

WANDA TOMMASI

UNA SOGGETTIVITÀ ESTATICA: EMOZIONI, VULNERABILITÀ E DESIDERIO

SOMMARIO: 1) *Le emozioni in alcune concezioni filosofiche contemporanee*; 2) *Il contributo della psicanalisi e del femminismo*; 3) *Vulnerabilità*; 4) *Desiderio*.

Ll soggetto contemporaneo si colloca per tanti versi agli antipodi del progetto di controllo razionale che caratterizzava la soggettività in epoca moderna: attraversato dal desiderio, vulnerabile, sensibile alle emozioni che attestano la sua dipendenza da persone e cose esterne, questo soggetto è chiamato a fronteggiare ciò che non dipende da lui (o da lei), ma che lo interpella, lo reclama, lo destabilizza. Buona parte della filosofia contemporanea ci consegna l'immagine di un soggetto che rinuncia al controllo e che accetta fino in fondo la propria vulnerabilità: vulnerabile sia all'interno, rispetto alla pressione inconscia del desiderio, sia all'esterno, rispetto agli altri da cui dipende, il soggetto contemporaneo è un soggetto non isolato né isolabile, ma squisitamente relazionale.

A delineare i tratti del soggetto contemporaneo che, per la centralità della vita emotiva e delle relazioni, è più vicino a un soggetto femminile che a uno maschile, hanno contribuito a mio avviso in modo determinante due fattori: da un lato la psicanalisi, dall'altro il femminismo. La psicanalisi ha affermato con forza l'esigenza di far parlare il desiderio, di dare voce al vero soggetto, che non coincide con l'io, ma che è inconscio. La formula, con cui Lacan riassume il compito etico che la psicanalisi affida ai suoi pazienti, dice: «Non cedere sul desiderio!»¹. Da parte sua, anche il femminismo, in particolare quello legato al pensiero della differenza sessuale, ha dato voce al desiderio femminile, un desiderio che prima era tacitato o asservito nell'ordine patriarcale.

¹ Cfr. J. LACAN, *Le Séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse 1959-1960*, Paris 1986; *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, tr. it. di G. CONTRI, Torino 1994.

Il femminismo ha lavorato molto anche nella direzione di registrare la vulnerabilità come cifra dell'umano: il soggetto femminile, spesso stigmatizzato in passato come eccessivamente dipendente e di fatto da sempre più vulnerabile di quello maschile, ha contribuito a far accettare vulnerabilità e dipendenza come contrassegni dell'essere umano e non solo del soggetto femminile.

A suo tempo, già Freud aveva messo in evidenza la fragilità dell'essere umano, la sua vulnerabilità. Nel *Disagio della civiltà*, Freud indicava tre fonti da cui proviene la sofferenza umana, tre fattori di vulnerabilità: la forza soverchiante della natura, la fragilità del corpo e l'inadeguatezza delle istituzioni che regolano le relazioni fra gli uomini nella famiglia, nella società e nello stato². E, mentre rispetto ai primi due fattori Freud sosteneva la necessità di sottomettersi all'inevitabile, di accettare la propria costitutiva vulnerabilità ma senza restarne paralizzati, invece per quanto riguarda il terzo fattore si addentrava nell'enigma della costituzione psichica dell'essere umano che, pur volendo il benessere dell'umanità, finisce col provocarne la sofferenza e la nevrosi.

Psicanalisi e femminismo contribuiscono entrambi a delineare l'immagine di un soggetto attraversato dall'intima estraneità del desiderio e vulnerabile a ciò che proviene dagli altri e dall'esterno. È un soggetto che non mira al controllo, ma che è spinto continuamente fuori di sé dalla dinamica del desiderio e dalle relazioni che lo costituiscono: è un soggetto estatico, fuori di sé, un soggetto che non basta a se stesso, ma che riconosce la sua dipendenza da altro e da altri.

Nel razionalismo moderno, a partire da Cartesio, si era affermata ed era risultata vincente l'immagine di una soggettività che negava ogni dipendenza – dal corpo, dagli altri, dal mondo – per mirare all'ideale di un totale controllo di sé. Questo era un ideale normativo di umanità che era proposto a tutti, ma a cui più uomini che donne si conformavano³: le donne infatti, poiché vivevano in condizioni di dipendenza e

² Cfr. S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien 1930; *Il disagio della civiltà*, tr. it. di E. SAGITTARIO, in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino 1971, p. 222.

³ Sul modello cartesiano del controllo razionale, che propone un ideale di umanità che di fatto coincide, a causa del predominio storico maschile, con un ideale di mascolinità, cfr. V. J. SEIDLER, *Riscoprire la mascolinità*, tr. it. di D. SARTORI, Roma 1992 (ed. or. 1989).

si lasciavano muovere maggiormente da emozioni e sentimenti, erano ritenute meno libere, meno razionali, più lontane dalla piena umanità. Teso ad affermare la pura attività della ragione e a svincolarsi dalla passività del sentire, il soggetto moderno negava di conseguenza ogni valore conoscitivo a passioni, emozioni e sentimenti, ritenute guide inaffidabili rispetto alla chiarezza della ragione.

Già nel Seicento, ai tempi di Cartesio, alcune donne mossero delle obiezioni a questo ideale di controllo razionale: fra queste, Elisabetta di Boemia, che obiettò, sulla base della propria esperienza, che attenersi alla sola ragione nelle relazioni umane poteva essere controproducente, dal momento che gli altri si comportano spesso in modo poco ragionevole; meglio affidarsi all'esperienza, e quindi anche al sentire e all'intuizione, piuttosto che alla sola ragione nelle relazioni con gli altri⁴.

In epoca contemporanea, alcune delle obiezioni più significative al modello di umanità – o di mascolinità – basato sul controllo razionale proviene proprio da donne consapevolmente radicate nella propria differenza femminile: essere donna vuol dire infatti sapersi mancante, non bastare a se stessa, dipendente dagli altri e da molte cose che sfuggono al proprio controllo e che tuttavia sono importanti per la propria vita.

1) *Le emozioni in alcune concezioni filosofiche contemporanee*

Rispetto al razionalismo moderno che, da Cartesio a Kant, afferma il primato della ragione e mette ai margini passioni, emozioni e sentimenti come guide poco affidabili, buona parte della filosofia contemporanea rivaluta la sfera emotiva e cerca un'integrazione fra ragione ed emozioni, fra pensare e sentire. Il contributo filosofico più significativo all'analisi delle emozioni proviene, nella filosofia del Novecento, dalla fenomenologia e dall'esistenzialismo. L'idea stessa di intenzio-

⁴ Cfr. Lettera di Elisabetta di Boemia, 25 aprile 1646, in R. DESCARTES, *Lettere sulla morale*, tr. it. di E. GARIN, in *Opere*, vol. II, Roma-Bari 1967, p. 563 (*Lettres sur la Morale*, Paris 1935). Sullo scambio epistolare tra Cartesio ed Elisabetta sul tema delle passioni e sull'ideale cartesiano del controllo razionale, cfr. anche il mio *I filosofi e le donne. La differenza sessuale nella storia della filosofia*, Mantova 2001, pp. 117-127.

nalità, se applicata non solo al conoscere ma anche al sentire, è capace da sola di dissipare l'immagine delle emozioni come forze cieche e irrazionali che travolgono il soggetto: emozioni e sentimenti si rivolgono intenzionalmente a un oggetto, sono moti orientati che ci parlano dell'importanza che quell'oggetto ha per la propria vita.

