

Saggi
Storia, filosofia e scienze sociali

Elena Pulcini

Il potere di unire

Femminile, desiderio, cura

Bollati Boringhieri

Prima edizione ottobre 2003

© 2003 Bollati Boringhieri editore s.r.l., Torino, corso Vittorio Emanuele II, 86
I diritti di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale
con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati
Stampato in Italia dalla M.S./Litografia di Torino
ISBN 88-339-1482-8

Schema grafico della copertina di Pietro Palladino e Giulio Palmieri

Stampato su carta Palatina delle Cartiere Miliani Fabriano

Indice

vii	<i>Introduzione. Sentire differentemente</i>
xxxiii	<i>Abbreviazioni</i>

Il potere di unire

Parte prima Miti e simboli del femminile

- | | |
|----|---|
| 5 | 1. Diotima. Il mito platonico dell' <i>éros</i> e il <i>Matriarcato</i> di Bachofen |
| 24 | 2. La lampada di Psiche. Simbologie del femminile in Bachofen |
| 46 | 3. La memoria del corpo. Il femminile nell'universo junghiano |

Parte seconda Soggetto femminile e patologie della modernità

- | | |
|----|--|
| 59 | 4. Il potere di unire. Femminile e potere tra modernità e mito |
| 76 | 5. La politica e il femminile. Le ragioni di un'esclusione |
| 99 | 6. La modernità, l'amore e la disuguaglianza nascosta |

- 113 7. Sovranità e carenza dell'individuo moderno
- 129 8. Potere, desiderio, desiderio di potere.
Identità femminile e potere
- Parte terza* Dono, cura, responsabilità
- 149 9. Incluse nella *pólis*. Le ragioni della passione
- 160 10. Il desiderio di donare. Simbolica del dono e identità
femminile
- 167 11. Oltre il contratto. La responsabilità appassionata
- Appendice*
- 183 L'identità femminile europea e l'idea di passione
- 191 *Indice dei nomi*

Introduzione

Sentire differentemente

... staccarsi da sé (*se dépendre se soi-même*) ... Ci sono momenti nella vita in cui la questione di sapere se si può pensare o percepire differentemente da come si pensa e si vede, è indispensabile per continuare a guardare o a riflettere ... Ma che cos'è dunque la filosofia oggi – voglio dire l'attività filosofica – se non il lavoro critico del pensiero su se stesso?

M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*¹

1. Staccarsi da sé

Ho esitato a lungo prima di decidermi a raccogliere in un volume una serie di saggi scritti nell'arco di una quindicina d'anni e tutti accomunati da quell'oggetto inquieto e tuttora sfuggente che è il problema del «soggetto» ripensato alla luce della «differenza» femminile.

Il dubbio era dovuto a ragioni di varia natura. La prima, e più banale, era il timore di riproporre riflessioni troppo lontane nel tempo e, per così dire, invecchiate, non solo sul piano oggettivo, ma anche su quello soggettivo. La seconda era lo spettro dell'inalturalità del tema *tout court*, di fronte ai più recenti e peraltro interessanti tentativi di andare «oltre il femminismo»² e «oltre la differenza». La terza, *last but not least*, era la paura di espormi direttamente su un oggetto che, pur costituendo una fonte di permanente fecondazione del mio lavoro più ufficialmente visibile e riconosciuto, mi ha sempre accompagnata un po' in sordina, confinato in uno spazio apparentemente marginale.

Ma via via che queste ragioni si definivano, andando ad alimentare sempre più chiaramente la decisione di rinunciare, esse subivano, in modo del tutto inatteso, un paradossale rovesciamento di segno, diventando i motivi stessi per i quali ero sempre più incline a intraprendere l'operazione.

¹ La traduzione di questo passo è stata da me modificata rispetto alla versione italiana in M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1984.

² C. Mancina, *Oltre il femminismo. Le donne nella società pluralista*, il Mulino, Bologna 2002.

Prendeva corpo cioè, in primo luogo, il desiderio di raccontare un percorso dandogli compiutezza e selezionandone le tappe più significative; in secondo luogo, la volontà di misurarlo con le tendenze recenti senza tuttavia aver timore dell'«inattuale» e delle sue potenzialità provocatorie; in terzo luogo, il bisogno di espormi e di prendere posizione, a partire però da una distanza critica dalle mie precedenti acquisizioni, valorizzando ciò che ancora ritengo degno di attenzione.

Insomma, aderivo all'invito foucaultiano a «staccarsi da sé» che mi appare oggi il necessario sviluppo di quel «partire da sé», giustamente caro a molta parte della riflessione femminile; sebbene debba subito precisare che, come chiarirò più avanti, questo è solo un primo senso, *debole* e autobiografico, di ciò che intendo con «staccarsi da sé».

Il mio punto di partenza, ciò che mi ha spinto a suo tempo a spostare lo sguardo sulle donne e sul femminile, è stata la necessità, insorta evidentemente a ridosso di un movimento politico gravido di istanze inedite e promettenti, di aggiungere tasselli indispensabili a quella prospettiva *critica* – critica della modernità e, in particolare, del soggetto moderno – che è da sempre al centro della mia riflessione.

Il «femminismo come critica», potrei dire evocando un ben noto libro di alcuni anni fa,³ è indubbiamente una formula consona a riassumere ciò che per me ancora rappresenta l'aspetto più prezioso e coinvolgente del pensiero delle (e sulle) donne: un pensiero molteplice e spesso discordante, ma quasi sempre attraversato da una sorta di insofferenza per le verità definitive e i codici acquisiti, in continuo dialogo con l'esistente e con i suoi mutamenti, mai rassegnato alla passiva accettazione dell'accadere.⁴

In altri termini, una riflessione sulle donne e sul femminile mi è da subito apparsa un punto di osservazione fecondo e ineludibile per la diagnosi delle «patologie della modernità», dei suoi risvolti oscuri e delle sue mancate promesse.

³ S. Benhabib e D. Cornell (a cura di), *Feminism as Critique. On the Politics of Gender*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987.

⁴ Sul nesso tra crisi della filosofia, critica e pensiero femminista, cfr. in particolare R. Braddott, *Dissonanze. La donna e la filosofia contemporanea*, La Tartaruga, Milano 1994, cap. 1 (ed. or. *Patterns of Dissonance*, Polity Press, Cambridge 1991).

Avendo assunto da tempo il tema delle *passioni* e della vita emotiva come luogo privilegiato per la critica della modernità, era inevitabile per me affrontare il problema della *differenza emotiva*, vale a dire il problema della peculiare posizione delle donne nell'ambito della dicotomia, occidentale e moderna, ragione/passione.

Ma nel farlo, mi accorgevo subito di due realtà inaspettate: la prima era scoprire che la riflessione femminile risultava stranamente povera di attenzione su questo tema, come se – e qui azzardo un'ipotesi – le donne fossero inconsciamente spinte a rifuggire da una dimensione (le passioni, i sentimenti ecc.) con la quale erano state troppo a lungo identificate. La seconda era accorgermi che la dicotomia ragione/passione, nella quale il pensiero contemporaneo (compreso quello delle donne, laddove esso ne ammetteva l'importanza) riconosceva uno dei dualismi fondativi della modernità, rischiava di essere riduttiva e di oscurare un intreccio molto più complesso. L'immagine cioè di un individuo *razionale maschile* e di un soggetto *passionale femminile*, che avrebbe corrisposto a quella pubblico/privato e che avrebbe legittimato per secoli l'esclusione delle donne dalla vita pubblica,⁵ era solo parzialmente vera e convincente.

Le mie ricerche sulle forme dell'individualismo moderno mi avevano infatti portata a concludere, da un lato, che il soggetto maschile codificato dal pensiero moderno, a partire da Hobbes, era in realtà un soggetto dotato di *passioni* peculiari (la passione acquisitiva, la passione dell'Io) che lo rendevano irriducibile all'immagine liberale dell'*homo oeconomicus*, guidato da un agire puramente razionale.⁶ Dall'altro, l'attenzione più mirata allo statuto delle donne nel pensiero moderno faceva emergere una loro identificazione non tanto con la passione quanto piuttosto con il *sentimento*: vale a dire con una nuova forma di affettività che nasce appunto nell'ambito della moderna «cultura del sentimento»,⁷ sulla base di una inedita valorizzazione del «privato»⁸ e di un riconoscimento valoriale delle qualità «femminili».

