

Wanda Tommasi

Il desiderio minacciato

1. Ragione ed emozioni

Il patriarcato è finito, è stato scritto nel “Sottosopra” *E’ accaduto non per caso*:¹ con un guadagno netto di libertà femminile, per cui questo evento noi donne lo abbiamo salutato con gioia. Tuttavia, quando viene meno un ordine socio-simbolico, non c’è di che ridere, come ricorda Julia Kristeva, citata in quel “Sottosopra”.

Nel disordine simbolico, che è anche un cambio di civiltà, il già pensato non serve più e le emozioni si affollano senza indicare un orientamento. Io interpreto così il titolo del seminario di Diotima di quest’anno, “Il disorientamento è la nostra prova”: nel disorientamento derivante dalla fine del patriarcato, c’è un disordine delle emozioni derivante dall’inservibilità degli schemi di pensiero già noti.

Ho accennato al disordine delle emozioni ed in effetti ci si trova di fronte a tale disordine in una situazione di confusione senza orientamento, ma la mia idea è che, nel disorientamento attuale, proprio il fatto di interrogare le emozioni ci possa indicare una direzione, una via d’uscita.

Può sembrare paradossale quello che dico: infatti, le emozioni sono state intese in genere come forze cieche, irrazionali, come venti impetuosi che trascinano di qua e di là, come fattori di disorientamento e di confusione rispetto alla guida e al controllo della ragione. Tuttavia è possibile vederle in modo diverso, come io propongo qui: buona parte della riflessione filosofica contemporanea ci aiuta in effetti a leggerle diversamente, a vederle come moti intenzionali rivolti ad oggetti che sono importanti per noi e per il nostro benessere, come intensi moti affettivi che implicano dei giudizi cognitivi e valutativi nei confronti di cose e persone che sono rilevanti per noi.

In buona parte della filosofia contemporanea, si ridisegna il rapporto fra ragione ed emozioni in modo diverso rispetto al paradigma che era prevalente nella modernità: come posizioni emblematiche del paradigma moderno, possiamo ricordare quelle di Cartesio e di Kant. In questi autori, c’era una dicotomia fra ragione ed emozioni: l’ideale che veniva proposto, il quale era sia conoscitivo sia etico, era quello del controllo razionale. Le emozioni erano concepite come fattori di disturbo, come forze incontrollate da tenere a freno o da tacitare grazie alla guida della ragione. Questo paradigma moderno era sottilmente intrecciato con un’idea di mascolinità e solidale quindi con l’ordine socio-simbolico patriarcale: infatti, il soggetto capace di governare pienamente le emozioni sottomettendole alla ragione era fondamentalmente un soggetto maschile. In nome dell’ideale del controllo razionale, questo paradigma emarginava le donne, ritenute maggiormente soggette alle emozioni e incapaci di governarle bene con la ragione.²

In filosofia, questo paradigma è entrato in crisi con la fine della modernità. Kant è l’ultimo grande autore a sostenerlo apertamente, con la sua idea che le emozioni siano il cancro della ragion pura pratica: in altri termini, Kant afferma che, se compissimo il bene spinti ad esempio da un’emozione compassionevole, questo sminuirebbe il valore del nostro agire morale.

¹ Cfr. Libreria delle donne di Milano, “Sottosopra”, gennaio 1996, *E’ accaduto non per caso*.

² Sull’ideale del controllo razionale nella filosofia cartesiana e kantiana e sul suo intreccio con la mascolinità, cfr. Victor J. Seidler, *Riscoprire la mascolinità. Sessualità ragione linguaggio*, tr. it. di Diana Sartori, Editori riuniti, Roma 1992 e il mio *I filosofi e le donne. La differenza sessuale nella storia della filosofia*, Tre lune, Mantova 2001.

Al di fuori del terreno propriamente filosofico, sul piano dei modelli sociali questo paradigma è entrato in crisi con la fine del patriarcato. I due piani, quello filosofico e quello dei modelli sociali, sono collegati, vanno insieme, anche se la loro coincidenza cronologica non è perfetta. Sul piano dei modelli sociali, al soggetto virile del controllo razionale, tipico della modernità, è subentrato nella nostra contemporaneità un soggetto emotivo, vulnerabile, bisognoso. E' un soggetto che assomiglia molto a un soggetto femminile, me che ne rappresenta anche la caricatura, nella misura in cui il soggetto emotivo, pur facendo tesoro delle narrazioni soprattutto femminili dei propri vissuti e della propria affettività, tuttavia diffida e sospetta delle proprie relazioni come fonti potenziali di conflitti e di problemi emotivi. L'invito implicito nella "cultura terapeutica" attuale è quello di diffidare delle proprie relazioni informali a vantaggio di quelle professionali, favorendo la dipendenza da un esperto, in genere uno psicologo o uno psicoterapeuta.³ Questo invito va nella direzione esattamente opposta a quella che noi di Diotima sosteniamo affermando il primato delle relazioni informali, sia amicali sia politiche.

A questa considerazione possiamo aggiungere anche un'altra: come sottolinea Lea Melandri ne *L'infamia originaria*, mentre negli anni 1970 valorizzare i sentimenti era dirompente, perché significava dare valore alla soggettività, che prima era compressa da schemi normativi molto rigidi, oggi invece c'è spesso un uso strumentale delle emozioni,⁴ ad esempio in politica, ma non solo. Quello che io propongo qui però non è un'esaltazione delle emozioni come tali, ma un fine interscambio fra ragione ed emozioni.

Cerco di mostrare ora come del soggetto delle emozioni possiamo fornire un quadro non caricaturale né che preveda un uso strumentale delle emozioni, un quadro che sia più vicino al sentire di donne e uomini, ma soprattutto di donne, se è vero che le donne hanno da sempre più confidenza con il terreno delle emozioni. Le ragioni di questa loro maggiore confidenza sono diverse, ma quella fondamentale mi sembra una conseguenza storico-sociale della differenza sessuale: le donne, in quanto sono state private a lungo di potere, hanno sviluppato maggiormente le pulsioni passive, hanno imparato a scrutare nelle reazioni degli altri e a regolarsi sempre anche in base alle emozioni, coltivando implicitamente un'idea di ragione maggiormente in contatto con il terreno affettivo di quanto non fosse l'ideale maschile del controllo razionale.

