

CORPI, NATURA E OGGETTI CON E OLTRE GILLES DELEUZE

Rosario TRIMARCHI

(Università degli Studi del Piemonte Orientale)

Abstract: This paper aims to develop a theoretical account of Nature and Objects using the conceptual tools provided by the philosophy of Gilles Deleuze. By examining the practice of philosophy in Deleuze's thought—particularly his overcoming of representationalism—we proceed with a sort of counter-epoché. Through this process, we explore, using the conceptual device of the house, how we might access the transcendental dimension, considered as the foundation for the creation of concepts. Love and illness, as paradigmatic experiences of deterritorialization, serve as means for a radical reduction to the spontaneous and impersonal transcendental field, namely the Outside. In this perspective, the proliferation of worlds takes place, allowing virtuality to emerge within the tightly woven fabric of actuality. Having accessed this pre- or rather post-human field, we attempt to sketch a philosophy of Nature, developing the speculative implications of the concept of *friche*. In the final part, we explore objects in their relationship with the human body, illustrated through the examples of a mismatched glove and the practice of weightlifting. In both these cases, it is extreme need, understood as a new sensible entry to the transcendental dimension, to stimulate the process of bodily creation and thinking metamorphosis.

Keywords: Transcendental; Deterritorialization; Creativity; Nature; Object.

1. Il trascendentale tra casa e vagabondaggio (sul posto)

Ogni volta che il pensiero si sottomette alla rigida trama della rappresentazione, rischia di spegnere la scintilla creativa che lo rende vivo. Per Deleuze, la scrittura filosofica non deve essere una semplice trascrizione del mondo; al contrario, essa deve farsi atto di creazione, un montaggio dinamico che, come nel cinema, apre spazi di connessione e moltiplicazione, generando metamorfici modi di pensare. In questa prospettiva, il filosofare non consiste nel dare forma definitiva al reale, ma nel far emergere il potenziale di senso che si nasconde negli interstizi dell'attuale, esplorando la linea di fuga che ci conduce oltre l'ordinario. Il fatto che così possa essere resa altamente problematica la distinzione tra finzione e realtà – «reale e immaginario, attuale e virtuale si rincorrono l'un l'altro, si scambiano di ruolo e diventano

indiscernibili»¹ dice infatti il filosofo francese – non deprezza, semmai ratifica, legittima in qualche maniera, la capacità unica nel suo genere della creatività filosofica di mettere in scena il tempo e il movimento, di sperimentare, di esplorare spazi di inedita e inaudita libertà. Che si tratti di amici di penna o di compagni su schermo, siamo infatti circondati da *falsari*, maestri di *savoir-vivre* che contrabbandano concetti e infrangono i vincoli legali della percezione e dell'esperienza, permettendoci così di in-sistere a velocità illimitata. Tutt'altro che costretti ad alienarci in un mondo dissociato fatto di giochi e di bambole, contratto nelle maglie strette di una pagina bianca scarabocchiata, possiamo invece creare nuove corrispondenze, operare inaspettati sconfinamenti semantici, mettere in questione categorie arroccate da lungo tempo nei loro sicuri paradigmi: uscire di casa e combattere l'agorafobia, o, più drasticamente, far saltare in aria cittadelle e castelli olimpici.

L'Essere, diceva Merleau-Ponty, è «ciò che esige da noi creazione affinché ne abbiamo esperienza».² Deleuze, potremmo dire, prende alla lettera questa affermazione, ipertrofizzandola. Se Merleau-Ponty, come recita il titolo di un suo celeberrimo corso tenuto al Collège de France alla fine degli anni Cinquanta, si arresta ai «limiti della fenomenologia»,³ tutta la speculazione deleuziana si pone sotto il segno dell'effrazione, della trasgressione dei confini. Come osserva invece Kant nella Prefazione della *Critica del Giudizio*, «c'è un campo illimitato ma anche inaccessibile per la nostra facoltà conoscitiva nel suo complesso, cioè il campo del soprasensibile, nel quale non troviamo alcun territorio per noi, sul quale dunque non possiamo avere, né per i concetti dell'intelletto né per quelli della ragione un dominio per la conoscenza teoretica».⁴ L'impegno *metafisico*, nel senso più radicale del termine, di Deleuze trazona proprio su tale instabilità di *Boden* e di *Grund*, nel movimento duplice di territorializzazione e di deterritorializzazione, di frattura e di liberazione dalle fissazioni maniaco-repressive che una certa configurazione sistemica concettuale, sociale e atmosferica ha reso asfissianti: «il pensare – ci ricordano infatti l'autore assieme a Guattari – si realizza piuttosto nel rapporto fra il territorio e la terra»,⁵ ponendosi sul crinale di un faglia aperta sull'abisso, scrutando in esso alla ricerca di un evento improvviso, l'evento filosofia.

¹ Gilles DELEUZE, *L'immagine-tempo. Cinema 2*, tr. it. L. Rampello, Einaudi, Torino 2017, p. 149.

² Maurice MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003, p. 233.

³ Cfr Id., *Husserl ai limiti della fenomenologia*, in *Linguaggio, storia, natura*, tr. it. M. Carbone, Bompiani, Milano 1995, pp. 117-123; Id., *Notes de cours sur L'Origine de la géométrie de Husserl*, a cura di R. Barbaras, PUF, Parigi 1998.

⁴ Immanuel KANT, *Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, BUR, Milano 1998, p. 85.

⁵ Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, tr. it. A. De Lorenzis, Einaudi, Torino 2002, p. 77.

Deleuze intende innestare il movimento rizomatico della sua peculiare istanza *trascendentale* non, chiaramente, su un modello di trascendenza sovrasensibile (che si tratti di appuntellarsi su Dio, sullo Spirito, sul Mondo o sul Numero è strutturalmente indifferente), ma al contrario, su una superficie *infra*-sensibile, un'intercapedine nella piena aderenza. Il trascendentale è una sorta di diaframma che scandisce il ritmo di occlusione/dis-bordamento del respiro nel palleggio tra cosmo e caos. Non si tratta pertanto di formulare un «trascendentale senza soggetto», come ebbe da dire Ricoeur a proposito di Lévi-Strauss, bensì di individuare il nonluogo di accadimento della differenziazione, *entre-deux* di sensibilità e logica, impersonale e non “mare di oggettività”, che, in ultima istanza, coincide con il puro piano di immanenza, campo empirico-trascendentale della libertà o del caos. Per accedere a questo piano non è sufficiente, né può esistere, una mappa orientativa – vale a dire un'assiomatica mereologica apriori che stabilisce i criteri di corretto assemblaggio delle parti, un manuale di istruzioni, o ancora un sistema dato di coordinate⁶ –, piuttosto, «è necessario un vasto piano di composizione che operi una sorta di *dequadratura* secondo delle linee di fuga, che passi attraverso il territorio solo per aprirlo sull'universo, che vada dalla casa-territorio alla città-cosmo e che dissolva quindi l'identità del luogo rendendola variazione della Terra».⁷

Riferendoci ora a questa tensione territorio-Terra, casa-cosmo, un autore che ha sottolineato con estrema puntualità la dimensione gioiosa, ludica e rassicurante dell'esperienza domestica è Gaston Bachelard: «la casa è [...] il nostro angolo di mondo, è, come è stato spesso ripetuto, il nostro primo universo. Essa è davvero un cosmo, nella piena accezione del termine».⁸ L'intenzione strategica della *topofilia* bachelardiana è reattiva o difensiva, indirizzata contro le forze appiattenti e globalizzanti che minano la proprietà e sicurezza degli spazi felici; infatti – questa volta da un punto di vista tattico –, la fenomenologia degli spazi amati, attraverso fantasticherie produttive (*rêveries*), dispone a un aumento del potenziale immaginativo del soggetto, quindi dei mezzi di sopravvivenza e di resistenza contro le avversità e le usurpazioni. La casa diventa un luogo-simbolo modulabile, «se ha cantina e soffitta, angoli e corridoi, i nostri ricordi hanno rifugi sempre meglio caratterizzati»;⁹ il cantuccio onirico è atto inconscio attualizzante, punto di irraggiamento né soggettivo,

⁶ Dice Deleuze, commentando l'idea kantiana di armonia delle facoltà, «ogni volta che ci poniamo dal punto di vista di un rapporto o di un accordo già determinato, già specificato, è inevitabile che il senso comune ci appaia come una sorta di fatto *a priori* al di là del quale non possiamo risalire» (Gilles DELEUZE, *La filosofia critica di Kant*, a cura di M. Cavazza e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2002, p. 45).

