

11.

DIVENIRE-ANIMALE

LA TEORIA DEGLI AFFETTI DI GILLES DELEUZE TRA ETICA ED ETOLOGIA

Paolo Vignola

doi: 10.7359/663-2013-vign

vignola_paolo@yahoo.it

11.1. INTRODUZIONE

Il presente intervento intende esibire la fertilità teorica del concetto di 'divenire-animale', formulato da Gilles Deleuze verso la metà degli anni Settanta, come elemento che, poiché in grado di porre in discussione l'essenza immutabile dell'essere umano, potrebbe favorire un ripensamento non soltanto dei rapporti tra uomo e animale, ma anche dell'etica contemporanea attraverso una ripresa della teoria spinoziana dei corpi e degli affetti. Tale prospettiva, a ben vedere, si muove in direzione alternativa a quella dell'antropologia filosofica tedesca, che ha cercato di porre una distanza incolumabile, dal punto di vista etologico, tra l'uomo e l'animale. L'antropologia filosofica, i cui autori di riferimento sono Max Scheler, Helmuth Plessner e Arnold Gehlen, escludendo una continuità sostanziale tra uomo e animale, sottolinea infatti la distanza tra la *Umwelt* umana e quella degli altri animali, che perciò vengono considerati, à la Martin Heidegger, «poveri di mondo»¹.

La via tracciata da Deleuze, inoltre, pare a tutti gli effetti essere precorritrice e, per certi aspetti, ispiratrice della più recente prospettiva *post-human*, dal momento che il divenire-animale può corrispondere, in linea di massima, a ciò che Roberto Marchesini definisce *zoomimesi*, ossia un atto di ibridazione che prevede specifiche retroazioni sul sistema uomo, tali da condurre a una permanente modificazione identitaria e a una decostruzione dell'essenza stessa dell'essere umano². In altre parole, tanto la prospetti-

¹ Cfr. U. Fadini, *Principio metamorfosi*, Milano, Mimesis, 1999, pp. 64-65.

² Cfr. R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.

va deleuziana quanto quella post-umanista affermano che non sia possibile concepire una essenza pura, né tanto meno immutabile, dell'essere umano, poiché sempre preso in processi di sconfinamento e di ibridazione con le alterità animali. È precisamente in questo senso che il divenire animale supera l'antropologia filosofica novecentesca e permette di ragionare su di un'etica che sappia tener conto delle entità non umane, dagli animali all'ambiente, alla tecnologia.

11.2. DIVENIRE-ANIMALE ED ETOLOGIA DEGLI AFFETTI

Possiamo concepire il 'divenire-animale' come la costruzione di un ponte tra etica ed etologia in grado di supportare un dialogo orizzontale tra uomo e animale. Ciò che Deleuze definisce 'divenire-animale' è infatti un movimento di scambio e ibridazioni continue tra l'uomo e l'animale, che avviene nei comportamenti quotidiani e rimette perciò perennemente in questione la distanza tra questi due soggetti. Si tratta, in altre parole, di un processo di dis-identificazione al tempo stesso dell'uomo e dell'animale, che segue una dinamica decostruttiva nei confronti della frontiera tra i due soggetti, al fine di costituire una forma di alleanza *reale*, non immaginaria o simbolica. Nel divenire il rapporto tra uomo e animale è infatti costituito da soglie, da alleanze temporanee che devono essere intese come processi di mutazione che avvengono attraverso la sottrazione nell'uomo delle costanti identitarie – comportamentali, percettive o di postura – che lo contraddistinguono in quanto essere umano:

Divenire animale significa appunto fare il movimento, tracciare la linea di fuga in tutta la sua positività, varcare una soglia, arrivare ad un *continuum* di intensità che valgono ormai solo per se stesse, trovare un mondo di intensità pure, in cui tutte le forme si dissolvono, e con loro tutte le significazioni, significanti e significati [...]. Gli animali di Kafka non rimandano mai ad una mitologia, né a degli archetipi, ma corrispondono soltanto a gradienti superati, a zone d'intensità liberate [...]. Nient'altro che movimenti, vibrazioni, soglie in una materia deserta: gli animali, topi, cani, scimmie, scarafaggi, si distinguono soltanto per l'una o l'altra soglia [...]. Nel divenir-topo è un fischio che strappa alle parole la loro musica e il loro senso. Nel divenir-scimmia, è una tosse che 'suonava minacciosa ma non significava nulla' [...]. Nel divenir-insetto è un pigolio doloroso che si mischia alla voce e confonde la risonanza delle parole.³

³ G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore* (1975), trad. it. di A. Serra, Macerata, Quodlibet, 1996, pp. 23-24.

