

La confidenza. Riflessioni su un'atmosfera emotiva¹

Massimo Cerulo

massimo.cerulo@unina.it

Scienze Sociali | University of Naples
"Federico II"; CERLIS (CNRS) | Université
Sorbonne Paris Cité

Michele Granzotto

michele.granzotto@unina.it

Scienze Sociali | University of Naples
"Federico II"

Abstract

Intimacy. Reflections on an emotional atmosphere

Il contributo analizza la confidenza come atmosfera emotiva, assumendola come caso paradigmatico per esplorare la dimensione atmosferico affettiva del sociale. Ponendo in dialogo l'approccio della Sociologia Neofenomenologica (NPS) e il trattato di Raimon Panikkar sulla confidenza, si indagherà questo sentimento nella sua dimensione patica e involontaria, capace di sospendere la volontà individuale. L'articolo descrive il fenomeno della confidenza come una atmosfera che favorisce l'autoattribuzione, il riconoscersi nelle proprie inclinazioni e tendenze e la scoperta della propria *Meità* in situazione. Distinguendo la confidenza da concetti quali intimità e fiducia, il lavoro ne evidenzia l'autonomia situazionale e la capacità di trasformare l'orizzonte relazionale. Si propongono infine riflessioni sulle nuove frontiere e prospettive di ricerca sulla confidenza, in particolare nell'interazione con le intelligenze artificiali e sulla sua crescente mercificazione sociale.

Keywords

Confidenza | Sociologia neofenomenologica | Sociologia delle emozioni | Atmosfere | Teoria sociale

¹ Il presente articolo è frutto di un comune lavoro teorico svolto dai due autori. Tuttavia, per questioni prettamente accademiche-concorsuali, si chiarisce che Massimo Cerulo è autore del paragrafo 2, mentre Michele Granzotto è autore dei paragrafi 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8.

1. La confidenza. Un primo sguardo

Questa è una qualunque stazione ferroviaria, di una città qualunque, in un giorno qualunque. Arriva un taxi, ne discende un uomo che paga e si dirige verso i treni. Quasi contemporaneamente quest'altro uomo fa la stessa cosa. Niente di originale, direte voi, eppure, quali impulsi misteriosi guidano i passi di questi sconosciuti? Quale imperscrutabile volontà superiore avvia queste persone lo stesso giorno verso la stessa panchina e sullo stesso treno? I loro destini resteranno divisi e paralleli come queste rotaie, o si intrecceranno come questo groviglio di cambi? Se avrete un po' di pazienza, lo saprete subito.

(Alfred Hitchcock, *Strangers on a Train*, 1951)



L'incipit del film di Hitchcock, tratto dal celebre romanzo omonimo di Patricia Highsmith, dà il via a una vicenda che conduce a un duplice omicidio.

Due sconosciuti che si incontrano per caso a bordo di un treno, seduti l'uno di fronte all'altro, e si raccontano. Una situazione che non ha niente di straordinario, in effetti, se pensiamo che già Simmel scrive in merito alla "strabiliante franchezza con la quale certi compagni di viaggio che si conoscono da un'ora e nel giro di un'ora si saluteranno per non rivedersi mai più si scambiano spesso e volentieri delle confidenze molto intime" (Simmel, 1901: 143).

Può accadere, come durante un lungo viaggio in treno, di confidare pensieri o segreti intimi a uno sconosciuto seduto di fronte, momenti in cui abbiamo detto cose che non avremmo mai rivelato ai nostri cari, chiedendoci poi "cosa mi è preso?" o "perché l'ho fatto?".

Senza fare spoiler, basti qui dire che i due personaggi del libro e del film vengono colti da quella che potremmo descrivere come una situazione di confidenza. Ma com'è possibile quest'ultima? E come può detenere un tale potere nei nostri confronti? La confidenza ci rende partecipi di un fenomeno in cui sembra che la nostra volontà venga in qualche modo messa da parte. Il presente contributo si propone di indagare il sentimento della confidenza ponendo in dialogo la *Neue Phänomenologie* di Hermann Schmitz (1928-2021)² con l'analisi di Raimond Panikkar (1918-2010)³, il quale si è occupato di confidenza come sentimento *strictu sensu* e ne ha portato in rilievo l'aspetto fenomenologico. In particolare, si porterà una rilettura in termini neofenomenologici dell'analisi panikkariana, indagando il sentimento di confidenza come un'atmosfera particolare e caso paradigmatico per indagare la dimensione atmosferico-emotiva del sociale.

² Filosofo tedesco, fondatore della corrente di studi della Nuova Fenomenologia.

³ Filosofo e teologo indo-catalano, noto per il suo pensiero dialogico e interculturale che intreccia tradizioni occidentali, vediche e cristiane.

2. Sociologia della confidenza

In italiano, «confidenza» non ha una definizione chiara. Il dizionario Treccani ne menziona varie declinazioni: 1) avere fiducia; 2) comunicare un segreto; 3) avere familiarità e dimestichezza con qualcosa. In inglese può essere traducibile con *intimacy*, in francese con *confiance*, in tedesco con *Vertrauen* – nel senso di fiducia – o con *Vertrautheit* – nel senso, più vicino al nostro ragionamento, di familiarità.

In ambito sociologico, il concetto è stato usato in declinazioni differenti, tuttavia, possiamo riassumerne due principali aree di significato: 1) quello inerente alle nozioni di intimità-familiarità nell'ambito delle interazioni di vita quotidiana (studi di micro-sociologia *à la* Goffman (1967), in cui contano i concetti di ruolo, norme, contesto; o di fenomenologia, *à la* Schütz (1945)); 2) quello inerente alla fiducia interpersonale che viene considerata come base per la costruzione di un rapporto di confidenza (quest'ultima intesa come fenomeno relazionale, nei termini di Simmel (1908b)), o come sinonimo diretto di fiducia (anche economica) e quindi strumento di creazione di reti sociali e capitale sociale, nei termini di Putnam o Fukuyama (Morgner, 2013).

Georg Simmel può essere considerato il principale studioso della confidenza in termini di classici della sociologia, anche se, paradossalmente, non la considera mai come oggetto teorico. Nel suo lavoro sul concetto di intimità (1901; 1903a; 1903b), infatti, lo studioso tedesco lavora su tre categorie fondamentali: 1) intimità (*Intimität*), ovvero uno spazio relazionale profondo che genera effetti di reciprocità tra individui; 2) segreto (*Geheimnis*), ovvero una forma relazione fondamentale nel fare società, poiché genera inclusione ed esclusione; 3) ambivalenza, ovvero un metodo di analisi delle relazioni sociali che permette di considerare aspetti in apparenza contraddittori della realtà. In tal senso, la confidenza è da considerarsi come effetto o manifestazione dell'intimità e del segreto che genera specifiche forme di interazione nel processo relazionale che caratterizza gli individui.

Inoltre, è da sottolineare come la letteratura sociologica sulla *intimacy*-confidenza analizzi il fenomeno attraverso diverse prospettive disciplinari, spesso trattando i due termini come sinonimi, senza portarne in rilievo differenze peculiari. In *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Lynn Jamieson identifica l'auto-rivelazione (*self-disclosure*) confidenziale come il denominatore comune per la creazione di legami profondi: in ambito psicologico e sociologico, la confidenza è intesa come l'atto di affidare informazioni personali a un altro con l'aspettativa di ricevere in cambio comprensione e accettazione (Jamieson, 2007).

Anthony Giddens (1992) interpreta la confidenza come una forma di intimità tipicamente moderna, fondata su riflessività e negoziazione continua tra partner eguali, che si istituzionalizza nella "relazione pura" e contribuisce alla democratizzazione della relazione affettiva.

