



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Elena Pulcini

*Tra desiderio e cura:
il diritto delle donne alla passione*

Abstract:

What do the emancipated women of the contemporary world have in common with the Rousseau women Sophie and Julie? The image of the wife-mother, dependent on the male and totally dedicated to the care of the other, today is opposed to that of a proud subject of her own autonomy and finally authorized to take care of herself, her own desires and expectations, able to pursue her life project. Many shadows still thicken on the emancipatory path of women, shadows that Rousseau, through his ambiguities, allows us to enlighten revealing, albeit indirectly, a disturbing truth that still persists: the fact that a legal emancipation, professional and public does not fully correspond to what could be called 'emotional emancipation'. The internalization of dependence persists, with the strength of a true modern archetype, in the sphere of sentiments and affective relationships, in spite of unquestionable goals in the material and social sphere

Key-words: Education; Rousseau; Public/Private Sphere; Self/Other Care; Women Emancipation

La nostra contemporaneità è percorsa da patologie e ombre oscure che riattualizzano arcaiche forme di violenza. La quotidiana comunicazione mediatica dell'ennesimo episodio di violenza sulle donne ci inquieta e ci indigna mobilitando reazioni collettive e solidali attraverso le quali riaffermiamo le nostre conquiste, la nostra dignità, i nostri diritti. Eppure permane un sospeso, un disagio profondo per qualcosa che non riusciamo del tutto ad affermare né a rivendicare. Perché in quella violenza si annida non solo la regressione delle nostre conquiste materiali e sociali, ma anche la negazione di un diritto che non siamo ancora riuscite pienamente a conquistare, e forse neppure a riconoscere: 'il diritto alla passione, all'amore come

passione'. Diritto in generale oscurato nonché, a mio avviso, sottovalutato dalla stessa riflessione femminista. Tuttavia, è anche nella negazione di quel diritto che, ancor oggi, possiamo cogliere il ritorno di forme di sopraffazione e di violenza sulle donne. Forse allora può gettare un po' di luce tornare all'origine, alla configurazione moderna dell'immagine della donna, nel momento in cui, riconosciuta per la prima volta come soggetto, essa viene paradossalmente mutilata di una parte vitale della sua identità.

Non c'è forse immagine più potente della donna nel pensiero occidentale, di quella costruita da Rousseau nell'*Emilio*, che si impone nell'intero percorso della modernità.

Il presupposto, decisamente innovativo rispetto allo scenario settecentesco, è il principio 'naturale' della 'differenza dei sessi', che si traduce in due percorsi educativi, opposti e speculari, per Emilio e per Sofia: l'uno fondato sulla conquista dell'autonomia e la capacità di agire nella sfera pubblica, l'altro fondato sull'educazione alla dipendenza e l'acquisizione di qualità necessarie a gestire la sfera privata. Sophie (e, come vedremo, la Julie de *La Nuova Eloisa*) incarna il modello ideale di quella che diventerà la soggettività femminile moderna: la figura della donna che è destinata a diventare moglie e madre, e deve essere educata essenzialmente alla 'cura dell'altro'. Un modello che peraltro resiste nel nostro immaginario a dispetto di trasformazioni radicali e dell'inevitabile percorso emancipativo delle donne, perché – ed è questa la mia tesi di fondo – è profondamente radicato nella nostra sfera emotiva¹.

Nell'*Emilio*², Rousseau come ben sappiamo usa termini inequivocabili: fatta 'per piacere' all'uomo, nel quale essa trova il proprio compimento e la propria felicità, la donna deve costruire se stessa secondo le aspettative e i desideri dell'altro³. Il suo compito è quello di aderire alla sua più profonda natura: essa possiede infatti per natura le caratteristiche

¹ Per uno sviluppo dei temi qui trattati, cfr. E. PULCINI, *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Marsilio, Venezia 1990; EAD., *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

² J.J. ROUSSEAU, *Emilio*, Armando editore, Roma 1989.

³ ROUSSEAU, *Emilio*, cit., p. 541.

S *pazio aperto*

che la destinano ad essere ‘per l’altro’ come la grazia, la dolcezza, e soprattutto l’attitudine all’accudimento. Non è un caso che già in tenera età le bambine mostrino inclinazioni diverse da quelle dei bambini:

I fanciulli amano il movimento e il rumore: tamburi, trottole, carrozzelle; le fanciulle preferiscono ciò che colpisce l’occhio e serve all’ornamento: specchi, monili, fronzoli e soprattutto bambole; le bambole sono la più tipica passione di questo sesso e ciò mostra nel modo più evidente che la sua inclinazione è determinata dal compito a cui è destinato⁴.

Ma se è così, potremmo obiettare: se la donna mostra fin dall’inizio la tendenza innata a prendersi cura dell’altro, che bisogno c’è dell’educazione? Eppure l’educazione è necessaria: in primo luogo, per assecondare e valorizzare queste inclinazioni naturali; in secondo luogo, per contrastare altri aspetti della natura femminile, che potrebbero comprometterne la stessa vocazione destinale. C’è infatti nella donna – dice Rousseau rivelando una delle sue molteplici ambivalenze – quella che potremmo definire una endemica tendenza al disordine e all’eccesso, la quale può impedirle di «occupare il posto che le spetta nell’ordine fisico e morale»⁵, e minacciare in generale l’ordine del mondo.

