

Ontology of *Between*.

Metamorphosis and Encounter for a Phenomenological Anthropology

Elia Gonnella

eliagonnella@gmail.com

Metamorphosis seems problematic for our occidental point of view. *Becoming* in general is viewed as an error or exception by our classic standpoint. In fact, it is strongly against identity and law of non-contradiction: A is fundamentally something different from B and for A it is impossible to be at the same time B. We need to think A as what-becomes-B in order to make metamorphosis possible. Anyway, how can A become B? As a matter of fact, this very claim has been historically the most common critic opposed to becoming. Deleuze and Guattari in their monumental work had tried to offer an enormous contribution to a few related problems. Redefining the subject as an event described by movement and affect can exceed the metamorphosis' aporia. This new principle of individuation provides a new look upon arisen questions primarily because affects and movements are constant coordinates that define how metamorphosis is experienced. The paper tries to show how the *betweenness* (*Zwischenheit*; *Aida*; *Traità*) in action in the encounter with people, human beings, things, animals, plants and minerals defines the logic field of metamorphosis. This is shown in dialogue with the ontological turn in anthropology that is particularly focused on this affective and lively dimension of encounter especially among Amazonian populations. Actually this is also what happens in our – occidental and classical but live – relation with things and objects, as long as we try to think a real conceptualisation of experience.

Keywords: Metamorphosis, Becoming, Ontological Turn, Betweenness.

Ontologia del *tra*.

Metamorfosi e incontro per un'antropologia fenomenologica

Elia Gonnella

eliagonnella@gmail.com

Terra e acqua sono tutte le cose che nascono e crescono

(Senofane)

Un'introduzione: serialismo e strutturalismo¹

Nel monumentale *Mille piani*², Gilles Deleuze e Félix Guattari dedicano pagine illuminanti alle problematiche del divenire³. La storia naturale ha pensato in termini di progressioni e continuità, ossia non in termini di un evolucionismo stretto⁴, poiché, se avesse pensato in questi ultimi termini, avrebbe visto in modo totalmente differente il fenomeno della metamorfosi – si pensi solamente alle analisi di Darwin⁵.

Il pensiero naturale ha, diversamente, riflettuto sulle differenze e rassomiglianze – e sulla loro somma – progressioni e regressioni, continuità e fratture, ma non su

Il frammento di Senofane è il fr. 29 (DK B 29) si veda H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, erster Band, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1960, p. 136, per il testo greco e traduzione tedesca e *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, ed. it. a cura di A. Pasquinelli, Einaudi, Torino 1976, I, p. 152, per la traduzione italiana.

¹ A queste tematiche Deleuze ha dedicato anche il testo *À quoi reconnaît-on le structuralisme?* apparso come capitolo settimo del vol. VIII «Le xx^e siècle» della *Histoire de la philosophie. Idées, Doctrines* a cura di F. Châtelet (Hachette, Paris 1972), tr. it. di S. Paolini, *Lo strutturalismo*, ES, Milano 2004, in particolare sul rapporto tra seriale e struttura cfr. pp. 39-43.

² G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia* (1980), tr. it. di G. Passerone, Cooper-Castelvecchi, Roma 2003.

³ Il riferimento è ovviamente al capitolo 10. *1730. Divenir-intenso, divenir-animale, divenir-impercettibile...* (ivi, pp. 335-437).

⁴ Si veda *ivi*, pp. 336 sgg.

⁵ Darwin ha spostato la concezione mitica di una metamorfosi affidata al sovrannaturale (*supernatural*) al campo proprio della natura. Si veda ad esempio B. Clarke, *Posthuman Metamorphosis. Narrative and Systems*, Fordham University Press, New York 2008, pp. 1-2. Situazione ovviamente comune a tutti i viventi, si veda in tal senso l'impostazione portata avanti da E. Coccia, *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, Il Mulino, Bologna 2018.

un'«evoluzione in senso stretto, cioè la possibilità di una discendenza i cui *gradi* di modificazione dipendono da condizioni esterne»⁶. Quanto un rifarsi a tale pensiero dimostra, quindi, è piuttosto un pensare in termini di rapporti tra A e B, ma non in termini di discendenza, quindi di produzione, ad esempio, da A a X. Il pensare i rapporti istituiti ha portato a due tipi di relazioni: di *serie* o di *struttura*.

Si può delineare una rassomiglianza culminante in un archetipo (serie) o pensarla come corrispondenza di rapporti che costituisca un ordine simbolico (struttura). Secondo la serie si dirà che A assomiglia a B, B a C, C a D, ecc., in virtù di un «termine unico eminente» come ragione della serie. Ci deve essere, per un pensiero così delineato, una perfezione che giustifichi le rassomiglianze tra i membri.

Il pensiero strutturalista d'altro canto istituisce dei rapporti i quali realizzano, a modo loro, la perfezione considerata⁷. A sta a B come C a D: lo strutturalismo si contrappone alle somiglianze della serie. La questione diventa quindi quella di arrivare a corrispondenze di rapporti e non all'istaurazione di un'organizzazione seriale⁸. Non vi è una qualità cui aspirare come garanzia del procedere seriale ma, piuttosto, un superamento delle somiglianze esterne attraverso *omologie interne*. Questo risulta di estremo interesse se prendiamo in considerazione, ad esempio, il fenomeno del totemismo. Nell'ambito delle omologie interne si entra nel nell'ordine del simbolico: nel totemismo non si dirà che un gruppo di uomini *sono* un animale, bensì che il gruppo A sta a B come poi C sta a D. Saremo, quindi, nell'ordine dell'uguaglianza dei rapporti⁹. Restando in un ambito generale l'omologia strutturalista ci parla dei rapporti tra i membri che formano i differenti gruppi – l'uomo starebbe alla donna (gruppo degli esseri umani) come il toro alla vacca (gruppo dei bovidi) – definito quindi in quanto rapporto proprio a un'analisi insiemistica e comparativa, ma nel caso specifico del totemismo la questione si particolarizza. Lo strutturalismo che si pone la questione del rapporto simbolico inscenato nel fenomeno totemico cerca proprio di evidenziare l'omologia interna a quest'ultimo: a ogni clan corrisponde un animale, l'animale

⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 336.

⁷ Si veda *ivi*, p. 337.

⁸ Non si tratta più di «instaurare un'organizzazione seriale dell'immaginario, ma un ordine simbolico e strutturale dell'intelletto» (*ivi*, p. 339).

⁹ È così che lo «strutturalismo è una grande rivoluzione, tutto il mondo diventa più ragionevole» (*ivi*, p. 340). L'uomo non è più un toro, un lupo, ma è per la donna ciò che il toro è per la vacca. Si diviene rapporti e la questione è spostata sulla *proporzionalità*. Si tratta infatti di «omologia strutturale», G. Deleuze, *Lo strutturalismo*, cit., p. 40.

totemico, in un rapporto di corrispondenza che fonda l'omologia interna. Questo rapporto giustifica di fatto l'altro rapporto, quello esteriore, che resta invece solo a un livello analogico.

In altri termini, quel dato clan non è un animale, non *appare* come l'animale, quindi il rapporto resta analogico; al contempo, però, è come se lo fosse, e questo in virtù dei legami simbolici istituiti con dei gruppi di animali – a livello quindi di omologie interne¹⁰.

Tutto questo, però, è ben diverso dal divenire. Una corrispondenza tra gruppi non costituisce affatto un divenire¹¹. La stessa opera di Lévi-Strauss, e in particolare il suo incontro con i fenomeni del divenire, può continuare a essere spiegata con la corrispondenza dei rapporti, ciò è pur sempre possibile, ma impoverisce il fenomeno e una sua corretta comprensione. Il divenire non è imitazione né identificazione¹². Quando l'uomo diviene animale, anche l'animale diviene: ma cosa? uomo? o piuttosto qualcosa d'altro ancora?

Una premessa: cosa (non) è il divenire

Se il divenire non è una corrispondenza di rapporti, non è somiglianza, non è imitazione né identificazione, il divenire è qualcosa di reale, ma di che realtà si tratta va specificato. L'idea che il mondo sia fatto di cose, fatti, sassi, che stanno lì e che siano conoscibili in quanto entità stabili non soddisfa più il pensiero di un empirismo radicale.