Nella disciplina infermieristica analizzata attraverso la lente della sociologia delle emozioni, il dibattito si è evoluto considerando il lavoro emozionale (*emotional labour*) messo in pratica dai soggetti: dal distacco professionale a un'intimità terapeutica che integra dimensioni fisiche, emotive e spirituali per favorire il benessere e il recupero del paziente (Williams, 2001; cfr. Hochschild, 1983). In generale, nella sociologia delle emozioni l'autore principale (e, in parte, unico) ad aver tematizzato la confidenza è Jack Barbalet (1993) che considera quest'ultima come un'emozione socialmente situata che concerne il modo in cui ci si rapporta a un futuro incerto. Essa dipende da esperienze passate, relazioni e strutture sociali



che caratterizzano l'esistenza del soggetto agente. La tesi del sociologo statunitense è che la confidenza rende possibile l'agire sociale perché riduce l'incertezza creando aspettative positive sull'esito delle azioni (se il futuro è sempre incerto e il calcolo razionale è insufficiente, allora serve una sorta di "spinta emotiva" per agire: la confidenza è quella spinta). Barbalet distingue tra *confidence* e *trust*: la prima è una disposizione generale e diffusa che non dipende da una persona specifica, mentre la seconda riguarda una relazione diretta con qualcuno o qualcosa e implica un rischio verso un altro attore. In tal senso, la confidenza è proiettata nel futuro, perché stabilizza l'attore sociale nel presente e riduce i rischi della sua azione.

Infine, modelli teorici più recenti suggeriscono che la confidenza operi come una "cospirazione" privata che si regge su quattro pilastri fondamentali: la reciprocità, la segretezza, l'intensità emotiva e una gentilezza basata sulla fiducia e sulla benevolenza reciproca (Marar, 2014).

Nel prosieguo del nostro articolo, considereremo la confidenza come oggetto teorico, utilizzando l'approccio della sociologia neofenomenologica in dialogo con l'analisi panikkariana di questo sentimento.

3. Confidenza come autoattribuzione

Abbiamo detto che la confidenza si può manifestare nella veste di un'emozione che, in qualche modo, ci rapisce, anche a prescindere dalla nostra volontà. La Neue Phänomenologie indaga in modo approfondito l'aspetto involontario dell'agire sociale, offrendosi di rinnovare e rinvigorire il principio husserliano "alle cose stesse", andando oltre le dicotomie che le scienze naturali – figlie di quello che Schmitz (2009) chiama "paradigma psicologico-riduzionistico-introiettivistico" – ci hanno abituato a dare per scontate. In particolare, per Schmitz, il mondo non è scisso tra un interno (che racchiude una componente emotiva esaurita nello psicologismo) e un esterno privato di tutte le sue qualità affettive, edulcorato alle sue sole caratteristiche misurabili. La Neue Phänomenologie sostiene la necessità di far (ri)emergere, da una logica ridotta a una linearità causale e a una spazialità euclidea, i piani qualitativi della nostra esperienza di vita, come

[...] il corpo-proprio – che sembra essere precipitato nell'abisso aperto tra il corpo fisico (materiale, anatomico) e l'anima – e la comunicazione proprio-corporea (nello scambio di sguardi così come in molte altre occasioni quotidiane), le emozioni come atmosfere, le situazioni significanti e, soprattutto, capaci di impressionare; gli spazi senza superfici (trascurati dalla geometria greca) del tempo, del suono, del silenzio, del gesto, dei moti proprio-corporei, delle emozioni, etc; e ancora, le semi-cose come la voce, il vento, il soverchiante senso di gravità, il dolore come entità avversaria e non solo come stato psichico, le emozioni come semi-cose che coinvolgono e muovono il corpo-proprio (Schmitz, 2009: 22-23, traduzione nostra).

Il sistema filosofico della Neue Phänomenologie è stato applicato in molti ambiti, tra i quali quello sociologico. In particolare,⁴ Micheal Uzarewicz (2011) e Robert

⁴ Rimando a Gugutzer (2023) per una storiografia precisa dei momenti in cui la Neue Phänomenologie è stata introdotta in ambito sociologico.



Gugutzer (2017, 2020, 2023, 2024) ne hanno proposto un'applicazione sistematica, coniando la *Neophenomenological Sociology* (NPS)⁵.

Non è questa la sede per un approfondimento preciso e dettagliato della Neue Phänomenologie e le sue applicazioni⁶. Ai fini di questo contributo, ne porteremo in rilievo alcuni aspetti.

Primo: la questione della corporeità come *a priori* del sociale e la comunicazione corporeo-affettiva che diventa il concetto centrale di socialità. La NPS pone un'attenzione particolare al *coinvolgimento affettivo* (*affektives Betroffensein*) involontario e al corpo-proprio – dal tedesco *Leib*⁷, il corpo che ciascuno si sente, un corpo che trascende i limiti cutanei e che è percepibile senza ricorrere ai cinque sensi anatomici (Schmitz, 2011). L'enfasi sull'involontarietà del coinvolgimento affettivo – inteso come la capacità proprio-corporea di sentire, muoversi-con stimoli e significatività effuse nello spazio vissuto – riorienta, per la NPS, anche la questione della *soggettività*. Se nella fenomenologia classica di stampo husserliano essa è riferita a un soggetto cosciente, nel caso della NPS la soggettività si intende come "stato di cose (fatti) soggettivo" (*subjektive Sachverhalte*), ove il "fatto soggettivo" *par excellence* è il coinvolgimento affettivo, il quale può sussistere senza che la persona ne sia consapevole.

Dal momento che uno stato di cose è soggettivo se almeno una persona può percepirlo (Schmitz, 2009), è grazie al coinvolgimento affettivo che, a esempio, posso dire con assoluta certezza che lo provo dolore o fame, che mi sento triste o nostalgico, felice o speranzoso. Il coinvolgimento affettivo è considerato un *a priori* di ogni relazione sociale proprio perché permette tale "sentirsi" – ciò che in termini neofenomenologici è definito come facoltà di *autoattribuzione* (*Selbstzuschreibung*) – ovvero "considerare qualcosa come sé stesso (o considerare sé stesso come qualcosa)" (Schmitz, 2009: 29). Tale facoltà è identificata da Schmitz da un atto di *autocoscienza priva di identificazione* (*identifizierungsfreies Selbstbewusstsein*), la quale non scaturisce da un processo riflessivo, ma da un *coinvolgimento affettivo*. In stati di forte intensità – come il dolore acuto o lo spavento – il titolare di coscienza non ha bisogno di "trovare" un individuo sofferente per poi identificarlo con sé; egli si percepisce immediatamente nella *presenza primitiva* (*primitive Gegenwart*). In tale dimensione, i momenti del "qui", "ora", "essere", "questo" e "io" collidono rendendo l'identità un fatto soggettivo, una *Meità* (*Meinhaftigkeit*) (Schmitz, 1980a, 2010).

Ecco che la confidenza fa dell'*autoattribuzione* il suo naturale invito proprio-corporeo. Raimon Panikkar (2013), nel suo saggio dedicato a questo sentimento, descrive la confidenza come un sentimento ontologico che unisce le entità in situazione in un'armonia pre-riflessiva, oltre la logica razionale. Il suo approccio sembra anticipare alcuni temi neofenomenologici⁸, come l'auto-attribuzione e l'esternalità del sentimento, e la sua analisi della confidenza ci permetterà di portare in rilievo l'aspetto patico dell'agire sociale. Panikkar definisce la confidenza come

⁵ Da questo punto del contributo, quando utilizzeremo l'acronimo NPS, intendiamo accorpare la Neue Phänomenologie alla sua applicazione sociologica, per rendere l'esposizione più agile.

⁶ Rimando ai lavori sopra elencati per un approfondimento sulle differenze tra Neue Phänomenologie e fenomenologia husserliana, in particolare a Gugutzer (2020; e, per uno sguardo sociologico, sempre Gugutzer, 2023; 2017). In lingua italiana è presente solo un testo di Schmitz: *Nuova fenomenologia. Un'introduzione*, tradotta da Tonino Griffero (2011) per Marinotti Editore. Qui, per le citazioni, considereremo l'edizione in lingua originale (Schmitz, 2009).

⁷ Diverso da *Körper*, che indica invece il corpo fisico, materiale. Da *Leib* e *Körper* derivano rispettivamente gli aggettivi *leiblich* e *körperlich*: tradurremmo il primo con "corporeo" e il secondo con "fisico" nel tentativo di mantenere intatta la differenza di significato portata in rilievo dalla lingua tedesca.