Fra i fenomenologi, sono stati soprattutto Max Scheler ed Edith Stein a riflettere sulle emozioni. Scheler valorizza l'intera vita emotiva come capace di cogliere i diversi gradi di valore presenti negli oggetti: emozioni e sentimenti ci parlano di un ordine del cuore che ha una sua esattezza e che ci rende accessibile qualcosa che non è accessibile alla pura ragione⁵. Gli atti della vita emotiva sono intenzionali e cognitivi: essi scoprono i valori presenti nell'oggetto; questi valori sono collocati a un livello più superficiale o più profondo, fino al vertice della vita emotiva, che è costituito dai sentimenti di amore e odio. Gli atti emotivi intenzionali scoprono i valori e hanno la capacità di ampliarli – l'amore – o di restringerli – l'odio. L'amore non si limita solamente a cogliere un valore che c'è già nell'oggetto, ma lo incrementa e lo amplia, portando l'oggetto amato al suo meglio: l'amore è creatore. L'odio, al contrario, porta a un restringimento, respinge la possibilità di crescita e di miglioramento dell'oggetto⁶. Per Scheler, odio e amore non sono pari: l'amore è più originario; il nostro cuore è destinato prima di tutto ad amare e non a odiare. E siamo destinati ad amare perché in origine siamo stati amati: c'è uno stretto legame fra l'esperienza di essere stati amati e la possibile bontà degli esseri umani.

L'altra autrice che, nell'ambito della fenomenologia contemporanea, ha lavorato sulle emozioni è stata Edith Stein. La sua attenzione si è ri-

⁵ Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in *Gesammelte Werke*, vol. II, Bonn 2009; *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, tr. it. a cura di G. CARONELLO, Cinisello Balsamo 1996, e M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, in *Gesammelte Werke*, vol. VII, Bonn 2005; *Essenza e forme della simpatia*, tr. it. di L. OLIVA e S. SANNITI, a cura di L. BOELLA, Milano 2010. Sulla stratificazione della vita affettiva in Scheler, cfr. L. BOELLA, *Rileggere il Sympathiebuch*, in SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, cit., pp. 7-28, G. CUSINATO, *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano 2008, e R. DE MONTICELLI, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Milano 2003.

⁶ Cfr. M. SCHELER, *Ordo Amoris*, in *Gesammelte Werke*, vol. X, Bonn 2000; *Ordo amoris*, tr. it. di E. SIMONOTTI, Brescia 2008.

volta all'empatia: matrice originaria di ogni possibile apertura all'altro, l'empatia è la capacità di allargare la propria esperienza, rendendola capace di accogliere il dolore o la gioia altrui, mantenendo però la distinzione fra sé e l'altro, senza fusione né confusione con lui⁷.

In entrambi gli autori, l'impostazione fenomenologica si fa sentire nell'orientamento intenzionale delle emozioni che, lungi dall'essere viste come forze cieche e irrazionali, sono ritenute capaci di cogliere il valore nell'oggetto e di conoscere col cuore, in un fine interscambio fra ragione ed emozioni. Ad entrambi, inoltre, si può attribuire una priorità del positivo sul negativo per ciò che riguarda la vita emotiva: questa priorità è evidente in Scheler, per il quale l'amore viene prima dell'odio, ma c'è anche in Edith Stein, in quanto nella capacità umana di provare empatia si realizza un'apertura originaria all'alterità, contro ogni arroccamento identitario che cancella l'altro da sé.

Nel pensiero del Novecento, è stata soprattutto la psicanalisi a contribuire alla consapevolezza che, nel campo dei sentimenti, non c'è positivo senza negativo, non c'è amore senza odio, senza ambivalenza. La psicanalisi invita a smantellare i buoni sentimenti fasulli, avverte che il negativo è sempre in agguato contro le idealizzazioni dell'io, spinge a fare il lavoro del negativo. Tuttavia, in fondo, ciò non contraddice la priorità del positivo sul negativo affermata da Scheler e da Stein nel campo emotivo: il lavoro del negativo è necessario proprio per evitare di alimentare dei sentimenti fasulli e di avere un quadro falsato della realtà, ma ciò che orienta è pur sempre qualcosa di positivo, è qualcosa che sta a cuore. L'emozione e il sentimento, a patto che non siano illusori, indicano dov'è il proprio tesoro. Tuttavia da sola l'emozione non basta: occorre innanzitutto leggerla, interpretarla, e poi bisogna mettersi consapevolmente dalla parte del bene che orienta, per far sì che il negativo, sempre in agguato sia dentro sia fuori di sé, non abbia la meglio.

⁷ Cfr. E. STEIN, *Zur Problem der Einfühlung*, Halle 1917; *L'empatia*, tr. it. a cura di M. NICOLETTI, Milano 1986. Sull'empatia in Edith Stein, cfr. L. BOELLA, A. BUTTARELLI, *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein*, Milano 2000 e L. BOELLA, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Milano 2006.

Partendo dai presupposti della fenomenologia ma prendendo una sua strada originale, anche Heidegger ha dato un contributo fondamentale alla riflessione contemporanea sulle emozioni. In *Essere e tempo*, Heidegger afferma che c'è sempre una tonalità emotiva che accompagna la comprensione e il progetto dell'esserci: proprio perché, nel progetto esistenziale che mi coinvolge e nella cura che orienta la mia comprensione, ne va di me, della mia vita, una qualche tonalità emotiva c'è sempre. L'emozione non è un fenomeno che possa esserci oppure no accanto alla conoscenza: la comprensione dell'esserci è sempre colorata affettivamente⁸. Il fatto che poi Heidegger abbia privilegiato l'angoscia, che pone il progetto dell'esserci di fronte al nulla, come tonalità emotiva autentica e fondamentale, rende conto del suo taglio ontologico e insieme di un certo clima esistenzialista, che egli stesso, anche contro le sue intenzioni, ha contribuito ad alimentare.

Nel contesto dell'esistenzialismo, anche Sartre, partendo da premesse di tipo fenomenologico – dalla nozione fondamentale di intenzionalità – dà un contributo notevole: egli vede la condotta emotiva – il lasciarsi sopraffare dalle emozioni – come una reazione di scacco. Quando si è di fronte a una situazione difficile, in cui la propria azione è impedita o risulta impossibile, ci si rifugia nel mondo magico, si regredisce a un tipo di condotta che vorrebbe influire sul mondo in modo magico e simpatetico. L'emozione per Sartre è una fuga dal mondo dell'azione, è una reazione di scacco che fa regredire la coscienza fino all'atteggiamento magico, che è uno dei grandi atteggiamenti che le sono essenziali, che rappresenta una delle sue possibilità fondamentali⁹.

Fra Heidegger e Sartre, si tende il filo di una riflessione filosofica che vede le emozioni come componenti di un comportamento volto ad affrontare una certa situazione o a fuggire da essa: mentre per Heideg-

⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Halle 1927; *Essere e tempo*, tr. it. di P. CHIODI, Milano 1976. Sul tema dell'affettività in Heidegger, cfr. A. CAPUTO, *Pensiero e affettività. Heidegger e le Stimmungen (1889-1928)*, Milano 2001.

