

Alfonso Di Prospero

ANTINOMIE DEL PUDORE: FORME DELLA COMUNICAZIONE E FORME DEL RAPPORTO SOCIALE

Abstract

My purpose in this paper is to discuss the relation between modesty and patterns of communication. I rely upon Bateson's conception of "algorithms of heart" and Luhmann's theory of social systems. Modesty is seen as a tool and a component of the processes of communication. Its relation with the conditions for creating more structured inter-personal relations is inquired.

1. Pudore e autonomia nell'azione

Il sentimento del pudore è un'esperienza psichica che può essere definita accuratamente solo attraverso il riferimento ad una pluralità molto complessa di dimensioni. Sono infatti coinvolti: il *conoscere* (le informazioni che vengono fornite e la stessa immagine percettiva che viene data della propria persona), l'*agire* (le implicazioni che i soggetti possono derivare dal possesso di questa conoscenza), l'*emozione* (ciò che si prova nell'accorgersi di come la rete di elementi che così si forma può combinarsi), l'*identità sociale* e il senso di adeguatezza *morale* e in genere di adeguatezza al ruolo e alle attese degli altri. Chi prova pudore, si sente giudicato o osservato, rispetto a dei parametri che accetta e fa propri (norme morali, attese circa le sue capacità, etc.) e avverte (o teme che possa venire ad esserci) una distanza tra ciò che è e ciò che (rispetto a questi parametri) dovrebbe essere. Soffermandoci qui sul rapporto tra dimensione sociale e dimensione conoscitiva, possiamo valutare brevemente la complessità della questione ricorrendo all'opera di Euripide, che nell'*Ippolito*¹ affronta proprio il tema dell'*aidós*, descrivendo una situazione in cui il protagonista, per non venire meno al giuramento dato, accetta di essere considerato colpevole di un atto che non ha commesso. La scelta che questo personaggio deve fare è se esporsi alle accuse e al discredito senza potersi difendere, pur di agire in coerenza con un obbligo morale, oppure scagionarsi, ma proprio per questo rinunciare al proprio modello di moralità. Ippolito non cede né alla paura né alla pressione sociale, mostrando di far prevalere quella che (con Ruth Benedict², che viene ripresa da Dodds³) possiamo definire come un'idea di "colpa" piuttosto che di "vergogna": non è il giudizio degli altri, ma il significato oggettivo dell'azione che orienta l'individuo nella sua condotta, avvicinandolo così ad un modello di morale non eteronoma. La situazione descritta da Euripide si presta a due osservazioni che

¹ Cfr. W.S. BARRETT (a cura di), *Euripides. Hippolytus*, Oxford University Press, Oxford 1964.

² Cfr. R. BENEDICT, *Il crisantemo e la spada* (1946), trad. it. M. Lavaggi e F. Mazzone, Dedalo libri, Bari 1968.

³ Cfr. E. DODDS, *I Greci e l'irrazionale* (1951), La Nuova Italia, trad. it. V. Vacca De Bosis, Firenze 1978.

sono in realtà complementari, anche se sembrano portare in direzioni diverse. 1) In un momento storico in cui la società ateniese era in una fase di rapide trasformazioni, il modello morale che nell'opera viene proposto e idealizzato è basato di fatto su quello che psicologicamente è un meccanismo di forte *internalizzazione* degli imperativi morali, come a controbilanciare le tendenze centrifughe che l'evoluzione sociale stava innescando. 2) Al tempo stesso, sono proprio tali meccanismi di introiezione che rendono l'azione dell'individuo meno controllabile e decodificabile dall'esterno: in altre parole, possono crearsi forti tensioni tra ciò che la società chiede che effettivamente avvenga (ad esempio rispettare i giuramenti) e ciò che poi la società è in grado di *verificare* che sia avvenuto (riconoscendo ad Ippolito che si è comportato virtuosamente, e che proprio per questo ha rinunciato alla possibilità di vedere riconosciuto il proprio merito).

Questo esempio letterario ci porta a riflettere sulle contraddizioni che l'agire morale può trovarsi a dover affrontare (contraddizioni simili a quelle analizzate da Bateson e dalla Scuola di Palo Alto⁴ nella forma di "prescrizioni paradossali"): per *essere* coerenti con degli imperativi morali, si può dover scegliere di *apparire* delle persone immorali. Il sentimento di pudore, se inteso come bisogno di essere in grado di corrispondere al giudizio degli altri, può divenire qualcosa che spinge non ad una maggiore moralità nei comportamenti, ma proprio ad una negazione di quelli che sono i principi di fondo soggiacenti al modello morale che lo stesso gruppo sociale contemporaneamente approva⁵.