⁷ *Ivi*, p. 189.

⁸ Gaston BACHELARD, *La poetica dello spazio*, tr. it. E. Catalano, Dedalo, Bari 2024, p. 32.

⁹ *Ivi*, p. 36.

né oggettivo di *immagini*, gravido di emotività e di mondo, potente come una «macchina da *peace-keeping*» che arresta l'avanzata di ogni invasore con pretese imperialistiche.

Bachelard pare, tuttavia, ratificare un'asimmetria e generare un divorzio tra interno ed esterno. A dover essere ripensata, in un'ottica deleuziana, è invece la frontiera e, assieme a essa, la maniera troppo drastica di tracciare solchi con cui, in metafisica, separiamo un dentro e un fuori. Va, insomma, ripensato il gesto di filtraggio – guai a chiamarlo oltrepassamento – con cui dissolvere e assieme “mantenere” la soglia: un diaframma appunto, o, ancora meglio, un *setaccio*. Si tratta di un'operazione speculativa tramite la quale scostare la nostra prospettiva centrata e tendenzialmente centrica verso un *fuori*, pensabile solo come impensabile, oltre i confini stretti del *Mondo*.

Allora, contro l'eccesso di contingentamento, di abitudini organiche che una figurazione domestica di questo tipo può implicare,¹⁰ con i suoi arabeschi, drappi, linee rette e riccioli, la dimora barocca, la “casa trascendentale” per eccellenza dell'opera deleuziana, con i suoi due piani e le sue pareti porose, suggerisce un'estrema dinamicità: un modo tranquillo di dare a vedere l'infinito attraverso il finito. Qui il paesaggio filosofico si amplia, trasgredisce i suoi confini fino a far prevalere i tratti non dell'incompiutezza, quanto dell'anti-forma, o paradossalmente della precisione, di una corrispondenza immanente che non esiste prima delle composizioni nomadiche di linee che la rendono attuale. L'architettura seicentesca con i suoi *arrotondamenti senza fratture* o anche un cigno di carta composto *senza tagli* sono *atletici* come un surfista avvolto nelle pieghe del mare:¹¹ tutte contingenze a loro modo in-concluse e in perenne

¹⁰ Un esempio di domesticità o autoctonia nazionalista è, a detta di Deleuze e Guattari, l'ontologia heideggeriana. Come gli autori affermano a proposito del pensiero di Heidegger e delle sue riflessioni sull'origine della filosofia, analizzato in chiave geofilosofica, «la specificità del Greco consiste nell'abitare l'Essere e possederne la parola. Deterritorializzato, il Greco si riterritorializza sulla sua propria lingua e sul suo tesoro linguistico, il verbo essere» (DELEUZE, GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, p. 87). Nel contesto del problematico rapporto tra l'abitante e il territorio, Heidegger ricaccia il popolo e la razza in un originario abitare-custodire, ma così facendo «si è perso nei sentieri della riterritorializzazione perché sono cammini senza segnavia né parapetti. [...] Si è sbagliato di popolo, di terra, di sangue»: «non soltanto scambia il Tedesco per un Greco, ma il fascista per un creatore di esistenza e libertà» (*ivi*, p. 103).

¹¹ A ulteriore testimonianza del fatto che non vi sia pensiero o pratica che non siano anche reversibilmente trascendentali, che non abbiano, cioè, un significato filosofico, alla voce “C – Cultura” dell'*abécédaire*, Deleuze ricorda di aver ricevuto lettere e commenti positivi da parte degli origamisti del *Mouvement Français des plieurs de papier* e di surfisti che lo hanno lasciato meravigliato: «*la pli c'est nous*» affermavano (Cfr. Gilles DELEUZE, Claire PARNET, *Gilles Deleuze ABeCedario*, deriveapprodi, Roma 2005). La piega, in effetti, magistrale «allegoria del mondo» (Gilles DELEUZE, *La piega. Leibniz e il Barocco*, a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004, p. 210), è come un ombelico dal quale ci si sporge, ma restandone al di dentro; uscire restando sempre del tutto a *casa*.

evoluzione. Come afferma Tarizzo, «quella di Deleuze si profila così, non come una cosmologia [...], ma come una cosmogonia». ¹²

Ci troviamo quindi ad accompagnare la deviazione, la curvatura lungo la quale si articolano creativamente le attualità del pensiero e il distonico del virtuale, carteggiando i vertici spigolosi del possibile e stuccando le intercapedini del concetto: questo è il lavoro da carpentiere dell'*intuizione*, la quale «ci spinge a superare lo stadio dell'esperienza verso quello delle condizioni dell'esperienza. Ma queste condizioni non sono né generali né astratte, e non sono nemmeno più ampie di ciò che condizionano. Sono le condizioni dell'esperienza reale». ¹³ Andare a fondo nella nostra immediata e scontata capacità discriminatoria di distinguere *at glance*, in un *Augenblick*, immagine, parola e realtà, fino a risvoltarla, significa acquisire una saggezza artigianale, un fiuto particolare, una qualità estetica o artistica ¹⁴ che ci permetterebbe eventualmente di afferrare la confusione originaria, la *libertà*, soffocata da queste compartimentazioni.

Deleuze ha fornito così una emblematica immagine allegorica dei propri scopi speculativi e della sua stessa pratica filosofica-scrittoria: uscire dalla filosofia attraverso la filosofia, transitando la non-filosofia. Non si tratta solo di una scelta retorica, bensì della formulazione di una poetica dello s-finito che frange i bordi netti del fatto, del prodotto o della natura naturata, per insinuarsi nella singolarità della loro genesi e nell'Evento del pensiero. Questo significa anche individuare la coincidenza espressiva tra prassi, pensiero e condizioni di esercizio, purché siano espunte da ogni dicotomia dialettica – soggetto-oggetto, attività-passività, dentro-fuori. La speculazione deleuziana, contaminata di arte e di scienza, è condotta a rifigurare in maniera schizoide e libera – dopo aver esautorato la *mimesis* e la *reproduktive Einbildungskraft* con ogni mezzo, utensile, materiale e linguaggio immaginabile ¹⁵ – la caoticità reale nell'infinito virtuale. Non vi è una facoltà predisposta, solo un *affetto inutile*.

2. Nastro a rete e pareti di carta: l'amore lega, ma non coibenta dal caos

Non si contrappunta in parole l'amicizia per la saggezza «senza che tutto il linguaggio a sua volta non ondeggi, non sia sospinto a un limite, a un fuori o a un rovescio». ¹⁶ È il tentativo di rendere saliente lo stupore che lascia un incontro inaspettato, un evento

¹² Davide TARIZZO, *La metafisica del caos*, in Deleuze, *La piega*, p. XXXII.

