

Figure della complessità. Genere e intercultura, a cura di Liana Borghi e Clotilde Barbarulli, CUEC 2004. Il saggio si riferisce alla terza edizione del Laboratorio

Raccontar/si del 2003.

Elena Pulcini

Il soggetto contaminato: passioni, potere, cura

1.

Quello che vorrei fare qui è riprendere solo alcuni spunti di una riflessione che però non è affatto episodica e contingente, in quanto vi ho lavorato alcuni mesi dello scorso anno, quando ho deciso di raccogliere alcuni dei miei saggi sulla soggettività femminile in un libro dal titolo *Il potere di unire* (ora uscito presso Bollati Boringhieri). Si tratta di un insieme di saggi composti in una quindicina d'anni che ho assunto come punto di partenza e filo conduttore per raccontare un percorso, biografico e concettuale insieme. Mi sento dunque particolarmente in sintonia con la prospettiva di questo nostro incontro che invita, come sempre, a una autonarrazione.

Nel saggio inedito che apre il libro, ho infatti cercato proprio di “staccarmi da me” – per usare un'espressione foucaultiana – e di osservare con occhio critico e indulgente a un tempo il mio percorso, congedandomi da ciò che non mi appartiene più, valorizzando ciò di cui sono ancora convinta, e provando infine a proporre nuove prospettive, emerse nella mia esperienza e riflessione più recenti.

Questo intreccio tra esperienza e concetto, tra narrazione biografica e rielaborazione teorica ha prodotto un'esperienza per me molto feconda che spero di coronare ulteriormente oggi, affidandomi al vostro sguardo, quale momento ineludibile per la ricostruzione di sé, o anche solo di pezzi di sé.

Devo però premettere che oggi non ho scelto lo stile narrativo, ma ho preferito la scelta più dura e aspra di riflettere su alcuni concetti-chiave, che considero prioritari e imprescindibili per riflettere su quel luogo tuttora sfuggente e prismatico che è il *soggetto femminile*.

Infine vorrei aggiungere, sempre restando in quella zona di confine tra esperienza, concetto e racconto, che i temi di cui parlerò oggi sono stati da me trattati anche nell'ambito del convegno “Metamorfosi”, che si è svolto a Firenze in maggio, dove ho coordinato un gruppo di discussione e di lavoro.¹

Quell'esperienza è stata per me molto importante, e allo stesso tempo piuttosto ambivalente. Da un lato è stato per me molto denso e felice il confronto sulle mie problematiche all'interno del gruppo; ho sentito infatti empatia, partecipazione, coinvolgimento, pur nelle espressioni di dissenso che non sono ovviamente mancate. Dall'altro, c'è stato un secondo momento in cui bisognava relazionare davanti al *plenum* sul lavoro di gruppo e lì io sono

proprio naufragata; un po' perché non avevo capito bene cosa bisognava fare, un po' perché evidentemente non sono riuscita a sintetizzare in uno schema semplice e riassuntivo la fluidità, la complessità e il carattere emotivamente chiaroscurale dell'incontro.

Sono perciò molto contenta di avere oggi, anche in relazione a questo episodio, una seconda *chance*; infatti quello che vi dirò oggi è anche, in parte, la rielaborazione di quel momento vissuto insieme, dopo aver avuto il tempo, più lento e disteso, di digerirne tutte le sfumature e le implicazioni.

2.

Allora, ciò che vorrei proporre adesso è il concetto di *soggetto contaminato*.

È evidente dunque che si tratta di una riflessione sul soggetto, che, come tutte sappiamo, è appunto uno dei *topoi* della riflessione femminile e femminista: una riflessione sempre *in fieri*, che probabilmente mai si chiuderà, perché essa trae alimento e forza dal suo stesso farsi e dal suo aprirsi a sempre nuove prospettive e interpretazioni.

Quello che voglio dire subito è che sicuramente questa mia riflessione si colloca in un ambito, ormai sterminato, che è quello della *critica del soggetto moderno*; critica che è parte costitutiva anche del pensiero femminista, dalle sue origini fino ad oggi, e che si dirige contro l'idea di un soggetto chiuso, isolato nella propria presunzione di autosufficienza, separato da tutto ciò che pertiene alla sfera corporea ed emotiva.

