

Il maschile, il potere e i processi di articolazione dello psichico

Alfonso Di Prospero

alfonso.dipropero@tin.it

Abstract

Norbert Elias' picture of the “process of civilization” considers the historical moment when new models of action and affection prevail in the European society. We propose that today we are in front of a crisis of trust in the political relationships, that this crisis is related to the expressions of crisis of the masculine identity, that we should reflect on the possibility of models of language and social relationship that could be able to generate trust and so to generate the possibility of a defence of a high and exacting model of civilization, through the elaboration of a proper political language.

Keywords: civilization, male, female, power, induction, Genetic Epistemology

1. Biopolitica, maschile e femminile

Categorie come quelle di biopolitica e di disciplinamento sociale si possono applicare in modo assai spontaneo alla sfera della sessualità (DINI 2006). Brunella Casalini scrive che «la visione foucaultiana del potere contemporaneo come potere che non si impone dall'alto, che non è autoritario, ma opera nelle forme dell'autosorveglianza, dell'autodisciplinamento e dell'adeguamento alle norme, che crea il soggetto, nel momento stesso in cui lo assoggetta» può servire a cogliere «le forme in cui [esso] agisce oggi sui corpi femminili» (CASALINI 53). Nelle nostre riflessioni, però, l'adozione di uno sfondo teorico sottostante diverso da quello di Foucault avrà in una certa misura l'effetto di obbligare a intendere in modo differente il senso di questi concetti.

La nostra prospettiva è che la vita (*bios*) degli esseri umani sia sottoposta ad una forma di disciplinamento e di biopolitica paragonabili a quelle teorizzate da Foucault in ogni caso in cui intervengono la comunicazione e il linguaggio, che per poter funzionare obbligano continuamente la persona a rimodellare la configurazione delle proprie azioni e la stessa comprensione che se ne ha, in funzione di come il loro senso potrà apparire all'esterno. Le forme di condizionamento che Foucault (2005) diagnostica per la società “liberale” sono – a nostro avviso – molto più universali. Il farsi più fluide e mobili delle strutture della comunicazione e del rapporto sociale, all'inizio della modernità, ha fatto sì che fosse più *percepibile* l'esistenza di condizionamenti imposti attraverso il processo di comunicazione, ma ciò non toglie che il linguaggio, in quanto tale, abbia *sempre* condizionato la mente degli individui, portandoli a riconoscere “spontaneamente” il proprio interesse in modelli di azione la cui logica di funzionamento era di fatto esogena. Rispetto a Foucault, lo slittamento radicale di significato che diamo agli stessi termini (con la consapevolezza di venire a muoverci così in una cornice teorica fondamentalmente diversa) può essere paragonabile almeno per certi aspetti a quello condotto da Giorgio Agamben (AGAMBEN 1995, SLONGO 2019), con un movimento verso la generalizzazione che, anche rispetto ad Agamben, viene semmai ancora ulteriormente accentuato. Nonostante le molte differenze nell'impostazione, ci sembra però che proprio la terminologia foucaultiana, con il progredire nella lettura, finirà per apparire al lettore come in grado di cogliere le intuizioni che cercheremo di discutere, in particolare, però, in riferimento simmetrico e complementare al maschile.

Si può cominciare con il considerare la trasformazione in corso riguardante molti dei tratti tipici attribuiti tradizionalmente all'identità maschile: «per lungo tempo l'uomo si è sentito sicuro del proprio potere, certo della propria identità e confortato dai tanti privilegi derivati dalla posizione dominante conferitagli dal sistema patriarcale [...] Sappiamo però anche che negli ultimi decenni

molte delle certezze dell'uomo patriarcale sembrano essere evaporate, per lasciare il posto a un diffuso e spesso inafferrabile stato di disagio» (SLEPOJ 2004: 9). La scrittrice nigeriana Adichie Chimamanda Ngozi (2015) ha sviluppato l'idea che anche gli uomini, educati entro un modello che esalta la durezza, soffrono per questo di una fragilità che non possono esprimere.

Il taglio che a noi sembra di poter dare all'esame di questi fenomeni, può essere trovato in alcune idee espresse da Letizia Paolozzi e Alberto Leiss, che associano la crisi del maschile che oggi si manifesta con altri fenomeni che attraversano la nostra società, osservando che oggi «la crisi della politica [...] dipende anche dalla difficoltà maschile ad abbandonare un modello nel quale i detentori pressoché esclusivi della rappresentazione della civiltà e dell'esercizio del potere agivano da dominatori e protagonisti assoluti» (PAOLOZZI, LEISS: 2009: 11). Nella nostra lettura, le condizioni di estrema complessità e frammentarietà del vivere sociale odierno rendono difficile, *in primis*, che si abbia in generale, da parte delle persone, una volontà di assumersi responsabilità pubbliche e politiche, creando così le premesse per una crisi del maschile, i cui valori (perlomeno nella loro calibrazione migliore) nelle società tradizionali e pre-moderne erano collegati all'esercizio di quelle funzioni: naturalmente non nel senso in cui la "politica" è intesa e praticata nelle moderne democrazie, ma nel modo in cui – in società in cui le esigenze primarie erano spesso ancora quelle materiali della sopravvivenza – l'appartenenza per esempio ad una *gens*, ad un *clan* o ad una unità del sistema feudale, con le rispettive gerarchie di potere e di comando, era di fatto una condizione per lo svolgimento delle funzioni politiche minime per la regolazione del vivere sociale. L'evoluzione storica delle modalità di dispiegamento di questi modelli di azione è andata incontro ad enormi trasformazioni nel corso dei secoli. Il momento attuale è probabilmente uno tra quelli in cui è prevedibile che essa debba essere sottoposta – per ragioni del tutto strutturali – a scosse e a torsioni tra le più vigorose e profonde. Il rischio – a nostro avviso – è che manchi oggi una chiara percezione di quanto questi problemi possano avere un carattere ancora più radicale di quanto pure in molti sicuramente riconoscono.

