

Espressione e individuazione. Proposte per la ricerca dei processi ibridativi **Elia Gonnella**

Negli ultimi anni l'idea dell'essere umano si è venuta allargando dalla chiusura dell'individuo all'apertura morfogenetica. In contemporanea con le scoperte e le ricerche sui mondi invisibili che popolano e di cui si co-forma l'essere umano – microbi, miceti, batteri, ecc. – si è aperto un dibattito che si accorda con le recenti posizioni nell'ambito dell'ontologia. L'essere umano è capace di apertura poietica ed è definito da una serie di relazioni. Resta latente al discorso, tuttavia, l'assenza di una rigorosa concettualizzazione del processo individualizzante. Un principio d'individuazione classico risulta probabilmente incompleto. L'articolo si pone il problema del dialogo dell'individuazione con la singolarizzazione, in particolare attraverso il processo manifestativo dell'espressione, in accordo con le recenti applicazioni teoriche dei processi ibridativi.

In the last few years, the idea of human being has been enlarged from the individual closeness to morphogenetic openness. Concurrently with discovers and researches into invisible worlds that live with human beings – microbes, fungi, bacteria, etc. – a debate has opened up that agrees with recent positions in the field of ontology. The human being is capable of poietic openness and is defined by relations. Anyway, an absence of a rigorous conceptualisation of the individualising process remains latent to the discourse. A classic principle of individualisation is probably incomplete. This paper brings into dialogue individualisation with singularisation through the manifestation process of expression in accordance with recent theoretical enactments of hybridisation processes.

Individualisation – Hybridisation – Metamorphosis – Becoming – Expression

Individuazione o singolarizzazione?

Negli ultimi anni l'interesse teorico per una comprensione dei processi che definiscono l'agire e l'unità del vivente *essere umano* ha visto una decisa, se non esplosiva, intensificazione. Questo interesse ha avuto il non scontato pregio della praticità. Non soltanto è stata perseguita una concettualizzazione dell'esperienza umana, ma questa ha sempre trovato al suo fianco un anelito di normatività – o, se così spaventa, si sono sempre intrecciati motivi e temi per una designazione di un possibile svolgimento del percorso umano. In accordo con l'ontologia relazionale l'essere umano non è stato più definito dalla chiusura con cui può occasionalmente recedere nel gesto comunicante. Esso diviene ciò che è costantemente in relazione non solo con la propria *Umwelt*, ma con tutto ciò che ne fa parte. Microbi, miceti, altre specie animali, piante, minerali, sassi, non sono entità che se ne stanno là in disparte rispetto alla monadica esperienza umana. Questi dialogano, si incontrano non nello scambio della dialettica, perché non vi è inveramento alcuno, ma nel caldo ambiente dell'interpenetrazione. L'essere umano è abitato da microbi e miceti, i quali non sono solo ospiti, ma ciò che lo definisce concorrendo a modificarne l'umore, la salute, le intenzioni. Queste scoperte hanno dato vita alla cosiddetta *Microbiota Revolution*, ossia alla consapevolezza delle comunità

microbiche che costituiscono e abitano l'essere umano¹. In altre parole, la vecchia idea dell'uomo come interazione tra genetica e ambiente, a cui qualcuno come Bonicelli aggiunge una porzione di caso², ha trovato un'ossatura più solida. L'uomo non è solamente ciò che eredita geneticamente, ma è determinato dall'ambiente in cui nasce e cresce perché con questo, sin dal parto, istituisce un dialogo microbico incessante. Dall'ambito delle scienze umane invece, filosofia e antropologia hanno creato un serrato scambio a tutto vantaggio di entrambe. Tutti gli studi sul *Post-human* e l'*Ontological Turn* antropologica sono esempi di un'esigenza che intende non solo descrivere abbandonando vecchie categorie e abbracciando le svolte contemporanee – ricollegandosi, tra l'altro, a una storia della filosofia lasciata in secondo piano, ma alle cui analisi è inevitabile riferirsi³ –, ma tentando al contempo di mostrare la via per una nuova convivenza con la dissolvenza delle categorie dualistiche che hanno dominato la scena fino a oggi.

Per compiere qualche passo in direzione di una concettualizzazione dell'esperienza umana, mi ricollegherò alla questione ibridativa che si è andata via via delineando come caratteristica dell'umano. Per far questo mi indirizzerò verso la dimensione esistenziale-manifestativa dell'espressione. Cosa si intende realmente per espressione? La figura, il volto che si esprime, la rappresentazione d'arte rupestre, il corpo che incontra una molteplicità sono espressioni di un fluire che in queste si manifesta e che preme fuori (*ex-premere*). In questo premere, *qualcosa* diviene qualcos'altro oppure ciò che si manifesta si sta esprimendo per quello che è. La figura terio-antropomorfa di Chauvet Pont d'Arc nell'Ardèche o, come la chiamano i francesi, la *pendant de la Vènus* non è soltanto l'espressione artistica di un qualcosa, in questo caso la visione fattasi gesto di una o più mani, che diviene figura di incontro tra l'animale e la donna. Essa è traccia e segno di un ente che manifesta nella sua espressione la sua esistenza. In altre parole, ciò che appare è. In questo realismo segnico non c'è solo un esempio distante 36.000 anni, ma vi si annodano istanze di comunanza con il mondo animale, vegetale e minerale che l'umano avrebbe in un certo qual modo rigettato e rinnegato.

La questione di un'individuazione nel caso dei processi metamorfici, e se si possa poi parlare di principio di individuazione, resta sommariamente aperta. In che modo l'esistente si esprime nella metamorfosi rendendo possibile l'essere individualizzato va chiarito.