¹⁰ «La rilevanza teorica dello strutturalismo (così come dalla linguistica passa all'antropologia e alla psicoanalisi) consiste in primo luogo nell'affermazione del carattere originario di un *sistema* (sia la lingua, le strutture della parentela o l'inconscio) rispetto ai soggetti che vi si trovano ad agire. [...] Il favore con cui Deleuze vede lo strutturalismo dipende certamente da questo decentramento del soggetto che le ricerche strutturali impongono; ma forse, ancora più essenzialmente, esso dipende dalla capacità dello strutturalismo di proporre una nuova metodologia formale, opposta alle tradizionali metodologie con le quali per molto tempo sono stati studiati il linguaggio, le società, l'inconscio» (P. Godani, *Deleuze*, Carocci, Roma 2009, p. 20).

¹¹ Si veda G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 340.

¹² «Per prima cosa il divenire non è una generalità, non c'è divenire in generale: non si potrebbe ridurre questo concetto, strumento di una raffinata clinica dell'esistenza concreta e sempre singolare, all'apprensione estatica del mondo nel suo scorrere universale - meraviglia filosoficamente vuota. In secondo luogo il divenire è una realtà: i divenire, lungi dall'emergere dal sogno o dall'immaginario, sono la consistenza stessa del reale [...] È importante, per ben comprenderlo, considerarne la logica: ogni divenire forma un "blocco", altrimenti detto l'incontro o la relazione di due termini eterogenei che si "detterritorializzano" reciprocamente. Non si abbandona ciò che si è per divenire qualcos'altro (imitazione, identificazione) ma un altro modo di vivere e di sentire frequenta il nostro ossia vi s'involuppa e lo "fa fuggire"» (F. Zourabichvili, *Il vocabolario di Deleuze* (2003), tr. it. di Cristina Zaltieri, Negretto, Mantova 2012, p. 39).

Il reale si dà piuttosto intessuto di atti e processi, eventi e movimenti. «Per un empirismo che vuole essere radicale – sottolinea Rocco Ronchi –, il reale non è costituito di fatti, ma di atti. Non ci sono cose ma processi»¹³.

Non si tratta di *fare* l'animale, di imitarlo, né, seguendo Deleuze, di diventare *realmente* animale – non almeno più di quanto l'animale divenga *realmente* qualcosa d'altro. Il divenire non produce altro che se stesso, è «una falsa alternativa che ci fa dire: o si imita o si è»¹⁴. Il divenire come *processo* è il reale verso cui ci si dovrebbe indirizzare¹⁵. Quando qualcosa diviene altro si crea un blocco tensivo, una densità tra quel qualcosa e quell'altro, che costituisce il processo proprio del divenire. Ciò che è il *blocco di divenire* è reale ed è l'oggetto d'indagine, e non gli estremi del rapporto che vengono supposti fissi e da cui chi muterebbe dovrebbe passare. In altre parole, la logica per cui A diviene B in un procedere lineare dove gli estremi sono il punto di partenza (A) e d'arrivo (B) dovrebbe essere sostituita da un relazionarsi delle parti, dei termini, che – contemporaneamente – non vanno più intesi come stabili.

da: $A \rightarrow B$ si passi a: $A \leftrightarrow B$

L'indagine è nel rapporto, poiché, spostandoci verso il mondo reale, dovremmo ammettere che se non si concepisse davvero la metamorfosi, se essa fosse veramente contro la logica occidentale, ossia contro il principio di non contraddizione, di identità e del terzo escluso, dovremmo sostenere che «ad un certo punto sorge B», senza dare spiegazioni del movimento trasformativo tra i termini. Avremmo una presenza di A ripetuta che a un certo momento si interromperebbe e alla quale si sostituirebbe B; non potremmo dire A diviene, si trasforma, muta, in B. Per cui:

A ... A ... A | B ... B ... B

Dove la stanghetta verticale indica la fine di A e il corrispondente inizio di B. È chiaro che una descrizione del genere ci risulterebbe più appartenente alla magia di quanto non lo siano i fenomeni metamorfici.

¹³ R. Ronchi, *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Feltrinelli, Milano 2015, p. 18.

¹⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 341.

¹⁵ Cfr. in questo senso l'analisi di P. Godani, *Deleuze*, cit., pp. 104 sgg.

Per dirlo con le parole di Merleau-Ponty «non voglio dire soltanto che un oggetto o un essere è scomparso ed è stato istantaneamente sostituito da un altro»¹⁶, poiché, piuttosto, «è necessario un rapporto interno fra ciò che si annienta e ciò che nasce; è necessario che siano entrambi due manifestazioni o due apparizioni, due tappe di un medesimo qualcosa che si presenta successivamente sotto queste due forme»¹⁷.

Se tematizzassimo e cercassimo di descrivere il movimento in termini di identità nel mobile e relatività nel movimento questo semplicemente non lo comprenderebbe, «cioè lo distrugge»¹⁸. Mentre se vogliamo incontrare ciò che succede nel divenire si deve ontologizzare la transizione, la permutazione e il passaggio. «Se vogliamo prendere sul serio il fenomeno del movimento, dobbiamo concepire un mondo che non sia fatto soltanto di cose, ma anche di pure transizioni»¹⁹.

La questione del movimento, la cui concettualizzazione ha assillato il pensiero occidentale da Aristotele in poi – tralasciando le fini intuizioni di Zenone²⁰ –, costringe a portare in superficie tutti quei processi di cui è fatta la nostra esperienza *nel* mondo *del* mondo. In ciò che ci appare, «nel nostro mondo fenomenico noi siamo immersi in un mare continuo di tali permutazioni»²¹. Già in Aristotele più che di moto, e del suo legame con il tempo²², si può parlare di trasformazione intracategoriale. Nel terzo libro della *Fisica* Aristotele precisa che la natura è movimento (*kinesis*) e mutamento (*metabolé*) e che le cose concrete (*pragmata*) presentano il movimento. Gli enti soggetti a mutamento cambiano «sempre o secondo la sostanza o secondo la quantità, la qualità, o il luogo»²³, quindi per generazione e corruzione, alterazione, accrescimento e diminuzione e, infine, traslazione. La possibilità della riduzione dei fenomeni al modello della potenza e atto, ciò che è in potenza qualcosa diventerà questo e via dicendo, rende concetto l'intuizione, ma sposta la questione sempre sulla partenza e

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* (1945), tr. it. di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 359.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ivi*, p. 363.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Su Zenone si vedano le analisi in T. Tuppini, *Vortici. Forme dell'esperienza*, Orthotes, Napoli-Salerno 2020, pp. 113 sgg. Per un'analisi del movimento in rapporto al cinema cfr. D. Angelucci, *Deleuze e i concetti del cinema*, Quodlibet, Macerata 2012, in particolare pp. 11 sgg.

²¹ R. Pierantoni, *Forma fluens. Il movimento e la sua rappresentazione nella scienza, nell'arte e nella tecnica*, Boringhieri, Torino 1986, p. 127.

²² Si veda il IV libro della *Fisica* di Aristotele, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2011, in particolare 219 A sgg.

²³ *Ivi*, 200 B 32.

sull'arrivo, ossia sugli estremi. Se però ci limitiamo ad analizzare il trascorrere delle fasi, il loro succedersi e susseguirsi, notiamo che il comportamento delle cose, piuttosto che constare di alcune proprietà statiche²⁴, si dà già singularizzato nel movimento. «Non sono io a riconoscere in ciascuno dei punti e degli istanti attraversati il medesimo uccello definito da caratteri espliciti, è l'uccello che, volando, forma l'unità del movimento»²⁵. La singularità del movimento delle ali, e dello spostamento conseguente dell'uccello, non è data dalla somma meccanica delle fasi, ma dalla loro sintesi unitaria che consegna l'«uccello in movimento». Questo invariante delle variazioni «non è identico *sotto* le fasi del movimento, ma è identico *in esse*»²⁶. Pertanto prescinde dalle condizioni fenomeniche di movimento e quiete in cui l'uccello si dà e in cui lo conosciamo, ma ne è unità *in* queste, oltre che *di* queste, condizioni fenomeniche, «l'identità di cui parliamo è quindi anteriore alla distinzione tra il movimento e la quiete»²⁷.

