

Desiderare nel tempo della tecnica e dell'economia: soggetti e dinamiche

Seminario di studio – sabato 21 ottobre 2017
Milano – Convento di sant'Angelo

DESIDERIO E FILOSOFIA

Isabella Guanzini

Dalla questione del desiderio si è generata l'intera riflessione filosofica occidentale: *eros* è filosofo e la filosofia è una «erotica», afferma Platone nel *Simposio*, in quanto desiderio di sapere riguardo alla verità di sé, dell'altro e del cosmo. Dall'Accademia ateniese in poi la riflessione antropologica, etica e ontologica dell'Occidente non ha più abbandonato l'analisi delle dialettiche del desiderio e dei suoi effetti «antropogeni», ossia del suo potere di costruzione dell'umano.

L'intervento si focalizzerà in particolare sul dibattito filosofico contemporaneo, in modo specifico sulla animata riflessione sorta in Francia a partire dalla recezione della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel (Alexandre Kojève) negli anni Trenta del Novecento, in cui il desiderio corrisponde non soltanto al generatore del pensiero, ma anche al motore della Storia e della Politica. Proseguirà in maniera più decisa verso l'analisi del rapporto fra la liberazione del desiderio e i dispositivi economico-politici di controllo pulsionale nel panorama capitalistico e tardo-capitalistico attuale.

1. Gilles Deleuze: da Marcel Proust alle macchine desideranti

Gilles Deleuze ha affrontato la questione del desiderio in fasi differenti della sua riflessione filosofica. Nel suo splendido libro *Marcel Proust e i segni* del 1964, Deleuze attraversa la *Recherche* non al fine di offrirne un'interpretazione critico-letteraria, ma per scoprire in essa il segreto di ogni ricerca della verità, ossia di ogni questione filosofica. Il desiderio di verità non nasce dalla forza di un buon volere preliminare, da un amore naturale per il vero. Esso nasce da un incontro che ci obbliga a pensare, dalla violenza di un segno che ci costringe a cercare, togliendoci la pace. «Alla verità, non si arriva per affinità o a forza di un buon volere: essa si tradisce attraverso segni involontari» (p. 16). Il segno è ciò che chiede di essere interpretato, tradotto, decifrato, in modo che apra a una nuova verità di sé e del mondo. Idee e desideri nati altrimenti configurano soltanto verità astratte, in certo modo premeditate, perché mancano di «necessità». Vero apprendimento avviene sempre tramite segni, che implicano un rapporto costitutivo con un'eterogeneità, con una differenza, con una asimmetria di potenziale che costringe a cercare. E il segno non corrisponde mai semplicemente a un oggetto: un aspetto decisivo del desiderare nel pensiero di Deleuze riguarda la critica alla nozione di oggetto: il desiderio non isola un oggetto, non è mai desiderio di qualcosa, ma è un'esperienza costruttiva, in cui si sperimentano movimenti e concatenamenti fra emozioni, nozioni ed eventi. Ciò significa che non si desidera mai qualcosa o qualcuno (una nuova casa, partire in viaggio, un nuovo partner). Si desidera sempre un insieme, una costellazione di elementi.

Alexandre Kojève, che fra il 1933 e il 1939 ha tenuto regolarmente a Parigi seminari sulla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel (frequentati da giovani intellettuali come Jacques Lacan e Raymond Aron, Merleau-Ponty e Georges Bataille, André Breton e Roger Caillois, Pierre Klossowski, Jean-Paul Sartre e Raymond Queneau), aveva già mostrato che il

desiderio non è mai espressione del rapporto fra un soggetto e un oggetto, ma fra un soggetto e un altro soggetto in cui ogni oggetto appare già mediato intersoggettivamente. Soltanto il desiderio è infatti «antropogeno», come scrive Kojève: «Se la realtà umana è una realtà sociale, la società è umana solo in quanto assieme di Desideri che reciprocamente si desiderano come Desideri»¹.