¹³ Gilles DELEUZE, *Il bergsonismo e altri saggi*, a cura di P.A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Torino 2001, p. 16.

¹⁴ «L'arte non è il caso, ma come una composizione del caos che dà la visione o sensazione» (DELEUZE, GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, p. 207).

¹⁵ Cfr. Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Kafka. Per una letteratura minore*, tr. it. A. Serra, Quodlibet, Macerata 2021.

¹⁶ Gilles DELEUZE, *Critica e Clinica*, tr. it. A. Panaro, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 18.

che scombina la regolarità della *routine*, e che ha la capacità di squadernare e riassemblare le nostre intere esistenze; è trovarsi dislocati rispetto a se stessi, corpi senza organi, in uno strano limbo in cui si sa solo cosa non si è più; tale è il nostro corpo quando è malato o innamorato, e la malattia e l'amore non sono un affare visibile o indicabile. Si tratta piuttosto di una visibilità sfrangiata che si dà solo tramite le cancellature o le tracce che restano quando la relazione si è conclusa o la salute risanata, dopo che l'incontro o la cura sono avvenute. Una torsione fisica, un avvitarci nella vertigine che deriva da una condizione temporanea e instabile. *Qui si abita solo imparando a defamiliarizzare.*

Di fatti, quando i *problemi* sono, eufemisticamente parlando, “difficili”, ovvero diventano irrisolvibili, soluzioni altrettanto impensabili sono richieste. Quando la coordinazione ordinaria del pensiero e del linguaggio non permette nemmeno di formulare la domanda, è il momento di abbracciare l'inusitato. È in questo intrico di impossibilità che si radica lo sforzo teoretico di Deleuze, perché il suo tentativo è quello, drammatico, di dissolvere le opposizioni, di superare antinomie che, nonostante la pretesa di simmetria, tendono sempre a far pendere la bilancia da un lato. Certe questioni, infatti, non ammettono compromesso. Senza l'ossessione del tempo perché si è ormai anziani, oppure con a disposizione una pletera di durate indefinite perché si è ingenui o folli, si avvia il nostro apprendistato (*apprentissage*) intuitivo-ermeneutico *delle* verità, com-mossi da un desiderio carnale: «l'amore nasce e si nutre d'interpretazione silenziosa. [...] Amare è cercare di spiegare, di sviluppare questi mondi sconosciuti che restano avviluppati nell'amato»;¹⁷ anche questa è, a suo modo, terapia.

Se, come abbiamo prima intravisto, il sentimento di Deleuze per il Mondo e in generale per le Idee di ragione è quello della madre-matrigna che «manda le figlie al ballo pur essendo certa che cederanno ai corteggiamenti e perderanno la verginità»,¹⁸ con i *mondi*, al plurale, l'autore intrattiene una relazione, possiamo dire, poliamorosa: «è sempre con i mondi che facciamo l'amore. E il nostro amore si rivolge alla capacità libidinale dell'essere amato di chiudersi o aprirsi su mondi più vasti».¹⁹ Come Sherazade, bisogna inventare favole a finale sospeso, distogliendo l'attenzione del sultano dal suo *harem* di nomi e di necessità, per battezzare così una nuova dis-armonia gioiosa in grado di mettere in relazione e far lavorare assieme virtuale ed effettivo: una *circonfessione* di incapace.

¹⁷ Id., *Marcel Proust e i segni*, tr. it. Di C. Lusignoli e D. De Agostini, Torino, Einaudi, 1986, p. 32.

¹⁸ Pierre BAYLE, *Dictionnaire historique et critique, par Mr. Pierre Bayle* [1697], 4 voll. P. Brunel et. Al., Amsterdam 1740, in Gianluca MORI, *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*, Carocci, Roma 2016, p. 87.

¹⁹ Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it. A. Fontana, Einaudi, Torino 2002, p. 334.

Più che della scoperta di una legge,²⁰ si tratta dell'atto *voyeuristico* con cui scorgiamo Dio al lavoro nell'istante che precede la scelta tra i possibili. Un gioco rischioso sull'orlo che divide il corpo dal suo smarrimento, dalla sua dissoluzione, essenziale però per captare un'eco, un brulichio di fondo che l'organizzazione macchinica ed efficiente delle facoltà richiesta dal nostro mondo iper-produttivo e dal Mondo in quanto tale, ottunde con il suo frastuono: «sotto i grandi e rumorosi eventi, ci sono i piccoli eventi silenziosi, che sono come la formazione di nuovi mondi».²¹ Con un po' di gusto per il paradosso, dovremmo essere più bayliani che leibniziani, e fare i giornalisti o i detective anziché i metafisici: come se ci trovassimo in una scena del crimine e l'unica cosa a doverci interessare è quel punto in cui non c'è nessuna impronta digitale. La libertà non è là, e questo potrebbe essere un indizio probante del fatto che non sia altrove.²² Non si tratta di rifugiarsi nella contemplazione inconsistente – passatempo vano e vacuo come piegare la carta dicono i detrattori – o nella sicurezza di un cogito interrotto o abortito,²³ consapevoli che l'imminente sarà sempre più potente di ogni sua, inevitabilmente fragile, concretizzazione. Piuttosto, siamo sospinti verso «una nuova immagine del pensiero, una nuova concezione di ciò che significa pensare: è questo oggi il compito della filosofia. È qui che può mostrare la sua capacità di trasformazione e di nuovi “spazi”, non meno di quanto facciano le scienze o le

²⁰ Questa “legge” – che è una legge di spontaneità, di assemblaggio, di *collage* più che di conservazione – ha delle ovvie coloriture nietzscheane. La figura dell'*oltreuomo* raccoglie precisamente questa istanza gaudente e *positiva* dell'altrimenti: «superare si contrappone a conservare, e anche ad appropriarsi, a riappropriarsi; transvalutare si contrappone ai valori comuni, ma anche alle pseudo-trasformazioni dialettiche» (Gilles DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, tr. it. F. Polidori, Einaudi, Torino 2002, p. 245). Il disordine e la frammentazione prevalgono sull'ordine lineare della dialettica, l'«amalgama» come la definisce Deleuze, diventa occasione di sperimentazione rischiosa, tentativo da apprendista stregone a cui può (e forse deve) sfuggire di mano la propria creazione. Si potrebbe dire, infatti, che tale rischio sia mandatorio per un discorso di contestazione: «l'uomo superiore è anche unità critica, interamente costruita con i pezzi e i frammenti che la dialettica aveva raccattato, un filo che ricuce l'insieme, il filo del nichilismo e della reazione» (*ivi*, p. 246). Sono le storture del prometeismo, ideologia umana, troppo umana, fatte saltare in aria nell'officina del nuovo Prometeo.

²¹ Gilles DELEUZE, *l'isola deserta e altri scritti*, a cura di D. Borca, Orthotes, Napoli-Salerno 2022, p. 161.

²² Felice CIMATTI, *Il possibile e il reale. Il sacro dopo la morte di Dio*, Carocci, Roma 2009, p. VIII.

²³ Il riferimento è la soggettività diveniente, fragile ma resistente, dal vago sapore spinoziano e, con riserve, nietzscheano, di Paul Ricoeur. Per un approfondimento sull'impossibile (e per questo interessantissimo) confronto tra Ricoeur e Deleuze, cfr. Declan SHEERIN, *Deleuze and Ricoeur: Disavowed Affinities and the Narrative Self*, Continuum, London 2009.

arti». ²⁴ Letteratura e concatenamento, ²⁵ testo a livelli, strati di spazio e zone di tempo convesse che si moltiplicano e biforcano.