A questo proposito, i filosofi anglossassoni, critici del paradigma del soggetto liberale moderno (Charles Taylor, ecc.), hanno parlato negli ultimi anni di "self disengaged" o "disembedded": cioè di un Sé svincolato dalla propria corporeità e dalle proprie passioni, che ha origine dalla riflessione cartesiana, e che costituisce il paradigma stesso della modernità, saldamente ancorato ad uno schema dualistico ed oppositivo.

Io mi colloco sicuramente in questa prospettiva critica, anzi la critica del soggetto moderno costituisce uno dei fili conduttori del mio percorso di ricerca. Uno degli esiti di questo percorso è appunto l'elaborazione dell'idea di *soggetto contaminato*: che è, appunto, un soggetto non chiuso sulle proprie certezze, ma *aperto, esposto all'altro, in quanto attraversato, "tagliato"* vorrei dire, usando un termine che riprendo da Roberto Esposito, *da una "ferita" costitutiva*.

Qui faccio riferimento al lessico di un filosofo francese, Georges Bataille, che è stato per me oggetto di vari momenti di riflessione. Da Bataille traggio in particolare questo concetto di "ferita", di *blessure*; che mi sembra un concetto molto eloquente e fecondo e che possiamo poi ulteriormente declinare come *esposizione, sporgenza, apertura dei confini identitari*.

Integrando il lessico bataillano con quello proprio della riflessione femminile e femminista, potrei dire che la *ferita* è prodotta, nel corpo stesso del soggetto, dalla propria *differenza interna*: da quella che propongo di chiamare la *differenza in*.

Penso infatti che il concetto di differenza si possa declinare in almeno due modi: la *differenza da*, che è quella che noi conosciamo meglio, e che usiamo per opporla all'idea neutra del soggetto, affermando il diritto alla costruzione di un'identità "nella differenza"; e la *differenza in*, che è la dimensione interna alla soggettività, una sorta di scarto irricomponibile, un taglio, per l'appunto, una ferita aperta. Quest'ultima, peraltro, rappresenta, a mio avviso, la *conditio sine qua non* della stessa *differenza da*; in quanto solo se riconosciamo lo scarto che internamente ci attraversa possiamo accedere al riconoscimento della(e) differenza(e) esterna(e) che abita(no) l'universo plurale e complesso della nostra esperienza.

È su questa base che, sempre usando un lessico bataillano, propongo l'idea di un soggetto contaminato, esposto al "contagio" con l'altro da sé. Ora, per meglio definire il concetto di *contaminazione*, ritengo in primo luogo necessario differenziarlo immediatamente da quello di "ibridazione" che, come tutte sappiamo, appartiene alla riflessione del femminismo postmoderno.

L'idea di soggetto contaminato mi consente di collocarmi in uno spazio che, indubbiamente, è quello della critica del soggetto moderno, cioè del *self disengaged* di cui parlavo prima; ma che è anche quello di una presa di distanza da alcune posizioni della teoria della soggettività postmoderna. Mi riferisco in particolare alle due pensatrici più radicali in questo senso, Judith Butler e Donna Haraway, dove centrale è appunto il concetto di "ibridazione".

Personalmente, sono molto sollecitata da questo tipo di riflessione, la ritengo una riflessione degna di attenzione e di alto livello, in quanto capace, attraverso un approccio essenzialmente decostruttivo, di porre nuove e feconde istanze, tra cui, soprattutto, quella che tende al superamento dei dualismi del pensiero occidentale, responsabili di gerarchie ed esclusioni. Ma allo stesso tempo mi sento in disaccordo, laddove mi pare che il concetto di "ibrido/ibridazione" di fatto finisca per dissolvere l'idea di soggettività, che invece io mi sforzo di mantenere, sia pure rivisitandola con uno sguardo critico-decostruttivo.

Mi sembra insomma che il concetto di "ibrido" rinunci a quelle che per me sono due componenti fondamentali di una possibile idea "altra" di soggettività. Queste due componenti fondamentali sono quelle che, in una prospettiva non distante da quella per esempio di Adriana Cavarero, vorrei definire *l'unicità dell'Io* e *l'interazione Io-altro*. Nel concetto di "ibrido", che contiene in sé l'idea di flussi, di passaggi, di scomposizioni e frammentazioni, mi pare appunto che si perda l'idea della originalità e della unicità del Sé, intesa come quella dimensione che

identifica quel particolare Sé, con la sua storia unica e insostituibile di passioni e ragioni, di gioie e sofferenze, di successi e fallimenti.