⁵ Cfr. J. B. Elshtain, *Public Man, Private Woman. Women in Social and Political Thought*, Princeton University Press, Princeton 1981.

⁶ E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

⁷ Cfr. Ch. Taylor, *Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano 1993 (ed. or. *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989).

⁸ H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1989 (ed. or. *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958).

La nascita di un soggetto femminile, rousseauianamente dotato di qualità affettive e relazionali ed estraneo alla logica appropriativa e narcisistica del soggetto universale (maschile), coincideva dunque non solo con il confinamento delle donne alla sfera intima e privata, su cui tanto, e giustamente, si è insistito, ma anche con la loro esclusione dal *páthos*. L'identificazione con il «sentimento», tonalità affettiva a eguale distanza dalla «ragione» e dalla «passione», fortemente radicato nella funzione «materna», che ha dotato per la prima volta le donne di una *chance* di identità,⁹ ha anche significato una doppia esclusione: non solo dalla sfera pubblica, vale a dire dal «contratto sociale»¹⁰ e dalla cittadinanza, gettando così una luce oscura sui presunti fondamenti egualitari della modernità e del liberalismo;¹¹ ma anche dalla passione e dalla sua insostituibile funzione identitaria, su cui tornerò più avanti.

2. *La passione per l'altro*

A partire da queste prime acquisizioni, ho avviato un percorso scandito da quella che potrei definire l'*euforia dell'identità*. Ero insoddisfatta sia dalla prospettiva puramente emancipatoria e tutta «politica» di conquista della cittadinanza che mi pareva trascurare le mutilazioni dell'interiorità,¹² sia dalla esclusiva valorizzazione del «materno» quale matrice originaria dell'identità femminile che a lungo ha accomunato voci molto diverse del pensiero femminista. Pur apprezzando l'intento di fondo di quest'ultimo, teso a valorizzare, attraverso il materno, la qualità «relazionale» del femminile (contro la presunta autosufficienza del soggetto maschile), e pur con-

⁹ Uso qui in modo equivalente i termini di «identità» e «soggettività» poiché sarà il contesto stesso delle mie argomentazioni a preservare il primo termine da pericoli identitari, e dal rischio a esso intrinseco di ricaduta in una visione chiusa e compatta del soggetto.

¹⁰ C. Pateman, *Il contratto sessuale*, Editori Riuniti, Roma 1997 (ed. or. *The Sexual Contract*, Polity Press, Cambridge 1988).

¹¹ Su questo tema si è soffermato soprattutto il femminismo anglosassone, tra cui mi limito a ricordare S. Benhabib, *The Concrete Other and the Generalized Other*, in Benhabib e Cornell (a cura di), *Feminism as Critique* cit.; Elshtain, *Public Man, Private Woman* cit.; Pateman, *Il contratto sessuale* cit.

¹² In questo senso, ritengo molto apprezzabili quelle riflessioni che tendono a sottolineare, attraverso il concetto di «dilemma della cittadinanza», la problematicità del nesso tra la ricerca dell'eguaglianza e la difesa della differenza (cfr. G. Bonacchi e A. Groppi [a cura di], *Il dilemma della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*, Laterza, Roma-Bari 1993).

dividendo la diagnosi di un «matricidio simbolico» operato dal pensiero filosofico occidentale e moderno,¹³ ho sentito l'esigenza di individuare altri «fondamenti» della soggettività femminile: fondamenti che conservassero un potenziale critico verso la parabola moderna dell'individuo acquisitivo e narcisista e che facessero emergere possibilità alternative, senza evidentemente implicare una visione riduttiva dell'identità delle donne attraverso la sua assimilazione totalizzante all'immagine materna, «potente risucchio dell'identità – com'è stato di recente ribadito – nel valore della femminilità».¹⁴

Di qui le mie escursioni, spesso veicolate da un entusiasmo un po' naïf, nell'orizzonte del pensiero mitico-simbolico (da Platone a Bachofen a Jung). Malgrado le indiscutibili ambiguità e le evidenti appartenenze di quest'ultimo a un'«economia binaria»¹⁵ – che oggi riconosco con maggiore lucidità di allora – questo tipo di riflessione mi consentiva infatti sia di scongiurare rischi essenzialistici attingendo alla infinita libertà del simbolo, passibile di una incessante risignificazione, sia di restituire al femminile la potenza del *páthos* e dell'*éros* sottraendolo al destino pacificante e «altruistico» del sentimento.

Così, l'«omaggio» platonico e bachofeniano alla figura di Diotima quale «maestra d'amore» – che pure si perde in entrambi nella definitiva affermazione della superiorità del *lógos* e della verità disincarnata¹⁶ – mi consentiva di scoprire le radici erotiche (nel senso platonico) e *passionali* della qualità relazionale del femminile. Il nesso tra Diotima ed Eros, quale «dio dell'unione e della relazione» che Platone e Bachofen rivelavano, per così dire, loro malgrado e sia pure per mostrarne i limiti di fronte alle altezze rarefatte del *lógos* e dello spirito, assumeva ai miei occhi feconde potenzialità ai fini di un disegno *altro* della soggettività femminile che restituisse alla capacità di «essere in relazione» la potenza dinamica e appassionata dell'*éros*; il quale rifugge da ogni irenica o paci-

¹³ A. Cavarero, *Nonostante Platone*, Editori Riuniti, Roma 1990; e L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991.

¹⁴ M. L. Boccia, *La differenza politica. Donne e cittadinanza*, il Saggiatore, Milano 2002, p. 84.

¹⁵ Su questo concetto cfr. F. Restaino e A. Cavarero, *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino 1999, pp. 119 sgg.

¹⁶ L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985 (ed. or. *Éthique de la différence sexuelle*, Minuit, Paris 1984).

ficante ricomposizione e alberga sempre in sé, come abbiamo appreso dalla lezione freudiana, la forza scardinante e rinnovatrice di *thánatos*.

Insomma, prendere sul serio il nesso platonico femminile-éros poteva voler dire – ne sono convinta ancora oggi – sottrarre il soggetto femminile alla sua esclusiva vocazione materna, spesso confusa, dalla stessa riflessione delle donne, con l'utopia di un'armonica e rigenerante relazione duale.¹⁷ E soprattutto voleva dire innervare il «sentimento» di quella che, spingendo fino in fondo alcune riflessioni di Maria Zambrano,¹⁸ vorrei definire la *potenza individualizzante della passione*.

Una «potenza» individuale (e tornerò più avanti su questo concetto) che sempre si coniuga con l'attenzione e l'apertura all'*altro*.

Nell'idea di *passione* trovavo in altri termini la possibilità di pensare un soggetto autonomo e relazionale a un tempo, fedele ai propri desideri ed esposto all'*altro* quale parte *mancante* e costitutiva dell'Io, irremovibile nell'adesione alla propria vita emotiva e tuttavia in costante e inquieto dialogo con un altro da sé, intensamente desiderato e sempre inassimilabile e sfuggente: ciò che riassumevo nel concetto di *passione per l'altro*. Le donne venivano così sottratte alla secolare identificazione negativa con l'*altro* – tema che costituisce peraltro uno dei cardini di tutta la riflessione femminile – per diventare un soggetto capace di contenere in sé, positivamente, l'idea di *alterità*; un soggetto capace di prefigurare un'alternativa alla parabola egemone (e maschile) dell'individualismo moderno dove l'*altro* compare essenzialmente come strumento dell'autoaffermazione dell'Io o come fantasma del narcisismo dell'Io.¹⁹

L'idea di *passione per l'altro*, inoltre, conteneva in sé – ciò che oggi mi appare più chiaro di allora – la possibilità di configurare una *struttura dinamica e aperta della soggettività, costantemente esposta al divenire e al cambiamento*. Poiché la passione e, in particolare, la passione d'amore è, come dice Georg Simmel, «una delle grandi

¹⁷ Sulla critica del materno pacificante attraverso la proposta del concetto di «madre simbolica», quale figura di una libertà femminile relazionale, cfr. I. Dominianni, *Il desiderio di politica*, introduzione a L. Cigarini, *La politica del desiderio*, Pratiche, Parma 1995.