Nel ridisegnare il rapporto fra ragione ed emozioni in modo maggiormente rispondente alla differenza femminile, ci viene in aiuto una parte significativa della filosofia contemporanea: fondamentalmente, la fenomenologia e l'esistenzialismo, e inoltre la posizione neo-stoica e neo-aristotelica di Martha Nussbaum.

Invertendo l'ordine cronologico, parto da quest'ultima autrice, perché mi sembra opportuno fornire fin da subito gli elementi che consentano di leggere le emozioni non come forze cieche e irrazionali, ma come elementi orientanti nel nostro rapporto con gli altri e con il mondo. Ne *L'intelligenza delle emozioni*, Nussbaum afferma che le emozioni disegnano il paesaggio della nostra vita spirituale e sociale: lungi dall'essere dei sommovimenti fuori dal nostro controllo, come riteneva il paradigma cartesiano e kantiano, esse contengono dei giudizi sull'importanza di certi oggetti, persone e cose, per il nostro benessere. Le emozioni sono sia valutative sia cognitive: sono dei modi di prendere atto di come certi oggetti esterni, che sono al di fuori del nostro controllo, siano rilevanti per noi.⁵ Affermare che emozioni come dolore, paura, rabbia, amore, ecc. abbiano un contenuto cognitivo-intenzionale dissipa l'idea che esse siano forze cieche, prive di selettività e di intelligenza. Si ridisegna così il rapporto fra ragione ed emozioni: non si tratta più di una dicotomia, ma di un fine interscambio fra le due, per cui un giudizio cognitivo-valutativo è veicolato da un'emozione e, d'altra parte, una valutazione puramente razionale e neutrale, che non tenga conto delle emozioni in gioco, è cieca al valore che l'oggetto ha *per noi*.

³ Sul soggetto emotivo al centro della cultura terapeutica, cfr. Frank Furedi, *Il nuovo conformismo. Troppa psicologia nella vita quotidiana*, tr. it. di Lucia Cornalba, Feltrinelli, Milano 2005.

⁴ Cfr. Lea Melandri, *L'infamia originaria. Facciamola finita col cuore e la politica*, manifestolibri, Roma 1997.

⁵ Cfr. Martha C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, tr. it. di Rosamaria Scognamiglio, Il Mulino, Bologna 2004.

Un elemento fondamentale sottolineato da Nussbaum è che le emozioni implicano da parte del soggetto che le prova il riconoscimento di una condizione di bisogno e di scarsa autosufficienza, rivelano la sua dipendenza da persone e cose al di fuori della sua portata e la sua vulnerabilità ad eventi che egli non può controllare: nelle emozioni, riconosciamo che noi stessi e le persone a cui teniamo sono in balia del caso, di ciò che può capitare, della contingenza. Questo è il motivo per cui i filosofi che puntavano sul primato della ragione, come Cartesio e Kant, le volevano eliminare come fattori perturbanti.

Le emozioni, riconoscendo che certi oggetti al di fuori della nostra portata sono importanti per il nostro benessere, implicano il riconoscimento del nostro essere bisognosi e incompleti, della nostra mancanza. Esse ci parlano del nostro essere in relazione con cose e persone che sono fondamentali per noi e che noi non controlliamo pienamente. Ogni emozione, qualunque essa sia, registra il nostro senso di vulnerabilità e di non completo controllo, riflette la nostra passività di fronte alla sorte e al caso.

Mi soffermo brevemente su questo punto, perché qui ci sono due questioni importanti: la prima è che il linguaggio delle emozioni ci parla di un sé incompleto, mancante, che ha bisogno di altri e di diverse cose che non dipendono da lui per stare bene. Ci parla di un soggetto che non può giungere all'autosufficienza, ma che, a partire dalla dipendenza infantile dalla madre, può solo rimodellare le proprie dipendenze fino ad arrivare ad un'interdipendenza adulta.

In questa sottolineatura di Nussbaum, possiamo riconoscere una notevole vicinanza con quanto sostiene il pensiero della differenza sessuale: l'immagine di un sé incompleto e mancante è stata addossata a lungo solo al soggetto femminile, mentre è la cifra della condizione umana come tale. L'idea di una libertà che non coincide con l'indipendenza né con l'autosufficienza, ma con il rimodellamento e la contrattazione a partire dai propri legami di dipendenza, è stata avanzata proprio dal pensiero della differenza sessuale.

La seconda questione, collegata alla prima, è quella della passività: il fatto che le emozioni siano rivolte a cose e persone che noi non controlliamo pienamente spiega la loro passività; le patiamo, subiamo il legame con ciò che sfugge al nostro controllo, cosicché, nelle emozioni, riconosciamo la nostra passività di fronte agli eventi ingovernati della vita, ci riconosciamo ostaggi della sorte, del caso, della contingenza. D'altra parte, questo patire è la condizione indispensabile per poter agire, dal momento che l'emozione ci indica ciò che ci sta a cuore e delinea quindi un ordine di priorità senza il quale saremmo del tutto paralizzati nell'agire. Nussbaum, sulla scia di Damasio, ricorda il caso di un uomo che aveva subito dei danni cerebrali nell'emisfero che presiede alle emozioni e che era divenuto del tutto incapace di agire e di prendere decisioni, perché niente gli stava a cuore più di altro. Egli aveva perso il senso di ciò che era importante per lui: non aveva subito danni sul piano cognitivo, ma una ragione priva di emozioni non lo orientava più.⁶

Non voglio riassumere tutta la complessa argomentazione di Nussbaum: mi limito a segnalare qualche altro punto che mi sembra importante per la riconfigurazione del rapporto fra ragione ed emozioni. Un peso notevole nel modellarsi delle emozioni è ricoperto dalle nostre prime esperienze infantili: la dipendenza dalla madre e i sentimenti ambivalenti provati verso di lei prolungano il loro influsso nella vita adulta, facendoci provare talvolta delle emozioni sproporzionate rispetto al loro oggetto attuale, ma non se commisurate ai loro oggetti originari, alla forma arcaica che esse avevano nell'infanzia.

Inoltre, nel configurare le emozioni ha un ruolo notevole l'immaginazione, ciò che possiamo immaginare a proposito dell'oggetto, in una forma di pensiero immaginativo e narrativo a cui noi facciamo spesso ricorso spontaneamente, ma che è ampiamente utilizzato anche dall'arte, in

⁶ Cfr. *ivi*, pp. 147-153. Il caso è quello di Phineas Gage, un caposquadra edile a cui nel 1848 capitò un incidente, in seguito al quale gli si conficcò una sbarra di ferro nel cervello, provocandogli una grave lesione nell'area cerebrale che presiede alle emozioni: questo caso è narrato e commentato, prima che da Nussbaum, da Antonio R. Damasio, *L'errore di Cartesio: emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1997.

particolare dalla letteratura. Quest'ultima assolve quindi un compito importante, perché ci permette di esplorare le nostre emozioni, di conoscerle e di entrare in empatia con quelle di altri.