Quel trascorrere di A che a un certo momento sparisce, e sorge B, ci parla infatti del modo in cui cerchiamo di descrivere il mondo, ma non del modo in cui vi interagiamo. Se pensiamo che «lo spegnimento di A corrisponde cognitivamente con la sua “scomparsa”, l'accensione di B con la sua “comparsa”»²⁸, quanto caratterizza la nostra concezione è che «tutto il mondo fisico in cui ci siamo evoluti è sostanzialmente il mondo della stabilità e della persistenza: a parte pochi elementi fluttuanti la cui forma si modifica nel tempo, nuvole onde ombre riflessi, la grande maggioranza delle cose sta stabilmente in un certo posto, ha e mantiene una sua forma»²⁹. Ma basti pensare all'apparizione e accensione della luce, e dal modo in cui vi interagiamo, che tale concettualizzazione perde la sua legittimità, «basta un miserabile *remote control* della TV per riempirci la nausea di emozioni percettive del tutto inedite negli ultimi milioni di anni»³⁰. In questo caso, infatti, «la scomparsa e la ricomparsa di A non sono “accettate” dal cervello che escogita una via per salvare il principio di persistenza. Se A scompare e B compare in sua vece ciò vuol dire che A è diventato B»³¹. Allora, così,

²⁴ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 363.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ivi*, p. 361.

²⁷ *Ivi*, p. 360.

²⁸ R. Pierantoni, *Forma fluens*, cit., p. 560.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

sembrerebbe che l'apparire di B permetta il crollo della persistenza di A che si salverebbe, invece, dal suo *divenire-B*. Nel divenire acquietiamo le problematiche dettate dal principio di persistenza che viene evitato nel semplice ipostatizzare la momentanea assenza di A e la momentanea presenza di B, momenti propri al pensare la transizione da A a B. Ma, se lancio una pietra in aria, non penso e non interagisco con essa come qualcosa che varierebbe nel suo «trovarsi in aria» dal precedente «trovarsi nella mia mano». «Se credo all'identità della pietra durante il movimento, non è perché ritrovo in terra la medesima pietra. Viceversa, è perché l'ho percepita come identica durante il movimento [...] che vado a raccogliarla e che la ritrovo»³². La pietra che si muove è la pietra che avevamo in mano e che sarà raccolta, «non dobbiamo realizzare nella pietra-in-movimento tutto ciò che sappiamo della pietra per altra via»³³.

Aggiungere all'incontro ciò che già sappiamo per altra via, come nel caso del «cerchio come cosa del mondo» che possiede anticipatamente in sé tutte le proprietà che l'analisi scoprirà³⁴, blocca l'incontro stesso. Non raccogliamo la pietra perché sappiamo che la pietra non può volare via una volta tirata in aria, perché così ci insegna la fisica e l'esperienza passata. La raccogliamo perché l'abbiamo percepita come fenomeno unitario nel processo. Nel rivolgerci al fenomeno che l'oggetto in movimento e in quiete ci mostra, primariamente nell'interagire stesso con questo, e non nella sua ricostruzione e tematizzazione, ma nell'analisi propria all'atto percettivo, afferriamo l'unità della quiete-movimento nell'oggetto³⁵.

L'unità è data come risultante della sintesi della transizione *tra* i membri. L'uccello è riconosciuto uccello nel suo immobile starsene appollaiato su un albero come nel suo prendere il volo ed essere ancora uccello in ogni fase del movimento in volo. La transizione *tra* i due momenti – starsene fermo e prendere il volo – è riconosciuta come appartenente e inerente all'uccello. Parimenti ogni fase del movimento del volo, per

³² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 361-362.

³³ *Ivi*, p. 362.

³⁴ Si veda *ibidem*.

³⁵ Questo potrebbe essere relazionato alla capacità, propria dell'animale e non della pietra, di automovimento. L'animale è in grado di compiere un movimento, di muover-si. «Se avete visto balzare un animale selvaggio, avete colto nello stesso tempo come il suo movimento non è quello di una pietra che cade o che voi scagliate», H. Maldiney, Lettura nella III Giornata dell'Association Lyonnaise d'Epistémologie en Psychiatrie del 19.10.1989; tr. it. *Postfazione: Riflessione e ricerca del sé, a proposito di alcune opinioni di Kimura sulla schizofrenia*, in B. Kimura, *Scritti di psicopatologia fenomenologica* (1992), tr. it. di A. Ballerini, Giovanni Fioriti Editore, Roma 2005, pp. 121-137, qui p. 123, perché, specifica Maldiney, «il suo corpo è in continua trasformazione come il salto che esegue» (*ibidem*).

quanto questo sia appunto scindibile in tappe – apertura delle ali, chiusura, sospensione, volo planato, discesa e di nuovo movimento delle ali per rallentare – è riconosciuta come attraversata da una stessa e medesima linea: l'uccello. L'unità è quindi la transizione *tra* i membri di questo rapporto.

La pietra, ugualmente, è riconosciuta «pietra in movimento» nel suo transitare da una condizione di stabilità – la pietra nella mia mano – a una condizione di dinamicità – la pietra in aria che ho lanciato e che andrà a cadere in un punto particolare. Una volta caduta e fermatasi essa viene riconosciuta come la stessa pietra in quanto a essere riconosciute sono tutte le tappe del processo che vengono ridotte a unità nel transitare dei suoi membri. In terra la pietra non sarà semplicemente tornata ciclicamente a una condizione di partenza, ma sarà la pietra che ha condotto, rendendolo atto, quell'evento.

Cercando di ricalibrare l'analisi possiamo quindi dire che l'indagine sull'unità tratta del «principio di una realtà propria del divenire»³⁶. Il che, lo si ripeta, esclude l'interesse per gli estremi. Per il divenire animale, ad esempio:

il divenire può e deve essere qualificato come divenir-animale senza avere un termine che sarebbe l'animale divenuto. Il divenir-animale dell'uomo è reale, benché non sia reale l'animale che egli diviene; e, simultaneamente, il divenir-altro dell'animale è reale benché tale altro non lo sia³⁷.

Il divenire non avrebbe come oggetto nulla di distinto da se stesso. Questa «alleanza» tra i membri del rapporto, lungi dal parlarci di fenomeni distanti nel tempo cui rivolgere l'attenzione quasi con pretenziosa e nostalgica attenzione³⁸, come abbiamo iniziato a

³⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 342.

³⁷ *Ivi*, p. 341.

³⁸ Il divenire, così inteso, non sarebbe un'evoluzione, almeno non per discendenza o filiazione, si veda *ivi*, p. 342. L'evoluzione, infatti, comporterebbe veri divenire ed è «nel vasto campo delle *simbiosi* che mette in gioco esseri di scale e regni del tutto differenti» (*ibidem*), tuttavia senza alcuna filiazione possibile. L'orchidea e la vespa, ad esempio, sono investite da un *blocco di divenire* da cui nessuna vespa-orchidea potrà discendere. Non siamo nell'ordine di un'evoluzione filiativo-ereditaria, ma piuttosto comunicativa e contagiosa. Pertanto si potrebbe parlare di *involutione* piuttosto che evoluzione, dato che, differenziandosi dalla regressione, è quanto avviene tra elementi eterogenei in maniera creatrice. Il divenire, allora, sarebbe in questo senso involutivo e l'involutione creatrice (si veda *ivi*, p. 342). L'esempio deleuziano sembra ricordare quanto riportato da Max Scheler a proposito della vespa e del bruco, nel momento in cui spiega l'*Einsfühlung (unipatia)*. La vespa che neutralizza il bruco deve entrare in un certo contatto con questo, il quale non è descrivibile come un mero co-sentire dell'uno da parte dell'altra. «Di qualunque cosa si tratti, è solamente una specie di *unipatia* della vespa col processo vitale e l'organismo del bruco» (M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia* (1923), ed. it. a cura di L. Boella, Franco Angeli, Milano 2010, p. 60). Effettivamente il blocco che si forma e che investe l'orchidea quanto la vespa appartiene anche al caso del rapporto diretto che si istituisce tra il bruco e la vespa. Scheler parla del rapporto dell'«uno con l'altro» citando *L'evoluzione creatrice* di Bergson, l'anello di congiunzione tra Deleuze e Scheler potrebbe essere infatti rintracciato proprio a partire dalla figura di Henri Bergson.

vedere si riferisce piuttosto all'ambito del *tra* i termini. Questa *traità* è ciò che è conoscibile e oggetto del divenire.

Nel divenire animale, ancora, vi è un movimento continuo di scambio *tra* le parti che non crea un nuovo esemplare, ma, piuttosto, un nuovo rapporto *tra* i membri.

Ciò che Deleuze definisce *divenire-animale* è un movimento di scambio e ibridazioni continue tra l'uomo e l'animale che non permette una battuta d'arresto, un processo quindi di dis-identificazione al tempo stesso dell'uomo e dell'animale, seguendo una direzione che elimina proprio la frontiera tra i due soggetti al fine di costituire una forma di alleanza *reale* (non immaginaria!), che non mira certamente alla costituzione di un nuovo esemplare di animale, bensì a un altro rapporto tra uomo e animale³⁹.