⁹ Cfr. J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris 1939; *Idee per una teoria delle emozioni*, in *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, ed. it. a cura di N. PIRILLO, Milano 2004.

ger c'è sempre una tonalità emotiva che accompagna la cura dell'esserci, invece per Sartre l'emozione si fa sentire e prende il sopravvento solo quando la cura dell'esserci va incontro a uno scacco, che determina la sua regressione al livello magico.

Inoltre, la nausea sartriana è rivelatrice di un progetto di autodivinizzazione del soggetto. Roquentin, il protagonista de *La nausea*, è un eroe neo-romantico che si costruisce il mito della propria autosufficienza, della solitudine e del distacco¹⁰. Egli rinuncia al desiderio perché sa che il desiderio rende dipendenti dagli altri: fra il desiderio e l'orgoglio, sceglie l'orgoglio. Nel romanzo, solo Roquentin appare autosufficiente e quasi divino, mentre tutti gli altri sono preda di piccoli o grandi desideri e quindi in balia della contingenza. La nausea che Roquentin prova di fronte alla sovrabbondanza d'essere, allo slancio di vita e di desiderio che vede intorno a sé, lo colpisce come una rivelazione "divina". La nausea è una sorta di compenso metafisico al distacco dell'eroe, alla sua ascesi che arriva fino all'assenza di desiderio. Ricevendo la rivelazione dalla nausea, l'eroe si autodivinizza attraverso un percorso negativo, passando attraverso il nulla come ultima resistenza. Mentre tutti gli altri desiderano ancora e sono vulnerabili e dipendenti, solo lui, giunto fino alla rinuncia al desiderio, è pienamente autosufficiente. Tuttavia, l'abisso che Sartre scava fra l'eroe e gli altri è sospetto, puzza di malafede: Roquentin, o meglio Sartre che gli presta la propria voce, non accetta la propria creaturelità, indigenza, mancanza, e si autodivinizza attraverso una via negativa, attraverso il nulla e la nausea¹¹.

È sintomatico il fatto che Sartre, nel clima esistenzialista, dia particolare risalto alle emozioni della vergogna e della nausea. Che l'emozione fondamentale nel rapporto con altri sia la vergogna ci avverte del fatto che il soggetto di cui parla Sartre è dominato dall'orgoglio: è un

¹⁰ Cfr. J.-P. SARTRE, *La nausée*, Paris 1938, *La nausea*, tr. it. di B. FONZI, Torino 2005.

¹¹ Questa interpretazione dell'autodivinizzazione del protagonista de *La nausea* è suggerita da R. GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris 1961; *Menzogna romantica e verità romanzesca*, tr. it. di L. VERDI-VIGHETTI, Milano 1965. Un'indicazione che va nella direzione dell'autodivinizzazione del soggetto sartriano, passando attraverso il nulla come ultima resistenza, si trova anche in M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, México 1955; *L'uomo e il divino*, tr. it. di G. FERRARO, Roma 2001, pp. 156-169.

soggetto che prova vergogna di fronte allo sguardo dell'altro perché si sente ridotto a oggetto, a cosa, perché teme di essere visto nella sua nudità e vulnerabilità¹². Un soggetto che prova una vergogna così grande nell'essere visto è un soggetto orgoglioso, che non accetta il proprio stato di insufficienza e di bisogno ma che mira a un'autosufficienza divina. Inoltre, credo che sia leggibile in Sartre un segno della sua differenza maschile nel descrivere in termini nettamente conflittuali le relazioni fra l'io e gli altri: o io riduco l'altro a cosa o è l'altro che mi oggettiva; la relazione con altri è strutturalmente competitiva e conflittuale. Forse per una donna le cose potrebbero andare diversamente, perché per lei il primo altro è un'altra – la madre –, una del suo stesso sesso, simile a lei, e questo potrebbe porre le basi di una relazione da soggetto a soggetto, senza oggettivazione dell'altro da sé¹³.

Infine, fra le concezioni filosofiche contemporanee che riflettono sulle emozioni, è opportuno ricordare quelle di María Zambrano e di Martha Nussbaum. María Zambrano, ossessionata dal problema della «*costituzione passiva della soggettività*»¹⁴, attribuisce grande importanza al sentire, al patire, alle “viscere”, e cerca di riformare il *logos* occidentale, che, soprattutto con il razionalismo moderno, ha messo ai margini la vita del sentire, ponendosi in una posizione recettiva e interrogando affetti e passioni come elementi costitutivi della soggettività.

Secondo l'autrice spagnola, occorre mettersi in ascolto delle viscere, metafora del sentire, decifrare la rivelazione, per lo più inascoltata, che esse portano con sé e tramutare il loro grido in parola, per una riapertura del senso che renda conto della vita passiva e non solo della forme attive della soggettività. Decifrare il sentire, interpretarlo e accoglierne

¹² Cfr. J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, Paris 1943; *L'essere e il nulla*, tr. it. di G. DEL BO, Milano 2002. Un'immagine del soggetto dominato dall'orgoglio e per questo caratterizzato da una vergogna eccessiva è suggerita da M. NUSSBAUM, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2001; *L'intelligenza delle emozioni*, tr. it. di R. SCOGNAMIGLIO, a cura di G. GIORGINA, Bologna 2004, pp. 238-250.

¹³ Cfr. L. IRIGARAY, *Sexes et parentés*, Paris 1987; *Sessi e genealogie*, tr. it. di L. MURARO, Milano 2007.

¹⁴ Cfr. M. CACCIARI, “*Lichtung*”: intorno a Heidegger e María Zambrano, in A. PETERLINI, G. BRIANESE, G. GOGGI (a cura di), *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Milano 2005, pp. 123-130 (cfr. *ivi*, p. 127).

le rivelazioni è il compito principale che spetta ad un soggetto che si fa passivo e recettivo per poter agire efficacemente, in fedeltà alla vita del sentire che lo costituisce e lo attraversa. Alla ricerca di una riconciliazione della filosofia con la vita, Zambrano insorge contro il disprezzo della passività, confusa con la mera inerzia soprattutto dal razionalismo moderno,¹⁵ e valorizza la recettività della coscienza, i suoi dormiveglia, la sua disposizione non a cercare ma a ricevere il vero a partire dalla decifrazione del sentire e delle rivelazioni dell'esistenza¹⁶. Accogliere una rivelazione richiede una disposizione passiva della coscienza, un atteggiamento recettivo, indispensabile perché anche «le cose che non sono nulla diventano qualcosa quando le si patisce»¹⁷: e una rivelazione occorre non solo accoglierla, ma anche decifrarla e interpretarla, e infine integrarla nella propria ricerca di senso.

Farsi recettivi alla vita del sentire per poter comprendere e per poter agire tenendosi in contatto con la realtà, sia quella oscura e interna delle viscere sia quella esterna che imprime la sua impronta sul soggetto: questo è il compito che Zambrano assegna a una soggettività che è chiamata a farsi carico della propria vita passiva e a interrogare affetti e passioni come elementi imprescindibili della propria costituzione.

