

Titolo: Traiettorie dell'immaginario. Percorsi della sociologia della narrazione e dell'immagine

Casa Editrice: Krill Books

Collana: Shibuya, 3

A cura di: Adolfo Fattori

Autori: Stefano Bory | Alberto Maria De Mascellis | Federica De Stasio | Adolfo Fattori |
Lorenzo Fattori | Erika Filardo | Valerio Pellegrini

Data di uscita: giugno 2020

ISBN: 9788894477726

I Edizione Krill Books 2020

Indice

Introduzione | 6

La vertigine e il calcolo

di Adolfo Fattori

Mappe | 15

La magia e l'imbarazzo. Il rapporto tra emozioni e interazione simbolica | 16

di Stefano Bory

Sentire gli immaginari sociali | 46

di Stefano Bory

Percorsi | 84

La strada dell'immaginario | 85

di Stefano Bory

Game of Show | 112

di Alberto Maria De Mascellis

La magia e l'imbarazzo. Il rapporto tra emozioni e interazione simbolica

Stefano Bory

1. Il valore dell'esperienza

Il tema delle emozioni nel loro rapporto con l'esperienza simbolica porta con sé una forte ambiguità. È l'essere umano stesso che sul piano dell'esperienza vive un rapporto ambiguo con le emozioni. Negli scritti più antichi come in quelli più recenti gli aspetti contraddittori di quest'ambiguità si manifestano nel modo di considerare il ruolo dell'affettività nella vita degli individui e nelle loro relazioni sociali.

Da un lato, la vita stessa sembra essere indissociabile da certe emozioni che le infondono energia e movimento, che le danno senso e ragione d'essere. Così la gioia, la collera e il desiderio condussero Edipo alla vergogna ed alla tristezza della solitudine, ognuno dei suoi atti è interpretato come mosso dalle emozioni: emozioni *primarie*, legate alla famiglia, ai rapporti di potere, all'amore – che rappresenta un sentimento e non un'emozione. Non è la

ragione pura, ma sono il desiderio e l'orgoglio che portano Ulisse a battersi e partire, per tornare nel suo regno offeso e costretto a difendere il suo onore più che la sua corona. Mosé, Davide ed altre figure bibliche sono riconosciute come attraversate da imponenti cariche emotive. Una vita interessante, ben vissuta, è sempre una vita caratterizzata da forti emozioni. Il senso attribuito all'esperienza del vissuto ha una sorta di bisogno, che è quello di essere colorato di emozioni, di essere connotato da una dimensione emotiva che gli dia carattere e forza narrativa – perché appunto emotiva (André, Lelord, 2001). È certamente grazie a queste *tonalità emotive* (Bollnow, 2006) che abbiamo tradotto Werther nei secoli, compreso e perdonato Faust, ammirata la *hubris* di Prometeo quanto quella di Victor Frankenstein.

Da un altro lato, sin dai tempi più lontani, un rapporto simbolico distaccato e culturalmente condiviso si ottiene attraverso il controllo e la presa di distanza dalle emozioni. La pazienza di Giobbe ne è l'esempio occidentale per eccellenza, una figura talmente idealtipica da aver generato numerosissime riproduzioni narrative; basti pensare, una su tutte, alla “forza” del maestro Yoda nella saga di *Star Wars*. Socrate sosteneva che benché le emozioni facessero parte dell'essere umano, esse fossero una dimensione inferiore al pensiero, capace di controllarle e dominarne gli

effetti, e tale controllo era finalizzato al raggiungimento di una vita esemplare, senza difetti. Si tratta di una lunga tradizione che, da oriente ad occidente, considera le emozioni come un elemento perturbatore, destabilizzante, tanto necessario quanto temporaneo, da dover superare per il raggiungimento di un'armonia comunicativa tanto personale quanto collettiva.

Una relazione dualista delle emozioni si pone in essere: da una parte le si vede come una forma bassa dell'essere, tendente all'animale perché opposta alla ragione, dall'altra si propone di considerarle come parte integrante della vita psichica. Queste concezioni sembrano essere dei punti di vista filosofico-morali incapaci di descrivere scientificamente il fenomeno emotivo. Proveremo, dopo un excursus breve quanto necessario, a dimostrare quanto invece siano proprio questi atteggiamenti a definire il fenomeno sociale delle emozioni, e non solo su un piano teorico. Secondo una prospettiva più contemporanea, le emozioni sono considerabili come una ricchezza e allo stesso tempo come un pericolo. Una ricchezza perché il ritorno all'emozione mitiga gli eccessi della razionalizzazione. "L'emozione è uno sfogo salutare in una civiltà sottomessa agli imperativi della tecno-scienza e dell'organizzazione. È anche bene che noi ci congediamo da una concezione strettamente