¹⁸ M. Zambrano, *All'ombra del Dio sconosciuto*, a cura di E. Laurenzi, Pratiche, Milano 1997 (ed. or. *Nacer por sí misma*, Horas y Horas, Madrid 1995).

¹⁹ Cfr. Pulcini, *L'individuo senza passioni* cit.

categorie formative dell'esperienza»,²⁰ che spinge il soggetto a mettersi in gioco, a lasciarsi contaminare dall'altro, accettando l'inevitabile e reciproco destino di alterazione e trasformazione, senza tuttavia cadere nella duplice trappola dell'oblio di sé o dell'appropriazione dell'altro. Oppure, per dirla con Luce Irigaray, «senza appropriazione, senza possesso né perdita di identità, nel rispetto di una distanza».²¹

Nella passione, insomma, l'altro diventa la realtà imprescindibile dell'Io: è colui che lo attrae, lo seduce, lo contrasta, lo fugge, lo addolora, lo invoca, lo respinge, lo odia, lo accoglie e che dunque mobilita il soggetto nella molteplice costellazione della sua vita emotiva, modificandone l'agire; e soprattutto è colui che lévinasianamente gli «resiste»,²² sfidandone ogni presunzione di compiutezza e di definitiva certezza.

È questa la qualità peculiare dell'*éros* descritto da Diotima. «Amore, per lei era passaggio in altro – ha scritto di recente Luisa Muraro –, era mediatore, ma non in funzione del raggiungimento di uno stato unitario e appagante, come lo intende Platone. Amore era mancanza accettata, era apertura, era andirivieni, era accadimento, era precarietà, era contingenza, era attesa e irruzione dell'altro».²³

L'amore, inteso come passione, è ciò che costringe l'Io, per rispondere alla presenza ineludibile dell'altro, a *uscire da sé*, a esporsi, a sporgersi verso possibilità ignote e non ancora attualizzate. È ciò che lo induce ad aprirsi all'*Unheimlich*, a ospitare il perturbante e l'estraneo, persino nei suoi aspetti più indesiderabili; così da rompere i confini della propria dimora, familiare e rassicurante, e produrre una costante dislocazione dell'identità.

Sempre più mi sono convinta nel tempo, anche attraverso quella dimensione cara alle donne che è l'*esperienza* (individuale e collettiva), che lo stesso «amore materno», aristotelicamente e rousseau-

²⁰ G. Simmel, *Frammento sull'amore*, in Id., *Filosofia dell'amore*, a cura di M. Vozza, Donzelli, Roma 2001.

²¹ L. Irigaray, *Amo a te*, Bollati Boringhieri, Torino 1993 (ed. or. *J'aime à toi*, Grasset & Fasquelle, Paris 1992).

²² E. Lévinas, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1977 (ed. or. *Totalité et infini*, Nijhoff, La Haye 1961).

²³ In A. Buttarelli, L. Muraro e L. Rampello (a cura di), *Duemilaeuna. Donne che cambiano l'Italia*, Pratiche, Milano 2000, p. 154.

ianamente codificato come la zona pacificata dell'amore oblativo, non è affatto esente dal *páthos* e dall'*éros*: la madre è costantemente impegnata in un corpo a corpo con il figlio/figlia, in un coinvolgimento «viscerale», per dirla ancora una volta con Maria Zambrano, nel quale l'Io viene messo costantemente alla prova, in un circuito di reciprocità che scuote certezze e apre nuovi e imprevisibili orizzonti. Il materno può allora rientrare come possibile fondamento di un soggetto relazionale solo se integrato dalla dimensione perturbante del *páthos*.

Il *páthos*, infatti, incide nel soggetto quella che con Georges Bataille vorrei chiamare una «ferita» (*blesure*):²⁴ un taglio aperto e palpitante che ne impedisce ogni definitiva e acquisita ricomposizione identitaria.

L'altro è dunque colui che tiene aperta la *ferita* nel corpo apparentemente compatto dell'Io, negandolo – direbbe ancora Bataille – come soggetto chiuso e autosufficiente. È la rammemorazione vivente e incarnata della *alterità/differenza* che alberga *dentro* il soggetto stesso: una differenza che agisce, per usare la felice espressione di Maurice Blanchot, come «principio di contestazione» interno,²⁵ e che si manifesta attraverso la forza perturbante della passione.

Su questa valorizzazione della *differenza* vorrei oggi porre l'attenzione – più di quanto l'*euforia dell'identità* non mi abbia fin qui consentito di fare – assumendola tuttavia quale punto di partenza per l'ipotesi di nuove configurazioni del soggetto.

La reintegrazione del *páthos* e dell'*éros* può essere pensata, per le donne, come possibilità di accesso a una soggettività non riconducibile ad alcun modello di identificazione rigido e definitivo: una soggettività che, in quanto permanentemente contestata dalla propria alterità e «tagliata» dalla propria differenza, sa riconoscere nell'altro una realtà da cui non si può prescindere; accettando la messa in gioco di sé, senza tuttavia rinunciare alla propria fedeltà a se stessi.

²⁴ Il concetto di «ferita» (*blesure*), intimamente legato a quelli di «contaminazione» e «contagio», su cui mi soffermerò più avanti, è presente in molti testi di Bataille. Mi limito qui a rimandare a G. Bataille, *Su Nietzsche*, Cappelli, Bologna 1980 (ed. or. *Sur Nietzsche*, 1945).

²⁵ M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, Feltrinelli, Milano 1984 (ed. or. *La Communauté inavouable*, Minuit, Paris 1983).

3. *Il soggetto contaminato*

Se appare superfluo a questo punto ribadire la distanza (critica) di tale figura dal modello dell'individuo moderno, mosso da passioni acquisitive e narcisistiche, occupato solo della propria autoaffermazione e legato all'altro unicamente da rapporti strumentali, è invece necessario per me rilevarne la distanza dalle teorie postmoderne del soggetto, che tanto influenzano il femminismo anglosassone contemporaneo.²⁶

L'immagine di un soggetto *contestato* o *contaminato* dalla propria differenza non è riconducibile alla proposta postmoderna di una deflagrazione e frammentazione del soggetto in flussi ibridi e mutevoli, che si scompongono e ricompongono in un gioco ininterrotto di transiti e moltiplicazioni, teso alla decostruzione di ogni identità fissa e codificata. Non lo è in quanto quell'immagine tenta di preservare due aspetti – l'*unicità dell'Io* e l'*interazione Io/altro* – che rischiano di perdersi nell'enfasi decostruzionista del femminismo postmoderno.

Bisogna dare atto a quest'ultimo di aver posto in maniera radicale il problema del *superamento delle dicotomie*, sulle quali il pensiero occidentale e moderno ha costruito la gerarchia del proprio ordine simbolico (patriarcale e/o eterosessuale); e di aver introdotto prepotentemente il tema dell'«alterità» nell'universo obsoleto di un umanesimo compiaciuto di se stesso e inconsapevole della propria vocazione immunitaria,²⁷ portatrice di esclusioni ed espulsioni tanto più illegittime in quanto sempre più anacronistiche nel mondo «globale» della perdita dei confini.

Il «queer» di Butler o il «cyborg» di Haraway rispondono a questa legittima esigenza di eversione, al bisogno di smascherare l'effetto di dominio intrinseco a ogni opposizione dicotomica e gerarchica (sia essa sessuale, razziale, culturale ecc.), per auspicare ibridazioni,

²⁶ J. Butler, *Gender Trouble. Feminism and Subversion of Identity*, Routledge, New York 1990; e D. J. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995 (ed. or. *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, Free Association Books, London 1991).