Il Desiderio umano, o meglio ancora, antropogeno, costituente un individuo libero e storico, cosciente della sua individualità, della sua libertà, della sua storia e, insomma, della sua storicità –, il desiderio antropogeno differisce dunque dal desiderio animale (costituente un essere naturale, che semplicemente vive e ha soltanto un sentimento della propria vita) per il fatto che si dirige non verso un oggetto reale, «positivo», dato ma verso un altro Desiderio².

Per questo, il desiderio fra gli amanti è umano se non è mai unicamente desiderio del corpo, ma sempre anche desiderio dell'altro: il soggetto vuole cioè essere desiderato, amato, riconosciuto nella sua propria singolarità, nella sua verità di essere umano. Nello stesso senso, il desiderio che si dirige verso un oggetto resta umano soltanto se passa attraverso la mediazione del desiderio dell'altro, che desidera lo stesso oggetto. L'umano comune affiora nel desiderare il desiderio dell'altro, che trasfigura un mero oggetto in oggetto vivente, perché desiderato. «Un tale Desiderio – conclude Kojève – non può che essere un Desiderio umano, e la realtà umana come realtà diversa da quella animale si crea solo mediante l'azione che soddisfa tali Desideri: la storia umana è la storia dei Desideri desiderati»³.

A sua volta, Proust mostra che non si desidera, ad esempio, una donna, ma il “paesaggio” che è contenuto in quella donna: «un paesaggio che forse neanche conosco, ma che intuisco, e finché non ho sviluppato questo paesaggio che l'avviluppa io non sarò contento, cioè il mio desiderio non sarà compiuto, resterà insoddisfatto». La moda ha capito benissimo il funzionamento del desiderio: vestiti e accessori sono immagini di un mondo, prodotti entro un paesaggio immaginario carico di rinvii e di effetti mimetici. Qualcuno o qualcosa viene desiderato entro il proprio contesto ed entro il contesto che qualcuno o qualcosa riflette: In breve: «Non si desidera mai qualcosa di isolato. Per di più, non desidero neanche un insieme, desidero in un insieme». Per questo Deleuze afferma che il desiderio è qualcosa che scorre, che costruisce concatenamenti e insiemi, che disegna paesaggi e mette in gioco fattori differenti. «Ecco cos'è il desiderio. E costruire un concatenamento, significa costruire una regione; significa davvero concatenare. [...] Un lampo o un ruscelletto, e siamo nel dominio del desiderio. Un desiderio è costruire. Tutti noi passiamo il tempo a costruire». La “filosofia del desiderio” consiste dunque nello sperimentare concatenamenti, nel cercare quelli che più si addicono a ciascuno, ossia costruire delle mappe di stati di cose, enunciati, stili che convengono, dal momento che ognuno ha il proprio territorio e va alla ricerca di un posto dove possa sentirsi più a suo agio, in cui scorre il desiderio.

Lungo questa linea costruttivista, Deleuze ha offerto un'analisi dei meccanismi inconsci della soggettività, entro cui il desiderio non è un teatro familiare dove si recita Amleto o Edipo, ma una *fabbrica*, uno spazio infinitamente produttivo, che non può essere ricondotto a un solo fattore (il padre, la madre, i complessi familiari).

Sulla scia di Nietzsche, Deleuze intende riabilitare la positività del desiderio come potenza del molteplice, che si oppone sia alle censure della società disciplinare (Esercito, Stato, Chiesa), sia alla psicologia freudiana e lacaniana, accusata di favorire la repressione dei desideri inconsci a scopi di normalizzazione sociale. Il soggetto viene asservito alla Legge

¹ A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996, 20.

² A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., 20.