razionalista dell'*Homo sapiens*' (Lacroix, 2002, p. 10). A tal proposito è senza dubbio condivisibile l'idea di Lacroix, secondo il quale la nuova antropologia sta prendendo le distanze da una concezione puramente razionalistica dell'essere umano, con un movimento di reintroduzione lenta e graduale della dimensione emotiva all'interno del suo paradigma. E non è solo una questione antropologica, ma anche di politica e di mercato, se si pensa al crescente interesse che ha riscontrato il concetto di *intelligenza emotiva* nel discorso pubblico (Goleman, 1996) come per le pratiche di autocontrollo (Epstein, 1998) e la loro deriva nelle nuove correnti organizzative e di management delle risorse umane per il mondo dell'impresa (Freedman, 2007).

L'emozione diventa una figura chiave dell'innovazione, un registro discorsivo e mentale recuperato dal passato pre-industriale, una dimensione della conoscenza dal rinnovato valore euristico, un valore d'uso estremamente fruttifero. Il *pathos* riprende pian piano il suo diritto di cittadinanza, sottrattogli dal *logos* produttivo, ma invece di contrapporsi ad esso, per riacquisire diritto di voto sulla condotta dell'individuo contemporaneo, interagisce con esso, cerca di recuperare un dialogo iniziato nella modernità sotto il segno della simpatia e dell'interesse in Adam Smith (1995 [1759]) e spostatosi nel sotterraneo delle discussioni

sociali per riemergere con impeto negli ultimi anni.

È stata senza ombra di dubbio la nascita e lo sviluppo della psicologia a ristabilire questa conversazione tra dimensione razionale e dimensione emotiva dell'individuo occidentale, ma si può anche condividere l'idea secondo la quale:

la recente e crescente attenzione per le emozioni è probabilmente legata al riconoscimento del fatto che gli esseri umani non sono motivati esclusivamente da interessi di natura razionale ed economica. L'interesse per le emozioni nasce dalla critica sostanziale verso uno dei nodi concettuali forti del pensiero occidentale: la dicotomia emozioni-ragione, che appare ormai obsoleta su molti piani. Diverse sfere del sapere appaiono oggi accomunate dalla volontà di superare questo rigido schema dicotomico attraverso il riconoscimento di un ruolo cognitivo e comunicativo delle emozioni, non più legittimamente confinabili ad un'indefinita e oscura sfera dell'irrazionale (Cattarinussi, 2006, p.11).

Si sviluppano così sempre più numerose rivendicazioni del “sentire” piuttosto che del “pensare”, affiancate da una letteratura scientifica che ne

sostiene la legittimità.

Ma il ritorno all'emozione costituisce anche un pericolo, perché fornisce una visione parziale dell'esperienza sensibile. “Perché, in effetti, non abbiamo a che fare piuttosto con un ritorno ai sentimenti? [...] È significativo che l'uomo contemporaneo si interessa più all'emozione, che è di tipo esplosivo, che al sentimento, che ha un carattere durevole” (Lacroix, 2002, p.11). Ecco uno dei punti nodali della nostra argomentazione: il ritorno delle emozioni va definito analiticamente con le dovute precauzioni e con responsabilità. Di fatto, il problema nasce da una eccessiva influenza subita dal discorso scientifico da parte delle correnti neurobiologiche e comportamentiste, che hanno ottenuto, secondo alcuni autori (Griffiths, 1998) una voce in capitolo troppo predominante sull'argomento.

L'intelligenza emotiva risultava, negli anni scorsi, una risposta a questo tipo di definizione schiacciante dell'emotività come unica variabile analizzabile psico-socialmente, ma non deve restare l'unica. I ricercatori impregnati di una visione biologica del mondo rivendicano una natura del corpo in cui le differenze culturali giocano sì la loro parte, ma non sono condizione sufficiente sul piano filogenetico, che è loro indipendente attraverso lo spazio e il tempo. Per dirla in altri termini, nel versante scientifico sulle emozioni l'uomo è considerato come una specie più che come una

condizione. La dimensione simbolica dell'esperienza perde di rilevanza, schiacciata dai meccanismi etologici in cui istinto e programma genetico prendono il sopravvento. Anche le discipline psicologiche più recenti, capaci di reintrodurre il valore culturale all'interno delle loro analisi, cercano di comprendere come dare spazio a ciò che viene acquisito nell'esperienza, ma restando comunque legate ad un'idea dell'innato che proviene dal sapere biologico. Per poterne prendere un minimo le distanze, bisogna avere le idee un po' più chiare riguardo questo *dominio scientifico dominante*, perché scientificamente “esatto”, sulle emozioni.

2. Il discorso scientifico delle emozioni

Una cosa è certa: non possiamo parlare di emozioni senza tener conto della produzione scientifica realizzata nei programmi di ricerca di matrice biologica e psicologica. Sarebbe come parlare del relativismo sociale senza tener conto dell'esistenza della teoria fisica di Einstein.