⁸ L'edizione originale, in spagnolo, è pubblicata nel 1963 in "Revista de Filosofía", XXII.



il sentimento di sentirsi compresi e, per questo, di sentirsi più autenticamente sé stessi. Nella confidenza, l'uomo incontra sé stesso; forse si scopre per la prima volta. I nostri occhi hanno bisogno di riflettersi in un'altra persona forse anche per poter essere. (Panikkar, 2013:19)

Ciò che è peculiare della confidenza e la distingue dalla simpatia, la fiducia, l'amicizia e l'intimità, è l'invito a quella che Panikkar chiama autocoscienza, facoltà che rende un avente coscienza una persona. Ci permette di collocarci, sentirci presenti a noi stessi in situazioni che integrano altre persone e entità.

Nella confidenza, l'autoattribuzione diventa la sua stessa ragion d'essere. Se nell'inspirare un'atmosfera di tensione (come quando entriamo in una stanza dove due persone hanno appena litigato), il moto proprio-corporeo a cui la situazione mi invita è caratterizzato, per esempio, da un certo "stare sull'attenti", nel caso della confidenza invece il moto proprio-corporeo invita a un auto-svelamento, a quell'accorgersi di sé che è proprio di ogni coinvolgimento affettivo – grazie a cui posso dire che *lo* sento, a esempio, "tensione" – ma che, nella confidenza, diviene la sua stessa significatività. Detto altrimenti, il coinvolgimento affettivo dell'atmosfera di confidenza "fa accorgere" di sé stessi, rende consapevoli di essere una persona, porta a collocarsi e rintracciare la propria *Meità*. In questo senso la confidenza è del tutto particolare, in quanto la sua impressione significativa sta proprio in questa autocoscienza, in questa scoperta della propria soggettività come capacità di essere affettivamente coinvolti. È un *accorgersi di sé*. L'effetto proprio-corporeo della confidenza risiede nel suo stesso coinvolgimento affettivo, nel sentirsi e identificarsi come un *io*, riconoscere la propria postura, la propria disposizione.

"Essere sé stessi" si configura quindi come una autocoscienza manifesta in cui il nostro sentirci, proprio della soggettività neofenomenologica, può manifestarsi come presenza:

L'uomo completa la propria autocoscienza dopo aver fatto uscire dalla latenza le proprie dinamiche, le mete delle sue varie inclinazioni che lui stesso non arriva a dominare intellettualmente. Sorge dunque, nelle persone di buona volontà, la pace di cui si è detto, di chi ha vinto l'angoscia di una inclinazione senza fondo, il peso di una tendenza vaga senza un termine preciso. Inutile dire che tale conoscenza non è una conoscenza razionale, ma una peculiare consapevolezza sentimentale, vale a dire un'esperienza di auscultazione della inclinazione stessa del nostro essere, una coscienza delle nostre tendenze che forse conosciamo esternamente per riflesso razionale, e che ora invece verifichiamo e approfondiamo sentendone in noi il palpito (Panikkar, 2013: 40-41).

La confidenza sembra quindi manifestarsi come un sentimento del tutto particolare in quanto il suo coinvolgimento affettivo è insieme significato ed effetto del suo manifestarsi. Essa conduce a un "essere sé stessi" che descrive, nel momento, la propria collocazione nel mondo – che questa ci piaccia o meno. In un certo senso, potremmo dire che la confidenza è



un'atmosfera "primaria", ovvero un'atmosfera il cui invito è quello di essere partecipi del nostro "palpito", del nostro impulso vitale (*vitaler Antrieb*), per dirla con Schmitz (2011).

Nei prossimi paragrafi porteremo l'analisi sulla definizione neofenomenologica di questo "palpito" e su un'interpretazione atmosferica della confidenza.

4. La confidenza come apertura proprio-corporea

La soggettività della NPS e il relativo concetto di "coinvolgimento affettivo" chiamano in gioco la categoria dell'azione sociale, portandone in rilievo l'aspetto patico (Masullo, 2003)⁹, incarnato nel *patheur* (Gugutzer, 2023; Hasse, 2010). In termini teorici, il *patheur* è una categoria relazionale che si rifà a un concetto di azione non-razionale e anti-teleologica, e porta in rilievo tutta una serie di comportamenti sociali che sono motivati da un coinvolgimento proprio-corporeo, posti in essere fisicamente senza una deliberata forma di controllo e volontà. Tali comportamenti sarebbero influenzati in modo significativo dall'intorno spaziale e dalla sua connotazione atmosferica: per esempio, non ci muoviamo nel nostro salotto come camminiamo lungo una via trafficata (Hasse, 2010), o la nostra disposizione è diversa se entriamo in un'asettica sala d'aspetto o nel salotto di una casa di montagna con il camino acceso (Griffero, 2010). Allo stesso modo, anche le altre persone, parte dello spazio vissuto, agiscono sul *patheur*. Come scrive Schmitz

la rabbia trattenuta, il fastidio, il malessere dell'Altro non si colgono solo dall'espressione del suo volto o da altri sintomi imponderabili, ma piuttosto dal *proprio* imbarazzo, dal *proprio* stupore o dal *proprio* spavento, e ci si rende conto del suo benessere, della sua apertura mentale rilassata e distesa solo quando il proprio cuore si apre; chi è sensibile capisce facilmente qualcosa di più diretto e sottile sul proprio interlocutore dalle proprie sensazioni fisiche che dall'osservazione del viso, delle mani, della postura o dall'ascolto della voce. Si può arrivare al punto che la semplice presenza o l'ingresso di una persona renda l'atmosfera in una stanza gelida o calda, rilassata e cordiale (Schmitz, 1980b: 82, traduzione e corsivo nostri).

Il *patheur* agisce in sintonia con il suo intorno spaziale, un intorno che si scopre essere connotato affettivamente e che orienta pertanto la sua "disposizione corporea" (Schmitz, 1990): una tristezza che ci pervade, a esempio, può indirizzare le nostre modalità di relazione con gli altri in modo molto diverso dalla gioia o dalla speranza.

La categoria del *patheur*, oltre che portare l'attenzione della teoria dell'azione sociale anche verso l'aspetto situazionale e le atmosfere,

⁹ Come sottolinea il fenomenologo italiano: «L'uomo non solo vive, prova, ma con gusto o disgusto assapora il piacere o il dolore provati. Il senso di un'esperienza non sta nel mero sentire, ma nell'"assaporare" come proprio il sentire. [...] Non nel mero sentire, ma nell'assaporare il dolore o il piacere, nel suscitarsi di un senso di vita, si sviluppa la soggettività, a iniziare da quel medesimo sé a cui poi, nella forma istituzionalizzata dell'io, essa si riferisce. [...] D'altronde, il sapore stesso viene saputo e sa. Il termine "sapore" deriva dal verbo latino *sapere*, che vuole dire tanto "aver sapore", quanto "sentire il sapore"» (Masullo, 2003: 137-138).



problematizza il concetto di azione come moto attivo, razionale e consapevole (Crespi, 1999). Nel quadro disegnato dalla NPS, l'azione sociale non si pone solo come comportamento deliberato, intenzionale e significativo, ma anche come moto vissuto e percepito in modo non consapevole, senza che siamo noi a volerlo.

Il coinvolgimento diviene *comunicazione affettiva* nel momento in cui tale attivazione vede come protagonisti due (o più) *patheur* che vengono coinvolti e si "rispondono" vicendevolmente attraverso una dinamica corporea, un "palpito".

Al corpo-proprio la NP riconduce due moti, o tendenze fondamentali: *contrazione* ed *espansione*, o moto verso l'angustia e verso la vastità (Schmitz, 2009, 2011). Il corpo-proprio si muove costantemente fra questi due poli in una continua dinamica pulsante. A esempio, possiamo sentire il nostro corpo restringersi quando prendiamo uno spavento improvviso, ci assale l'ansia, o abbiamo fame. Al contrario, pensiamo a un momento di espansione proprio-corporea, quando ci svegliamo la mattina, con il corpo ancora confuso con il materasso e le coperte.

