1986

"Specchio delle mie brame....Immagini e riflessioni sulla trasformazione della comunicazione erotica"

Quattro incontri con Franca Bimbi

Publicato in : "Lecture della differenza sessuale" Ediz. Cooperativa Utopia 1987 Roma, a cura del Filo di Arianna Verona

Le riflessioni che seguono sono relative alle modalità sociali della «messa in scena del desiderio», in relazione alle trasformazioni dell'identità femminile. Esse sono focalizzate sul problema dei sentimenti amorosi, a fronte dell'emergere della differenza sessuale come luogo reale e simbolico dei processi di affermazione sociale delle donne. In particolare, poi, sono riferite al rapporto donna-uomo, con l'ipotesi che questo tipo di comunicazione erotica sia stata molto messa in gioco dalle pratiche della differenza sessuale instaurate dalle donne negli ultimi anni e che questo fatto costituisca una parte rilevante del problema dello stile etico della società contemporanea. Valori sociali fondamentali (come ciò che si poteva intendere per responsabilità e solidarietà) e rappresentazioni sociali condivise (come ciò che poteva apparir legittimato nel rapporto amore-sessualità-matrimonio-famiglia) non appaiono né fondanti né univoche o lo sono in accezioni differenti; inoltre riguardano rapporti sociali del cui mutamento facciamo fatica a render conto anche a noi stesse.

Nelle conversazioni che ho tenuto¹ ho avuto presenti due piani del discorso: un piano di riflessione sulla costituzione di una identità femminile che ha consapevolezza della sua individualità e considera la differenza sessuale come qualità sociale specifica dell'agire e del rappresentarsi; un piano di comunicazione per immagini ed analogie, tese ad esemplificare la fenomenologia del senso della crescita, all'interno dei processi di individuazione

¹ Si è trattato di quattro conversazioni e di una discussione finale; quest'ultima verteva in gran parte sul «finire» e sulla trasformazione dei rapporti. Il tema mi si è proposto all'interno di un percorso di riflessione sulle trasformazioni dell'identità femminile: mi pareva tra i più elusi e tra i più densi di contenuti innovativi delle pratiche sociali. Non mi è sembrato possibile affrontare nello stesso contesto anche le problematiche della comunicazione erotica tra le donne.

femminile e dei paradossi del discorso su di sé attraverso la comunicazione erotica. Di questo secondo piano è più difficile render conto in questo lavoro di sintesi, anche per la difficoltà di accostare nello spazio di un breve saggio linguaggi differenti.

Tuttavia un riferimento ai due piani del discorso ci pare necessario da un punto di vista metodologico. Una riflessione per immagini è più capace di rendere conto della logica opposizionale e del procedere per paradossi che caratterizzano l'esperienza della vita quotidiana, con la sua routine e le sue rotture, col suo continuo rinnovarsi e ricostituirsi al di sotto di apparenti continuità². Parlare della comunicazione erotica è anche un modo di affrontare i problemi del mutamento sociale e del mutamento dei rapporti tra i sessi all'interno della vita quotidiana, un ambito quest'ultimo di cui si sono date per troppo tempo scontate e prevalenti le dimensioni della ripetizione e del consenso sociale³. Tentare alcuni percorsi di ridefinizione concettuale all'interno di queste problematiche comporta anche strumenti differenti nello stile e nei metodi del discorso: l'approccio biografico o l'immagine letteraria non solo inseriscono aspetti altri dell'esperienza sociale, ma permettono di esprimere con più libertà ipotesi non ancora definibili con linguaggi scientifici più sistematici (o meglio dove i sistemi noti di linguaggio scientifico non appaiono abbastanza adeguati a render conto del mutamento in atto).

Dei mutamenti della vita quotidiana le donne sono state senza dubbio i soggetti sociali più rilevanti nell'ultimo quarto di secolo; tuttavia, a livello di riflessione sociologica, di tali mutamenti sono emersi soprattutto gli aspetti più oggettivi, relativi al lavoro (familiare e per il mercato) o ai ruoli (quello materno in particolare); il tema dell'identità è stato affrontato soprattutto in termini di ridefinizione di sé rispetto al lavoro ed alla famiglia o sul versante collettivo, delle trasformazioni del femminismo e dei movimenti sociali relativi.

Una saggistica tutta maschile (ma letta e consumata dalle donne) ha affrontato il problema dei sentimenti amorosi, dell'amici- zia, dell'eros, intesi come nodi dell'etica contemporanea. È singolare (a parte la cultura lesbica, che esula dal presente lavoro) che lo scavo compiuto dalle donne sul rapporto tra i propri senti-

² M. Maffesoli, *La vita ricomincia sempre*, in F. Bimbi, V. Capecchi (a cura di), *Strutture e strategie della vita quotidiana*, Milano, Angeli, 1986.

³ P. Jedlowski, *Il tempo dell'esperienza*, Milano, Angeli, 1986.

menti e la trasformazione dei processi identitari emerge così poco (almeno in Italia) sul versante della comunicazione erotica tra i sessi. La conversazione privata — ambito tradizionale in cui le donne tessono pazientemente profonde trasformazioni con antiche persistenze — sembra essere ritornata l'ambito principale di comunicazione intorno ad un'etica che si va affermando nella dimensione della responsabilità dei propri desideri. Lo spessore etico che informa le trasformazioni sociali prodotte dalle donne stenta a farsi discorso delle donne, proprio sullo specifico sociale della differenza: il rapporto con l'uomo. Non è un caso allora che da molte parti si riaffacci potentemente un discorso sull'uomo quale generale equivalente del genere umano, dove spesso si riconosce il cambiamento della «condizione femminile», ma si nasconde la differenza sessuale, come radicamento della diversità nell'esperienza dell'essere e del giudicare⁴.