Per rendere conto di questa alternativa topologia, striata ma omogenea, nella quale i corpi sono colti in un flusso di linee di fuga e trasportati, tradotti, informati e deformati da un *clinamen* sfuggente e inarrestabile, serve immaginarci e creare un nuovo piano, così da moltiplicare la trama di concetti con i quali intrecciare e (s-)comporre la *texture* di un im-mondo complesso, disorganico come un *cristallo*, ²⁶ cartografabile esclusivamente lungo le sue *linee di divenire*. ²⁷ Per restituire questa incessante motilità vitale in modo da non ossificarla, Tim Ingold, sulla scorta di Deleuze e Guattari (e di Lefebvre), ha elaborato la nozione di *meshwork*. ²⁸ L'antropologo britannico ha infatti proposto questa metafora alternativa – alternativa alla rete per la pesca a strascico dell'etnografia ermeneutica, ²⁹ o al retino da “pigliaformiche” del sociologo moderno ³⁰ – per descrivere le traiettorie e gli intrecci attraverso i quali si svolge la vita, con le sue storie e vicende a dipanarsi in uno spazio-tempo colosso ed elementale, tutt'altro che rilassato e «pio»; ³¹ fili sospesi, tesi, nervosi, eterogenei, persino capricciosi,

²⁴ DELEUZE, *L'isola deserta*, cit., p. 115.

²⁵ Cfr. DELEUZE, GUATTARI, *Kafka*.

²⁶ Dice Deleuze, «“cristallina” [è] una descrizione che vale per il proprio oggetto, lo costituisce, lo crea e insieme lo cancella» (DELEUZE, *L'immagine-tempo*, p. 148).

²⁷ «Una linea di divenire infatti, sarà quella linea che non è definita dai punti che essa collega, ma quella che passa tra i punti, cresce nel mezzo e non ha inizio né fine, né partenza né arrivo, né origine né destinazione. Solamente un mezzo: dove trova la velocità assoluta del movimento. E un divenire è un blocco nel senso che costituisce una zona di vicinanza o indiscernibilità, una relazione che trascina i due punti distanti o contigui e che porta l'uno nella vicinanza dell'altro» (Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Mille piani Capitalismo e schizofrenia*, a cura di P. Vignola, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, p. 408).

²⁸ Cfr. Tim INGOLD, *Being alive. Essay on movement, knowledge and description*, Routledge, London 2011, pp. 63-94. In un articolo successivo Ingold caratterizza ulteriormente la *meshwork* sostenendo che «in the meshwork, each constituent line, as it bodies forth, lays its own trail from within the interstices of its binding with others. Thus the joining of lives is also their continual differentiation. The knots formed in the process are not inclusive or encompassing, not wrapped up in themselves, but always in the midst of things» (Id., *On human correspondence*, “Journal of the Royal Anthropological Institute”, 23, pp. 9-27, p. 11).

²⁹ Cfr. Clifford GEERTZ, *Interpretazione di culture*, tr. it. E. Bona, il Mulino, Bologna 1998.

³⁰ Cfr. Bruno LATOUR, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford 2005.

³¹ A detta di Ingold la nozione di *meshwork* sostituisce, operandovi una metamorfosi sostanziale, la *chair* di Merleau-Ponty. Questo ha delle risonanze evidenti con la riflessione di Deleuze, che, tuttavia, intrattiene con Merleau-Ponty e con la fenomenologia un rapporto teso e piuttosto conflittuale. Infatti, dice Deleuze, «le parti del corpo, organi, si determinano in funzione degli elementi scomposti che le investono e le *aggrediscono*» (Gilles DELEUZE, *Logica del senso*, tr. it. M. De Stefanis, Feltrinelli,

movimentano il *polemos* di un mondo senza pace, colmo di affetti e di parole anche belligeranti: «sur l'espace-nature, sur le flux héraclitéen des phénomènes spontanés, sur ce chaos (l'en-deçà du corps), l'activité mentale et sociale jette ses *filets*: elle établit un ordre dont on verra qu'il coïncide, *jusqu'à un certain point*, avec celui des mots». ³²

Ingold coltiva tuttavia ancora un'idea di continuità, di unità,³³ che Deleuze va progressivamente dissolvendo rispetto alla prima fase del suo pensiero (se non fosse così cosa distinguerebbe la proposta deleuziana da quella carnista merleau-pontyana o teologica spinoziana?). A partire dall'opera su Bacon, infatti, il caos fa la sua esplicita apparizione, minando ogni possibilità di pensare l'Uno: «la scelta a caso volta per volta per volta è piuttosto non pittorica, a-pittorica»,³⁴ «non c'è pittore che non faccia questa esperienza del caos-germe dove non vede più nulla, e rischia di inabissarsi». ³⁵ È allora un tentativo eclettico quello di Ingold che si affida più al potere della parola magica (linee, vettori, intensità, mere metafore appunto), che a quello del concetto e del piano di immanenza a cui si riferisce; ma non possiamo lamentarcene: Ingold fa antropologia, non filosofia, ovvero, non crea concetti.³⁶ Proprio per questo motivo, il valore euristico della nozione di *meshwork*, specie per le scienze umane, non può essere sottovalutato. Ciò che intendiamo ora fare è, piuttosto, prolungare l'inerzia della riflessione deleuziana cercando un concetto che possa divenire *occasione attuale* del presente.

3. L'evento *friche*: la Natura, le metamorfosi e noi

Ormai non stiamo più riflettendo sulla filosofia, né aggiungendo semplici glosse e annotazioni a piè di pagina, stiamo tentando di farla. Qui davvero «il fare detta le

Milano 2005, p. 83, enfasi nostra), e, in riferimento specificatamente a Merleau-Ponty, «è un curioso Carnismo a ispirare quest'ultima metamorfosi della fenomenologia e a precipitarla nel mistero dell'incarnazione: è una nozione al tempo stesso pia e sensuale, un misto di sensualità e religione senza il quale la carne, forse, non potrebbe reggersi da sé» (DELEUZE, GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, pp. 178-179).

³² Henri LEFEBVRE, *La production de l'espace*, Anthropos, Paris 1999, p. 139. *Filets* è il termine che in inglese è reso con *meshwork* e che ha ispirato Ingold ad appropriarsi di questo concetto (cfr. INGOLD, *Being alive*, p. 84-85).

³³ Contrapponendo e facendo dialogare montagna e grattacielo, Ingold ricorda che i materiali di costruzione «have come from the earth, and it is to the earth that they will eventually return. I yield them to you, but only on sufferance. For they remain of my flesh, my substance. Thus have I risen into your very fabric» (Id., *The life of lines*, Routledge, London 2015, p. 35).

³⁴ Gilles DELEUZE, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, tr. it. S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2023, p. 163.

³⁵ *Ivi*, p. 169.