Una preoccupazione fondamentale di Nussbaum è quella di considerare l'impatto sociale delle emozioni: dal punto di vista della nostra capacità di entrare in empatia con gli altri, nessuna emozione è in sé buona o cattiva, ma alcune sono migliori e altre sono decisamente negative. Dal punto di vista sociale, sono valutate positivamente in parte l'amore e soprattutto la compassione, ma anche la rabbia, che può essere il punto di partenza per l'indignazione di fronte all'ingiustizia, mentre sono guardate con sospetto la vergogna e soprattutto il disgusto.

La vergogna nasce dalla consapevolezza della propria vulnerabilità, dal tramonto dell'onnipotenza e del narcisismo infantili: in questo senso essa è utile e inevitabile, ma una vergogna eccessiva esprime un desiderio di autosufficienza e una mancata accettazione dell'imperfezione umana. Tuttavia, è soprattutto il disgusto a essere guardato con sospetto: esso nasce dal timore di contaminazioni "animali" – e in una certa misura è anch'esso necessario –, ma diventa facilmente un potente veicolo di discriminazioni sociali; frequentemente, una società proietta il suo disgusto sull'esterno, su un gruppo di persone considerate contaminanti. Una delle forme di tale reazione proiettiva di disgusto è stata in passato la misoginia, con cui gli uomini proiettavano sulle donne delle caratteristiche "animali" da cui essi volevano dissociarsi; ci sono poi l'antisemitismo e le varie forme di intolleranza verso i "diversi".

Nel delineare una mappa delle emozioni, le quali tutte attestano innanzitutto il fatto che il sé non è autosufficiente, Nussbaum insiste sulla necessità di accettare la propria vulnerabilità e di avere fiducia nel fine interscambio che possiamo avere con gli altri.⁷ L'autrice non lo dice esplicitamente, ma, quando parla della capacità di riparazione rispetto alla propria aggressività infantile verso la madre, suggerisce un primato del positivo rispetto al negativo. Dalla crisi di ambivalenza infantile verso la madre, di cui ci parla Melanie Klein, è possibile uscire cancellando le cose cattive attraverso le buone, superando il danno con degli atti d'amore.⁸ In questa embrionale idea morale, nell'intuizione di poter superare il male attraverso il bene, idea affermata a suo modo anche da Etty Hillesum nel cuore nella *Shoah*,⁹ mi pare di scorgere un primato del positivo sul negativo su cui ritornerò più avanti.

L'ultimo spunto di riflessione che vorrei riprendere da Nussbaum riguarda quelle che lei definisce le scale dell'amore. Il desiderio e l'amore erotico ci fanno dipendere da un oggetto essenziale per la nostra felicità. Nella tradizione occidentale, ci sono stati diversi tentativi di riformare l'amore erotico, purificandolo dalla sua ambivalenza, dai suoi eccessi e dalla dolorosa dipendenza in cui esso ci mette nei confronti della persona amata. Sono tutti tentativi di salvare la forza del desiderio e dell'amore, ma svincolandola dalla dipendenza da quell'essere poco controllabile che è la persona amata.¹⁰

La prima è stata la scala di Platone, il quale, partendo dall'amore come mancanza, è arrivato fino a colmare tale carenza appagandosi nella contemplazione del sommo bene. E' chiaro in Platone l'intento di sottrarsi alla condizione di bisogno e di incompletezza, in un'ascesa contemplativa che giunge fino a un oggetto che non ci può deludere né può sfuggire al nostro controllo, l'amore della conoscenza e del bene in sé.¹¹ E' chiara anche l'esperienza vissuta che sta dietro a ciò, quella del potere attivo della mente e dell'appagamento che può dare la passione della conoscenza. E' chiaro infine il proposito di autodivinizzazione sotteso all'ascesi platonica: il soggetto vuole rendersi

⁷ Cfr. Donald W. Winnicott, *Sviluppo affettivo e ambiente: studi sulla teoria dello sviluppo affettivo*, tr. it. di Alda Bencini Bariatti, Armando, Roma 1970.

⁸ Cfr. M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., pp. 66-268. Cfr. inoltre Melanie Klein, *Invidia e gratitudine*, tr. it. di Laura Zoller Tolentino, presentazione di Anteo Saraval, Martinelli, Firenze 1969.

⁹ Cfr. Etty Hillesum, *Lettere 1942-1943*, tr. it. a cura di Chiara Passanti, Adelphi, Milano 1990, p. 87: "A ogni nuovo crimine e orrore dovremo opporre un nuovo pezzetto di amore e di bontà che avremo conquistato in noi stessi".

¹⁰ Cfr. M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., pp. 541 ss.

¹¹ Su questo, cfr. anche Luisa Muraro, *La maestra di Socrate e mia*, in Diotima, *Approfitte dell'assenza. Punti di avvistamento sulla tradizione*, Liguori, Napoli 2002, pp. 27-43.

simile a Dio, autosufficiente, non più bisognoso, vuole colmare definitivamente la propria mancanza.

La seconda scala dell'amore che Nussbaum prende in considerazione è quella dell'ascesi cristiana, vista in Sant'Agostino e in Dante: qui, a differenza che in Platone, rimangono vivi i tratti di passione e gli elementi di ricettività: il soggetto si riconosce bisognoso e incompleto, sa di essere creatura, riconosce di essere in balia della contingenza; in lui sono vive tutte le emozioni, ma la riforma dell'amore consiste nel rivolgerle al solo oggetto pienamente adeguato, cioè a Dio. Benché Nussbaum guardi con una certa simpatia soprattutto all'asceta di Dante, per la sua capacità di salvare l'individualità dei singoli esseri e di trasformare l'amore da pura passività nell'azione consapevole di un soggetto agente, tuttavia, in fondo, l'autrice diffida anche dell'ascesi cristiana, che è vista anch'essa come una scala per ascendere - verso Dio.

