. Attrattività, mutamenti e nuova morfologia socio-territoriale* (2019) Milano, Franco Angeli; *Un'isola dal fragile equilibrio: Lampedusa fra l'impatto dei flussi di popolazioni e l'accoglienza sostenibile* (2020), con Cancellieri A. et alii, in *Società e Mutamento* Politica, n. 21.

**Danilo Martuccelli** est professeur de sociologie à l'Université de Paris, chercheur à l'Universidad Diego Portales et chercheur senior du Centre NUMAAP (NCS17\_007). Il est l'auteur d'une trentaine de livres traduits dans une dizaine de langues, dont en italien *Sociologia dell'esistenza* (Orthotes, 2017). Dernier ouvrage à paraître : *Une « autre » introduction aux sciences sociales*, Basel, Schwabe Verlag, 2021.

**Leonard Mazzone** (1984, Torino) è assegnista di ricerca in Filosofia sociale e politica all'Università Milano-Bicocca. Ha conseguito nel 2013 il Dottorato di ricerca in Filosofia presso l'Università degli Studi di Firenze, dove ha svolto un progetto di ricerca sulla filosofia politica di Elias Canetti. Dopo aver collaborato con il Dipartimento di Filosofia e di Culture, Politiche e Società dell'Università di Torino ed esser stato borsista post-doc presso la Fondazione Filippo Burzio di Torino, è diventato assegnista di ricerca in Filosofia sociale presso il Dipartimento di Scienze politiche e sociali dell'Università degli Studi di Firenze ed è stato borsista di ricerca presso l'Istituto italiano di Studi filosofici di Napoli. È autore di diversi contributi apparsi su riviste italiane e internazionali, fra cui *A Theatrical Conception of Power* («European Journal of Political Theory», 2020) e *A Negative Theory of Justice* («Theoria», 2020). È autore, inoltre, delle seguenti monografie: *Una teoria negativa della giustizia. Per un'etica del conflitto contro i mali comuni* (Mimesis, 2014), *Il principio possibilità. Masse, potere e metamorfosi nell'opera di Elias Canetti* (Rosenberg & Sellier, 2017), *Introduzione a Elias Canetti. La scrittura come professione* (Orthotes, 2017) e di *Ipocrisia. Storia e critica del più socievole dei vizi* (Orthotes, 2021).

**Chiara Piazzesi** è professoressa associata al Dipartimento di sociologia dell'Université du Québec à Montréal. Le sue ricerche riguardano le relazioni intime contemporanee, l'esperienza femminile della bellezza, la socialità delle donne in ambito digitale. Tra le sue pub-

blicazioni in italiano, *Grammatiche dell'amore* (Franco Angeli 2019).

**Stefano Poli** è professore associato in Sociologia Generale presso l'Università degli Studi di Genova, dove insegna Sociologia generale, Metodologia della Ricerca Sociale e Sociologia dell'Invecchiamento. Autore di diversi paper e pubblicazioni, articola la propria attività scientifica e di ricerca principalmente sui temi delle disuguaglianze sociali, con particolare riferimento alla condizione degli anziani, ed è responsabile dell'Osservatorio delle Disuguaglianze e delle Politiche sociali presso l'Ateneo genovese.

**Antonio Rafele**, docente all'Università di Napoli Federico II e *Chercheur* al CEAQ, Université Paris La Sorbonne. Ha curato insieme a William Nericcio e Frederick Luis Aldama, *Cultural Studies in the Digital Age: An Anthology of 21st Century Interdisciplinary Inquiries* (San Diego State University Press 2021).

**Ambrogio Santambrogio** è professore di Sociologia presso il Dipartimento di Scienze politiche dell'Università di Perugia. È Direttore del Centro di studi internazionale RILES (Ricerche sul legame sociale). È co-direttore della rivista *Quaderni di teoria sociale* e direttore della rivista *Indiscipline – rivista di scienze sociali*. Fa parte del comitato scientifico di diverse riviste e collane di scienze sociali. Tra le sue principali pubblicazioni: *Destra e sinistra. Un'analisi sociologica* (Laterza, Roma-Bari 1998); *Introduzione alla sociologia della diversità* (Carocci, Roma 2003); *Senso comune. Appartenenze e rappresentazioni sociali* (Laterza, Roma-Bari 2006); *Introduzione alla sociologia. Le teorie, i concetti, gli autori* (Laterza, Roma-Bari 2006; 2019); *Giovani a Perugia* (Morlacchi, Perugia 2014); *Sociologia e sfide contemporanee* (a cura di) (Orthotes, Napoli-Salerno 2017); *Ecologia sociale. La società dopo la pandemia* (Mondadori Università, Firenze 2020); *Gli italiani in quarantena. Quaderni da un carcere collettivo* (con E. G. Parini e O. Affuso) (Morlacchi, Perugia 2020).