In accordo con *Immanenza*⁴ potremmo superare la questione dell'individuazione e approdare a un passaggio alla *singularizzazione*. Nel piano della metamorfosi il corpo si definisce attraverso longitudine e latitudine, ossia mediante l'insieme degli elementi materiali (estensione) che gli appartengono per rapporti di velocità e mediante l'insieme degli affetti di cui è capace (intensione)

¹ Cfr. J. R. Marchesi (Ed.), *The Human Microbiota and Microbiome*, CABI, Wallingford 2014.

² Cfr. E. Boncinelli, *I nostri geni. La natura biologica dell'uomo e le frontiere della ricerca*, Einaudi, Torino 1998; Id., *Il cervello, la mente e l'anima. Le straordinarie scoperte sull'intelligenza umana*, Mondadori, Milano 1999; Id., *Prima lezione di biologia*, Laterza, Roma-Bari 2001; E. Boncinelli, M. Di Francesco, *Che fine ha fatto l'io?*, Editrice San Raffaele, Milano 2010, in particolare pp. 179 sgg.; E. Boncinelli, *Vita*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

³ Penso in particolare a una reale comprensione del pensiero e al ruolo di Spinoza per le riflessioni non solo di Deleuze, ma di molti che a partire da quest'ultimo hanno sviluppato un pensiero sul postumano. Oltre ai testi citati più avanti cfr. F. Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, Bloomsbury, London-New York 2019; R. Braidotti and R. Dolphijn (Eds.), *This Deleuzian Century, Art, Activism, Life*, Rodopi, Leiden 2015; R. Braidotti, R. Dolphijn (Eds.), *Philosophy After Nature*, Rowman & Littlefield, London-New York 2017; R. Braidotti, C. Colebrook, P. Hanafin, *Deleuze and Law. Forensic Futures*, Palgrave Macmillan, London 2009.

⁴ G. Deleuze, *L'immanence : une vie...*, "Philosophie", 47, 1995, pp. 3-7; tr. it. di F. Polidori, *L'immanenza: una vita...*, "aut aut", 271-272, 1996, pp. 4-7, testo disponibile in G. Deleuze, *Immanenza*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 7-13.

secondo un grado di potenza che lo caratterizza⁵. Il modo di individuazione che rispecchia queste due prerogative, ben diverso da quello di soggetto, cosa o sostanza, si può chiamare *ecceità*⁶. Questo non appartiene all'ordine del tempo lineare e della misura qual è *Chronos*, ma a quello dell'*Aïon*, che è il tempo dell'evento⁷. L'uomo in questo senso è *ecceità*, «non darete nulla alle ecceità senza rendervi conto che ne fate parte e non siete nient'altro»⁸. Quello che si delinea come concatenamento nel suo insieme è *ecceità*. È qui, è adesso: il luogo in cui i soggetti finiscono di «essere soggetti per divenire eventi»⁹.

Quello che possiamo delinearne come ecceità, tuttavia, «non deriva più da una individuazione, ma da una singolarizzazione»¹⁰. La singolarità immanente consente il riconoscimento del soggetto perché l'immanenza è vita. Non vi è indeterminazione dei soggetti «nella misura in cui riempiono un piano di immanenza»¹¹, per cui Deleuze cerca di mostrare come la vita sia un insieme creativo entro cui inserire ciò che la contorna e la riempie. Se nel rapporto con la filosofia il piano d'immanenza veniva definito come quella base – piano prefilosofico – da cui possano sorgere i concetti – piano di consistenza¹² –, e il piano di consistenza come collegato ai concetti, ossia come ciò che definirebbe la filosofia, qui si tratta piuttosto della concretezza verso cui si deve spingere il divenire perché questo adesso si attualizzi. Il piano di consistenza, che è l'intersezione di tutte le forme concrete¹³, ospita l'individuazione, la quale si può definire come «l'atto dell'intensità che porta i rapporti differenziali ad attualizzarsi, secondo linee di differenziazione, nelle qualità e nelle estensioni che crea»¹⁴. Se si torna a parlare di individualità (*individualité*), e le pagine di *Differenza e ripetizione* ne sono piene, il piano di consistenza viene definito come il piano in cui può sorgere il corpo senza

⁵ Si veda G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Éditions de Minuit, Paris 1980; tr. it. a cura di G. Passerone, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Cooper-Castelvecchi, Roma 2003, p. 368.

⁶ Si veda *ibidem*. I due autori scrivono «heccéité» da *haec* (questa cosa), ma più per indicare l'atto ostensivo piuttosto che la cosa o l'oggetto. La nozione deriva dalla scolastica, in particolare da Duns Scoto, per cui valeva come principio di individuazione poiché «haecceitas is not a thing (a res) which is combined with the common nature as two things are combined to form a third thing, because it cannot exist separately and that which it is combined with cannot exist separately from it» J.R. Di Leo, *Peirce's Haecceitism*, in «Transactions of the Charles S. Peirce Society», vol. 27, n. 1, 1991, p. 82, così l'ecceità non aggiunge caratteri, «the haecceity differentiates the individual. [...] Haecceitas in a real existent thing contracts the common nature to an individual mode of existence» (*ibidem*). Per un'analisi dell'ecceità in relazione all'impossibilità di concepire (*conceive*) la singolarità prima dell'esistenza si veda B. Miller, *Future Individuals and Haecceitism*, in «The Review of Metaphysics», col. 45, n. 1, 1991, pp. 3-28. Per una relazione con i mondi possibili cfr. B. Skow, *Haecceitism, Anti-Haecceitism and Possible Worlds*, in «The Philosophical Quarterly», vol. 58, n. 230, 2007, pp. 98-107.