³ *Ibidem*.

del padre (e del padrone), ossia al culto dell'Edipo, che sommerge con le braci del discorso psicoanalitico il fuoco rivoluzionario del desiderio. Il progetto realizzato con Felix Guattari, *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia* (1972), uno dei testi chiave della rivolta di una intera generazione, quella del '77, propone un elogio del carattere dirompente del desiderio, inteso come elemento rivoluzionario, di frattura, nei confronti della microfisica del potere repressivo del dispositivo capitalistico. L'obiettivo è quello della liberazione del corpo schizo, fuori-Legge, del "corpo senza organi" e della spinta impersonale e de-territorializzante della pulsione, come fabbrica produttiva del godimento, che infrange ogni uso paranoico e violento dell'interpretazione e sconvolge ogni apologia conformista e moralista del principio di realtà. Gli individui sono definiti «macchine desideranti» o flussi di desideri, al di là della distinzione tra soggetto e oggetto. Una produzione desiderante polimorfa si oppone alle istanze anti-produttive che alimentano paure e ingabbiano la carica sovversiva del desiderio. Entro questo progetto, la schizofrenia corrisponde alla rivendicazione di una libertà assoluta, contro la Legge (ossia anti-edipica), tesa all'emancipazione di tutte le potenzialità umane.

Il tema del delirio, strettamente legato al desiderio, assume un ruolo cruciale: desiderare, afferma Deleuze, è, in un certo modo, delirare. Ancora una volta, tale delirio non riguarda la sfera privata degli intrecci familiari, ma ha un carattere geografico-politico, persino cosmico.

2. Slavoj Žižek: «Enjoy yourself!» e contro-effetti tardo-capitalistici

Tale liberazione del potenziale individuale, dal carattere rivoluzionario e creativo, è stato tuttavia astutamente e sistematicamente intercettato nel corso degli anni Ottanta e Novanta dai flussi che regolano la produzione e il consumo delle merci. Il primato incondizionato del carattere rivoluzionario del desiderio contro la Legge ha finito paradossalmente per convergere non con le macchine desideranti auspiccate da Deleuze e Guattari, ma con l'orgia cinica e dissipativa del denaro della fabbrica capitalista.

L'imperativo etico superegoico della contemporaneità permissiva, in perfetta opposizione alle ingiunzioni oppressive della società pre-moderna dell'ordine e della disciplina, è quello del godimento ("Enjoy!"), che eleva l'eccesso alla normalità dell'esistenza ordinaria. Lo smantellamento della Legge porta infatti al predominio della cultura del godimento coatto e del "Padre osceno che ci comanda di godere", così che il fantasma della *jouissance* si pone al posto dell'Ordine simbolico. Il desiderio viene sommerso dal godimento, sicché il divieto di godere si rovescia paradossalmente nel *divieto di non godere*, che non si organizza più sul complesso di colpa, ma sul senso di inadeguatezza. «La conseguenza paradossale e tragica è una corsa sfrenata al godimento che, ovviamente, sfocia nell'impossibilità di godere, dal momento che il Super-io esige sempre di più».

Nel momento in cui non esiste un'autorità esteriore che garantisca lo spazio per la ricerca ossessiva del proprio potenziale individuale, il soggetto edonista, ateo e liberale, "senza copertura", deve autorizzarsi da sé: in assenza di criteri per la decisione, tuttavia, si trova imprigionato in una stretta rete autoimposta di regolamentazioni cogenti, che non rappresentano più una proibizione simbolica, ma *definiscono e programmano al contrario la trasgressione stessa*, e non sono altro che prescrizioni di un Super-Io (quell'agente osceno che ci bombarda di richieste impossibili) per le faticose *routines* del postmoderno, istituti vari di assicurazione per le possibili patologie che sono in corso, imperativi salutistici e compensatori per i rinnovati *must* del *wellness* e della *fitness*. Il godimento, infatti, funziona sempre indirettamente, in modo disturbato. Se nelle società permissive è ufficialmente consentita, anzi promossa a ogni livello, la libera ricerca della propria forma fisica e della serenità a ogni costo, ciò non può avvenire senza l'obbedienza a regole ferree,

a proibizioni rigorose a *diktat* estetico-salutistici secondo le tendenze del momento. «Tutto sembra permesso, ma in realtà i divieti sono semplicemente spostati». *Niente appare a Z. più oppressivo e regolato dell'essere un mero edonista.*

Questa condizione si alimenta dunque di quello che Badiou definisce un “desiderio generalizzato di atonalità”, in cui l’atomismo sociale e il vuoto di riferimenti produce un’illusione generale di autocostruzione dell’Io tendenzialmente priva di limiti e di proibizioni, che lascia i soggetti in balia dell’abisso innominabile della *jouissance*, cioè dell’espansione, in ogni direzione possibile, del proprio Sé.