**Matteo Santarelli** è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell'Università di Bologna. Si occupa di pragmatismo e scienze sociali, con un focus specifico sulla filosofia morale e la filosofia sociale. Ha pubblicato una monografia sul concetto di interesse in John Dewey (*La vita interessata*, Quodlibet 2019). Ha curato l'edizione italiana del saggio di Hans Joas *Come nascono i valori*. La sua ultima monografia è *La filosofia sociale del pragmatismo. Un'introduzione*.

**Tito Vagni** svolge attività di ricerca presso l'Università IULM di Milano. Insegna Teoria e metodo dei Mass Media presso RM Istituto Moda e Design, Milano. Tra le sue ultime pubblicazioni *Abitare la TV Teorie, immaginari, reality show* (Franco Angeli 2017).



Finito di stampare da  
Logo s.r.l. - Borgoricco (PD) - Italia

# SOCIETÀ MUTAMENTO POLITICA

## INDICE

VOL. 12, N° 24 • 2021

5 Cari Lettori, *Gianfranco Bettin Lattes*

### LE EMOZIONI COME OGGETTI SOCIALI. PROSPETTIVE INTERDISCIPLINARI

7 *Costruite poiché scoperte insieme. Sul carattere sociale delle emozioni, Lorenzo Bruni*

### PARTE I – PROBLEMI TEORICI

13 Il mondo emotivo comune. Un approccio fenomenologico alla sociologia delle emozioni, *Ambrogio Santambrogio*

25 De l'existence, des émotions : deux regards sociologiques, *Daniilo Martuccelli*

35 Il substrato emotivo della modernità, *Gregor Fitzl*

45 Le sensazioni delle emozioni, *Luigi Cimmino*

49 Le emozioni come oggetti sociali. Inter-soggettività e coscienza emotiva, *Lorenzo Bruni*

61 Emozioni naturalmente culturali. Un recupero dell'eredità pragmatista, *Roberta Dreon, Matteo Santarelli*

### PARTE II – FORME E AMBITI

73 *Una giornata particolare. Un'analisi sulla costruzione sociale delle emozioni, Massimo Cerulo*

83 Sentirsi bene, sentirsi bella: emozioni e contraddizioni nell'esperienza femminile della bellezza, *Chiara Piazzesi*

93 Cura, dono, condivisione: le emozioni in gioco nell'esperienza di Auser Abitare solidale, *Francesca Bianchi*

105 *Uno sguardo sensibile. Il detective e i procedimenti della conoscenza mediologica, Antonio Rafele, Tito Vagni*

117 El amor y el tiempo social: un amor sin tiempo, *Juan A. Roche Cárcel*

129 Sociologia dell'Intimità e Teoria sistemica. La forma sociale dell'amore dalla solidarietà senza scelta alla solidarietà senza consenso, *Rosalía Condorelli*

143 Per una cura sconfinata. La filosofia dell'urgenza di Elena Pulcini, *Leonard Mazzone*

### L'INTERVISTA

153 Emozioni e sessualità. Intervista a Franco Crespi, a cura di *Lorenzo Bruni*

### SYMPOSIUM. SOCIOLOGICAL IMAGINATION: BEYOND THE LOCKDOWN

159 La sfida di una sociologia nella pandemia e non della pandemia. Nota introduttiva, *Lorenzo Viviani*

163 Anziani in lockdown: tra fragilità, vulnerabilità e resilienza, *Stefano Poli*

181 Giandomenico Amendola (a cura di), *L'immaginario e le epidemie, Adda Editore, Bari, 2020, pp. 154, Licia Lipari*

### PASSIM

183 Rifiuti informatici, inquinamento digitale. Il lato insostenibile della 4ª rivoluzione industriale, *Adele Bianco*

193 Clientelismo, corruzione e criminalità organizzata. Comparare per distinguere, *Mario Caciagli*

### LA STANZA DEI LETTORI

205 Dall'assurdo storico-politico all'incomunicabilità sociale: spunti per una (improbabile) sociologia della cultura, *Giovanni Arena*