⁷ Interessante che Deleuze non usi *Kairos*, il tempo giusto, opportuno, ma piuttosto *Aïon* che è il tempo della vita, della durata, dell'istante e dell'infinito, vitale, da contrapporre a *Chronos*. A questo tema Deleuze ha dedicato alcune pagine di *La logica del senso*, si veda G. Deleuze, *Logique du sens*, Éditions de Minuit, Paris 1969; tr. it. a cura di Mario de Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 145-150. La questione dell'evento è stata messa in particolare evidenza nella filosofia contemporanea, si veda ad esempio F. Leoni, *Deleuze. Il divenire come coincidenza degli opposti*, in M. Di Martino (a cura di), *La questione dell'evento nella filosofia contemporanea*, ARACNE editrice, Roma 2013, pp. 129-151.

⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 370.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ G. Deleuze, *Immanenza*, cit., p. 10.

¹¹ *Ivi*, p. 11.

¹² Si veda G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éditions de Minuit, Paris 1991; tr. it. a cura di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996, p. 67.

¹³ Si veda G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 357.

¹⁴ G. Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris 1968; tr. it. a cura di G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Mulino, Bologna 1971, p. 396.

organi, quindi puri rapporti di velocità e lentezza che annodandosi formano la base per l'individuazione.

L'individuazione è mobile, stranamente elastica, fortuita, fruisce di frange e di margini, in quanto le intensità che la promuovono involuppano altre intensità, sono involuppate da altre intensità e comunicano con tutte. L'individuo non è affatto l'indivisibile, giacché non cessa di dividersi mutando di natura.¹⁵

Una molteplicità non si definisce tramite l'estensione, mediante gli elementi che la compongono in estensione, bensì attraverso quelle che Deleuze definisce come «le linee e le dimensioni che comporta in “intensione”»¹⁶. Con la singolarizzazione avviene quindi l'intrusione nell'analisi della fondamentale immanenza vitale riconosciuta dal nuovo principio d'individuazione: finché riempiono il piano d'immanenza le eccellenze sono determinate e singolarizzate.

Se abbiamo, infatti, parlato di linee e delle dimensioni che comporta in intensione la molteplicità¹⁷, ora possiamo aggiungere che l'aspetto intensivo è definito mediante la differenza e il disuguale in sé¹⁸, essendo proprio questo il luogo della metamorfosi¹⁹. È l'intensivo il luogo dell'individuazione, ciò tramite cui si attua un processo individuante – e questo proprio in virtù del comprendere in sé la differenza nelle intensità che costituiscono l'individualità²⁰. Nel cercare di attuare l'individuazione all'interno della metamorfosi occorre quindi «integrare gli elementi della disparità in uno stato di accoppiamento che ne assicuri la risonanza interna»²¹. E questo può comportare una certa sfuggevolezza e frustrazione, «sembra che non si possa sfuggire a un divenire-folle, a un divenire illimitato implicante l'identità dei contrari come la coesistenza del *più* e del *meno* nella qualità»²², ma è quanto la risonanza interna ci mostra come rapporto diretto tra differenza nel fenomeno e ripetizione dell'invariante. Per cui, se vogliamo, l'unità è garantita da un continuo differenziarsi proprio perché non vi è mai ripetizione dello stesso, ma del differente come tale²³. Tale definizione non significa incompiutezza o una processualità interrotta, piuttosto «la piena potenza positiva dell'individuo come tale»²⁴. Un appoggio su cui emergono i divenire, un piano di intensità da cui ne derivano qualità ed estensioni.

Da uno spostamento del genere l'«Uno è sempre l'indice di una molteplicità: un evento, una singolarità, una vita...»²⁵. Questo processo aggiunge alla singolarità, all'eccellenza, all'evento – a cui si affianca la vita²⁶ – una considerazione come molteplicità²⁷. Nell'entrare in relazione si dà vita al divenire, alle trasformazioni che sono il luogo della *traité* delle molteplicità stesse. Tutto ciò non tratta una ricostruzione dell'esperienza viziata da impostazioni fuorvianti dettate dall'irreale

¹⁵ Ivi, p. 412.

¹⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 349.

¹⁷ Si veda *ibidem*.

¹⁸ Si veda G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 382.

¹⁹ Si veda *ivi*, p. 387.

²⁰ Si veda *ivi*, p. 395.

²¹ *Ibidem*.

²² Ivi, p. 380.

²³ Si veda *ivi*, p. 410.

²⁴ Ivi, p. 413.

²⁵ G. Deleuze, *Immanenza*, cit., p. 12.

²⁶ Questo sembra ricordare la svolta della *Lebenswelt* husserliana, presenza, quella di Husserl, suggerita dallo stesso Deleuze che non manca di citarlo.

²⁷ La letteratura secondaria su singolarità, molteplicità ed evento in Deleuze è sconfinata, si veda ad esempio F. Agostini, *Deleuze: evento e immanenza*, Mimesis, Milano-Udine 2003. P. Godani, *Deleuze*, Carocci, Roma 2009, in particolare pp. 91 sgg. e 163 sgg. G. Gioli, *Molteplicità/Singolarità*, in R. Ronchi (a cura di), *Filosofia teoretica*, UTET, Torino 2009, pp. 113-128.

distante, «non si tratta che di noi, qui e ora; ma ciò che c'è in noi di animale, di vegetale, di minerale o di umano non è più distinto – benché noi vi acquisiamo singolarmente una maggiore distinzione»²⁸. Da questa estrema vicinanza e indiscernibilità emerge il massimo di determinazione (*détermination*) possibile. Questo perché, da una parte può sembrare di essere di fronte a una zona di pre-differenziazione come se l'animale e l'uomo «avessero raggiunto rispettivamente quel punto sempre all'infinito che precede immediatamente la loro differenziazione naturale. È ciò che si chiama un affetto»²⁹, ma dall'altra, ed è il punto importante, perché l'estrema indiscernibilità-determinante poggia sul fatto che non siamo in un pre-riflessivo, pre-rappresentativo e pre-soggettivo, bensì nell'ambito che da tutte le determinazioni può scaturire. Il luogo dell'incontro, del processo *tra* e la sua analisi. È quindi, piuttosto, un post-soggettivo nel modo in cui non si interessa al soggetto, ma piuttosto alla singolarizzazione, soprattutto nel modo in cui l'incontro è incentrato nelle novità dei nodi e degli intrecci possibili.