Non posso negare che, su questo aspetto, devo molto alla tradizione psicoanalitica. La psicoanalisi, cioè, mi ha consentito e mi consente tuttora di tenere fortemente presente la dimensione di un tessuto *narrativo* del Sé: sia pure di un Sé scomposto, destituito della sua sovranità “cartesiana”, sia pure attraversato da opacità, dimensioni inconsce, pulsioni e passioni.

Insomma la psicoanalisi, per come io la intendo, resta tuttora quella grande dimensione narrativa che valorizzando le patologie, i disagi e la sofferenza del soggetto ne permette, appunto, la decostruzione e insieme la ricostruzione, con la presa di distanza di sé da sé attraverso lo sguardo dell’altro. Un’operazione ricostruttiva che, partendo da un complesso materiale di frammenti, di alternanze di pieni e di vuoti, di fughe e di ritorni, restituisce infine l’immagine di quel particolare Sé, unico e irripetibile, assolutamente originale e diverso da tutti gli altri.

Non ho timore di affermare che la mia è una proposta di forte enfaticizzazione dell’*individualità*. Non del *soggetto*, badate bene, o per lo meno non del soggetto inteso nel suo paradigma autoreferenziale; bensì di una singolarità che è comunque molteplice al suo interno, costantemente in divenire e mai identificata con se stessa, sebbene sia quella particolare soggettività, con quel nome, con quella storia, e quel tessuto relazionale.

Veniamo così all’altro punto, quello che io chiamo *interazione Io-altro*.

Ho riflettuto molto su quale termine usare a questo proposito, avevo infatti inizialmente adottato l’espressione “dialettica Io-altro”; ma io mi riconosco appunto in quella tradizione del pensiero femminile, che da Carla Lonzi in poi, ha energicamente contestato il concetto stesso di “dialettica”. Questo, infatti, presuppone una ricomposizione sintetica del rapporto Io-altro, un finale riassorbimento dell’altro nell’Io. Per questo ho scelto un termine più neutrale, che è quello di “interazione”, il quale permette che il rapporto Io-altro venga tenuto permanentemente aperto e non venga ricomposto in una sintesi in cui poi, di fatto, l’altro viene risucchiato nella storia del Sé inteso come coscienza egemone.

Tutto questo trova fondamento in quella che ho chiamato la *differenza in*, in quello scarto che permanentemente contesta il soggetto dall’interno nelle sue pretese di autonomia, nelle sue pretese di assolutezza. Anche qui attingo alla tradizione francese, in particolare ad una bellissima espressione di Maurice Blanchot, nel suo piccolo ma intenso testo sulla comunità, *La comunità inconfessabile*, in cui egli usa proprio l’espressione di “principio di contestazione interno”.

La differenza dunque si configura come principio di contestazione interno, come qualcosa che non permette mai al soggetto di ricomporsi nella sua presunzione e illusione di

autosufficienza. Ciò non vuol dire, tuttavia, negare quella che vorrei chiamare una *dimora del Sé*, uno spazio che parla di lui, lo racconta, esponendolo agli altri a partire da un contesto che è fatto di quelle mura, di quei mobili, di quei colori ed odori che formano il suo spazio vitale e ne rispecchiano, appunto, l'unicità e l'originalità pur nella molteplicità, pur nell'apertura e nella scomposizione.

In secondo luogo, come ho già accennato, la *differenza in* diventa la matrice indispensabile per il *riconoscimento* (e non uso questo termine a caso!) *della differenza dell'altro*. So bene che qui si entra nel *mare magnum* della teoria della differenza: bene, continuo a tenere fortemente a questo concetto che, lo ripeto, mi pare essere fortemente messo in pericolo dall'enfasi posta sull'ibridazione.

Credo inoltre che qualsiasi teoria della differenza, intesa come *differenza da*, che non si fondi su un'idea di *differenza in*, di differenza interna, corra un rischio di vuota retorica. Sono perfettamente consapevole di fare affermazioni forti, ma quale luogo è migliore di questo, in cui posso e voglio espormi alle vostre critiche, alle vostre contestazioni!