Questa premessa sull'oggetto, i metodi e le motivazioni politiche del lavoro fatto ha anche un doppio significato giustificativo, dato dall'inquietudine di occuparsi di un tema poco amato dal femminismo e poco circoscrivibile nei termini delle discipline sociologiche: spero utile al dibattito in ambedue i contesti. I temi principali che hanno costituito il filo conduttore del discorso sono stati quattro:

- la felicità individuale come fatto sociale;
- il posto dell'amore nel processo di secolarizzazione della vita quotidiana: tempo del calendario, tempo dell'orologio;
- l'innamoramento: la routine e l'evento nella vita quotidiana e la ridefinizione dei percorsi biografici;
- i paradossi temporali della comunicazione erotica ed i paradossi sociali della differenza.

Il primo tema, introduttivo, è attinente alle trasformazioni dell'etica, il secondo ed il terzo riguardano i mutamenti nelle dimensioni temporali in cui l'evento amoroso si dà, il quarto ha per tema la «normalissima improbabilità»⁵ della comunicazione erotica.

⁴ Del resto la differenza sessuale per essere affermata ha bisogno essenzialmente di un discorso di tipo etico. di cui mi pare non abbiamo ancora netti tutti i contorni. Anche nel dibattito femminista non sono ben sicura che quando ci si riferisce alla differenza sessuale si abbiano davvero gli stessi riferimenti. Si tratta di un ponte, tra l'esperienza e il pensarsi, non ancora del tutto lanciato.

⁵ N. Luhmann, *Amore come passione*, Bari, Laterza, 1983.

Questa sintesi fa riferimento soprattutto al primo tema, mantenendo anche lo stile colloquiale degli incontri.

I testi principali che hanno suggerito alcune letture sono riportati alla fine del saggio oltre che nelle note: apparirà evidente che si è trattato spesso di un uso molto libero di suggestioni classiche; devo dire che non sempre ho chiaro se ciò dipende dalle distanze prese nell'attraversare un discorso che non rileva di per sé la differenza o dalla incertezza ancora presente nelle ipotesi di lavoro. Da tutto questo si evince senza dubbio un carattere fortemente esplorativo delle cose dette: un lavoro *in progress* che attende anche altre voci.

Altri riferimenti meno espliciti ed esplicitabili sottendono queste pagine: sono legati all'osservazione della vita quotidiana delle donne che ho «incrociato» in dimensioni amicali, di lavoro, di amore o di conflitto. Le differenze tra donne, legittimatesi come percorsi di crescita negli ultimi anni, ci permettono di guardare nelle altre i nostri stessi problemi, senza precorrere l'identificazione o la negazione dell'esperienza altrui; un con-fidare, senza (per me) soverchi affidamenti; uno scrutare criticamente l'intelligenza diffusa nelle maglie del quotidiano, ciò che costituisce anche l'apparato metodologico del lavoro sociologico.

La felicità individuale come fatto sociale

1. Un'amica mi dice che l'amore non ha alcuna rilevanza sociologica. Ciò che è del desiderio, della fantasia, del vagheggiamento amoroso non giunge ad assumere carattere costituente di alcunché di sociologicamente rilevante o rilevabile. I costumi sessuali, i riti — come il corteggiamento — legati all'istituzione della famiglia, del matrimonio, della coppia coniugale, essi si sono di pertinenza della sociologia, ma l'essere innamorati che tipo di evidenze sociali comporta? Soprattutto oggi che l'amore non appare neppure più un mezzo per giustificare l'attrazione sessuale, intesa come astuzia della specie? Ed inoltre che significato ha l'amore per l'individuo contemporaneo, consapevole ed avvertito della scarsa corrispondenza tra oggetto desiderato e fantasia amorosa?

L'innamorato soffre, a sentirlo, di un tipo particolare di incertezza. Si tratta di un malessere basato su di una certezza assoluta:

«sto male perché non mi si ama abbastanza». Che significa «sto male perché non sono certo dell'amore dell'altro» ed assieme «l'altro non mi ama *mai* abbastanza». È il «mai abbastanza» che ci dà la possibilità di capire che non ci si riferisce ad un altro reale, dell'oggi (se non in senso contingente e per caso); in realtà ciò di cui si è consapevoli in questo tipo di esperienza è che «nessuno mi amerà mai abbastanza». L'innamoramento ci introduce perciò al riconoscimento di una incertezza originaria; di un vuoto mai colmato all'interno della propria biografia. «Mai abbastanza» rimanda alla sete di confondersi con l'altro, fino ad esaurirsi, placarsi, annullarsi in lui. L'eterna ricerca di amore rimanda al primo amore, la madre.

La consapevolezza di questi passaggi contraddistingue l'individuo contemporaneo, che non ha da contrapporre all'incertezza originaria né l'idealizzazione dell'oggetto amato irraggiungibile né la certezza dell'amore codificato nel dispositivo dell'alleanza⁶: all'incertezza esistenziale non sussistono risposte esterne socialmente codificate. Si tratta di una situazione nuova, recente, legata alle trasformazioni del rapporto tra i sessi, all'acquisizione di un diritto alla sessualità da parte delle donne, di un più generale diritto alla sessualità anche fuori del codice dell'alleanza matrimoniale.

Si è chiamati allora a convivere con l'incertezza, accettare l'incertezza di essere amato, sapendo il motivo per cui non lo si è mai abbastanza. Ciò significa anche non caricare l'altro di troppe domande reali, non gravarlo della realizzazione dei nostri desideri; si tratta di riconoscerlo parte reale ma del proprio immaginario, che sussiste separato dalla sua realtà. Si pone perciò la necessità di separare il proprio oggetto d'amore dal soggetto che lo rappresenta: operazione conoscitiva ed etica nello stesso tempo. Conoscitiva rispetto a sé, etica in relazione al rapporto con l'altro. Ciò di cui parliamo, lo «specchio delle mie brame», conduce dunque a questi due problemi: dell'autoconsapevolezza, nel senso dello stile della pratica di sé, e dell'etica, nel senso dei codici riferiti ad un io ideale che stilizzano i modi con cui ci si relazio-

⁶ La lettura di M. Foucault segue più alcune suggestioni che i testi, ma è sostanzialmente all'interno di quel metodo. M. Foucault, *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1978; dello stesso autore, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Milano, Feltrinelli, 1984; *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Milano, Feltrinelli, 1985.