Charles Darwin scrive nel 1872 un'opera intitolata *The expression of the emotions in humans and animals*: si tratta molto probabilmente dell'opera che ha aperto definitivamente la strada agli studi sulle emozioni nella ricerca scientifica occidentale. Il testo in questione risponde ad un dibattito naturalista dell'epoca che manca di rinvii a questioni più squisitamente antropologiche. Sembra infatti che Darwin fosse stato spinto a studiare la dimensione emotiva dell'essere umano per rispondere a una teoria sul carattere innato delle emozioni proposta dal fisiologo Charles Bell, il quale, in un'opera del 1806, aveva sostenuto che i muscoli facciali dell'essere umano erano così fatti per poter permettere di esprimere le sue emozioni. Darwin, a quanto pare, vide in questa ipotesi una sfida alle sue teorie

adattative. Ecco allora che il suo sforzo si concentrò, ben tredici anni dopo *L'origine delle specie*, nel dimostrare come le espressioni emotive fossero il risultato graduale di un'evoluzione comportamentale dell'uomo e come solo in seguito ad un loro sviluppo maturo esse fossero entrate a far parte dei caratteri innati della specie umana. Darwin formulò dunque una teoria evoluzionista dell'emozione, secondo la quale esisterebbe un numero limitato di emozioni, originate per processo evolutivo e capaci di presentarsi in maniera uniforme in tutte le culture. Le famose espressioni facciali discusse in fisiologia rappresenterebbero solo delle risposte a forme adattive specifiche: la sorpresa, per esempio, porterebbe ad un'apertura maggiore degli occhi per permettere alla vista di riconoscere e visualizzare meglio l'evento inatteso. Molto prima della nascita della psicologia e di altri studi sul tema, Darwin propone una classificazione scientifica delle emozioni, dividendole in otto categorie discrete, osservabili e limitate. Oltre a definire i movimenti muscolari che caratterizzano ogni categoria emotiva specifica, ciò che qui ci preme sottolineare sono i primi riferimenti alla dimensione sociale e relazionale che l'autore fa all'interno del suo discorso esplicativo. Il primo riguarda la sua tesi sulla comunicazione sociale dell'emozione: dato il legame specifico che unisce ogni categoria di emozione a un'espressione specifica del viso – e spesso del corpo - tutti

coloro che circondano la persona emozionata sono informati sulla precisa condizione emotiva di quest'ultima. L'emozione quindi non solo è utile al processo di adattamento e di sopravvivenza, essa rappresenta anche una forma di comunicazione. Da questo modello evoluzionista, prenderanno spunto in un modo o nell'altro tutti gli studi scientifici successivi, in accordo o in contrapposizione con l'ipotesi darwiniana, pro o contro il darwinismo.

In particolare, l'ultima tesi di Darwin qui esposta diventerà un perno teorico della prima vera teoria sulle emozioni in campo psicologico, ovvero quella sviluppata da William James (1884). Considerato come il secondo pioniere degli studi "scientifici" sulle emozioni (Rimé, 2008), William James fonda il dibattito contemporaneo sul rapporto tra aspetto cognitivo ed aspetto fisiologico dell'emozione – che resterà indistinta dai sentimenti così per James come per i suoi successori. La domanda chiave sarà per questi studi principalmente la seguente: sapere cosa della cognizione o della fisiologia è primario nel sentire emotivo. In seguito, a prescindere dalla risposta a questa prima domanda, si tratterà di determinare se per ogni emozione vissuta esista un *pattern* fisiologico specifico – o se il modo di attivare fisiologicamente un'emozione possa essere variabile ed indifferenziato. Per sintetizzare: è possibile tremare di paura, ma è anche

possibile tremare senza aver paura, oppure aver paura senza tremare. Le componenti fisiologiche e cognitive permettono, intrecciandosi, di definire una situazione come variabile necessaria per comprendere il sentire emotivo. Ecco allora che, con un esempio che ha fatto storia, James ricorda che tremiamo davanti ad un orso in libertà, ma non davanti ad un orso in gabbia perché la rappresentazione della situazione deve esprimere un significato di pericolo per farci provare l'emozione paura.