²⁷ Per questo termine, che uso qui in senso lato, cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

spostamenti, migrazioni (tra il dentro e il fuori, il deviante e la norma, la macchina e l'uomo) che rompano la logica binaria destrutturando i codici egemoni. È a Donna Haraway che si deve tra l'altro, lo dico solo per inciso, la tematizzazione dell'idea di «post-umano» quale leva critica di un umanesimo obsoleto, chiuso sulle proprie certezze antropocentriche, ormai incapace di essere all'altezza delle trasformazioni epocali introdotte dalla tecnologia e dall'«informatica del dominio».²⁸

Ma questa enfasi decostruttiva che, per sottrarsi all'autorità coercitiva di ogni essenzialismo, riduce l'identità a «simulacro»²⁹ o a «performance»,³⁰ rischia a mio avviso di produrre l'erosione *tout court* dell'idea di soggettività, perdendone così un aspetto prezioso e irrinunciabile: quello che individua e distingue, pur nella metamorfosi e negli infiniti transiti, la concreta e insostituibile *singularità dell'Io*, di ogni particolare Io; quello che consente – come ha ben mostrato Cavarero –,³¹ di narrarne e ricostruirne la storia, frammentata e molteplice, e purtuttavia diversa da ogni altra, unica e irripetibile.

Tenere fermo questo aspetto significa presupporre comunque una *dimora dell'Io*, che pur riflettendone le molteplici sfaccettature, i mutamenti e le stratificazioni psichiche, rappresenti l'unicità della sua biografia; una dimora dalla quale si può sempre traslocare o alla quale si può sempre ritornare, portandosi però dietro, ogni volta, il bagaglio accumulato attraverso le stagioni della propria vita. La negazione di un'essenza, di un dato naturale e cogente che vincola il soggetto a norme e codici fissi, non vuol dire rinunciare a un *luogo* del soggetto, in cui i diversi pezzi e tasselli, gli andirivieni e le migrazioni, i progetti e le passioni, si ricompongano come in un *puzzle*, che un soffio di vento può sempre tornare a scompigliare.

Quel soffio di vento, leggero o violento, desiderato o fastidioso, invocato o respinto, è la presenza ineludibile dell'altro, rammemorazione concreta e «significativa» dell'apertura dell'Io, che ne sfida ogni illusoria ricomposizione definitiva, ogni arrogante pretesa di autosufficienza e stabilità.

²⁸ Haraway, *Manifesto cyborg* cit.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Butler, *Gender Trouble* cit.

³¹ A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano 1997.

Nell'ambito del femminismo postmoderno mi pare di poter riconoscere qualche affinità con questa immagine nel «nomadismo» di Braidotti, la quale non esita a parlare, pur nella difesa antiessenzialistica di un divenire e di una metamorfosi del soggetto, di una «unità» della coscienza nomade;³² di una «fedeltà a se stesso» del soggetto che si manifesta nella sua «durata» e nel potere della memoria, dentro la quale l'altro, gli «altri», esercitano una funzione permanente di destituzione della sua sovranità.³³

Tornerò più avanti su ciò che invece mi allontana dalle posizioni di Braidotti. Qui mi preme soffermarmi su quest'ultimo punto e chiarire ulteriormente la mia visione della dialettica Io/altro, precisando subito che è probabilmente fuorviante chiamarla «dialettica». Condividendo anche qui la critica delle dicotomie, dirò che l'*altro* per me non è da intendersi né come la negatività appropriabile dalla coscienza raffigurata nella dialettica hegeliana,³⁴ né come l'oggetto di sentimenti morali che, come ho già detto sopra, hanno incatenato le donne all'immagine secolare di un femminile altruistico e oblativo.

L'*altro*, sia esso persona o mondo, è l'inappropriabile e l'inassimilabile che abita lo spazio della differenza. È l'incarnazione provocatoria delle possibilità non attualizzate dell'Io, il quale dunque è sempre potenzialmente *un altro*, e per questo, *solo per questo*, virtualmente disposto a lasciarsi contagiare, interrogare, contaminare; senza mai compiacersi della propria autosufficienza, ma anche senza dissolversi in costrutti ibridi e indifferenziati, nei quali, insieme all'oppressione dicotomica, si perde ogni idea di distinzione e di singolarità.

Ogni Io è *un altro*, ma sempre nell'insostituibile concretezza della sua esperienza che lo rende quel particolare Io e non un altro, nella propria esistenza incarnata e sessuata, e nel bagaglio insosti-

³² Secondo Braidotti: «Il nomade [...] è un soggetto che ha abbandonato ogni idea, desiderio o nostalgia di stabilità. Esprime il desiderio di transizioni, spostamenti progressivi, mutamenti coordinati senza o contro ogni idea di unitarietà essenziale. Il soggetto nomade non è tuttavia privo di unità. Si muove secondo modelli di spostamento definiti, stagionali, su percorsi comunque fissati» (R. Braidotti, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, a cura di A. M. Crispino, Donzelli, Roma 1995).

³³ R. Braidotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, Feltrinelli, Milano 2003.

³⁴ È ben noto come il femminismo italiano, a partire da Carla Lonzi, abbia preso le distanze dallo schema dialettico.

tubile delle sue passioni, che raccontano la sua storia di successi e di fallimenti, di scelte e negoziazioni, di certezze e ambivalenze.

È in questo senso, per richiamare una tappa del mio percorso, che mi è parsa feconda l'idea di «autenticità», intesa essenzialmente come «fedeltà a se stessi»,³⁵ adesione rischiosa e tuttavia irrinunciabile alle proprie passioni e convinzioni.

Il *soggetto contaminato* o contagiato è quello che sa riconoscere nell'altro l'incarnazione della propria differenza costitutiva, il testimone, spesso scomodo ma sempre ineludibile, della propria alterità interna, la rammemorazione dello scarto irricomponibile che sempre lo attraversa: insomma di quella che altrove ho definito la «differenza in».

La consapevolezza di questa apertura o *ferita* permanente è ciò che consente in primo luogo di vedere e riconoscere la differenza in tutte le sue molteplici manifestazioni concrete, è ciò che tiene viva la memoria della differenza, consentendo al soggetto di coglierne ogni possibile epifania: sia al livello macrocosmico delle differenze sociali (sessuale, razziale, etnica, culturale, differenza tra donne) su cui tanto insiste, e giustamente, il femminismo più recente, sia al livello microcosmico delle piccole differenze quotidiane (di affetti, gusti, opinioni, ruoli).

In secondo luogo, essa è ciò che permette di mantenere quell'approccio critico, riassunto di recente nella felice formula di «pensare diversamente»,³⁶ che induce a prendere le distanze dai codici di volta in volta egemoni e da ciò che si avvale pretestuosamente della subdola autorità dell'ovvio.

Ma soprattutto – ed è il punto che più mi interessa sottolineare – quella consapevolezza è ciò che induce il soggetto a far convergere *su se stesso* il proprio sguardo critico; che lo spinge, in altri termini, a quel foucaultiano *distacco da sé* che implica però – ed è questa la mia tesi – non solo una distanza dal proprio pensare, ma anche, come ora vedremo, *dal proprio sentire e desiderare*.

³⁵ Ch. Taylor, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994 (ed. or. *The Malaise of Modernity*, Anansi, Toronto 1991).

³⁶ Boccia, *La differenza politica* cit.; G. Griffin e R. Braidotti (a cura di), *Thinking Differently. A Reader in European Women's Studies*, Zed Books, London 2002.