na all'altro. Rispetto a questi due problemi, dello stile di rappresentarsi e dello stile di rapportarsi all'altro, possiamo considerare due tipi di movimenti nel tempo storico. Uno relativo all'emergere dell'individualità in generale (ma sub specie dell'individuo di sesso maschile) ed uno relativo all'affermarsi dell'individualità femminile. Il primo movimento è più noto, il secondo quasi sconosciuto; le relazioni tra i due pressoché insondate o date per scontate

2. La problematica dell'individualità rimanda storicamente al progressivo affermarsi dell'individuo borghese, all'emergere della borghesia come classe. Il borghese storicamente ha bisogno di affermarsi come individuo *libero* perché la sua ascesa sociale avviene al di fuori dei precedenti legami di comunità o di sangue. Ma il borghese perciò è, nel suo progressivo enuclearsi storico, anche un individuo *solo*, che ha bisogno di creare attraverso oggetti di sua proprietà i riferimenti personali e sociali della sua identità. L'obiettivo di aggiungere un nome alla ricchezza — dai romanzi di Balzac alle pagine del *Gattopardo* — appare la soluzione più appropriata: essere nominato, riconosciuto attraverso ciò che si possiede. «Farsi una famiglia», «avere una donna» vengono perciò a definirsi come vincoli individuali e privati nell'accezione moderna del termine: attributi di un individuo sociale, acquisiti attraverso un libero ed ineguale contratto, che ne definiscono l'identità. Le analisi e le riflessioni si sono molto spesso focalizzate sulla definizione dell'identità femminile all'interno di questo rapporto sociale, ma poco si è riflettuto sul paradosso dell'identità maschile che si afferma, nel suo progressivo senso di individuazione e di potere sociale, tramite l'oggetto di cui si appropria. Lo chiamerei «*il paradosso del consenso*». Infatti se si tratta di un riferimento necessario per la costituzione della propria identità, l'oggetto che si acquisisce (una donna, una famiglia, dei figli) non può che possedere le stesse qualità del soggetto che si afferma, anche se in via generale ed astratta; di più: se non le possiede *per natura* le dovrà possedere *per coscienza e per diritto* (tramite la seconda natura, che fa nascere l'individuo borghese). Possiamo dunque riconoscere che l'affermazione di sé del borghese come individuo, come sesso e come classe, costituisce la definizione sociale della donna nell'area della libertà individuale.

Per avere un nome il borghese, il cittadino, è costretto ad affermare *in nuce* che i diritti di cittadinanza rivendicati per sé sono validi per tutti quelli che da lui dipendono.

Dunque l'individuo della civiltà borghese ha bisogno del consenso, anche nell'ambito della vita privata, perché gli oggetti che definiscono la sua identità sociale restino nell'area della *sua* libertà e non si costituiscano a loro volta come individui, a causa dello statuto sociale — di uguaglianza — che lui stesso ha dovuto astrattamente definire per loro.

Dovremmo analizzare compiutamente come (attraverso quali risorse e conflitti messi in atto dalle donne) il patriarcato si sia man mano secolarizzato ridefinendosi all'interno delle forme legali-razionali di autorità e di potere⁷.

Qui basta per ora rilevare come il paradosso del consenso renda precaria una lettura del costituirsi dell'identità maschile e femminile in cui la mancanza e l'essere definiti dall'altro sia tutta, rigidamente, sul versante delle donne.

Il consenso, infatti, per costituirsi storicamente come fatto sociale normativo, ha avuto bisogno di alcune «strategie della reciprocità», che definiscono la sottomissione non più nell'ambito dell'inferiorità, ma in quello della differenza e della libertà; dunque in qualche modo, ed in parte, è la necessità maschile del consenso che porta implicitamente all'affermarsi della differenza come valore sociale.

3. Michel Foucault ci ha parlato del «dispositivo dell'alleanza», che è una delle strategie di reciprocità: l'oggetto del desiderio è sottomesso allo scambio giuridico, formalmente definito tra liberi ed uguali, la sessualità ha uno statuto di ineguaglianza nel matrimonio che afferma nello stesso tempo un valore sociale della differenza, proponendo l'obiettivo comune della reciproca felicità. Tutto questo comporta l'emergere del corpo sessuato come problema sociale, nelle sue difficili e progressive definizioni normative, ma anche nella consapevolezza conflittuale di

⁷ Ho tratto questo tipo di considerazione riflettendo su E. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese*, Firenze, Nuova Italia, 1960 e M. Weber, *Economia e società*, Milano, Comunità, 1961. Cfr. F. Bimbi, *La donna nella famiglia: dal dono materno all'orizzonte della doppia presenza*, saggio in corso di pubblicazione presso La Nuova Italia.

bisogni, desideri, aspirazioni da legittimare da parte delle *due* individualità.

Il corpo dei bambini, il corpo malato sono quelli di cui ci parla prevalentemente Foucault, ma il dispositivo dell'alleanza potrebbe essere agevolmente letto nei suoi aspetti contrastanti del conflitto per definire, arginare, rinforzare il paradosso del consenso.

«L'incontro d'amore» si è posto storicamente come residuo od opposto del dispositivo dell'alleanza, ma ha costituito, nelle sue varie immagini, un'altra delle strategie della reciprocità a cui l'enuclearsi delle individualità contemporanee fa riferimento. L'eros e l'agapè, due figure rilevanti dell'incontro d'amore, appaiono anche come due dispositivi che si muovono ambedue per definizione, al di fuori della legge.

L'immagine dell'incontro d'amore sotto forma di eros contiene anche il senso della sua impossibilità, perché il bisogno di reciprocità nell'amore si scontra con un oggetto del desiderio (la donna) socialmente inferiore, disprezzabile, disprezzato, pericoloso. L'incontro d'amore si riferisce ad un'immagine di reciprocità che dall'immaginario non può mai tradursi nella realtà. In questo senso si configura un dispositivo negativo, in cui la tensione erotica resta o insoddisfatta o insoddisfacibile (se l'oggetto può essere culturalmente idealizzato): resta l'inquietudine dell'altro o la trasgressione in cui il rapporto amore-odio sembra rovesciarsi ma non risolversi⁸.