La teoria periferica delle emozioni di William James rappresenta un *tournant* nel modo di comprendere quest'oggetto di studio: nonostante l'autore cerca di situare l'emozione in una sfera d'interpretazione fisiologica, egli insiste sull'importanza dell'interpretazione delle situazioni per produrre un'esperienza emotiva. Questo contatto con una situazione esterna e la correlata azione cognitiva necessaria per produrre una reazione emotiva precederanno la dimensione fisiologica come forma primaria dell'emozione anche nei più recenti riferimenti alla teoria di James, invertendo probabilmente la gerarchia valoriale proposta dall'autore, che affermava: “a purely disembodied human emotion is a nonentity. [...] for *us*, emotion dissociated from all bodily feeling is inconceivable.” (James, 1884, p. 194). James ha fondato il cognitivismo cercando di difendere la priorità dell'aspetto fisiologico, e questa acuta quanto a volte mal

interpretata posizione aprirà il campo ad una serie di teorie e studi che percorreranno tutto il XX secolo.

Se Darwin traccia il solco su cui si radicheranno le teorie di tipo bio-psicologico, James lo fa per il cognitivismo. Entrambi gli approcci coesisteranno in uno stato di relativa armonia (Rimé, 2008) in quanto ognuno dei due si focalizzerà su un insieme di questioni che l'altro tenderà a tralasciare. In entrambi i casi, lo studio di tale oggetto resterà strettamente collegato ad una forma di esperienza tipicamente definita come “stato affettivo”, o “condizione affettiva”. Una sorta di esperienza capace di indicare, in un momento preciso, delle fratture tra il soggetto esperiente ed il mondo esperito, costantemente accompagnata da una dimensione fisiologica particolare. Le scienze biologiche hanno riprodotto costantemente questo doppio canale, individuo-ambiente, come supporto per la spiegazione dei processi emotivi. Non c'è necessità in questa sede di proseguire il lungo percorso che gli studi di settore specialistici hanno tracciato¹.

La psicanalisi di Freud e Jung porterà queste riflessioni su di un terreno di discussione nuovo, quello dell'interiorità e del subconscio, producendo una delle correnti di pensiero fondanti il discorso emotivo fino ad oggi.

¹ Le teorie psico-biologiche sull'emozione sono state classicamente divise in quattro correnti principali. Per indagare questo esteso percorso fatto di affermazioni, confutazioni e prove sperimentali, si rimanda alla letteratura specialistica sull'argomento (Lindsay, Thompson, Spring, 1991; Plutchick, 1995).

Ci vorrebbe un libro intero solo per affrontare le ipotesi psicanalitiche di questi paradigmi oramai classici. Quello che vale la pena sottolineare in questa sede è che gli studi sulla coscienza psicologica prodotta dai classici della psicanalisi formeranno una sorta di punto di partenza per ogni discorso sulle emozioni, anche se non di stampo psicologico. Un interessantissimo studio americano degli anni Ottanta dimostrava come la teoria freudiana, spesso implicitamente, abbia influenzato una buona parte degli studi di carattere sociologico americani, tanto sui temi dei legami sociali quanto su quelli della religione e persino della politica (Bocock, 2002). Per chi conosce la letteratura sociologica, inutile ricordare i numerosi lavori degli autori della cosiddetta scuola di Francoforte, in cui l'approccio freudiano incontrava il pensiero marxista. Il passo in avanti principale di questo lungo cammino tra emozioni e aspetti sociali può essere individuato nell'incontro tra emotività nelle neuroscienze e studi socio-antropologici (Damasio, 1995; Pecchinenda, 2018).

Il salto è lungo: vale la pena proporre un collegamento tra una teoria delle emozioni basata su una concezione della coscienza differente da quella psicanalitica con un contributo più marcatamente sociologico. Vale la pena provare a mettere a confronto, per finalità legate ad un discorso sull'*immaginario emotivo*, i modelli conoscitivi delle emozioni proposti da

Jean Paul Sartre con la teoria del situazionismo simbolico di Erving Goffman. Perché se la dimensione dello stimolo fisiologico dato dall'ambiente non può bastare per comprendere il carattere immaginario e simbolico delle emozioni, neanche l'idea di una coscienza chiusa come quella di tipo freudiano può considerarsi sufficiente. Bisogna aprire la porta alla riflessione esistenzialista e provare ad immaginare come questa potrebbe dialogare con un ragionamento di carattere più interazionista.

3. *Se Sartre avesse conosciuto Goffman (o viceversa?)*

L'*Esquisse d'une théorie des émotions* di Jean-Paul Sartre (2007) costituisce forse il più importante riferimento teorico per una fenomenologia delle emozioni. Rifiutando le teorie comportamentiste e la teoria psicanalitica, Sartre tenta in questo lavoro di edificare un edificio teorico di stampo fenomenologico che non sia né puramente una ripresa delle teorie di Edmund Husserl né di quelle di Martin Heidegger. Questo saggio di Sartre possiede diverse qualità e numerosi difetti. Esso sfida i limiti del discorso husserliano per proporre un'idea di coscienza del tutto appassionante, perché libera dal modello psicobiologico ed al contempo non inserita in una matrice metafisica di tipo filosofico. Le emozioni diventano, nel testo di Sartre, uno strumento per comprendere come funziona l'umano e, in modo meno esplicito, il sociale stesso. Esse sono per l'autore un fenomeno, inteso come un qualcosa di significativo per l'umano: "l'emozione è una certa maniera di cogliere il mondo" (Sartre, 2007, p. 185). Non è facile spiegare quanto questa frase sia pertinente per la nostra argomentazione. La teoria fenomenologica assume in Sartre una forza

stilistica che la rende anche ostile, di difficile comprensione e di difficile applicazione. Cercando di costruire un ponte tra l'esistenzialista francese ed Erving Goffman, forse si vuole proprio tentare di ridurre la complessità del primo attraverso il discorso più immediato dell'interazione contestualizzata del secondo.