La strategia teorica che vorremmo utilizzare per analizzare questa questione è quella del funzionalismo, che assumiamo nella versione di Niklas Luhmann (1990), con riferimenti obbligatori al pensiero di Robert Merton (2000), anche se discostandoci sotto aspetti importanti da entrambi questi autori. Secondo un punto di vista fatto valere diffusamente, in particolare contro l'impostazione di Talcott Parsons, «functionalism's emphasis on social equilibrium contributes to its image as an inherently conservative theoretical perspective» (LINDSEY 2016: 7), di modo che «Functionalism has been used as a justification for male dominance and gender stratification» (LINDSEY 2016: 7). Nelle opere di Luhmann, però, l'epistemologia radicalmente costruzionista e il richiamo pervasivo a schemi teorici di tipo evoluzionista, applicati *mutatis mutandis* allo studio del sociale, rendono il suo pensiero sostanzialmente non più esposto a queste critiche.

Fatte queste premesse, possiamo porre i punti sollevati da Slepj o Adichie entro un tipo di problematica che può illustrarsi con alcuni passaggi tratti dall'opera di Shakespeare. In *Romeo e Giulietta*, nel corso degli scontri tra Capuleti e Montecchi, Tebaldo rivolge un'ingiuria contro Romeo che, innamorato di Giulietta, per evitare ogni scontro con la famiglia rivale, rinuncia a vendicarsi. Allora Mercuzio, indignato per quella che considera la viltà di Romeo, si lancia nello scontro con Tebaldo, venendo ferito a morte. Tutta questa opera di Shakespeare è stata oggetto di interpretazioni interessate alla dimensione del rapporto uomo-donna (per es., tra le moltissime pubblicazioni, SNOW 1985, GARCIA MAINAR 1998, KAKKONEN, PENJAK 2015). Nella nostra prospettiva è di estremo interesse la vera e propria maledizione che Mercuzio, sul punto di morire, lancia su tutti, Capuleti e Montecchi, che lo hanno condotto alla morte a causa della faida inarrestabile in cui lui stesso è stato soggetto orgogliosamente attivo. «A plague o' both your houses//They have made worms' meat of me» (SHAKESPEARE 2005a: atto 3, scena 1, vv. 106-107).

La violenta alterigia dell'uomo che non accetta il disonore, «the very embodiment of the

Renaissance man of honor» (UTTERBACK 1973: 110), lascia il posto all'improvvisa consapevolezza che le sue stesse azioni erano state guidate da una illusione (in una precedente pubblicazione [DI PROSPERO 2018] abbiamo approfondito le implicazioni di questa figura). In questo senso possiamo sottolineare l'importanza dell'osservazione di Vera Slopj, per la quale

La costante preoccupazione nel dover difendere e ribadire la maschilità fa presupporre che questa sia percepita, a livello sociale e individuale, più come una costruzione culturale che come una condizione naturale. Come se per la costruzione di un individuo maschile sia necessaria l'“aggiunta” di un apparato comportamentale e simbolico, quasi a dover sopperire una mancanza. E certamente l'adeguamento a questo apparato, che stabilisce come un maschio deve e non deve essere, fare e pensare, ha comportato per ogni uomo rinunce e fatiche, e anche ferite (SLOPOJ 2004: 14)

Questo tipo di idea si inserisce assai bene, forse più che entro un'analisi di tipo psicologico-individuale, entro una descrizione di carattere sociologico che, ricorrendo alle categorie di funzione latente e manifesta, permetta di isolare analiticamente le diverse funzioni di cui il comportamento maschile si trova a doversi far carico. L'affermazione – sul piano manifesto – del sé, in altre parole, cela delle funzioni latenti che portano in effetti al sacrificio della vita dell'individuo (cfr. PINKER 2009, anche se con un'impostazione teorica centrata più sulla dimensione biologica delle differenze uomo-donna). Sul piano sociologico, si può considerare una sorta di tautologia l'affermazione che un sistema sociale quale quello entro cui agiscono Romeo, Mercuzio e Tebaldo, avendo bisogno di dispositivi per consentire il mantenimento dell'ordine sociale, è ricorso a quelli della faida e dell'onore, perché altri, che fossero meno primitivi e meno carichi di costi umani, non erano in quel contesto concretamente disponibili. Ci sembra chiaro, però, come questa impostazione – analiticamente il più possibile neutrale – ci offra al tempo stesso i mezzi per capire perché (e con quali modalità) oggi le condizioni per dar corso a modelli di azione più avanzati siano forse invece finalmente presenti.

L'idea che percorre i testi di Slepj, di Adichie e di Paolozzi e Leiss, è quella della necessità di una ridefinizione della identità maschile, che viene imposta dalle trasformazioni sociali in corso. Vorremmo orientare le nostre riflessioni appunto in questa direzione, ma con l'avvertimento – da prendersi con particolare attenzione – che il riferimento alle tesi del funzionalismo deve portare a porre la questione in modo assai più complesso di quanto una prospettiva di ordine esclusivamente psicologico-individuale possa da sola ottenere.

La stessa Slepj sottolinea che non si può vedere nel solo rapporto tra uomini e donne – e in particolare nelle progressive rivendicazioni del femminismo – la ragione della crisi del maschile, che dipende invece da un complessivo mutarsi di tutte le condizioni sociali ed economiche che si verificano nella nostra società.

In una prospettiva storica, ci può aiutare lo studio effettuato da Norbert Elias del “processo di civilizzazione” (1983). Per Elias nella storia europea vi è stata una fase in cui è avvenuta una sorta di addomesticamento delle passioni e degli impulsi più impetuosi che invece contribuivano in precedenza a definire lo status e il potere delle persone in posizioni di comando. Il periodo in cui ciò avviene è quello della “società di corte”, rappresentata esemplarmente dalle politiche di Luigi XIV in Francia. L'esempio più suggestivo della trasformazione antropologica che Elias scorge, è quello del Duca di Montmercy, che, pur trovandosi nella condizione di poter vincere – ricorrendo ad un minimo di strategia militare – un'importante battaglia, sceglie invece di lanciarsi con i suoi uomini con furia nel combattimento, condannandosi di fatto alla sconfitta e alla morte. La vita di corte, orchestrata e voluta da Luigi XIV a Versailles, “educa” invece le persone a perseguire l'obiettivo di uno status sociale più alto attraverso l'abilità nel gestire i rapporti personali con eleganza, furbizia e ambizione. Il processo storico più generale è quello della formazione dello stato

