

La zona di disinteresse¹

Paolo De Nardis

This text reviews the various sociological positions on emotions and sexuality, placing specific studies on the body and the social psyche within a sociology of modernity that increasingly characterizes contemporary social phenomena. The sociology of emotions thus emerges as a comprehensive sociology of human knowledge. The key to understanding emotions and sexuality in a social dimension, however, remains to establish a theory of sexuality based on individual interaction with the specific social formation within which it develops.

Keywords: Sexuality, sociology of emotions, modernity, body.

DOI: 10.82024/RSP.02/25.07

Affrontare oggi una teoria sociologica della sessualità potrebbe sembrare un'operazione di retroguardia rispetto a un tema che già a più riprese è stato esplorato anche in Italia². Senz'altro non lo è se si posiziona l'oggetto teorico nell'ambito di un metadiscorso che si ponga in una prospettiva *interna* al ragionamento della teoresi sociologica dopo aver esaminato la stessa tematica dall'esterno. In altre parole ci si può posizionare in maniera diversa rispetto all'analisi sociologica della sessualità allorché questa diventi elemento interno alla teoria sociologica la quale, soprattutto nei suoi costrutti classici, ha invece sovente trascurato tale dinamica.

È questa la lettura che si può dare del corposo saggio di Costantino Cipolla il quale continua a elaborare i propri scritti con uno stile

¹ Il presente articolo riprende l'introduzione di Paolo De Nardis al libro di Costantino Cipolla, *Per una teoria sociologica della sessualità umana*, Franco Angeli, Milano 2025, pp. 7-16.

² Cfr. M. Bonolis, *La dimensione sociologica della sessualità*, in "Rivista di scienze sessuologiche", vol. 4, n. 3, Angelo Pontecorboli editore, Firenze, 1991 e M. Bonolis, M. Scuderi, *Sessualità e fertilità. Ipotesi, esiti e prospettive di ricerca*, Franco Angeli, Milano, 1994.

a tratti intimistico che in questo caso forse si sposa più direttamente con l'oggetto che si va a indagare. Già in altre occasioni si è avuto modo di lamentare la scarsa, quando non assoluta, distrazione della teoria sociologica per gli aspetti relativi alla sessualità a cominciare da quella in cui si gioca la relazione sessuale, vale a dire quella relativa alla corporalità fisica e all'eros come intimità che proprio per questo motivo non sembra idoneo a entrare nel salotto buono del *logos* della teoria sociologica.

Emotività, affettività, espressività sono elementi tenuti per decenni fuori del contesto teorico come già in passato si è potuto rilevare³ in quanto la sociologia pare aver concentrato l'attenzione sulle emozioni in modo sistematico soltanto negli ultimi decenni. Ovviamente i sociologi riflettono da sempre sulla portata emozionale dei fenomeni sociali, ma è solo negli anni Settanta dello scorso secolo, e soprattutto negli Stati Uniti, che compaiono i primi articoli esplicitamente dedicati allo studio sociale delle emozioni, e che la sociologia delle emozioni si costituisce come disciplina autonoma e dotata di un panorama teorico interno ben delineabile: le teorie principali, i dibattiti più accesi, i presupposti comuni, le falde di rottura ricorrenti. Possiamo dire che la sociologia delle emozioni è sempre esistita, ma in modo inconsapevole e disordinato, mentre è solo da qualche decennio che esistono i ricercatori capaci di definirsi "sociologi delle emozioni".

Sul perché la maturità e l'istituzionalizzazione di questo campo di studi sopraggiungono proprio negli Stati Uniti, e in quel momento storico, ci sarebbe molto da dire. Si è ipotizzato⁴ correttamente che il fenomeno sia legato all'emergere della controcultura dei movimenti studenteschi e femministi che contestano l'assetto sociale esistente proponendo (anche qui più o meno consapevolmente) un recupero di tutta la sfera privata, individuale ed emozionale. Il recupero dell'emozione non era ovviamente fine a sé stesso, ma funzionale a una riconquista dei territori della socialità e della politica in modi più autentici

³ Rimanderei qui a P. De Nardis, *Sociologia del limite*, Meltemi, Roma, 1999 e Id., *L'invidia. Un rompicapo per le scienze sociali*, Meltemi, Roma, 2000.