Possiamo utilizzare questa chiave di lettura per provare a dare degli spunti per un'analisi del tema del pudore nelle attuali società occidentali. L'impostazione teorica che seguirò è derivata dalla teoria dei sistemi sociali di Niklas Luhmann⁶. È da notare prima di tutto come tutta l'opera di questo autore sia percorsa dal tema della (non-)osservabilità dall'esterno di ciò che avviene all'interno di un sistema. In questo quadro viene sfruttato in maniera feconda l'apparente paradosso per cui anche attraverso il *non far conoscere* si può ottenere che la "comunicazione" sia indirizzata verso risultati desiderabili. Il pudore può essere allora visto come un dispositivo teso a creare – attraverso il non-mostrare – una maggiore uniformità e prevedibilità dei comportamenti, riducendo quella che è sempre la loro potenziale equivocità (specie in alcuni ambiti, come quello della sessualità) attraverso quella che al tempo stesso in effetti è una limitazione della libertà dell'individuo. Essere guidati nelle proprie azioni dal senso del pudore non significa necessariamente che si agirà in maniera più corretta o virtuosa, ma di fatto se si viene meno a quelle convenzioni che lo regolano si può rendere molto più difficile il processo di interpretazione del significato delle proprie azioni. Si consideri per esempio il caso di una donna ferma e sola per strada di notte: quali sono le intenzioni che le si potranno attribuire? L'esempio (che intenzionalmente rende difficile una risposta univoca: possono darsi benissimo infatti una serie di risposte molto diverse) permette di capire anche che in realtà qui stiamo usando un concetto molto "astratto" di pudore: questa strategia teorica è necessaria per rendere possibile sul piano logico l'argomentazione nella sua generalità, ma quando questa sia stata sviluppata più compiutamente, si vedrà che essa porta a conclusioni che sono

⁴ Cfr. G. BATESON, *Verso un'ecologia della mente* (1972), trad. it. G. Longo, Adelphi, Milano 1976; P. WATZLAWICK-J.H.BEAVIN-D.JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana* (1967), trad. it. M. Ferretti, Astrolabio, Roma 1971.

⁵ Su Ippolito e sul tema del pudore in Grecia, cfr. B.WILLIAMS, *Vergogna e necessità* (1993), trad. it. M. Serra, il Mulino, Bologna, 2007; D.L. CAIRNS, *Aidōs. The Psychology and Ethics of honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Clarendon Press, Oxford 1993.

⁶ Cfr. in particolare N. LUHMANN, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale* (1984), trad. it. A. Febbrajo e R.Schmidt, il Mulino, Bologna 1990.