Pensiamo ora alla confidenza, a quando siamo seduti in macchina, per esempio sul sedile del passeggero, con un'altra persona alla guida. Abbiamo davanti un lungo viaggio e *ci apriamo* alla confidenza:

[la confidenza] più che un raccontarsi è un espandersi; più che un dirsi, è un esprimersi, uno svolgersi, un aprirsi, e non tanto in virtù di un atto della nostra volontà, quanto per opera e grazia di una forza speciale di attrazione che fa sì che ci apriamo, gettiamo via la maschera che ci nasconde, diciamo la verità – non tanto agli altri, quanto piuttosto a noi stessi di fronte agli altri (Panikkar, 2013: 19).

Confidenza come uno svolgersi, un aprirsi, un espandersi. Sembra evidente la relazione con il moto proprio corporeo alla vastità descritto da Schmitz, un moto tanto involontario quanto può esserlo il battito del nostro cuore che, appunto, non controlliamo. Pensiamo a quando stiamo viaggiando in treno o in aereo e ci mettiamo a parlare con la persona più prossima a noi. Non sappiamo perché, ma nel momento in cui entriamo in confidenza con il prossimo, una "forza speciale di attrazione" fa sì che ci sentiamo proprio-corporalmente spinti in avanti, verso una certa un'eternità propria della presenza atmosferica. Le nostre confidenze emergono da noi perché attratte da un vuoto generativo portato dalla situazione. Come l'*affordance* di due braccia aperte, accoglienti, allo stesso modo la situazione di confidenza invita a un avanzare per farci amare, asseconda un invito al riconoscimento. Per questo, nella confidenza sveliamo aspetti della nostra *Meità* con cui entriamo in contatto proprio nella confidenza, e che prima non erano manifeste al nostro sentirci – il fatto di rivelare all'Altro-in-situazione cose che non abbiamo mai detto alle persone a noi più vicine può non essere una scelta "strumentale", quanto un agire patico figlio dell'*accorgersi* nel momento di ciò che si rivela anche a noi stessi per la prima volta.

Nel quotidiano, il corpo-proprio pulsa, alternando, in momenti e con intensità differenti, i due moti all'angustia e alla vastità. Quando una persona si sente coinvolta affettivamente da un'entità, ecco che l'alternarsi di



contrazione ed espansione “diviene sociologicamente rilevante nel suo trasformarsi in un *dialogo proprio-corporeo trans-soggettivo*” (Gugutzer, 2020: 189, traduzione nostra), una *mutua incorporazione*. Diviene qui emblematico l’esempio dello sguardo, per Simmel (1903a: 86) “la forma di reciprocità più immediata e pura che esista”. Nel momento in cui ci sentiamo coinvolti dallo sguardo di qualcuno, il nostro corpo-proprio risponde di conseguenza, espandendosi o contraendosi a seconda dell’invito proposto dall’Altro: ad esempio uno sguardo perentorio ci invita a una contrazione, una ritirata; al contrario, uno sguardo disteso, sereno, invita a un’estensione, un’avanzata.

Stiamo sullo sguardo. Siamo in presenza di una comunicazione affettiva ove un’azione di una parte coinvolge corporalmente l’altra parte, “forzandola”, con diversi gradi di intensità, a reagire in un modo o nell’altro. In entrambi i casi – lo sguardo perentorio e quello sereno – siamo in presenza di una “incorporazione antagonistica” (*Antagonistische Einleibung*), in quanto una parte si pone come polo espansivo e una come polo restrittivo (Gugutzer, 2020; Julmi, 2018): nel primo caso “respingo” l’Altro, nel secondo caso lo “invito”. Siamo in presenza di una *comunicazione affettiva* (Julmi, 2018; Schmitz, 2009) che è momento e luogo di un flusso – di un *contenuto*, per dirla à la Simmel (1908b) – che scorre ora verso un polo ora verso l’Altro, una “incorporazione antagonistica biunivoca” (Julmi, 2018) che muove un agire e un atteggiamento orientati a un moto centrifugo o centripeto.

Ci sono anche situazioni in cui un insieme di persone sono coinvolte in un’attività comune, come quando cantiamo in un coro. Questo è un esempio di mutua incorporazione “solidale” (Schmitz, 2009; Gugutzer, 2020), in cui i corpi “si accordano”, fungono da cassa di risonanza (Griffero, 2010; Rosa, 2016) gli uni degli altri, sintonizzando il proprio ritmo all’angustia e alla vastità, e orientando il contenuto in modo comune. Oltre il caso del coro, si può menzionare l’esempio della folla durante una manifestazione, di un affiatato team di lavoro.

Come si pone la confidenza in termini di mutua incorporazione? A una prima lettura, si sarebbe tentati di rintracciare un’incorporazione antagonistica. Tuttavia, ci sono situazioni di confidenza in cui ci si apre vicendevolmente, “in un’unica direzione” – a esempio, quando si è d’accordo su un argomento si entra in sintonia in merito a un pensiero che entrambe le persone avevano timore di confidare – e sarebbe più appropriato parlare di un’incorporazione solidale. La confidenza può manifestarsi come uno svelarsi comune, come quando si cammina l’uno di fianco all’altro, o si è in macchina e si guarda tutti e due la strada che arriva e sfilava via.

5. Esternalità: la confidenza come situazione atmosferica

Ancora, stiamo parlando di un agire che procede in modo per lo più involontario. Come potrebbe, altrimenti, la confidenza rapirci anche in momenti, in un certo modo controintuitivi, in cui mai avremmo pensato di lasciarci andare a certe confidenze? Ci si potrebbe quindi chiedere: cosa si frappone tra il nostro sé razionale e cosciente e l’aspetto *patico* dell’agire? In altre parole, *che cosa* muove il *patheur*?



Abbiamo più volte utilizzato parole apparentemente vaghe come “entità” e “atmosfera”. Per la NPS questi concetti assumono una concretezza ontologica rilevante. Nella *Neue Phänomenologie*, le *atmosfere* si presentano come semi-cose¹⁰, manifestazioni di stati affettivi percepiti in modo sinestetico e prelogico, che coinvolgono il percipiente a precisi moti imago-motori¹¹ (Griffero, 2010). Tali stati affettivi, tra cui si annoverano anche le emozioni (Griffero, 2014; Schmitz, 2014), sono effusi nello spazio vissuto – privo di superfici¹² – dal quale coinvolgono e agiscono sul *patheur* pur non modificandone la struttura biologica del corpo fisico: la gioia, a esempio, “induce il corpo a fluttuare (come “in beatitudine”), a camminare con passo leggero, persino a saltellare (“salto di gioia”), anche se il peso del corpo non è cambiato: esso non costituisce più un ostacolo” (Schmitz, 2009: 80, traduzione nostra).

L'azione atmosferica sul corpo del *patheur* ne modifica i *qualia* percettivi. Ciò sembra significare che, a seconda dell'atmosfera che ci coinvolge, percepiamo l'intera esperienza vissuta del qui e ora in sintonia con tale atmosfera. Non è forse un'esperienza comune, a esempio, che quando siamo tristi “vediamo tutto nero”, o che quando siamo pervasi dalla gioia niente sembra poterci scalfire? In questo senso, una certa atmosfera sembra poter direzionare la nostra attenzione percettiva e la qualità di quello che percepiamo.

Ora, il carattere semi-cosale preclude una facile reificazione delle atmosfere, e al contempo ne porta in rilievo una qualità attiva – *autonoma* – e indipendente dalla persona. Detto altrimenti, la NPS riconduce l'atmosfera a un'*esternalità*, a un luogo centrifugo rispetto alla *centralità* del “luogo assoluto” (Schmitz, 2009) da cui è coinvolta la nostra percezione – l'“interiore” a cui riconduce il paradigma psicologico (Schmitz, 2009).