È noto un certo interesse di Deleuze per un piano pre-soggettivo, come *Differenza e ripetizione* testimonia, tuttavia il pregio dell'analisi deleuziana è quella di intersecare più piani così da dare un quadro complesso delle questioni e una pluralità di voci intrecciabili, per cui si potrebbe sempre parlare di emergenza di un punto pre-differenziante che proprio nella differenza ci parla di se stesso, senza annullare le riflessioni di cui sopra. Poiché «la differenza non è il fenomeno, ma il noumeno più prossimo al fenomeno»³⁰, e, così, «la ragione del sensibile, la condizione di ciò che appare, non è lo spazio e il tempo, ma il Disuguale in sé, la dispartezza così come è compresa e determinata nella differenza d'intensità, nell'intensità come differenza»³¹.

Le analisi e le costellazioni di proposte di Deleuze, e collaborazioni con Guattari, si rivelano decisive per portare a evidenza fenomeni come quelli della metamorfosi nelle loro sfaccettature e livelli diversificanti. Le proposte di una filosofia dei piani sembrano le più adatte proprio perché nella loro molteplicità consentono al divenire di divenire, almeno leggermente, comprensibile. All'interno di questa molteplicità, se «il divenire non si pensa in termini di passato e d'avvenire. [...] Ogni divenire è un blocco di consistenza»³², è anche vero che in *Differenza e ripetizione* è proprio la terza sintesi del tempo, la sintesi del futuro, quella propria della metamorfosi. E se i due testi si distanziano di 12 anni – rispettivamente 1980 e 1968 – non si può parlare di evoluzione, quanto, piuttosto, come sostiene Daniela Voss³³, di vari escamotages per esprimere la terza sintesi del tempo di cui quello più forte è certamente costituito dal forte dialogo con Nietzsche e l'Eterno Ritorno.

²⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 179.

²⁹ Ivi, p. 178.

³⁰ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 357.

³¹ Ivi, p. 358. Per un'indagine sulla presenza di Simondon si veda F. Del Lucchese, *Monstrous Individuations: Deleuze, Simondon, and Relational Ontology*, in «Differences», vol. 20, n. 2-3, pp. 179-193.

³² G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 406. Per capire queste parole può risultare utile un confronto con la critica allo storicismo attuata da Walter Benjamin in quelle che vengono chiamate *Le tesi sul concetto di storia*. Il materialismo storico dovrebbe creare quel punto d'arresto, quella posizione d'arresto (*Stillstand*) che la concezione lineare della storia (storicismo) misconosce. Le tesi sono pubblicate postume (1950) e vi si vedono tutte le problematiche con cui Benjamin si scontrò prima della morte (1940). Si veda W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Gesammelte Schriften* hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Band I/2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, S. 691-704; tr. it. *Sul concetto di storia*, in *Opere complete*, a cura di E. Ganni, vol. VII. Scritti 1938-1940, Einaudi, Torino 2006, pp. 483-493. Tuttavia Deleuze descrive il divenire come linea a cui contrappone il punto, ma è negli intrecci delle linee che, annodandosi, possono fare *punctum* che risiede il divenire.

³³ D. Voss, *Deleuze's Third Synthesis of Time*, in «Deleuze Studies», 7.2, 2013, pp. 194-216.

L'incontro nello spazio proprio del divenire definito in termini di movimento e affetti³⁴, consegna un'individuazione almeno pre-specifica³⁵. L'evento, nella sua immanenza, è qualcosa che si attualizza in stati di cose e in uno stato vissuto³⁶, dove il piano di immanenza si attualizza nei soggetti e negli oggetti ai quali è attribuito³⁷, essendo ciò per cui eventi *possibili* divengono *reali*.

Espressione come superamento del molecolare

Il modo in cui l'espressione concorre alla singolarizzazione consente una comprensione della metamorfosi decisamente innovativa. La metamorfosi è lungi dall'essere rintracciabile in una preistoria, tralasciando che le cui condizioni di possibilità di un confronto così inteso andrebbero forse relazionate a una post-storia, oltre che al post-umano, presenza della quale è sottolineata da Agamben in relazione al pensiero di Alexandre Kojève ne *L'aperto. L'uomo e l'animale*³⁸. Essa, diversamente, è una costante. L'uomo sin dalla sua nascita è in una condizione di *apertura morfologica*, non solo eteropoietica, un'apertura diretta al mondo, ma autopoietica, diretta a sé.