applicabili e significative anche per tutti quei casi che riguardano il pudore nel senso più stretto, dato che quello che è chiamato in causa è un concetto generale di *interpretabilità* in quanto basata su segnali visibili e concreti (anche se più o meno ambigui), inclusi quindi sia quelli corporei e relativi alla sessualità in modo più immediato sia in generale gli altri che possono essere messi in relazione con il sentimento del pudore o con il vedersi attribuire (erroneamente o meno) intenzioni scorrette o immorali. Si può considerare la possibilità che l'esigenza di *poter comunicare* (difendendo, per così dire, le strutture *generali* della comunicazione, cioè la possibilità per i parlanti di continuare ad avere aspettative attendibili nel corso dei rapporti con le persone) sia, in un senso ovvio e nell'interesse di tutti, precedente (al livello sistemico) anche rispetto a quella di eseguire singole azioni nel modo prescritto dalla morale; quindi anche il senso del pudore, in quanto contribuisce a mantenere intatte strutture efficienti per la comunicazione, risponderrebbe ad un'esigenza da tenere presente (in maniera bilanciata) di fronte all'altra esigenza di compiere in singole situazioni delle scelte che pur essendo moralmente giuste vanno contro le convenzioni e l'"apparenza" della moralità. Una valutazione al riguardo non può essere data in forma universale e incondizionata, ma si deve tener conto che in realtà la questione si presta ad essere analizzata in termini di quelli che Luhmann chiama sistemi "chiusi-aperti". Un sistema è chiuso nel senso che impone una serie di vincoli interni al suo stesso funzionamento, che hanno l'effetto certamente di limitare nell'immediato la sua "libertà" di azione, ma proprio questi vincoli (se si configurano nel modo appropriato) hanno l'effetto di costituire «anzi una forma di ampliamento del possibile contatto con l'ambiente: contribuendo alla costituzione di elementi meglio definibili, essa [la chiusura] accresce infatti la complessità dell'ambiente che è possibile per il sistema»⁷. Da qui la possibilità di sostenere che un maggiore rigore nella comunicazione (in senso logico, così come in quello del valore simbolico che anche i comportamenti concreti hanno), per quanto per un verso faccia perdere (nell'immediato) dei margini di libertà, da un altro lato è la condizione (in prospettiva) per una maggiore "apertura" della comunicazione stessa verso una sfera del significato strutturalmente più ricca e densa. Il pudore sarebbe quindi proprio uno dei casi e uno degli strumenti che possono contribuire ad incrementare l'apertura del sistema, attraverso quella che solo apparentemente sembra essere una sua maggiore "chiusura". È essenziale però sottolineare il carattere collettivo e olistico (secondo le intuizioni dello strutturalismo) del processo che può portare alla costituzione dei vincoli che sono in grado di creare chiusura e apertura: è da questa premessa che segue che ciò che l'individuo può percepire (plausibilmente – nella sua prospettiva di individuo) come una perdita di libertà, in una prospettiva sistemica diventa invece la condizione per l'esistenza di codici comunicativi che riescano a limitare a sufficienza la contingenza e l'imprevedibilità delle intenzioni e delle azioni degli individui, consentendo così la comunicazione e la reciproca intesa. Si può quindi suggerire di intendere il pudore come una componente del linguaggio, che proprio per questo può essere articolata in maniere diverse a seconda delle esigenze della struttura sociale⁸, e secondo una linea di sviluppo che – auspicabilmente – tenda a minimizzare l'entità dei possibili contrasti tra percezione individuale e esigenze di tenuta del sistema nella sua globalità.

⁷ LUHMANN, *op. cit.*, p. 109.

⁸ Cfr. per esempio Y. WONG-J. TSAI, *Cultural models of shame and guilt*, in J.L. TRACY-R.W. ROBINS-J.P. TANGNEY (a cura di), *The self-conscious emotions: Theory and research*, Guilford Press, New York 2007, pp. 209-223.

2. Algoritmi della relazione e doppia contingenza

La mia ipotesi è che il fenomeno del pudore vada analizzato come una forma di linguaggio: una “grammatica” che deve regolare e controllare i flussi di informazione e che (per essere “capita”) deve essere condivisa o almeno riconosciuta (deve essere cioè decodificabile l’informazione che – mediante la sua adozione – si intende trasmettere). In quest’ordine di idee possiamo ricordare come Bateson consideri i sentimenti come «strutture di relazione», regolate da quelli che chiama «algoritmi del cuore». Quelli che «sono chiamati “sentimenti”» sono in realtà «astrazioni, che si riferiscono a *strutture* di relazione, [ma] hanno sfortunatamente ricevuto un nome il cui uso di solito presuppone che i “sentimenti” siano caratterizzati principalmente dall’intensità piuttosto che da una precisa struttura»⁹. Gli «algoritmi del cuore» guidano l’individuo nelle sue reazioni di fronte all’ambiente ma sono organizzati in modo essenzialmente diverso dagli algoritmi della coscienza, dato che si basano su regole che in genere devono rimanere inconsapevoli. Per Bateson «la vita dipende da *circuiti* di contingenze interconnessi, mentre la coscienza può vedere solo quei brevi archi di tali circuiti sui quali il finalismo umano può intervenire»; viceversa, se si affida solo alla «coscienza» – o alla «coscienza finalizzata» – allora «vedendo solo archi di circuito, l’individuo è continuamente sorpreso e necessariamente irritato quando le sue cocciute tattiche si rivoltano a mordere l’inventore»¹⁰. Da qui un’importante teoria che vede nel non-dire, o nel non-essere coscienti di qualcosa, una componente di un tipo di struttura di relazione con sue specificità, che sono utili per il mantenimento di un equilibrio olistico ed «ecologico»¹¹. Il fatto che qualcosa sia “tenuto nascosto” (come nel pudore) fa parte di un equilibrio complessivo che può essere bene conservare. Con un ragionamento che implicitamente può apparire anche “anti-illuminista”, Bateson (come Luhmann) enfatizza come a volte il non-sapere sia una condizione per la tenuta di un tale delicato equilibrio. La lettura che possiamo fare della sua teoria autorizza però anche ad uno sviluppo teso a mostrare gli spazi che si aprono alla possibilità e anzi alla necessità del cambiamento degli schemi di relazione – che presumibilmente sarebbero da sottoporre ad un processo continuo di elaborazione e messa a punto, per essere resi adatti ad una struttura sociale in continuo divenire, attraverso una pratica di discussione e di elaborazione collettiva dei modelli culturali in cui proprio il dibattito filosofico dovrebbe svolgere un ruolo socialmente ben rilevante, per dare visibilità, dignità, profondità e coerenza agli orientamenti emergenti che possano apparire più adeguati e credibili. Come ha mostrato Bauman¹² (che cita appunto Bateson), l’evoluzione sociale e le trasformazioni continue della nostra epoca mettono sempre più a dura prova le capacità delle persone di orientarsi in schemi di relazione che obbediscono a sistemi di regolazione variabili e difficili quindi da prevedere e controllare.