Tutti i discorsi sul multiculturalismo, sul pluralismo, sul riconoscimento, che sono oggi di grande attualità nel dibattito filosofico politico, a volte mi irritano profondamente perché rischiano di diventare formule vuote se non sono sostanziate da questo presupposto di fondo: dall'assunto cioè che noi non siamo in grado di riconoscere la differenza dell'altro, dunque non siamo in grado di mettere in atto una dinamica di riconoscimento, se non partiamo dalla consapevolezza della nostra stessa differenza interna; se non partiamo cioè dalla consapevolezza di quello scarto che, appunto, permanentemente ci contesta dall'interno, consentendoci di vedere l'altro. Per dirla con un bisticcio di parole che sono sicura provocherebbe il disappunto di Rosi Braidotti, potrei dire che solo la *differenza in* ci consente di riconoscere l'altro perché ci fa vedere e accettare l'altro nella sua alterità.

Ciò vuol dire anche che l'altro, l'altro concreto ed esterno, si configura come la rammemorazione vivente della differenza interna che attraversa il soggetto. L'altro è sempre e comunque una presenza incarnata, per l'appunto, che ci resiste, che è altro, potremmo dire con Emmanuel Lévinas, proprio e solo in quanto ci "resiste", e non è dunque appropriabile né assimilabile.

Ma, vorrei ribadire, noi siamo in grado di vedere questa resistenza, di misurarci con questa resistenza, solo se sappiamo riconoscere l'alterità come dimensione interna; solo se ci poniamo in una posizione "ospitale", direbbe Derrida, rispetto alla differenza che è dentro di noi e che ci impedisce di adagiarci nei confini rassicuranti di un'identità statica e definitiva.

3.

Il secondo lemma che propongo alla riflessione per tentare di definire il *soggetto contaminato* è un concetto che costituisce una sorta di ricorrente *leit motiv* nel mio percorso: vale a dire il concetto di *passione*.

Assumo in questo contesto l'idea di "passione" come la dimensione stessa, il luogo stesso in cui si produce quell'apertura, in cui si apre quella *ferita*, quel taglio di cui parlavo prima; il luogo insomma in cui si origina quel *desiderio di contaminazione* e di contagio che appunto espone il soggetto alla perdita di sé; dove perdita di sé non vuol dire, si badi bene, oblio di sé, sacrificio, rinuncia, ma apertura dei confini quale condizione essenziale per aprirsi all'altro, o meglio al desiderio dell'altro. *Desiderio dell'altro*, o se volete passione per l'altro, è un'espressione che mi consente di liberare l'idea di alterità e la relazione Io-altro da qualsiasi retorica *altruistica*.

Vorrei fare a questo proposito solo un esempio, che per me è particolarmente significativo. Nel lavorare sul concetto di "dono", che è tra i più inflazionati da questo tipo di retorica, ho provato proprio a fare quest'operazione: ho assunto il dono non come un atto che scaturisce da un atteggiamento caritatevole e oblativo, dettato appunto da un oblio di sé e da una vocazione sacrificale, ma da una pulsione che nasce dalla passione per l'altro; e che quindi, in quanto tale, rispetta profondamente la nostra soggettività e le sue più autentiche esigenze, pur aprendola alla relazionalità e alla reciprocità.

Ma ora non posso fermarmi ulteriormente su questo. Vorrei invece dire qualcosa sulla necessità di decostruire il concetto di "passione", in almeno due direzioni: "passione" infatti vuol dire un'infinità di cose, viene usato in un'infinità di modi. Bisogna allora cominciare a costruire differenziazioni all'interno del lessico della vita emotiva.

Su questo punto, noi siamo ancora fortemente condizionati dai dualismi del pensiero occidentale. Uno di questi dualismi è proprio quello ragione-passione che noi continuiamo a pensare come due blocchi granitici ed opposti. In realtà ci sono tante ragioni e ci sono tante passioni, ci sono molte passioni ragionevoli e molte ragioni appassionate, e il discorso è molto complesso; mi ci sono voluti anni per cominciare a sciogliere qualche nodo all'interno di questa complessità.