In realtà quel che resta in qualche modo possibile come immagine di reciprocità è il desiderio stesso, cioè l'immagine di sé come soggetto desiderante che vaga, dalla poesia provenzale in avanti, ponendo l'identità maschile nei confronti della sessualità femminile in una indecidibile posizione tra idealizzazione dell'altro ed inquietudine su di sé per la realtà che l'altro rappresenta oltre le idealizzazioni.

L'agape presenta un dispositivo positivo, di incontro d'amore possibile. Tra soggetto ed oggetto del desiderio, tra la differenza che attrae e la disparità che impedisce il riconoscimento di sé nell'altro, si pone un terzo elemento che fa da neutralizzatore delle tensioni: nella tradizione cristiana il terzo è la conoscenza

⁸ Cfr. il saggio di J. Kristeva su Romeo e Giulietta, in *Storie d'amore*, Roma, Editori Riuniti, 1985.

di (in) Dio. Si tratta di un principio astratto ma fortemente sentito nell'esperienza nelle prime comunità cristiane in cui l'aspetto carismatico della religione prevaleva su quello istituzionale: ciò ha reso possibile una forma di uguaglianza indipendentemente dalle differenze di genere, escludendo l'erotismo dal recinto del sacro, ma prevedendo la donazione completa dei corpi nell'alleanza matrimoniale.

Nell'agape si configura una immagine dell'amicizia maschile, come incontro «di testa» (attraverso le forme della ragione), che si fortifica all'interno della definizione di un proprio mondo ideale, esclude l'erotismo attraverso l'astrazione e respinge la sessualità, ponendo l'incontro storico tra i sessi nel codice dell'alleanza.

Ma quando nel cristianesimo le istanze religiose si fanno profonde, tende ad emergere nell'amore mistico un «di più», una tensione erotica che oggi spesso chiamiamo di genere femminile; l'esperienza del sacro dei mistici, con i suoi connotati dell'incontro erotico, sembra rimescolare tutta la costruzione di astrazioni asessuate su cui si basa l'ortodossia religiosa, riportando all'interno dell'agape l'eluso rapporto con l'eros. Le molte immagini dell'incontro d'amore sotto forma di eros tengono desta nella cultura occidentale la tensione a definire la propria identità attraverso istanze (che oggi nominiamo come desiderio) non riducibili alla legge e fanno permanere aperto il dissidio tra il bisogno di reciprocità (necessario per un rispecchiamento di sé nell'altro) e la realtà sociale di un sesso femminile appropriato e violato senza bisogno di consenso.

È introducendo il consenso nell'alleanza che l'individuo borghese si fa garante di introdurre progressivamente l'eros nel matrimonio. Farsi garante significa assumersi la responsabilità di tenere assieme l'immagine della donna angelicata in cui si rispecchiano i sentimenti (il sentimento di sé) con l'immagine della moglie con le chiavi di casa, in cui si rispecchiano le proprietà (la propria identità sociale).

Dai trovatori provenzali al trattato sulla famiglia di Leon Battista Alberti⁹ le due immagini convergono progressivamente. Il

⁹ Su questa convergenza e sul suo procedere si vedano gli interventi di D. Frigo e V. Baradel in M. Zancan (a cura di), *Nel cerchio della luna*. Venezia, Marsilio, 1983.

sentimento del privato, il crescere del senso dell'intimità familiare e del suo valore, l'investimento nella cura del corpo e nell'educazione sistematica dello spirito, permettono una legittimazione dei sentimenti amorosi (reciproci) all'interno dell'alleanza matrimoniale; nello stesso tempo l'affermarsi dell'economia domestica come sfera separata ma socialmente necessaria (a livello economico e simbolico) permette alla figura della moglie di configurarsi come rappresentazione sociale della partecipazione della donna all'edificazione della forma della società civile, all'interno della civiltà borghese.

4. In questa affermazione dell'individuo borghese emerge un'etica maschile della responsabilità, che traduce, all'interno delle istituzioni, i sentimenti in vincoli sociali, legittimando, nel tempo stesso, l'intimità amorosa e la cura di sé (come individuo singolo, unico e irripetibile) all'interno del matrimonio e della famiglia. L'uomo prende su di sé la definizione della realtà dei sentimenti e delle relazioni interpersonali per renderla produttiva in senso sociale: della propria identità e del posto delle differenze.

Sostenendo la «sentimentalità» del vincolo matrimoniale si viene a trasformare la reciprocità (impossibile nell'immagine dell'eros) in legge della fedeltà. Il dono d'amore si eterna nel contratto sociale, diviene consenso a ruoli gerarchici, fissati non dal riferimento alla natura, ma su un principio di utilità sociale che corrisponde alla «ragione pratica» degli astratti principi di uguaglianza.

Il processo di autoconsapevolezza da cui emerge l'individualità maschile poggia dunque sulla produzione sociale del «mondo dell'io», del privato, come recinto istituzionale: l'etica della responsabilità riferisce la soggettività alle oggettivazioni esterne, alle regole dell'alleanza. Senza legge non si dà conoscenza di sé, possibilità di autorappresentazione; senza proprietà legale del corpo femminile non si dà sapere su sé e sul proprio sentire. Ma nel dono di sé della donna, tradotto in regole del consenso reciproco, resta pur sempre l'inquietudine dell'eros. Potremmo dire che infine sarà l'erotizzazione del matrimonio a costituire un problema per l'uomo, piuttosto che l'eros aleggiante fuori dai vincoli familiari?