Un'altra autrice che, nella filosofia contemporanea, ha dedicato particolare attenzione all'intelligenza delle emozioni è stata la statunitense Martha Nussbaum: pur non attingendo all'impostazione della fenomenologia europea continentale, ma rifacendosi piuttosto alla psicologia e alle neuroscienze di area anglosassone, l'autrice giunge a conclusioni analoghe a quelle dei fenomenologi circa il carattere cognitivo e valutativo delle emozioni. Le emozioni non sono forze cieche né irrazionali, ma contengono dei giudizi relativi all'importanza che certi oggetti esterni hanno per sé e per il proprio benessere: nel loro insieme, esse parlano di un soggetto non autosufficiente ma mancante, vulnerabile, dipendente da cose, persone ed eventi che sfuggono al

¹⁵ Cfr. G. BLUNDO CANTO, *María Zambrano. Un'ontologia della vita*, Assisi 2006, p. 199.

¹⁶ Cfr. *ibidem*. Sul tema della passività in Zambrano, cfr. anche A. BUTTARELLI (a cura di), *La passività. Un tema filosofico-politico in María Zambrano*, Milano 2006.

¹⁷ ZAMBRANO, *L'uomo e il divino*, cit., p. 169.

suo controllo. Le emozioni sono sia cognitive sia valutative: conoscono l'oggetto così come l'emozione lo presenta e ne valutano l'importanza per il benessere del soggetto. Le emozioni, riconoscendo che certi oggetti al di fuori della propria portata sono importanti per sé, implicano il riconoscimento del proprio essere bisognosi e incompleti, della propria mancanza costitutiva: esse parlano del proprio essere in relazione con cose e persone che sono fondamentali per sé e che il soggetto non controlla pienamente. Ogni emozione, qualunque essa sia, registra il proprio senso di vulnerabilità, riflette la propria passività di fronte alla sorte e al caso¹⁸.

Nell'affermare il carattere valutativo e cognitivo delle emozioni, Nussbaum si dichiara neo-stoica: dello stoicismo antico, in realtà, riprende solo l'idea che le emozioni contengano dei giudizi, mentre per gli stoici per la verità esse si identificano totalmente con dei giudizi (falsi, errati). Nussbaum rifiuta invece nettamente la terapia stoica, che prevede l'estirpazione delle passioni: da questo punto di vista, l'autrice si dichiara piuttosto neo-aristotelica, in quanto è convinta, come gli aristotelici, che le passioni siano una cosa buona, una componente imprescindibile della vita umana, a patto che siano moderate e che non conducano a degli eccessi.

Nussbaum, spezzando una lancia a favore dell'intelligenza delle emozioni, auspica un fine interscambio fra emozioni e ragione: patire le emozioni è una condizione indispensabile per poter agire, dal momento che l'emozione indica ciò che sta a cuore e delinea quindi un ordine di priorità senza il quale si sarebbe del tutto paralizzati nell'agire. Nussbaum, sulla scia di Damasio, ricorda il caso di un uomo che aveva subito dei danni nell'emisfero che presiede alle emozioni e che era divenuto del tutto incapace di agire e di prendere decisioni, perché niente gli stava più a cuore di altro. Egli aveva perso il senso di ciò che era importante per lui: non aveva subito danni sul piano cognitivo, ma

¹⁸ Cfr. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, cit, pp. 37-116. Della stessa autrice, cfr. anche *The Therapy of Desire*, Princeton 1996; *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, tr. it. di N. SCOTTI MUTH, presentazione di G. Reale, Milano 1998.

una ragione priva di emozioni non lo orientava più¹⁹.

Anche se i presupposti dichiarati della rivalutazione delle emozioni da parte di Nussbaum sono, da un lato, l'apporto della psicologia e delle neuroscienze e, da un altro lato, la sua attualizzazione dello stoicismo e dell'aristotelismo antichi, in realtà forse l'elemento più importante è il suo radicamento consapevole nella differenza femminile: se è vero che il linguaggio delle emozioni parla di un soggetto incompleto, mancante, dipendente e relazionale, si può dire che questa immagine del soggetto emotivo sia più femminile che maschile.

L'immagine di un sé incompleto e mancante e per questo facile preda delle emozioni è stata addossata a lungo solo al soggetto femminile, mentre è la cifra della condizione umana come tale. Nussbaum, consapevole della maggiore confidenza femminile con il linguaggio delle emozioni, propone di considerare le donne come maestre in questo campo, di rinunciare alla pretesa di autosufficienza del soggetto e di mirare piuttosto, a partire dal rimodellamento della dipendenza infantile dalla madre, a un'interdipendenza adulta, a un fine interscambio con gli altri nelle relazioni.

2) *Il contributo della psicanalisi e del femminismo*

Benché una parte consistente della filosofia contemporanea registri l'importanza della vita affettiva, tuttavia ritengo che alla formazione dell'immagine del soggetto emotivo contemporaneo e soprattutto alla sua affermazione sul piano sociale abbiano contribuito in modo decisivo due fattori: la psicanalisi e il femminismo.

La psicanalisi ha aperto la strada a un'interpretazione delle emozioni che, facendo riferimento all'inconscio e alle prime esperienze infantili, le vede come elementi di un comportamento volto a fronteggiare una situazione o a fuggire da essa. Ad esempio l'angoscia può essere una preparazione ad affrontare un pericolo e, se contenuta entro limiti accettabili, può essere utile, ma, se si sviluppa invece in modo abnor-

¹⁹ Cfr. A. R. DAMASIO, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, London 1994; *L'errore di Cartesio: emozione, ragione e cervello umano*, tr. it. di F. MACALUSO, Milano 2000.

me, diviene patologica. Freud ha rivolto l'attenzione alle reminiscenze inconscie che possono contribuire a dilatare enormemente un certo stato emotivo: una certa reazione emotiva può sembrare sproporzionata rispetto alla situazione attuale, ma non lo è se si tiene conto degli elementi inconsci e dei vissuti infantili che essa può riattivare, riportando alla luce strati arcaici della psiche.

In generale la psicanalisi ha favorito un ascolto attento del sentire, della vita emotiva e affettiva, allargando il campo fino a includervi fattori inconsci che si radicano nell'esperienza infantile. L'influsso della psicanalisi e più in generale della psicologia ha contribuito all'ascesa del soggetto emotivo contemporaneo, subentrato al soggetto razionale della modernità, e ha incentivato la cultura delle emozioni, viste come un campo da esplorare in prima persona, alla ricerca di un fine interscambio fra passioni e ragione.

Tuttavia, oltre che per un contributo all'analisi delle emozioni che tiene conto dell'inconscio e dei vissuti arcaici che esso porta con sé, la psicanalisi è fondamentale per la costruzione del soggetto emotivo contemporaneo in forza della stessa pratica analitica: la pratica di relazione duale che costituisce la scena psicanalitica inaugura infatti una forma inedita di ri-costruzione della soggettività su basi narrative, affettive ed emozionali. Grazie alla psicanalisi, si afferma l'idea che il soggetto possa divenire capace di verità, la verità su di sé, solo nella misura in cui modifica se stesso ed ha accesso al suo inconscio. E questo avviene in una relazione a due, una relazione dispari che consente di rivivere le disparità relazionali che hanno segnato l'infanzia del paziente: gli affetti attuali e l'investimento di transfert sull'analista riportano in vita vissuti arcaici, inconsci, rimossi.