4. *Desiderio e potere: verso una condizione aurorale*

L'invito a una dis-locazione del soggetto, a una sua dis-identificazione da «appartenenze e conoscenze acquisite» è posto con forza da Teresa De Lauretis nella sua proposta di un «soggetto eccentrico»: «eccentrico rispetto al campo sociale, ai dispositivi istituzionali, al simbolico, allo stesso linguaggio»,³⁷ e pertanto capace di reinterpretarsi e riscriversi costantemente a partire dalla consapevolezza della propria impurità e mobilità, del proprio incessante divenire. È ponendosi in questa posizione eccentrica che il soggetto trova la capacità non solo di resistere, nel senso squisitamente foucaultiano, al potere dei discorsi e delle ideologie egemoni, emancipandosi dalla propria posizione «assoggettata», ma anche di smascherare le proprie complicità con quei discorsi e quelle ideologie, aprendosi al rischio e all'incertezza di «nuovi saperi e nuove modalità di conoscenza».³⁸

Vorrei tuttavia richiamare l'attenzione sul fatto che smascherare le complicità implica la necessità di dis-identificarsi non solo dal proprio *agire e pensare*, ma anche, appunto, dal proprio *sentire*. Quello scarto, quella differenza che consente di assumere una distanza critica dai codici dominanti, e di «pensare differentemente», deve agire anche rispetto alle proprie passioni e ai propri desideri, su cui far convergere lo sguardo critico senza il timore di svelarne patologie e incoerenze o di riconoscerne aspetti ambigui e perturbanti; anche a partire dalla consapevolezza del carattere spesso inconscio delle dinamiche emotive.

«Staccarsi da sé» assume qui il senso forte di un *lavoro di sé su di sé*, che si fondi, in prima istanza, su una *ermeneutica delle passioni e del desiderio*, e che tenda, come dirò meglio fra breve, a una «comprensione», in senso spinoziano – e freudiano –, della propria vita emotiva, sottratta alle sue opacità ed emendata degli aspetti lesivi della soggettività.

Mi rendo conto di toccare qui un luogo sacro della riflessione femminile. La valorizzazione del *desiderio* accomuna infatti voci per altri versi contrastanti e opposte del femminismo contempora-

³⁷ T. De Lauretis, *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 8.

³⁸ *Ibid.*, p. 48.

neo, giustamente preoccupato di sottrarre questo luogo impensato per eccellenza all'oscurità e al mutismo in cui è stato secolarmente confinato.

Il desiderio femminile è finalmente venuto al mondo, osserva Dominianni,³⁹ che riconosce in esso non solo la sorgente di una libera soggettività, ma anche la «materia prima» di quel diverso modo di fare politica che alle derive strumentali e astratte del potere, oppone la pratica concreta della relazione e la simbolica dello scambio.⁴⁰ La derimazione del desiderio femminile, la sua conversione da zona vuota e mancante in impulso attivo all'azione e alla parola, è la prima e imprescindibile condizione per una ricostruzione di sé che prelude anche a una diversa interpretazione del reale, capace di scardinare i codici e le rappresentazioni egemoni.

Pur collocandosi in una prospettiva teorica molto diversa, Braidotti propone di liberare il desiderio dal suo segno negativo di «mancanza», e di assumerne l'accezione deleuziana di «pienezza», a partire dalla quale «costruire nuovi soggetti desideranti»,⁴¹ eterogenei e molteplici, capaci di scrollarsi di dosso vittimismo e paure e di accogliere attivamente i mutamenti vertiginosi cui ci espone l'età della tecnica.

Per chi, come me, è guidato dalla convinzione che non si può parlare di «soggetto» femminile senza una reintegrazione del *páthos*, la valorizzazione del desiderio è evidentemente un obiettivo indiscutibile e irrinunciabile. Il desiderio è il magma incandescente da cui si sprigiona l'energia, a lungo rimossa, che può finalmente accedere al linguaggio, ponendo istanze inedite e «dissonanti», per dirla con Braidotti, rispetto alle presunte verità e ai poteri costituiti.

E tuttavia, non si può eludere il fatto – rivelatoci prima dalla preziosa intuizione spinoziana, poi dalla epistemologia freudiana – che il desiderio è dotato di una sua intrinseca *opacità*, di una «cecità» che ci impone di non accoglierlo *tout court*, in maniera acritica e indifferenziata, ma di assumerlo criticamente, al fine di distillarne quegli aspetti che possano incrementare la «potenza» dell'Io.⁴²

³⁹ Dominianni, *Il desiderio di politica* cit., p. 36.

⁴⁰ Cigarini, *La politica del desiderio* cit.

⁴¹ Braidotti, *Dissonanze* cit., pp. 70 sgg.; Id., *Soggetto nomade* cit., p. 37.

⁴² I riferimenti a Spinoza riguardano in particolare la parte IV dell'*Etica* (B. Spinoza, *Etica e Trattato teologico politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fagnani, UTET, Torino 1972).

In questo senso, Spinoza e Freud costituiscono due punti di riferimento fondamentali del mio percorso, attraverso i quali lo «staccarsi da sé» foucaultiano si arricchisce di una indispensabile prospettiva *emotiva*.

Nulla è più legittimo del desiderio – dice Spinoza – in quanto questo rappresenta «l'essenza stessa dell'uomo», lo sforzo di perseverare nel proprio essere e di incrementare la propria «potenza di esistere» (*vis existendi*), e nella quale si riassume un insieme indistinguibile di tensione autoconservativa, perseguimento della felicità e autoperfezionamento etico. Ma questo non vuol dire che il desiderio e le passioni non possano avere aspetti distorti e distruttivi, responsabili, all'opposto, di una «perdita di potenza», di un impoverimento dell'Io e di una sua deriva patologica che lo rende passivo e inerte rispetto alla propria vita emotiva, alle proprie scelte. Ciò avviene soprattutto quando il desiderio è cieco e inconsapevole: il suo effetto perverso è allora quello di una passivizzazione dell'Io, che diventa incapace di distinguere, fra i propri desideri, quelli che possono favorire la sua attiva posizione di soggetto.⁴³ Il riconoscimento del desiderio e delle passioni deve dunque attuarsi contemporaneamente a una loro «comprensione», che ne illumini le patologie e ne riveli la compatibilità con un reale incremento di potenza.

Il desiderio insomma – è quanto possiamo trarre dalla lezione spinoziana – funziona come energia positiva e trasformatrice solo se siamo capaci di riconoscerne le oscurità e le insidie, prendendo le distanze dalle sue ambivalenze e dalle sue derive negative; senza rimuoverle, ma guardandole con disincanto e indulgenza allo stesso tempo.

È questa la stessa, fondamentale «scoperta» della psicoanalisi, la quale, arricchendo l'intuizione spinoziana attraverso la nozione di «inconscio», fornisce all'Io gli strumenti ermeneutici di una deco-

⁴³ Cfr. il seguente passo tratto dall'interpretazione deleuziana di Spinoza: «vi sono cose che possiamo fare, dire, credere, provare e pensare solo se siamo deboli, schiavi e impotenti, e altre che possiamo fare, provare ecc. solo se siamo forti e liberi. Il metodo di esplicazione dei modi immanenti di esistenza prende il posto del metodo che rimanda a valori trascendenti. A ogni modo la domanda rimane: questo affetto, per esempio, aumenta o no la nostra potenza d'agire? Ci aiuta ad acquisire il possesso formale di tale potenza?» (G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999; ed. or. *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris 1978).

struzione critica del desiderio, in quanto gli offre la «scena» intersoggettiva del confronto con l'altro.

Vorrei soffermarmi un momento su questo punto. Non mancano infatti, nel panorama femminista, i riconoscimenti alla psicoanalisi come a ciò che consente di pensare, appunto, il negativo e il perturbante, e di prendere atto delle incoerenze e dei limiti dell'Io. De Lauretis ha magistralmente sottolineato, assumendo strumenti di lettura psicoanalitici, la «refrattarietà» del desiderio femminile e la sua ambigua potenza fantasmatica, che disturbano e incrinano la coerenza e la progettualità dell'Io, minandone le stesse volontà politico-emancipative.⁴⁴ Ma io credo che la psicoanalisi, intesa come processo decostruttivo-ricostruttivo orientato alla valorizzazione delle patologie del soggetto, possa svolgere un ulteriore ruolo, insegnandoci anche a riconoscere le potenzialità *cognitive e trasformatrici* del perturbante e del negativo.