Traità: dimensione tra le cose

Deleuze nel descrivere il divenire propone che questo sia *rizoma*⁴⁰, qualcosa di diffusivo e reticolare, né albero classificatorio né genealogico, cosicché sia piuttosto «un verbo che ha tutta la sua consistenza; non si riduce e non ci conduce ad “apparire” né a “essere” né a “equivalere” né a “produrre”»⁴¹. Questa dimensione *tra* non è un rapporto inteso come relazione *tout court*, ma come creazione di qualcosa che nel relazionarsi reciproco sorge. Il «divenire non è né uno né due, né rapporto dei due, ma tra i due»⁴².

Anche l'altra espressione che adopera, *fibra*, ci permette di comprendere una concettualizzazione del divenire come *tra*. La fibra è un bordo di molteplicità che, insieme agli altri bordi di altre molteplicità, crea una successione, una linea continua che si costituisce appunto come fibra. «Una fibra va da un uomo a un animale, da un

³⁹ P. Vignola, *La lingua animale. Deleuze attraverso la letteratura*, Quodlibet, Macerata 2011, pp. 45-46.

⁴⁰ Le «different formulations of the line in Deleuze are really the same line, the rhizome, caught in different moments on the virtual-actual continuum. As coexistent blocs of sensation assemble in the line-bloc, the immobilizing function of representation and the logic of identity are escaped. This constitutes the line of flight. Every degree of expression on the continuum of the line changes the line in kind, breaking it continuously» (S. Bankston, *Deleuze and Becoming*, Bloomsbury, London 2017, p. 108).

⁴¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 342. Non ci sono punti ma linee, per questo vi è rizoma. «Il divenire è il movimento mediante il quale la linea si libera dal punto e rende i punti indiscernibili: rizoma» (*ivi*, p. 408).

⁴² *Ivi*, p. 408. Cerchiamo di affondare in queste pagine senza *divenire* ma, piuttosto, *di-venire*, nel senso Dantesco, di giungerci. Non dimentichiamo quanto notò Michel Foucault a proposito del primo volume di *Capitalismo e schizofrenia, L'anti-edipo*, per cui la prosa dei due autori sarebbe una prosa che rispecchia l'intento concettuale che attraverso di essa vogliono portar alla luce. La loro è una scrittura che ha assimilato il messaggio, ovvero che si predica di ciò che professa. Forma e contenuto dialogano cosicché ci può risultare strano qualche passaggio, addirittura ironico, eppure, come lampi che balenano nella notte, ci può illuminare di luce nuova, si veda la *Préface* a G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Oedipe : capitalisme et schizophrénie*, Viking Press, New York 1977 e M. Foucault, *Dits et Ecrits : 1954-1988. II, 1976-1988*, Gallimard, Paris 2001, pp. 133-136.

uomo o da un animale a delle molecole, da molecole a particelle, fino all'impercettibile»⁴³.

Definiremo allora *piano di consistenza* (*plan de consistance*) il piano che attraversa tutte le dimensioni del vivente, poiché «è l'intersezione di tutte le forme concrete»⁴⁴. Ogni vivente, in questo senso, è una molteplicità che può entrare in contatto con altre molteplicità in virtù di concatenamenti (*agencements*). Soprattutto, intesa in questo senso, la natura presenta un'unità che lega esseri animati e inanimati, artificiali e naturali. *Tra* le cose, *tra* le persone e le cose, e non solo *tra* gli esseri animati quindi, vi sono rapporti di reciprocità che si istituiscono attraverso i modi in cui vi è interazione.

Per indagare il rapporto tensivo che si forma tra le cose, occorre specificare l'oggetto di questa indagine. Parlare di cose non è, infatti, privo di difficoltà. «Cosa» è un termine polisemico con cui indichiamo oggetti, relazioni, entità inafferrabili, parole, concetti e proprietà indefinite. Tuttavia la comunanza di tutto l'ambito semantico risiede nel fatto che «raramente si adopera per esseri animati»⁴⁵. Per cui, nonostante l'uso possa includere referenti animati, in uno dei suoi significati più stretti (*narrow meanings*) indica oggetti inanimati⁴⁶.

Quanto si porta dietro l'apparentemente semplice «cosa» è tutto un concatenarsi di applicazioni ad ambiti e situazioni differenti. Senza scomodare con troppa rapidità le riflessioni del filosofo friburghese, possiamo però dire che questo Heidegger lo spiegava con lucidità unica quando si interrogava circa lo statuto della cosa⁴⁷. Riproponendo il legame tra il tedesco *Ding* e l'inglese *thing*, per cui sarebbe «questione giuridica, in generale: questione, affare»⁴⁸, notava come l'uso della parola «cosa» fosse spiegato secondo due significati, «nel senso più stretto, significa ciò che è tangibile, visibile, e così via, ciò che è a portata di mano. Nel senso più ampio indica invece

⁴³ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 355.

⁴⁴ *Ivi*, p. 357.

⁴⁵ Enciclopedia Treccani.

⁴⁶ Si veda F. Santos-Granero, *From Baby Slings to Feather Bibles and from Star Utensils to Jaguar Stones. The Multiple Ways of Being a Thing in the Yanésa Lived World*, in Fernando Santos-Granero (Ed.) *The Occult Life of Things. Native amazonian Theories of Materiality and Personhood*, The University of Arizona Press, Tucson 2009, p. 106 (le traduzioni in italiano sono nostre).

⁴⁷ M. Heidegger, *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali* (1962), tr. it. di V. Vitiello, Guida Editori, Napoli 1989.

⁴⁸ *Ivi*, p. 42.

qualsiasi faccenda, ossia ciò con cui in un modo o nell'altro si ha a che fare, indica le cose che accadono nel mondo, i fatti, gli eventi»⁴⁹.

Ovviamente Heidegger notava come ci fosse un terzo e amplissimo modo di rifarci al termine cosa, che è quello proprio della kantiana *Ding an sich*, la cosa in sé.

Questo breve passaggio serve a chiarirci almeno un punto: l'uso quotidiano del termine ci invita a un rapporto soggetto animato-oggetto inanimato. La cosa, nel suo significato più stretto, o nel primo significato heideggeriano, indica qualcosa di inanimato e a portata di mano. Tuttavia l'universalità e l'ipostatizzazione di un rapporto oggettuale così definito sono lungi dall'essere validi. Quello che, ad esempio, la ricerca antropologica tra le popolazioni amerindie sta portando a evidenza, con forza ineguagliabile a ciò che ci ha preceduti, è che, seppur l'uso del termine sia simile a quello occidentale, ciò che considerano inanimato nell'insieme polisemico «cosa» è decisamente ridotto rispetto a quello. Ad esempio gli Yanésa, popolazione che vive nella foresta amazzonica peruviana, «hanno un termine – *es* – che ha la stessa connotazione dell'ampio significato occidentale di “cosa”. Ma la serie di entità che gli Yanésa reputano essere “inanimati” in questa categoria, è decisamente più piccola di quella delle società occidentali»⁵⁰. Quella che per noi sarebbe un insieme di oggetti inanimati per gli Yanésa si divide in cinque sotto classi: (1) oggetti provenienti da un'auto-trasformazione (*self-transformation*) come personaggi o divinità trasformatesi in oggetti naturali (*natural objects*) come stelle, rocce, cascate o altre entità che sono il corpo (*body*) delle divinità trasformatesi alla fine della seconda delle tre ere in cui gli Yanésa dividono la loro storia⁵¹; (2) oggetti originati tramite metamorfosi (*metamorphosis*) attuata da altri, ovvero persone trasformate dalle divinità alla fine della seconda era o all'inizio della terza e attuale era. Tra queste ci sono le persone minerali (*mineral people*) ad esempio «Posona, o Uomo sale, fu mandato da Yompór Ror affinché le sue creature umane avessero qualcosa con cui condire il loro cibo»⁵²; (3) oggetti provenienti dalla mimesi (*mimesis*) di altri oggetti, i quali, generalmente associati con gli occidentali, «catturano le soggettività potenti ritenute risiedere negli

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ F. Santos-Granero, *From Baby Slings to Feather Bibles and from Star Utensils to Jaguar Stones*, cit., p. 106.

⁵¹ Si veda *ivi*, p. 107.