⁴ G. Turnaturi, *La sociologia delle emozioni* (a cura), Anabasi, Milano, 1995 e Id., *La sociologia delle emozioni*, in P. De Nardis (a cura di), *Le nuove frontiere della sociologia*, Carocci, Roma, 1998.

e partecipati, più umani e vissuti; proprio questa istanza passa quasi incontaminata nelle mani della sociologia delle emozioni, che si occuperà di sondare i rapporti tra società ed emozioni.

Naturalmente, un altro fattore decisivo è la sempre maggiore diffusione, a livello di cultura di massa, dei concetti e dei filtri interpretativi della psicanalisi che forniva spiegazioni della realtà utilizzando categorie emozionali o fortemente compromesse con un lessico emozionale; ma anche qui è importante notare come il processo di assimilazione della psicanalisi da parte della cultura popolare non si sia limitato a un'utilizzazione in chiave individualistica e psicologista (applicazione al comportamento di un singolo individuo), ma si sia esteso anche all'interpretazione della società (spiegazione del comportamento di gruppi, di organizzazioni, di movimenti artistici, di governi); questo ha poco a che fare col fatto che Freud e Jung avessero incoraggiato sviluppi in tal senso (l'uomo della strada non legge direttamente Freud) e invece molto a che fare col fermento culturale di quegli anni: un ribollito notevolmente puntato verso la socialità, verso la politica, verso l'azione sociale.

La sociologia delle emozioni offre numerosi approcci teorici riguardo alla natura sociale delle emozioni e al loro rapporto con gli eventi e le strutture sociali; al di là della pluralità dei punti di vista, essa è però concorde nel sostenere la tesi secondo cui le emozioni sono almeno in parte condizionate da variabili sociali. Ma la sociologia delle emozioni non è solo un particolare modo di leggere le emozioni; è anche un particolare modo di leggere la società, poiché suggerisce che le situazioni sociali siano fortemente condizionate dalle emozioni, le quali contribuiscono a crearle e a strutturarle. Così, essa è in grado di portare nuovi fermenti anche a una sociologia generale. In particolare, si sente l'esigenza di far intervenire una sociologia delle emozioni ovunque si ritenga che le emozioni siano un fattore esplicativo rilevante: nei problemi della socializzazione e del costruirsi della personalità dell'individuo, dall'analisi della socializzazione primaria a quella secondaria, fino dunque alle organizzazioni e alle sfumature di pertinenza di una sociologia del lavoro; ma ancora certamente nello studio della famiglia e della sua struttura dinamica, della coppia, e perciò, *last but not least*, dei ruoli sessuali e della sessualità.

Se, come sostiene con forza Giddens⁵, la modernità è caratterizzata dalla presenza di un soggetto che sviluppa un "progetto riflessivo dell'io", ovvero da un soggetto che riflette su sé stesso e sulla sua identità e che ha interesse a impostare i tratti salienti della propria storia di vita e della propria personalità sui risultati di questa autoconsapevolezza, allora la sociologia delle emozioni e della sessualità è certamente un capitolo della sociologia della modernità.

Le emozioni non sono più eventi che il soggetto subisce; al contrario, nella modernità si avvia una riflessione sulle emozioni che deve ancora dispiegarsi completamente, ma che di certo è avviata. Stearns e Stearns⁶ hanno fatto notare che noi abbiamo sentimenti molto intensi riguardo ai nostri sentimenti, e che l'ambito delle emozioni diviene uno strumento sempre più inaggirabile quando si tratta di tessere discorsi su noi stessi, di descriverci, di definirci. Perfino Parsons, il profeta del cammino verso la "neutralità affettiva", ha saputo ammettere che nessuna società può esistere senza un insieme di emozioni di fondo (questa è una delle grandi lezioni di Durkheim), e ha precisato che la nostra società riesce (o riuscirà) a liberarsi della partecipazione emotiva solo perché è compromessa con un fondamentale impegno emotivo, la ferma volontà di non essere emotiva.