La confidenza sembra manifestarsi come un'atmosfera che coinvolge a un'espansione che attrae verso la relazione, in una spinta centrifuga di cui possiamo anche accorgerci, ma che ciononostante è difficile per noi arginare. È un moto che facciamo fatica a fermare, a trattenere: difatti, a volte capita che ci guidi a confessare cose che non avremo espresso al di fuori di quella situazione, a mostrare aspetti di noi – gesti, paure, atteggiamenti – di cui ci vergogniamo. Un'atmosfera, la confidenza, che mette da parte la volontà, o meglio, con cui la volontà si trova a doversi confrontare: non vorremmo dire certe cose, o mostrarci in un certo modo, tuttavia sentiamo una spinta a farlo, un'accoglienza che ci attrae come poli opposti di una calamita, come il precipizio di una vertigine. Nella confidenza, ogni cosa sembra andare al suo posto, ogni espressione dell'Altro un invito al nostro aprirci.

¹⁰ Il concetto di “semi-cose” (*Halbdinge*) designa una categoria fenomenologica introdotta da Schmitz (Schmitz, 1978, 1990) per descrivere entità come i sentimenti, la voce, il vento, il dolore. Esse si distinguono dalle cose propriamente dette per alcune caratteristiche, come la loro durata, interrompibile e discontinua nel tempo e nello spazio, e la loro causalità immediata. Le semi-cose ci coinvolgono in modo immediato e invadente, a prescindere dalla nostra volontà. Böhme (2001) le definisce come una via di mezzo tra le cose e le qualità. Per un approfondimento in lingua italiana si veda in particolare Griffero (2013).

¹¹ Movimenti corporei influenzati dalla percezione dell'intorno spaziale e connotati affettivamente.

¹² La *Neue Phänomenologie* porta in rilievo la differenza tra due tipi di spazio, quello geometrico-relativo (a cui solitamente ci rivolgiamo quando parliamo di “spazio” e che ha monopolizzato il pensiero occidentale) e quello *vissuto*, privo di superfici, ma caratterizzato da “direzioni” (Schmitz, 2009; Griffero, 2010).



Usciti dalla situazione, possiamo “tornare in noi” e chiederci cosa ci ha coinvolto a tal punto. In situazione, il *patheur* sembra capace di un coinvolgimento affettivo che prescinde da un’interpretazione razionale e cosciente, o da una proiezione antropocentrica del significato: “nel sentimento della confidenza è insito qualcosa di più del nostro desiderio; c’è appunto un certo balzo verso la trascendenza. Nella confidenza c’è qualcosa che viene dall’esterno e che percepiamo come tale” (Panikkar, 2013: 48).

Come si configura tale esternalità? Dove si colloca l’atmosfera nella sua concretezza semi-cosale? La *Neue Phänomenologie* propone un concetto di “situazione” (Gugutzer, 2023; Schmitz, 2005, 2009) che ci sollecita a collocare l’atmosfera in un luogo che non è necessariamente definito da caratteristiche misurabili di spazio e tempo¹³. La situazione si configura come un insieme che si profila verso l’esterno – ovvero, posso percepirla come un’entità diversa da me – e coesa in sé stessa grazie a una sua specifica *significatività* (Schmitz, 2009).

Abitare una situazione può coinvolgerci, anche se non ce ne accorgiamo, da un punto di vista affettivo, emotivo, in qualche modo “posturale”: a quale situazione sto concedendo di guidarmi? Qualcosa accade “tra” le entità coinvolte, ove questo “tra” non si riferisce a uno spazio geometrico, e le entità coinvolte non sono per forza di cose tutti esseri umani (Uzarewicz, 2011).

In una situazione, spesso, quello che accade va oltre la semplice azione, il semplice gesto, e viceversa, una situazione non può essere ricondotta alla somma dei suoi elementi. E ne è una prova il fatto che, per quanto riguarda gli esseri umani,

ognuno di noi ha vissuto situazioni in cui ci si sente estranei [...], o con altre persone che si crede di conoscere bene ma che, per esempio in una situazione con terzi, si rivelano di fatto sconosciute. In situazioni diverse, ognuno diventa qualcun altro, nessuno è solo sé stesso tra gli altri, e solo tra sé e sé (Uzarewicz, 2011: 257, traduzione nostra).

In situazioni diverse, cambiamo modo di comportarci non solo in modo consapevole e diretto razionalmente. A volte capita che la nostra postura muti a prescindere dalla nostra volontà, assecondando un certo abbandono alla situazione in cui siamo immersi. Pensiamo alla sensazione di “pressione” che possiamo vivere al cospetto di una persona carismatica e autoritaria, a come tale sensazione guidi il nostro modo di stare in situazione: magari balbettiamo, dubitiamo di cose che poco prima ci sembravano assolutamente certe.

In altre parole, noi siamo *esseri-in-situazione*, ove l’*io-in-situazione* assume una connotazione neofenomenologica specifica. Nel nostro essere in confidenza, ci distanziamo da quella che immaginiamo essere la nostra “identità”. La situazione, atmosfericamente connotata, plasma i nostri *qualia percettivi* e ci guida in confidenza non quando lo scegliamo, ma sulla base della comunicazione affettiva che si instaura tra la situazione e i suoi elementi, come atmosfere, semi-cose e i *patheur* che la abitano.

¹³ In merito all’ambito sociologico, il concetto di situazione, per come inteso da Schmitz, si differenzia dall’interpretazione goffmaniana in cui esso si riferisce al solo contesto microsociale e delle interazioni faccia a faccia (Gugutzer, 2023; Goffman, 1967).



6. Il *quando* della confidenza

Detto altrimenti, non scegliamo quando, e soprattutto con *chi*, entrare in confidenza. O meglio, non scegliamo con quale persona e in quale situazione questa atmosfera si manifesterà. Il *patheur* è coinvolto nel suo intorno spaziale che, come accennato, comprende anche altre persone, ognuna con una propria carica atmosferica.

D'altronde, sempre Simmel ci parla di un certo "alone radioattivo, nel senso che intorno ciascun individuo, su un diametro più o meno grande, si sviluppa una sfera di significato che procede dalla persona stessa e nella quale penetra chiunque si trovi a che fare con noi" (Simmel, 1908a: 100). Tale sfera di significato, che potremmo ormai senza troppa difficoltà interpretare come una certa "qualità atmosferica" (Simmel, 1903a: 89), prescinde per lo più dalla volontà del proprio portatore – seppur l'essere umano sia uso a tecniche utili per manipolare questa propria atmosfera (Carnevali, 2020; Simmel, 1908a). Lo stesso Panikkar sostiene che

Una infinità di queste radiazioni da noi emesse sfugge non solo alla nostra volontà ma anche alla nostra consapevolezza. Non solo l'enorme gamma di note armoniche e concomitanti sfugge al controllo conoscitivo e volontario, ma dal nostro essere vengono anche emesse radiazioni di lunghezza d'onda talmente indipendenti, senza l'intervento della coscienza o della volontà. Ogni persona, però, è tanto un'emittente quanto una ricevente, il che permette le relazioni interpersonali (Panikkar, 2013: 17).

Ogni persona è portatrice di una sua atmosfera – a volte più o meno intensa, a volte più o meno orientata significativamente, ma sempre con una certa tonalità di fondo. La peculiarità atmosferica che inerisce nell'intorno di ogni persona popola lo spazio vissuto e rende possibile la combinazione di significatività che si attraggono e si respingono. Riscontriamo qui la presenza del *Leib*, che potremmo immaginare come un'entità dotata di una propria *densità* che va via via a diradarsi, il cui *impulso vitale* di contrazione ed espansione va a intrecciarsi con i ritmi di altre persone e semi-cose che popolano lo spazio vissuto. Ancora con Panikkar:

È esperienza comune che la sola presenza di certe persone rende impossibili determinati atteggiamenti, conversazioni, ecc. Ci sono, al contrario, persone che sanno dare rilievo, forma e prospettiva all'insieme amorfo delle nostre inclinazioni e tendenze. Ecco, quindi, che si cerca istintivamente la compagnia di quelli alla cui presenza possiamo meglio essere noi stessi (Panikkar, 2013: 22-23).