Il divenire-animale rappresenta il perno della filosofia deleuziana, poiché su di esso ricade il compito di mantenere assieme la dimensione teoretica, quella estetica, e la prospettiva etico-politica. Nel divenire, infatti, l'animale funge da snodo fondamentale, non solo come punto di partenza e di arrivo dell'affetto artistico, ma come elemento necessario per pensare tanto uno scardinamento delle dicotomie oppositive della tradizione teoretica (ad esempio 'anima/corpo'), quanto una decostruzione politica del soggetto occidentale maggioritario, fondato su costanti che pretendono di essere universali: 'uomo, maschio, adulto, ecc.'. Deleuze, assieme a Félix Guattari, si richiama alla teoria dei corpi elaborata da Baruch Spinoza⁴, e le costanti proprie dell'uomo, sulle quali esso deve lavorare per divenire animale, sono le affezioni e gli affetti di cui un corpo è capace.

Riprendendo la teoria dei corpi elaborata da Spinoza, Deleuze afferma che «non sappiamo nulla di un corpo finché non sappiamo quello che può, cioè quali siano i suoi affetti, come possano o meno comporsi con altri affetti, con gli affetti di un altro corpo [...] per comporre con lui un corpo più potente»⁵. Ricordiamo che Spinoza per Affetto intende «le affezioni del Corpo, dalle quali la potenza d'agire del Corpo stesso viene accresciuta o diminuita, assecondata o impedita, e insieme le idee di queste affezioni»⁶. Questa è la dinamica generale dei corpi, ed è questa dinamica a valere per l'etologia, così come per l'etica. Gli affetti sono perciò attribuibili a tutti i corpi, anzi ne determinano la specificità, e in tal maniera Deleuze situa l'uomo e l'animale in una zona di vicinanza – si tratta di «fare corpo con l'animale»⁷ – tracciando appunto un ponte tra etologia ed etica. È quello che avrebbe fatto Jakob Von Uexküll, definendo la zecca in base a tre affetti: il primo di luce (arrampicarsi sulla sommità di un ramo); il secondo, olfattivo (lasciarsi cadere sul mammifero che passa sotto il ramo); il terzo calorifero (cercare la zona senza peli e più calda)⁸. Un mondo con tre affetti solamente, ma che entrano già in comunicazione con l'essere umano, attraversato invece da una moltitudine di affetti. Per Deleuze:

⁴ Cfr. B. Spinoza, *Etica* (1677), trad. it. di S. Giammetta, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia* (1980), trad. it. di G. Passerone, Roma, Castelvecchi, 2002, p. 364. L'interrogarsi sulle 'potenzialità del corpo', partendo dalle considerazioni spinoziane, è un tema piuttosto costante nel pensiero e nelle opere di Deleuze. Cfr. inoltre G. Deleuze, *Cosa può un corpo?* (1980), trad. it. di A. Pardi, Verona, Ombre Corte, 2007.

⁶ B. Spinoza, *Etica*, cit., libro III (Def. 3), p. 97.

⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 384.

⁸ Cfr. J. Von Uexküll, *Ambiente e comportamento* (1934), trad. it. di P. Manfredi, Milano, Il Saggiatore, 1967.

Studi simili, che definiscono i corpi, gli animali o gli uomini, in base agli affetti di cui sono capaci, hanno fondato quella che oggi viene detta *etologia*. Questo vale per noi, uomini, non meno che per gli animali, perché nessuno conosce in anticipo gli affetti di cui è capace; è una lunga storia di sperimentazione, è una lunga prudenza, una saggezza spinozista che implica la costruzione di un piano di immanenza o di consistenza. L'*Etica* di Spinoza non ha nulla a che vedere con una morale, egli la concepisce come un'etologia, cioè come una composizione di velocità e lentezze, di capacità di affettare e di essere affetti su questo piano di immanenza.⁹