La tendenza all’ozio e all’indolenza, la frivolezza e l’incostanza⁶ e soprattutto la sfrenata istintualità sessuale⁷, sono i difetti peculiari della natura femminile che l’educazione ha il compito di guarire e adomesticare, al fine di far prevalere le virtù di cui la natura l’ha principalmente dotata. Per prevenire questo eccesso, raccomanda Rousseau, «insegnate loro per prima cosa a dominare se stesse»⁸. Diversamente da *Émile*, Sophie deve imparare a esercitare un costante controllo su se stessa per tenere a bada gli aspetti eccessivi della sua natura, deve allenarsi, per così dire, ad accettare la costrizione: «Da questa abituale costrizione deriva una docilità di cui le donne hanno bisogno per tutta la vita, poiché non cessano mai di trovarsi soggette ad un uomo o ai giudizi

⁴ *Ibid.*, p. 554.

⁵ *Ibid.*, p. 539.

⁶ *Ibid.*, p. 557.

⁷ Sui ‘desideri illimitati’ della donna, cfr. *ibid.*, pp. 541-542.

⁸ *Ibid.*, p. 557.

degli uomini, e a loro non è consentito mettersi al di sopra di questi giudizi»⁹. Assoggettarsi alla costrizione consentirà a Sophie non solo di sopportare docilmente gli inevitabili soprusi e torti da parte del partner al quale è tenuta per tutta la vita a obbedire, ma anche di prepararsi a essere l'oggetto della «costrizione più continua e più severa, quella delle convenzioni sociali»¹⁰.

Emerge qui un aspetto di grande importanza che sancisce in modo radicale il principio della differenza dei sessi: mentre Émile deve essere tenuto scrupolosamente al riparo dal potere corruttore della società, Sophie deve al contrario uniformarsi a ciò che la società, il mondo si aspettano da lei. Essa deve in altri termini adeguarsi a quel potente soggetto collettivo che è l'«opinione», esponendosi costantemente al suo giudizio. L'opinione, condannata in generale da Rousseau come fonte di alienazione e di corruzione morale, da cui Emilio deve essere assolutamente preservato, viene paradossalmente riconosciuta come un parametro necessario e legittimo dell'educazione femminile. Tale è l'importanza del giudizio altrui per le donne che non è sufficiente che esse agiscano rettamente, è necessario anche che ciò sia riconosciuto e sancito dagli altri, dalla collettività:

Proprio per legge della natura le donne, sia per se stesse che per i loro figli, sono alla mercé del giudizio degli uomini: non basta che siano degne di stima, bisogna che siano effettivamente stimate; non basta che siano belle, bisogna che piacciono, non basta che siano sagge bisogna che siano riconosciute per tali; il loro onore non risiede soltanto nella loro condotta, ma nella loro reputazione¹¹.

Sophie, insomma, è destinata a vivere costantemente sotto lo sguardo dell'altro: non solo a praticare, ma a dare prova e conferma, ogni volta, della sua incontestabile virtù.

Sarebbe tuttavia un errore pensare che la sua educazione sia solo costrittiva e repressiva. Rousseau è un pensatore assolutamente moderno, convinto del valore universale della libertà. E ciò implica che, almeno in linea di principio, le donne godano quanto gli uomini della facoltà

⁹ *Ibid.*, p. 558.

¹⁰ *Ibid.*, p. 557.

¹¹ *Ibid.*, p. 550.

S spazio aperto

di compiere le proprie scelte: prima fra tutte quella matrimoniale. Contro il modello egemone e consolidato del matrimonio (aristocratico) di convenienza, l'unione coniugale deve essere basata per entrambi i sessi sulla libera scelta del partner, la quale non potrà che essere ispirata dall'amore¹². È il sentimento naturale verso l'altro, e non prosaiche considerazioni di rango o di ricchezza, a dettare i criteri della scelta reciproca, che viene peraltro legittimata dall'approvazione genitoriale. Si tratta di un passaggio rivoluzionario che, come hanno ben mostrato gli storici della mentalità¹³, apre una nuova epoca nella concezione del matrimonio. Diversamente insomma dalla Eloisa medievale o dalla monaca di Monza manzoniana – casi esemplari del codice premoderno fondato sulla costrizione familiare – Sophie può scegliere liberamente chi sposare e chi amare; semmai, come vedremo tra breve, il problema risiede piuttosto nel 'tipo di amore' che viene ritenuto adeguato a fondare la scelta matrimoniale.

È indubbio che a dispetto di questa libertà, Sophie deve comunque subire una forma più sottile e indiretta di costrizione la quale consiste, come dicevamo, nel fatto che essa dovrà possedere le qualità necessarie, socialmente riconosciute, per diventare la perfetta compagna di Emilio e la premurosa madre dei suoi figli. Ma più che di severo autocontrollo e imposizione di doveri si tratta di quella che potremmo definire una sapiente e capillare 'cura di sé', la quale, stimolata dallo sguardo vigile del precettore, assecondi di fatto le qualità e le inclinazioni naturali della donna, o meglio quelle qualità virtuose che ne confermano e ne esaltano la più autentica natura.