A differenza di Nussbaum, io penso che quella cristiana non sia in realtà una scala dell'amore per ascendere verso l'alto, verso il solo oggetto veramente adeguato, cioè Dio: il riconoscimento della propria creaturalità, imperfezione e bisognosità è centrale nel cristianesimo; potremmo dire anzi che il cristianesimo traspone in Dio ciò che abbiamo ricevuto innanzitutto da nostra madre. Tuttavia, a mio avviso, Dio non è il termine dell'asceta, ma è piuttosto la condizione per poter desiderare secondo se stessi, nella libertà di figli. Intendo dire che una qualche forma di trascendenza, qualunque nome le si voglia dare - può essere anche un posto vuoto - è necessaria per l'economia del desiderio. Infatti, in assenza di Dio o di altro che ci faccia ricordare la nostra creaturalità, il desiderio si lega inevitabilmente al proposito di autodivinizzazione del soggetto, che dall'appagamento del desiderio si aspetta il compenso metafisico dell'acquisizione di uno stato quasi divino, di perfezione e di onnipotenza, di oblio della propria creaturalità.¹²

Riguardo al desiderio come strumento di autodivinizzazione, c'è tuttavia una differenza fra uomini e donne: mentre, per lo più, gli uomini tendono ad autodivinizzare se stessi, le donne cercano piuttosto l'autodivinizzazione nell'unione e nel completamento con l'uomo. Da questo punto di vista, è eloquente l'asceta romantica delineata da Emily Brontë in *Cime tempestose* e analizzata anche da Nussbaum, ma in un senso diverso da quello che io propongo qui: in Brontë, l'autodivinizzazione è data dall'unione, dal completamento delle anime di Cathy e Heathcliff. L'amore assoluto che li lega li separa da tutti gli altri, incapaci di passione, e li rende quasi divini: che poi quest'amore sia impossibile, irrealizzato e votato all'autodistruzione, ne conferma solo il carattere assoluto, indice di una forza che non è di questo mondo e che in questo mondo non può trovare appagamento.

Nussbaum, nella sua analisi delle emozioni, non fa riferimento alla fenomenologia contemporanea: altre sono le sue fonti culturali. Tuttavia, considerazioni analoghe a quelle che l'autrice sviluppa erano già state avanzate, in Europa, in ambito fenomenologico ed esistenziale. Nel campo delle emozioni e dei sentimenti, di fondo, la fenomenologia usa il concetto di intenzionalità per mostrare come ogni emozione sia rivolta intenzionalmente a un oggetto e implichi un giudizio di valore su di esso. Lungi dall'essere cieca al valore, l'emozione coglie il valore nell'oggetto a cui si rivolge.

Fra i fenomenologi, è stato soprattutto Max Scheler, insieme con Edith Stein, a riflettere sulle emozioni. Scheler ha rivolto la sua attenzione al risentimento, prendendo le distanze da Nietzsche, il quale vedeva l'amore e la compassione, le virtù cristiane, come frutto del risentimento,¹³ e ha valorizzato la simpatia¹⁴ e l'amore: per Scheler, c'è un *ordo amoris*, di memoria

¹² Sul proposito di autodivinizzazione sotteso al desiderio in assenza di trascendenza, cfr. René Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca. Le mediazioni del desiderio nella letteratura e nella vita*, tr. it. di Leonardo Verdi-Vighetti, Bompiani, Milano 1965.

¹³ Cfr. Max Scheler, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, tr. it. a cura di Angelo Puppi, Vita e pensiero, Milano 1975.

¹⁴ Cfr. Max Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, tr. it. di Luca Oliva e Silvia Soannini, a cura di Laura Boella, Franco Angeli, Milano 2010.

agostiniana e pascaliana, un ordine dell'amore che intuisce i valori (vero, bello, buono);¹⁵ la percezione dei valori avviene nel contesto della vita emotiva, che è capace di cogliere i diversi gradi di valore.

Nel preferire, amare e odiare si rivela un ordine del cuore, che ha una sua esattezza, altrettanto rigorosa quanto quella delle leggi matematiche; gli atti della vita emotiva sono intenzionali e cognitivi, come per Nussbaum, e ci rendono accessibile qualcosa che non è accessibile alla pura ragione. 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 le possibilità di crescita e di miglioramento dell'oggetto. Per Scheler, odio e amore non sono pari: l'amore è più originario, il nostro cuore è destinato primariamente ad amare e non a odiare. E siamo destinati ad amare perché in origine siamo stati amati: dalla madre, da Dio. Scheler definisce infatti l'amore come la *madre* dello spirito e della ragione.¹⁶ Secondo l'autore, c'è uno stretto legame fra l'esperienza di essere stati amati e la possibile bontà degli esseri umani.

Per ciò che riguarda Scheler, vorrei sottolineare un elemento su cui ho già richiamato l'attenzione a proposito di Nussbaum: la priorità del positivo sul negativo, dell'amore sull'odio. Certo, è stata soprattutto la psicanalisi a segnalare che non ci può essere positivo senza negativo, che non può esserci amore senza aggressività e odio, senza ambivalenza. Tuttavia, la priorità del positivo sul negativo io la terrei comunque ferma, e non solo per il motivo sottolineato da Scheler, cioè per il fatto che essere stati amati in origine ci rende capaci di amare a nostra volta, ma anche e soprattutto proprio perché sono consapevole del peso del negativo che c'è in ogni situazione.

Se qualcosa di positivo ci orienta perché ci sta a cuore, non basta vivere l'emozione che ci indica dov'è il nostro tesoro. In primo luogo, occorre innanzitutto leggerla, interpretarla, e poi mettersi consapevolmente e attivamente dalla parte del bene che ci orienta. In secondo luogo, occorre sapere che la bilancia è sempre in bilico, che il negativo è in agguato, in noi e fuori di noi, e che le migliori intenzioni possono andare a male e risolversi in un disastro.

Io ho molto lavorato sul negativo¹⁷ e può sembrare contraddittorio che io qui affermi la priorità del positivo sul negativo, ma, in realtà, non lo è. Ritengo infatti che occorra una consapevolezza del negativo proprio per far pendere la bilancia a favore di ciò che ci sta a cuore, cosa che non è affatto scontata, ma che è sempre a rischio: è necessario il lavoro del negativo affinché il nostro orientamento a favore di ciò che ci sta a cuore non sia illusorio, affinché non ci si nutra solo di sentimenti fasulli e di un quadro falsato della realtà e delle forze in gioco. Inoltre, il lavoro del negativo è sempre e comunque prezioso perché, per quanto dolorosa sia un'esperienza che abbiamo attraversato, la sua comprensione ce la rende in qualche modo accettabile.