moderno e post-feudale, che afferma il principio della centralizzazione “assoluta” del potere, ponendo le basi per quella che ancor oggi è perlomeno una componente essenziale della sovranità politica quale noi la concepiamo (DI PROSPERO 2012). Nel breve periodo, l'instaurarsi di questo tipo di monarchie è stato costellato da strascichi di sangue e morte, ma il movimento storico sul lungo periodo ha permesso la formazione di Stati che hanno garantito una misura di ordine al loro interno senza dubbio superiore al passato. In realtà proprio il tipo di forma politica che così si è prodotta, è stato il soggetto storico che più ha contribuito a reprimere – per le necessità dell'ordine sociale – i fenomeni riconducibili alla vendetta privata e familiare che *Romeo e Giulietta* mette in scena (con un angolo visuale di Shakespeare che tende a mettere in risalto appunto il ruolo pacificatore dell'autorità politica, che cerca di imporre un freno agli scontri tra le famiglie rivali¹). A noi sembra che sia proprio a questa evoluzione storica che dobbiamo rivolgerci per comprendere le possibilità che oggi si aprono per l'elaborazione di identità maschili in grado di confrontarsi con le dinamiche della nostra congiuntura storica. Nella Francia di Luigi XIV le procedure per la gestione del potere che vengono messe a punto sono diverse dal passato, ma è essenziale sottolineare che: 1) rimangono in ogni caso procedure per la gestione del *potere*: evitare lo scontro frontale con gli avversari non era un vincolo che ci si imponeva per rispetto dei valori etici di protezione della vita e della salute delle persone, ma uno strumento per accrescere il proprio potere; 2) proprio per questo, l'ambiguità di esse rimane in ogni caso evidente. Il concetto di biopolitica – e la possibilità di una thanatopolitica che da essa implicitamente prende avvio – mostra appunto le difficoltà che sorgono nel voler conciliare queste tecniche del potere con le esigenze della giustizia e dell'umanità; 3) ciò su cui qui vogliamo appuntare l'attenzione, è la maggiore misura di *astrazione* e di *articolazione* dei vissuti psichici che in questa nuova situazione comincia a prevalere – per motivi di fatto di ordine *funzionale*.

2. Psicologia, morale e livelli di astrazione

La proposta che vorremmo allora avanzare è quella di accostarci ad un dibattito, quello tra Lawrence Kohlberg (1969, 1971, 1984, 1987, 2008) e Carol Gilligan (1982), che ha un doppio motivo di interesse: da un lato è centrato sulle differenze tra uomo e donna, dall'altro rimanda di fatto agli strumenti concettuali impiegati da Jean Piaget, fondamentali per comprendere l'opera di Kohlberg e centrali nel percorso teorico che qui tenteremo almeno di accennare (cfr. anche SLOTE 2007).

Sullo sfondo delle ricerche di Piaget e di Kohlberg vi è una fondamentale eredità kantiana, che Kohlberg esprime anche attraverso l'interesse per l'opera di John Rawls. Per Piaget gli stadi del giudizio morale sono essenzialmente due. Il primo è quello dell'eteronomia: il bambino vede nell'adulto un'autorità morale che percepisce come non riducibile ad altro; il secondo è quello dell'autonomia: dopo gli otto anni circa, la coscienza morale comincia a ragionare in termini che implicano la propria necessaria indipendenza.

Kohlberg esamina e approfondisce in modo più dettagliato questo quadro, arrivando a distinguere tre stadi principali, (i) pre-convenzionale, (ii) convenzionale e (iii) post-convenzionale, divisi a loro volta ciascuno in due sottostadi.

Carol Gilligan, inizialmente collaboratrice di Kohlberg, muove in seguito a questo studioso delle obiezioni che hanno avuto una vasta eco nel dibattito successivo. Il campione studiato da Kohlberg risultava inizialmente essere composto solo da maschi, e la sua teoria in generale porterebbe, secondo la Gilligan, ad una visione distorta dei modelli morali, focalizzandosi solo sul valore

1 Con riferimento specifico all'opera di Elias, ha dato un contributo interessante Glenn Clark (2011), che sostiene che in *Romeo e Giulietta* «civility accompanies and reinforces non-deferential emotions [...] The play suggests that the transformative sociopolitical power of civility is sustained by its compelling affective force» (2011: 281), ossia da forme di insubordinazione che comunque servono a facilitare il processo trasformativo.

(considerato prevalentemente maschile) della giustizia, piuttosto che su quello (invece più femminile) della cura (si veda al riguardo KOHLBERG [1984, 1987: 270, 304-305]). Come si vede, uno degli aspetti della controversia è quello metodologico (per riscontri di tipo empirico, cfr NUNNER-WINKLER et al. 2007; MOLCHANOV 2013; per una panoramica sulla psicologia delle differenze di genere, cfr. invece LIPPA 2005). La nostra impressione è però che problemi importanti siano più a monte. La critica di Gilligan a Kohlberg ricorda quelle rivolte spesso a Piaget, accusato fondamentalmente di etnocentrismo perché privilegierebbe nelle sue osservazioni bambini di estrazione culturale assai fortemente localizzata (COHEN 1987), oltre che di un atteggiamento che accorderebbe troppo spazio alla dimensione cognitiva e individuale, a detrimento di quella affettiva e sociale. Su entrambi i punti, è da considerare che Piaget, come Kohlberg, ha dovuto necessariamente semplificare l'insieme delle variabili da considerare, rimandando a ricerche successive e condotte da altri il compito di valutare le implicazioni di un confronto interculturale per mettere alla prova le sue teorie, oltre che quello di approntare metodologie in grado di appurare con rigore il tipo di dinamiche che caratterizzerebbero l'evoluzione socioaffettiva. A noi sembra difficile trovare nelle opere di Piaget delle pagine che *neghino* l'importanza di questi fattori, anche se certamente nel suo lavoro di studioso si è concentrato essenzialmente su dimensioni del pensiero di tipo logico-cognitivo, indagate entro contesti culturali molto omogenei e circoscritti.

Dopo Piaget, Kohlberg ha cercato di colmare una lacuna in effetti presente nell'opera del predecessore, studiando più approfonditamente l'evoluzione del giudizio morale, ma effettuando una trasposizione abbastanza schematica dei principi con i quali si era orientato Piaget, senza tener adeguatamente conto del fatto che in questo particolare ambito – quello del giudizio morale – le difficoltà metodologiche erano molto più considerevoli. Una panoramica delle critiche possibili si trova in Vitz (1994). Qui vorremmo soffermarci su quella che da molti è stata mossa in generale verso le teorie della morale di ispirazione kantiana: il “formalismo” kantiano è *povero* di indicazioni su quali siano in definitiva le azioni giuste da compiere.