Ma il metalivello non è costituito soltanto, ancora, da emozioni; a scattare è altrettanto spesso un vero e proprio metalinguaggio, una considerazione teorica sulle emozioni. È il pensiero a piegarsi sulle passioni, a investigarle, a considerarle, a studiarle. Questo progetto non riguarda inizialmente la ricerca sociologica, ma la vita delle persone, a partire dalla quale esso è poi esportato nell'accademia, nei saggi e negli articoli di una disciplina. Come si è detto, la sociologia delle emozioni nasce ufficialmente solo quando la riflessione (sociologica) sulle emozioni esiste già, a livello non accademico ma sociale, da moltissimo tempo.

Naturalmente, l'aggregazione di individui attorno a un'emozione, come componente socialmente importante della sessualità, può avvenire

⁵ A. Giddens, *The consequences of modernity*, Polity Press Cambridge, 1990; trad. it. *Le conseguenze della modernità*. Il Mulino, Bologna, 1994.

⁶ P.N. Stearns e C.Z. Stearns, *Emotionology: clarifying the study of the history of emotional standards*, in "American historian review", 5, 1990.

nire in accordo con le prescrizioni della cultura emozionale vigente nella società di cui tali individui fanno parte, e allora si tratterà di un'azione che rinforza i valori comunitari; oppure, possiamo avere casi di comunanza emozionale che si verifica in violazione delle norme che stabiliscono la posologia sociale di quell'emozione: e si avranno fenomeni di devianza, con tutte le sfaccettature e le differenze possibili.

Si noti inoltre che l'ingresso delle emozioni nel paradigma dell'attore razionale non deve illudere che l'attore divenga, per questo, *irrazionale*, nel senso di imprevedibile o di agente in modo insensato o causale. Le emozioni che contaminano la vecchia idea di attore razionale non sono emozioni a briglia sciolta, ma piuttosto emozioni su cui è stato e viene continuamente effettuato quel lavoro di riflessione, intellettualizzazione e oggettivazione di cui si è detto. Un lavoro che permette di guidare sapientemente le emozioni, di razionalizzarle, perciò in definitiva. Ciò non toglie che l'azione risultante sarà un'azione rispondente a scopi-valori, e non scopi-interessi. Come si è sottolineato, la nascita della sociologia delle emozioni è da collocare negli Stati Uniti alla metà degli anni Settanta. Da allora, sono state prodotte numerose e brillanti analisi volte a ricostruire le tracce storiche di specifiche emozioni attraverso le trasformazioni della società, con l'obiettivo di ricostruire porzioni via via più estese delle principali culture emozionali della modernità.

Ann Swidler⁷ ha esaminato la cultura dell'amore negli Stati Uniti, rintracciando una processualità simile a quella che Giddens ha evidenziato nel suo *La trasformazione dell'Intimità* del 1992⁸. Secondo Swidler, l'amore si era radicalmente trasformato dal dopoguerra agli anni Settanta, perché prima era un luogo ambivalente, dove risiedevano sia le spinte all'autorealizzazione e alla soddisfazione personale, sia le istanze dell'impegno, della responsabilità ed eventualmente del sacrificio; alla fine del processo, l'amore è un territorio cui viene ri-

⁷ A. Swidler, *Love and adulthood in American culture*, in N.J. Smelser e E.K. Erikson (eds.), *Themes of work and love in adulthood*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

⁸ A. Giddens, *The transformation of intimacy*, Polity Press Cambridge, 1992, tr. it. *La trasformazione dell'intimità*, Il Mulino, Bologna, 1995.