⁵² *Ivi*, p. 108.

originali»⁵³. Perciò, in questa terza classe, non vi è trasformazione quanto piuttosto appropriazione della potenza degli oggetti tramite imitazione; (4) oggetti originati dal contagio di vitalità (*ensoulment*) con altro, i quali diventano quindi soggettivati (*subjectivized*) «attraverso il contatto diretto con l'anima o la vitalità di un soggetto»⁵⁴, attraverso, quindi, la legge di «contatto e contagio» come avverrebbe con gli ornamenti personali e con gli oggetti quotidiani indossati e usati dagli Yanesha; (5) semplici oggetti (*plain objects*) i quali non sono mai stati soggetti (*subjects*) e hanno poche possibilità di divenire soggetti, tra queste ci sono molte pietre, l'aria, l'acqua, la sabbia e la sporcizia. Si noterà che quest'ultima sotto classe di oggetti include elementi generici in sé. L'acqua in generale ad esempio non può divenire soggetto, ma nelle sue manifestazioni particolari – stagni, laghi, cascate – può esserlo e, in particolare, può essere intesa come divinità trasformatesi in fenomeno della natura come nella prima classe di oggetti. Inoltre fanno parte di quest'ultima categoria molti oggetti alieni alla cultura Yanesha come pentole, stoviglie di plastica, orologi, radio, torce elettriche e batterie «che anche se usati ogni giorno non hanno la capacità di diventare animati (*ensouled*)»⁵⁵.

Si sarà notato come l'essere non inanimato della cosa sia una condizione ascrivibile al suo divenire soggetto. Più che ribaltare il rapporto tra soggetto e oggetto, in cui anche l'oggetto ha uno statuto indipendente, di contro ad esempio a un certo trascendentalismo⁵⁶, il pensiero degli Yanesha riconsidera ciò che intendiamo come soggetto. L'*Object-Oriented Ontology* richiama l'attenzione proprio su questo aspetto.

Sia il correlazionismo che l'idealismo vogliono fare leva su di un rapporto fondamentale tra pensare ed essere che porta di fatto alla valorizzazione del solo polo soggetto al pensiero: l'essere umano. Facendo così resta eluso lo statuto fondamentale dell'oggetto, non in quanto correlato dell'attività del pensiero, o costituente della

⁵³ *Ivi*, p. 109.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ivi*, p. 110.

⁵⁶ Si pensa che l'immanenza debba essere immanente a una coscienza pura e a un soggetto pensante, ecco «la soluzione del trascendentalismo moderno: col *trascendentale* risorge la *trascendenza* insinuandosi in forma ancor più sottile e subdola – ora è il trascendente che torna a confondersi tra le pieghe dell'immanenza, è questa che produce la trascendenza al proprio interno» (F. Lesce, *Un'ontologia materialista. Gilles Deleuze e il XXI Secolo*, Mimesis, Milano 2004, pp. 29-30). Differente la posizione di Gil José, cfr. a questo proposito G. José, *L'impercettibile divenire dell'immanenza. Sulla filosofia di Deleuze* (2008), ed. it. a cura di G. Ferraro e M. Masini, Cronopio, Napoli 2015, pp. 129 sgg. Cfr. inoltre in questo senso T. Ariemma, *Logica della singolarità. Antiplatonismo e ontografia in Deleuze, Derrida, Nancy*, Aracne, Roma 2009, p. 46.

relazione intenzionale, ma in quanto elemento che non è definito dalla sua relazione con un soggetto⁵⁷. Anche l'idea della *Vorhandenheit* non è molto esaustiva. L'idea che la realtà sia qualcosa di presente alla mano, a portata di mano, o che al contrario il modo in cui l'essere umano usa gli oggetti sia cosa dà loro profondità ontologica, liberandoli dalla servitù di essere semplice materia a portata di mano, rafforza la concezione per cui l'oggetto è qualcosa incontrato da un soggetto. Piuttosto «objects themselves are already more than present-at-hand»⁵⁸. Questo vale per almeno quattro delle cinque classi di oggetti, tutte queste infatti vedono l'oggetto come qualcosa di differente dal pensiero che ha caratterizzato le precedenti impostazioni. La (4) poi, e la (3) per un rapporto esclusivamente diretto agli altri oggetti, vede nel contatto con un soggetto, o con altri oggetti, la possibilità di assumere uno statuto nuovo. Tuttavia, anche in questo caso, è qualcosa di molto distante da un mero dipendere da un soggetto, dal suo riconoscimento o dalla sua attività. Il contatto avviene in modo spontaneo e la cosa assumerebbe un suo valore, che lo si voglia o no.

Se quanto rientra nell'insieme delle cose per gli Yanéscha vede decisamente meno elementi inanimati rispetto a quanto rientri nell'insieme occidentale, occorre chiedersi cosa caratterizzi nella loro propria visione ciò che è animato.

Gli Yanéscha distinguono sottilmente tra due tipi di anime: a) una prima traducibile come nostra ombra (*our shadow*) la quale è inerte e permanentemente legata al corpo fino alla morte; b) una seconda che è propriamente la nostra vitalità (*our vitality*) che è legata al corpo solo parzialmente e se ne può staccare (*detach*) ed è quella propria delle facoltà sensoriali (*sensory faculties*)⁵⁹. Quando un oggetto viene reso soggetto (*subjectivized*) o animato (*ensouled*) non solo le cose si fanno vive ma queste «diventano come se fossero un'estensione dei corpi dei loro proprietari»⁶⁰. Per gli Yanéscha, vi fu un periodo in cui «tutti gli esseri erano umani e narrano le cause che portarono alla loro trasformazione in animali, piante, fenomeni naturali, spiriti e oggetti che esistono oggi»⁶¹. Tuttavia, e qui si entra nella sottile distinzione attuata dagli

⁵⁷ Per un'analisi tra pensiero ed essere in Deleuze e una sua inscindibile unione nel piano d'immanenza cfr. P. Godani, *Deleuze*, cit., pp. 115 sgg.

⁵⁸ G. Harman, *Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Open Court, Chicago-La Salle (Illinois) 2002, p. 16.

⁵⁹ Si veda F. Santos-Granero, *From Baby Slings to Feather Bibles and from Star Utensils to Jaguar Stones*, cit., p. 109.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ivi*, pp. 110-111.

Yanesha, il fatto che non tutti gli esseri animati non siano umani non significa che non siano persone⁶². Non vi è diretta aderenza tra essere persona ed essere essere umano.

Tutto questo va situato all'interno di un'incommensurabile distanza che domina il nostro rapporto con concetti come l'essere animato (*animacy*), l'agentività (*agentivity*), la coscienza (*consciousness*) fino, ovviamente, a quelli di anima e corpo. Per gli Yanesha non vi è tanto una semplice opposizione tra persone umane e persone «other-than-human», quanto piuttosto una stretta differenza dettata dai livelli e gradi di animatezza, agentività e coscienza che concorrono alla costituzione di forme differenti del vivente.

Queste posizioni, portate avanti anche da Viveiros de Castro e la cosiddetta svolta ontologica in antropologia, o semplicemente *ontological turn*, si pone non solo la questione già sollevata da Geertz di una *thick description* e l'emergenza dell'*emico*⁶³, la posizione della popolazione osservata, ma sposta i problemi epistemologici nel campo dell'ontologia⁶⁴. L'utilizzo dell'oggetto porta alla luce una valenza e uno statuto di questo che stravolgono le concezioni e le posizioni dell'osservatore dogmatico⁶⁵.

Attraverso il far emergere la posizione di queste popolazioni si entra in un campo che smette di valere solo in quanto resoconto etnografico, o reportage di posizioni e modi di relazionarsi al mondo differenti, ma che apre piuttosto a un ambito di densità il cui portato è semplicemente stravolgente. Il rapporto con l'oggetto inteso in quanto rapporto di intensità *tra* i poli risulta lo strumento teoretico più utile al fine di una comprensione del fenomeno. L'oggetto presente nel rapporto diviene anch'esso soggetto nelle sue forme particolari di incontro, in questo la stessa posizione dell'osservatore si stravolge fino a divenire altro.

⁶² Si veda *ivi*, p. 111.