Troviamo qui il fine interscambio fra emozioni e ragione a cui ho già accennato: è centrale la lettura delle emozioni in gioco, che è efficace solo nella misura in cui tiene conto del negativo che ci minaccia, dentro e fuori di noi; è altrettanto importante, sapendo come la realtà stessa sia sempre in bilico e il nostro agire sempre a rischio di fallimento, mettersi dalla parte di ciò che può andare verso il meglio.

Un'altra autrice che, nell'ambito della fenomenologia contemporanea, ha lavorato sulle emozioni è stata Edith Stein. Come è noto, Stein si è occupata dell'empatia: matrice originaria di ogni possibile apertura all'altro, l'empatia è la capacità di allargare la propria esperienza,

¹⁵ Cfr. Max Scheler, *Ordo amoris*, tr. it. a cura di Edoardo Simonotti, Morcelliana, Brescia 2008.

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 70. Certo, in questa definizione dell'amore come "*madre* dello spirito e della ragione", Scheler è aiutato dal fatto che in tedesco la parola amore – *die Liebe* – è femminile.

¹⁷ Cfr. i miei contributi ai due libri di Diotima sul negativo: *La scrittura del deserto*, in Diotima, *La magica forza del negativo*, Liguori, Napoli 2005, pp. 163-193, e *In gioco*, in Diotima, *L'ombra della madre*, Liguori, Napoli 2007, pp. 163-175.

rendendola capace di accogliere il dolore o la gioia altrui, mantenendo però la distinzione fra sé e l'altro.¹⁸

Non mi dilungo sul tema dell'empatia in Stein, su cui ha molto lavorato, fra noi di Diotima, Annarosa Buttarelli:¹⁹ mi limito a sottolineare che anche in Stein, come in Scheler, c'è una priorità del positivo sul negativo. Nell'empatia, ha voce l'apertura originaria all'alterità, contro ogni arroccamento identitario che cancella l'altro da sé. Il fatto che poi, a mio parere, Stein dipinga in modo piuttosto idealizzato l'empatia come esperienza in cui l'altro rimane altro, senza fusione né confusione, mentre spesso, nelle relazioni effettive, le cose vanno in modo molto più confuso, con sovrapposizioni, proiezioni, tendenze fusionali di ogni sorta, ciò non toglie che la sua analisi ponga le basi di una filosofia della relazione che è preziosa per noi.

Infine, chiudo questa prima parte del mio intervento con un breve cenno a Sartre: questo mi permette sia di dire qualcosa a proposito della differenza maschile sia di aggiungere alcuni elementi di riflessione circa la dinamica del desiderio. Sartre, dopo aver abbracciato la prospettiva fenomenologica in *Idee per una teoria delle emozioni*,²⁰ dà voce, nella sua fase esistenzialista, alle emozioni della vergogna e della nausea. Che l'emozione fondamentale nel rapporto con altri sia la vergogna ci avverte del fatto che l'orgoglio è al centro del soggetto sartiano: l'io prova vergogna di fronte allo sguardo dell'altro, si sente ridotto a oggetto, visto nella sua nudità e vulnerabilità.²¹ Come ci avverte Nussbaum, la vergogna è tipica di un soggetto che non accetta il proprio stato di insufficienza e di bisogno e che mira a un'autosufficienza e a una perfezione divine. Aggiungerei che in Sartre è visibile il 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. Per una donna, invece, il primo altro è un'altra - la madre - del suo stesso sesso, e questo pone le basi di una relazione da soggetto a soggetto.²²

Inoltre, il romanzo *La nausea* ci fornisce degli spunti interessanti riguardo alla dinamica del desiderio.²³ Mentre, nella concezione romantica - si pensi a Brontë, *Cime tempestose* -, l'eroe e l'eroina sono i soggetti con il desiderio più forte, assoluto, contrapposti agli altri, incapaci di vero desiderio, invece nel neo-romanticismo di Sartre l'eroe è il soggetto che non desidera affatto: Roquentin desidera meno dei borghesi di Bouville, meno di Annie e di tutti gli altri personaggi del romanzo; appare solitario, autosufficiente, pretende di fare a meno degli altri. Sa che il desiderio delude, nel senso che esso non è in grado di soddisfare l'anelito di autodivinizzazione del soggetto. L'eroe si costruisce il mito della propria solitudine e del distacco: ciò che è sospetto è la contrapposizione manichea io-altri, in forza della quale solo Roquentin appare perfettamente autosufficiente e quasi divino, mentre tutti gli altri sono preda di piccoli o grandi desideri e quindi in balia della contingenza. L'ascesi contemporanea in Sartre arriva fino alla rinuncia al desiderio: fra l'orgoglio e il desiderio, l'eroe sceglie l'orgoglio, perché il desiderio ci rende schiavi, dipendenti dagli altri; mira all'autonomia divina, ma in modo negativo: fonda la propria resistenza sul nulla - ultimo ostacolo al proposito di autodivinizzazione del soggetto -, cercando di capovolgere l'impotenza in onnipotenza.

Emblematica a tale proposito è proprio la nausea che Roquentin prova di fronte alla sovrabbondanza d'essere, allo slancio di vita e di desiderio che vede intorno a sé e che a un certo

¹⁸ Cfr. Edith Stein, *L'empatia*, tr. it. a cura di Michele Nicoletti, presentazione di Achille Ardigò, Franco Angeli, Milano 1986.

¹⁹ Cfr. Laura Boella, Annarosa Buttarelli, *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein*, Raffaello Cortina, Milano 2000.

²⁰ Cfr. Jean-Paul Sartre, *Idee per una teoria delle emozioni*, in *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, tr. it. a cura di Andrea Bonomi, Bompiani, Milano 1962.

²¹ Cfr. Jean-Paul Sartre, *L'essere e il nulla*, tr. it. di Giuseppe Del Bo, Il Saggiatore, Milano 2002.

²² Cfr. Luce Irigaray, *Sessi e genealogie*, tr. it. di Luisa Muraro, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007.