Il *double bind* che si viene morbidamente a istituire fra la ricerca narcisistica di una libertà assoluta e individualistica e le forme indirette di controllo e di manipolazione, si mostra alla fine ingestibile per la soggettività, presa fra l’incalzante *jouissance* e la mancanza di quella Legge che, da sempre, la teneva in vita⁴, e conduce l’identità soggettiva verso un processo di indebolimento e di spaesamento, ultimamente alienante.

La nostra si può definire “epoca dell’angoscia” proprio in quanto un vuoto di proibizioni e di limiti, necessari invece a sostenere il desiderio, produce una maggiore virulenza e ferocia del Super-io, poiché laddove «l’efficacia simbolica viene sospesa l’immaginario precipita nel reale». E la congiunzione di immaginario e reale diviene angosciante. Si produce un doppio ghignante e spettrale dell’Autorità tradizionale – Hitchcock e Lynch ne sono i maestri -, figure feroci e superegoiche che sostituiscono la mancanza di proibizioni simboliche.

È in questo senso che Žižek rimane convinto del fatto che la “morte di Dio” possa condurre a tentazioni totalitaristiche, alla rimozione della distanza minima fra noi e le nostre pratiche, fra noi e i nostri ruoli, fra noi e le differenti appartenenze.

L’*astuzia della ragione capitalistica* e del suo discorso consiste nella capacità di sfruttare sistematicamente questa angoscia, di renderla cioè sistema. La non alienazione della spontaneità, dell’espressione individuale e della realizzazione di sé è oggi direttamente posta al servizio del circuito capitalistico delle merci, motivo per cui una spietata autocensura – ne è convinto anche Badiou – è la *conditio sine qua non* di una politica dell’emancipazione. Un atteggiamento eccessivamente tollerante non coglie infatti che oggi il potere non sta più nella censura, ma in un illimitato permissivismo o, come dice Badiou nella 14esima tesi di *Quindici tesi sull’arte contemporanea*: «Arte e pensiero cadono in rovina quando accettiamo questa autorizzazione al consumo, alla comunicazione, al godimento. Dovremmo diventare i più spietati censori di noi stessi» (*Lacanian Ink*, n. 23, 2004).

Tale situazione perversa caratterizza precisamente la società del consumo generalizzato, in cui l’imperativo del godimento prende il posto, in modo più subdolo, più pervasivo e incontrollato, e dunque più compromettente e oppressivo, dell’antico Comandamento (come diceva Pasolini, *i sudditi diventano consumatori*). Nella proliferazione di piccole *jouissances* e di discorsi inautentici, nell’offerta ossessiva di gadget, di oggetti del desiderio fittizi – parole vuote, direbbe Lacan –, si mantiene in vita il circuito del capitale: tali oggetti del *plus-de-jour*, della cultura, dell’industria, della sublimazione, si estendono a tutto ciò che appare potenzialmente in grado di colmare una mancanza fondamentale – quella del vero Oggetto perduto –, nell’illusione di un suo effettivo riempimento. Questa generalizzazione dell’eccesso, che coincide con la sua immissione nel mercato, stravolge ovviamente la natura dell’Oggetto-perduto: tali surrogati, infatti, che il sistema fa brillare illusoriamente, non sono mai abbastanza, non sono mai all’altezza, ma configurano

⁴ «Solo nel capitalismo lo sfruttamento è “naturalizzato”, iscritto nel funzionamento dell’economia, e non il risultato di pressione e violenze extra-economiche. È per questo che, con il capitalismo, godiamo di libertà e uguaglianza personali: non c’è bisogno di dominio sociale esplicito, dal momento che il dominio è già implicito nella struttura del processo di produzione» (S. Žižek, *Vivere alla fine dei tempi*, p. 295).