chiesta soltanto l'autorealizzazione, mentre la componente dell'impegno è espunta ed esplicitamente rifiutata. Poiché i valori della sopportazione, della pazienza e della fatica erano demandati soprattutto alle donne, è la figura della donna a uscire completamente ristrutturata da questo cambiamento culturale. Le donne iniziano a vedere l'amore come un ambito della propria vita da cui trarre felicità e soddisfazione (cioè a vederlo come gli uomini lo vedevano da sempre). Questo scarto crea smottamenti senza fine nel quadro degli eventi sociali che ruotano attorno all'amore: indebolimento del matrimonio come istituzione, aumento delle separazioni, "crisi della coppia", mutamento della distribuzione percentuale delle tipologie familiari, con le famiglie solitarie ed estese che mangiano terreno alle famiglie nucleari tradizionali. Il fatto che le donne vivano l'amore in modo ormai diverso crea tormenti e dissidi in loro stesse, ovviamente, ma anche negli uomini che con esse intrecciano i rapporti d'amore; uomini che stentano ad abituarsi ai nuovi standard comportamentali, e che hanno gravi problemi di orientamento cognitivo e sentimentale soprattutto perché alcuni residui di mentalità, alcune cristallizzazioni della vecchia cultura dell'amore, sopravvivono a rendere lento l'aggiornamento; le dinamiche sociali sono ancora strutturate sulla vecchia cultura dell'amore, e gli individui non hanno ancora preso atto dei cambiamenti emozionali ormai irrimediabilmente sopraggiunti.

Si è sottolineato che, se l'atto di nascita ufficiale della sociologia delle emozioni come disciplina data da pochi decenni, tuttavia le riflessioni tipiche di una sociologia delle emozioni sono almeno tanto antiche quanto la sociologia (con l'identico discorso che andrebbe fatto per la sociologia stessa). Durkheim valorizza l'ambito emozionale quando teorizza che la solidarietà sociale non può essere data senza un sostrato di emozioni che la sostenga e ne permetta la piena realizzazione. La sua lezione è in definitiva: non c'è società senza solidarietà precontrattuale, e non c'è solidarietà senza emozioni condivise. Una lezione che non rimarrà inascoltata e che anche Parsons non potrà fare a meno di riconoscere, quando raccoglierà la teoria durkheimiana della centralità dei valori nella produzione della solidarietà.

Simmel è un altro dei grandi classici del pensiero sociologico che hanno fatto delle emozioni uno dei temi centrali della propria riflessione. Secondo Simmel, l'attore sociale non è mai disarticolato o scis-

so fra ragione e passione, ma sempre e comunque pervaso delle due componenti, senza che esista mai alcuna possibilità di distillare l'una dall'altra. Secondo Simmel, autore di saggi ricchissimi di spunti teorici sull'amore, la civetteria, la custodia del segreto o il senso dell'avventura, le emozioni non solo germinano dalle interazioni sociali, ma determinano la qualità e la natura di queste interazioni, in un processo che finisce poi per produrre altre specifiche emozioni. Società ed emozioni sono davvero legate da un rapporto ineludibile.

Uno dei meriti di G.H. Mead è stato quello di aver sottolineato proprio la profondità di questo rapporto. Mead parla di emozioni come "emergenti sociali" sia nel senso che le emozioni giungono ad esistere in seguito e a causa delle interazioni sociali in cui compaiono, sia nel senso più prezioso secondo cui le emozioni testimoniano qualcosa di importante riguardo all'insieme delle idee di una società. Ciò che affiora alla superficie dell'osservabilità è lo scambio emozionale tra gli individui, ma esso è segno del tipo di cultura che gli individui condividono. Ciò candida immediatamente la sociologia delle emozioni ad essere un capitolo fondamentale della sociologia della conoscenza, perché ciò che Mead sta dicendo è che esiste un perfetto grado di coerenza e di assonanza fra le norme che regolamentano l'emotività di una società e l'insieme delle sue credenze, il tessuto delle sue idee sull'universo e su sé stessa. Questa asserzione non dovrebbe stupire troppo, poiché la coerenza è in effetti il risultato di una reciproca determinazione su cui abbiamo già insistito. Da una parte, le emozioni esistono (almeno in parte, visto il dibattito teorico su questo punto) in quanto oggetti filtrati da un linguaggio e da una cultura, e dunque è dal tutto logico che esse si dispieghino in sintonia con tali strutture. Dall'altra parte, la cultura di una società è pur sempre il peculiare modo che quella società ha avuto di reagire agli stimoli esterni e interni cui è stata sottoposta, e poiché anche le emozioni sono risposte a stimoli esterni e interni, è ragionevole supporre che una società mostri tratti comuni che legano fra loro le varie tipologie di reazione che essa manifesta rispetto al mondo; di qui, la coerenza fra risposte emotive e risposte cognitive e culturali in genere.