L'individuo che riassume in sé la legge, non ha infatti proble-

mi di trasgressione come condotta pratica riferita ai legami del privato: non trasgredisce nei confronti dell'altro da sé — che egli ha chiamato all'esistenza sociale — ma nei confronti della sua coscienza rispecchiata nella koinè degli altri, garanti del patto sociale e della sua responsabilità al riguardo. Ritorna la figura dell'agape: l'amore non ha contenuto relazionale che si riferisca concretamente alla donna, ma attraverso i vincoli dell'alleanza — dove essa è collocata — si determina uno spazio di consapevolezza autoreferenziale per l'uomo che dall'individuo singolo si allarga al macrocosmo. Questa forma di conoscenza maschile, che ha bisogno delle oggettivazioni e dell'appropriazione dell'altro per conoscersi appare profondamente diversa dall'esperienza femminile. Tuttavia la costituzione di sé come soggetto da parte dell'uomo comporta anche la formazione di un soggetto femminile, attraverso movimenti, volta a volta intrecciati, di identificazione e di resistenza. Da questi ultimi sembra emergere una modalità materna dell'eros, un condividere per conoscere, che appare caratteristica peculiare del modo della conoscenza da parte della donna¹⁰. Non a caso il problema di una individualità femminile fondata sulla crescita dell'area della cittadinanza, ma anche sulla ridefinizione delle competenze affettive, resta centrale anche attualmente.

Un'etica oblativa ed una conoscenza di tipo relazionale sembrano dunque sostenere la specificità dell'esperienza della donna, che nel porre il rapporto tra sé ed il mondo, intreccia il sapere concreto del corpo fecondante con un immaginario materno che va dalla propria madre al proprio figlio. Inoltre l'immagine di sé, riferita al rapporto d'amore, è immagine maschile della bellezza femminile. Così, per strade anche diverse ed eterogenee (dell'esperienza di maternità e di discorso sul corpo femminile), l'immagine dell'eros femminile si fonda su un'etica del dono di sé. Storicamente, in modo dominante, quest'etica sembra definire il piacere di sé prima di tutto come com-piacere.

Le caratteristiche dell'etica del dono e del tipo di conoscenza a cui essa è legata appaiono contraddittorie e difficili da enucleare. C'è da dire intanto che essa esonera le donne da un'etica della responsabilità, intesa rispetto alla legge e dunque rispetto alla stessa alleanza.

¹⁰ A. Lou Salomé, *La materia erotica*, Milano, Ed. Delle Donne, 1977.

In quel tipo di idealizzazione della donna che la poesia del «dolce stil novo» rappresenta, è già in nuce sia l'aspetto della responsabilità maschile, che quello del «destino d'amore» femminile: c'è cioè una stilizzazione moderna del contesto di formazione dei due tipi di individualità (pur se visti da un unico versante).

L'«Amor ch'al cor gentil ratto s'apprende» appare una disposizione dell'animo maschile, che corrisponde all'ideale aristocratico (in quel particolare contesto storico) della distinzione dal «volgo» e da ciò che è «vile», per costituirsi in unicum¹¹.

Attraverso quella forma materiale che è il corpo femminile, l'uomo può dire «io amo» e realizzare il suo legame con la bellezza suprema, Dio¹². Per la donna non si dà scelta, neppure nella più alta idealizzazione. «Amor, ch'a nullo amato amar perdona»: perché nessun oggetto può sottrarsi al soggetto che lo (la) fa esistere. «Mi prese del costui piacer sì forte»: il piacere di lui si costituisce come volontà di lei. Così Francesca è colpevole di adulterio, ma non responsabile di essersi innamorata. Colpevole, ma non responsabile. Nell'alleanza non ha capacità giuridica per decidere di sé, nell'eros si dà come destino.

Se c'è una consapevolezza, una pratica di sé che la donna può avere, sta in questo autoriconoscersi nella dimensione del dono gratuito.

Nella gratuità c'è anche una forma di reciprocità sottesa, se non in domanda almeno in apertura all'altro ed in aspettativa indicibile: che la si riconosca nella sua assoluta mancanza di ragione di scambio. Un «destino» che nessuna alleanza sembri-

¹¹ E già, a questo proposito, si ha una presa di distanza dal linguaggio a favore della virtù personale, come nel celebre «ché non dé dar om fé/ché gentilezza sia fòr di coraggio/in dignità d'ere'/sed a vertute non ha gentil core»: in G. Guinizzelli, *Poesie*, a cura di E. Sanguineti, Milano, Mondadori, 1986, p. 23. Ed altrove: «Conoscer sé, a voler esser grande/è sempre il fondamento principale», *ibidem*, p. 89.

¹² Ancora nella lirica «Al cor gentil rempaira sempre amore» troviamo delineata la definizione della donna e del rapporto tra la contemplazione della bellezza umana e quella celeste. «Natura» è la gentilezza nel soggetto maschile che segue la via della virtù, «cosa» riflessa è la bellezza femminile: «così lo cor ch'è fatto da natura/aspetto, pur, gentile/donna a guisa di stella lo 'namora»; e poco prima: «che la stella valor no i discende/anti ch'l sol la faccia gentil cosa». *Ibidem*, p. 22.

rebbe poter contenere (ed i significati etimologici del «contenere» sono qui sottesi tutti). Un darsi gratuito a cui non potrebbe «corrispondere» che la stessa gratuità.

Così la reciprocità maschile e quella femminile appaiono connotate da due contenuti assolutamente antitetici. Per l'uomo si tratta di un rapporto forma-materia, nella interpretazione idealizzata dell'eros stilnovista; di un contratto in cui il dono femminile si fa norma di fedeltà, contro l'assunzione di responsabilità legale e sociale da parte del maschio, quando l'eros viene catturato nella forma borghese del matrimonio. Ma quando leggiamo in Pascal che «il cuore ha delle ragioni che la ragione non conosce», scopriamo che all'affermarsi di forme istituzionali contrattuali, fondate sulla Ragione e sulle ragioni di scambio, si affianca, inquieta, un'altra forma di conoscenza. L'aforisma pascaliano presenta la consapevolezza di *altre regole*, altrettanto ragionevoli, che — pur nello stesso mondo vitale — presiedono altri livelli di esperienza. «Ne connait pas»: non sa, non riconosce; i piani restano infine distinti. Anche se «il cuore» resta in ombra ancora per un po' di tempo, si osserva l'emergere dell'inconscio a livello di consapevolezza sociale e ciò corrisponde all'articolarsi delle problematiche dei sentimenti e dell'intimità nei rapporti sociali tra i sessi: con l'inquietudine del dono a rivelare/rilevare piani diversi del discorso.