«un'istanza più modesta e maneggevole della cosa», «una riduzione della cosa a elemento». Se la politica isterica di Lacan conduce a dire “voglio questo, ma non è questo che intendo!”, l'immaginario capitalistico tende invece a suturare questo scarto, fino a un esito psicotico.

Al desiderio, che funziona come uno spazio curvo, che gira intorno all'*objet petit a* senza mai poterlo conquistare, si sostituisce il godimento senza interdizione, teso a un soddisfacimento immediato, che ha il tratto incestuoso e dissipativo di una vicinanza eccessiva, senza mancanze, alla Cosa materna, all'oggetto-idolo, tanto inconsistente quanto totalitario: un godimento normalizzato che implica un Reale “a fettine”, a pezzetti, *trattabile*: una “abiura”, come dice J.-A. Miller, del paradigma eroico, il passaggio dalla traversata del fantasma al “saperci fare” con il sintomo. È il cinismo materialistico della pulsione (che è il rovescio speculare del ritorno nostalgico del Padre edipico della Legge, senza riconoscimento e donazione).

Resta il godimento dei sembianti che il mondo delle merci e delle immagini ci offre. Resta il maneggiamento dei sembianti, la “tattica” come la chiama de Certeau, un modo di cavarsela fra abitudine e invenzione.

Nel secondo testo dedicato al loro progetto anti-edipico, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Deleuze e Guattari avevano già avvertito il rischio di una deriva violenta, fascista e mortifera di una macchina pulsionale sganciata da ogni Legge e da ogni limite simbolico.

Ma c'è ancora un quarto pericolo, ed è probabilmente quello che più ci interessa, poiché concerne le linee di fuga stesse. Possiamo ben presentare queste linee come una sorta di mutazione, di creazione, che si traccia non nell'immaginazione ma nel tessuto stesso della realtà sociale; possiamo ben attribuire il movimento della freccia e la velocità di un assoluto [...]. Esse producono una strana disperazione, come un odore di immolazione e di morte, come uno stato di guerra da cui si esce spezzati [...]. Perché la linea di fuga è una guerra da cui si rischia di uscire sconfitti, distrutti, dopo aver distrutto tutto quel che si poteva? Ecco, precisamente il quarto pericolo: che la linea di fuga oltrepassi il muro, che esca dai buchi neri, ma che, invece di connettersi con altre linee e di alimentare ogni volta le sue valenze, si converta in distruzione, abolizione pura e semplice, passione d'abolizione.

La sottrazione alla rete di ogni Legge e ordine simbolico può divenire movimento di protesta e liberazione, ma anche linea di pura e semplice distruzione: ossia di rivolta senza costruito, esposta ad altri (e anche peggiori) micropoteri e micro-fascismi.

Questa situazione indica in ogni caso una verità fondamentale del desiderio. La questione centrale non è: «siamo soddisfatti? Viviamo una vita appagata o appagante?», che è la richiesta implicita della società del consumo generalizzato. Quanto: «Come capire cosa desideriamo?», perché non c'è niente di spontaneo, di naturale, riguardo ai desideri umani. I nostri desideri sono artificiali, bisogna che qualcuno ci insegni a desiderare.

3. Julia Kristeva: *ego affectus est*

Attraversando la mistica di Bernardo di Chiaravalle e di Teresa d'Avila, capace di offrire strumenti interpretativi della vita interiore anche dei soggetti moderni, e analizzando le storie d'amore di donne e uomini a lei contemporanei, la filosofa, linguista e psicoanalista Julia Kristeva indaga da tempo la dialettica fra desiderio e godimento come matrice della soggettività.