Da presupposti leggermente diversi parte il lavoro di Elias, che ha intrapreso nel suo monumentale *La Civiltà delle Buone Maniere* una storia della civilizzazione fondata sull'ipotesi di un rapporto strettis-

simo fra storia della cultura emozionale da una parte e storia delle organizzazioni, soprattutto storia delle strutture di classe e della distribuzione del potere, dall'altra. Né vanno dimenticate le ricerche di Peter Blau e Niklas Luhmann, che hanno letto l'amore rispettivamente come una forma d'interazione e come una merce di scambio simbolica. Fondamentali sono anche i lavori, già citati, di Anthony Giddens. In definitiva, la sociologia delle emozioni si candida come uno dei movimenti più vivi e fecondi della sociologia che verrà, anche per la ricchezza della sua collaborazione con ambiti disciplinari quali le scienze cognitive, la filosofia, la psicologia: territori in cui la sociologia non vuole sconfinare, e con cui non vuole essere confusa, ma a cui può guardare con coraggio, generosità e desiderio di cooperazione.

Ma quando si parla di sessualità appare chiaro che non si possa non fare i conti con il convitato di pietra che per anni si è assiso al tavolo della teoria sociologica senza essere però menzionato: il *corpo*.

In effetti nella prospettiva di un testo come *The Social System* di Talcott Parsons tutto il capitolo X del volume edito nel 1951 è dedicato al problema del rapporto medico-paziente e in quel caso sembrerebbe impossibile continuare a sublimare una realtà granitica nell'astrazione concettuale dei ruoli sociali e per questo l'escamotage parsonsiano riesce a tenere nel suo sistema tutto insieme trattando la malattia come una forma di devianza sociale e la stessa medicina nella sua funzione terapeutica come un meccanismo di controllo sociale. La scuola di Francoforte in America, nella specie Herbert Marcuse, avrebbe risposto criticamente a tale impostazione e questa è cosa nota ma non tale da giungere a una teoresi sullo specifico argomento.

Invero il rapporto tra la sociologia, la sessualità e il corpo risulterebbe ancora da ricostruire. Parrebbe un tema esorcizzato, una sorta di *zona di disinteresse*. La sociologia è nata prendendo in esame aspetti del reale che nessuna disciplina prima di allora aveva considerato e ha proseguito il suo cammino dedicando attenzione a sempre nuovi fattori. La sua sfera di pertinenza si è progressivamente ampliata, dimostrando la maturità che la disciplina andava conquistando. Ma questo processo non ha riguardato il corpo, né tutto l'insieme delle caratteristiche immediatamente fisiche del mondo, compreso quindi l'ambiente naturale. In effetti la riflessione sociologica non ha mai saputo riconoscere alla sessualità, come al corpo e all'ambiente, l'importanza

che merita, spinta a ciò dalla tensione antiriduzionistica che ha animato l'atto stesso della sua comparsa come disciplina. L'antibiologismo di Durkheim e l'antievolutionismo di Weber sono stati due tratti di questa caratteristica comune a tutto il pensiero sociologico che ha bisogno fin da subito di affermare la realtà della società, dei sistemi di interazione, dei valori e in genere delle entità sovraindividuali, di contro a una presunta visione del mondo "scientifica" che tendeva a limitare il riconoscimento dell'esistenza alle entità catturate dai livelli più bassi di descrizione. Non stupisce che la sociologia sia immediatamente lanciata in una direzione che le farà forse, ideologicamente, perdere di vista la rilevanza della stessa sessualità.