³⁶ Discorso a parte meriterebbe il lavoro dell'antropologo brasiliano Eduardo Viveiros de Castro, cui ci limitiamo qui a rinviare: cfr. Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, tr. it. M. Galzigna, L. Liberale, Ombre Corte, Verona 2017.

regole: nessun filo di piombo, nessuna calibratura, nessuna grandezza omogenea, una mescolanza di misure e di materiali – granito, scisto, quarzo, raccolti lì intorno –, un sistema regolato da proporzioni di peso o di solidità, da giunture colmate con listelli di scisto rosso trovate in riva al lago, venute alla luce e ripulite dall'azione naturale delle piccole onde e del vento». ³⁷ Quando non c'è alcun sipario da alzare, il fondale è già lì e non ha bisogno di introduzioni, deduzioni o giustificazioni: lo scenario ci avvolge, è *ex-abrupto*, pura «immanenza a sé». ³⁸ Tale è il piano di una filosofia dis-organica, una *filosofia-friche*, che, per l'appunto, non vuole presentazioni, si deve *incontrare*. Essa è il terreno di gioco o il campo immanente, l'officina potremmo anche dire, in cui una riflessione concreta del nostro «*divenire-presente*» può essere messa a lavoro. La *friche* (termine intraducibile che può essere reso molto impropriamente con *incolto*) è uno spazio di indecisione che non ha inizio, né fine, ma come il filo d'erba «è sempre nel mezzo». ³⁹ La *filosofia-friche* è il luogo di un pensiero estraniato (ma non anti-politico) che «non esprime né potere, né sottomissione al potere», ⁴⁰ composto a partire dai residui di edifici (concettuali) abbandonati, ripopolati da vegetazione vagabonda. Tradizioni e monumenti passati, frammenti accatastati l'uno sull'altro, l'uno contro l'altro, formano un paesaggio *cyberpunk* – con tanto di creature “ibride” e zombi ad abitarlo – degno del pennino di Katsuhiko Otomo. Non è fantascienza: basta attraversare la nostra stessa città e prendere stanza su di un albero, come il barone di Calvino o l'uomo che cammina di Taniguchi, godendosi il rumore che produce l'echinacea purpurea che frattura il cemento; oppure, è sufficiente visitare un cimitero, che con il suo esercito di marmi dimenticati e cosparsi di muschio, risveglia in noi «la coscienza di quel rapporto segreto che fa sì che Platone sia ancora vivo tra noi». ⁴¹ Non

³⁷ Gilles CLÉMENT, *Ho costruito una casa da giardiniere*, tr. It. G. Lucchesini, Quodlibet, Macerata 2014, p. 45. Un'idea della stessa entità la troviamo in Ingold: «practitioners, I contend, are wanderers, wayfarers, whose skill lies in their ability to find the grain of the world's becoming and to follow its course while bending it to their evolving purpose» (Tim INGOLD, *The Textility of Making*, “Cambridge Journal of Economics”, 34, 2010, pp. 91–102, p. 92).

³⁸ Gilles DELEUZE, *L'immanenza: una vita...*, in *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, tr. It. D. Borca, Einaudi, Torino 2010, p. 321.

³⁹ DELEUZE, GUATTARI, *Mille piani*, p. 61.

⁴⁰ Gilles CLÉMENT, *Manifesto del Terzo paesaggio*, tr. it. F. De Pieri e G. Lucchesini, Quodlibet, Macerata 2014, p. 11.

⁴¹ Maurice MERLEAU-PONTY, *Senso e non senso*, tr. it. A. Bonomi, il Saggiatore, Milano 2015, p. 120. A titolo puramente speculativo e improvvisativo, possiamo individuare in questa circostanza, i cui gesti rituali (la citazione, la parafrasi, il commento) la rendono simile a un sabba di streghe, il cuore della *storia della filosofia*. Due millenni di filosofia non sono sufficienti, in termini evolutivi, per renderla parte della nostra stessa carne. Ed è infatti attraverso l'atto di sepoltura (insabbiamento e *sacerizzazione* del filosofo fuori-moda) e quello di risurrezione tramite la citazione, il rimando, la

si progetta, non si semina, si affida tutto al caso, qui, che dell'argomentazione, si è divelto il *pagus*: «ridursi a una linea astratta, un tratto, per trovare la propria zona di indiscernibilità con altri tratti ed entrare così nell'ecceità come nell'impersonalità del creatore. Allora siamo come l'erba». ⁴²

Assemblata un'opportuna *mise en s-cène*, è una nuova sensibilità a emergere, come quando «si passa da uno sguardo che svaluta un oggetto conosciuto, a uno che, al medesimo oggetto, dà valore, in modo brutale, ma evidente». ⁴³ Come un margine o una soglia sfumati, *né qui né là*, «sempre spostato rispetto a se stesso», ⁴⁴ in una *friche* non c'è un soggetto, ma una «casella vuota», un corpo affettivo che attraversa ed è attraversato da flussi continui di *materia vibrante*, un “centro” prospettico occupabile e sostituibile da animali, piante, persino dall'intero pianeta. In precedenza, abbiamo utilizzato i concetti di ritmo e di diaframma; con Jane Bennett possiamo caratterizzare l'attività della *friche* come un *metabolismo*. Infatti, sottolinea la filosofa americana, «the activity of metabolization, whereby the outside and inside mingle and recombine, renders more plausible the idea of a vital materiality. It reveals the swarm of activity subsisting below and within formed bodies and recalcitrant things, a vitality obscured by our conceptual habit of dividing the world into inorganic matter and organic life». ⁴⁵ Nella fabbrica-natura di una *friche*, che nella sua spontaneità assemblativa accoglie rizomi, muschi, funghi, ⁴⁶ ma anche *alberi* come l'ailanto, «infestante [...] che conosce

proskynesis accademica, che formiamo nuovi ripiegamenti dello spazio-tempo. Viene in tal modo offerta la possibilità di trascendere la velocità media dei consessi umani e della memoria (tre o quattro generazioni) per guadagnare la con-temporaneità. Diceva infatti Ricoeur, «les multiples singularités philosophiques – Platon, Descartes, Spinoza – sont à priori *accessibles* l'une à l'autre, que tout dialogue est possible à priori, parce que l'être est *cet* acte qui, précédant et fondant toute possibilité de questionner, fonde la mutualité des intentions philosophiques les plus singulières. [...] Aux Champs-Élysées tous les philosophes sont contemporaines et toutes les communications réversibles» (Paul RICOEUR, *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris 1964, p. 59). L'unico dubbio sorge a proposito di questo apriori “storico”. Deleuze avrebbe impostato il discorso condizionalmente: ha valore parlare di con-temporaneità *a condizione di accettare il concetto metafisico di velocità infinita*, che Ricoeur e Merleau-Ponty non possono pensare.

⁴² DELEUZE, GUATTARI, *Mille piani*, cit., p. 392.

⁴³ Gilles CLÉMENT, *Il giardino in movimento*, tr. it. E. Borio, Quodlibet, Macerata 2011, pp. 55, 57.

⁴⁴ Gilles DELEUZE, *Lo strutturalismo*, a cura di S. Paolini, SE, Milano 2004, p. 47.

⁴⁵ Jane BENNETT, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Thing*, Duke University Press, Durham 2010, p. 50.

⁴⁶ «Assemblages are defined by the strength of what they gather as much as their always-possible dissipation. They make history. This combination of ineffability and presence is evident in smell: another gift of the mushroom» (Anna L. TSING, *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton University Press, Princeton 2015, p 22).

ogni tecnica per sopravvivere, tranne che saper crescere in fila»,⁴⁷ l'*anthropos* trova anch'esso spazio, ma non gode di alcuna posizione privilegiata.