Basti solo pensare alla distinzione tra "passione", "desiderio", "sentimento", "emozione", su cui raramente si riflette. Lo stesso pensiero femminista ha molto lavorato sul concetto di "desiderio", trascurando tutto il resto, con un atteggiamento che a me pare quasi di rimozione. Invece uno degli aspetti per me più importanti è stato quello di capire come uno dei problemi inerenti alla costruzione della soggettività femminile fosse legato proprio all'associazione del femminile con quella particolare dimensione emotiva che ho definito il *sentimento*. Il *sentimento* è qualcosa che non coincide né con la ragione né con la passione; è qualcosa di

pacato, di controllato, è qualcosa di duraturo e di gestibile, su cui si fonda tutta la costruzione della soggettività femminile moderna a partire da Rousseau. È ciò a cui si ancora l'immagine del femminile come essenzialmente definita dal materno e dalla cura. Ma su questo tornerò più avanti.

Ora invece vorrei restare sul tema del *desiderio*. Su questo punto, dico subito che ho trovato della assonanza, per lo meno di partenza, con le riflessioni di Teresa de Lauretis, per esempio in *Soggetti eccentrici*; mentre mi sento in parte in dissonanza dalle posizioni caratterizzate da quella che definirei una visione *euforica* del desiderio. Penso al libro di Lia Cigarini e Ida Dominijanni su *La politica del desiderio* e, alle riflessioni di Rosi Braidotti.

La mia impressione è che sul tema del desiderio ci sia una sconcertante convergenza tra voci del femminismo, anche molto diverse tra loro, come sono appunto la prospettiva di Cigarini-Dominijanni da un lato e quella di Braidotti dall'altro. Comune a queste posizioni è una sorta di enfatica valorizzazione del desiderio, che trova evidentemente origine, e trae una sua legittimità, dalla necessità di sottrarre il desiderio femminile al secolare mutismo e alla persistente rimozione a cui è stato a lungo condannato.

Ma questa euforia impedisce, a mio avviso, di cogliere gli *aspetti oscuri e ambivalenti* del desiderio. Il desiderio può infatti essere distruttivo, perché, come di nuovo ci insegna la prospettiva psicanalitica, assunta peraltro da Teresa de Lauretis, esso è intrinsecamente opaco, potenzialmente cieco. Ciò vuol dire che in qualche modo noi non riusciamo facilmente a illuminarne e controllarne la dinamica, e che di conseguenza esso può diventare padrone di noi, sottraendosi alla nostra capacità di gestirlo.

Da questo punto di vista, non è sufficiente neppure la prospettiva foucaultiana. Foucault ci dice, infatti, che i desideri sono prodotti e manipolati dai “discorsi” (medico, politico, economico, e oggi aggiungiamo bio-tecnologico, informatico, mass-mediale). Ma ciò significa ricondurre tutto ad un fattore esterno, in una sorta di contrapposizione tra il potere dei discorsi e i soggetti. Si finisce così per trascurare l'elemento della *seduzione* – su cui ha posto l'accento un filosofo come Baudrillard – e della complicità dei soggetti con le pratiche discorsive. I “discorsi”, in altre parole, non si ergono di fronte a noi come un potere coercitivo esterno ed astratto, ma siamo noi che ci lasciamo manipolare dalle pratiche discorsive in quanto ne subiamo la seduttività, il fascino “sirenico”.

Ciò mi consente di fare un riferimento, sia pure breve, perché altrimenti si aprirebbe un capitolo sterminato, al problema della tecnica, del discorso tecnologico e, appunto, delle sue seduzioni. Perché è proprio l'idea di “seduzione” che ci consente di uscire da quella falsa polarizzazione tra demonizzazione/esaltazione della tecnica che ritroviamo anche nell'universo femminista (per esempio se mettiamo a confronto il femminismo italiano con le provocatorie

posizioni di Donna Haraway). Il problema, oggi, non è né quello di rifiutare lo sviluppo della tecnica né quello di salutarlo con ottimismo, bensì quello di sottrarsi alle sue seduzioni, e alla presa che essa ha sui nostri più profondi e reconditi desideri, sulle nostre mitologie e fantasie.

La mia tesi dunque è che noi possiamo interrompere la spirale illimitata della tecnica solo laddove interrompiamo la spirale illimitata dei nostri desideri; noi possiamo riassumere potere sulla tecnica laddove noi riassumiamo potere sui nostri desideri.