In un senso abbastanza ovvio, ma le cui implicazioni sono forse da analizzare con più attenzione, è in effetti proprio la rapidità dei rapporti tra le persone che oggi obbliga continuamente ad una esibizione molto meno cauta che in passato di se stessi, ma se l’analisi che propongo è giusta, ne seguirebbe che esiste uno spazio per fare delle contro-proposte, in base alle quali *nuove* grammatiche del pudore possano essere

⁹ BATESON, *op. cit.*, p. 174.

¹⁰ BATESON, *op. cit.*, p. 181.

¹¹ Cfr. G. BATESON-M.C. BATESON, *Dove gli angeli esitano. Verso un’epistemologia del sacro* (1987), trad. it. G. Longo, Adelphi, Milano 1989.

¹² Z. BAUMAN, *Il disagio della postmodernità*, trad. it. V. Verdini, Mondadori, Milano 2002, p. 158.

elaborate, in modo da tener conto del fatto che comunque se da un lato essere aperti a più possibilità di relazione è una ricchezza per la persona (anche a costo di passare per l'accettazione in effetti conformista di un codice dell'esibizione del sé che sia sufficientemente riconoscibile dalle controparti), dall'altro la motivazione a presentare se stessi in una maniera che corrisponda ad una "disciplina del sé" deve essere offerta ad Alter all'interno di un discorso che per Alter sia visibile ed apprezzabile. In una società "fluida", i comportamenti basati sul pudore (nella sessualità e nei sentimenti, ma in generale anche in tutti quelli che sono gli elementi dell'identità personale) tendono a poter essere esibiti essi stessi solo come un semplice fatto "esteriore", semplicemente perché è più difficile giudicare se ai segni esteriori del pudore corrisponda anche una volontà della persona di improntare le proprie azioni ad una effettiva serietà e moralità. I "segni" perdono cioè la capacità di fare rimando a qualcosa di altro, che è poi proprio ciò che può dare il maggiore alimento al significato della relazione, e per questo viene meno la motivazione alla discrezione e al pudore.

In un quadro di questo tipo possiamo vedere il pudore come un dispositivo comunicativo che renda riconoscibile da parte dell'osservatore la disponibilità o meno al coinvolgimento in una situazione di azione condivisa oltre che le condizioni (di carattere psicologico, culturale, etico) che Ego pone per tale coinvolgimento¹³. Anche la pretesa di avere pudore, così come per ogni atto comunicativo, può rivelarsi falsa: in tal caso, chi ha "esibito" senso del pudore in maniera non veritiera, dovrà essere biasimato in quanto persona non-attendibile, ma è essenziale rilevare che – dato il carattere fluido e frammentario dei rapporti sociali odierni – un codice del pudore, per essere davvero utilizzabile, deve avere caratteristiche diverse da quelle del passato, centrate esse stesse più su quella che comunque era un tipo di "esteriorità" e di eteronomia.