Foucault, ne *L'ermeneutica del soggetto*, diffida della psicanalisi come nuova forma di confessione e attribuisce all'analista il ruolo di direttore di coscienza, ma riconosce anche che, dopo le pratiche di sé nel mondo antico e dopo il loro oblio nell'età moderna, è stata proprio la psicanalisi a riabilitare, in epoca contemporanea, una pratica di modificazione

di sé che rende di nuovo il soggetto capace di verità²⁰. È stata la psicanalisi a ristabilire un rapporto fra la narrazione e la modificazione di sé, da un lato, e la verità, da un altro lato: mentre, nel razionalismo moderno, la verità è concepita come qualcosa di oggettivo, di indipendente dal soggetto che la conosce, invece in epoca contemporanea, proprio grazie alla psicanalisi, si afferma l'idea che il soggetto possa divenire capace di verità, una verità che lo concerne, solo narrando e modificando se stesso e avendo accesso all'inconscio. Pratiche di sé e accesso alla verità sono strettamente legati fra loro: la pratica psicanalitica è un percorso di conoscenza e di trasformazione della soggettività che consente a quest'ultima di accedere a una verità che la riguarda e che era divenuta inaccessibile a causa della rimozione.

Se buona parte della filosofia contemporanea, in particolare la prospettiva fenomenologica, ridefinisce il rapporto fra soggetto e oggetto ribadendo la correlazione fra i due e sottolineando l'implicazione soggettiva in ogni manifestazione del fenomeno, tuttavia è soprattutto la pratica psicanalitica ad autorizzare l'esplorazione di sé e la conoscenza delle proprie pulsioni inconscie come via privilegiata per accedere a una verità che non sarebbe accessibile senza tale percorso di trasformazione di sé.

Oltre alla psicanalisi, l'altra fonte che ha contribuito in modo decisivo all'affermazione del soggetto emotivo contemporaneo è stato il femminismo. Come afferma giustamente Eva Illouz, sia la psicanalisi (e la psicologia) sia il femminismo hanno contribuito all'ascesa di una nuova soggettività sentimentale, capace di intelligenza emotiva e di introspezione²¹. Al di là dei contrasti e delle divergenze fra psicanalisi e femminismo, i punti di convergenza sono notevoli: di fatto, psicanalisi e femminismo sono alleati sul piano culturale, in quanto entrambi sol-

²⁰ Cfr. M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris 2001; *L'ermeneutica del soggetto. Corso al College de France (1981-1982)*, tr. it. di M. BERTANI, Milano 2003.

²¹ Cfr. E. ILLOUZ, *Intimità fredde. Le emozioni nella società dei consumi*, tr. it. di E. DORNETTI, prefazione di G. Turnaturi, Milano 2007 (ed. or. 2006). Occorre precisare tuttavia che Illouz riconduce il profilo del soggetto emotivo contemporaneo all'influsso della *psicologia* e del femminismo, mentre io sottolineo soprattutto l'influenza della psicanalisi, oltre che quella del femminismo.

lecitano un tipo di introspezione che costituisce il tratto fondamentale della nuova forma di soggettività. Da parte sua il femminismo, oltre a incentivare la narrazione di sé da parte delle donne, ha contribuito all'ascesa di un soggetto emotivo che appare più vicino a un soggetto femminile che a uno maschile, e inoltre ha fornito un apporto decisivo alla cultura delle emozioni rompendo la separazione fra la sfera pubblica – anaffettiva – e la sfera privata ricca di emozioni.

Il contributo del femminismo all'elaborazione della nuova forma di soggettività contemporanea sta in primo luogo nell'importanza accordata all'introspezione e alla narrazione di sé, in secondo luogo nella rottura della dicotomia pubblico/privato. Per ciò che riguarda il primo aspetto, è opportuno ricordare la pratica dell'autocoscienza, centrale nel femminismo degli anni millenovecentosettanta, quella dell'inconscio, legata al gruppo francese "Politique et psychanalyse", in cui è esplicito il riferimento alla psicanalisi, e infine la pratica del partire da sé.

I gruppi di autocoscienza, formati da sole donne che si riuniscono, al riparo dello sguardo maschile, per parlare liberamente di sé, dei propri vissuti esistenziali, dei propri scacchi e dei propri desideri, inaugurano una forma inedita di politica, che rifugge dall'organizzazione e dal progetto per dare spazio alla parola scambiata liberamente con le proprie simili come luogo di costituzione della soggettività femminile. Le donne che vi partecipano sono invitate a interrogare e ad analizzare i propri vissuti in una pratica di parola che, pur non essendo duale come quella analitica, è comunque relazionale, inscritta in un tessuto di relazioni corale e polifonico. Le donne, che fino ad allora avevano sofferto di essere designate da altri come oggetti, cominciano a parlare come soggetti che giungono all'esistenza proprio attraverso una narrazione che non separa interno ed esterno, personale e politico²². Con la pratica dell'autocoscienza, si attribuisce rilevanza pubblica, politica, alla cultura dell'autenticità e alla sfera dei sentimenti e si autorizzano forme di narrazione di sé che diventano parte integrante della presa di

²² Sulla pratica dell'autocoscienza, cfr. LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, *Non credere di avere dei diritti*, Torino 1987, pp. 32-35.

coscienza femminista.

Ancora più esplicita è la vicinanza con la psicanalisi nell'esperienza del gruppo femminista francese, già ricordato, "Politique et psychanalyse", nato a Parigi nel 1968: gli strumenti teorici della psicanalisi sono fatti propri liberamente e piegati a un uso impensato, in una dinamica di gruppo fra donne in cui circola un forte erotismo²³.

Più in generale, nel femminismo, è la pratica del partire da sé quella che meglio rende conto dell'implicazione della soggettività femminile in tutto ciò che lei ha da dire sull'oggetto, sul mondo, sugli altri: sulla base di tale pratica, una donna è invitata a parlare di qualsiasi questione non in astratto né oggettivamente, ma appunto a partire da sé, dalla propria implicazione soggettiva, dal proprio coinvolgimento. La pratica del partire da sé si congeda da ogni forma di oggettivazione della verità e da ogni pretesa neutralità del sapere per cercare una terza via fra soggettivismo e oggettivismo: partire da sé significa sia cominciare da sé, dalla propria implicazione soggettiva – e questo evita il rischio di oggettivismo –, sia allontanarsi da sé quel tanto che basta per non incorrere nel pericolo opposto di soggettivismo²⁴.

Infine, come abbiamo già accennato, un contributo fondamentale del femminismo alla cultura delle emozioni attuale è rappresentato dalla rottura della separazione fra pubblico e privato: la critica femminista a tale dicotomia, critica che è riassumibile nello slogan "il personale è politico", afferma che ciò che avviene nella sfera privata non è indifferente per la sfera pubblica e apre così lo spazio per la politicizzazione di ambiti non tradizionalmente politici; tuttavia, tale politicizzazione non è immediata né automatica, ma deve passare attraverso l'analisi e la messa in gioco soggettiva²⁵.

Nella cultura emotiva attuale, questa eredità del femminismo è sta-

²³ Cfr. *ivi*, p. 43. Sull'esperienza del gruppo "Politique et psychanalyse", cfr. anche un testo importante della sua fondatrice, A. FOUQUE, *Il y a deux sexes. Essais de féminologie*, Paris 1995; *I sessi sono due. Nascita della femminologia*, tr. it. di N. SETTI, introduzione di L. Cigarini, Milano 1999.