Perciò nel matrimonio la legge garantisce persino dalla seduzione, che potrebbe rovesciare i termini del rapporto: si codifica l'amore per tutta la vita e dunque non c'è più gratuità del dono che si possa rinnovare e attraverso cui chiedere, in termini di comunicazione erotica, una corrispondenza attuale. Stranamente quest'etica oblativa, che dovrebbe mantenersi nel momento in cui un «destino» si fa scelta e diritto, non può, proprio nell'alleanza, funzionare come dovrebbe. Infatti il contratto non costituisce solo un limite, ma anche una distorsione del significato del dono gratuito: toglie al dono la dimensione dell'attesa della sua specifica reciprocità e dunque ne muta la dimensione che lo costituiva, quella di un-assoluto-in-cui-perdersi. Il matrimonio elude la domanda femminile di amore fusionale reciproco e pone la donna di fronte ad una serie infinita di compiti di attenzione e cura dell'altro, che costituiscono il contratto.

Un altro modo di dire il paradosso del consenso è questo: l'eros immesso nel meccanismo di produzione del benessere dell'altro,

per ricostituirsi nella sua dimensione di dono, non può che ritornare anch'esso su se stesso, scoprendo infine un modo femminile della «cura di sé». Potremmo seguire le trasformazioni dell'etica del dono, in rapporto a quella della responsabilità, da Francesca ad Anna Karenina alla Nora di Ibsen. Attraverso le stesse problematizzazioni delle rappresentazioni maschili è agevole seguire il presentarsi sulla scena sociale di una individualità femminile in cui il sentimento che prevale è l'amore di sé. L'uscita di scena di Nora, dalla porta di casa della sua famiglia borghese, appare più drammatica e meno socialmente comprensibile dell'uscita di Anna dalla scena della vita. Anna, nella sua soggettività, non riesce a porsi al di là dell'essere oggetto di desiderio. Morto il desiderio dell'altro anche lei muore, non ha desideri suoi, per sé. È ben vero che questa è la «soluzione» dello scrittore, che contiene a forza il suo stesso soggetto. Tuttavia Nora appare, al confronto, soggetto dei propri desideri; superato il suo desiderio per l'altro (e ciò che l'altro in realtà rappresenta) se ne va *altrove*, in cerca di altre realizzazioni; senza neppure negare ciò che è stato; perciò senza «spiegazioni» plausibili. Anna non ha memoria, o meglio ciò che le si permette è solo la nostalgia dei sentimenti infranti (il figlio, l'amante, la figlia stessa); Nora conserva la memoria di sé, anzi se ne va perché ritrova la sua memoria e dunque pratica, quasi senza alzare la voce, un'etica della responsabilità verso i propri desideri.

Cosa è accaduto nel tempo che va tra Anna e Nora?

Restando all'interno del nostro discorso, la progressiva professionalizzazione delle cure materne, nel rapporto di coppia, nel prendersi cura delle esigenze affettive altrui, ha man mano permesso alle donne di riconoscere lo scacco amoroso e dunque di sottrarsi ad un totale investimento emotivo nella felicità altrui, riportando l'etica del dono alla sua dimensione originaria di comprendere, ma rivolta questa volta *anche* su di sé.

La felicità individuale diventa un valore sociale da questo mutamento di rotta dell'eros femminile-materno che indica la prospettiva della «cura di sé» come pratica e diritto del singolo. In tal modo si è potuto giungere alla consapevolezza pratica della sessualità come diritto anche da parte delle donne, ed assieme alla riconsiderazione della gratuità del dono che viveva lo scacco di una reciprocità definita per legge.

Tutto ciò che si dice con il com-piacere l'altro non è dunque

pura sottomissione. Ma anche, progressivamente, cercare una regola di reciprocità che si fondi sulla gratuità del dono.

5. Da qui gli esiti sono molti. Il più evidente è apparso di recente nella forma dell'esplosione delle differenze. La società fondata sul contratto sociale porta progressivamente non solo ad un ampliamento della cittadinanza in senso giuridico, ma anche alla legittimazione del benessere come diritto soggettivo delle popolazioni¹³. Si è partiti dalla cura del corpo, dal complesso investimento su di sé che l'individuo borghese ha fatto traducendo l'eros femminile in compiti domestici.

Non a caso l'immagine dello «Stato del benessere» è un'immagine estrema della crisi della forma Stato, che legittimando il benessere psico-fisico come diritto individuale perde le forme di gerarchizzazione sociale che garantivano il consenso. L'etica della responsabilità è infatti legata ad una figura di capofamiglia in una struttura familiare di tipo gerarchico, che garantisce a chi è responsabile di mantenere e riprodurre anche il suo potere pubblico e a chi si dona di far produrre il dono esclusivamente all'interno della economia materiale e simbolica della famiglia.

Il nodo più recente dei mutamenti della famiglia, che si esplicitano nel senso di una individuazione dei singoli membri, è perciò il suo definirsi, a livello simbolico e di relazioni interpersonali, come famiglia di coppia. Il progressivo allargarsi del bisogno di riproduzione da parte del soggetto maschile centrale e dei figli, l'estendersi delle richieste di riproduzione psico-affettiva, porta le relazioni affettive al centro della famiglia, in modo differente dalle più antiche dinamiche dell'intimità familiare. Queste infatti apparivano come congelate nei ruoli gerarchizzati: nel dispositivo dell'alleanza l'uomo riassume su di sé tutta la regolamentazione della sessualità, nei confronti delle donne e delle giovani generazioni. L'investimento nelle relazioni duali (marito-moglie, madre-figlia, madre-figlio, genitori-figli) assieme all'estendersi della famiglia riproduttiva-espressiva come codice cul-

¹³ F. Bimbi, *Soggetti politici del quotidiano e diritti di cittadinanza*, in AA.VV., *Dal dovere all'amore*, Livorno, Belforte, 1986.

turale di massa¹⁴ ha fatto riemergere il problema della reciprocità in termini dinamici.

Il controllo della fecondità può offrire spunti interessanti al discorso sulla reciprocità che riemerge entro (e contro) un consenso che appariva dato e definito una volta per tutte.