Il senso di questa obiezione, per come qui vorremmo ri-formularla, è che il formalismo kantiano, in se stesso, può sembrare mosso da un ideale assai nobile di “autonomia” della coscienza individuale, ma in realtà l'astrattezza entro cui esso si muove è sintomo di un deficit che opera anche sul piano cognitivo e pratico. Il confronto con gli altri – e quindi l'importanza da dare al giudizio degli altri – non è necessariamente solo una spia di immaturità o debolezza, ma è anche il vettore di informazioni che servono a capire *come* in un certo contesto si debba agire in concreto affinché le proprie azioni sortiscano un effetto morale davvero positivo per le esistenze e le vite altrui. È poi naturalmente molto difficile contemperare questo tipo di necessità, con quella – di certo altrettanto importante – di non cadere in forme di etero-direzione. Sullo sfondo, si può dire, le ragioni del semplice “essere” (socialmente e storicamente situato) rivendicate da Hegel, fanno sentire il proprio peso contro quelle del “dover-essere” kantiano. Il funzionalismo sociologico si inserisce in questo quadro perché permette di porre in luce alcuni paradossi. L'essere umano è “fine in sé”, non può mai essere “strumento”, ma è implicito nella prospettiva funzionalista che *continuamente* gli esseri umani – anche se senza saperlo – trattano altri esseri umani come “parti” all'interno di sequenze di eventi, che *servono* da strumento per mettere capo infine a esiti che si auspica siano positivi, ma che comunque, in ogni caso, si configurano come “fini”, attuati impiegando uomini e donne come “mezzi” per la loro realizzazione. Il problema è che in molti casi è proprio per *realizzare* un bene (non necessariamente il proprio, ma anche altrui) che è necessario muoversi *all'interno* di queste sequenze, senza interrogarsi con eccessiva insistenza sulla loro forma complessiva, perché in caso contrario il loro valore positivo e produttivo viene meno. Il tipo di problematica che stiamo trattando è simile a quella che Gregory Bateson (1972) affronta quando critica il “pensiero finalizzato”, che per cercare di risolvere un problema – attraverso la considerazione delle sole parti del sistema che sono presenti alla sua coscienza – non rendendosi conto di quante e quanto importanti siano le parti che *non* conosce e *non* controlla, ottiene solo di perturbare ulteriormente il

sistema, aggravando le difficoltà già presenti.

Nei termini di quello che Kant definisce “illuminismo”, si può dire che è sì necessario che l'individuo diventi adulto e capace di usare la propria ragione, ma – a noi sembra – esistono regioni della razionalità che, proprio per rimanere tali, non possono fare altre che prendere atto di contenuti di esperienza che hanno valore profondamente orientativo, ma sono irriducibili ad analisi che possano ulteriormente “spiegarli”.

Da un punto di vista semiologico, sembra necessario distinguere tra due dimensioni del senso: quello soggettivo (e, nel caso, intersoggettivo) della dimensione *manifesta* del significato delle azioni, ma anche quello *sotterraneo* o “latente”, dato che i meccanismi che in una società sono storicamente consolidati (nel caso, anche in forza del loro nesso con la biologia degli esseri umani) porteranno comunque regolarmente le azioni a produrre – dopo un certo numero di passaggi – certi effetti, anche se il soggetto non è consapevole – quando procede in quella prima azione – dello sbocco che infine essa verrà ad avere. Forme di apprendimento induttivo permettono di familiarizzarsi con situazioni che *oggettivamente* sono l'esito ultimo delle azioni, ma *senza* che i soggetti sappiano che *quelle* azioni ne erano state le causa. L'induzione si limita infatti a prendere atto dei contenuti di esperienza, generalizzandoli, ma senza inquadrarli in strutture teoriche nomologico-causali complesse. La combinazione tra induzione e riflessione, riconoscendo l'importanza anche della sola esperienza in quanto tale (attraverso l'induzione), permette di orientarsi con flessibilità e autonomia di giudizio entro i vincoli imposti dall'ambiente, rimanendo al tempo stesso aderenti realisticamente alle necessità che essi importano. Che qualcosa non sia ulteriormente esplicabile, che si presenti come un dato dell'esperienza non suscettibile di ulteriori analisi, non significa che debba essere considerato come un che di irrazionale: il concetto stesso di razionalità semmai deve includere il riferimento all'esperienza come a una sua parte del tutto imprescindibile. In questo senso, anche il non-capito, in quanto poggiante comunque su quelli che sono contenuti di esperienza della persona, può contribuire allo svolgersi di una equilibrata “ecologia della mente”. È da notarsi che dovrà essere presumibilmente poi la stessa esperienza a far capire (con l'ovvia possibilità però che al riguardo ci si possa sbagliare) in *quali* casi il non-capito, in quanto tale, debba svolgere un ruolo in questi processi.

Per analizzare questo insieme di considerazioni da un punto di vista epistemologico, possiamo ricorrere ad un *frame* teorico che può essere visto come una versione modificata delle tesi di fondo dell'Epistemologia Genetica (abbiamo delineato in modo più preciso questa concezione in [DI PROSPERO 2020]). Per Piaget il neonato non possiede le nozioni di spazio, tempo, soggetto e oggetto (io e mondo “esterno”), causa ed effetto, etc. Tutte queste nozioni vengono costruite progressivamente. La nostra ipotesi di lavoro è di vedere tutto questo processo come dominato e determinato essenzialmente da processi di generalizzazione induttiva, che raccogliendo ogni giorno nuove esperienze arrivano a configurare l'immagine del mondo propria dell'adulto.

Una conseguenza di questa impostazione è di dover vedere in modo corrispondente i rapporti tra individualità e intersoggettività: l'idea che sia “razionale” accettare come veri/giusti i contenuti di credenza intersoggettivamente ammessi, sarebbe infatti il risultato essa stessa di una costruzione effettuata dall'individuo, sulla base delle sue esperienze personali.