²³ Cfr. Jean-Paul Sartre, *La nausea*, tr. it. di Bruno Fonzi, Einaudi, Torino 1990.

punto lo colpisce come una rivelazione. La nausea nasce di fronte all'esperienza della pienezza d'essere, ma essa è anche una sorta di compenso metafisico al distacco dell'eroe, alla sua ascesi che arriva fino all'assenza di desiderio. La nausea è una sorta di grazia improvvisa che scende sull'eroe, un compenso metafisico alla sua rinuncia, una rivelazione "divina": si completa così l'autodivinizzazione del soggetto, un'autodivinizzazione a rovescio, fondata sul nulla come ultima resistenza. Tuttavia questo eroe che non desidera affatto puzza di malafede: l'abisso che Sartre scava fra l'io e gli altri è sospetto; l'autore non accetta la propria creaturalità, indigenza, mancanza, e si autodivinizza per una via negativa, attraverso il nulla e la nausea.

2. Il desiderio minacciato

L'immagine del desiderio minacciato mi viene dalla mia esperienza attuale di lavoro in università: in questo periodo, sento minacciato il mio desiderio di fare bene e con passione ciò a cui tengo, cioè la ricerca e l'insegnamento. La minaccia viene attualmente da destra, da pesanti tagli del finanziamento alla ricerca legati alla finanziaria e da riforme distruttive, che arrivano per lo più in forma spezzettata, con aggiustamenti progressivi, per cui non si mai bene quando è il momento di opporsi, quando la misura è colma. Ora, con la legge Gelmini sull'università che sta per essere approvata dal Parlamento,²⁴ la misura è colma, a mio parere, e lo dimostra la protesta che è in corso in tutte le università italiane per opporsi a tale disegno di legge. Tuttavia, ciascuno può estendere questo discorso al proprio ambito lavorativo: nel settore pubblico, penso soprattutto alla scuola e alla sanità, dove sono stati imposti tagli analoghi. La cosa più grave della situazione attuale dell'università non è tanto il congelamento degli stipendi, che riguarda tutto il settore pubblico, quanto piuttosto il blocco del *turn over*, per cui non si possono sostituire se non in una percentuale minima i docenti che vanno in pensione. Il che vuol dire che si devono fare le nozze con i fichi secchi, far fronte alle esigenze didattiche con le poche forze che rimangono, costringendo tutti a insegnare di più, con uno scadimento inevitabile della qualità dell'insegnamento. Si ha l'impressione che si vogliano far fuori le università statali, privilegiando quelle private e i centri di eccellenza.

Tuttavia, la minaccia viene anche da sinistra: con la buona intenzione di porre rimedio agli sprechi e al clientelismo che purtroppo ci sono in università, molti, da sinistra, si appellano a criteri di trasparenza, che però si traducono quasi sempre in meccanismi burocratici, formali, vuoti, in criteri di valutazione puramente quantitativi: in università, c'è ad esempio l'*impact factor*, che valuta la qualità della ricerca dei docenti in base a quante volte i loro nomi vengono citati su certe riviste qualificate, magari solo per dire che sono degli idioti. Sempre su questo versante, proveniente da sinistra ma anche da destra, si fa avanti un'aziendalizzazione dell'università, a cui si prestano anche alcune donne, spinte da desiderio di carriera e contraddistinte da un certo piglio manageriale.

Nel mezzo, fra queste due minacce opposte ma convergenti, c'è il mio desiderio di fare bene la ricerca e l'insegnamento, un desiderio che in questo momento sento fortemente minacciato. Certo, lavorare all'università rimane nonostante tutto un privilegio, di cui sono consapevole, perché sono pagata per fare ciò che mi piace e mi appassiona. Tuttavia, la minaccia c'è, e la cosa più grave è che questa minaccia esterna può tradursi ben presto in una minaccia interna. Basta poco perché l'aggressività e la rabbia che dovrebbero essere rivolte verso l'esterno si ritorcano contro se stesse, in un'implosione, in un collasso del desiderio totalmente autodistruttivo: la sensazione di impotenza, che nasce dalla sproporzione fra la fragilità di ciò che ci sta a cuore e l'avanzare di riforme distruttive, può condurre fino a impegnare tutte le proprie forze per paralizzare se stesse.

²⁴ La relazione al grande seminario di Diotima, da cui è tratto questo mio testo, era stata tenuta nell'ottobre 2010, quando il DDL Gemini non era ancora stata approvata. Nel frattempo, tale disegno di legge è purtroppo diventato legge dello stato. Ciononostante, tuttora ci sono segni del fatto che il movimento di studenti e docenti dell'università, nato in quell'occasione, continua a essere vivo e a voler rilanciare la politica nelle università. Questo almeno è quanto io mi auguro vivamente.

Bisogna risalire un attimo indietro, un battito di ciglia prima di questa paralisi depressiva: occorre ritornare a ciò che ci sta a cuore e che, nell'autoimprigionamento depressivo, è lo è tanto più violentemente quanto più è dissonante rispetto a ciò che sembra prevalere nel modo di vedere di molti altri e, in definitiva, nella realtà che ci circonda.

In questa situazione, è essenziale salvare il desiderio: dare la priorità al positivo sul negativo, tenere fisso l'orientamento su ciò che ci sta a cuore, mettere al centro ciò a cui teniamo e impiegare aggressività e rabbia per difendere ciò che per noi è un bene prezioso e non per paralizzare noi stesse. La politica delle donne ha indicato e percorso fundamentalmente due strade per salvare e rilanciare il desiderio. La prima è stata quella di andare da un'altra parte rispetto a dove il desiderio era minacciato e spento, andare altrove per nutrirlo e farlo crescere: altrove rispetto a un'emancipazione vissuta come una sorta di deportazione. Sono nati così dei luoghi separati di sole donne, e in seguito anche di donne e uomini, come luoghi di relazione, di politica, di discussione, di esposizione di sé, luoghi che hanno nutrito il desiderio e hanno messo in moto energie vitali e creative. Questa strada è del tutto legittima ed è stata anzi estremamente feconda soprattutto agli inizi del "nuovo femminismo", dagli anni 1970 in poi. Attualmente mi sembra però che alcuni di questi luoghi, pur assolvendo il compito fondamentale di nutrire il desiderio e di far circolare energie femminili, corrano talvolta il rischio di configurare un parallelismo che non incide nella realtà in cui viviamo quotidianamente, là dove il desiderio è minacciato. Rischiano di essere sì dei luoghi di nutrimento del desiderio, ma in fondo finì a se stessi, in definitiva consolatori.