La sua opera mira a esplorare e a rigenerare un discorso sull'umano e sul senso che sia capace di entrare in contatto con le dialettiche del desiderio. Nel tempo di «miseria del simbolico», nei termini di Bernard Stiegler, e di dominio dell'immaginario, Kristeva va alla

ricerca di una semiotica e di una poetica capaci di comprendere l'esperienza umana nel tempo degli dèi fuggiti, ossia in un'epoca tecnologicamente molto avanzata ma simbolicamente molto disgraziata. Il suo pensiero è abitato e mosso, in questo senso, da un desiderio fondamentale, che può essere nominato come desiderio di un *nuovo umanesimo*. Si tratta di dare forma a una nuova razionalità, a un nuovo discorso umanistico, che tenga conto della complessità dell'agire e del pensare soggettivi, che non possono in alcun modo essere ridotti alle mappe del calcolo razionale e pragmatistico dei costi e dei benefici o agli algoritmi di un sapere tecnicamente efficace ed economicamente produttivo. Anche entro un agire strettamente diretto allo scopo, occorre fare i conti con un sapere più complesso, con un sapere dell'inconscio in cui affetti, pulsioni ed esperienze del limite sono elementi costitutivi. La fragilità strutturale dell'essere parlante non può in ogni caso essere rimossa, perché traccia la via del desiderio, anche entro il contesto del turbo-capitalismo contemporaneo. Kristeva è convinta che «un nuovo umanesimo è in gestazione nel cuore stesso della secolarizzazione, che non è solamente una riduzione disastrosa degli uomini e delle donne della globalizzazione a degli schemi virtuali di consumatori o di kamikaze negli scontri tra le religioni»⁵. Occorre auscultare “il microcosmo dell'intimo”, in cui riesca ad emergere quello che Bernardo di Chiaravalle definisce come *soggetto amoroso*.

Arte, letteratura, filosofia e psicoanalisi non sono qui ornamenti estetici; «non pretendono neppure di portare la salvezza. Tuttavia – scrive Kristeva in *Quell'incredibile bisogno di credere* – ciascuna di queste esperienze, con le sue diversità, si propone come il laboratorio di nuove forme di umanesimo»⁶. In queste esperienze intransitive sono infatti potenzialmente in azione traiettorie di simbolizzazione e di soggettivazione capaci di «fare senso», ossia di offrire esperienze di affidamento e di riconoscimento entro un contesto socialmente e culturalmente disperso. In particolare, esse mettono in campo la potenza antropogena della *parola affettiva*, in cui l'umano e l'animale si raccolgono nell'affetto.

6. *Umanisti, è attraverso la singolarità condivisibile dell'esperienza interiore che possiamo combattere quella nuova banalità del male che è l'automatizzazione della specie umana cui stiamo assistendo*. Dal momento che noi siamo esseri parlanti e scriventi, siccome disegnamo, e dipingiamo, e suoniamo, e giochiamo, e calcoliamo, e immaginiamo, e pensiamo: proprio perciò non siamo condannati a diventare degli «elementi di linguaggio» nell'iperconnessione accelerata. L'infinito delle capacità di rappresentazione è il nostro habitat, la nostra dimensione profonda e liberatrice, la nostra libertà.

Balthasarian Gracian nominava a questo riguardo l'”intensa profondità delle parole”, che in quanto simboli in azioni hanno un enorme potere trasformativo nei confronti della realtà. Come afferma in modo efficace Lucia Vantini, «il lato affettivo non è semplicemente il tema, ma costituisce il metodo della ricerca: “Faccio dell'affetto un interrogativo”»⁷, scrive Kristeva in *Le nuove malattie dell'anima*.

I vissuti emozionali hanno un valore politico, come direbbe Martha Nussbaum, ossia divengono un vettore materiale indispensabile di analisi e di influenza della realtà. La parola affettiva non deve essere né rimossa né assolutizzata entro la sfera pubblica del discorso, ma integrata e valorizzata, in una continua e precaria dialettica fra pulsione e significazione, fra eccitazione e razionalizzazione. Solo in questo processo di simbolizzazione *non totalitario* si apre la possibilità di una nuova economia psichica, capace di «fare l'umano» nella sua multidimensionalità sempre in divenire, in processo.