A questo punto è utile introdurre un importante contributo teorico offerto da Luhmann, attraverso l'analisi di quella che (con Parsons) chiama «doppia contingenza». Il problema di partenza è che nell'incontro tra Ego e Alter, la libertà (e quindi la tendenziale imprevedibilità) dell'uno si scontra con la libertà (e imprevedibilità) dell'altro (da cui l'idea di una «duplice contingenza»). In termini teorici, «se *alter* fa dipendere il proprio agire dall'agire di *ego* e se *ego* intende far seguire il proprio comportamento a quello di *alter*» a causa di un evidente circolo, contro ogni evidenza non potrebbe «esservi azione»¹⁴. «Il tentativo di fare calcoli sul *partner* sarebbe inevitabilmente destinato al fallimento», mentre la strategia di sottoporlo a sollecitazioni osservando le sue reazioni «può avere successo e consentire di raccogliere esperienze»¹⁵. «In una situazione non ancora chiarita, *alter*, tentando di definire per primo il proprio comportamento, può cominciare con uno sguardo gentile, un gesto, un regalo – per vedere se e come *ego* accetta la definizione della situazione da lui stesso proposta. Alla luce di tale inizio, ogni passo successivo costituisce un'azione che ha l'effetto di ridurre la contingenza... ricordiamo l'*order from noise principle* stabilito dalla teoria generale dei sistemi. Non è affatto necessario che il consenso sui valori sia

¹³ In questo modo possiamo adottare una chiave di lettura riferibile anche a contesti apparentemente molto diversi: per quanto riguarda l'adozione di comportamenti a rischio da parte dei giovani e le caratteristiche di "visibilità" e di aderenza a modelli sociali sempre più centrati sulla disponibilità a prendere decisioni in condizioni di incertezza e di rischio, cfr. N. EMLER-S. REICHER, *Adolescence and Delinquency. The Collective Management of Reputation*, Blackwell, Oxford 1995, oltre ad una ricca letteratura psicologica e sociologica, quale possiamo esemplificare con S. BONINO, *Il fascino del rischio nell'adolescente*, Giunti, Firenze 2005.

¹⁴ LUHMANN, *op. cit.*, p. 205.

¹⁵ *Ibidem*, p. 212.

prestabilito; è il problema della doppia contingenza... che aspira letteralmente la casualità e rende il sistema sensibile al caso: se non esistesse il consenso sui valori, lo si inventerebbe»¹⁶.

Con questo però evidentemente non ci si è ancora pronunciati sulla possibilità che il «consenso sui valori» così costruito abbia oppure no dei limiti e di che tipo: valori costituiti sulla base di un processo di auto-organizzazione del rapporto sociale possono ovviamente presentare dei risvolti di arbitrarità, casualità, distorsione, disfunzionalità, o andare anche contro le richieste più intuitive che un modello assiologico in generale ci si aspetta che debba soddisfare. Luhmann analizza quei fattori che possono dare «vantaggi *selettivi* che rendono probabile l'emersione di determinate strutture sociali prima di altre»¹⁷. Il «vantaggio *della velocità*» porta a preferire «i temi sui quali si riesce ad intervenire rapidamente. Le concatenazioni selettive capaci di operare più rapidamente soppiantano quelle che richiedono una lunga riflessione per capire a cosa si va incontro»¹⁸. In effetti in una società sempre più «fluida», abbassare la soglia del pudore equivale di fatto ad acquisire vantaggi attraverso una maggiore velocità nel trasmettere informazioni. In una direzione opposta va però il secondo fattore: «Per quanto riguarda il merito e l'aspetto sociale delle questioni, il fattore decisivo è presumibilmente la *capacità di connessione*. Intendo dire che la scelta dell'evento successivo cadrà sull'evento attraverso il quale sarà già possibile intuire quale sarà l'eventuale evento ulteriore da prendere in considerazione»¹⁹. Possiamo aggiungere che, attraverso questa seconda via, entra in gioco l'insieme delle strutture sociali che possono fare da supporto all'azione del singolo potenziandone gli effetti e facendo da sostegno alle sue iniziative e alla sua progettualità. Se il sistema sociale funziona in modo da dare margini a questa progettualità, la naturale tendenza a cercare persone che siano *alleanze* e condividano i progetti e le iniziative proposte, assumendosene una parte del peso, basterebbe da sola a motivare le persone a ripristinare un più alto livello di sobrietà e di «pudore»: Alter considererà Ego affidabile se può prevedere il seguito delle sue azioni, e il pudore, proprio perché riduce la contingenza dell'azione, può contribuire a rendere Ego più «credibile», dato che oggettivamente ha l'effetto di imporre dei vincoli alle sue scelte. Quella che qui si fa valere è in realtà un'antropologia per la quale (trattando la questione in maniera molto schematica) si può dire che quello che oggi appare come un sempre meno diffuso senso del pudore non è l'effetto dell'«imitazione» di modelli imposti dai media. Una tale visione presuppone un'immagine dell'uomo (che qui si rifiuta) come sostanzialmente manipolabile e irrazionale, facile preda di istinti arcaici ed infantili, e come portato ad assumere comportamenti tendenzialmente sbagliati (degradanti, immorali, irrazionali,...) a meno che non intervenga una opportuna opera di contro-condizionamento, che in definitiva però obbedisce ancora sostanzialmente a delle «leggi di imitazione».