L'uomo è plurale, un isolazionismo che vede l'uomo contro il resto – che sia animale, minerale, materiale generico – si dimostra non pertinente proprio nell'incontro con le condizioni d'esistenza dell'umano. Primariamente «l'uomo è semplicemente un essere transizionale eteroriferito»³⁹. La cultura, quel complesso epigenetico che ci avvolge, «è l'esito di un diverso percorso ibridativo con l'alterità»⁴⁰. Lungi dall'essere un tentativo, autoalimentante, di espiazione della – e di sopperire alla – presunta manchevolezza biologica dell'uomo, la cultura è incontro con l'alterità ed espressione di una decisiva eccellenza biologica⁴¹. Questo non significa passare a un riduzionismo biologico, quanto in realtà prendere coscienza della differenza culturale nel volgere l'attenzione alle virtualità attualizzate differentemente, sia sul piano filogenetico che ontogenetico, non solo dall'uomo – e non solo dalle antropomorfe – nel costante incontro e affinamento poietico. Per questo la prospettiva attualizzabile è concretamente zoo-antropologica, ossia rivolta a cogliere la relazione uomo-animale.

Le differenti culture sarebbero comprensibili, lungi dal rappresentare un prodotto algoritmico di una funzione di mancanza, proprio attraverso il «percorso di attualizzazione scelto da una particolare cultura attraverso specifiche occasioni coniugative (ibridative) con l'alterità»⁴². Vi è ridondanza, e non carenza di possibilità, a cui segue pluralità e non omologazione. «L'ibridazione è un continuo riposizionamento della soglia dell'uomo ed è quindi un processo dinamico, incompiuto, ma soprattutto non perfezionabile»⁴³, per cui quest'imperfezione è in realtà un *legame*, una virtualità intessibile: lo spazio in cui la possibilità si attualizza.

³⁴ Il tema degli affetti è stato messo in relazione anche alle scienze cognitive, si veda J. Protev, *One More 'Next Step': Deleuze and Brain, Body and Affect in Contemporary Cognitive Science*, in Rosi Braidotti e Patricia Pisters (a cura di), *Revisiting Normativity with Deleuze*, Bloomsbury Academic, London 2012, pp. 25-36.

³⁵ Si veda G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 246.

³⁶ Si veda G. Deleuze, *Immanenza*, cit., p. 12.

³⁷ Si veda *ibidem*.

³⁸ G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

³⁹ R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 14.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Si veda *ibidem*.

⁴² Ivi, p. 22.

⁴³ Ivi, p. 33.

La questione così intesa si scontra, ripetendo gli antichi problemi qui sollevati, con le sue condizioni aporetiche circa un'identità, poiché, per Marchesini, dato «il carattere aperto e indeterminato del processo ibridativo [...] non è possibile costruire un'identità umana proprio a causa della ricchezza coevolutiva»⁴⁴, consolidando, nuovamente, la necessità di una singolarizzazione nei termini sopra delineati. L'aporia continua finché si intende ancora definire l'umano come individuo statico che non possa incontrarsi con altro. Anche quando la definizione ricade nell'inserimento dell'uomo in un discorso ibridato, però, surrettiziamente lo si intende proporre ancora come individuato univocamente come essere umano *stricto sensu*. Per dire che qualcosa è ibridato dobbiamo aver chiaro cosa sia quel qualcosa e cosa lo renda ibridato. In altre parole, si dovrebbe intendere l'essere ibridato come un certo accidente x di una sostanza A che parte da una condizione in cui non aveva l'accidente x, ossia da una condizione caratterizzabile come non-x.

Se l'essere umano è definito attraverso processi ibridativi resta quindi un problema teoretico lampante. Se l'uomo è ibridativo, ossia si incontra con l'alterità, dove risiede la validità di un processo descrittivo che definisce e distingue l'uomo e l'alterità; in virtù di quali caratteristiche definiamo ciò che è alterità per l'uomo se questo ci si incontra e, in definitiva, è fatto di questo?

Il passo successivo (necessario) sarebbe una ridefinizione dell'umano come qualcosa che includa ciò che precedentemente definivamo come altro. Altrimenti, per comprendere un'analisi come quella proposta, si deve aver presente la svolta verso cui volge la proposta, ma al contempo rendere valida l'impostazione criticata nella stessa novità proposta. Cosicché ne risulta una situazione zoppicante tra un lessico potente e una premessa sottesa e onnipervasiva nei discorsi sull'uomo, la quale però comporta un'adesione alle vecchie e buone categorie.

Se invece ci spostiamo verso la singolarizzazione qui proposta le problematiche tendono a dissolversi. Il teriomorfismo, ad esempio, lungi dall'essere applicabile a stadi primordiali dell'esperienza umana nel mondo, o a rappresentazioni mitiche e sacrali:

sta infiltrandosi nei nostri canoni estetici: la fenilizzazione del taglio degli occhi, il possesso di un mantello pezzato, maculato o zebraato, la trasformazione degli zigomi o del chiostrò dentario, la variazione della bombatura del frontale, l'apice nasale.⁴⁵

Con questi esempi non si tratta solo di un tentativo «morfologico ma di una vera e propria immersione nell'alterità animale attraverso una riprogettazione della mimica, della gestualità, della postura»⁴⁶. Il corpo che si delinea «da una parte acquisisce una maggiore soggettività, dall'altra accetta al proprio interno processi percettivi e cognitivi che oltrepassano la mera individualità, sono cioè multividuali»⁴⁷.

La soggettività, quale presenza partecipata nell'attualità del momento, si può allora scandire attraverso dei principi che includano anche l'animalità⁴⁸. Ad esempio, attraverso il principio di titolarità⁴⁹, per cui il soggetto è colui che è titolare delle proprie dotazioni, il principio desiderante⁵⁰

⁴⁴ Ivi, p. 34.

⁴⁵ Ivi, p. 235.

⁴⁶ Ivi, p. 236.

⁴⁷ Ivi, p. 237.

⁴⁸ R. Marchesini, *L'oscuro oggetto della soggettività animale*, in M. Celentano e R. Marchesini, *Pluriversi cognitivi. Questioni di filosofia ed etologia*, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 147-198.

⁴⁹ Si veda ivi, pp. 155 sgg.