⁵ J. Kristeva, Sull'affetto o “l'intensa profondità delle parole”, in P. Sequeri (a cura di), *Esteriorità di Dio*, Glossa 2010, 4

⁶ J. Kristeva, *Quell'incredibile bisogno di credere*, 30.

⁷ L. Vantini, *L'ateismo mistico di Julia Kristeva*, 44.

L'*elemento semiotico*, che Kristeva colloca fra corpo e psiche, emergente dal mondo dei poeti, dei bambini ma anche nelle condizioni di fragilità psichica (come nelle psicosi) e che rinvia al fondo materno della soggettività, rappresenta lo spazio preverbale, capace di sovvertire sia la durezza delle logiche asettiche e funzionalistiche della società prestazionale, sia le tendenze deliranti di un godimento senza relazione e senza Legge, dove affetti fuori controllo sfasciano i legami sociali invece di generarli. Si tratta del mondo dell'affetto, ossia di quella dimensione energetica entro cui il (cieco) moto libidico assume la sua prima tonalità psichica e la sua prima qualità soggettiva. Non è soltanto quantità o flusso anonimo di pulsioni, ma già vettore soggettivo della qualità emotiva del soggetto, che "segnala l'interno": ciò significa che, nell'essere parlante, "un senso è già là". Affetto e desiderio sono in ogni caso figure fra loro profondamente correlate: se nel desiderio si accentua la dimensione della *manca*za, «l'affetto, pur riconoscendola, privilegia il movimento verso l'altro e l'attrazione reciproca».⁸

Il soggetto è infatti originariamente «affetto» e non soltanto macchina desiderante. Lungo la traiettoria di un desiderio che non è soltanto ricerca ossessiva di godimento ma anche bisogno radicale di riconoscimento, si apre la possibilità di una soggettività esposta e non auto-riferita, capace di mettere in circolazione affetti e di generare legami, anche nel tempo del consumo generalizzato delle cose e delle esperienze. Questo processo è reso possibile dal linguaggio, ossia dalla capacità del linguaggio – o della scrittura, nel caso di Teresa – di articolare elementi semiotici (pulsionali, corporei, emotivi) in modo che non debordino e si facciano distruttivi per il soggetto. Kristeva parla di una «intelligenza in atto attraverso l'amore», capace di dare forma alle forze, senza per questo semplicemente sublimarle, rimuoverle o addomesticarle. Soprattutto nell'esplorazione della figura di Teresa, Kristeva invita a non perseguire un godimento fine a sé stesso, ma a considerare l'esistenza di un Terzo, ossia di uno spazio Altro che deve essere rispettato e mantenuto per generare umanità. «Corpo e anima, Teresa è straziata e ricomposta *nel* e *attraverso* un violento desiderio di sentire e di pensare – allo stesso tempo – l'Altro»⁹. La mistica corporea di Teresa, geniale per la sua capacità di comprendere gli affetti e le sensazioni che trapassano la sua esistenza, trasforma la pulsione in un desiderio capace di pensare e di immaginare nuovi mondi, fino a toccare Dio, attraverso il suo corpo-affetto.

Questo immaginario sensibile è ciò di cui abbiamo bisogno: che sappia riscaldare la *coolness* delle metropoli contemporanee, ma che sappia anche mitigare a quelle molteplici espressioni di «ferocia» che sommergono i flussi della rete e della comunicazione sociale. Senza tale trasformazione (o trasfigurazione, come afferma Vantini) della pulsione in desiderio, il sentire si atrofizza, diventa calcolo, o finisce per esplodere in gesti senza linguaggio, quasi sempre violenti. Tale «trasferimento di energia dal desiderio alla parola e al pensiero» è ciò che oggi è necessario non soltanto per proteggerci dall'eccesso pulsionale e dalla violenza che da esso può sprigionarsi. Ma anche per ridare corpo a un universo simbolico sfinito e insieme eccitato, attraversato da correnti bipolari che sfiniscono il desiderio stesso e generano uno spegnimento generalizzato del sentimento della vita.