Sul piano dell'analisi dei giudizi morali, ne segue in modo abbastanza diretto che *non* si può allora guardare agli “stadi” dello sviluppo come a realtà strutturalmente “chiuse” e discontinue tra loro: il principio che dovrebbe guidare l'evoluzione ontogenetica è quello della *continuità* tra i successivi momenti, così come anche nell'evoluzione logico-cognitiva il nostro approccio porta a negare l'esistenza di momenti di cesura tra le diverse fasi dell'ontogenesi. Le conseguenze per l'indagine sul giudizio morale sono estremamente interessanti. Ciò che precede – la condizione di “eteronomia” – dovrebbe essere interpretata infatti in termini che consentano di ricondurla ad un “motore” sotterraneo che poi sarebbe ancora in azione anche nella fase successiva in cui la coscienza morale è ormai diventata “autonoma”. È certo, per esempio, che agli occhi di un bambino gli adulti diano –

empiricamente – molte ragioni per ritenere che essi godano di una sorta di invulnerabilità, per lo meno se paragonata al suo stato di estrema dipendenza. Questo tipo di esperienze si prestano assai bene a fare da base per le convinzioni espresse nella fase dell'eteronomia. Negli anni successivi il bambino è chiamato a svolgere dei ruoli – inizialmente soprattutto di apprendimento – che comportano nel loro aver corso un esercizio più o meno esteso della propria autonomia, e per questo infine anche la consapevolezza di essa. Nei termini impiegati, tra gli altri, da Vitz, il rischio è che l'approccio teorico di Kohlberg (e di Piaget) sia quello di trattare come universali principi morali che sono propri invece solo di una data cultura.

Nella nostra prospettiva è sufficiente affermare che è possibile ricondurre il valore dell'autonomia a dei ruoli che sono funzionali a situazioni storicamente e sociologicamente situate, nelle quali la “libertà” individuale è necessaria per consentire di svolgere con efficacia funzioni che la società ha preliminarmente indotto a sentire come “proprie” (interessante qui il confronto con HAIDT 2008)². In particolare, il limite principale dell'impostazione delle ricerche di Piaget e di Kohlberg nello studio del giudizio morale, ci sembra che possa essere analizzato attraverso il concetto di “doppia contingenza”, così come formulato da Luhmann (1990). Un soggetto, Ego, incontrando un secondo soggetto, Alter, può avviare un processo di comunicazione disponendo di *termini* utili per un discorso, per quanto questi “termini” possano consistere in elementi dell'ambiente che capitano di fatto solo in modo casuale nel campo di azione di entrambi. L'espressione “doppia contingenza” sta ad indicare che questi elementi dell'ambiente vengono utilizzati da Ego e Alter per ridurre appunto la contingenza e imprevedibilità delle azioni della rispettiva controparte. Partendo da termini che l'ambiente offre per la costruzione di un discorso – quasi come pretesti – si può procedere gradualmente nella costruzione di discorsi dotati di un senso man mano più articolato e sofisticato. Dato che la maturazione nel giudizio morale avviene, come Piaget dice, mediante il confronto interpersonale (secondo una prospettiva poi sviluppata in particolare da Willem Doise con la sua teoria del “conflitto socio-cognitivo”), e dato che il rapporto interpersonale (in quanto dotato di contenuti sentiti come significativi, e non come semplice co-esistenza) *presuppone* il darsi di queste occasioni, dovrà avvenire che la maturazione morale potrà essere estremamente sbilanciata a seconda dell'intensità delle pressioni che si ricevono in certe aree dell'azione piuttosto che in altre. Per questa via la forte astrattezza dei modelli di ispirazione kantiana (tra i quali dobbiamo annoverare anche quelli di Piaget e Kohlberg) può essere pesantemente criticata. (La direzione di fondo di questa critica può essere confrontata con quella di Lapsley e Carlo [2014] o Krebs e Denton [2005].)

Possiamo tornare alla figura di Mercuzio. Quella che sembrava la massima espressione di orgogliosa autoaffermazione, sfidare un nemico in uno scontro a morte, si è rivelata ai suoi stessi occhi come una finzione, dettata da ruoli funzionali che la società ha di fatto imposto. Herbert Simon avrebbe definito quella di Mercuzio una personalità “docile” (SIMON 1983: 65), nel senso che, fino a pochi minuti prima di morire, aveva introiettato completamente i valori che la sua società gli aveva inculcato. Ci si può chiedere se nelle intenzioni di Shakespeare non fosse presente solo una volontà di penetrazione psicologica del singolo personaggio, ma ci sembra che proprio l'eroe shakespeariano più famoso, Amleto, riveli un coinvolgimento assai forte in tutta questa tematica. Uno *spettro* annuncia chi è l'autore dell'omicidio del padre del protagonista: una figura quindi che è il simbolo stesso della possibilità di sbagliarsi. Ma l'esistenza umana si svolge in condizioni in cui continuamente si deve agire senza avere la garanzia che le proprie azioni siano correttamente orientate (pensiamo qui al concetto di “razionalità limitata” come sviluppato da Simon). In realtà proprio quello spettro aveva detto il vero: l'essere umano prima di agire non può

2 La stessa Gilligan però è stata accusata di poca sensibilità storica da WALLACH SCOTT (1996), che conferma in questo modo la nostra idea che sia opportuno soffermarsi in modo più sistematico sul contributo che l'analisi storiografica può dare al dibattito sulla condizione delle donne.

fermarsi per cercare la certezza, che non è in suo potere. Shakespeare sembra quindi intendere che l'oppressione di una realtà che potrebbe sempre ingannarci sia il nostro destino fatale, al quale non possiamo fare altro che accettare di sottometterci. In una celebre lettura risalente agli inizi del XX secolo, Andrew Bradley ha sostenuto che certamente Amleto è «of a most moral nature, and had a great anxiety to do right» (BRADLEY 1992: 83), ma non si può spiegare la sua figura come dominata da «moral scruples» (BRADLEY 1992: 81), ma semmai deve essere considerato “melanchonic”. In direzione diametralmente opposta, la sua figura è stata accostata – nel segno di uno “scetticismo” di marca fondamentale filosofica e speculativa – all'opera di Calderón de la Barca (PAWLITA 2018), mentre Maynard Mack (2010) dà risalto al clima di mistero e di enigma che pervade tutta l'opera. A nostro avviso, senza che sia possibile qui inoltrarci in un'esegesi notoriamente complessa e assai dibattuta, tutti questi elementi – la melancolia, lo scetticismo e il senso di mistero e di incomprendibilità delle cose – servono a concorrere per rendere più realistico e concreto (psicologicamente e drammaturgicamente) il personaggio, che però veicola principalmente il messaggio universale di un limite costitutivo di quella che Eric Levy (1999) definisce la nostra “ragion pratica”.