Rousseau si addentra a questo proposito in una dettagliata descrizione delle strategie per soddisfare questo obiettivo: egli auspica per la donna una cura in primo luogo 'fisica', un'attenzione al proprio corpo, compresa l'alimentazione, che dovrà essere diversa da quella dell'uomo privilegiando un regime vegetariano; in secondo luogo, una cura 'estetica' che ponga attenzione più alla grazia e alla gentilezza che ai

¹² *Ibid.*, pp. 604 e ss.

¹³ Basti citare PH. ARIÈS, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Bari, Laterza 1976; L. STONE, *Famiglia, sesso e matrimonio in Inghilterra tra '500 e '800*, Torino, Einaudi 1983.

fasti vistosi della bellezza¹⁴, magari attraverso l'apprendimento delle arti femminili come il canto e la danza; infine, una cura, per così dire, 'morale' che coltivi e potenzi le preziose qualità femminili come la saggezza pratica, l'intuizione e la finezza dell'osservazione.

Le donne insomma devono essere 'femminili' in ogni aspetto della loro esistenza: dalla scelta dei cibi, al comportamento, alla promozione capillare delle loro virtù naturali; devono aver cura di sé e della loro femminilità perché questo è il presupposto fondamentale per poter svolgere il ruolo a cui sono destinate. La 'cura di sé', in altri termini, tesa alla costruzione di un preciso modello di soggettività femminile, è essenzialmente finalizzata alla 'cura dell'altro'.

In ciò, ci dice Rousseau, a volte con toni a dir poco brutali e sconcertanti per la nostra coscienza contemporanea¹⁵, risiede non solo per la donna la più alta realizzazione di sé, ma anche un'immediata contropartita: la quale consiste nell'acquisire ed esercitare 'potere'. Paradossalmente, costruirsi in funzione dell'altro consente al soggetto femminile di esercitare una forma peculiare di potere che trova la sua fonte proprio nella cura: nella gestione quotidiana dei bisogni, desideri e aspettative dell'altro. Il potere femminile, infatti, non è una conquista, è anch'esso una dotazione naturale: «Se le donne esercitano un così grande potere non è perché gli uomini lo abbiano loro concesso, ma perché così vuole la natura»¹⁶. È il potere che scaturisce dalla gestione dei sentimenti e dalla cura della relazione, e con il quale la donna gioca per così dire anche d'astuzia per ottenere dall'altro ciò che vuole: «Il potere della donna è fatto di dolcezza, di accortezza, di compiacenza; i suoi ordini sono carezze, le sue minacce pianti. Ella deve dominare nella casa come un ministro nello Stato, facendosi comandare quello che vuole fare»¹⁷. È il potere passivo e indiretto di chi è avvezzo ad usare non la forza e la coercizione ma l'arma sottile della persuasione e perfino del sottile ricatto

¹⁴ ROUSSEAU, *Emilio*, cit., p. 617.

¹⁵ In un passaggio molto eloquente, Rousseau afferma che la donna deve «[...] piacere e rendersi utili a loro, farsene amare e onorare, allevarli da piccoli, averne cura da grandi, consigliarli, consolarli, rendere loro la vita piacevole e dolce [...]» *Ibid.*, § L'educazione della donna.

¹⁶ *Ibid.*, p. 544.

¹⁷ *Ibid.*, p. 615.

S spazio aperto

affettivo, se questo è l'unico mezzo per assolvere alla funzione di governo della sfera intima. Si configura qui, evidentemente uno stereotipo, tuttora duro a morire in quanto iscritto nel nostro immaginario e nelle zone più profonde della nostra sfera emotiva, con cui è più difficile di quanto sembri riuscire a fare i conti.

Emerge dunque la profonda ambivalenza che connota il soggetto femminile rousseauiano: la donna è libera ma dipendente dall'altro e assoggettata all'opinione, esercita potere ma solo nella sfera privata e in forme indirette e compiacenti, provvede alla cura di sé ma soprattutto in funzione della cura dell'altro. Da questa ambivalenza conseguono due fondamentali mutilazioni dell'identità femminile.

La prima è stata ampiamente sottolineata dal pensiero femminista e riguarda il confinamento della donna nella sfera privata e la sua esclusione dalla sfera pubblica, la quale è unicamente riservata al soggetto maschile. Non si tratta certo di un principio inedito, perché l'intero pensiero occidentale e moderno si fonda sulla dicotomia pubblico/privato a sua volta sancita attraverso l'opposizione maschile/femminile¹⁸. Ne ritroviamo l'origine in Aristotele quando, in una visione nettamente gerarchica, oppone all'*oikos* quale regno della necessità riservato alle donne (oltre che a schiavi e bambini), la *polis* quale regno della libertà, spazio peculiare degli uomini e dell'azione politica¹⁹.

Rousseau, tuttavia, conferisce a questa dicotomia una diversa connotazione: in primo luogo perché nella modernità il privato, come ha ben sottolineato Hannah Arendt, non è più solo l'ambito nel quale si soddisfano i puri bisogni riproduttivi ma assume una inedita dignità²⁰, e gode, mi preme aggiungere, di una indubbia valorizzazione come sfera degli affetti; in secondo luogo, perché la donna non è più la creatura inferiore gerarchicamente destinata alla soddisfazione dei bisogni elementari degli uomini liberi, ma, come abbiamo appena visto, un soggetto dotato di una sua peculiare sovranità che si esercita appunto nella casa.