A ben vedere, la funzione del *setting* psicoanalitico è proprio quella di offrire un luogo, discreto e relazionale, in cui l'Io possa «partire da sé» e porre in atto un'autonarrazione, facendo lentamente affiorare le proprie verità più scomode e inconfessabili, le quali assumono in tal modo una nuova dignità. Ma allo stesso tempo, l'Io apprende, sotto lo *sguardo dell'altro*, a «staccarsi da sé», a prendere le distanze da ciò che fino ad allora appariva ovvio e indiscutibile, per cercare in ciò che è fonte di disagio e di sofferenza la sorgente di un *senso nuovo*, non ancora emerso alla coscienza in quanto soffocato dalle proprie paure e dal potere assoggettante dei discorsi. E d'altra parte il *distacco* da sé diventa possibile solo quando, come nella scena psicoanalitica, si rientra in *contatto* profondo, attraverso l'incontro con l'altro, con il proprio mondo pulsionale e inconscio.

È dalla presa d'atto delle proprie ambivalenze e incoerenze e dalla capacità di guardare a esse come ciò che, nonostante tutto, costituisce la propria identità unica e concreta, la propria, personale «storia di vita»,⁴⁵ che può scaturire quello che vorrei definire, attingendo ancora una volta al lessico di Zambrano, un *senso aurorale*: la rivelazione di potenzialità inesprese e di percorsi inesplorati, che si aprono solo se si accetta di esporsi al rischio, di disi-

⁴⁴ De Lauretis, *Soggetti eccentrici* cit., pp. 72 sgg.

⁴⁵ Cavarero, *Tu che mi guardi* cit.

dentificarsi dalle proprie stesse passioni e dai propri desideri; e di lasciarsi *contaminare* da nuove e insospettate verità, magari a prima vista sgradite, ma portatrici del coraggio della trasformazione e della dissidenza, *anche da se stesse(i)*.

Se l'idea di potenza appare dunque immediatamente come alternativa alla logica del potere inteso come «dominio», è importante ribadire che essa non è neppure riducibile alla pura «autonomia» della tradizione liberale, circoscritta alla sfera razionale e cosciente. La *potenza* presuppone un contatto profondo con le proprie pulsioni e con i propri desideri, con le vicende complesse del corpo e delle sue passioni. Acquisire potenza significa possedere quella che ho definito una «memoria del corpo»,⁴⁶ vale a dire la capacità di ascoltare i messaggi, i segnali, le richieste ineludibili che provengono dalle zone prelinguistiche, inconsce e corporee dell'essere, traducendole in linguaggio e in azione. Ma significa anche sottrarre il desiderio e le passioni alla loro intrinseca opacità, prendendo le distanze dalle loro derive patologiche, potenzialmente dannose per la soggettività (i desideri «mimetici», indotti, manipolati ecc.).

Si tratta in altri termini di comprendere la necessità di svincolare i desideri da ogni legittimazione sacrale e da ogni trionfalistica approvazione, disponendosi al contrario, di volta in volta, all'accettazione o al rifiuto, alla valorizzazione o alla limitazione, all'acquiescenza o alla critica, sulla base di una capacità di scelta faticosamente conquistata attraverso il lento e paziente scandaglio della propria emotività.

5. *Potere e cura*

In questo senso, la *potenza* affiora laddove si apre una breccia nell'*onnipotenza* del desiderio. Il potenziamento di sé acquista una *chance* laddove il soggetto accetta non solo di rompere il proprio guscio razionale, accogliendo il disordine e la contaminazione del *páthos*, ma anche di interrompere la spirale cieca e illimitata delle proprie passioni.

⁴⁶ Ritrovo la stessa espressione, da me usata anni fa, in apertura di *Le passioni del corpo* di L. Melandri (Bollati Boringhieri, Torino 2001), quasi a conferma della profonda assonanza che avverto spesso nella lettura dei suoi testi.

Qui si gioca oggi, a mio avviso, la possibilità di configurarsi attivamente come soggetto non più assoggettato, proprio perché oggi la capacità del «potere dei discorsi» di colonizzare il corpo e la vita psichica – e di produrre e alimentare i desideri – ha assunto proporzioni vertiginose e gode di strumenti inediti di penetrazione e persuasione.

Alludo evidentemente a un aspetto che posso qui solo introdurre, ma che non voglio eludere in quanto rappresenta attualmente il terreno per eccellenza dello scontro dei poteri e della possibilità di esercitare la propria *potenza*. Mi riferisco all'enorme sviluppo delle biotecnologie e al configurarsi, in forme sempre più complesse, rispetto all'originaria tematizzazione foucaultiana, del concetto di «bio-potere»: potere sulla vita (e sulla morte) che diventa sempre più «produttivo» ed efficace, strumento esplosivo e rovente nelle mani di un *homo faber* che sempre più si trasforma in *homo creator*, produttore di se stesso e manipolatore della propria vita, insofferente di ogni ostacolo e limite.

È indubbio, come peraltro sottolinea la riflessione femminista più recente, che le donne sono i primi e immediati soggetti/oggetti delle biotecnologie, in quanto da sempre depositarie del «potere di generare» e di dare la vita, e che dunque esse sono inevitabilmente chiamate a misurare su questo terreno la loro capacità di essere soggetti. Non a caso il dibattito su questi temi è acceso e conflittuale, tanto da rischiare di cristallizzarsi in una infruttuosa opposizione tra un rifiuto radicalmente pessimistico della tecnica e una euforica e provocatoria adesione a essa.⁴⁷

Da un lato, anche da posizioni recenti e più sfumate del femminismo italiano si guarda con diffidenza agli sviluppi della tecnologia (per esempio alle tecniche di procreazione) in quanto responsabile di una «esclusione dei corpi» e di una loro riduzione a un ammasso biologico di organi e cellule da manipolare; e si tende a mettere in guardia dal pericolo, insito nelle biotecnologie, di una espropriazione delle donne del loro potere (di generare).⁴⁸

Dall'altro, il femminismo postmoderno radicale auspica una commistione con la tecnica che, superando ogni dualismo, riconosca il

⁴⁷ Rimando al sintetico quadro offerto da Mancina, in *Oltre il femminismo* cit., cap. 9.

⁴⁸ M. L. Boccia e G. Zuffa, *L'eclisse della madre. Fecondazione artificiale, tecniche, fantasie e norme*, Pratiche, Milano 1998.

potenziale liberatorio della nostra «parentela con la macchina» e della nostra «compromissione con il mondo». Si invitano così le donne ad aderire a una utopia del «cyborg», fondata sulla consapevolezza della natura «ibrida», impura, fluida e bastarda della propria identità, e sull'ironico e attivo riconoscimento della tecnica e della macchina non come qualcosa che ci domina dall'esterno, ma come «aspetto della nostra incarnazione», frutto del nostro stesso piacere dello sconfinamento.⁴⁹

Non posso negare di sentirmi più vicina alla prima posizione, condividendo – e non solo per quanto riguarda i destini delle donne – la diffidenza verso i pericoli riduzionistici e biologistici della tecnologia, il cui primo rischio è quello di ridurre il corpo a nuda «carne» e di realizzare quel mito di «sparizione del vivente» e di «cancellazione dell'umano»⁵⁰ che forse, da sempre, percorre l'immaginario occidentale e moderno.

Ma l'origine del mio disagio è in parte diversa da quella che emerge in queste posizioni. Ciò che mi inquieta maggiormente, infatti, e che mi consente di tornare al problema del desiderio, non è tanto il potere *espropriativo* della tecnica, quanto il suo *potere seduttivo e persuasivo*, la sua capacità di penetrare nei corpi e nella psiche, alimentando l'illimitatezza del desiderio e inducendo i soggetti a una spesso inconsapevole complicità.