3. Conclusioni. Il maschile, il femminile e la politica

Le riflessioni fatte ci sembra che rendano chiaro perché abbiamo proposto una chiave di lettura che porta ad affermare che la biopolitica delle società patriarcali può essere tanto più feroce proprio verso gli uomini, più ancora che verso le donne, senza che si possa plausibilmente – ci sembra – tentare di inoltrarsi in confronti volti a stabilire quale delle due parti sia più in diritto di chiedere un risarcimento.

Per quanto non sia possibile qui entrare in una disanima particolareggiata della letteratura pertinente, ci sembra che un motivo di interesse del discorso che proponiamo stia nella possibilità di indicare dei percorsi di riflessione assai utili per l'individuazione di possibilità che si aprono per il maschile e per il rapporto tra maschile e femminile.

L'evoluzione psichico-cognitiva, quale descritta da Piaget, va dall'intelligenza senso-motoria al pensiero concreto fino al pensiero formale e astratto. Kohlberg prende per buono questo quadro di base e ne traspone le coordinate sul piano del giudizio morale, sviluppando idee già dello stesso Piaget. Se si assume però l'interpretazione dell'Epistemologia Genetica qui proposta, ne derivano conseguenze importanti. Il pensiero morale maturo non può essere visto come apoditticamente centrato su valori universalisti di giustizia quali quelli descritti da Kohlberg. Se ci si passa una schematizzazione che sicuramente può apparire troppo radicale e imprudente, si può dire che in ogni singolo atto di giudizio deve essere ri-confermato l'intero percorso che ha portato ontogeneticamente la mente nella posizione di poter formulare quel giudizio. Le esperienze dello stadio dell'eteronomia devono essere state re-interpretate – inserendole in un quadro più ampio – in modo che, per esempio, le rappresentazioni che il bambino aveva del potere degli adulti possano essere integrate anche in seguito dalla stessa persona entro un quadro conoscitivo unitario e compatto, ma comunque esse devono continuare a svolgere un ruolo importante nell'economia complessiva dell'equilibrio psichico. Il benessere e il senso di sicurezza che al bambino veniva grazie all'azione potente degli adulti di riferimento, deve trovare ogni volta una ri-attualizzazione nel corso della vita dell'adulto (sarebbe qui pertinente il confronto con la teoria dei bisogni secondo Maslow): per quanto di volta in volta questa ri-attualizzazione possa essere anche minima (non si può avere sempre tutto ciò che serve al nostro benessere) i quadri cognitivi per l'interpretazione degli avvenimenti della vita devono consentire di interpretare ciò che succede in modo da conservare una sostanziale coerenza e continuità anche rispetto alle convinzioni più antiche e sedimentate negli strati più profondi della psiche. Nello stesso senso in cui – sul piano del conoscere – l'intersoggettività è una costruzione psichica condotta in definitiva dalla mente

dell'individuo, che osserva gli avvenimenti del mondo e ne ricava l'idea che l'accordo interpersonale su certi contenuti di credenza sia un buon criterio per credere o non credere ad un'affermazione, allo stesso modo l'accettazione di un ordine morale intersoggettivamente paritetico richiede che i soggetti individuali che lo accettano e si impegnano nella sua difesa, si vedano riconosciuti nelle loro esigenze di individui – o che le situazioni di frustrazione (sicuramente sempre presenti in una misura assai ampia) siano interpretabili entro un quadro generale che confermi comunque l'accettabilità di fondo delle scelte morali di base.

È anche per questo che i contenuti empirici delle esperienze di socialità che hanno comportato “vergogna” o “orgoglio” (proprio in quanto si era soggetti allo sguardo e al controllo altrui) devono continuare ad avere un valore orientativo, informativo e regolativo – anche se (su questo convergiamo con Kohlberg) un certo primato gnoseologico dell'individualità è parallelo al necessario riconoscimento della sua autonomia (che tale rimane, anche se fondata su basi solo funzionali): il tipo di vissuti che queste esperienze comportavano continueranno a fare la loro comparsa nel sistema psichico, ma interpretati comunque alla luce di una coscienza che ha raggiunto un più alto livello di maturità e una conoscenza più accurata del mondo.

Una capacità di gestire questi vissuti psichici entro un contesto sociale che richiede il padroneggiamento e il confronto con situazioni più complesse e più sottilmente definite, che implicano astrazione e articolatezza nelle architetture psichiche, è la condizione per adattarsi a un ambiente sociale che storicamente diventa man mano più complesso.

Riflettere sulla crisi della politica e della democrazia che oggi si verifica (ROSANVALLON 2017), ci sembra essenziale per formulare le seguenti tesi:

1) il maschile è oggi in crisi perché soffre di una fondamentale assenza di legittimazione delle prerogative che era abituato a vedersi associate. Nella società tradizionale i compiti che davano ad esso legittimità e potere erano quelli di tipo pubblico e politico. Le prevaricazioni nei confronti del femminile andrebbero collocate entro un sistema in cui era ampiamente previsto che altrettante prevaricazioni in senso ovvio si attuassero interamente tra maschio e maschio (cfr. JACKMAN 2006: 299). I linguaggi che il maschile parlava erano quelli che consentivano l'esercizio del potere in quelle condizioni di più rudimentale articolazione sociale. Oggi i modelli culturali trasmessi dal passato continuano ad ancorare le persone – per inerzia – a quei linguaggi, senza che però le condizioni materiali del vivere diano alcuna giustificazione funzionale alle pretese di potere che i contesti storici del passato rendevano in genere invece inaggirabili. Un linguaggio sfalsato rispetto alle condizioni materiali del vivere è motivo di confusione e di scelte disfunzionali.