Ma torniamo al testo di Sartre. Innanzitutto le origini. Per l'intellettuale francese l'origine dell'emozione consiste in una forma di degradazione spontanea vissuta dalla coscienza, una coscienza che egli definisce per l'appunto emozionale, in quanto veicolata da un'emozione che le permette di relazionarsi al mondo. Sin qui siamo vicini alla teoria di James. Ma in che senso degradazione? Ecco il passaggio che dovrebbe permetterci di comprendere l'ipotesi sartriana:

[l'emozione] è una trasformazione del mondo. Quando le vie tracciate diventano troppo difficili o quando non scorgiamo nessuna via, non possiamo più rimanere in un mondo così pressante e così difficile.

Tutte le vie sono sbarrate, eppure bisogna agire. Allora tentiamo di cambiare il mondo: cioè di viverlo come se i rapporti delle cose con le loro potenzialità non fossero regolati da processi deterministici, ma dalla magia. (Sartre, 1938, p. 188)

Se il rapporto con il mondo non è vissuto liberamente, allora entra in gioco l'emozione, che attraverso una forma “degradata” della coscienza, cerca di modificare tale relazione. I cambiamenti dello stato fisiologico sono per Sartre, al contrario di quanto abbiamo visto nel versante scientifico delle spiegazioni dell'emozione, non altro che una credenza vissuta dalla coscienza nel momento in cui essa si osserva dall'esterno – ossia fisicamente, attraverso il corpo. Soffermiamoci sul rapporto tra emozione e magia. Secondo l'autore, il rapporto tra coscienza e mondo determina una condotta emotiva di tipo magico alla stessa stregua dell'esperienza onirica o di quella della pazzia. La magia caratterizza tutte e tre queste forme di azione in un modo alquanto insolito:

la condotta emotiva non è sullo stesso piano degli altri modi di condotta, non è effettiva. Non ha il fine di agire realmente sull'oggetto in quanto tale, con la mediazione di mezzi particolari. Con la sua sola attività e senza modificarlo nella sua struttura reale, essa cerca di conferire all'oggetto un'altra qualità, un'esistenza minore, o una presenza minore (o un'esistenza più grande ecc.). In breve, nell'emozione è il corpo che, diretto dalla coscienza, cambia i suoi

rapporti col mondo affinché il mondo cambi le sue qualità. Se l'emozione è un gioco, è il gioco al quale crediamo. (ivi, p. 189)

La paura diviene per Sartre l'esempio più lucido di quanto egli cerca di sostenere:

consideriamo la paura passiva. Vedo venire verso di me una bestia feroce, le gambe mi vengono meno, il cuore batte più debolmente, impallidisco, cado e svengo [...]. Lo svenimento è qui un rifugio [...] non potendo evitare il pericolo attraverso le vie normali e le concatenazioni deterministiche, l'ho negato. Ho voluto annullarlo. L'urgenza del pericolo è servita da motivo per un'intenzione annichilente che ha imposto una condotta magica. Ecco i limiti della mia azione magica sul mondo: posso sopprimerlo come oggetto di coscienza, ma non posso fare ciò che sopprimendo la coscienza stessa. (ivi, p. 191)

Si potrebbe pensare che Sartre si adagi su esempi di tipo negativo per poter difendere la sua struttura interpretativa, ma non è così. Con meno snellezza logica, egli arriva comunque ad indicare il modo in cui delle

emozioni positive si esprimano attraverso lo stesso modello di azione.

Il potere magico delle emozioni di cui parla Sartre consiste, per riassumere e semplificare, nel ridurre o persino eliminare dalla coscienza la presenza di un evento perturbatore per il rapporto tra quest'ultima ed il mondo. Se non siamo liberi di agire come vogliamo sul mondo, se la nostra coscienza non è in un rapporto di equilibrio con esso, allora *magicamente* lo modifichiamo. Lo stesso processo avviene quando si sogna o quando si vive uno stato di follia. E non si tratta solo delle emozioni cosiddette “negative”, come la collera, la paura, la tristezza, ma anche della gioia, che Sartre non esita a suddividere in gioia-sentimento e gioia-emozione. La seconda, come la paura, crea una sorta d'incanto, con il corpo che salta, balla, delira nell'emozione gioiosa esaltando – e quindi alterando – l'esperienza cosciente della situazione vissuta.