¹⁸ J.B. ELSHTAIN, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton University Press, Princeton 1981.

¹⁹ ARISTOTELE, *Politica*, Laterza, Roma 1997.

²⁰ H. ARENDT, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1964.

Basti richiamare l'appassionato omaggio che Rousseau rivolge alle donne nel *Discorso sulla disuguaglianza*:

Come potrei dimenticare quella preziosa metà della repubblica che fa la felicità dell'altra, e che con la sua mitezza e saggezza, vi mantiene la pace e i buoni costumi? Amabili e virtuose cittadine, destino del vostro sesso sarà sempre di governare il nostro. Noi fortunati quando il vostro casto potere, esercitato esclusivamente nell'unione coniugale, si fa sentire per la gloria dello Stato e la felicità pubblica!²¹.

Attraverso la sapiente gestione del tessuto delle relazioni intime, essa provvede a garantire il benessere e la felicità del partner e dei propri figli assicurando il delicato equilibrio e la coesione della famiglia, quale luogo esclusivo di esercizio del suo potere. C'è peraltro, come si è già accennato, una preziosa dotazione naturale che spinge spontaneamente le donne a ritrarsi nell'ambito dell'*oikos*: ed è il sentimento del 'pudore', che in Rousseau assume una rilevanza assoluta in quanto, come emerge più chiaramente ne *La Nuova Eloisa*²², sta a fondamento delle migliori virtù femminili come la modestia, la decenza, la riservatezza e quella 'seduttività' tutta allusiva che come vedremo consolida la relazione d'amore. Ma, aggiunge Rousseau nella *Lettera a d'Alembert*,

anche se si potesse negare che un particolare sentimento di pudore sia proprio delle donne, non sarebbe meno vero che nella società il loro compito deve essere limitato a una vita domestica e ritirata, e che è necessario educarle con criteri adatti a questo scopo. [...] Vi è forse nel mondo uno spettacolo così commovente, così degno di rispetto come quello di una madre di famiglia circondata dai suoi figliuoli, intenta a organizzare i lavori domestici, procurando così una vita felice al marito e governando saggiamente la casa?²³

²¹ ROUSSEAU, *Discorso sulla disuguaglianza*, Laterza, Roma 2017, p. 276.

²² Cfr. per es. il passo seguente: «Ce qui nous sépare des hommes, c'est la nature elle-même, qui nous prescrit des occupations différentes; c'est cette douce et timide modestie qui, sans songer précisément à la chasteté, en est la plus sûre gardienne; c'est cette réserve attentive et piquante qui, nourrissant à la fois dans les coeurs des hommes et les désirs et le respect, sert pour ainsi dire de coquetterie à la vertu» (ROUSSEAU, *Nouvelle Héloïse*, Flammarion, Parigi 1967, p. 4, XIII).

²³ ROUSSEAU, *Lettera a d'Alembert*, La Nuova Italia, Scandicci 1987.

S spazio aperto

Attraverso quello che altrove ho definito il ‘potere di unire’²⁴, vale a dire la capacità di garantire la coesione della struttura familiare e la felicità dei suoi membri, la donna gode insomma di una indiscutibile sovranità; la quale coincide tuttavia con una sua netta esclusione dalla sfera pubblica; un’esclusione che non tollera infrazioni pena il tradimento stesso della natura femminile.

C’è tuttavia una seconda mutilazione dell’identità femminile sulla quale, come ho premesso sopra, non è stata posta sufficiente attenzione ed è quella che vorrei definire la ‘negazione del diritto alla passione’, all’amore come passione.

Rousseau, è bene puntualizzare, ha una concezione ambivalente delle passioni: positive quando sono naturali, negative quando sono prodotte dalla società e derivano da quel nucleo emotivo fondamentale che è l’*amor proprio*. L’amore non sfugge a questa distinzione, come emerge in particolare nella *Nuova Eloisa* dove, sebbene dotato di una sua peculiare nobiltà²⁵, esso sfocia in effetti distruttivi: in quanto isola gli amanti dalla collettività, non è duraturo, pone l’Io in contraddizione con se stesso, provoca la scissione del Sé. Il romanzo mostra il sofferto e difficile percorso della protagonista, Julie, che rinuncia infine alla passione per il suo precettore Saint-Preux e decide di sposare Wolmar, il maturo e ragionevole candidato proposto dal padre che possiede le qualità necessarie per fondare l’unione coniugale.

Quale forma di affettività portatrice di caos e di eccesso, di disordine e di isolamento, l’amore-passione non può fondare la famiglia²⁶, la quale deve assolvere alla sua duplice funzione di realizzazione dell’individuo e di agenzia della società. Gli storici della mentalità, a partire da Philippe Ariès, ci rivelano, come si è già accennato, che il ‘700 vede la nascita del matrimonio d’amore e la trasformazione della famiglia

²⁴ Cfr. PULCINI, *Il potere di unire*, cit.