Quali siano le peculiarità situazionali che consentono l'emergere della confidenza è senz'altro un filone di ricerca. Perché la confidenza si manifesta con alcune persone piuttosto che altre? Di quale atmosfera queste persone sono portatrici e quale effetto generano sulla cartina tornasole della nostra corporeità? Che ruolo ha la nostra sensibilità?

La confidenza, come atmosfera situazionale, sembra emergere nel momento in cui la nostra *Meità* non incontra alcuna resistenza, alcun attrito tra la nostra *situazione personale* (Schmitz, 1980a) e quella dell'Altro. Si tratta forse di una sorta di piacere primordiale – un piacere che non ha tanto a che



fare con il contenuto, che può, nel caso della confidenza, anche non piacerci – un piacere che ha a che fare con l'attività, con la sintonia della nostra *Meitā* con l'intorno, con la situazione. Un piacere, detto altrimenti, che è "la colorazione o tonalità, immediatamente esperita, del sentimento di attività che sorge quando l'attività si compie senza ostacoli o attriti" (Lipps, 1906: 36).

Quando incontriamo una persona la cui qualità atmosferica *aderisce* alla nostra, ecco che il corpo non incontra ostacoli al corso d'azione a cui la confidenza invita. Questa ci sollecita attraverso una risonanza (Rosa, 2016) specifica con le esternalità, una risonanza grazie alla quale *ci* sentiamo: alcuni aspetti della nostra situazione personale vengono come "messi in ordine" e ci sentiamo in modo più chiaro, *presenti*. Una presenza da cui assecondiamo l'invito a un'espansione proprio corporea, un rilassamento rispetto alle aspettative socio-individuali, un moto espansivo, centrifugo, la cui direzione ed energia sono orientate da questa stessa atmosfera di confidenza.

In altre parole, la situazione e la sua atmosfera hanno una loro propria autonomia, e i *patheur* che la abitano sono più o meno intensamente "costretti" a giocare al suo gioco, seguendo un movimento sottocutaneo alla consapevolezza e alla razionalità, a un livello pre-riflessivo. Ed è qui che la NPS porta attenzione, quando non siamo, come persone, padroni della situazione. Quando Goffman scrive che non si tratta di studiare "le persone e i loro momenti. Piuttosto, i momenti e le loro persone" (Goffman, 1967: 3, traduzione nostra) sembra suggerirci che non solo l'essere umano si trova in una posizione esposta a una dinamica transpersonale e transoggettiva che non controlla appieno, ma anche che la persona non è l'unica generatrice di socialità, dal momento che essa vive un momento, una situazione, che la coinvolge affettivamente.

Ecco che il caso della confidenza sembra manifestarsi con questo carattere situazionale, atmosferico. Non scegliamo di entrare in confidenza – ne sia prova il fatto che a volte, usciti da tale situazione come da uno stato simile alla *trance*, ce ne pentiamo, e siamo incapaci di rintracciare delle possibili scelte razionali che ci hanno condotto, nostro malgrado, a svelarci.

7. Confidenza, fiducia, volontà

Tuttavia, l'entrare in confidenza con l'altro non ci deve trarre in inganno in merito alla reciprocità. Come nel caso del romanzo citato in esergo, è possibile che i partecipanti alla situazione non siano coinvolti entrambi allo stesso modo – i due personaggi, Guy e Bruno, si siedono uno di fronte all'altro e iniziano a conversare; Guy non ha una buona prima impressione di Bruno, eppure accoglie la confidenza, e questa atmosfera non andrà a modificare il giudizio emotivo che egli aveva sentito all'inizio.

Poiché un'atmosfera può manifestarsi anche in modo *antagonistico* (Griffero, 2010: 132) – cioè può essere riconosciuta senza che ci coinvolga affettivamente – posso accorgermi che si sta manifestando un'atmosfera di confidenza, a esempio notare che l'altra persona si sta confidando con me, senza però esserne trascinato o parteciparvi emotivamente. Una resistenza nei confronti dell'atmosfera che prova il suo carattere semi-cosale (Griffero,



2010) e, tra le molte variabili, può essere figlia di un vissuto che magari ha riscontrato esiti negativi nell'abbandonarsi alla confidenza.

Per questo, la confidenza si distingue dall'intimità. Quest'ultima, infatti, richiede una condivisione, almeno di ciò che forma l'*humus* su cui nascono il contatto e la comprensione. La confidenza, invece, non richiede tale condivisione, ma essa può presentarsi anche tra persone che non si sono mai viste prima e il cui contatto avviene nella purezza di un coinvolgimento affettivo scevro da ogni nozione, valutazione e giudizio cognitivo e razionale. Per questo la confidenza emerge, spesso, tra sconosciuti (Simmel, 1903b). Nell'intimità, se una delle due persone non è *presente* alla situazione, essa scompare – ben lo sa chi cerca l'intimità con un partner che, in quel momento, ha “la testa altrove”. La confidenza può manifestarsi come atmosfera che non coinvolge le entità in relazione allo stesso modo – pensiamo a quando ci confidiamo in situazioni improbabili, quando ci viene da dire “ma ti sembra questo il momento?”, eppure non possiamo farne a meno.

Nell'essere coinvolti dall'atmosfera di confidenza, come accade anche per le altre atmosfere, il rapporto che instauriamo con essa – ovvero il grado di coinvolgimento, la capacità di resistergli – dipende da una certa “disposizione corporea” a tale atmosfera (Schmitz, 1990), una sensibilità nel percepirla e una disponibilità a lasciarsi coinvolgere (Gugutzer, 2023). Il caso della confidenza è particolare e specifico perché sollecita il percipiente a una auto-consapevolezza delle proprie inclinazioni, stati d'animo e aspetti – tutte cose che, a saperle, possono non farci piacere, che possono non essere in sintonia con quello che ci aspettiamo da noi stessi, o con l'immagine sensibile che abbiamo di noi. Per la confidenza, viene da sé che la disponibilità a lasciarsi toccare dall'atmosferico può essere difficile: significa abbandonarsi a tale situazione, come mollare i bordi dalla cima di uno scivolo di cui non vediamo il seguito. Come sottolinea Pannikar:

La nostra personalità può sentirsi compresa, ma non sempre è gradevole o tollerabile la scoperta delle nostre pieghe più riposte. Per questo ci allontaniamo istintivamente da certe persone quando la nostra struttura psichica ha imbarazzanti angoletti pieni di moventi poco nobili (Panikkar, 2013: 22).

È per questo che la confidenza non implica nemmeno, come abbiamo accennato, fiducia. O meglio, implica fiducia in *noi-in-situazione* e non esclusivamente nell'Altro – magari una persona che sappiamo possa darci un buon consiglio, che stimiamo. Dal momento che nell'atmosfera di confidenza ci si *accorge* della *Meità*, assistendo a un suo “risveglio” (Panikkar, 2013: 25), l'invito a cui siamo chiamati a rispondere è quello di confrontarci con il rischio di lasciarci scalfire nella nostra compostezza (Großheim, 2008), a ingaggiare la nostra sensibilità. Questo ci sollecita a orientare la fiducia non tanto verso l'Altro, appunto, quanto verso noi stessi, la nostra capacità di sopportare tale scalfitura.

Infatti, come sostiene Panikkar, il figlio può avere fiducia della madre, lo studente del professore; io posso avere fiducia in un mio amico con cui esco per infilarmi in un bar di periferia. Tuttavia, non necessariamente ci si abbandona alla confidenza. Forse perché questo sentimento implica fede, più che fiducia, ovvero un abbandono che non è orientato teleologicamente,



ma prevede anche un coinvolgimento affettivo *involontario* della confidenza, “che nasce spontaneamente con determinate persone, che scaturisce in noi talvolta quasi involontariamente” (Panikkar, 2013: 18). Io posso fidarmi di un mio amico, ma non per questo abbandonarmi alla confidenza con lui e farlo invece con uno sconosciuto in treno, o con una passeggera durante un viaggio in macchina con Blablacar¹⁴.