L'emozione, nelle sue svariate espressioni, è magica, dicevamo, e “la categoria «magico» regge i rapporti interpsichici degli uomini in società e, più precisamente, la nostra percezione degli altri [...]. Così l'uomo è sempre uno stregone per l'uomo e il mondo sociale è soprattutto *magico*” (ivi, p. 203 ed. it.). In effetti il processo emotivo proposto da Sartre non è puramente individuale. La proprietà magica che egli gli assegna è una proprietà di tipo relazionale; e se consideriamo il concetto di interpsichico

come una modalità ereditata dalla tendenza ad usare un linguaggio di ispirazione psicologica anche nella filosofia della prima metà del Novecento, possiamo ritenere valida l'idea di un suo tentativo di comprendere la dimensione emotiva come necessariamente fondata di un piano relazionale, immaginifico e sociale. Per Sartre, l'apparire di un'emozione in una sequenza di episodi della vita quotidiana modifica quindi, magicamente, il senso delle relazioni con l'altro sulle quali tali episodi si realizzano. Le emozioni trasformano il senso stesso di questi episodi – o per lo meno il senso che avrebbero potuto avere retrospettivamente parlando. Si tratta insomma di un processo estremamente significativo per l'analisi dei rapporti sociali: quello tra emozione e situazione – ed in maniera più estesa, tra emozione e contesto.

Il tentativo è forse azzardato, ma Sartre avrebbe probabilmente un dialogo molto costruttivo con Erving Goffman su questo registro. Il magico di Sartre potrebbe essere interpretato come una forma psico-fenomenologica – ancora troppo influenzata dal discorso filosofico metafisico – del simbolico come substrato dell'interazione in Goffman.

Erving Goffman descrive la “situazione sociale” attraverso una serie di condizioni necessarie alla sua realizzazione:

Definirei una situazione sociale come un ambiente capace di permettere il controllo reciproco, all'interno del quale un soggetto, in qualsiasi punto si trovi, è accessibile, senza ricorso a strumenti particolari, ai sensi di tutti gli altri che sono 'presenti' e che sono a loro volta accessibili a lui. Accettando questa definizione, una situazione sociale ha inizio quando due o più soggetti si trovano alla presenza diretta gli uni degli altri e termina quando la penultima persona se ne va. Coloro che sono in una data situazione per quanto possano essere divisi, muti, distanti o presenti solo per un breve periodo di tempo, possono essere individuati collettivamente col termine «raggruppamento» (gathering). Esistono norme culturali che prescrivono come i soggetti debbano comportarsi per il fatto di far parte di un raggruppamento; tali norme, quando sono accettate, organizzano socialmente il comportamento di coloro che sono nella situazione (Goffman, 1969, ed. it. pp. 135-136).

Sartre, parlando del mondo sociale, non fa alcun riferimento nel suo saggio alle norme. Eppure, se attribuiamo una certa validità alla definizione di situazione sociale di Goffman, allora dobbiamo chiederci come un'emozione intervenga all'interno di questo insieme normativo, e quali

conseguenze possa avere nell'interazione sociale. Cosa accade, quindi, se un'emozione di una qualunque natura si manifesta nel comportamento di uno o più «attori» all'interno di una situazione sociale? È noto il caso dell'imbarazzo, utilizzato da Goffman per spiegare la reazione emotiva degli attori all'interno di una situazione in cui non si è capaci di rispettare o condividere il codice normativo socialmente condiviso. In questi casi, dice Goffman, o si pone fine alla situazione stessa, o si cerca di mettere in atto un nuovo "compromesso". Questa "logica" della situazione sociale ci appare pertinente per comprendere come l'emozione permetta di generare non solo mutamento, ma di esprimere, anche se con modi e tempi non certo facilmente strutturabili, il disagio di alcuni membri del gruppo di fronte alla configurazione nella quale si trovano. Non solo, l'approccio interazionista di Goffman, per quanto criticabile sotto alcuni aspetti, permette di applicare empiricamente ad ogni configurazione situazionale un'osservazione sui suoi attori.