3. *Struttura della comunicazione e processi di strutturazione dell'azione*

Un concetto di pudore costruito sulla base dei modelli della tradizione può andare incontro a limiti strutturali di applicabilità nel contesto di una società «liquida», semplicemente perché in genere non

¹⁶ *Ibidem*, p. 207.

¹⁷ *Ibidem*, p. 222.

¹⁸ *Ibidem*, p. 223.

¹⁹ *Ibidem*, *ivi*.

esistono più le condizioni per verificare credibilmente quali siano stati in passato i comportamenti effettivi di Alter, le sue intenzioni e la sua eventuale buona fede. Possiamo accettare qui l'analisi molto lucida di Bauman, che sembra in grado di cogliere con precisione l'ambiguità del problema: «Una delle conseguenze più salienti del venir meno delle vecchie sicurezze è la nuova fragilità dei legami umani» che «potrebbe essere l'inevitabile prezzo da pagare per il *diritto* degli individui di perseguire i propri singoli obiettivi, e tuttavia non può che essere al contempo un formidabile ostacolo a un loro perseguimento *efficace* e al coraggio necessario per perseguirli»²⁰. Applicando ognuno delle strategie di scelta improntate all'autonomia individuale, si creano condizioni generali di incertezza e imprevedibilità per cui i margini di scelta di tutti risultano in realtà notevolmente ridotti. Dobbiamo però insistere con molta forza che per questa via si mostra che la libertà e i diritti degli individui che vengono limitati non sono di per se stessi quelli oggettivamente in contrasto con l'interesse di altri attori sociali. L'argomentazione infatti si basa su categorie di tipo comunicativo come quella di interpretazione, per cui ad essere frenati saranno tutti quei comportamenti che possono essere *interpretati* (da osservatori in genere frettolosi, schematici e superficiali) come conseguenza di una volontà individuale da biasimare: nel caso del pudore, l'intenzione di compiere atti "senza pudore" (per quel tanto che una tale intenzione può essere riconosciuta da un osservatore più o meno distratto e distante), ma in molti altri casi (ad esempio la volontà di impegnarsi nel lavoro o in politica) ad essere penalizzati saranno anche tutti i contesti in cui qualcuno si sforza di muoversi coerentemente con i propri principi, ma, pur essendo questi assiologicamente condivisi dagli osservatori (almeno in astratto), la persona viene colpita dalla sanzione della società perché manca di fatto un qualsiasi canale che possa essere utilizzato per dare accesso agli osservatori all'*informazione* strettamente necessaria per rendere comprensibile il senso effettivo dell'azione. Da qui: 1) il diminuire della motivazione psicologica ad agire in maniera coerente a principi moralmente impegnativi, 2) proprio per questo, la difficoltà, per un modello sociale che si basava (anche) sui *vincoli* imposti all'esibizione del sé, a legittimare se stesso. Ciò che qui si sostiene è che quel modello derivava la sua legittimazione dal fatto che, modulando la presentazione del proprio sé secondo "regole" riconoscibili, la persona 1) rendeva più agevole agli osservatori il compito di interpretare il significato delle sue azioni, 2) contribuiva ("omologando" i propri comportamenti a quelli stabiliti da un canone noto e condiviso) a mantenere in vita delle aspettative (dal punto di vista degli osservatori) che poi venivano fatte valere in maniera generalizzata e diffusa (cioè anche nei casi in cui quella data persona non era direttamente coinvolta), 3) riscuoteva un consenso sociale che poteva motivarla effettivamente ad agire secondo principi assiologicamente impegnativi.