La seconda strada indicata e percorsa dalla politica delle donne, a partire dalla pratica dell'affidamento, è stata quella di una relazione privilegiata con un'altra donna nel sociale, nel proprio luogo di lavoro, là dove si è. Questa seconda strada a mio avviso è in questo periodo più promettente dell'altra, per ciò che riguarda la questione del desiderio minacciato. Io, per fortuna, per scelta e per amicizia, una relazione privilegiata di questo tipo in università ce l'ho, ed è quella con Chiara Zamboni: mi confronto sempre con lei nel muovermi in università, sia sul piano della ricerca sia su quello dell'insegnamento sia riguardo alle scelte politiche da fare.

Preciso solo che, in questo momento, sento che bisogna combattere proprio là dove il desiderio è minacciato, cioè, per quanto mi riguarda, in università, non altrove: nei consigli di facoltà, nelle assemblee di ateneo, e non fra sole donne, ma con donne e uomini, C'è in questo momento per me, che in genere non amo la politica come tale, il bisogno che ci sia politica nel luogo dove sono.

Per preparare questa relazione, ho ripreso in mano il libro sull'autoriforma dell'università: lo spazio che allora si era aperto ora si è di nuovo in gran parte rinchiuso, si è ritornati alla scissione fra l'assolvere ai propri obblighi istituzionali, che diventano via via sempre più burocratici, da un lato, e ciò che ci sta veramente a cuore, da un altro lato. L'ispirazione che viene dal libro sull'autoriforma è buona: l'idea è quella di puntare sul positivo che c'è già e di scambiarlo con altre e altri, uscendo così dalla scissione e dando la centralità a ciò che per noi è veramente importante, allargandone lo spazio.²⁵

La ragione della validità della mossa di puntare sul positivo, su ciò che sta a cuore, l'ho già più volte richiamata nella prima parte di questo mio testo: la ribadisco ora, aggiungendo che, in una situazione di desiderio minacciato, non si può non tenere conto degli elementi di aggressività e di rabbia che, se non sono ben indirizzati, rischiano sempre di ritorcersi contro di noi. Occorre tener presente il negativo: il negativo è sia dentro sia fuori di noi. Dentro: l'aggressività e la rabbia che, se inascoltate e non messe al lavoro, possono arrivare fino all'autoimprigionamento depressivo. Fuori: i rapporti di potere, con cui dobbiamo in qualche modo fare i conti. Non che il potere sia il negativo – o, peggio, il male –, ma, se si afferma la propria indisponibilità al potere, bisogna fare il lavoro del negativo – cioè sapere quanto esso pesa dentro e fuori di noi – e significare la propria posizione simbolica. Il fatto che noi di Diotima abbiamo puntato sulla politica distinta dal potere,²⁶ mossa che

²⁵ Cfr. AA. VV., *Lettere dall'università*, a cura di Luisa Muraro e Pier Aldo Rovatti, Filema, Napoli 1996.

²⁶ Cfr. Diotima, *Potere e politica non sono la stessa cosa*, Liguori, Napoli 2009.

confermo e che ritengo feconda, non ci deve però impedire di leggere lucidamente e con amarezza come funzionino i rapporti di potere e come essi possano imprimersi anche dentro di noi. Io ho provato più di una volta a significare la mia indisponibilità al potere di fronte a colleghe e colleghi che lo maneggiano con molta disinvoltura, ma non credo di essere stata molto convincente: alle loro orecchie, il mio dire che, in assenza di potere accademico, punto sulla forza di relazioni non strumentali suona come la rassegnata constatazione della volpe che, non arrivando all'uva, dice che l'uva non è ancora matura. Qui sicuramente c'è un problema, che non pretendo affatto di risolvere, ma che voglio lasciare aperto.

A questo punto della mia relazione, sentivo che avrei dovuto portare dei begli esempi, preferibilmente femminili, di situazioni di desiderio minacciato e di brillanti vie d'uscita dall'incastro, dal blocco del desiderio. Non l'ho fatto perché sarebbe stato consolatorio. Perché lì, nell'incastro del desiderio minacciato, ci sono io, ci siamo noi, e nessun altro se non noi stesse può fare da mediazione. Tuttavia, una situazione di blocco e di *impasse* continuava a tornarmi in mente, ed è di questa che mi servirò per concludere.

Si tratta dell'esperienza di fabbrica di Simone Weil: Simone va a lavorare in fabbrica nel 1934, mossa da un desiderio, quello di conoscere di persona la condizione operaia. Questo desiderio in effetti lo realizza – il diario di fabbrica attesta questa dolorosa conoscenza –, ma a un prezzo molto alto: la perdita della propria dignità ai propri stessi occhi, la scoperta, che la sorprende, di essere nata solo per obbedire, la constatazione di come i rapporti di forza siano in grado di piegare anche l'anima. In una lettera all'amica Albertine Thévenon, Simone descrive con limpide parole questo processo di avvilito:²⁷ è piegata, distrutta, ma *sua* è la limpida voce che dice la propria autodistruzione, la propria perdita di dignità. La sua limpida voce attesta un indistruttibile che resiste anche nella distruzione. Suo è lo sguardo lucido che legge con amarezza i rapporti di forza in fabbrica.

Più tardi, Simone risponderà a questo avvilito vissuto in fabbrica con la ricerca di collaborazione con ingegneri e direttori di fabbrica, per cercare di modificare le condizioni del lavoro operaio. E con l'invito rivolto agli operai affinché siano loro stessi a raccontare la propria esperienza. Risponderà cioè con la politica, anche se con una politica ben diversa da quella che aveva praticato fino alla vigilia dell'ingresso in fabbrica, quando militava in un gruppo anarchico-sindacalista. Alla degradazione provata in fabbrica, Simone risponderà inoltre, pochi anni dopo, con l'esperienza mistica, santificando gli operai, ponendoli vicini al Cristo crocefisso.

Da questa vicenda di blocco e di *impasse* vissuta da Simone con l'esperienza di fabbrica, mi sembra che si possano ricavare tre condizioni, che possono essere utili anche per noi, in situazioni di desiderio minacciato, anche se quelle che viviamo attualmente sono indubbiamente meno dure di quelle che Simone ha sperimentato in fabbrica.