⁶³ Clifford Geertz sottolineava come «le affermazioni generali, come quella a cui sono fortunatamente pervenuto nel saggio sulla *thick description* [...], in antropologia hanno senso solo se riferite a indagini specifiche» altrimenti «sembrano mere cambiali, scatole vuote, possibilità possibili» (*Interpretazione di culture* (1973), tr. it. di E. Bona, Mulino, Bologna 2019, p. 14). Quanto occorre fare allora è ricercare allo scopo «di trarre grandi conclusioni da fatti piccoli, ma fittamente intessuti: di sostenere affermazioni generali sul ruolo della cultura nella costruzione della vita collettiva, confrontandole nei dettagli con l'analisi di casi specifici. Così non è solo l'interpretazione a scendere al più immediato livello di osservazione, ma anche la teoria da cui tale interpretazione concettualmente dipende» (*ivi*, p. 47).

⁶⁴ Sulla *ontological turn* si veda M. Holbraad, M. A. Pedersen, *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

⁶⁵ Si veda E. Viveiros De Castro, *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove* (2012), tr. it. di V. Gamberi, Quodlibet, Macerata 2019. R. Brigati, V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata 2019. E. Viveiros de Castro, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale* (2009), tr. it. di M. Galzigna, L. Liberale, Ombre Corte, Verona 2017.

Ad esempio, De Castro, per quanto riguarda le culture amerindie, parla di metamorfosi come cambio istantaneo di prospettive⁶⁶. «La trasformazione o divenire è una “qualità”, non un processo: è un cambio istantaneo di prospettive»⁶⁷. Se si indossa una maschera lo si fa non per nascondersi dietro, ma per trasformare l'identità di chi la indossa⁶⁸. Un po' come quando si mette una muta per l'immersione.

L'intenzione, quando si indossa una muta, è di essere in grado di funzionare come un pesce, di respirare sott'acqua, non di nascondersi sotto uno strano rivestimento. Allo stesso modo, il “vestito” corporeo che, tra gli animali, copre un'”essenza” interna di tipo umano, non è un semplice travestimento, ma il loro equipaggio peculiare, dotato delle affezioni e delle capacità che definiscono ciascun animale⁶⁹.

Le cose sono usate non come strumenti per l'ottenimento di un risultato, ma come un *trascorrere* che consente di scivolare da una prospettiva all'altra e divenire-altro. Ne deriva una necessaria risemantizzazione delle ontologie dualistiche cui ci appelliamo.

Nell'incontro con le cose non emerge un'evidenza univoca del Tu singolare e dell'Io, ma piuttosto un entrare nel vortice delle prospettive che rende i confini labili attraverso la possibile incorporazione della prospettiva altrui – come nella caccia avviene con gli animali e nella guerra con i nemici⁷⁰ – e quindi la non ipostatizzazione in involucri statici. Seguendo Viveiros De Castro l'inadeguatezza della riduzione della cosa a semplice oggetto comporterebbe una cascata di movimenti di pensiero, per cui si ribalterebbe anche la distinzione tra natura e cultura. Nelle indagini delle dimensioni di senso che ne formano l'apparire, e che al contempo denunciano gli stessi presupposti per cui viene attuata la distinzione, crolla infatti un rapporto statico tra natura e cultura.

La pratica di separazione affidata alla teoria sarebbe un lavoro che attinge dal fulcro, unitario e molteplice al contempo, da cui origina sia la natura sia la cultura, che il pensiero amerindio ha il pregio di evidenziare. «La distinzione tra natura e cultura dipende letteralmente da [...] un punto di partenza pre-oggettivo e pre-soggettivo»⁷¹, il quale comporta l'ammissione che rispetto a quello occidentale «il pensiero amerindio, d'altro canto – tutto il pensiero “selvaggio” o mitopoietico, oserei dire – ha preso la

⁶⁶ E. Viveiros De Castro, *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove*, cit., pp. 132 sgg.

⁶⁷ *Ivi*, p. 134.

⁶⁸ Si veda *ivi*, p. 122.

⁶⁹ *Ivi*, p. 123.

⁷⁰ *Ivi*, p. 137.

⁷¹ *Ivi*, p. 138.

rotta opposta»⁷² poiché «si situa precisamente ai vertici da dove la separazione di natura e cultura si origina»⁷³. Il processo di ontologizzazione delle prospettive porta a una rivalutazione delle dicotomie. Natura e cultura, come l'Esso dell'oggetto e l'Io del soggetto, perdono i loro confini. La natura è l'Esso che consideriamo impersonale, mentre la cultura ha preso la potenza dell'Io. In realtà all'origine di entrambi i rapporti, che sia quello tra natura e cultura o tra l'Io e l'Esso, vi è il *tra* della relazione da cui ognuno dei rispettivi poli prende vita.

Prendiamo ad esempio, tornando al tema della metamorfosi, la questione della trasformazione come qualità.

La trasformazione qualitativa sembra non reggere il confronto con una dimensione processuale del divenire, ma il contrasto è solo apparente. La terminologia di De Castro per cui il divenire sarebbe una qualità e non un processo è ben diverso dal renderla una proprietà ad esempio dell'oggetto. I modi di divenire restano modi e qualità che investono, diversamente, l'oggetto. Lo stesso riferirsi alla qualità scardina solo una concezione che vuole valida ogni tappa della trasformazione da A a B, la quale si presume sia data nell'intenderla come processo. Non è quindi contraria a una visione della permanenza nella transizione.

Chi indossa una maschera o una tuta cambia istantaneamente la sua prospettiva in un divenire-altro che è qualitativo non quantitativo. Non si riferisce, quindi, a una mutazione corporea misurabile, ma a qualcosa che entra in un piano d'intensità e affetti. La trasformazione è allora in questo senso qualitativa e non quantitativa, ossia dettata da un accrescimento o una diminuzione reale, e la qualità, come quanto è contrario al processo, funziona se ci mettiamo d'accordo con i termini e intendiamo quest'ultimo come un movimento quantitativo.

La trasformazione qualitativa comporta, oltre all'inclusione delle cose nell'ontologia del vivente, a sbattere contro divisioni che rendono duale la ricostruzione dell'esperienza. Da questa emerge invece «un universo che non riconosce nessun dualismo *ontologico* tra corpo e anima, tra materia creata e spirito creatore»⁷⁴.

Ciò che si propone come urgente è un'ontologia più ricca che non ricada nel semplice fascino metafisico dell'unità primordiale da cui discende la dualità quanto

⁷² *Ibidem.*

⁷³ *Ibidem.*

⁷⁴ *Ibidem.*

piuttosto un monismo che sia completato e co-abitato dalla molteplicità. Detto con altre parole, e con quelle di Viveiros de Castro, «tutti gli attacchi al dualismo cartesiano e ad altri sembrano pensare che “due” siano già troppi – ce ne serve “soltanto uno” (principio, sostanza, realtà ecc.). Per quanto riguarda le cosmologie amerindie, la mia sensazione è che due non siano sufficienti»⁷⁵. Tutto ciò che non era riconducibile al pensiero come attività cosciente, esprimibile e condivisibile, doveva essere assorbita dalle cose come oggetti silenti e materia irremovibile alla staticità. Eppure quanto anche la nostra esperienza mostra è che vi è un livello di vitalità nelle cose che trascende le dinamiche con cui pensiamo gli oggetti, ma solo questo. Non i modi con cui vi interagiamo. Questa visione, che può spaventare per la sua inafferrabilità e vastità, è definibile come una parentela che le società sviluppano con l'intorno, le presenze atmosferiche, gli alberi, gli animali e le pietre⁷⁶. Essa semplicemente evoca «il riscatto dalle pareti troppo anguste dell'individuo e la sensazione che il mondo sia un enorme acquario in cui i contorni tra le cose e le persone non sono poi così netti»⁷⁷. Lungi dall'essere relegabile a visioni animiste o pansichistiche, la vitalità delle cose attraversa la nostra esperienza nella società globalizzata. La vitalità delle cose è ciò che dona loro al contempo alterità e consistenza, ci parla di una «categoria della “comprensione” delle cose, un'ermeneutica del loro interagire – esperienzialmente – con noi»⁷⁸.

Si tratta di qualcosa, quindi, che lungi dal riferirsi a casi isolati e distanti geograficamente investe tutti i soggetti che interagiscono con oggetti. Secondo La Cecla il consumismo ossessivo proprio delle nostre società cercherebbe una presunta eternità della cosa. Nel rinnovo ripetitivo della cosa o delle sue infinite variazioni dettate dalla moda «non ci consente di capire che gli oggetti muoiono o che, se non lo fanno, li possiamo far morire noi»⁷⁹. Nelle fasi in cui viviamo in contemporanea con le cose, invece, «si tratta di un dialogo, di una conversazione, spesso concitata»⁸⁰. Le cose del mondo non sono solo nel mondo, ma gettate e in quanto tali si relazionano con l'intorno. Noi ne siamo «coinvolti, anche se le cose possono sembrarci “rigide” e

⁷⁵ *Ivi*, p. 139.