²⁵ Diversamente da altri testi, come il *Discorso sull’origine della disuguaglianza*, o la *Lettera a d’Alembert*, in cui la passione amorosa è oggetto di netta condanna, *La Nuova Eloisa* propone una visione ambivalente dell’amore che ne coglie, per così dire, il tratto archetipico.

²⁶ Secondo il mito occidentale dell’amore-morte, la passione non può durare, non può calarsi nella prosaicità del quotidiano, non può fondare un’istituzione preziosa per l’intero equilibrio della società, come la famiglia; cfr. D. DE ROUGEMONT, *L’amore e l’Occidente*, Rizzoli, Milano 1977.

in area degli affetti, grazie anche alla valorizzazione dell'amore materno, ma soprattutto all'affermarsi del valore sociale dell'individuo. Allo stesso tempo, però, essa deve assolvere alle sue funzioni sociali (funzioni riproduttive, ma anche funzioni coesive e di stabilità della sfera privata). Essa dovrà dunque essere fondata non sulla passione, ma su una forma di affettività che non metta in pericolo il delicato equilibrio tra pubblico e privato, tra esigenze individuali ed esigenze sociali.

Ciò che Julie fa attraverso la scelta del matrimonio (con Wolmar) è trasformare la passione in un sentimento che depuri l'amore dai suoi eccessi e lo renda compatibile con la vita collettiva, diventando il perno dell'intera comunità di Clarens:

L'amour – scriverà Julie a Saint-Preux – est accompagné d'une inquiétude un continuelle de jalousie et de privation, peu convenable au mariage, qui est un état de jouissance et de paix. On ne s'épouse point pour penser uniquement l'un à l'autre, mais pour remplir conjointement les devoirs de la vie civile, gouverner prudemment la maison, bien élever ses enfants. Les amants ne voient jamais qu'eux, et la seule chose qu'ils sachent faire est de s'aimer. Ce n'est pas assez pour des époux, qui ont tant d'autres soins à remplir [...] ²⁷.

Nasce quindi quello che propongo di chiamare 'il codice del sentimento', incarnato dall'amore coniugale, evidentemente ispirato alla tradizione cristiana dell'*agape*, e opposto all'amore-passione, che si fonda invece sulla tradizione mortale dell'eros.

Si tratta di un codice che trova una generale risonanza nel pensiero settecentesco. Nel '700 assistiamo, infatti, alla 'riabilitazione della natura umana': contro il pessimismo antropologico seicentesco (da Hobbes ai giansenisti come Pascal) si configura cioè un'antropologia positiva che prelude alla riabilitazione delle passioni e della vita emotiva. Ne è conferma l'importanza del concetto di 'sensibilità': concetto cardine dell'antropologia settecentesca che include una pluralità di dimensioni (biologica, psicologica, morale). La sensibilità diventa la fonte di una nuova identità che, in contrasto con il razionalismo cartesiano, trova in essa la propria fonte. La sensibilità è inoltre inscindibile da quel nuovo

²⁷ ROUSSEAU, *Nouvelle Héloïse*, cit., p. 3, XX.

S spazio aperto

e potente ideale che è la ricerca della felicità. La felicità, dice Rousseau (attraverso la voce del precettore di Emile), è il fine di ogni essere sensibile, ribadendo di fatto un ideale diffuso del suo tempo. Si assiste non a caso al proliferare dei trattati sul *bonheur*: l'intera riflessione del secolo presenta la felicità come una sorta di imperativo antropologico. L'Io, l'Io sensibile, tende naturalmente alla felicità: il *bonheur* diventa, per così dire, un diritto naturale, legittimo e inconfutabile al pari dei due basilari diritti naturali dell'individuo moderno già consolidati, come la libertà e l'uguaglianza.

Tuttavia, parallelamente alla riabilitazione della vita emotiva, si assiste a un indebolimento del concetto di passione che trova le sue radici nel concetto stesso di sensibilità. La sensibilità, che è la fonte delle passioni, è anche ciò che spinge l'Io a limitarne gli eccessi, a moderarle ai fini stessi della felicità. L'Io sensibile è naturalmente virtuoso. In altri termini, il '700 recupera il carattere positivo della natura e dell'affettività solo a patto di investirla di un'immediata qualità morale. Viene posta in atto, come è stato detto, una duplice operazione di 'moralizzazione della natura' e 'naturalizzazione della morale'²⁸, con la quale si approvano la natura e le passioni solo depurandole dell'eccesso e di ogni carattere distruttivo. Come recita la voce *Sensibilité* dell'*Encyclopédie*:

Le anime sensibili possono, a causa della loro vivacità, cadere in errori che gli uomini cauti non commetterebbero mai; ma esse li superano di molto tramite la quantità dei beni che producono. Le anime sensibili hanno un'esistenza più intensa delle altre; per loro i beni e i mali si moltiplicano. La riflessione può fare l'uomo probò; ma la sensibilità fa l'uomo virtuoso. La sensibilità è la madre dell'umanità, della generosità; essa serve il merito, soccorre lo spirito, ed è capace di persuasione²⁹.

Essa modera naturalmente gli eccessi e trasforma, potremmo dire, le passioni in sentimenti³⁰. Il sentimento si configura come un concetto

²⁸ J. EHRARD, *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Flammarion, Paris 1970.