4.

Si tratta dunque di riflettere sul *nesso tra desiderio e potere*. E veniamo così al terzo concetto di fondo su cui vi invito a riflettere: il concetto di *potere*.

Qui ho trovato estremamente fecondo il pensiero di un filosofo moderno, Spinoza, che ci consente appunto di elaborare l'idea di "potere" in stretta relazione con quello di "desiderio". Spinoza definisce il potere come "potenza", come *vis existendi*, che trova origine e alimento nel desiderio. La potenza di esistere è tale solo in quanto il soggetto desidera, poiché il desiderio è "l'essenza stessa dell'uomo", è lo sforzo di perseverare nel proprio essere. Ma allo stesso tempo, la potenza è anche la capacità di riconoscere l'opacità dei desideri, o meglio del Desiderio, proprio con la *D maiuscola*; di sottrarre il desiderio alla sua cecità, di comprenderne in primo luogo la dinamica.

Ci sarebbe molto da dire su questo, per esempio sottolineando le evidenti convergenze tra il discorso spinoziano e le analisi freudiane nel rilevare le possibili derive distruttive e depotenzianti del desiderio. Ma il punto che vorrei sottolineare è il seguente: acquisire potenza significa sì valorizzare il desiderio in funzione della propria felicità, ma anche comprenderne i percorsi e le dinamiche, sottoporli ad un processo ermeneutico, per liberarli dalla loro opacità, e dunque dalla loro illimitatezza; riconoscendone con indulgenza le ambivalenze, le patologie, i risvolti chiaroscurali, per tornare ad orientarli in modo che essi agiscano da fattore *potenziante* della soggettività, restituendole la sua capacità di porsi attivamente, e non passivamente, rispetto alla propria vita emotiva.

Si potrebbe allora dire che *la potenza emerge quando si incrina l'onnipotenza del desiderio*. La potenza, intesa non come potere-dominio e neppure soltanto come "autonomia" in senso liberale e moderno, ma come sviluppo delle energie positive, come "fioritura" del Sé, potremmo dire con Martha Nussbaum, si configura laddove riusciamo a porci criticamente rispetto all'onnipotenza del desiderio.

Ora, ciò su cui vorrei portare l'attenzione è che la necessità di questo atteggiamento critico riguarda anche le donne. Dal momento in cui esse acquistano cittadinanza, dal momento in cui si fanno soggetti sia nell'ambito della sfera privata che in quello della sfera pubblica, le

donne sono *anch'esse* esposte all'illimitatezza e all'onnipotenza del desiderio. L'acquisizione di potenza diventa allora ciò che consente di opporsi, di "resistere", direbbe Foucault, al potere dei discorsi; che vuol dire oggi in particolare opporsi, soprattutto per le donne, al potere tecnologico inteso come potere sulla vita, come *bio-potere*.

Il bio-potere è infatti attualmente una delle più inquietanti configurazioni del potere dei discorsi, in quanto per la prima volta esso si esercita sui corpi e lo fa in maniera pervasiva, globale, capillare, colonizzando la sfera stessa del desiderio, ottenendone la complicità attraverso tecniche persuasive e invisibili di seduzione. Le donne, in quanto soggetti capaci di generare, di dare la vita (perlomeno fino a quando lo strapotere della tecnica non le avrà espropriate di questo!), sono i primi soggetti investiti dal bio-potere, le prime potenziali vittime della sua forza seduttiva, le prime possibili complici della sua vocazione all'illimitatezza.

Allora, potremmo dire, la complicità col bio-potere si spezza quando esso non riesce più a far presa sui desideri delle donne, quando le donne riassumono un rapporto attivo e consapevole verso la loro vita emotiva, sottraendola ad ogni pretesa di sacralità; quando esse, dunque, oppongono la loro potenza alla forza seduttiva ed espropriante del potere del discorso (bio)tecnologico.

5.

Ma quand'è che si incrina l'onnipotenza del desiderio? Che cos'è che mette in discussione l'illimitatezza del desiderio? È qui che entra prepotentemente la *figura dell'altro*.