⁷⁶ Si veda F. La Cecla, *Non è cosa. Vita affettiva degli oggetti*, Eleuthera, Milano 2013, p. 124.

⁷⁷ *Ivi*, p. 70.

⁷⁸ *Ivi*, p. 57, n. 10.

⁷⁹ *Ivi*, p. 56.

⁸⁰ *Ivi*, p. 53.

“mute”; in realtà, la loro ovvietà svanisce appena ne abbiamo bisogno»⁸¹. L’inghippo risiede ancora una volta nei modi in cui si ricostruisce l’esperienza. Se ci limitiamo a pensare la nostra relazione con le cose allora esse saranno vissute come oggetti, come ciò che è gettato davanti (*obiectum*) o che ci sta contro (*Gegenstand*), e con cui possiamo intraprendere una relazione con i due poli soggetto e oggetto che vedono noi come soggetti e il fulcro dell’incontro in un atto o progetto. Ma, se entriamo nel rigore che il pensare comporta, ci accorgiamo che quella era solo una descrizione, alquanto parziale. Pensare l’interagire con le cose porta a galla la vacuità dell’ovvio che cede il suo posto al bisogno.

Per La Cecla, contrariamente alla visione della soggettivazione dell’oggetto, è proprio riconoscendo l’«oggettualità» dell’oggetto che si consentirebbe loro di essere «animati» – un’oggettualità che mancherebbe però agli oggetti industriali⁸². Dove, specifica La Cecla, «per “oggettualità” intendo la qualità di presenza di un oggetto, la sua capacità efficace di interagire con chi lo usa, il suo essere capace di trasformare l’utente»⁸³. Si tratta, allora, di far emergere l’interazione con le cose come categoria d’esperienza ordinaria, la permanente «presenza “efficace”, un dinamismo interno agli oggetti che li fa agire su chi li usa»⁸⁴.

In questo senso vi è una forte vitalità della cosa con cui interagiamo⁸⁵, per cui:

the recognition of human participation in a shared, vital materiality. We are vital materiality and we are surrounded by it, though we do not always see it that way. The ethical task at hand here is to cultivate the ability to discern nonhuman vitality, to become perceptually open to it⁸⁶.

Le cose rivestono una decisa importanza nell’esperienza umana, la quale risiederebbe quindi nella rivisitazione dell’oggettualità che è propria alla cosa includendone la vitalità oppure riconoscendo la partecipazione umana alla vitalità non-umana.

Il rapporto tra le persone e le cose apre a una considerazione della vitalità insita nel rapporto. Riconoscere la vitalità non umana e divenire percettivamente aperti a essa, è il

⁸¹ *Ivi*, p. 40.

⁸² Si veda *ivi*, p. 39.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Si veda anche la nuova edizione del testo di F. Rigotti, *Nuova filosofia delle piccole cose*, Interlinea, Novara 2013.

⁸⁶ J. Bennet, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham-London 2010, p. 14.

compito cardine di una rivalutazione. Alla base di questo però risiede una concezione ormai non più adatta dell'incontro. Attribuiamo del valore trasformativo-relazionale al Tu, all'interlocutore persona umana, che andrebbe piuttosto allargato includendo le cose.

Tutto ciò è disumano, un insulto contro l'unica «cosa» che avrebbe senso, cioè i rapporti tra umani? Lo è se si crede che viviamo nell'astrazione, che non aderiamo con la nostra pelle alla carne del mondo, e che dovunque siamo «ci siamo»; e questo «ci» è fatto di un paesaggio di oggetti, di case, di pavimenti, di spigoli, di marciapiedi e anche di automobili⁸⁷.

Le cose sono il circostante con cui entriamo in relazione e che entra in relazione con noi in rapporti di «contiguità, di sfioramento, di attrazione o di scontro»⁸⁸. Questo entrare in contatto costituisce l'esperienza umana più di quanto non lo faccia l'incontro con persone umane. Siamo costantemente immersi nella totalità delle cose in cui il rapporto che si istituisce non è limitabile sempre e soltanto a un rapporto soggetto-oggetto, Io-Esso e alla progettualità risultante dall'essere afferrabile della cosa.

Traità: il rapporto Io-Tu e Io-Esso

La riflessione sul rapporto con l'altro come qualcosa di fundamentalmente distinto da un rapporto con le cose affonda le sue ragioni nel modo in cui si intende interagire con l'uno o con l'altro.

Per Martin Buber la relazione che si istituisce *tra* (*zwischen*) Io e Tu (*Ich und Du*) si distingue da quella che si crea tra Io e Esso (*Ich und Es*)⁸⁹. Chi parla con un Tu non ha niente come oggetto, perché si ha qualcosa come oggetto nella relazione con qualcosa (*Es*)⁹⁰. La distinzione fondamentale tra Tu ed Esso si lega all'inafferrabilità fenomenologica dell'Io in sé. L'Io non è dato in sé, non c'è nessun Io in sé (*Es gibt kein*

⁸⁷ F. La Cecla, *Non è cosa*, cit., p. 23. Se «le cose sono la carne del mondo» (*ivi*, p. 21) va da sé che ne consegue il donare loro la componente affettiva che costituisce la nostra idea di vivente. E non tanto, come sottolinea Luca Vitone, perché «l'oggetto è un condensatore di relazioni» e l'«oggetto diventa metafora del vivere» (L. Vitone, *Non siamo mai soli. Oggetti domestici in ambienti domestici*, in *ivi*, pp. 9-15, qui p. 9) quanto piuttosto perché riconoscerlo vivo è il nostro esercizio.

⁸⁸ *Ivi*, p. 23.

⁸⁹ M. Buber, *L'io e il tu* (1923), tr. it. di A. M. Pastore, in Martin Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997.

⁹⁰ «Wer Du spricht, hat kein Etwas zum Gegenstand. Denn wo Etwas ist, ist anderes Etwas, jedes Es grenzt an andere Es, Es ist nur dadurch, daß es an andere grenzt. Wo aber Du gesprochen wird, ist kein Etwas. Du grenzt nicht» (M. Buber, *Ich und Du*, Reclam, Ditzingen 2017 [Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1983 (1923)], p. 4).

Ich an sich) ma, piuttosto, l'Io della base Io-Tu e quello della coppia (*Wortpaar*) Io-Esso⁹¹. L'intuizione di Buber di incentrare la questione sulla dimensione dell'incontro, della *traità* (*Zwischenheit*) attuata dalle coppie di parole fondamentali si limita alla distinzione tra esperienza (*Erfahrung*) come ciò che appartiene all'Io-Esso e ciò che l'Io-Tu fonda (*stiftet*), ossia la relazione (*Beziehung*)⁹². In particolare Buber tripartisce l'ambito in cui il mondo della relazione (*die Welt der Beziehung*) si fonda, e la prima sfera è proprio la vita con la natura (*Leben mit der Natur*). Le creature, ad esempio, si muovono verso di noi, ma qui l'uso del Tu si situa alla soglia del linguaggio (*an der Schwelle der Sprache*)⁹³.

Osservo un albero – dice Buber – posso recepirlo come un'immagine (*als Bild aufnehmen*) [...] posso sentirlo (*erspüren*) come movimento [...] posso classificarlo (*einreihen*) secondo la specie e osservarlo (*beobachten*) come esemplare [...]. In tutto ciò l'albero resta il mio oggetto (*bleibt der Baum mein Gegenstand*) [...] Ma può anche succedere, insieme per volontà e grazia, che io, osservando l'albero, entri in relazione a esso e ora l'albero non è più un Esso⁹⁴.