Da questo punto di vista ha ragione il femminismo postmoderno a sottolineare la *non eternità* della tecnica ai soggetti: essa non è qualcosa che si erge di fronte a noi dominandoci attraverso i propri imperativi, ma è qualcosa che trova accoglienza e risonanza nelle fantasie, nelle aspettative e nelle passioni di ciascuno di noi. Non è difficile rendersi conto, come ben sottolinea Lea Melandri, «di quanto la tecnica sia oggi vicina alla religione, al mito, di quanto il suo immaginario parli alla soggettività, ai sogni, ai desideri di ogni uomo».⁵¹

Ma il fatto è che questo *potere di seduzione*, che ha i caratteri insidiosi della persuasione e non della diretta coercizione, può coinvolgere oggi anche le donne, facendo presa, per fare un esempio fortemente significativo, su quel complesso groviglio di fantasmi

⁴⁹ Haraway, *Manifesto cyborg* cit.

⁵⁰ P. Virilio, *L'incidente del futuro*, Cortina, Milano 2002 (ed. or. *Ce qui arrive*, Galilée, Paris 2002).

⁵¹ Melandri, *Le passioni del corpo* cit., p. 10.

inconsci che ineriscono al desiderio di maternità:⁵² luogo permanente di scacco e di confronto, sempre attraversato da zone d'ombra e da dilemmi laceranti, quanto mai denso di problemi identitari e di implicazioni simboliche.

Nella misura in cui acquisiscono autonomia e libertà di esercitare i propri diritti, le donne, «cittadine» finalmente accolte nella sfera pubblica, sono esposte *anch'esse* alle derive di onnipotenza di una tecnologia che fa perno sulle ambivalenze e sulle oscure tortuosità del desiderio, rendendole inconsapevolmente complici della apparente ovvietà e legittimità dei suoi processi.

Staccarsi da sé diventa allora lo strumento indispensabile per riassumere la gestione della propria emotività, per sottoporre i desideri a una spinoziana «comprensione» che li liberi da un'acritica assolutezza, affinché si possa guardare con coraggio e disincanto alle proprie ambivalenze e riacquisire la capacità di poter scegliere percorsi altri, *diversi* da quelli tracciati e imposti dal potere del discorso tecnologico.

In ciò consiste la *potenza* spinoziana, che consente in prima istanza di porsi, come ho già accennato, in questa *condizione aurorale*: in uno *stato di apertura e di accoglienza verso possibilità non evidenti*, non immediatamente disponibili, e che tuttavia cominciano lentamente ad affiorare non appena si accetta di far convergere su se stesse il proprio sguardo critico, di desacralizzare il desiderio.

Rompere l'assolutezza del desiderio significa uscire dalla forbice demonizzazione/esaltazione della tecnica e neutralizzarne il potere attraverso la capacità di ricondurre il desiderio nel contesto concreto della propria storia di vita. Significa relativizzare i propri desideri e le proprie passioni, *situarli* nell'ambito dei legami e delle appartenenze, della rete di relazioni e di responsabilità verso l'altro (gli altri); per ritrovare la memoria della propria dipendenza, dell'ineludibile necessità di rendere conto delle proprie scelte, di collegarle ad altre scelte, altri desideri, altri destini.⁵³

⁵² Su questo punto, cfr. S. Vegetti Finzi, *Il bambino della notte. Divenire donna. Divenire madre*, Mondadori, Milano 1990; Id., *Volere un figlio. La nuova maternità fra natura e scienza*, Mondadori, Milano 1997.

⁵³ È importante ricordare, a questo proposito, che nella stessa riflessione di Spinoza l'affetto che potenzia la *vis existendi* è anche quello che tiene conto dell'altro: cfr., per esempio, *Etica* cit., IV, prop. xxxv.

Rompere l'assolutezza del desiderio vuol dire accogliere i propri *desideri* – compreso quello di maternità – all'interno di una prospettiva che include la *cura dell'altro*: l'attenzione a quella complessa rete di legami e responsabilità nella quale ogni Io riconosce la materia vivente del proprio essere nel mondo; la dimora che, «contaminandolo», lo costituisce.

A questa possibilità le donne hanno un accesso privilegiato, in virtù di un'esperienza millenaria che, pur penalizzandole, ha consegnato loro un'eredità simbolica dell'apertura e della relazione, depositandolo nelle maglie profonde della loro struttura emotiva. È questo in fondo il messaggio essenziale del fortunato, e forse sopravvalutato, libro di Carol Gilligan.⁵⁴ È questa la verità psichica da salvaguardare e su cui ancora riflettere, al di là degli irrisolti interrogativi sollevati dalla sua proposta etica.

Il dibattito contemporaneo ha rivolto la propria attenzione soprattutto a quest'ultimo aspetto, riflettendo sulla legittimità di un'etica della cura, sulle sue possibili valenze universalistiche, sul nesso cura-diritti-giustizia. Ma ciò ha prodotto l'accettazione frettolosa e acritica del concetto stesso di «cura»;⁵⁵ su cui invece è necessario, a mio avviso, scavare più a fondo, cogliendone implicazioni che in Gilligan rimangono inesplorate o solo parzialmente espresse.

Evidentemente posso qui solo limitarmi a suggerire alcune possibili direzioni, per avviare uno sviluppo ulteriore delle mie stesse riflessioni su questi temi.

In primo luogo, credo si debba proporre un *ampliamento* e un'estensione dell'idea di «altro» quale oggetto di cura. In un mondo globale che contiene la *chance* di creare legami e alleanze planetarie, l'altro di cui aver cura non può più essere identificato soltanto con l'amico, il figlio o l'amato, vale a dire con qualcuno che ci è noto e familiare; ma deve poter includere l'altro remoto e sconosciuto, di cui non si conosce né il volto né il nome e che purtutta-

⁵⁴ C. Gilligan, *Con voce di donna*, Feltrinelli, Milano 1987 (ed. or. *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982).

⁵⁵ Per una tra le più intelligenti riflessioni critiche sull'etica della cura cfr. C. Botti, *Bioetica ed etica delle donne. Relazioni, affetti e potere*, Zadig, Milano 2000. Anche in questo caso, tuttavia, il concetto di «cura» viene essenzialmente vincolato alla sua dimensione «materna», e quindi privato a priori di altre possibili (e, a mio avviso, feconde) implicazioni.

via si impone per la sua «concretezza»; l'altro lontano, a cui ci si sente legati da nuove forme di solidarietà e di appartenenza, da sentimenti «empatici»,⁵⁶ capaci appunto di attraversare confini (statuali, etnici, culturali), di superare distanze e differenze.

In secondo luogo, l'idea di «cura», tradizionalmente «compromessa» con i valori «femminili» e materni dell'altruismo e della dedizione, deve poter essere totalmente affrancata dal rischio di venire considerata una sorta di vocazione delle donne, che le riconsegnerebbe, sia pure mutandolo di segno, a un ruolo vincolante e penalizzante, e deve poter essere ricondotta alla struttura stessa del desiderio e della passione. Il che vuol dire individuare un fondamento della cura che si collochi al di qua della pura descrizione della sua fattuale operatività.⁵⁷

La mia proposta, come dovrebbe ormai apparire evidente da quanto detto fin qui, è che *la cura* sia in prima istanza *la risposta psichica ed emotiva di un soggetto «contaminato»*: di un soggetto cioè cosciente della propria «ferita» e della propria insufficienza, che lo espone permanentemente all'alterità e alla ricerca desiderante dell'altro.

È infatti capace di cura qualcuno che, in virtù della propria imperfezione e vulnerabilità, sa riconoscere in primo luogo *se stesso* come *bisognoso di cura* e che, a partire da questo riconoscimento, investe l'altro del proprio desiderio e lo «chiama», direbbe Lévinas, a una risposta di attenzione, di appartenenza, di legame. La ferita dell'incompletezza apre il soggetto all'altro che diventa così, in maniera indisciungibile, esso stesso soggetto/oggetto *sia di desiderio sia di cura*, in una dinamica circolare e reciproca.