2) Il problema dei rapporti tra uomini e donne entro il complesso del vivere sociale, andrebbe posto come problema di elaborazione di modelli condivisi per l'azione e la decisione politica. Naturalmente il punto non è che così il “maschile” in quanto tale potrebbe tornare ad esercitare le sue funzioni tradizionali: non è questa ovviamente l'esigenza che poniamo. Un nuovo modello – paragonabile all'elaborazione di un nuovo linguaggio della politica, così come avvenuto nel “processo di civilizzazione” descritto da Elias – avrebbe l'effetto di neutralizzare fortemente le differenze fisiche tra uomo e donna che possono essere rilevanti nelle procedure per la gestione dell'ordine sociale, così come già nella società di corte le donne hanno potuto svolgere in politica ruoli molto meno marginali che nella storia precedente. (In modo abbastanza lineare si può così comprendere perché i modelli di comportamento maschili su cui ironizza Rebecca Solnit [2017] possono arrivare a mostrarsi – per logica interna alle situazioni del nostro vivere ordinario – come disfunzionali per gli stessi uomini, e quindi auspicabilmente residuali.) Un linguaggio – un modello di comunicazione – che permetta a gruppi sociali consistenti di ritrovarsi intorno a decisioni condivise e per questo più incisive, agendo per esempio sulle condizioni che, attraverso appunto il linguaggio, permettono alle persone di dare o ricevere fiducia, sarebbe lo strumento di cui oggi – ci sembra chiaro – si avverte maggiormente l'assenza. I valori tradizionalmente riconosciuti al maschile andrebbero “tradotti” e codificati entro nuove modalità espressive, in modo da poter

confluire entro modelli di azione adatti al momento storico attuale, i quali – come già detto – per loro logica interna sarebbero del tutto aperti anche al femminile, dato che la gestione del potere nelle moderne democrazie non deve provvedere alla soluzione di emergenze continue relative alla sopravvivenza. In questa situazione il peso del fattore della diversa forza fisica tra uomo e donna viene in generale neutralizzato, dato che in termini utilitari, grazie al benessere relativamente diffuso, manca presumibilmente una motivazione sufficiente per decidere di ledere gli altrui diritti e interessi attraverso un esercizio della violenza fisica che poi in genere comporta sempre rischi, costi e vincoli anche per chi la mette in atto. Questo dato di fondo purtroppo non basta da solo a impedire gli episodi di violenza compiuti da uomini e rivolti contro donne, ma permette di pensare che le condizioni funzional-strutturali della nostra società spingano verso assetti che in prospettiva permetteranno di ridurre la diffusione (naturalmente sotto la condizione che storicamente il *trend* di fondo rimanga lo stesso). Poter procedere in fasi ulteriori e più evolute del “processo di civilizzazione” è la vera condizione per poter accogliere la richiesta di vivere in un mondo in cui l'impulso alla prevaricazione tra le persone venga neutralizzato: uomini e donne se ne avvantaggerebbero allo stesso titolo. Seguendo Piaget e Kohlberg, è l'insieme delle esperienze di relazione tra gli individui che permette di maturare in questa dimensione psichica. Nella nostra lettura, che si è avvalsa delle idee di Luhmann sulla “doppia contingenza”, le aree del nostro vivere e del nostro sentire che non sono arrivate ad essere investite da questo processo di maturazione (perché il dialogo e il rapporto tra le persone era concentrato troppo unilateralmente su regioni dell'esistenza nelle quali i meccanismi della doppia contingenza permettevano effettivamente all'individuo di raccogliere un maggior numero di stimoli e sollecitazioni con un effetto maturativo) possono essere forse ri-modellate attraverso una diversa e più profonda cultura della comunicazione. È la comunicazione il tramite dei rapporti sociali: è attraverso di essa che possono raccogliersi le sollecitazioni per la maturazione della persona. È per questo la “politica” dei rapporti tra le persone che dovrebbe avvalersi di modelli in grado di generare fiducia: senza *fiducia*, nelle situazioni di frustrazione, uomini e donne, avendone la possibilità, seguiranno il solo criterio dell'autoaffermazione (gli uomini, più spesso, commettendo violenza, le donne adottando criteri di giudizio, di azione e di scelta che finiscono per essere intrecciati in modo inestricabile con lo stesso modello di sistema sociale che le penalizza in quanto donne). Alcune di queste idee sono state colte da quella che Jürgen Habermas ha definito “etica del discorso”, ma si può ricordare che Luhmann (nei suoi diversi contributi a HABERMAS, LUHMANN 1983) ha mostrato proprio come i principi difesi da Habermas possano essere legittimati in base al suo approccio funzional-strutturale. Ci sembra essenziale, però, che non si riduca la questione a quella dell'emotività e della fragilità maschili (come è evidente soprattutto nelle riflessioni della Adichie). La fragilità compare quando si percepisce che i mezzi a disposizione non sono adeguati per la soddisfazione dei bisogni. La prospettiva psicologica – centrata sugli individui – può commettere l'errore di reificare strutture psico-sociali che sono in realtà contingenti. In una società enormemente atomizzata e “liquida”, può essere un errore difendere la fragilità come una sorta di valore, invece che cercare di costruire strumenti per combatterla e arginarla (SEHTA 2009).

Bibliografia

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi (2015), *Dovremmo essere tutti femministi*, Torino, Einaudi
AGAMBEN, Giorgio (1995), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. I, Torino, Einaudi
BATESON, Gregory (1977), *Verso un'ecologia della mente*, Milano Adelphi (ed. or. 1972)
BRADLEY, Andrew (1992), «Shakespeare's Tragic Period – Hamlet», in *Id.*, *Shakespearean Tragedy*, London, MacMillan, pp. 64-107
CASALINI, Brunella (2018), *Il femminismo e le sfide del neoliberalismo*, Roma, IF Press
CLARK, Glenn (2011), «The Civil Mutinies of *Romeo and Juliet*», in *English Literacy*

Renaissance, XLI, 2, pp. 280-300

COHEN, David (1987), *Piaget al rogo?*, Roma, Armando (ed. or. 1981)

DI PROSPERO, Alfonso (2012), «Communication, Action and Inductive Practice. The Practical Effects of Inductive Reasoning on the Patterns of Human Relation», in *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 5, pp. 38-53

DI PROSPERO, Alfonso (2018), «Ontologia e struttura: prospettive sul maschile e sul femminile», *Il Pensare*, 7, pp. 119-141.