Il generalizzarsi del controllo della riproduzione attraverso un metodo tradizionale quale il coito interrotto, ci può far riflettere al fatto che, già per le donne di mezzo secolo fa, stava emergendo all'interno della coppia matrimoniale un discorso a due sulla sessualità. I metodi precedenti di controllo delle nascite — allattamento al seno, aborto, infanticidio, regole religiose di astinenza - lasciano la donna sola nell'obbligo della riproduzione. L'astinenza (come pratica matrimoniale, autodiretta, non imposta da necessità e vincoli esterni) rappresenta un modello borghese che non può essere esportato facilmente nelle altre classi sociali. Il coito interrotto indica il fatto che si esplicita, nel comportamento della coppia, un discorso sulla «felicità» familiare, il benessere dei figli, l'investimento nel piacere sessuale (o almeno nell'intenzione di ricercarlo senza il rischio della maternità), la riduzione delle nascite o il loro distanziamento.

Difficile pensare che questo tipo di discorso sia tutto dalla parte della volontà maschile, come invece ci appare il metodo con gli occhi di oggi. Più facile pensare ad una risposta dell'uomo a pressioni femminili, che il tipo di rapporto interpersonale non permetteva più di eludere: si tratta perciò di un gradino fondamentale per conseguire la scelta di maternità da parte della donna. Dunque il coito interrotto può indicare un percorso inverso da quello che ci siamo immaginate: l'uomo da solo non decide più (di prendersi la moglie quando vuole e come gli capita), la coppia (pur nella sua asimmetria) si presenta in una possibile ridefinizione delle reciprocità nel rapporto sessuale. Un consenso su una base negoziale continua, nell'ambito della sessualità, ha almeno due esiti: porta in luce la differenza degli aspetti inquietanti delle capacità di piacere e delle domande erotiche femminili, inserisce la sessualità e la maternità nell'ambito dei diritti di cittadinanza. Per un verso l'eros destabilizza l'alleanza dove si riteneva sottomesso (ed eluso) in maniera definitiva, per un altro verso è lo Sta-

¹⁴ F. Bimbi, *Doppia presenza, condotte di cambiamento e culture dell'innovazione*, in F. Bimbi, F. Pristinger (a cura di), *Profili sovrapposti*, Milano, Angeli, 1985.

to che viene man mano investito delle richieste di legittimazione di diritti già in parte acquisiti nella sfera privata individuale. Così emergono in modo esplicito, nell'area dei diritti civili, i processi di legittimazione relativi ad un diritto individuale alla sessualità, alla maternità (e all'aborto) da parte delle donne. Il valore sociale della felicità individuale porta a delegittimare ogni disuguaglianza in nome delle differenze e dei diritti acquisiti. Ma se nell'ambito dei diritti la società può percorrere alternativamente le strade dell'estensione e del restringimento delle aree di cittadinanza, a livello di relazioni interpersonali ciò è molto più difficile ed investe i tempi più lunghi del passaggio tra una generazione e l'altra.

Ci ritroviamo infine di fronte ad un dispositivo dell'alleanza in cui l'eros non è più né contenuto normativamente, né se ne può, allo stesso tempo, prescindere. L'amore è necessario per «fare» la coppia, ma è vissuto e legittimato in termini di diritto individuale alla felicità.

6. Perciò oggi l'amore aleggia come sentimento senza scopo: né interno al dispositivo della sessualità, perché possiamo esercitare il sesso al di là del dono di sé, né interno al matrimonio perché legittimato anche al di fuori di tale vincolo. Rispetto all'alleanza possiamo dire che fenomeni quali la diminuzione della nuzialità ci indicano soprattutto che all'interno della società civile si creano altre regole di alleanze al di fuori delle forme giuridiche; regole nuove, a quanto pare non fondate sulla coincidenza «per sempre» tra amore e contratto, ma forse alla ricerca di nuovi equilibri tra i due termini: potremmo ricostruirne delle tipologie, che oscillano forse tra il contrattualismo estremo e la rilevanza estrema data alla «spontaneità» dei sentimenti.

Queste immagini di una alleanza che prescinde dalla legge, presuppone che esista già, almeno in parte (per i due sessi?) un'etica della responsabilità diversa da quella maschile storicamente sedimentata; un'etica basata su pratiche anche differenti di autoconsapevolezza e della reciprocità. È probabile che il punto di partenza (o di arrivo?) per un tale tipo di etica sia dato, da parte del soggetto, dalla distinzione tra immaginario e realtà all'interno delle rappresentazioni di sé e dell'altro; ma per l'uomo si tratta forse di accettare di non eludere la realtà attraverso l'immagi-

nario, per la donna di non imporre che l'immaginario amoroso si inveri — qui ed ora — tutto nei rapporti reali.

Se a livello di realtà le vie dell'emancipazione sono facili da indicare, sia alla donna che all'uomo (benché difficili da percorrere), a livello dell'immaginario è più difficile muoversi in un contesto in cui la reciprocità trovi forme di domanda (e modalità delle attese) che contemplino e non soffochino il bisogno stesso della differenza. Le immagini di reciprocità femminili e maschili sembrano infatti seguire storicamente percorsi molto diversi.

L'uomo sembrerebbe poter pensare la reciprocità nei termini di un'immagine idealizzata dell'altro da sé che diviene (idealmente) uguale: e si tratta dunque di una immagine di sé che domanda di essere rispecchiata. La donna sembrerebbe poter pensare la reciprocità come dono assoluto; ed è la totalità del dono che chiede di essere rispecchiata. La reciprocità ha allora un fondamento storico nel ricercare la differenza per negarla od assorbirla? Affermando una società in cui il benessere sia diritto individuale, si propone alle differenze di legittimarsi nel culto narcisistico della propria affermazione, senza alcuna possibilità di incontro? Possiamo dire che, al di là della cultura del narcisismo, si enuclea anche un'etica della «cura di sé» o della responsabilità verso i propri desideri? E che essa si fonda sull'emergere di una cultura femminile della differenza, che raccoglie percorsi femminili e maschili? Di certo nei movimenti sociali degli anni '60 e '70 (anche fuori dall'Europa) la cura di sé appare come molla dell'affermazione quasi subitanea della differenza: tutte le pratiche del «partire da sé» hanno questo come intento o come esito. È però il movimento femminista che mostra la conflittualità interna di questa pratica, se essa rileva la differenza sessuale.