Ciò che effettivamente innerva il gioco o il flusso a velocità illimitata di queste prospettive mobili – tutt'altro che un'apologia di relativismo⁴⁸ – è proprio la discontinuità caotica che pervade il piano-*friche*. Una simile visione metafisica trascende il risvolto meramente descrittivo e si fa immediatamente politica: ciò che viene implicato in ogni processo di *metaforizzazione empatica* – laddove ciò che tiene assieme le cose e gli organismi è una simpatia o, come afferma Haraway, una *kinship*⁴⁹ – è infatti l'attribuzione di agentività (termine rischioso e forse improprio per Deleuze) a enti animali e non-umani, che cristallizzandosi in singolarità (*una vita*), si individuano come centri prospettici nell'infinità dei processi di *ammassamento* che vengono a “eventarsi” nel flusso del caosmo. Questi picchi di intensità emergono come punti di condensazione dovuti a un «fantastico *rallentamento* che attualizza la materia». ⁵⁰ Va precisato, tuttavia, che in questo caso la metafora non va intesa come una semplice metafora, tutto il contrario.⁵¹ Abbiamo infatti già osservato come Deleuze, nel suo tentativo di scostarsi dall'uso maggioritario della lingua, privilegi lo spaesamento causato da esperienze-limite *metamorfiche* non rinchiudibili nell'alveo del senso: la comunicazione efficace è quella che si conclude con uno *choc*. Portando a conflagrazione gli assi portanti della comprensione – analogia e riconoscimento⁵² – è

⁴⁷ Citazione di Doug Larson riportata da Mancuso in S. MANCUSO, *Botanica. Viaggio nell'universo vegetale*, Aboca, Arezzo 2017, p. 27.

⁴⁸ Come afferma Rosi Braidotti, «it would be intellectually lazy to take the ongoing proliferation of new discourses as the expression of relativism, and it may be tempting but fallacious to simply read the fast rate of growth of the critical posthumanities as self-generating. The fact that rhizomic knowledge production backed by the internet may be going viral does not make it spontaneous. The multiple hybrid connections of the 'minor sciences' that sustain these new epistemological openings are the result of the hard work of communities of thinkers and activists – alternative collective assemblages – that reconstitute not only the missing links in academic practices, but also and especially the missing people» (Rosi BRAIDOTTI, *A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities*, “Theory, Culture & Society”, 36 (6), 2019, pp. 31-61, pp. 51-52).

⁴⁹ Donna HARAWAY, *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, “Environmental Humanities”, 6 (1), 2015, pp. 159–165.

⁵⁰ DELEUZE, GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, p. 112.

⁵¹ Cfr. Id., *Kafka*, p. 38 e ss.

⁵² Su questo punto si apre, secondo Deleuze, l'abissale divario tra Husserl e Leibniz: sul piano del corpo-proprio, infatti, Husserl scopre l'*alter-ego*, un'altra monade nel campo intenzionale dell'*ego* – già *ego trascendentale* passato al vaglio del procedimento per assurdo del solipsismo ontologico. È il movimento appercettivo e analogico a permettere di superare, sebbene non completamente, il fossato tra le due monadi e far sì che la prima *riconosca* l'altra come *io persona*. Per Leibniz, commenta Deleuze, vale il contrario: egli «scopre invece la pluralità delle monadi a uno stadio anteriore: tutto

possibile, infatti, secondo Deleuze, scrivere in vece di altri, dare rappresentanza a quella razza «oppressa, bastarda, inferiore, anarchica, nomade, irrimediabilmente minore»⁵³ il cui *divenire* non ha semplicemente senso, *fa senso*. Disgusto, oppressione, livore: questi sono i tratti su cui vogliamo soffermarci nella prossima sezione, dove un naturalismo estremo, parafrasando Merleau-Ponty, verrà articolato assieme a un artificialismo *moderato*.

4. Esercizi deleuziani: adattarsi e allenarsi a divenire-oggetto

Per sbrogliare lo *gnommero* gordiano o tranciare il lacaniano nastro di Möbius⁵⁴ a guardia di quel tremendo e venerabile costruito della nostra tradizione, cui sono sottesi *analogon* e *Anerkennung*; la *persona umana*,⁵⁵ che resiste nelle sue roccaforti verticali e cittadelle teocentriche, abbiamo forse bisogno di acquisire una disposizione che ci renda sensibili all'imminenza della dissoluzione o alla possibilità dell'*estinzione*⁵⁶ – ossia, dobbiamo sforzarci di pensare un universo *postumano* nel quale la vita permane anche senza essere rappresentata o narrata. Pensiamo infatti che solo un nuovo atteggiamento speculativo e politico possa permetterci di acquisire i valori appropriati per non svalutare le alterità non-umane, in uno spazio-tempo come il nostro che «ha fatto e fa, forse più di qualunque altro, l'esperienza della contingenza».⁵⁷ In epoche di povertà occorre inoltre fare di necessità virtù, possibilmente senza farsi cogliere impreparati, imparando ad adattarsi e temprando il corpo come fa un atleta. In entrambi i casi, bisogna lasciarsi alle spalle l'ingombro dello spirito e della persona,

quanto eccede infatti la mia zona chiara o il mio dipartimento, e che tuttavia io includo, tutto quanto resta buio o oscuro per me, è come l'immagine negativa di altre monadi, poiché altre monadi ne fanno la loro zona chiara. [...] se un incontro con l'estraneo si produce al livello del corpo, non sarà con l'altro-io, ma con qualcosa di più inatteso, che costituisce una Natura seconda» (DELEUZE, *La piega*, cit., pp. 175-176).

⁵³ DELEUZE, GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 103.

⁵⁴ Cfr. Jacques LACAN, *Scritti*, tr. It. G.B. Contri, Torino, Einaudi 2002, p. 895.

⁵⁵ Andrebbe rivista questa tesi facendo riferimento all'opera del già citato Viveiros de Castro. Per un approfondimento, cfr. Paolo VIGNOLA, *Antropocene e geofilosofia. Una lettura selvaggia della differenza*, "La Deleuziana", 4, 2016, pp. 80–97.

⁵⁶ Ursula K. HEISE, *Imagining Extinction: The Cultural Meanings of Endangered Species*, University of Chicago Press, Chicago 2016.

⁵⁷ Maurice MERLEAU-PONTY, *Segni*, tr. It. G. Alfieri, il Saggiatore, Milano 2015, p. 271. Sebbene questa visione possa sembrare eccessivamente dialettica e negativa, crediamo ci sia *margin*e di compatibilità con le posizioni deleuziane. Questa è la linea interpretativa seguita da Gianluca De Fazio, in *Avversità e margini di gioco. Studio sulla soggettività in Merleau-Ponty*, ETS, Pisa 2021, a cui rimandiamo (cfr. In particolare pp. 217-231).

cercando di stabilire una diversa e più potente relazione con gli *oggetti*,⁵⁸ con una materia mai inerte che continua a vivere anche nel rifiuto, come dimostra la splendida arte di Alberto Burri.