Nel discorso ad Assisi per la giornata per la pace nel 2011 afferma:

5. L'umanesimo è un femminismo. La liberazione dei desideri doveva necessariamente condurre all'emancipazione delle donne. Dopo i filosofi dei Lumi che hanno aperto la via, le donne della Rivoluzione francese l'hanno pretesa, questa emancipazione, con Théroigne de Méricourt, con Olympe de Gouges, e via via con Flora Tristan, con Louise Michel e con Simone de Beauvoir, accompagnate dalle lotte delle suffragette inglesi; e voglio ricordare qui le donne cinesi della Rivoluzione borghese del 4 maggio 1919. Le lotte per una parità economica giuridica e politica

⁸ J. Kristeva, Sull'affetto o "l'intensa profondità delle parole", 16.

⁹ Id., 23.

richiedono una nuova riflessione sulla scelta e la responsabilità della maternità. La secolarizzazione è la sola civiltà ad essere ancora priva di un discorso sulla maternità. Il legame passionale tra la madre e il bambino, questo primo altro, aurora dell'amore e della ominizzazione - quel legame nel quale la continuità biologica diventa senso, alterità e parola è un affidarsi, un affidarsi. Differente dalla religiosità come dalla funzione paterna, la fiducia materna le completa entrambe, partecipando così a pieno titolo all'etica umanistica.

Nel semiotico – così come emerge nella poesia, nell'arte, nella filosofia, ma anche nell'esperienza del credere – il soggetto si trova interpellato da un elemento eterogeneo, ossia da un'alterità non completamente simbolizzabile, che espone l'esistenza a una dimensione nuova. Anche l'attraversamento dei miti e dei simboli sacri, così come del discorso religioso, può contribuire a dare forma a un universo emotivo e razionale carico di forze, che faticano entro la costellazione immaginaria attuale a trovare orientamento ed un qualche equilibrio. È in ogni caso necessario considerare le espressioni simboliche e narrative che mirano a offrire risposte a quel bisogno di credere che definisce ogni divenire soggettivo del senso. «Attaccandosi all'oscurantismo, la secolarizzazione ha dimenticato di interrogarsi sul *bisogno di credere* che è sotteso al *desiderio di sapere*, così come sui limiti da porre al desiderio di morte - per vivere insieme. Tuttavia, non è l'umanesimo, sono le derive settarie, tecnicistiche e negazionistiche della secolarizzazione che sono precipitate nella «banalità del male», e che oggi favoriscono l'automatizzazione in atto della specie umana»¹⁰.

Entro questo orizzonte, scrive Kristeva, «dobbiamo avere il coraggio di scommettere sul rinnovamento continuo delle capacità degli uomini e delle donne di credere e di sapere insieme. Perché, nel multiverso circondato di vuoto, l'umanità possa perseguire a lungo il suo destino creativo». E questo è possibile grazie all'azione di un desiderio comune di trasformazione, che sappia dare forma a un umano sensibile, consapevole della sua condizione vulnerabile ed esposta, e insieme libero nei confronti degli assoggettamenti tecnico-estetici del momento. Si tratta del desiderio di un nuovo paesaggio, ossia di un ordine simbolico nuovo capace di opporsi al fondamentalismo e al cinismo dilaganti, in nome del bisogno di credere nella possibilità di qualcosa di nuovo.

Ma tu non credere a chi dipinge l'umano come una bestia zoppa e questo mondo come una palla alla fine.

Non credere a chi tinge tutto di buio pesto e di sangue.

Lo fa perché è facile farlo.

Noi siamo solo confusi, credi.

Ma sentiamo. Sentiamo ancora.

Siamo ancora capaci di amare qualcosa. Ancora proviamo pietà.

C'è splendore in ogni cosa. Io l'ho visto.

Io ora lo vedo di più.

C'è splendore. Non avere paura.

Mariangela Gualtieri, *Paesaggio con fratello rotto*

¹⁰ Julia Kristeva, Un nuovo umanesimo in dieci principi, Giornata interreligiosa per la pace di Assisi, 27 ottobre 2011.