²⁴ Sulla pratica del partire da sé, cfr. DIOTIMA, *La sapienza di partire da sé*, Napoli 1996.

²⁵ Cfr. I. DOMINIJANNI, *Pubblico e privato nel "laboratorio italiano"*, «Iride. Filosofia e discussione pubblica», XXII (2009), n. 58, pp. 515-522, in particolare p. 519.

ta al tempo stesso raccolta e stravolta: essa ha avuto come conseguenze l'irrompere delle emozioni nella sfera pubblica, che è stata così privatizzata e spettacolarizzata, il culto dell'autenticità e il trionfo dell'intimismo. Alcuni di questi frutti, che nel loro insieme delineano il profilo della cultura emotiva contemporanea, risultano sgraditi sia alla psicanalisi sia al femminismo; ciononostante, a mio parere, essi restano i fattori che hanno maggiormente contribuito all'avvento della nuova soggettività sentimentale. Io stessa, pur notando la grande vicinanza del soggetto emotivo contemporaneo a un soggetto femminile affermatosi anche grazie alle conquiste del femminismo, constatavo qualche tempo fa che il soggetto emotivo rappresenta per certi versi una caricatura di quello femminile, un concentrato dei peggiori stereotipi spesso addossati alle donne, che sono state frequentemente accusate di essere fragili, dipendenti, eccessivamente emotive e scarsamente razionali²⁶. Tuttavia, anche se molti aspetti del soggetto emotivo contemporaneo possono non piacere, credo che non si possa negare che tale soggetto è anche figlio del femminismo e che il suo profilo somiglia molto a quello femminile: più donne che uomini vi si possono riconoscere, pur vedendovi sfigurati alcuni loro tratti.

Quando affermo che la psicanalisi e il femminismo sono le due componenti principali che hanno contribuito all'affermazione del soggetto emotivo contemporaneo, mi si potrebbe obiettare che in realtà sia la pratica psicanalitica sia le pratiche femministe a cui ho accennato hanno coinvolto tutto sommato un numero piuttosto limitato di persone, il che renderebbe problematico ipotizzare una loro influenza sull'intera società.

Tuttavia la psicanalisi, anche se effettivamente praticata da un numero limitato di persone, si è affermata come modello culturale e alcuni suoi contenuti, in primo luogo l'idea di inconscio, sono entrati a far parte del senso comune. Per ciò che riguarda il femminismo, se è vero che le sue pratiche hanno coinvolto attivamente un numero tutto sommato limitato di donne, tuttavia si può dire che la rivoluzione femmi-

²⁶ Cfr. il mio *Oggi è un altro giorno. Filosofia della vita quotidiana*, Napoli 2011, p. 65.

nista sia l'unica rivoluzione davvero riuscita del Novecento. Le donne – che si dichiarino femministe o meno, da questo punto di vista, poco importa – hanno guadagnato nelle società occidentali una centralità tale che i modelli di soggettività non possono non registrare il loro stile, il loro modo di essere, il loro approccio. Un soggetto affettivo, attento alle relazioni, alle emozioni e ai sentimenti, assomiglia di più a un soggetto femminile che a uno maschile: una presenza femminile diffusa nel sociale e qualitativamente significativa, di cui il femminismo si è fatto promotore e interprete al tempo stesso, ha comportato una modificazione dei modelli sociali con un significativo spostamento d'accento in direzione della differenza femminile. Per dirla in termini più sbrigativi, sia la psicanalisi sia il femminismo, nonostante il numero tutto sommato limitato di coloro che ne hanno abbracciato le pratiche, hanno determinato una modificazione a livello dell'ordine simbolico: e i cambiamenti nel simbolico non si misurano in termini quantitativi ma qualitativi, sono veloci e, una volta realizzati, valgono per tutti, non solo per coloro che hanno dato loro avvio.

3) *Vulnerabilità*

Può sembrare paradossale il fatto che, nel momento in cui il soggetto femminile finalmente si afferma come tale e prende la parola grazie alla presa di coscienza femminista, dopo essere stato a lungo ridotto a oggetto nell'ordine patriarcale, questo stesso soggetto sia attraversato da tensioni che lo spingono fuori di sé e che ne mettono seriamente in discussione la padronanza. Attraversata dall'intima estraneità del desiderio e costretta a riconoscere la propria vulnerabilità e dipendenza, la soggettività femminile viene alla luce sotto il segno della mancanza, una mancanza che era stata addossata a lungo solo al soggetto femminile e che ora si rivela la cifra dell'intera condizione umana. Vulnerabilità e desiderio trascinano la soggettività femminile fuori di sé, verso le relazioni che la costituiscono e che ne rivelano la dipendenza, da un lato, e verso la dinamica inconscia del desiderio, da un altro lato.

Fra le pensatrici femministe, è stata soprattutto Judith Butler a insistere, dopo il crollo delle torri gemelle a New York l'undici settembre

2001, sull'accettazione della vulnerabilità come tratto ineludibile della condizione umana. La vulnerabilità è legata innanzitutto alla fragilità del corpo: siamo corpi esposti gli uni agli altri, e vulnerabili alla violenza a causa di questa esposizione. Le donne, che sono state da sempre e sono tuttora più esposte alla violenza, possono insegnare a tutti a tener conto della comune vulnerabilità umana, la quale evidenzia come i legami con gli altri siano costitutivi della soggettività e ne rivelino la dipendenza da relazioni che al tempo stesso la costituiscono e la destabilizzano²⁷.

L'invito di Butler, all'indomani dell'undici settembre, è quello di tenere conto politicamente della vulnerabilità umana, accettandola e non negandola con politiche aggressive, come fu quella di Bush, ma sapendo fare il lutto per le perdite subite: il dolore della perdita fa sentire acutamente l'importanza delle relazioni e, se elaborato, può portare ad accettare la propria fragilità e dipendenza. Il pensiero femminista può aiutare a ripensare il significato delle relazioni e può insegnare ad accogliere la vulnerabilità come tratto costitutivo di ogni essere umano. Storicamente, le donne sono state più vulnerabili e dipendenti degli uomini: ora, un femminismo capace di raccogliere l'eredità della psicanalisi può riscattare vulnerabilità e dipendenza dal significato negativo che è stato loro generalmente attribuito e integrarle in una visione dell'essere umano costitutivamente aperto alle relazioni e per questo fragile e vulnerabile.

Nel proporre l'accettazione della vulnerabilità come strada alternativa rispetto a politiche aggressive e di dominio, Butler si colloca esplicitamente in un femminismo di impronta psicanalitica. Per la verità, il rapporto del femminismo con la psicanalisi riguardo alle questioni della vulnerabilità e della dipendenza non è del tutto pacifico. Da un lato, è vero che l'impostazione psicanalitica parla di un soggetto che si è formato portando in sé l'impronta delle figure genitoriali delle sue relazioni più significative, ma da un altro lato, nell'ottica psicanalitica, la dipendenza infantile deve tramontare e lasciare il posto a un'inter-

²⁷ Cfr. J. BUTLER, *Violenza, lutto, politica*, tr. it. di F. IULIANO, in *Vite precarie*, Roma 2004 pp. 39-72 (*Precarious life. The powers of mourning and violence*, London- New York 2004).

dipendenza adulta. È stato soprattutto il femminismo a riscattare la dipendenza dallo stigma negativo che essa portava con sé, anche nella concezione psicanalitica, facendo del luogo comune della maggiore dipendenza femminile il punto di partenza di una contrattazione feconda, scorgendovi una maggiore disponibilità a giocare nelle relazioni e rinunciando così all'idea del soggetto autonomo e centrato su se stesso. In questa concezione, la libertà vale più dell'indipendenza, e la libertà si conquista contrattandone le condizioni entro i legami di dipendenza, rimodellandoli in modo più favorevole a se stessi.