Immaginiamo, innanzitutto, di aver trovato due guanti destri spaiati (possibilità non remota in una *friche* dove abbondano gli scarti della nostra sovra-produzione): se li osserviamo secondo la loro natura *estensiva* o secondo il loro *potenziale reale* non potremmo che *riconoscerli* come un medesimo, ovvero considerarli un'identità concettuale differenziata localmente o topograficamente; in altri termini, non ce ne faremmo *niente*. Al contrario, se li incontriamo disorganicamente, *informalmente*, potremmo coglierne l'intensità, l'Idea o l'occasione attuale, facendone così emergere le virtualità latenti, il magma di linee di forza e le traiettorie che li costituiscono in quanto processo; apriremmo di conseguenza un campo di sperimentazione, impercettibile adeguandosi all'uso comune delle facoltà. L'esempio canonico delle mani che si toccano, *topos* fenomenologico, viene qui condotto alle estreme conseguenze: l'intenzionalità *éclate* quando è contaminata da un oggetto.⁵⁹ L'interazione reciproca del guanto spaiato e della mano, in una situazione limite di estremo bisogno e di estrema povertà, recisi i legami di dipendenza formale di cose, sensazione e idee, trapassa in un duplice rivolgimento: rigurgito della carne e prolasso dell'oggetto. È nel *dis-gusto* di un guanto destro risvoltato e indossato come sinistro, vera *arte di arrangiarsi*, che «*la sensazione si realizza nel materiale e non esiste al di fuori di questa realizzazione*».⁶⁰

Dopo esserci allenati a questo *savoir-vivre* e *savoir-faire* da *sciucià*, maestro di *neghentropia*,⁶¹ vogliamo figurare un altro esempio di divenire-(s)oggetto, quintessenza di forza, un vero e proprio *cyborg* in grado di farci avvedere del sovversivo rapporto che gli oggetti intrattengono con il nostro corpo: il *pesista*. Il corpo del pesista subisce la spinta di numerosi vettori, che lo rendono nella *performance* quasi irriconoscibile; le forze con cui ha a che fare lo trasformano più di quanto esso possa trasformare loro. Non si tratta più né di un organismo, né del corpo vivo della fenomenologia, ma di una singolarità di squadernamento o di accumulo intensivo, una Figura che *tenta* di fuggire da se stessa restando sul posto, come uno degli splendidi *Prigioni* di

⁵⁸ Proveremo insomma ad adottare, cercando di radicalizzarlo, il *feticismo metodologico* proposto dall'archeologo Lambros Malafouris: «*if there is such a thing as human agency, then there is material agency*» (Lambros MALAFOURIS, *How things shape the Mind. A Theory of Material Engagement*, MIT Press, Cambridge 2013, p. 119).

⁵⁹ Cfr. Peter-Paul VERBEEK, *Cyborg intentionality: Rethinking the phenomenology of human-technology relations*, "Phenomenology and the Cognitive Sciences", 7 (3), 2008, pp. 387–395.

⁶⁰ DELEUZE, GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, p. 195.

⁶¹ Cfr. Bernard STIEGLER, *La società automatica 1. L'avvenire del lavoro*, tr. it. S. Baranzoni, I. Pelgrefi, P. Vignola, Meltemi, Milano 2015.

Michelangelo. Cosa può un corpo i cui organi, sotto l'impero dell'oggetto, non sono dominabili dalla volontà? «Fare solo ciò che produce composizioni favorevoli». ⁶²

La peculiarità dell'esercizio al limite nella pesistica, infatti, porta a manifestazione piena la primarietà dell'affezione e della sensazione sulle facoltà, sul volere e persino sugli imperativi: pura potenza e desiderio di insistere sono gli unici affetti che il sollevatore prova mentre effettua uno strappo o uno *slancio* (curiosa omonimia). ⁶³ Se, da un punto di vista topografico, «è sufficiente che una forza si eserciti su un corpo [...] perché vi sia sensazione» ⁶⁴ – il che non ci porterebbe lontani di un passo dall'estetica convenzionale –, invece, da un punto di vista *teratopico*, deformativo, *il corpo patico si afferma cadendo*, muovendosi secondo una logica attivo-passiva, immanentemente sensibile e irriducibile al rappresentazionalismo trascendentale: «la sensazione “dà” qualcosa di completamente diverso a partire dalle forze che la condizionano». ⁶⁵ Tale intensità è perfettamente esemplificata nel gesto del pesista, il quale *sente* – non potendo mai percepire, tantomeno riflettere – il momento esatto in cui dover “cadere” per ricevere il bilanciere al di sopra della testa o sulle proprie clavicole. Un istante in cui egli perde contatto con la Terra, per poi riguadagnarla subendone il violento *urto*: ecco in che senso «la caduta è esattamente il ritmo attivo». ⁶⁶

Il *medium* in cui si muove, l'aria, che in condizioni normali non offre alcuna resistenza, diventa tenace, difficile da respirare, impedisce, anziché permettere, movimento e percezione. ⁶⁷ Questo avviene perché l'ambiente in cui il pesista, ma in generale ogni sportivo agonista, si esercita è un contesto di *sperimentazione articolatoria* (*essai d'articulation* usando l'espressione di Merleau-Ponty) che mette in pericolo il corpo: «bisogna rischiare resistendo il più a lungo possibile». ⁶⁸ Il pesista in

⁶² Gilles DELEUZE, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, tr. it. A. Pardi, Ombre Corte, Verona 2013, p. 124.

⁶³ Lo slancio (*élan* come *jerk*) è l'avvio del pensiero, l'avvento in quanto evento o incontro, il *signum* della libertà, della spontaneità assoluta. Come afferma Fadini «quando ci si chiede come si formino i concetti [...] è necessario partire da determinati segni, che svolgano una funzione di “trampolino”, e da certi affetti, capaci di fornire lo “slancio” indispensabile» (Ubaldo FADINI, *Deleuze plurale. Per un pensiero nomade*, Pendragon, Bologna 1998, p. 100).

⁶⁴ DELEUZE, *Francis Bacon*, p. 117.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ivi*, p. 153.

⁶⁷ Cfr. INGOLD, *Being alive*, p. 22.

⁶⁸ DELEUZE, *Logica del senso*, p. 144. Come afferma Godani, «un processo di demolizione è, in qualche modo, la condizione perché possano incarnarsi le potenze grandiose e terribili di una vita. Ma d'altra parte, la sperimentazione che mette continuamente a rischio il corpo, confrontandolo con forze estranee che lo attraversano da ogni lato, non deve perdere di vista una salute più grande» (Paolo GODANI, *Deleuze*, Carocci, Roma 2009, p. 103).

palestra, «luogo dove le cose prendono velocità»,⁶⁹ e il filosofo nell'Accademia, luogo di accelerazione dei concetti, apprendono che «il percorso più breve non è semplicemente lo schema del concetto di retta, ma il sogno, il dramma o la drammatizzazione dell'Idea di linea, in quanto esprime la differenziazione della retta e della curva».⁷⁰

Dopo aver inventato un'officina-piano, la *friche*, fucina di sperimentazione *tecto-zoe-noetica*,⁷¹ non ci resta che saggiare l'efficacia di questi nuovi segni e assemblaggi fatti di carne, parole, immagini e cose – divenire-animale, divenire-pianta, divenire-fungo, divenire-oggetto –: «una massa plastica, una materia a-significante e a-sintattica, una materia non linguisticamente formata, benché non sia amorfa ma semioticamente, esteticamente, pragmaticamente formata».⁷² Perché la pratica atletica, come la pittura, il cinema e la filosofia esigono concetti propri, linee, spazi invisibili, piani, punti, a cui si aggiunge una peculiare componente articolare e *viscerale*. L'invito, peccando forse di ingenuità, è quello di farsi guidare dalla pancia, il luogo nel quale sentiamo amore, stella polare che orienta il pensiero nel cammino (sul posto) verso la *sapienza*. Come tutti gli amori, anche in questo caso non basta provarlo per preservarlo, come se già indicandolo a dito come si fa con le mere cose (*blosse Sachen*), non fosse più necessario alcuno sforzo per mantenerlo in movimento. Per tale motivo, bisogna accettare di esserne provati, attivandosi indefessamente e performativamente in uno sforzo etico (*conatus*) *dinamo-poietico* del e nel cambiamento continuo: «per capire ciò più chiaramente, bisogna considerare che noi viviamo in un continuo mutamento, e secondo che mutiamo in meglio o in peggio, siamo detti felici o infelici. [...] [*Q*]hi ha un corpo atto a moltissime cose, ha una mente che, in sé sola considerata, è assai conscia di sé, di Dio e delle cose».⁷³ Non è solo un *esercizio* fisico, è filosofia.