L'aspetto volontario dell'atmosfera di confidenza sembra risiedere in questa capacità e disponibilità ad accogliere parti di noi di cui ci accorgiamo. Quando sentiamo manifestarsi la confidenza, sta a noi dar spazio a ciò che questa fa emergere, o scappare. Ma questo non significa che, una volta in situazione, siamo completamente autonomi nei suoi confronti e che possiamo esimerci dal rivelare e rivelarci qualcosa di spiacevole solo perché non lo vogliamo. Piuttosto, si tratta di un dialogo non (solo) tra noi e la persona che ci sta di fronte, quanto tra noi e l'atmosfera della situazione, la sua esternalità e autonomia. Si tratta di un allenamento ad accorgersi e avere a che fare con questa atmosfera. In qualche modo, incontrare un'atmosfera è simile a incontrare una persona: può essere un interlocutore più o meno insistente, più o meno affabile, ma, in ogni caso, con una sua autonomia – e sta a noi capire come dialogare con i suoi inviti.

In definitiva, l'aspetto volontario dell'entrare in confidenza non sta tanto nello scegliere se entrare in confidenza o meno – e con chi – quanto su come confrontarci con questa atmosfera quando essa è già presente e preme la nostra corporeità.

8. Prospettive di ricerca

La NPS offre un'interpretazione fenomenologica in cui l'aspetto volontario si ridimensiona a favore di un involontario non confinato all'“interno” della persona. L'esempio dell'atmosfera emotiva della confidenza rivela il carattere patico dell'agire sociale, che nasce dal dialogo tra persona e situazione.

La categoria del *patheur* è sociologicamente rilevante in quanto può contribuire ad affrontare il problema dell'intersoggettività, rispondendo a *come* ci si riconosce e si entra in contatto con Altro (Gugutzer, 2023), attraverso un coinvolgimento affettivo un cui si è come “sotto un incantesimo” (Schmitz, 1978 in Julmi, 2018: 629) – di cui il *patheur* è, se non completamente *preda*, almeno *tentato* di assecondarne gli inviti imagomotori.

Questa analisi della confidenza è sicuramente introduttiva e apre ad alcune piste di ricerca su questa atmosfera emotiva. Innanzitutto, la NPS porta in rilievo la possibilità che le relazioni sociali siano poste in essere anche con entità non-umane (Uzarewicz, 2011), come animali e piattaforme digitali¹⁵. In un certo senso, il fatto che sia possibile entrare in confidenza con sistemi di LLM¹⁶ (Jones & Schonewille, 2025; Qin & Lin, 2025; Szczuka et al., 2025), sottolinea l'aspetto atmosferico della confidenza, che può manifestarsi non necessariamente tra due esseri umani. Questo pone la questione se ci

¹⁴ Piattaforma online che permette di condividere l'auto in occasione di lunghi viaggi.

¹⁵ Uzarewicz parla in proposito della NPS come di una *sociologia transumana*.

¹⁶ Large Language Model, ovvero sistemi di Intelligenza Artificiale.



siano dei punti di ancoraggio e condensazione (Schmitz, 2009, 2014; Griffero, 2010) della confidenza più comuni e quali le permettano di manifestarsi attraverso la lettura di una chat. E ancora, che ruolo ha la corporeità nella relazione persona-AI? In questi casi, possiamo parlare di un'atmosfera di confidenza o di un'intimità artificiale?

Come già accennato, rimane da indagare in che modo si configurano le condizioni situazionali che rendono possibile l'emergere dell'atmosfera di confidenza con una personalità specifica, ovvero quali tratti qualitativi caratterizzano tali atmosfere e come si strutturano nel dinamismo dell'incontro intersoggettivo.

Proponiamo alcune domande di ricerca: perché la confidenza si manifesta in presenza di alcune persone e non di altre? Quali disposizioni affettive o modi di essere rendono certi individui portatori di una specifica tonalità atmosferica capace di generare prossimità e apertura? Qual è il riscontro somatico e percettivo di tale esperienza sulla nostra corporeità, intesa come cartina di tornasole sensibile alle modulazioni relazionali? E, infine, quale ruolo occupa la *sensibilità sociale* – intesa come capacità di abbandonarsi al coinvolgimento affettivo, risuonare e rispondere all'Altro – nella genesi e nel mantenimento di queste forme di confidenza atmosferica?

Con un focus di analisi orientato alla dimensione spaziale, si potrebbe portare attenzione ai *luoghi* della confidenza, ovvero dove più spesso si incappa in questa atmosfera: pensiamo agli esempi già menzionati dell'automobile e del treno, oppure quando si è in passeggiata in un parco o in montagna. Quali caratteristiche spaziali e prossemiche incentivano il manifestarsi della confidenza? Ancora Simmel, in merito alle situazioni in cui si entra in confidenza con persone sconosciute in treno, sostiene che

ci attira la sensazione che non impegnino a nulla, e la compagnia di un altro essere umano che nel giro di poche ore scomparirà per sempre dal nostro orizzonte ci procura un'impressione di anonimato: per questo ci sentiamo indotti alle confidenze più stravaganti, per questo cediamo senza condizioni all'impulso che ci spinge a rivelarci, e che nelle situazioni consuete, quelle a lungo termine, abbiamo imparato a domandare solo in base all'esperienza delle sue spiacevoli conseguenze (Simmel, 1903b: 73).

La motivazione simmeliana convince per alcuni aspetti, pur tuttavia essa non sembra del tutto in sintonia con l'analisi della confidenza per come è stata descritta nelle scorse pagine. È vero che questa può emergere a prescindere che l'Altro si conosca o meno, ma l'analisi di Simmel non tiene conto che, da un punto di vista neofenomenologico, il totale anonimato non sussiste: la persona che incontro può essermi sconosciuta rispetto quelle caratteristiche "misurabili", come le informazioni che potrei apprendere sul suo conto, tuttavia, la sua atmosfera colpirà la mia prima impressione e continuerà a inerire da lì a successivamente, coinvolgendomi in modo affettivo, in modo più o meno intenso (Griffero, 2009). Detto altrimenti, il corpo sa già quello che c'è da sapere, e la confidenza potrà manifestarsi non tanto (solo) perché *sappiamo* di essere anonimi, ma anche perché la nostra *Meità*, in situazione, *aderisce* a quella dell'Altro.

La questione dell'atmosfera personale chiama in gioco, da un punto di vista del metodo di ricerca sociale, il ruolo di chi fa ricerca, in particolare



quando si fa ricerca qualitativa. In questo ambito ci sono situazioni, come le interviste narrative e dialogiche, in cui è facile si possa manifesta la confidenza. Come si pone che fa ricerca, in questo senso? Quali sono le questioni etiche rispetto all'incorporare come "dato" lo svelamento di un'alterità? Quando e come capita che chi fa ricerca cerchi di "manipolare" queste situazioni per far sì che la persona intervistata si abbandoni alla confidenza?

In conclusione, di saggio, vorremmo spingerci a incentivare una ricerca sulle singole emozioni e sentimenti intesi come atmosfere. Abbiamo parlato della confidenza come di un'"atmosfera pura": si potrebbe fornire la stessa interpretazione anche dell'amicizia? O quest'ultima si configura come una situazione connotata da più atmosfere contemporaneamente? Se sì, quali?

In ultima, credo possa essere utile, al pari dell'analisi sull'emergere della confidenza nelle relazioni con macchine a intelligenza artificiale, interrogarci su come assistiamo a una certa "commercializzazione" delle atmosfere emotive. Forse in risposta a una solitudine dilagante (Williams & Braun, 2019; Yang, 2019), la confidenza sembra diventare sempre più monopolio di categorie professionali specifiche, dotate ora di piattaforme digitali¹⁷. Una sorta di "commercializzazione" della confidenza che sembra manifestarsi grazie a un insieme di *setting* costruiti *ad hoc*, ritualità e drammaturgie codificate, la cui fruizione – o meglio, il cui coinvolgimento affettivo – richiede un pagamento in denaro. Detto altrimenti, ora possiamo pagare per abbandonarci alla confidenza, la cui manifestazione artificiale è diventata un servizio? Può questo fenomeno nascondere dei rischi in merito alle modalità di socializzazione? Quale ruolo gioca oggi l'amicizia e come si differenzia da una confidenza intesa come servizio a pagamento?