La psicanalisi ha decretato la morte di un certo tipo di soggetto, il soggetto di un impossibile controllo, di una padronanza assoluta: ha costretto il soggetto a un lutto necessario, quello che riguarda la pretesa di essersi messo al mondo da sé e di essere autosufficiente²⁸. Tuttavia, è stato poi il femminismo a riabilitare la dipendenza come cifra dell'umano e non come stigma negativo addossato soprattutto alle donne.

Quanto alla vulnerabilità, Butler è costretta a riferirsi, oltre e più che alla psicanalisi, alla filosofia di Emmanuel Lévinas, per il quale il soggetto è originariamente interpellato dall'altro, dal volto dell'altro che lo chiama alla responsabilità²⁹. Per Lévinas, proprio la vulnerabilità e la costante esposizione del soggetto all'altro costituiscono la base della responsabilità etica. Incrociando la filosofia di Lévinas con la prospettiva psicanalitica, Butler propone, come abbiamo accennato, l'accettazione della vulnerabilità come strada politica: ma, in realtà, è soprattutto il suo consapevole radicamento nella differenza femminile, non nella psicanalisi né nella filosofia di Lévinas, ciò che le consente di delineare i tratti di un soggetto che sa di essere fragile e che di tale fragilità fa il punto di partenza di una presa di posizione politica. Questo soggetto, per la sua maggiore esposizione alla violenza, ha un volto simile

²⁸ Cfr. J. BUTLER, *Giving an account of oneself*, New York 2005; *Critica della violenza etica*, tr. it. di F. RASOLA, Milano 2006. Sul tema della vulnerabilità nell'orizzonte femminista, cfr. anche J. BUTLER, A. CAVARERO, *Condizione umana contro "natura"*, in L. BERNINI, O. GUARALDO (a cura di), *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, Verona 2009, p. 122-134, e O. GUARALDO, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, Pisa 2012.

²⁹ Cfr. E. LÉVINAS, *Totalité et infini*, La Haye 1961; *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. di A. DELL'ASTA, Milano 1977.

a quello femminile. Così, grazie alla vulnerabilità che lo costituisce, il profilo del soggetto contemporaneo si delinea con dei tratti che rimandano in modo significativo alla differenza femminile.

4) *Desiderio*

Oltre alla vulnerabilità, l'altro elemento che trascina il soggetto fuori di sé, ponendolo in una posizione estatica, è il desiderio: accettare la dinamica del desiderio significa lasciarsi destabilizzare, essere spinti fuori di sé da qualcosa o qualcuno che attrae, seduce, affascina. È stata per prima la psicanalisi non solo a rilanciare il tema del desiderio, ma anche e soprattutto a scoprirne l'origine inconscia: l'intima estraneità del desiderio rivela un soggetto che non coincide con l'io, ma che, essendo inconscio, destabilizza e scompagina l'io, privandolo di ogni padronanza.

L'esperienza del desiderio fa sì che l'io si senta superato da una forza che lo attraversa e lo oltrepassa, che va oltre il suo potere e il suo controllo: se, nel desiderio, parla l'inconscio, allora l'esperienza del desiderio è l'esperienza di una perdita di padronanza, è l'esperienza di un'estraneità installata in ciò che è più intimo e più prossimo, nella profondità dell'inconscio. Secondo Lacan, il desiderio rivela il vero soggetto, che non coincide con l'io ma con l'inconscio: attraversato dal desiderio che lo scompagina e lo destabilizza, l'io è chiamato tuttavia ad assumerlo e a rendersene responsabile, in una forma paradossale di responsabilità senza padronanza³⁰.

Il desiderio dell'altro è desiderio di riconoscimento, desiderio di essere desiderati da un altro desiderio: il desiderio dell'altro mostra che il desiderio umano ha una struttura relazionale, che esso proviene dall'altro e si rivolge all'altro; in questo sbilanciamento verso l'altro, conta non tanto l'appagamento del desiderio quanto piuttosto l'affinamento di sé che la dinamica del desiderio consente. Si deve a Lacan, oltre che la delucidazione e l'approfondimento della tematica del desi-

³⁰ Cfr. J. LACAN, *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, in *Écrits*, vol. II, Paris 1966; *Sovversione del soggetto e dialettica del desiderio nell'inconscio freudiano*, in *Scritti*, vol. II, tr. it. a cura di G. CONTRI, Torino 1974.

derio, che era centrale già in Freud, anche la registrazione degli effetti della differenza sessuale nella dinamica del desiderio. Per Lacan, mentre il desiderio sessuale maschile è di tipo fallico e oggettuale e tende a una forma feticista, in quanto sovraccarica di significato un frammento del corpo dell'altro, invece il desiderio femminile si sottrae al regime fallico e si delinea piuttosto come desiderio amoroso, perché si rivolge all'altro nella sua interezza e nella sua singolarità irriducibile³¹. Rileggendo le autrici mistiche, Lacan scopre un godimento femminile altro rispetto al registro fallico e afferma che la donna non è tutta compresa in tale registro, ma manifesta un'eccedenza che, a partire dalla teologia negativa di un desiderio che non conosce mai il suo appagamento, si esprime come apertura all'infinito, come invocazione e voto³².

Il femminismo, fin dalle pratiche dell'autocoscienza e dell'inconscio degli anni millenovecentosettanta, fa propria la tematica del desiderio e la rilancia, facendo parlare un desiderio femminile prima tacitato nell'ordine patriarcale. La centralità del desiderio nel femminismo segnala un debito nei confronti dell'impostazione psicanalitica, ma comporta anche una presa di distanza e una critica.

Per la verità, nel pensiero della differenza sessuale, il rapporto con la psicanalisi, pur essendo molto stretto, non è affatto pacifico: Luce Irigaray, in *Speculum*, critica fortemente l'impianto psicanalitico, rimproverando a Freud di aver pensato la sessualità femminile solo a partire da quella maschile, concependo la donna come un maschio castrato e attribuendole l'invidia del pene. Secondo Irigaray, in Freud il desiderio è solo desiderio del medesimo, del soggetto maschile che è metro di misura e paradigma anche per quello femminile: nella psicanalisi freudiana, non c'è nessuna economia del desiderio femminile, per cui la donna non può ritornare presso di sé, ma è deportata in un ordine simbolico estraneo che la nega e la riduce a oggetto³³. Grazie alla presa

³¹ Sul desiderio in Lacan, cfr. M. RECALCATI, *Ritratti del desiderio*, Milano 2012.

³² Cfr. J. LACAN, *Le Séminaire XX. Encore (1972-1973)*, Paris 1975; *Il Seminario. Libro XX. Ancora (1972-1973)*, tr. it. di L. LONGATO, a cura di J.-A. MILLER e A. DI CIACCIA, Torino 2001.