Ancora una volta Spinoza ci dà un'indicazione preziosa, quando afferma che felicità e virtù, realizzazione di Sé e attenzione all'altro, sono indissociabili. Rovesciando un *topos* della filosofia morale moderna, Spinoza dice addirittura che non è la virtù che è fonte di felicità, ma è la felicità che è fonte di virtù: dove virtù indica appunto la capacità di tener conto dell'altro. Ciò vuol dire che la potenza è quel tipo di potere che coniuga insieme questi due aspetti, è un potere che si forma sì a partire dalla necessità di soddisfare il proprio desiderio di felicità, di dare voce alle proprie aspirazioni, ma che lo fa tenendo conto dei desideri dell'altro.

Sviluppando questa indicazione si potrebbe dire che è la presenza dell'altro, la resistenza dell'altro che ci chiama all'attenzione, al rispetto e alla cura, ciò che può interrompere la spirale di illimitatezza del desiderio. Non si tratta dunque di porre un *limite*, in senso *quantitativo*, ai propri desideri, vale a dire di non incorrere nell'eccesso e nell'esagerazione, di non varcare la soglia di ciò che è eticamente lecito. Perché il limite non può essere che un concetto eminentemente *qualitativo*, che scaturisce non da forme doveristiche di autocontenimento o di adesione alle regole morali, ma dal nostro stesso desiderio di fare attenzione all'altro,

soprattutto all'altro in quanto "significativo" e in quanto presenza concreta nel percorso della nostra biografia.

Il limite, vorrei proporre, è dato dalla *passione per l'altro*, dal riconoscimento dell'altro come dimensione ineludibile, costitutiva della propria identità e della propria *chance* di felicità. Il limite, in altri termini – e vengo qui all'ultimo lemma su cui voglio richiamare la vostra attenzione – è dato dalla volontà di *prendersi cura dell'altro*.

Ora, voi sapete bene che sulla "cura" c'è stato un enorme dibattito, che ha avuto origine dal libro di Carol Gilligan, *Con voce di donna*, un libro forse sopravvalutato, ma che evidentemente ha toccato un punto nevralgico. Partendo di qui, la mia proposta è quella di riassumere con forza il concetto di *cura*, curvandolo però in una diversa prospettiva. Premetto subito che questo è un punto nodale su cui sto lavorando da tempo, anche nell'ambito delle mie ricerche sulle trasformazioni del Sé nell'età globale. Dunque mi limiterò qui a fornire solo alcuni spunti per la discussione, così da cominciare ad aprire (almeno lo spero!) nuove prospettive per una riflessione sulla cura che è evidentemente tutta ancora *in progress*.

Ciò che propongo è di disidentificare il concetto di cura da una certa prospettiva "maternalistica", in cui in parte ricade anche la riflessione a partire da Gilligan in poi. Vorrei insomma svincolare il concetto di cura da quell'accezione inevitabilmente *altruistica* e oblativa che esso finisce per assumere se resta legato alla dimensione *materna*.

Persino in uno dei migliori libri che ho letto su questi temi, quello di Caterina Botti, mi pare manchi un'apertura verso la possibilità di *disancorare la cura dal materno*: il concetto di cura viene qui sottoposto a critica in modi anche molto perspicui, ma si dà in qualche modo per scontato che si possa parlare di cura solo in quanto legata alla dimensione materna.

Ora, è proprio questo il punto che vorrei contestare, proponendo un'accezione di *cura* che scaturisce intimamente dalla mia nozione di *soggetto contaminato* e che dunque mi permette, in ultima istanza, di ricollegarmi alle premesse iniziali di questa mia riflessione. In questa prospettiva, la cura non è da intendersi come qualcosa che scaturisce dall'attitudine a privilegiare l'altro, peculiare di una psicologia materna, ma come un bisogno stesso del Sé: di un Sé, appunto, esposto alla contaminazione. La cura, in altri termini, è la risposta di un soggetto cosciente della propria *ferita* (per riprendere il lessico bataillano), della propria apertura, della propria vulnerabilità e dipendenza. Mi piace molto, a questo proposito, un termine che traggio da Martha Nussbaum, che è quello di "neediness", *bisognosità*. Il soggetto ferito è un soggetto bisognoso e cosciente della propria bisognosità e carenza; ed è capace di cura solo in questo senso, cioè *solo a partire dal fatto che si riconosce esso stesso bisognoso di cura*. È qui che si instaura quel circuito di *reciprocità* (su cui mi ero soffermata sopra a proposito del dono), che ci consente di superare ogni dualismo tra egoismo-altruismo, desiderio-

cura, Sé-altro, prefigurando un soggetto capace di coniugare insieme aspetti tradizionalmente opposti.