Per questo preferisco il concetto di «cura» a quello di «responsabilità». Sebbene infatti la riflessione morale più recente tenda a sottolineare con forza il versante *relazionale* di quest'ultima, connesso in modo indisciungibile al suo significato di *imputazione sog-*

⁵⁶ Trovo interessante la recente riflessione di alcune autrici italiane sull'empatia quale «apertura all'alterità» in cui riconosco affinità con la mia interpretazione del «dono», alla quale accennerò più avanti (L. Boella e A. Buttarelli, *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein*, Cortina, Milano 2000).

⁵⁷ Sia pure in una diversa prospettiva, pone questo problema Ingrid Salvatore, invitando energicamente la teoria femminista a riflettere sulla necessità di darsi dei fondamenti normativi (I. Salvatore, *Teoria femminista e critica*, in P. Costa, M. Rosati e I. Testa, a cura di, *Ragionevoli dubbi*, Carocci, Roma 2001).

gettiva,⁵⁸ mi pare che il concetto di responsabilità tenda comunque ad accentuare la piena autonomia del soggetto, la sua capacità di scelta in base a parametri squisitamente etici. Esso offusca così l'aspetto antropologico e psichico della debolezza e della dipendenza, che invece è proprio della cura, perlomeno nella lettura che tento di proporre, e nel quale risiede la matrice stessa della *reciprocità tra soggetti egualmente aperti alla contaminazione ed egualmente bisognosi di cura*.

Non un utopico altruismo dunque, e neppure un etico dover essere, ma la consapevolezza, o anche solo la percezione emotiva, della propria «bisognosità» (*neediness*) – per usare un felice termine di Martha Nussbaum –⁵⁹ spinge il soggetto a interrompere la spirale illimitata dei propri desideri e a misurarli sulla cura dell'altro, producendo così *un'intima alleanza tra desiderio e cura*.

Ora, entrambi gli aspetti che ho appena richiamato – l'ampliamento dell'idea di *altro* e la riconduzione della cura *all'insufficienza dell'Io e al suo desiderio dell'altro* (di altro) – sono efficacemente valorizzati all'interno di una prospettiva teorica che ormai da lungo tempo ha fortemente attratto la mia attenzione. Mi riferisco alla *filosofia del dono* e alle sue feconde potenzialità per una teoria del *soggetto ferito o contaminato*, e per la figurazione di quella *condizione aurorale* che scaturisce dalla reciproca solidarietà tra desiderio e cura.

Secondo la mia peculiare interpretazione, che posso qui solo brevemente richiamare, il dono è l'evento concreto e simbolico a un tempo che consente di ricondurre la cura e l'attenzione per l'altro alla consapevolezza della propria dipendenza, insufficienza, debolezza e all'insorgere del desiderio dell'altro – del legame con l'altro – che deriva da questa consapevolezza:⁶⁰ dove la figura dell'altro si amplia appunto fino a includere colui che è sconosciuto e lontano⁶¹ e purtuttavia significativo.

⁵⁸ Sul doppio versante della «responsabilità», che coniuga in modo ambivalente autonomia e relazione, individualità e riconoscimento dell'altro, cfr. D. Barazzetti e C. Leccardi (a cura di), *Responsabilità e memoria*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1997; V. Franco, *Per un'etica della responsabilità come etica del limite*, in «La società degli individui», III (1999), n. 6.

⁵⁹ M. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

⁶⁰ Pulcini, *L'individuo senza passioni* cit.

⁶¹ J. Godbout, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, nuova ed. 2002 (ed. or. *L'Esprit du don*, La Découverte, Paris 1993).

L'atto del dono che, come ci insegna Marcel Mauss,⁶² è sempre circolare in quanto chi dona è allo stesso tempo debitore di un dono ricevuto, prevede il riconoscimento del debito verso l'altro e la messa in gioco di sé in un gesto che inaugura un ciclo aperto e interminabile di reciproci riconoscimenti, una rete infinita di scambi e di appartenenze. Chi dona si prende cura dell'altro in quanto desidera ricostituire un tessuto di legami e di appartenenze, e si espone a un *contagio* nel quale risiede l'origine di un potenziamento e di un ampliamento stesso dell'Io: di quella *potenza* che trova il suo apice nel riconoscimento della propria *dipendenza*.⁶³

Nel rischio intrinseco a questa apertura, il soggetto si espone all'ignoto della relazione, alla sfida della dislocazione e della messa in gioco di sé, al pericolo della contaminazione. Può andare incontro al rifiuto o al silenzio dell'altro, che può non rispondere alla sua implicita «chiamata», alle sue aspettative, ai suoi desideri, esponendolo allo scacco della relazione, alla sfiducia e finanche al conflitto.

Ma allo stesso tempo, esso si situa in quella *condizione aurorale* che inaugura prospettive nuove e inesplorate, in quanto implica il *superamento di ogni dualismo tra desiderio e cura*, di ogni contrapposizione tra potenziamento di sé e attenzione all'altro. Il soggetto è posto così nella condizione di scoprire in se stesso possibilità non attualizzate, di intravedere territori ignoti e insospettati: esso accede, in altri termini, alla *chance di sentire differentemente*.

In questa prospettiva diventa anche possibile, per le donne, riconsiderare il «materno» come una delle esperienze, o potenzialità, disponibili nelle quali può configurarsi l'alleanza tra desiderio e cura: purché il materno, come ho già suggerito all'inizio, venga sottratto allo stereotipo di una innata generosità e di una disincarnata oblatività, e riassunto in tutta la sua ambivalente complessità di

⁶² M. Mauss, *Saggio sul dono*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965 (ed. or. *Essai sur le don*, 1923-24).

⁶³ In questo senso, proposte come quella di Haraway, di un mondo «senza genere e senza genesi» sembrano andare in una direzione opposta. Ciò che a mio avviso rende legittimo parlare, con la psicoanalista Lorena Preta, dell'inquietante ritorno a una «fantasia di autogenerazione» che «riporterebbe l'individuo in uno stato precedente la percezione e la consapevolezza dell'alterità, nell'illusione di un'autosufficienza che annullerebbe e renderebbe superflua ogni diversità» (L. Preta, a cura di, *Nuove geometrie della mente. Psicoanalisi e bioetica*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 12).

passione e di attenzione, di bisogno individuale e desiderio dell'altro, di *páthos* e protezione. E purché esso venga relativizzato come *una e solo una* delle possibili epifanie della cura.

Una volta affrancata da «buonismi», essenzialismi e dualismi, la cura può allora essere assunta come un valore capace di proiettarsi al di fuori del recinto sussidiario del privato e del femminile, come un valore che scaturisce da un altro modo di sentire e di vivere la relazione con l'altro, per diventare patrimonio *universalmente umano*.

La cura inoltre appare oggi – voglio almeno accennare a questo tema – come una dimensione indispensabile di fronte alle sfide del mondo globale.

L'attenzione che ho rivolto negli ultimi anni alle trasformazioni dell'Io in età globale,⁶⁴ mi ha sempre più convinta della necessità, da parte del soggetto, di assumere una prospettiva di attenzione e di responsabilità verso l'«altro» inteso non più solo come altro soggetto individuale, ma come mondo, natura, biosfera. Credo in altri termini che la cura si imponga oggi come dimensione tanto più ineludibile in un mondo percorso da poteri incontrollabili e da eventi interdipendenti, nel quale la «vita» stessa è diventata oggetto di pulsioni illimitate; e nel quale l'umanità è chiamata a scegliere con urgenza tra le proprie derive di onnipotenza e la capacità di porsi come nuovo soggetto, unito dalla comune condivisione della vulnerabilità e del rischio di fronte alle inedite sfide planetarie.

⁶⁴ E. Pulcini, *L'Io globale. Crisi del legame sociale e nuove forme di solidarietà*, in D. D'Andrea ed E. Pulcini (a cura di), *Filosofie della globalizzazione*, ETS, Pisa 2001.