Mentre la filosofia sembra essere ancora indietro, dal punto di vista de-leuziano (ma è anche quello che, pochi anni dopo, ha affermato Jacques Derrida), l'arte in generale – dalla pittura alla musica, alla letteratura – ha la funzione essenziale di creare e trasmettere affetti (e percetti), ed è dunque il luogo privilegiato entro il quale possano darsi i divenire. È nell'affetto, dunque, in quanto sorta di terra di nessuno percorsa da tutti gli esseri viventi, che avviene l'incontro sim-patico tra uomo e animale. Sviluppando tale prospettiva, inoltre, l'arte non appare più come appannaggio esclusivo dell'umanità, bensì come la creazione e la veicolazione di affetti e percetti, vale a dire come produzione di segni da parte di corpi animali all'interno di un territorio, che da essi viene abitato, ri-creato, difeso o esibito: «[...] l'arte comincia forse con l'animale, almeno con l'animale che ritaglia un territorio e fa una casa»¹⁰. Quel che si mette in discussione, in quest'ottica che muove dagli affetti, è in definitiva l'essenza immutabile dell'essere umano, il quale invece sarebbe preso in processi di ibridazione con le alterità animali, come afferma anche la prospettiva post-umanista, da Donna Haraway a Roberto Marchesini¹¹.

11.3. ANIMALI (POST)UMANI

La prospettiva post-umanista, piuttosto che intendere il superamento dell'uomo in quanto entità naturale o nella sua dimensione onto-poietica, è volta a mettere in discussione l'impostazione umanistica che guida l'in-

⁹ G. Deleuze, *Spinoza filosofia pratica* (1970), trad. it. di M. Senaldi, Milano, Guerini & Associati, 1991, pp. 154-155.

¹⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?* (1991), trad. it. di A. De Lorenzis, Torino, Einaudi, 1996, p. 185.

¹¹ Cfr. R. Marchesini, *Post-human, verso nuovi modelli di esistenza*, cit. e D. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo* (1985), trad. it. di L. Borghi, Milano, Feltrinelli, 1995.

terpretazione di tali determinazioni¹². Se l'umanismo si è dimostrato essenzialmente antropocentrico, prendendo a norma un'antropoiesi che facesse a meno delle alterità non umane, il progetto post-umano mira alla realizzazione di un «antropodecentrismo»¹³, secondo il quale la condizione umana si realizza attraverso un processo di coniugazione, contaminazione e ibridazione con gli animali e con la tecnologia. Di fronte alla totale messa in discussione della 'purezza' umana, all'impossibilità di determinare una essenza immutabile dell'uomo, l'unica soluzione, per Marchesini come per Deleuze, è dunque estendere indefinitamente il 'contagio', il movimento della contaminazione. Consegnandosi al divenire, l'uomo di Deleuze giunge a dissolvere il proprio essere 'reale' nel divenire stesso che viene così inteso come unico soggetto del rapporto, continuamente aperto ad altri divenire.

Dal canto suo, il divenire-animale di Deleuze e Guattari ci presenta l'idea di un corpo continuamente sconfinante verso l'altro da sé, attraverso una serie indefinita di ibridazioni che cancellano il mito di una pura essenza umana. Possiamo quindi dire che il divenire-animale di Deleuze e Guattari corrisponda in molti aspetti a ciò che Marchesini chiama *zoo-mimesi*, vale a dire «un atto di ibridazione, ossia di mescolamento [che] prevede uno scostamento performativo, specifiche retroazioni sul sistema uomo, una piena modificazione identitaria, cioè un vero e proprio processo di contaminazione, di acquisizione di alterità»¹⁴.

Anche se le analogie sono palpabili, bisogna comprendere che la prospettiva di Deleuze e Guattari, pur preconizzando una ibridazione tra uomo e animale tanto a livello identitario quanto epistemologico, sia guidata primariamente da un'esigenza socio-emancipativa. Il divenire animale di Deleuze e Guattari è infatti innanzitutto una strategia etico-politica, legata al processo più generale del divenire minoritario, ossia il movimento che conduce a decostruire le proprie identità maggioritarie di partenza – definite dal genere, dal sesso, dalla razza, dalla specie, dalla lingua parlata, etc. – per costruire alleanze in favore delle entità minoritarie emarginate, represses o subordinate a una maggioranza oppressiva. Se, in generale, il

¹² Cfr. R. Marchesini, 'Ruolo delle alterità nella definizione dei predicati umani' (2007), in P. Barcellona, F. Ciaramelli, R. Fai (a cura di), *Apocalisse e post-umano*, Bari, Dedalo, 2007, pp. 33-56, qui pp. 33-34.