⁵⁰ Si veda ivi, pp. 168 sgg.

e quello di senzienza⁵¹. Questo introdurrebbe la vastità animale nel discorso e il piano del divenire deleuziano presenta proprio questo vantaggio: «comporta uno spiazzamento dell'antropocentrismo e il riconoscimento della solidarietà transspecie sulla scorta del nostro essere radicati all'ambiente, vale a dire incarnati, integrati, in simbiosi con altre specie»⁵².

In questa assimilazione metabolica dell'ambiente il soggetto si definisce per mezzo del suo tessuto relazionale stesso. Il metabolismo (*metabolè*, derivato da *metaballon* gettare oltre, mutare, quindi mutazione) viene adesso visto come strumento di creazione di novità e costituzione di novità ontologica⁵³. In quest'ottica un organismo ingerendo ad esempio una carota ne assimila le proprietà attuando una trasformazione: cresce, distruggendo e cambiando l'ingerito. La simbiosi stessa, come la intendeva il botanico tedesco Heinrich Anton de Bary, ossia come sottolinea Margulis, il «"living together of differently named organisms." In certain cases cohabitation, long-term living, results in symbiogenesis: the appearance of new bodies, new organs, new species»⁵⁴, genera, appunto, nuove unioni e novità. La novità ontologica generata dall'unione e dal contagio trova nell'incorporazione (*incorporation*) il suo strumento applicativo decisivo. «Il soggetto incarnato è pervaso di connessioni relazionali di tipo contaminante/virale, simbiotico, che lo collegano a una varietà di altri, a partire dall'ambiente o habitat»⁵⁵.

Nel farsi incorporazione ed essendo sede delle novità, come delle unioni, la metamorfosi si concretizza in una corporeità. Nel momento in cui la metamorfosi si fa figura si irrigidisce in una forma che esprime la metamorfosi stessa. La maschera, ad esempio, nel suo collegarsi all'alterità e con l'alterità, «si distingue per la sua rigidità da tutti gli altri stati finali di metamorfosi. Essa sostituisce ad un gioco di espressioni mai quieto, perennemente mobile, l'esatto opposto: una perfetta rigidità e costanza»⁵⁶. La maschera esprime una condizione metamorfica, perché «si può modificare l'essere stesso intervenendo soltanto sulla sua immagine [...] Poiché il reale coincide con l'apparire»⁵⁷.

Allora, se il divenire è definito anche come un divenire-impercettibile⁵⁸, si deve rendere conto di questo impercettibile e farlo divenire percettibile, portarlo a elevazione perché vi sia un divenire-visibile. Questo è il piano delle velocità e delle vicinanza – nonché degli affetti. Effettivamente Deleuze e Guattari identificano tre vere e proprie virtù: l'impercettibile, l'indiscernibile e

⁵¹ Si veda ivi, pp. 181 sgg.

⁵² R. Braidotti, *The Posthuman*, Polity Press, Cambridge 2013; tr. it. di Angela Balzano, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma 2014, pp. 74-75. Sul postumano e Deleuze si veda inoltre C. Negri, *Deleuze e il postumano. Corpo e soggetto nella postmodernità*, Orthotes, Napoli-Salerno 2020.

⁵³ Si vedano a questo proposito le critiche all'emergentismo e la prospettiva metabolica in G. Cusinato, *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*, Franco Angeli, Milano 2018, pp. 40 sgg., in particolare p. 44.

⁵⁴ L. Margulis, *The Symbiotic Planet. A New Look at Evolution*, Phoenix, London 2001, p. 43. Si veda inoltre L. Margulis and D. Sagan, *What Is Life?*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles (California) 2000.

⁵⁵ R. Braidotti, *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*, Polity Press, Cambridge 2002; tr. it. di Maria Nadotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 148-149.

⁵⁶ E. Canetti, *Masse und Macht*, Claassen Verlag, Hamburg 1960; tr. it. di Furio Jesi, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981, p. 453.

⁵⁷ D.A. Conci, *Fenomenologia della metamorfosi*, in R. Bertini Conidi, D.A. Conci, N.C.A. da Costa, *Mostri divini. Fenomenologia e logica della metamorfosi*, Guida Editori, Napoli 1991, pp. 19-53, qui p. 38.

⁵⁸ In altri termini il movimento «è in rapporto essenziale con l'impercettibile, è per natura impercettibile» (G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 392). E la fibra che collega gli esseri si spinge fino all'impercettibile. «Una fibra va da un uomo a un animale, da un uomo o da un animale a delle molecole, da molecole a particelle, fino all'impercettibile» (ivi, p. 355).

l'impersonale⁵⁹, ma, mentre la definizione del divenire come divenire-molecolare può suonare incompresa, vista la sua distanza dalla visibilità diretta, una proposta diversa ci viene dalle stesse pagine deleziane. Quando parla di espressione la definisce come qualcosa che appartiene a un soggetto essendo, questo, un sistema segnale-segno, ossia una semiotica vivente che esprime e comunica nella differenza delle intensità che lo costituiscono⁶⁰. Cosa si intende però adesso precisamente per espressione?