DI PROSPERO, Alfonso (2020), *Linguaggio e ordine del mondo*, Rende (CS), Il Sileno

DINI, Tristana (2006), «Tra “bios” e “zoé”: teorie femministe della biopolitica», in *Annali di studi religiosi*, 7, pp. 29-52

ELIAS, Norbert (1983), *Il processo di civilizzazione*, Bologna, Mulino (ed. or. 1939)

FOUCAULT, Michel (2005), *Nascita della biopolitica*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 2004)

GARCIA MAINAR, Luis (1998), «Shakespeare's *Romeo and Juliet*, and Male Melodrama», in *Atlantis*, XX, 2, pp. 27-42

GILLIGAN, Carol (1982), *In a Different Voice*, Cambridge, MA, Harvard U. P.

HABERMAS, Jürgen, LUHMANN, Niklas (1983), *Teoria della società o tecnologia sociale*, Milano, ETAS (ed. or. 1973)

HAIDT, Jonathan (2008), «Morality», in *Perspectives on Psychological Science*, III, 1, pp. 65-72

KAKKONEN, Gordana, PENJAK, Ana (2015), «The nature of Gender: Are Juliet, Desdemona and Cordelia to their Fathers as Nature is to Culture?», in *Critical Survey*, XXVII, 1, pp. 18-35

KOHLBERG, Lawrence (1969), «Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization», in D. A. Goslin, ed., *Handbook of Socialization Theory and Research*, Chicago, Rand McNelly, pp. 397-480

KOHLBERG, Lawrence (1971), «From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away With It in the Study of Moral Development», in T. Mischel, ed., *Cognitive Development and Epistemology*, New York, Academic Press, pp. 151-235

KOHLBERG, Lawrence (1984), *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages*, San Francisco: Harper & Row

KOHLBERG, Lawrence (1987), «The Development of Moral Judgement and Moral Action», in L. Kohlberg, ed., *Child Psychology and Childhood Education*, New York, Longman, pp. 259-328

KOHLBERG, Lawrence (2008), «The Development of Children's Orientation Toward a Moral Order», in *Human Development*, LI, 1, pp. 8-20

KREBS, Dennis, DENTON, Kathy (2005), «Toward a More Pragmatic Approach to Morality: A Critical Evaluation of Kohlberg's Model», in *Psychological Review*, CXII, 3, pp. 629-649

LAPSLEY, Daniel, CARLO, Gustavo (2014), «Moral Development at the Crossroads: New Trends and Possible Futures», in *Developmental Psychology*, L, 1, pp. 1-7

LEVY, Eric (1999), «“What should we do? The Predicament of Practical Reason in Hamlet», in *Renaissance and Reformation/Renaissance et Réforme*, XXIII, 4, 45-62

LINDSEY, Linda (2016), *Gender Roles. A sociological Perspective*, Routledge, New York

LIPPA, Richard (2005), *Gender, Nature, and Nurture*, London, Erlbaum

LUHMANN, Niklas (1990), *Sistemi sociali*, Bologna, Mulino (ed. or. 1984)

MACK, Maynard (2010), «The Readiness Is All: Hamlet», in H. Bloom, ed., *William Shakespeare: Tragedies*, Infobase, 123-139

MERTON, Robert (2000), *Teoria e struttura sociale. I*, Bologna, Mulino (ed. or. 1949)

MOLCHANOV, Sergey (2013), «The Moral Development in Childhood» in *Procedia. Social and Behavioral Sciences*, 86, pp. 615-620

NUNNER-WINKLER, Gertrud, MEYER-NIKELE, Marion, WOHLRAB, Doris (2007), «Gender Differences in Moral Motivaton», in *Merrill-Palmer Quarterly*, LIII, 1, pp. 26-52

PAOLOZZI, Letizia, LEISS, Alberto (2009), *La paura degli uomini. Maschi e femmine nella crisi*

della politica, Milano, Saggiatore

PIAGET, Jean (1979), *Il giudizio morale nel bambino*, Firenze, Giunti (ed. or. 1932)

PINKER, Susan (2009), *Il paradosso dei sessi*, Torino, Einaudi (ed. or. 2008)

ROSANVALLON, Pierre (2017), *Controdemocrazia: La politica nell'era della sfiducia*, Roma, Castelvecchi (ed. or. 2006)

JACKMAN, Mary (2006), «Gender, Violence and Harassment», in J. Saltzman Chafetz (2006), *Handbook of the Sociology of Gender*, New York, Springer, pp. 275-317

PAWLITA, Leonie «Dream and Doubt: Skepticism in Shakespeare's *Hamlet* and Calderón's *La vida es sueño*», in J. Küpper, L. Pawlita, *Theatre Cultures within Globalising Empires*, Berlin – New York, De Gruyter, pp. 79-106

SEHTA, Barthi (2009), «Theorizing Social Justice: In a Different Voice», in *The Indian Journal of Political Science*, LXX, 1, pp. 185-197

SHAKESPEARE, William (2005a), «Romeo and Juliet», in *The Oxford Shakespeare: The Complete Works*, Oxford, Clarendon Press, pp. 764-794

SHAKESPEARE, William (2005b), «Hamlet, Prince of Denmark», in *The Oxford Shakespeare: The Complete Works*, Oxford, Clarendon Press, pp. 870-907

SIMON, Herbert (1983), *Reason in Human Affairs*, Stanford, Stanford U. P.

SLEPOJ, Vera (2004), *Le ferite degli uomini*, Milano, Mondadori

SLONGO, Paolo (2019), «*Homo Sacer* e la produzione della nuda vita. Agamben e la “correzione” di Foucault», in *Etica & Politica*, XXI, 3, pp. 629-645

SLOTE, Michael (2007), *The Ethics of Care and Empathy*, London, Routledge

SNOW, Edward (1985), «Language and Sexual Difference in *Romeo and Juliet*», in P. Erickson, C. Kahn, eds., *Shakespeare's “Rough Magic”: Renaissance Essays in Honor of C. L. Barber*, Newark, Delaware U. P., pp. 168-192

SOLNIT, Rebecca (2017), *Gli uomini mi spiegano le cose*, Milano, Salani (ed. or. 2014)

UTTERBACK, Raymond (1973), «The Death of Mercutio», in *Shakespeare Quarterly*, XXIV, 2, pp. 105-116

VITZ, Paul (1994), «Critiques of Kohlberg's Model of Moral Development: A Summary», in *Revista Española de Pedagogía*, LII, 197, pp. 5-35

WALLACH SCOTT, Joan, ed. (1996), «Gender: A Useful Category of Historical Analysis», in *Feminism and History*, New York, Oxford U. P., pp. 152-180