In particolare il movimento femminista pone la «cura di sé» come utopia del «tutto e subito», ma per tutte le differenze.

Ridefinire su nuove basi le relazioni primarie e tutti i rapporti sociali a partire dalla dimensione della «cura di sé», subito, significa togliere significato a molti simboli della cultura della liberazione preesistente: in Kerouac, in Ginsberg, come in *Easy Rider*, le donne, la moto, il viaggio appaiono «cose» attraverso cui passa e si realizza uno stile di «amore di sé» che resta tipico di un volto maschile dei processi di individuazione.

Inoltre la critica femminista alle oggettivazioni maschili —

forme della politica compresa — è forse in gran parte responsabile della trasformazione del «tutto e subito» nel più regressivo e meno utopico «qui ed ora». Ancora la debolezza femminile nell'ambito delle simbolizzazioni? Oppure il tentativo di inserire nella dimensione utopica del mutamento anche i ritmi del quotidiano?

In alcuni momenti delle dinamiche sociali di quegli anni, la tensione collettiva verso un «tutto e subito» sembrava potersi sovrapporre a quella, di dimensione più individuale, del «qui ed ora». Rimuovendo talvolta attraverso l'analisi delle colpe sociali le responsabilità individuali o meglio la capacità di assumerle, ma anche seminando la vita quotidiana di istanze innovative¹⁵. Oggi il «qui ed ora» si presenta come una dimensione prevalentemente individuale, che può imboccare la strada del ritiro narcisistico: in qualche modo si contempla se stessi non più attraverso lo specchio del sapere e l'idealizzazione di sé (come nella tradizione più alta della cultura borghese), ma attraverso un rimirarsi ed idealizzarsi nel piccolo gruppo ristretto, che sia la famiglia, che siano altri tipi di rapporti primari, che siano i rapporti tra donne. Nel frattempo, fuori dal microcosmo, sembra spropositata la distanza da (e impossibile l'intervento su) una società in cui la «cura di sé» si ritualizza a livello simbolico, mentre si nega a livello di struttura della vita quotidiana; ed in questo contesto si idealizzano nuove forme di responsabilità: verso il successo a livello individuale, verso l'equilibrio delle tecnologie distruttive a livello planetario.

Al di là del ritiro narcisistico, resta piuttosto una sfida: che il «qui ed ora» della cura di sé possa mantenere le culture del piccolo mondo (in cui proseguire il lavoro di scavo) in tensione con la sua memoria, anche collettiva. Ciò che non appariva chiaro nel corso degli anni '70 era appunto il rapporto tra la realizzazione di sé perseguita nell'oggi e la memoria di sé, contenuta comunque in ciò che di nuovo o di apparentemente nuovo si perseguiva.

¹⁵ Per la generazione nata nel dopoguerra e che ha attraversato da giovane-adulta gli anni '60 e '70 ci sono stati almeno tre grossi momenti di formazione e riorientamento nei processi di socializzazione e dunque anche relativi alle trasformazioni dello stile etico: F. Bimbi, *Le tre stagioni della morale*, in «Roccaspeciale», 18/19, 1985. Si tratta dell'intervento al Convegno «Nostalgia di norme e fascino di libertà», Assisi, agosto 1985.

Si può, ad esempio, gettare via un'etica oblativa, senza rielaborarla adeguatamente nella propria biografia individuale e collettiva? E si può assumere un'etica della responsabilità «come se» divenire adulte volesse dire semplicemente assumere un rapporto con la legge e le istituzioni?

Alcune riflessioni contemporanee sulle problematiche dell'identità in una società complessa¹⁶ ci suggerirebbero un'immagine di pendolarismo tra l'uno e l'altro tipo di investimento: ma il pendolarismo come permette di mantenere la permanenza dell'immagine di sé e dunque la continuità con la propria memoria?

All'assommarsi di queste domande e dei possibili livelli del discorso, vorrei qui tenere come indicazione di metodo di lavoro il percorso di Alice nel libro di Lewis Carroll.

Alice, ovvero della «cura di sé»? Alice cerca la sua «giusta statura»¹⁷ muovendosi tra il mondo infantile, dei desideri e dei ruoli ascritti, e il mondo delle convenzioni adulte.

Il suo non è né un pendolarismo, né un movimento progressivo lineare, ma piuttosto un movimento di tipo ciclico. Le domande infantili rompono le convenzioni del mondo adulto, ma la ricerca di una personale dimensione di crescita la porta in direzione del riuscire a comunicare con gli adulti, con alcuni almeno. Ogni volta che ritorna verso il giardino meraviglioso¹⁸ ha tratto dal rapporto col mondo adulto nuovi strumenti per affrontare il suo problema; ma si tratta di un problema che cresce con lei, con il quale torna a riconfrontarsi con gli adulti. Alice a volte vince, a volte perde; non vince sempre, ma infine non perde mai la memoria.

Alice lavora con (su) la sua memoria. L'immagine della memoria è quella di un pozzo di melassa¹⁹ in cui ci si può agevolmente perdere. Il suo piccolo mondo (la gatta, la sorella...) offre appigli momentanei, gli adulti autorevoli le sono temporanei

¹⁶ Si veda l'intervento di L. Gallino in AA.VV., *Complessità sociale e identità*, Milano, Angeli, 1983.

¹⁷ L. Carroll, *Alice nel paese delle meraviglie*, Milano, Rizzoli, 1966, cap. IV.

¹⁸ *Ibidem*, cap. I, V e VII.

¹⁹ *Ibidem*, cap. VII.

compagni di viaggio. La reciprocità... un sogno da cui si può decidere o meno se lasciarsi cullare e fino a dove.

Da qui avanti si potrebbe parlare, finalmente, anche dello specifico dell'amore.