²⁹ P. CASINI (a cura di), *Encyclopédie, o dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri, ordinato da Diderot e d'Alembert*, Laterza, Roma-Bari 1968.

³⁰ Tema a mio avviso molto interessante che non posso sviluppare qui. Di *passions douces, sentiments agréables* parla Diderot nella voce *Passion* dell'*Encyclopédie*: «È ancora un uso moderato delle nostre facoltà, sia del cuore, sia dello spirito, che ne fa la perfezione;

a uguale distanza dalla passione e dalla ragione, dagli eccessi della passione e dalla freddezza della ragione. E non è un caso se nel suo *Sources of the Self*, Charles Taylor ha di recente riconosciuto nel sentimento il perno stesso di quella che egli definisce «la cultura della modernità»³¹.

La peculiarità di Rousseau consiste tuttavia nel fondare su di esso le relazioni all'interno della famiglia; e soprattutto nell'identificarlo essenzialmente con la donna che ne diventa la prima e 'naturale' promotrice. La donna è, infatti, colei che può depurare la passione amorosa, contaminata dall'*amour propre*, trasformandola nell'amore coniugale: una dimensione affettiva priva di eccessi e duratura, che non incorre nel pericolo dell'egoismo ma che anzi può diventare il perno della vita collettiva, come accade nella comunità di Clarens. È significativo infatti che mentre Saint-Preux resiste fino alla fine rivendicando il legittimo diritto alla passione, Julie lotta invece fin dall'inizio per convertirla in sentimento, convinta che su questo possa poggiare non solo la durata dell'amore e la felicità della coppia coniugale, ma anche quella degli altri, dell'intera collettività.

In questa operazione di depurazione, la donna ha peraltro, come abbiamo visto, un ottimo alleato, che è il sentimento istintivo del pudore, come la stessa Julie conferma per esempio in una lettera a Claire:

Voilà pourquoi les époux mêmes ne sont pas exceptés de la règle; voilà pourquoi les femmes les plus honnêtes conservent en général le plus d'ascendant sur leurs maris, parce qu'à l'aide de cette sage et discrète réserve, sans caprice et sans refus, elles savent au sein de l'union la plus tendre les maintenir à une certaine distance, et les empêchent de jamais se rassasier d'elles³².

Il pudore svolge inoltre un ruolo essenziale anche nella coppia Emilio-Sofia. Sebbene, a differenza di Julie, Sofia sposi di fatto l'uomo che ama, sarà tuttavia chiamata a un'attenta e capillare gestione della relazione coniugale per garantirne l'equilibrio, la durata e la felicità. Facendosi

e quest'uso fa nascere in noi dei sentimenti gradevoli, da cui derivano delle inclinazioni e delle passioni adeguate alla nostra natura» (CASINI (a cura di), *Enciclopedia, o dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri*, cit.).

³¹ CH. TAYLOR, *Radici dell'Io*, Feltrinelli, Milano 1993.

³² ROUSSEAU, *Nouvelle Héloïse*, cit., p. 3, XIII.

S spazio aperto

guidare dal suo istintivo pudore³³, Sophie ha la facoltà di mantenere vivo, dopo il matrimonio, il legame con Emilio attraverso una distanza che permetta la gestione disciplinata dell'amore e del trasporto sensuale. Passando gradualmente dal ruolo di amante a quello di sposa e madre, essa sa sostituire alla passione, che inevitabilmente si spegne attraverso il possesso e lo scorrere del tempo, una 'dolce abitudine' fondata sulla fiducia che si crea nella vita in comune e sulla condivisione del ruolo genitoriale.

La depurazione della passione trova inoltre un sostegno decisivo nell'*amore materno*: sentimento cruciale da sempre identificato con l'immagine sublime dell'amore puro e disinteressato, cui la modernità conferisce però un inedito valore sociale e morale. L'amore materno non può essere contaminato dalla passione e la figura della donna-madre deve di fatto sostituire quella della donna-amante: dal momento in cui diventa sposa e madre, ogni traccia dell'amore-passione equivale alla trasgressione blasfema di qualcosa di sacro. La creativa fecondità dell'amore materno si oppone inoltre alla sterilità dell'amore-passione, come Rousseau ci suggerisce indirettamente (e subdolamente) attraverso la vicenda di Julie: la quale non a caso non resta incinta di Saint-Preux e diventa madre solo con il sobrio sposo Wolmar.

L'amore coniugale e l'amore materno diventano dunque i due poli fondamentali del codice del sentimento, di cui la donna è l'indiscussa custode. Secondo un *topos* destinato a consolidarsi nell'arco dei secoli successivi, trasgredire questo codice significa per le donne tradire la propria natura e incorrere nella condanna morale: basti pensare ad alcuni romanzi otto-novecenteschi, simbolicamente rappresentativi – da *Anna Karenina* di Tolstoj, a *Madame Bovary* di Flaubert a *La lettera scarlatta* di Hawthorne – o alla figura dell'isterica, delle cui patologie mentali la psicoanalisi ci ha rivelato l'origine culturale e sociale. Si delinea inoltre, sia detto solo per inciso, una doppia morale che concede invece all'uomo la legittimità della trasgressione, come mostra in modo esemplare il diverso destino di Anna e Vronski nel romanzo tolstoiano.