Riconoscersi su strategie culturali e modelli etici di questo tipo significa far leva su quello che abbiamo chiamato l'aspetto "conservatore" e "anti-illuminista" della filosofia di Bateson. Si può invece proporre di riconoscere anche gli "algoritmi" del pudore come *modificabili* per poter corrispondere alle esigenze di una società in continua evoluzione. I momenti che possono essere visti anche come di "esibizione" del sé dovrebbero essere intesi però come fasi di un discorso teso alla proposta di un progetto e alla costruzione di strutture di relazione inter-personale (anche in una dimensione di tipo micro-sociale) che attingano alla *chiarezza* del discorso per reperire le risorse psicologiche e la motivazione necessaria per legarsi a piani di

²⁰ BAUMAN, *op. cit.*, p. 198.

azione più vincolanti e impegnativi – secondo un'idea di fondo che può essere accostata alla teoria dell'“agire comunicativo” di Habermas²¹.

I motivi per recuperare un senso di sobrietà e rigore nei comportamenti non è necessario che vengano rintracciati in un'assiologia che veda il valore di certi modelli di comportamento come intrinseco ed universale. Le ragioni per improntare le proprie azioni ad un senso di maggiore sobrietà possono piuttosto essere trovate proprio nel fatto che un controllo più razionale del modo in cui si appare ad un osservatore è la premessa per poter dare al contenuto di comunicazione (verbale o non-verbale) una maggiore ricchezza – a seconda di circostanze che sono poi socialmente e storicamente variabili. L'argomentazione di fondo che qui si sostiene non è di tipo etico, ma di tipo epistemologico: un linguaggio (un codice) di tipo più strutturato e articolato (in senso logico: cioè capace, grazie ad una sua maggiore potenza espressiva, di veicolare contenuti più ricchi e complessi) è uno strumento comunicativo che può dar conto di contenuti di informazione più impegnativi (sia in senso logico sia in senso decisionale), capaci cioè di sprigionare – attraverso la persuasione prodotta da un'argomentazione efficace, nella forma di una “coazione senza-coazione”, secondo l'espressione di Habermas – una maggiore motivazione all'agire e alla progettualità condivisi. Se consideriamo anche il pudore come una forma di comunicazione, possiamo ammettere plausibilmente che l'esibizione sfrontata del corpo e della sessualità sia (in un senso ovvio) uno strumento per disporsi ad aprire percorsi di relazione più numerosi (anche se solo in quanto potenzialità – non sfruttate ma comunque rese in tal modo più facilmente accessibili) e proprio per questo, però, più equivoci e meno in grado di motivare la controparte ad un investimento più selettivo e vincolante. In concreto, la maggiore ricchezza di senso in un rapporto tra due persone significa anche semplicemente che il rapporto è costruito in modo da avere una sua storia e una sua fisionomia che permetta alle persone che vi sono coinvolte di fare riferimenti più vari e ad un numero più ampio di elementi condivisi: esperienze di vita ed idee, progetti e scelte. Ciascuno di questi elementi (quando sia preso seriamente – cioè se è soddisfatta la condizione che sia in grado di alimentare una comunicazione *credibile*) può creare dei vincoli all'azione individuale che hanno un costo in termini di risorse impiegate e di rinuncia a margini di una maggiore libertà d'azione individuale in altri ambiti. Quelle che possiamo chiamare “strategie del pudore” possono svolgere una funzione essenziale nel mostrare ad Alter che l'interesse di Ego è rivolto a costruire un tipo di rapporto in cui siano elementi più impegnativi di questo tipo a venire valorizzati. Viceversa, le “strategie dell'esibizione” hanno un intrinseco significato “analogico” (nel senso di Bateson) che fa legittimamente apparire ad un osservatore come Ego non sia intenzionato per il momento a stabilire “connessioni” che possano vincolarlo – proprio il tipo di connessioni cioè che possono convincere la controparte a fare investimenti impegnativi in un rapporto con Ego.

²¹ Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire Comunicativo* (1981), il Mulino, trad. it. P. Rinaudo, Bologna 1986.