A volte sembra che dimentichiamo che siamo esseri umani. Che siamo imperfetti. Che possiamo ascoltare e distrarci, possiamo amare e odiare, possiamo sorridere amaramente. Possiamo desiderare. Che possiamo essere incoerenti. Possiamo soffrire ed essere tanto felici da saltare più in alto del solito. Ma ci dimentichiamo anche che tutte queste cose le facciamo davvero, perché siamo esseri affettivi, sappiamo farci coinvolgere. Perché abbiamo un corpo. Con le parole di Panikkar:

La confidenza non ha mai fine, rappacifica l'anima ma non la satura mai; le dà gioia ma non saturazione e, in fondo, lascia sempre un retrogusto di provvisorietà che è ciò che consente di riannodare e portarla avanti, ciò che conferisce alla confidenza quel certo tratto di sofferenza e imperfezione che la caratterizza. La confidenza è sempre imperfetta e lascia sempre aperto un desiderio più grande. Non solo, ma il sentimento di sentirsi compresi non è (né può essere) totale, né perfetto, perché tutto su questa terra è transitorio (Panikkar, 2013: 35).

¹⁷ Si veda, per due esempi, i siti internet "Serenis" e "UnoBravo". Si tratta di piattaforme online che offrono servizi di psicoterapia tramite algoritmi di *matching*, primo colloquio gratuito e strumenti di comunicazione continuativa (videochiamate, chat privata, app).



Bibliografia

- Barbalet J. (1993), "Confidence: Time and Emotion in the Sociology of Action", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 23, 3: 229-247.
- Böhme G. (2001), *Asthetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*, München, Wilhelm Fink Verlag.
- Carnevali B. (2020), *Social Appearances. A Philosophy of Display and Prestige*, New York, Columbia University Press.
- Crespi F. (1999), *Teoria dell'agire sociale*, Bologna, il Mulino.
- Giddens A. (1992), *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Stanford, Stanford University Press.
- Goffman E. (1967), *Interaction Ritual*, New York, Pantheon Books.
- Griffero T. (2009), "Atmosfericità. «Prima impressione» e spazi emozionali", *Aisthesis*, 1: 49-66.
- Griffero T. (2010), *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Milano, Mimesis.
- Griffero T. (2013), *Quasi-cose: La realtà dei sentimenti*, Milano, Mondadori.
- Griffero T. (2014), "L'autorità (atmosferica) di sentimenti ed emozioni: obiezioni e repliche", in Matteucci G., Portera M. (ed.), *La natura delle emozioni*, Milano, Mimesis: 145-170.
- Großheim M. (2008), "Phänomenologie der Sensibilität", *Rostocker phänomenologische Manuskripte*, 2: 1-29.
- Gugutzer R. (2017), "Leib und Situation. Zum Theorie- und Forschungsprogramm der Neophänomenologischen Soziologie", in *Zeitschrift für Soziologie*, 46 (3): 147-166.
- Gugutzer R. (2020), "Beyond Husserl and Schütz. Hermann Schmitz and Neophenomenological Sociology", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 50: 184-202.
- Gugutzer R. (2023), *Das Pathos des Sozialen. Beiträge zur Neophänomenologischen Soziologie*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft.
- Gugutzer R. (2024), "Hermann Schmitz and the 'New Phenomenology of Sports'. A Programmatic Outline", *Sport, Ethics and Philosophy*, online first.
- Hasse J. (2010), "Raum der Performativität. 'Augenblicksstätten' im Situationsraum des Sozialen", *Geographische Zeitschrift*, 98, 2: 65-82.
- Hochschild A. (1983), *The Managed Heart*, Berkeley, University of California Press.





- Jamieson L. (2007), "Intimacy", in Ritzer G. (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Oxford, Wiley: 1-3.
- Jones M., Schonewille M. (2025), "Synthetic Relationships and Artificial Intimacy: An Ethical Framework for Evaluating the Impact of Generative-AI on Community", *Journal of Ethics in Entrepreneurship and Technology*, online first.
- Julmi C. (2018), "A Theory of Affective Communication: On the Phenomenological Foundations of Perspective Taking", *Human Studies*, 41: 623-641.
- Lipps T. (1906), "Einfühlung und ästhetischer Genuß", *Die Zukunft*, XII, 2: 104-114.
- Marar Z. (2014), *Intimacy: Understanding the Subtle Power of Human Connection*, Durham, Acumen.
- Masullo A. (2003), *Patitività e indifferenza*, Genova, Il melangolo.
- Morgner C. (2013), "Trust and Confidence: History, Theory and Socio-Political Implications", *Human Studies*, 36 (4): 509-532.
- Panikkar R. (2013), *La confidenza. Analisi di un sentimento*, Milano, Jaca Book.
- Qin E., Lin Z. (2025), "AI as the Mirror, Mate, and Mentor: Negotiating Romantic Relationships with ChatGPT as 'Teacher G' on Xiaohongshu", in corso di revisione.
- Rosa H. (2016), *Resonance. A Sociology of Our Relationship to the World*, Cambridge, Polity Press.
- Schmitz H. (1978), *System der Philosophie, Bd. III: Der Raum, 5. Teil: Die Wahrnehmung*, Bonn, Bouvier Verlag.
- Schmitz H. (1980a), *System der Philosophie, Band IV: Die Person*, Bonn, Bouvier.
- Schmitz H. (1980b), *System der Philosophie, Band V: Die Aufhebung der Gegenwart*, Bonn, Bouvier.
- Schmitz H. (1990), *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn, Bouvier.
- Schmitz H. (2005), *Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie totaler Vernetzung*, Freiburg, Karl Alber.
- Schmitz H. (2009), *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, Freiburg, Verlag Karl Alber.
- Schmitz H. (2010), "Entseelung der Gefühle", *Jenseits des Naturalismus*: 145-164.
- Schmitz H. (2011), *Der Leib*, Berlin, de Gruyter.
- Schmitz H. (2014), *Atmosphären*, Freiburg, Verlag Karl Alber.

Schütz A. (1945), *Saggi Sociologici*, Torino, Utet, 1979.

Simmel G. (1901), "Psicologia della vergogna", in Carnevali B., Pinotti A. (ed.), *Stile Moderno. Saggi di estetica sociale*, Torino, Einaudi, 2020.

Simmel G. (1903a), "Sociologia dei sensi", in Carnevali B., Pinotti A. (ed.), *Stile Moderno. Saggi di estetica sociale*, Torino, Einaudi, 2020.

Simmel G. (1903b), "Sociologia dello spazio", in Carnevali B., Pinotti A. (ed.), *Stile Moderno. Saggi di estetica sociale*, Torino, Einaudi, 2020.

Simmel G. (1908a), "Psicologia dell'ornamento", in Carnevali B., Pinotti A. (ed.), *Stile Moderno. Saggi di estetica sociale*, Torino, Einaudi, 2020.

Simmel G. (1908b), *Sociologia*, Milano, Meltemi, 2018.

Szczuka J., Mühl L., Ebner P., Dubé S. (2025), "10 Questions to Fall in Love with ChatGPT: An Experimental Study on Interpersonal Closeness with Large Language Models (LLMs)", arXiv preprint.

Uzarewicz M. (2011), *Der Leib und die Grenzen der Gesellschaft. Eine neophänomenologische Soziologie des Transhumanen*, Stuttgart, Lucius & Lucius.

Williams A. (2001), "A Literature Review on the Concept of Intimacy in Nursing", *Journal of Advanced Nursing*, 33 (5): 660-667.

Williams S.E., Braun B. (2019), "Loneliness and Social Isolation – A Private Problem, A Public Issue", *Journal of Family & Consumer Sciences*, 111, 1: 7-14.

Yang K. (2019), *Loneliness: A Social Problem*, London, Routledge.