Tutto questo vuol dire che, nella rinuncia alla passione e nella sua

³³ «L'uno deve essere attivo e forte, l'altro passivo e debole: è necessario che l'uno voglia e possa, è sufficiente che l'altro offra poca resistenza» (ROUSSEAU, *Emilio*, cit., p. 540).

identificazione con il sentimento, la donna subisce, come ho premesso, una profonda ‘mutilazione emotiva’ che ne corrode la stessa identità. È Rousseau stesso, con un passaggio indubbiamente geniale, a mostrarci l’inevitabile fatalità di questo esito quando, nelle pagine finali della *Nuova Eloisa*, ci rivela il sia pur parziale fallimento della scelta di Julie. Essa ha non solo accettato, sposando Wolmar, di aderire al suo ruolo coniugale e materno e di privilegiare, rispetto agli eccessi dell’eros, la sollecita dedizione e l’affettuosa alleanza, ma ha anche trasformato l’amore che la legava a Saint-Preux, convertendolo in una tenera e asessuata amicizia: ha insomma raggiunto l’obiettivo di far prevalere sentimenti tutti buoni e positivi sui pericolosi e inquieti eccessi della passione. Ha così realizzato la coesione e la felicità dell’intera comunità di Clarens, libera da conflitti, coronando un desiderio che è profondamente iscritto nella sua natura. Tuttavia, essa viene invasa da un sentimento di vuoto e di perdita di sé che nel pieno della felicità collettiva le fa dichiarare, sorprendentemente, «la felicità mi annoia». La sua scelta, infatti, ha richiesto la rinuncia al *pathos*, al desiderio quale forza vitale e fonte della coesione interiore del Sé:

Je ne vois partout que sujets de contentement – essa confessa infine a Saint-Preux – et je ne suis pas contente; une langueur secrète s’insinue au fond de mon coeur; je le sens vide et gonflé, comme vous disiez autrefois du vôtre; l’attachement que j’ai pour tout ce qui m’est cher ne suffit pas pour l’occuper; il lui reste une force inutile dont il ne sait que faire. Cette peine est bizarre, j’en conviens, mais elle n’est pas moins réelle. Mon ami, je suis trop heureuse; le bonheur m’ennuie³⁴.

Senza rinnegare tutto ciò che è stato conquistato attraverso la scelta morale che ha comunque appagato una parte di sé – il matrimonio, Clarens, la solidarietà tra individui legati da sentimenti virtuosi e legami trasparenti – Julie sente affiorare la ‘nostalgia del desiderio’, che si era illusa di aver trasceso e sublimato; e torna, per evocare un *topos* peculiare della visione occidentale dell’amore, a ‘desiderare il desiderio’, inteso nella sua più profonda essenza di irrinunciabile slancio vitale:

³⁴ ROUSSEAU, *Nouvelle Héloïse*, cit., p. 6, VIII.

S *pazio aperto*

Dans le règne des passions – essa dichiara a Saint Preux, concedendosi poco prima di morire la confessione di un'inattesa verità – elles aident à supporter les tourments qu'elles donnent; elles tiennent l'espérance à côté du désir. Tant qu'on désire on peut se passer d'être heureux [...] Ainsi cet état se suffit à lui-même, et l'inquiétude qu'il donne est une sorte de jouissance qui supplée à la réalité, qui vaut mieux peut-être. Malheur à qui n'a plus rien à désirer! il perd pour ainsi dire tout ce qu'il possède³⁵.

Affiora qui un'idea di felicità diversa da quella che scaturisce dalla compiuta realizzazione della vita comune e dall'attenzione alle esigenze di tutti coloro che vi partecipano: un'idea di felicità che può trarre paradossalmente alimento non da buoni e virtuosi sentimenti, ma proprio dall'inquietudine generata dalla passione e dalla sua forza dirompente. Questa, infatti, non è stata eliminata né trasformata, bensì è stata solo rimossa, generando quel senso di disgregazione e di smarrimento di sé che, come Freud e la psicoanalisi ci insegnano, sempre si accompagna alla rimozione dei sentimenti più autentici.

Aver cura degli altri e della felicità degli altri, ha richiesto dunque al soggetto femminile di sacrificare la parte più autentica e vitale di sé, nella quale risiede appunto il senso di sé, la percezione stessa di esistere.

A questo punto, la domanda inevitabile è: che cosa abbiamo in comune, noi donne emancipate del mondo contemporaneo con la Sophie e la Julie rousseauiane?

È indubbio che le lotte delle donne e il faticoso percorso verso la costruzione di un soggetto femminile dotato pienamente dei diritti di libertà e uguaglianza abbiano realizzato conquiste imparagonabili con l'immagine rousseauiana e settecentesca della donna. Nonostante gli ostacoli posti da quello che è stato definito il 'soffitto di cristallo', che spesso impedisce ancora alle donne di raggiungere posizioni di prestigio e di eccellenza, godiamo, almeno in Occidente, delle 'pari opportunità', della libertà di accedere a tutte le sfere del sociale rompendo la costrizione claustrofobica dell'identificazione con la sfera privata. All'immagine della moglie-madre, dipendente dal maschile e totalmente dedicata alla cura dell'altro, si

³⁵ *Ivi*.

contrappone oggi quella di un soggetto fiero della propria autonomia e finalmente autorizzato a prendersi cura di sé, dei propri desideri e aspettative, capace di perseguire con determinazione il proprio progetto di vita.