³³ Cfr. L. IRIGARAY, *Speculum. De l'autre femme*, Paris 1974; *Speculum. L'altra donna*, tr. it. a cura di L. MURARO, Milano 1975.

di coscienza femminista, la donna può finalmente cominciare a parlare come soggetto, assumere il proprio desiderio e restare fedele a un'economia non fallica, che le permetta di ritornare presso di sé e di non rinnegare la relazione con la madre per entrare nel desiderio maschile.

Nonostante che la critica alla psicanalisi sia molto dura, il pensiero della differenza sessuale rilancia il tema del desiderio facendo tesoro, a suo modo, dell'insegnamento psicanalitico. C'è però una differenza fondamentale nel modo in cui, rispettivamente, il femminismo e la psicanalisi declinano il tema del desiderio. Nel femminismo, il desiderio è visto come manifestazione sorgiva della soggettività, come espressione di autenticità di un soggetto femminile che prima non aveva avuto la possibilità di esprimersi. Mentre la psicanalisi insiste sull'origine inconscia del desiderio, il femminismo, pur essendo consapevole di questo, considera il desiderio come luogo privilegiato di espressione della soggettività femminile. Il femminismo ritiene che il desiderio femminile sia stato finora tacitato e misconosciuto nell'ordine patriarcale e nella stessa psicanalisi freudiana, e affida alle donne il compito di far parlare il proprio desiderio e di essere fedeli alla sua economia non fallica.

Benché vi siano differenze di accento significative, il tema del desiderio è centrale sia nel femminismo sia nella psicanalisi: se il compito etico che Lacan affida ai suoi pazienti è quello di non cedere sul desiderio, si può dire che tale invito sia raccolto e rilanciato, sul versante femminile, anche da pensiero e dalle pratiche della differenza sessuale. La sproporzione che spesso si sperimenta fra i propri desideri e una realtà che sembra loro estranea e indifferente viene letta, nell'orizzonte della differenza sessuale, non come un invito alla moderazione, ma al contrario come un incitamento alla contrattazione instancabile con la realtà e al rilancio del desiderio stesso³⁴. C'è una centralità del desiderio nelle pratiche femministe fin dall'inizio: come afferma Manuela Fraire, «la cosa importante non è il desiderio di qualcosa, ma il rappor-

³⁴ Cfr. L. MURARO, *Al mercato della felicità. La forza irrinunciabile del desiderio*, Milano 2009. Sul tema del desiderio nel femminismo italiano della differenza, cfr. anche L. CIGARINI, *La politica del desiderio*, Parma 1995.

to e la trasformazione di sé che si opera per via del desiderio»³⁵. Le donne sono invitate a stare nello sbilanciamento del desiderio, nell'affinamento di sé che esso rende possibile, non identificandosi con obiettivi definiti né con oggetti esterni, ma realizzando un incessante andirivieni fra interiorità ed exteriorità, fra soggetto e mondo.

Con il femminismo, è venuto al mondo un “soggetto imprevisto”³⁶, il soggetto femminile, e ha avuto voce il desiderio femminile, prima tacitato nell’ordine patriarcale. Da un lato, il desiderio è il luogo di massima espressione della nuova soggettività femminile, da un altro lato, in quanto esso rinvia all’inconscio, è fattore di espropriazione e di perdita di padronanza. Se è vero che il desiderio, per la sua natura inconscia, sbilancia il soggetto privandolo di ogni padronanza e spingendolo fuori di sé in direzione estatica, allora si può dire che il soggetto femminile nasca non sotto il segno del controllo ma, al contrario, sotto il segno dello spossessamento e della destabilizzazione.

È paradossale che la soggettività femminile, nel momento stesso in cui viene alla luce, sia trascinata fuori di sé sia dalla propria riconosciuta vulnerabilità sia dalla dinamica del desiderio che non le conferisce alcuna padronanza. Mentre il soggetto maschile aveva coltivato a lungo l’illusione della propria autonomia e del controllo, e solo con l’avvento della psicanalisi aveva dovuto ammettere di non essere padrone in casa propria a causa della presenza dell’inconscio, invece il soggetto femminile viene alla luce, con il femminismo, accogliendo per l’essenziale l’insegnamento psicanalitico circa la natura inconscia del desiderio e riconoscendosi dunque vulnerabile anche all’interno, privo di padronanza e di controllo.

Non è una posizione comoda: quando le donne arrivano finalmente ad occupare il posto del soggetto, che prima era solo maschile, si scopre che questo soggetto è espropriato di ogni padronanza dall’intima estraneità del desiderio. Il desiderio può mangiarsi l’anima: la difficol-

³⁵ M. FRAIRE, *L’effetto-madre. Sulla famiglia e oltre*, in A. BUTTARELLI, F. GIARDINI (a cura di), *Il pensiero dell’esperienza*, Milano 2008, p. 123.

³⁶ Cfr. C. LONZI, *Sputiamo su Hegel*, in *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Milano 1974, p. 60.

tà ad accoglierlo ha a che fare con la fatica di accettare un'alterità interna, intima, inconscia, e al tempo stesso un'alterità esterna con cui stare costantemente in relazione, in uno sforzo di contrattazione sempre rinnovato. Il guadagno che deriva da questa posizione scomoda è quello di tenere sempre aperto il passaggio fra interno ed esterno, facendo sì che la propria esperienza soggettiva e la propria singolarità non siano rese superflue da un regime di mediazioni che le ignora.

In questo senso, la psicanalisi da un lato e il femminismo da un altro lato contribuiscono a delineare i tratti di un soggetto, quello contemporaneo, che ha un volto più femminile che maschile. Se è vero che in passato il soggetto maschile aveva occupato abusivamente tutto lo spazio dell'identità umana, è vero che invece nel nostro tempo la fisionomia del soggetto porta in sé consistenti tracce di un volto femminile.

L'immagine di soggettività che ne deriva viene proposta a tutti, donne e uomini, che sono invitati entrambi a riconoscere la propria vulnerabilità e ad accogliere l'intima estraneità del desiderio, ma forse le donne, da sempre abituate a riconoscersi mancanti e non avendo mai coltivato l'illusione di una completa padronanza, sono più disposte a uscire fuori di sé accettando lo sbilanciamento in direzione degli altri, del mondo, delle relazioni. È uno sbilanciamento faticoso, ma che in compenso permette di salvare la propria esperienza soggettiva e singolare come mediazione necessaria e mai superflua.

ABSTRACT: *AN ECSTATIC SUBJECTIVITY: EMOTIONS, VULNERABILITY AND DESIRE*

The essay analyzes the contemporary emotional subject, which replaced the rational subject of modernity. After spending a brief review of some contemporary philosophical conceptions about emotions, affections and passions (from phenomenology to existentialism to María Zambrano and Martha Nussbaum), it supports the thesis that to the affirmation of the present sentimental subject have contributed in a decisive way two factors: feminism and psychoanalysis. It therefore takes into consideration the contribution of feminism and psychoanalysis to the development of contemporary subjectivity: this contribution is particularly significant with regard to the issues of vulnerability and desire. Taken together, emotions, vulnerability and desire talk

about an ecstatic subject, dragged him out of the relationships that constitute it, of the unconscious dynamics of desire, and exposed to wounds that come from outside.