La prima condizione è una descrizione lucida e realistica della situazione in cui ci si trova, di minaccia del desiderio, di rischio del suo tacitamente, del gioco di forze in campo e della misura in cui esse ci coinvolgono e ci intaccano dentro. Una lettura esatta delle emozioni ci può far capire ciò che ci sta veramente a cuore e che sentiamo minacciato: è questo che ci può orientare. Non basta

²⁷ Cfr. Simone Weil, *La condizione operaia*, tr. it. di Franco Fortini, Mondadori, Milano 1990, p. 33: “Per me, personalmente, ecco cosa ha voluto dire lavorare in fabbrica: ha voluto dire che tutte le ragioni esterne (una volta avevo creduto trattarsi di ragioni interiori) sulle quali si fondavano, per me, la coscienza della mia dignità e il rispetto di me stessa sono state radicalmente spezzate in due o tre settimane sotto i colpi di una costrizione brutale e quotidiana. E non credere che ne sia conseguito in me un qualche moto di rivolta. No; anzi, al contrario, quel che meno mi aspettavo da me stessa: la docilità. Una docilità di rassegnata bestia da soma. Mi pareva d'essere nata per aspettare, per ricevere, per eseguire ordini – di non aver mai fatto altro che questo. Non sono fiera di confessarlo. E' quel genere di sofferenza di cui non parla nessun operaio; fa troppo male solo a pensarci. Quando la malattia mi ha costretto a smettere, ho assunto piena coscienza dell'abbassamento nel quale stavo cadendo, e mi sono giurata di subire questa esistenza fino al giorno in cui fossi giunta, suo malgrado, a riprendermi. Ho mantenuto la promessa. Lentamente, soffrendo, ho riconquistato attraverso la schiavitù il senso della mia dignità di essere umano, un senso che questa volta non si fondava su nulla di esterno, sempre accompagnato dalla coscienza di non aver alcun diritto a nulla, e che ogni istante libero dalle sofferenze e dalle umiliazioni doveva essere ricevuto come una grazia, come il mero risultato di favorevoli circostanze casuali”.

vivere le emozioni: occorre leggerle, interpretarle, farle accedere al piano simbolico, tenendo fisso lo sguardo su ciò che ci sta a cuore, ma senza dimenticare il lavoro del negativo, perché, dove c'è una minaccia esterna, quest'ultima rischia di tradursi ben presto in una minaccia interna, in una forma estremamente distruttiva che può arrivare fino alla paralisi del desiderio.

La seconda condizione è il bisogno di politica, che, quando il desiderio è minacciato, nasce persino in una come me, che non ama la politica come tale. Io non ho tanto desiderio di politica, quanto piuttosto sento il bisogno di politica quando avverto che qualcosa che mi sta a cuore è minacciato. E in questo momento ho bisogno di politica lì dove sono, non altrove. L'altrove mi può servire per darmi forza, ma il luogo dove combattere è là dove sono, nel mio lavoro in università.

Il terzo elemento che ricavo da Simone Weil viene dalla sua esperienza mistica: In relazione al tema del desiderio minacciato, voglio servirvi di una frase dei *Quaderni* che dice: "Bisogna agganciare il proprio desiderio all'asse dei poli. [...] A ciò che non si affatica".²⁸ Potremmo anche dire: bisogna agganciare il desiderio a Dio, alla trascendenza, a un ordine senza nome né forma, al vuoto, a qualcosa di infinitamente distante.

Non è che per Weil il desiderio sia di per se stesso positivo, buono. Per lei, il desiderio è ambivalente: può essere cattivo e menzognero in quanto spinge nell'illimitato, verso un'espansione abnorme dell'io – ad esempio Weil critica duramente William Blake per aver affermato che è "meglio soffocare un bambino nella culla piuttosto che conservare dentro di sé un desiderio non soddisfatto"²⁹ –, ma al tempo stesso esso è positivo e buono in quanto contiene un'energia che può spingere a ricercare il vero assoluto; il desiderio è prezioso come fonte di energia, come capacità di spostamento, come mobilità.

Simone Weil concepisce il desiderio come una macchina per la rigradazione dell'energia, per l'orientamento della forza contenuta nel desiderio verso l'alto, verso Dio. Sembra la scala dell'ascesa platonica e in parte lo è, per il grande credito che Weil attribuisce a Platone. Ma l'ascesa è possibile perché c'è stata prima discesa di Dio, che è un movimento antiplatonico: ricettività, attesa e attenzione sono infatti i modi in cui l'essere umano può captare l'energia che discende, il battito d'ali della grazia.

In realtà in Simone Weil, a differenza che in Platone, non è che il desiderio si colmi né si estingua in Dio o nella contemplazione del bene; accade invece che solo se il nostro desiderio è agganciato all'asse dei poli, a una qualche forma di trascendenza, noi possiamo desiderare secondo noi stessi, nella libertà di figli, di creature. Solamente se il desiderio è ancorato a ciò che non si affatica, noi, che invece ci affatichiamo e che rischiamo continuamente di scoraggiarci e di perdere l'orientamento, solo così riusciamo a stare nello sbilanciamento del desiderio e nell'affinamento che esso fa di noi stessi, nella continua contrattazione e ricontrattazione con la realtà.

²⁸ Simone Weil, *Quaderni*, vol. I, tr. it. a cura di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano 1982, p. 338 e pp. 342-343. Riporto per intero i passi in cui Weil usa l'immagine dell'asse dei poli. Il primo è a p. 138: "Rapporto, negazione dell'assoluto. Il desiderio getta il pensiero nell'assoluto come nell'illimitato. Il desiderio è cattivo e menzognero; e tuttavia senza il desiderio non si ricercerebbe il vero assoluto, il vero illimitato. Bisogna essere passati da lì. Sventura degli esseri ai quali la fatica toglie quell'energia supplementare che è la fonte del desiderio. Sventura anche per coloro che il desiderio acceca. Bisogna agganciare il proprio desiderio all'asse dei poli". Il secondo è alle pp. 342-343: "Desiderio limitato in partenza dalla fatica. Agganciare il desiderio a ciò che non si affatica. Ciò che non si affatica è innanzitutto il motore immobile. E' l'asse dei poli. Nell'universo è il movimento delle stelle fisse, nell'uomo ciò che gli è analogo. Che cosa? I desideri erranti devono agganciarsi a esso come i pianeti al cielo delle stelle fisse. Quanto al corpo, tutto ciò che nell'uomo è ciclico e ininterrotto – circolazione del sangue, respirazione, tutti gli scambi vitali noti e ignoti – corrisponde, sul piano degli individui mortali, alla rotazione delle stelle fisse".

²⁹ Simone Weil, *La persona e il sacro*, tr. it. di Nicole Maroger, in AA. VV., *Oltre la politica. Antologia del pensiero "impolitico"*, a cura di Roberto Esposito, Bruno Mondadori, Milano 1996, p. 69.