Eppure molte ombre si addensano ancora sul percorso emancipativo delle donne, ombre che Rousseau, attraverso le sue ambiguità, ci consente di illuminare rivelandoci, sia pure indirettamente, una verità inquietante che persiste tuttora: il fatto cioè che a un'emancipazione giuridica, professionale e pubblica non corrisponde pienamente quella che vorrei definire 'un'emancipazione emotiva'.

L'interiorizzazione della dipendenza permane, con la forza di un vero e proprio archetipo moderno, nella sfera dei sentimenti e delle relazioni affettive, a dispetto di incontestabili traguardi nella sfera materiale e sociale. Lo apprendiamo dalla cronaca o da ciò che accade nelle stanze segrete della terapia psicoanalitica, dove alla figura dell'isterica è subentrata quella della donna scissa, disarmata di fronte al contrasto tra libertà e subalternità, incapace, a dispetto di un riconosciuto potere professionale, economico e sociale, di gestire una sofferenza interiore oscura e corrosiva. Una sofferenza per lo più inconfessata persino a se stessa, che deriva dall'incapacità di dare piena legittimità alla propria libertà emotiva, dal senso di colpa che scaturisce dal dare priorità alla cura di sé sulla cura dell'altro.

Accade dunque che una donna realizzata e appagata per esempio nella sua professione e nelle sue funzioni pubbliche, possa diventare allo stesso tempo vittima silenziosa di umiliazioni nella sfera affettiva, dove è meno pronta a 'riconoscere' i propri diritti e soprattutto ad esercitarli. Si pensi al permanere di una sottile gerarchia nell'organizzazione domestica della divisione del lavoro, dove è tuttora 'naturale', nonostante decreti legislativi in senso contrario, che le donne continuino a occuparsi dell'onerosa organizzazione della vita quotidiana, della cura dei figli, delle funzioni riproduttive. O alle non sempre sottili dinamiche di prevaricazione da parte dell'altro sesso nella sfera professionale, come ci rivela la recente esplosione del problema delle molestie sessuali. Ma soprattutto si pensi alla difficoltà femminile di opporsi a forme di dominio e di sopraffazione, da parte di un maschile risentito che torna a mostrare il suo volto violento. Un maschile che si è sforzato di venire a

S spazio aperto

patti con l'autonomia materiale e sociale delle donne, ma che non tollera e non accetta, appunto, la loro autonomia emotiva; e reagisce con forme di violenza estrema, come ci conferma il dilagare dei fenomeni di *stalking* e femminicidio, che sempre più occupano la scena sociale e abbondano nell'agenda massmediale.

Tutto questo vuol dire che non basta, in altri termini, la conquista dei diritti e delle pari opportunità sul piano giuridico, e neppure il diffuso riconoscimento sociale della libertà e della parità. È altrettanto importante, per le donne, agire sulla propria interiorità, sulla sfera emotiva, reintegrare gli aspetti sacrificati alla costruzione della propria immagine da parte dell'altro e per l'altro. E ciò vuol dire avere il coraggio delle proprie emozioni, anche negli aspetti negativi, ambivalenti e chiaroscurali: indipendentemente da ciò che l'altro e il mondo si aspettano da loro, da noi. Vuol dire insomma concedersi il diritto alla passione, con il suo carico vitale di eccesso, disordine, imprevedibilità. Non solo perché questo prelude a una piena realizzazione di sé che scongiuri pericolose regressioni; ma anche perché ciò consente di liberare la cura dell'altro dagli aspetti oblativi e sacrificali, per trasformarla eventualmente in una scelta autonoma e consapevole. La cura dell'altro, la capacità di attenzione all'altro da sé, mi preme sottolineare sia pure per un rapido accenno³⁶, rappresentano una preziosa eredità delle donne che è importante salvaguardare perché conferisce valore a qualcosa di importante che nella tradizione occidentale e moderna è stato invece penalizzato e svalutato: vale a dire il valore del legame, della relazione, la consapevolezza che il soggetto è sempre inserito in un contesto di vincoli e legami che lo costituiscono. Salvaguardare quest'aspetto, che per essere efficace dovrebbe peraltro estendersi anche all'altro sesso, significa tuttavia pensarlo in un'alleanza indissolubile con la cura di sé: intesa anche, per le donne, come capacità di 'riappropriarsi del diritto alla passione'.

³⁶ Potendo qui solo evocare l'ormai vastissima letteratura sulla cura, da Carol Gilligan a Joan Tronto, da Virginia Held a Eva Kittay, da Sandra Laugier a Patricia Paperman, fino alla crescente riflessione in Italia (da Luigina Mortari a Caterina Botti a chi scrive), mi sia consentito rinviare al mio *Donner le care*, in «Revue du Mauss» 39, 2012, pp. 49-66; trad. it. *Cura di sé, cura dell'altro*, in «Thaumàzein» 1, 2013, pp. 85-102.