¹³ Ivi, pp. 34-35.

¹⁴ R. Marchesini, *Post-human, verso nuovi modelli di esistenza*, cit., p. 115. «Come concepire un popolamento, una propagazione, un divenire, senza filiazione né produzione ereditaria? Una molteplicità di antenato? È molto semplice [...]. Opponiamo l'epidemia alla filiazione, il contagio all'eredità, il popolamento per contagio alla popolazione sessuata», cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 114.

divenire minoritario ha innanzitutto l'obiettivo di sottrarre l'individuo alle logiche di dominio, di omogeneizzazione e rigida codificazione sociale, il divenire-animale è innanzitutto uno strumento politico di emancipazione nella misura in cui l'animale offre all'uomo «delle vie d'uscita e dei mezzi di fuga ai quali l'uomo non avrebbe mai pensato da solo»¹⁵.

Se il divenire animale di Deleuze esprime un'esigenza etico-politica, ossia la ricerca di una «linea di fuga» da una serie di costrizioni e di impedimenti che caratterizzano l'etologia umana, nella prospettiva postumanista sostenuta da Marchesini l'alleanza tra uomo e animale è invece da intendersi in termini ontogenetici e antropopoietici, i cui effetti nel corso della storia filogenetica dell'umanità si presentano come dati già acquisiti – quindi prerequisiti – e operanti dunque, nelle maniere più svariate, in ciascun individuo. È quindi prima di tutto una constatazione del carattere ibrido relativo all'evoluzione dell'essere umano, e si dirige a osservare gli effetti a livello epistemologico che ne scaturiscono, primo fra tutti l'antropocentrismo. Anche se una tale concezione dell'uomo nei rapporti con le proprie alterità, animali e tecnologiche, può avere delle determinate ripercussioni sul piano politico in senso lato, proviene comunque da una serie di constatazioni scientifiche e rimane in primo luogo indirizzata a una fruibilità epistemologica.

Questo scarto disciplinare tra *divenire* e *zoomimesi* può produrre comunque la complementarità necessaria per la costruzione di un'etica contemporanea che sappia confrontarsi anche con le alterità non umane, biologiche e tecnologiche, per disegnare un orizzonte ecologico sostenibile e (nuovamente) sensato, quello che, con una parola, Guattari avrebbe definito 'ecosofico'.

11.4. L'ANIMALE ANOMALO

Il divenire animale non deve essere inteso come imitazione o identificazione, bensì in quanto 'alleanza con l'anomalo'. Esso è in definitiva un rapporto di simpatia – dunque di sentire comune – tra animale e uomo, che non rinvia alla 'anormalità', ma alla 'anomalia': «Ogni animale ha il suo anomalo» ed «è sempre con l'anomalo, Moby Dick o Giuseppina [la topolina cantante di Kafka], che si fa alleanza per divenir-animale»¹⁶. Nell'ottica di Georges Canguilhem, filosofo della medicina e maestro di Deleuze, l'anomalia si presenta come un'eccezione che contribuisce ad arricchire la

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ Ivi, p. 348.

specie, perciò può diventare una delle strategie più produttive della vita stessa. Più in particolare, Canguilhem ha mostrato come l'anomalia sia una fuga dalla media statistica che contribuisce ad arricchire la specie e, quindi, a farla evolvere, poiché si tratta innanzitutto di un fenomeno di variazione individuale necessario alla normatività vitale. Accade sovente, infatti, che sia proprio l'anomalo – ciò che si differenzia dalla normalità della specie o, più in generale, di un insieme – a inventare nuove norme di sopravvivenza, nuovi valori vitali. L'anomalia diviene anormale, dunque patologica, solo quando l'ambiente si rende ostile nei confronti di questa diversità, altrimenti l'elemento anomalo non solo può rientrare nella salute, ma può essere il trampolino di lancio tanto della specie quanto dell'individuo¹⁷.