Cosa accade dunque? Certo diverse situazioni possono presentarsi all'arrivo di una manifestazione emotiva specifica. L'emozione può essere inaspettata, creare sorpresa e spesso si cerca di reagire per ridurre lo stato di imbarazzo che essa produce all'interno delle relazioni. Altre volte essa può essere il risultato di un'azione voluta, o meglio si cerca

volontariamente di provocarla. In entrambi i casi, ed in tutti gli altri che potrebbero essere ipotizzati, la reazione dei partecipanti alla situazione può variare tra un'ignoranza totale di ciò che costituisce la perturbazione e la comprensione completa della stessa. Ciò che importa in questa sede, è sottolineare due qualità specifiche di tale analisi situazionista:

- innanzitutto, la necessità di considerare l'emozione come un elemento di disturbo, una perturbazione, nei confronti di una configurazione delle interazioni, dei rapporti normativi, e in alcuni casi delle regole e dei codici che danno ordine alle situazioni sociali "normalizzate" (secondo l'importanza che i partecipanti alla relazione danno a tali regole).

L'emozione è per certi versi una manifestazione non normale, non rispettosa di un quieto e regolare scorrere degli eventi all'interno di una relazione.

- in secondo luogo, se le regole sociali ritengono un'emozione parte integrante di condotta di una situazione sociale, allora essa diventerà un elemento perturbatore solo oltrepassando i limiti culturali della sua espressione o quando essa si trasformerà in un altro tipo di emozione – si pensi a come ci si attende della gioia nel comportamento di una persona premiata durante un concorso, o alla tristezza attesa quando si annuncia una cattiva notizia a qualcuno, e come l'inversione dei due comportamenti

all'interno delle due situazioni si considera inatteso e difficile da gestire.

Come far incontrare queste considerazioni dell'interazionismo simbolico di Goffman con le posizioni fenomenologiche di Sartre sulla magia delle emozioni?

In Goffman, bisogna ricordarlo, la metafora teatrale permette di interpretare e comprendere tutte le dinamiche relazionali della vita in comune, del mondo sociale di cui parla Sartre. Il mondo sociale è, sotto certi aspetti, il palcoscenico della realtà goffmaniana, in cui la maggior parte delle interazioni sociali si organizzano tramite rituali aventi l'obiettivo di produrre una gestione rassicurante della loro temporalità (Goffman, 1959). Il concetto di rituale utilizzato da Goffman può risultare davvero un ponte lanciato tra le due navi. Invece di affrontare il rituale come una forma di riattualizzazione del mito sacro, Goffman sacralizza il comportamento quotidiano. Nella ritualizzazione egli individua quella funzione di equilibrio e di controllo sociale che Émile Durkheim affidava alla vita religiosa. Ma di religioso nel senso proprio del termine non è rimasto granché. È rimasto, invece, molto del simbolico. La dimensione simbolica – in particolar modo linguistica e culturale – che organizza e permette il realizzarsi delle situazioni sociali, produce forme rituali che permettono di far esprimere la magia dell'imbarazzo. Se portiamo più

lontano il filo del discorso goffmaniano, le situazioni sociali come forma rituale controllano la paura, limitano la gioia, cercano di ridurre la tristezza ecc. In alcuni momenti, proprio come le forme rituali del mondo religioso – che è sostanzialmente magico – tali rituali evocano le emozioni, le producono, ma con gli stessi esatti obbiettivi: controllare la paura, limitare la gioia, ridurre la tristezza ecc. Il simbolico della rappresentazione teatrale della realtà ne modifica il contenuto producendo una sorta di intervento sul mondo.

Le due teorie sono in un certo senso l'una specchio dell'altra. Il concetto di perturbazione in Goffman può essere accostato a quello di emozione patologica in Sartre. Allo stesso modo, potremmo provare ad interpretare i rituali descritti da Goffman – di presentazione o di fuga dall'emozione – come le armature cristallizzate delle regole comportamentali di superficie, quelle regole cerimoniali che permettono la stabilità psichica (Idem).

L'arrivo di un'emozione perturbatrice della situazione rappresenta in modo speculare un ritorno al terreno magico delle relazioni tra coscienze di Sartre: quelle strutture esistenziali che il mondo fenomenologico definisce come mondo del vissuto.

Abbiamo visto come sia pericoloso attribuire troppa validità al concetto di magico proposto da Sartre, ma ne abbiamo anche compreso il significato

per quanto concerne la sua possibile applicazione alla regolazione del mondo sociale. Il magico funge da veicolo per la costruzione di una realtà condivisibile socialmente, proprio come fanno i sistemi simbolici delle relazioni di palcoscenico e retroscena goffmaniani. Le regole che si costruiscono su questi sistemi simbolici rappresentano una sorta di strato razionale che gli individui pongono al di sopra del substrato magico. Il palcoscenico è vuoto, e lo riempiamo di ruoli razionalmente stabiliti, per non incontrare direttamente l'esperienza della sua dimensione magica. Quando queste regole non ci aiutano a stabilire dei rapporti razionali di gestione – per l'appunto sociale – del magico, allora l'emozionale si ripresenta, con tutta la sua forza, per riportare un ordine tra le cose, tra le persone, tra la coscienza ed il mondo. Ecco perché, se Goffman e Sartre parlassero insieme di emozioni, condividerebbero sicuramente un aspetto nelle loro teorie: il sacro e le ritualizzazioni che lo mettono in atto rappresentano un processo opposto a quello del magico e delle emozioni che lo attivano. Il ritorno al magico causato dalle emozioni, che modifica il rapporto tra coscienza e realtà in Sartre, perturba l'ordine razionale e relazionale dei rituali sociali mettendo in discussione le regole culturali con impatto più o meno significativo. Ma allo stesso tempo, le emozioni stesse sono oggetto di codificazione e ritualizzazione.