Mi pare, per concludere, che questa prospettiva possa produrre almeno tre conseguenze fondamentali: la prima è quella di considerare il materno non come il “fondamento” dell’attitudine alla cura, ma come una, e soltanto una, delle sue possibili epifanie, liberando le donne da ogni aprioristica identificazione con un ruolo secolare. La seconda è quella di estendere la possibilità della cura anche ai soggetti maschili, laddove essi siano disposti a riconoscere la loro bisognosità e dipendenza. La terza, *last but not least*, è quella di aprire i confini della cura, tradizionalmente relegata, in virtù della sua identificazione col materno, alla sfera intima e privata; e di concepirla come una pratica *capace di investire anche la sfera pubblica e politica*, la quale, come appare drammaticamente evidente, sembra avere un gran bisogno della disponibilità all’attenzione, della sapienza del legame, delle pratiche di reciprocità.

Bibliografia

- Bataille Georges, *Sur Nietzsche*, in *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris 1973; trad.it. *Su Nietzsche*, Cappelli, Bologna, 1980.
- Benhabib, Seyla, *The Concrete Other and the Generalized Other*, in Sheila Benhabib e Drucilla Cornell, *Feminism as Critique. On the Politics of Gender*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987.
- Blanchot Maurice, *La communauté inavouable*, Minuit, Paris 1983; trad.it. *La comunità inconfessabile*, Feltrinelli, Milano, 1984.
- Boccia, Maria Luisa e Grazia Zuffa, *L’eclisse della madre. Fecondazione artificiale, tecniche, fantasie e norme*, Pratiche, Milano, 1998.
- Boccia, Maria Luisa, *La differenza politica. Donne e cittadinanza*, Il Saggiatore, Milano, 2002.
- Botti, Caterina, *Bioetica ed etica delle donne. Relazioni, affetti e potere*, Zadig, Milano 2000.
- Braidotti, Rosi, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, a cura di Anna Maria Crispino, Donzelli, Roma, 1995.
- Braidotti, Rosi, *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, Feltrinelli, Milano, 2003.
- Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity*, Routledge, New York-London, 1990.
- Cavarero, Adriana, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano, 1997.
- Cigarini, Lia, *La politica del desiderio*, Pratiche, Parma, 1995.
- De Lauretis, Teresa, *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano, 1999.
- Dominianni, Ida, “Il desiderio di politica”, in Cigarini.
- Esposito, Roberto, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998.
- Foucault, Michel, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976; trad.it. *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978.
- Foucault, Michel, *Microfisica del potere*, a cura di Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino, Einaudi, Torino, 1977.
- Gilligan, Carol, *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1982; trad.it. *Con voce di donna*, Feltrinelli, Milano, 1987.
- Godbout, Jacques, *L’esprit du don*, La Découverte, Paris 1992; trad.it. *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993.
- Griffin, Gabriele e Braidotti Rosi, a cura di, *Thinking differently. A Reader in European Women’s Studies*, Zed Books, London e New York, 2002.

- Haraway, Donna J., *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo* (1985), Feltrinelli, Milano, 1995.
- Lévinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, Nijhoff, La Haye 1961; trad.it. *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano, 1977.
- Muraro, Luisa, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, 1991, Roma.
- Nussbaum, Martha, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Pulcini, Elena, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.
- Pulcini, Elena, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.
- Spinoza, Benedetto, *Etica* (1677), Utet, Torino, 1972.
- Taylor, Charles, *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge MA. 1989; trad. it. *Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano, 1993.
- Vegetti Finzi, Silvia, *Volere un figlio. La nuova maternità fra natura e scienza*, Mondadori, Milano 1997.

¹ Il Convegno “Metamorfosi. Movimenti Soggetti InterAzioni” (23-24 maggio 2003) prendeva spunto dal volume di Rosi Braidotti, *In Metamorfosi*, (Feltrinelli, Milano 2003) pubblicato nella traduzione di Maria Nadotti. Il titolo del mio seminario era “Ripensare il soggetto: sentire diversamente”.