Deleuze ha saputo individuare con precisione la dimensione creatrice dell'anomalia, trasponendo le nozioni canguilhemiane relative alla salute e alla malattia dal campo medico-scientifico al mondo estetico e, in particolare, alla sfera letteraria, nella quale si dà spesso l'incontro tra uomini e animali – basti pensare ai racconti di Kafka, al *Moby Dick* di Melville o ai romanzi di Moritz, di Virginia Woolf e di Lawrence. Se infatti «lo scrittore è uno stregone, lo è perché scrivere è un divenire, scrivere è [...] divenire-topo, divenire-insetto, divenire-lupo ..., ecc. [...]». Lo scrittore è uno stregone perché vive l'animale come la sola popolazione davanti alla quale è responsabile di diritto»¹⁸. La letteratura ha quindi, tra i suoi obiettivi, quello di farci sentire responsabili davanti alla sofferenza animale e, perciò, di stringere con gli animali un patto di alleanza dettato dalla simpatia tra animali:

Se lo scrittore è colui che spinge il linguaggio al limite, limite che separa il linguaggio dall'animalità, dal grido, dal canto, allora sì, bisogna dire che lo scrittore è responsabile di fronte agli animali che muoiono. Scrivere, non per loro, non si scrive per il proprio gatto o per il proprio cane, ma al posto degli animali che muoiono, significa portare il linguaggio a questo limite. E non c'è letteratura che non porti il linguaggio e la sintassi al limite che separa l'uomo dall'animale.¹⁹

Se, in generale, l'anomalia che si mostra nell'espressione letteraria e artistica promuove i divenire, ossia tutti quegli *incontri* che si danno in modo evenemenziale e permettono l'incessante eterogenesi del senso attraverso le *interferenze creatrici* e le sovrapposizioni vitali tra la specie umana e le altre specie animali, le singole anomalie sono allora tutti i soggetti che com-

¹⁷ Cfr. G. Canguilhem, *Il normale e il patologico* (1966), trad. it. di D. Buzzolan, Torino, Einaudi, 1998.

¹⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 344.

¹⁹ G. Deleuze, 'A come animale', in Id., *Abbecedario*, Roma, DeriveApprodi, 2004.

pongono tale eterogenesi tramite relazioni trasduttive, fluttuanti, persino aleatorie. Le relazioni stesse, a ben vedere, sono un continuo sviluppo di anomalie, di singolarità, dunque di divenire, che si generano nello scambio di affetti, percetti e concetti – per usare il lessico di Deleuze e Guattari in *Che cos'è la filosofia?* – e che realizzano il divenire-altro. In questa tensione verso l'alterità risiede per Deleuze il senso contemporaneo dell'etica spinoziana, che porta a con-fondere etica ed etologia in vista di un corpo collettivo e superiore, quello della Natura come incessante produzione di modi di vita e continua formazione di alleanze interspecifiche.

BIBLIOGRAFIA

- P. Barcellona, F. Ciaramelli, R. Fai (a cura di), *Apocalisse e post-umano*, Bari, Dedalo, 2007.
- G. Canguilhem, *Il normale e il patologico* (1966), trad. it. di D. Buzzolan, Torino, Einaudi, 1998.
- G. Deleuze, *Spinoza filosofia pratica* (1970), trad. it. di M. Senaldi, Milano, Guerini & Associati, 1991.
- G. Deleuze, *Cosa può un corpo?* (1980), trad. it. di A. Pardi, Verona, Ombre Corte, 2007.
- G. Deleuze, *Abbecedario*, Roma, DeriveApprodi, 2004.
- G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore* (1975), trad. it. di A. Serra, Macerata, Quodlibet, 1996.
- G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia* (1980), trad. it. di G. Passerone, Roma, Castelvecchi, 2002.
- G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?* (1991), trad. it. di A. De Lorenzis, Torino, Einaudi, 1996.
- U. Fadini, *Principio metamorfosi*, Milano, Mimesis, 1999.
- D. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo* (1985), trad. it. di L. Borghi, Milano, Feltrinelli, 1995.
- R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.
- R. Marchesini, 'Ruolo delle alterità nella definizione dei predicati umani' (2007), in P. Barcellona, F. Ciaramelli, R. Fai (a cura di), *Apocalisse e post-umano*, Bari, Dedalo, 2007, pp. 33-56.
- B. Spinoza, *Etica* (1677), trad. it. di S. Giammetta, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.
- J. Von Uexküll, *Ambiente e comportamento* (1934), trad. it. di P. Manfredi, Milano, Il Saggiatore, 1967.