Sovrapponendo il processo sociale del palcoscenico di Goffman a quello del magico di Sartre, ci rendiamo conto di come un'emozione che potremmo considerare primaria – ossia riconoscibile in tutti gli esseri umani a prescindere dalla loro cultura – assuma forme di condotta specifiche non solo per un principio di reazione alla realtà, ma anche come “strato sovrapposto”, secondo una posizione ed un ruolo all'interno della scena sociale.

Il genere, l'età, il tipo di posizione gerarchica, senza contare il rituale stesso, modulano i modi di espressione dell'emozione fenomenologicamente vissuta. Il principio esperienziale di Sartre ha senso insomma solo se inquadrato all'interno di una configurazione socio-culturale specifica.

E non è un caso se l'autore in questione non è praticamente mai presente nei manuali di sociologia.

Questo esercizio teorico sulle emozioni non è una semplice elaborazione teorica. Esso si pone alla base di un ragionamento più ampio, che porta ad uno sbocco empirico di probabile interesse per i processi culturali e comunicativi. In quanto il discorso del magico come luogo d'interconnessione tra le soggettività può essere un punto di partenza per comprendere alcune *sceneggiature* significative nei palcoscenici della società contemporanea. L'opposizione sacro-magico che emerge da questo

confronto permette di comprendere ed analizzare alcuni dei copioni più ricorrenti nella gestione sociale delle emozioni contemporanea. Le emozioni da una parte indicano una difficoltà a “suonare” delle partiture sociali specifiche, dall’altra aiutano in determinanti momenti a fare in modo che tali partiture restino condivise. L’esperienza singolare, personale rientra in un modo o nell’altro nello spazio sartrianamente magico delle situazioni sociali. Nella vita quotidiana come rappresentazione Goffman cita Sartre. Lo fa sporadicamente, riferendosi al testo *L’être et le néant* per il problema del modello sociale a cui conformarsi e alla logica della disonestà degli attori sociali. In effetti, come Sartre, anche Goffman può essere considerato come un pensatore di ispirazione più o meno fenomenologica (Lanigan, 1988; Smith, 2005): come Sartre ha cercato di raggruppare le teorie psicologiche, che si trattasse del comportamentismo di William James o della psicanalisi di Freud. Si sono sforzati entrambi di comprendere il carattere sociale degli eventi, che si tratti di forme routinarie del mondo o delle loro rotture emozionali, nella loro dimensione più intersoggettiva. Lo sforzo che bisogna cercare di compiere consiste ora nel rendere più valide euristicamente le congiunzioni sin qui fatte tra situazione sociale e magicizzazione emotiva del mondo sociale.

Il magico di Sartre non è per niente credenza, è creazione immaginifica.

Non è un caso che quest'opera sia stata scritta appena dopo il saggio di Sartre sull'immaginazione ed appena prima di quello sull'immaginario. C'è uno stretto legame tra questi fenomeni di produzione di senso. E non possiamo sottovalutarli. Ripetiamolo, quando una emozione si manifesta, chi la vive ricade secondo Sartre nel substrato magico delle relazioni sociali. La presa di coscienza di questa degradazione può servire a ritornare al regime delle interazioni ordinarie. Quando questo recupero dell'ordinario – del rituale di Goffman – non si realizza, o l'emozione viene considerata come patologica, o qualcosa deve cambiare nei registri normativi delle relazioni sociali. Perché sia Sartre che Goffman condividono, fenomenologicamente parlando, il bisogno di un ordine di senso sul piano delle condotte socialmente costruite.

È possibile allora prendere in considerazione un'ipotesi empirica ancora più affascinante. Il magico proposto da Sartre può essere considerato come una forma particolarmente aperta dell'immaginario da lui stesso costruito due anni dopo la scrittura dell'*Esquisse*. E una sociologia dell'immaginario potrebbe tradursi in un programma di ricerca che cerca di identificare le cadute emotive della società attraverso le narrazioni che essa ne propone. La rappresentazione della vita quotidiana, oltre a regolare e dare canovacci alle situazioni sociali, produce anche situazioni in cui i discorsi sulle

emozioni diventano palcoscenico di un possibile agire magico, simbolico, produttore di nuovi immaginari.