Parsons medesimo, che proviene da studi di biologia e che quindi potrebbe essere l'analista migliore per riconsiderare questi rapporti, riesce invece a tenere conto della sessualità, del corpo e della fisicità solo come dato completamente esterno al sistema sociale e mai recuperato dentro i meccanismi che ne regolano la vita. D'altronde Durkheim inaugura un secondo modo di non essere giusti con la corporeità, che consiste nell'accoglierla come variabile attiva nella costruzione del sistema sociale, ma appunto già culturalmente filtrata, linguisticizzata, socializzata e storicizzata, in un'operazione che non è più descrivibile dicendo che si prende in considerazione la nozione sociale di corpo, che è già un'altra cosa. Anche la scuola ecologica di Chicago va vista come momento in cui la sociologia dimostra di non potere fare di più che trasformare la naturalità in parametro sociale. Eppure, i precursori della sociologia avevano avuto un atteggiamento meno chiuso verso la corporeità ed erano riusciti ad avvicinarsi a forme rudimentali di quella prospettiva che oggi la sociologia dovrebbe ricercare: quel superamento della dicotomia natura-cultura che pure imperava prepotente proprio mentre alcuni tentativi intellettuali e, in verità, sociologici *ante litteram*, la mettevano in dubbio. Dobbiamo qui pensare, per esempio, a Feuerbach, che recupera un concetto molto fisicalista di umanità per rimproverare a Hegel che l'uomo non è solo razionalità, ma anche corpo, anche esistenza, anche carne e ossa. Con Feuerbach, in sostanza, il corpo (e con esso tutto il mondo della natura, della percezione sensibile) siedono allo stesso tavolo della ragione per negoziare la realtà della natura umana. Se Marx, correggendo l'ingenuità astorica di Feuerbach, giungerà nella maturità,

dove prevarrà l'interesse per la critica dell'economia politica, anche ad annullare almeno apparentemente alcune delle tensioni teoriche più stimolanti che conducevano alla corporeità, questo soffocamento è interno ad altre filosofie "presociologiche". In Spencer, l'analogia fra società e organismo, e fra processi sociali ed evoluzione naturale, è solo un ponte che serve per trasportare sul versante della nascente sociologia i meccanismi esplicativi di un divenire (appunto, la teoria dell'evoluzione naturale) e che lascia i due mondi a immutata distanza, con il corpo ancora ben lontano dal pensiero sociale; e nei grandi pensatori che animano l'Illuminismo, il corpo (e i suoi correlati concettuali, come la fisicità e l'ambiente) o non è, o è culturale e storico: si pensi a Rousseau allo stato di natura, apparentemente luogo di un appello alla concretezza di una condizione di vita incontaminata da qualsiasi mediazione culturale e in realtà invece rappresentazione di valori morali e politici di un'epoca, quindi quadro denotante una visione ideologica e non una "preistoria" tutta fisica e "naturale".

In quest'ottica sembra opportuno per la sociologia il recupero di un'attenzione verso la sessualità che non è mai stata sviluppata come poteva e che addirittura è andata spegnendosi proprio quando la sociologia diviene consapevole di sé stessa. Non si pensa qui alla costituzione di uno steccato disciplinare, di una ipotetica "sociologia della sessualità" che si proponga come settorializzazione di questo interesse, perché se la ripresa della tematica si limitasse a questo, si tratterebbe più di una edulcorata ghettizzazione nei confronti di uno stimolo ritenuto, in ultima analisi, spurio e dispensabile. In effetti, è più augurabile una generalizzata assunzione dell'interesse per la corporeità all'interno di tutta la sociologia, sia teorica che applicata, perché solo un'operazione di questo tipo costituirebbe il segnale della fine di un divorzio che dura da sempre.

In molte discipline si assiste proprio in questo momento a una rinascita dell'attenzione per il corpo. La filosofia riscopre Merleau-Ponty e una certa fenomenologia in cui dominano i "sapere corporei"; le scienze cognitive inseguono questi stimoli con strumenti diversi, e compaiono teorie come quelle di Lakoff e Johnson, in cui le strutture concettuali e le articolazioni categoriali delle lingue sono spiegate con l'edificazione progressiva di una catena di metafore che in ultima analisi poggia su alcuni scatti di senso primigeni, innescati dal rapporto

fra corpo, sessualità e spazio circostante; la stessa semiotica parla con orgoglio di corporeità e di percezione, momenti prodromici in effetti proprio a una riflessione teorica anche sulla sessualità.