Riferimenti bibliografici

⁶⁹ DELEUZE, GUATTARI, *Mille piani*, p. 66.

⁷⁰ Gilles DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, tr. it. G. Guglielmi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, p. 282.

⁷¹ Si tratta di ciò che vorrebbe essere una variazione, scostata ecologicamente e tecnicamente, della *tectonoetic awareness* formulata da Malafouris. Cfr. Lambros MALAFOURIS, *Between brains, bodies and things: Tectonoetic awareness and the extended self*, “Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences”, 363, pp. 1993–2002.

⁷² DELEUZE, *L'immagine-tempo*, p. 36.

⁷³ Baruch SPINOZA, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, tr. it. S. Giametta, Bollati Boringhieri, Torino 2006, [V, 39, Scolio] p. 248, corsivo nostro.

- Gaston BACHELARD, *La poetica dello spazio*, tr. it. E. Catalano, Dedalo, Bari 2024.
- Jane BENNETT, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Thing*, Duke University Press, Durham 2010.
- Rosi BRAIDOTTI, *A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities*, “Theory, Culture & Society”, 36 (6), 2019, pp. 31-61.
- Felice CIMATTI, *Il possibile e il reale. Il sacro dopo la morte di Dio*, Carocci, Roma 2009.
- Gilles CLÉMENT, *Ho costruito una casa da giardiniere*, tr. it. G. Lucchesini, Quodlibet, Macerata 2014.
- Gilles CLÉMENT, *Il giardino in movimento*, tr. it. E. Borio, Quodlibet, Macerata 2011.
- Gilles CLÉMENT, *Manifesto del Terzo paesaggio*, tr. it. F. De Pieri e G. Lucchesini, Quodlibet, Macerata 2014.
- Gianluca DE FAZIO, *Avversità e margini di gioco. Studio sulla soggettività in Merleau-Ponty*, ETS, Pisa 2021.
- Gilles DELEUZE – Claire PARNET, *Abécédaire*, DeriveApprodi, Roma 2005.
- Gilles DELEUZE, *Cosa può un corpo*, Ombre Corte, Verona 2013.
- Gilles DELEUZE, *Critica e Clinica*, tr. it. A. Panaro, Raffaello Cortina, Milano 1996.
- Gilles DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, tr. it. G. Guglielmi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997.
- Gilles DELEUZE, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, tr. it. S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2023.
- Gilles DELEUZE – Félix GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, tr. it. A. De Lorenzis, Einaudi, Torino 2002.
- Gilles DELEUZE – Félix GUATTARI, *Kafka. Per una letteratura minore*, tr. it. A. Serra, Quodlibet, Macerata 2021.
- Gilles DELEUZE – Félix GUATTARI, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it. A. Fontana, Einaudi, Torino 2002.

- Gilles DELEUZE – Félix GUATTARI, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, a cura di P. Vignola, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.
- Gilles Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, a cura di P. A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Torino 2001.
- Gilles DELEUZE, *L'immagine-tempo. Cinema 2*, tr. it. L. Rampello, Einaudi, Torino 2017.
- Gilles DELEUZE, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, a cura di D. Borca, Einaudi, Torino 2010.
- Gilles DELEUZE, *L'isola deserta e altri scritti*, a cura di D. Borca, Orthotes, Napoli-Salerno 2022.
- Gilles DELEUZE, *La filosofia critica di Kant*, a cura di M. Cavazza e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2002.
- Gilles DELEUZE, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004.
- Gilles DELEUZE, *Lo strutturalismo*, a cura di S. Paolini, SE, Milano 2004.
- Gilles DELEUZE, *Logica del senso*, tr. it. M. De Stefanis, Feltrinelli, Milano 2005.
- Gilles DELEUZE, *Marcel Proust e i segni*, tr. it. C. Lusignoli e D. De Agostini, Torino, Einaudi, 1986.
- Gilles DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, tr. it. F. Polidori, Einaudi, Torino 2002.
- Ubaldo FADINI, *Deleuze plurale. Per un pensiero nomade*, Pendragon, Bologna 1998.
- Clifford GEERTZ, *Interpretazione di culture*, tr. it. E. Bona, il Mulino, Bologna 1998.
- Paolo GODANI, *Deleuze*, Carocci, Roma 2009.
- Donna HARAWAY, *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, "Environmental Humanities", 6 (1), 2015, pp. 159–165.
- Ursula K. HEISE, *Imagining Extinction: The Cultural Meanings of Endangered Species*, University of Chicago Press, Chicago 2016.
- Tim INGOLD, *The Textility of Making*, "Cambridge Journal of Economics", 34, pp. 91–102.

- Tim INGOLD, *Being alive. Essay on movement, knowledge and description*, Routledge, London 2011.
- Tim INGOLD, *On human correspondence*, “Journal of the Royal Anthropological Institute”, 23, pp. 9–27.
- Tim INGOLD, *The life of lines*, Routledge, London 2015.
- Immanuel KANT, *Critica della capacità di giudizio*, tr. it. L. Amoroso, BUR, Milano 199.
- Jacques LACAN, *Scritti*, tr. it. G.B. Contri, Torino, Einaudi 2002.
- Bruno LATOUR, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- Henri LEFEBVRE, *La production de l'espace*, Anthropos, Paris 1999.
- Lambros MALAFOURIS, *Between brains, bodies and things: Tectonoetic awareness and the extended self*, “Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences”, 363, pp. 1993–2002.
- Lambros MALAFOURIS, *How things shape the Mind. A Theory of Material Engagement*, MIT Press, Cambridge 2013.
- Stefano MANCUSO, *Botanica. Viaggio nell'universo vegetale*, Aboca, Arezzo 2017.
- Maurice MERLEAU-PONTY, *Husserl ai limiti della fenomenologia*, in *Linguaggio, storia, natura*, tr. it. M. Carbone, Bompiani, Milano 1995.
- Maurice MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. M. Carbone, Bompiani, Milano 2003.
- Maurice MERLEAU-PONTY, *Notes de cours sur L'Origine de la géométrie de Husserl*, a cura di R. Barbaras, PUF, Parigi 1998.
- Maurice MERLEAU-PONTY, *Segni*, tr. it. G. Alfieri, il Saggiatore, Milano 2015.
- Maurice MERLEAU-PONTY, *Senso e non senso*, tr. it. A. Bonomi, il Saggiatore, Milano 2015.
- Gianluca MORI, *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*, Carocci, Roma 2016.

Paul RICOEUR, *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris 1964.

Declan SHEERIN, *Deleuze and Ricoeur: Disavowed Affinities and the Narrative Self*, Continuum, London 2009.

Baruch SPINOZA, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, tr. it. S. Giametta, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

Bernard STIEGLER, *La società automatica 1. L'avvenire del lavoro*, tr. it. S. Baranzoni – I. Pelgreffi – P. Vignola, Meltemi, Milano 2015.

Anna L. TSING, *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*, Princeton University Press, Princeton 2015.

Peter-Paul VERBEEK, *Cyborg intentionality: Rethinking the phenomenology of human-technology relations*, “Phenomenology and the Cognitive Sciences”, 7 (3), 2008, pp. 387-395.

Paolo VIGNOLA, *Antropocene e geofilosofia. Una lettura selvaggia della differenza*, “La Deleuziana”, 4, 2016, pp. 80–97.

Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, tr. it. M. Galzigna e L. Liberale, Ombre Corte, Verona 2017.