Per espressione, noi intendiamo come sempre quella relazione che comporta essenzialmente una torsione, tra un esprimente e un espresso, tale che l'espresso non esista fuori dall'esprimente, benché l'esprimente vi si riferisca come a qualcosa di assolutamente altro.⁶¹

Vi è in gioco una relazione tra eterogeneità, proprio perché nell'espressione vi è un «mondo possibile in quanto tale, involto nell'altro che lo esprime»⁶². È così che si può parlare proprio di «ascesa dei valori espressivi, la tendenza, infine, all'interiorizzazione della differenza»⁶³. Allora è lecito individuare nell'espressione un diretto mezzo per far venir fuori, comunicare, rendere visibile il divenire. Esprimere, effettivamente, viene dal latino *ex-premere* (spremere, far uscire, fuori) come il tedesco *Ausdruck* (espressione) viene da *aus-drücken* (premere fuori) e il francese *expression* segue anch'esso la via latina. Nell'espressione emergono componenti semiotiche che «s'innestano in modo singolare su livelli molecolari»⁶⁴. L'espressione può essere il superamento del molecolare, nel modo in cui vi si innesta e ne è *espressione*: un'espressione come *venir fuori* del molecolare. Nell'espressione l'uomo si manifesta, viene fuori, arrivando a caratterizzarsi.

L'importanza dell'espressione si delinea fino all'autopoiesi e alla possibilità di superare i limiti del contesto ambientale. «Ogni individualità ha un suo stile specifico nel modo di trascendere il proprio contesto. *L'espressione diventa in tal modo il principio d'individuazione del vivente*»⁶⁵. Questo è ben comprensibile se teniamo presente che già per Scheler la persona «è un essere *non oggettivabile* [...], la persona è "sostanza d'atto"»⁶⁶, ossia in quanto atto partecipa secondo l'«esistenza» all'essere solo attraverso un co-compimento (co-pensare, co-volere, co-sentire). Quel co-agire che caratterizza qualsiasi forma gestuale, come anche l'esperienza pittorica rupestre, in cui la metamorfosi si fa figura.

La molteplicità comunicante, che attraverso l'espressione coinvolge un mondo possibile e un collegarsi con l'assolutamente altro, può essere un *premere fuori* il divenire intensivo e affettivo che coinvolge l'aspetto latitudinale del divenire trasformativo. Nell'espressione come superamento del divenire molecolare, «gli esseri non sono tanto definiti da "proprietà", quanto da caratteri fisionomici»⁶⁷. Tuttavia, se l'espressione può risultare chiarificatrice nel delineare il divenire nel

⁵⁹ Si veda ivi, pp. 391-392. Si veda, inoltre, in quest'ottica il testo di P. Zaoui, *La discrétion. Ou l'art de disparaître*, Éditions Autrement, Paris 2013; tr. it. a cura di A. Guareschi, *L'arte di scomparire. Vivere con discrezione*, Il Saggiatore, Milano 2015.

⁶⁰ Cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 395.

⁶¹ Ivi, p. 416.

⁶² Ivi, p. 417.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Ivi, p. 468.

⁶⁵ G. Cusinato, *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris*, cit., p. 35.

⁶⁶ M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn 1923; ed. it. a cura di Laura Boella, tr. it. di Luca Oliva e Silvia Soannini *Essenza e forme della simpatia*, Franco Angeli, Milano 2010, p. 214.

⁶⁷ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, Paris 1945; tr. it. di Andrea Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 379.

suo manifestarsi, comporta una serie di problemi. Il primo dei quali risulta da un presunto affidare ciò che descriviamo come nodo e fulcro di novità a un fenomeno emergente che in definitiva appare – prettamente visivamente. È vero che «la nostra immagine del mondo può consistere solo parzialmente d'essere, in essa dobbiamo far posto al fenomeno, che circonda l'essere da ogni parte»⁶⁸, ma dobbiamo assicurare un metodo fenomenologico per gli spostamenti dall'uno all'altro. Questo è quanto il realismo segnico portato avanti dal lavoro di Domenico Antonino Conci ha cercato di risolvere⁶⁹. Una completa adesione del segno all'ente risolve nell'espressione le tensioni del divenire. Inoltre, l'espressione ha valore per uno sguardo che la riconosce e non è *in sé*, se non quando ridefinita nella sua funzione es-primente. In altre parole, le funzioni proprie dell'espressione risultano solo in co-azioni, in quanto riconosciute attraverso un codice semiotico vivente che può poi essere definito come biosemiotica. Composto in questi termini ciò che appare è quanto viene premuto-fuori da un nucleo vitale la cui unità è un fulcro di permeabilità ibridative.

Conclusioni

L'espressione come unità manifestativa dell'ente nel segno dissolve le aporie dell'istanza metamorfica gettando un ponte sulla logica binaria che, con il suo gesto filosofico del *tertium non datur*, fonda il pensiero occidentale. L'espressione si accorda con le forme dell'esperienza umana concretando i modi manifestativi rupestri come le prossemiche e mimetiche corporali e fisionomiche contemporanee. Nel suo premere fuori essa singolarizza l'ente permettendo una forma specifica di individuazione che non sottostà ai principi dell'ontologia classica. Intrecciando, quindi, tematiche relazionali con i modi manifestativi dell'esperienza, il pensiero ibridativo permette alla metamorfosi di divenire concettualmente applicabile, liberandosi dalla critica di una metafisica del soggetto, e permettendo però al contempo una funzionalizzazione concettualizzante dell'esperienza ibridativa.

La questione dell'espressione è pertanto di rilevante importanza per la comprensione dei fenomeni dell'esperienza umana. La delineaazione come caratteristica principale del vivente è stata messa in luce già dalla filosofia di Schelling, poiché se nel finalismo tradizionale la questione resta il «*voler im-primere un fine dall'esterno. In Schelling invece il problema del finalismo viene rovesciato in quello dell'es-primere*»⁷⁰. In tal senso in Schelling la questione dell'espressione viene già declinata come premere fuori. «La forma espressiva è un effetto che eccede il contesto, nel senso della causalità organica»⁷¹. In Schelling l'effetto eccede la causa e questa è la base dell'espressione poiché «per l'espressione la causa è il contesto da eccedere per mettersi in evidenza»⁷². La filosofia dell'organismo come si declina in Schelling è quindi contraria a un finalismo. Proprio perché «alla base della vita si scopre un processo creativo imprevedibile, irriducibile a un progetto prestabilito o

⁶⁸ Ivi, p. 363.