Da dove può iniziare la sociologia? Sarebbe interessante avvicinarsi a un grave e pressante aspetto della problematicità della sessualità che si pone via via in modo più drammatico nelle società contemporanee, ovvero al ruolo della stessa nella discussione bioetica e al dibattito su come essa debba essere vista nell'impostazione di alcuni dilemmi. La bioetica è certamente qualcosa di più e di meno che una disciplina: è un campo di lavoro posizionato all'incrocio di molte tensioni e fratture, in cui si incontrano tipologie di riflessione e di risoluzione diverse, in cui devono confrontarsi modalità teoriche diversissime. È, in sostanza, una metadisciplina organizzata da un filtro direzionale, che spesso è un filtro di tipo morale. Ora, la sociologia è uno dei partecipanti a questo simposio che forse più possa incrementare la qualità e la rilevanza del proprio contributo. Accanto a filosofi, medici, economisti, politici, biologi, neurofisiologi, psicologi, psichiatri, infermieri, religiosi, e quant'altro, è bene – è necessario – che ci siano i sociologi. Perché i problemi bioetici sono anche problemi che si pongono a una società, o a un individuo in quanto membro di una società.

Ora, tra gli angoli bui o i luoghi tormentati dove la sociologia può proporsi di portare luce e serenità teorica, c'è forse il nodo della sessualità e del corpo. Il problema che si pone è un problema visualizzabile immediatamente come problema sociale: *di chi è il corpo?* Esso appartiene a un individuo (in linea di massima, all'individuo che risiede all'interno o che coincide con quel corpo, ma non è detto), oppure esso appartiene alla società che accoglie tutti gli individui che potrebbero aspirare a possedere quel corpo (compreso l'individuo che risiede all'interno o che coincide con quel corpo)?

Tale questione generale si articola poi in una serie di domande più particolari. Le società moderne sono andate via via accettando l'idea che la vita delle persone appartenga alle persone stesse e che l'autonomia sia uno dei valori cardine della convivenza civile. Non si ritiene che si possa ancora sostenere che la vita di un individuo appartenga allo Stato (alla Patria, alla Nazione), che può immolarla a sua discrezione in vista del bene, appunto, dello Stato (che non necessariamente è il bene comune), oppure che essa appartenga a Dio, e che l'indivi-

duo ne sia solo il gestore e il beneficiario temporaneo. Beninteso: non è che non si ammetta che qualcuno possa pensare e propagandare questi punti di vista, ma è piuttosto che non si accetterebbe che questi fossero i punti di vista assunti come quelli ufficiali da parte degli Stati.

Forse la chiave del discorso potrebbe riposare proprio nel recupero della categoria marxiana di "individuo sociale" che significherebbe nella specie impostare una teoria della sessualità a partire dall'interazione individuale con una specifica formazione sociale: e invero una storia sociologica della sessualità non potrebbe non fare rientro, come ormai un filone accreditato degli *Gender Studies* ha dimostrato, nella teoria volontaristica dell'azione basata storicamente sulla volontà maschile così come si è palesata nella storia della modernità anche dal punto di vista tecnologico, giusta una acuta e recente analisi dell'argomento⁹.

A questo punto la stessa riservatezza relazionale e la teoria della sessualità intesa anzitutto, come fa Cipolla, in guisa di relazione, bene si inseriscono nel concetto di individuo sociale e nel rapporto che si stabilisce tra sessualità e libertà sempre che quest'ultima sia intesa come il classico libero sviluppo di ciascuno/a come condizione per il libero sviluppo di tutti/e.

Com'è stato sottolineato, mentre questo secolo si avviava sempre più faticosamente a capire sé stesso, «la libertà di fare, di avere, di sapere, di deliberare che ottengo per me è maggiore se tutti l'ottengono in egual misura, e viceversa: se non asservirò l'altro, in forma diretta o mediata, anch'io sarò più libero; se l'altro non sarà un soggetto alienato, anche la mia dignità sarà più alta»¹⁰.

In queste parole il concetto di libertà presuppone direttamente quello di *eguaglianza* come *conditio sine qua non* e sembrerebbe in tal modo quanto mai applicabile, in una rinnovata teoria sociologica della sessualità, proprio all'imprescindibilità dell'uguaglianza tra i generi.

⁹ L. Tripaldi, *Gender Tech. Come la tecnologia controlla il corpo delle donne*, Ed. Laterza, Bari-Roma, 2023.

¹⁰ G. Prestipino, *Realismo e utopia*, Editori Riuniti, Roma, 2002, p. 170.