⁶⁹ Cfr. R. Bertini Conidi, D. A. Conci, N. C. A. da Costa, *Mostri divini*, cit.; D. A. Conci, *Variazioni fenomenologiche su un tema magico: scongiuri e maledizioni*, in C. Gatto Trocchi (a cura di), *Il talismano e la rosa. Magia ed esoterismo*, Bulzoni, Roma 1992, pp. 83-91; Id., *Prove fenomenologiche su segni sacrali*, in «Annali d'Italianistica», vol. 15, 1997, pp. 37-64; Id., *Introduzione. Metodologia dell'analisi fenomenologica di residui di culture subalterne agro-pastorali toscane*, in V. Dini, L. Sonni, *La Madonna del Parto*, IANUA, Roma 1985, pp. 5-18; Id., *Il matricidio filosofico occidentale: Parmenide di Elea*, in T. Giani Gallino (a cura di), *Le Grandi Madri*, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 148-159.

⁷⁰ G. Cusinato, *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris*, cit., p. 34.

⁷¹ Ivi, p. 104.

⁷² Ivi, p. 34.

a un'idea già conclusa»⁷³. L'organismo viene così definito come ciò che è in grado di auto-organizzarsi⁷⁴, in un modo che va contro all'impostazione kantiana secondo la quale vi deve essere una natura il cui ordine è dominato dalla legislazione dell'intelletto. Poiché piuttosto:

la natura è idonea a darsi un ordine e un'auto-organizzazione [...] vi è dunque il riconoscimento di una legislazione *materiale* pre-rappresentativa e indipendente da quella intellettuale: solo in questo modo l'organismo può diventare un fenomeno concreto, una struttura *data* che può essere fenomenologicamente descritta e non meramente *pensata*.⁷⁵

L'organismo si pone quindi come *schema fisico della libertà*. Il che significa, in altre parole:

avere un'autonomia nei confronti dell'ambiente, e questa autonomia viene conquistata attraverso una *ritorsione temporale* del rapporto causa-effetto, per cui i processi non si svolgono più nella forma di una mera successione, ma producono un effetto retroattivo sullo stesso soggetto agente.⁷⁶

Quanto succede, ad esempio, nella produzione di un effetto sproporzionato rispetto allo stimolo (*Reiz*) proveniente dall'ambiente esterno. Quando si scatena, quindi, «una reazione unitaria (*Einheit der Reaktion*) dell'organismo nel suo complesso»⁷⁷. Ossia ciò che riconosce anche l'emergentismo⁷⁸, e che la posizione del metabolismo di cui abbiamo parlato sopra supera procedendo nell'analisi dell'organismo. Alla fine della metabolizzazione siamo di fronte a «qualcosa di *ontologicamente diverso*»⁷⁹. Nell'espressione ciò viene fuori giunge a una caratterizzazione dell'organismo. L'espressione, in altre parole, è lo stato vivente della materia. Questa si mostra come una forma singolarizzata della materia che trascende il contesto ambientale in cui si viene a formare, ma che è limitata dalla regola stessa dell'espressione: ciò che diviene possibile diventa reale.

[L]'espressione (distinta dall'espressività) si svela come un particolare stato della materia: lo stato vivente della materia. [...] L'evoluzione della vita non si muove a caso in tutte le direzioni, ma le possibilità vengono limitate da un determinato fattore: l'espressione⁸⁰.

Per Scheler con l'espressione si è di fronte al «proto fenomeno della vita nel senso che è la pulsione ad esprimere il modo in cui si sente di vivere»⁸¹. Emerge quel *Gefühlsdrang*, quella pulsione primordiale del sentire, che è «la prima forma di auto-organizzazione della vita nel senso di un'affettività che è espressione di stati interni»⁸². Nella percezione dell'altro, della figura e del gesto fisionomico, si coglie l'espressione, ma questa «è addirittura la *primissima* cosa che l'uomo coglie in ciò che esiste nel mondo esterno»⁸³. Tutto l'inanimato si apre al tema dell'espressione, al suo manifestarsi come figura e traccia espressiva, poiché in questo si mostrano le tensioni dell'apertura poetica del vivente che si fanno segno. Infatti, «solo l'essere vivente è in grado d'interagire con il piano espressivo della vita e questa diventa la sua caratteristica determinante»⁸⁴, ossia, l'essere

⁷³ Ivi, p. 25.

⁷⁴ Si veda ivi, p. 26.

⁷⁵ Ivi, pp. 26-27.

⁷⁶ Ivi, p. 29.

⁷⁷ Ivi, p. 83.

⁷⁸ Si veda ivi, pp. 36 sgg.

⁷⁹ Ivi, p. 44.

⁸⁰ Ivi, p. 102.

⁸¹ Ivi, p. 103.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., p. 226.

⁸⁴ G. Cusinato, *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris*, cit., p. 107.

vivente consente anche quell'emerge dell'opera artistica come manifestazione espressiva. Se Munch o Cézanne realizza più versioni di un quadro, è perché «in ognuna di queste versioni cerca di trovare un'espressione più adeguata»⁸⁵. L'inanimato diventa il luogo in cui si manifesta il vissuto, nel modo in cui esso si fa espressione. Lo spazio in cui ciò che è si può manifestare per come appare ed è per come si manifesta: nel segno l'istanza ibridativa trova disciolte le sue tensioni.

⁸⁵ Ivi, p. 108.