La relazione è ciò che viene colto nella sua dimensione di reciprocità (*Gegenseitigkeit*). In altre parole non c'è una riduzione all'Io dell'incontro, ma sempre la coppia dell'incontro e la *traità*. Nel caso dell'albero non c'è ammissione di una coscienza (*Bewußtsein*) all'albero – per cui Buber chiede acutamente «ma volete dividere di nuovo l'indivisibile (*Unzerlegbare*), perché a voi vi sembra che sia riuscito?»⁹⁵ – quanto, piuttosto, un incontrare (*begegnen*) l'albero stesso. Mentre se pronuncio il Tu a un uomo non lo incontro come una cosa, «egli non è una cosa tra le cose e non è composto di cose (*aus Dingen bestehend*)»⁹⁶. Io non faccio esperienza dell'uomo come della cosa, se lo facessi, non sarebbe più un Tu. Se considerassi il colore dei suoi capelli, il timbro della voce, i dettagli che compongono la singolarità del Tu egli non sarebbe più un Tu, poiché l'«esperienza è lontananza dal Tu (*Du-Ferne*)»⁹⁷. In altre parole, l'esperienza come ciò che appartiene all'incontro con l'oggetto allontana l'incontro interpersonale dato invece con il Tu. Spesso la distinzione tra il Tu e l'Esso oggettivante è sfumabile,

⁹¹ «Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundworts Ich-Du und das Ich des Grundworts Ich-Es» (*ibidem*).

⁹² Si veda *ivi*, p. 6.

⁹³ Si veda *ibidem*.

⁹⁴ *Ivi*, pp. 7-8.

⁹⁵ *Ivi*, p. 8.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Ivi*, p. 9.

imprecisa e oscura, ma il vero confine risiede in tutti quei territori che sono tra il Tu e l'Esso (*alle Bezirke zwischen Du und Es*), ossia tra ciò che è presente, che è presenza (*Gegenwart*), e ciò che è oggetto (*Gegenstand*)⁹⁸. L'oggetto è colto nel suo essere passato, poiché quando l'uomo usa (*gebraucht*) ed esperisce (*erfährt*) vive già nel passato e il suo attimo è senza presenza (*Präsenz*), poiché gli oggetti sono in quanto sono stati (*Gewesensein*). Il presente invece è ciò che *si fa presente* (*Gegenwartende*) e permane (*Gegenwährende*). L'oggetto non è durata (*Dauer*), ma solo arresto (*Stillstand*), pausa (*Innehalten*), interruzione (*Abbrechen*), mancanza di relazione (*Beziehungslosigkeit*) e di presenza (*Präsenzlosigkeit*)⁹⁹. Il Tu, al contrario, è ciò che è realmente presente. Ciò che nel farsi presente (*gegenwärtig wird*) origina il presente (*entsteht Gegenwart*), quel presente reale e compiuto (*wirkliche und erfüllte*) che si dà solo nella relazione e nell'incontro (*Begegnung*)¹⁰⁰.

Ora, la separazione di una dimensione dell'incontro e della relazione come presenzialità (*Gegenwärtigkeit*) esclusiva di un cogliere l'altro nella sua incommensurabilità e generalità, propria del rapporto con il Tu, da un'oggettualità misuratrice attorniata da contenuti (*Inhalten*), con le sue esclusività e sfumature di riferimento nel rapporto che non riguardano però la qualità del rapporto – la misurazione oggettualizzerebbe, infatti, il Tu lasciando inalterata l'azione che è data solo in quanto oggettualizzante – è affascinante quanto non esaustiva. L'oscillare tra le tipologie d'incontro dovrebbe comprendere anche l'intenzionalità che costituisce lo scambio relazionale con l'uno e con l'altro e non solo i poli di questo. È vero che possiamo intendere diversamente l'incontro e «misurare», ad esempio, le caratteristiche fisiche dell'incontrato, ma definire univocamente come oggettualizzante l'azione compiuta rischierebbe di farci dimenticare come vengano vissuti gli incontri tutti. Che si possa intenzionare diversamente l'oggetto – che sia il Tu o che sia l'Esso – spostando in un certo qual modo la qualità del polo incontrato richiede di intendere l'incontro come qualcosa di fisso e l'intenzionalità come irremovibile.

Queste riflessioni sono al centro della ricerca dello psichiatra giapponese Bin Kimura, il quale si è occupato di disturbi patologici giungendo alla conclusione che la

⁹⁸ Cfr. *ivi*, p. 12.

⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 13.

¹⁰⁰ Cfr. *ibidem*.

schizofrenia sia una patologia dello *aida*¹⁰¹. Questo termine, che letteralmente in giapponese significa «tra» (間), per Kimura esprime la condizione di *traità* (*Zwischenheit*) che si vede in opera nelle relazioni. Questa, essendo la dimensione relazionale dell'esistenza¹⁰², è quanto in particolare lo schizofrenico patisce. Egli, secondo l'analisi dello psichiatra, avrebbe infatti un disturbo dello *aida* non potendo relazionarsi naturalmente con il mondo e con l'altro.

Kimura gode di buona fama in Francia e in Germania, dove i suoi lavori furono accolti positivamente già dal 1963.

Se continuiamo a intendere la relazione come statica qualcosa resta eluso. Se con le cose si ha un rapporto oggettivante, mentre con il Tu interpersonale si ha relazione, anche se si volesse spostare il rapporto intendendolo diversamente si finirebbe con il mantenere la dualità relazione-oggettivazione, presenza-oggetto, reciprocità-unilateralità. Si finirebbe quindi con l'oggettivare la persona, e le sue proprietà caratteristiche, cui quel Tu si riferisce.

Possiamo allargare l'impostazione buberiana indagando le relazioni (tutte) come dinamiche, per cui si attuerebbe un allargamento del rapporto tra soggetti che non diviene più legato alla sola relazione Io-Tu, ma si dilata anche agli oggetti, alle cose e alle situazioni. L'indistinzione del rapporto Io-Tu e Io-Esso riguarda allora tutti i fenomeni in ogni momento e non è composta da una cesura esperienziale dei livelli qualitativi. «Non è forse più probabile che ciascun 'tu' sia anche contemporaneamente anche un po' 'esso', e ciascun 'esso' sia anche un po' 'tu'?»¹⁰³. Anche il Tu, come abbiamo visto, può essere pensato come oggetto di percezione, nonostante non sia un Esso puro. Parimenti, anche l'Esso può essere vissuto come un Tu. Tuttavia è nella *traità*, in questo essere tra, che sia il Tu che l'Esso, e il rapporto con l'Io, si istituiscono e allora è lì che vanno incontrare le ragioni dell'uno quanto dell'altro.

La possibilità si fonda sullo *aida* fondamentale, quella dimensione *tra* che costituisce ogni forma di relazione. In altri termini, «nel fondamento da cui queste parole traggono origine, si può riconoscere la struttura dello *aida* pre-verbale e pre-cosciente»¹⁰⁴. La

¹⁰¹ B. Kimura, *Tra. Per una fenomenologia dell'incontro*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2013 e *Scritti di psicopatologia fenomenologica*, cit.

¹⁰² G. Salonia, *L'esser-ci-tra. Aida e confine di contatto in Bin Kimura e in Gestalt Therapy*, in B. Kimura, *Tra. Per una fenomenologia dell'incontro*, cit., pp. 5-20, qui p. 6.

¹⁰³ B. Kimura, *Tra. Per una fenomenologia dell'incontro*, cit., p. 83.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 84.

traità precede la distinzione di senso che le nostre parole attuano nella cesura tra Tu ed Esso e ne fonda il sorgere. Kimura ci dice che anche una «controparte non umana può essere un ‘tu’ nella misura in cui il mio rapporto con questa si radica nella mia storia personale, nel fondo della mia vita»¹⁰⁵, e quindi anche cose e oggetti si possono presentare come Tu¹⁰⁶.

La presenza fluida e permeabile del *tra*, per cui il Tu non è statico ma, forse, interposto tra l’Io e l’Esso, è quanto abbiamo visto con Viveiros De Castro, ossia l’evidenza dell’essere Tu dell’oggetto, dell’essere una persona¹⁰⁷, e con gli Yanésya di Santos-Granero e la loro categorizzazione delle cose.

La *traità* porta allora alla possibilità di uno sbilanciamento prospettico per cui anche ciò che notiamo come statico è investito dal divenire ricco di vitalità.

La svolta di quest’argomentazione Kimura la ricerca parlando di un’atmosfera ricca di vita che l’oggetto sprigiona. Anche «nei confronti di cose e oggetti che si vedono per la prima volta è possibile provare un profondo senso di familiarità e considerarli come un ‘tu’. Questo capita in particolare quando in quella cosa si sprigiona un’atmosfera intrisa di vita»¹⁰⁸. La nostalgia ad esempio è quella condizione che ci lega inevitabilmente a qualcos’altro, ma, mentre non crea problemi se è diretta verso ciò che conosciamo e abbiamo conosciuto, e in particolare verso persone o cose a queste riconducibili, si scontra con la nostra certezza di un’irremovibile distanziamento dagli oggetti e dalle situazioni, se riguarda ciò che in maniera nuova o rinnovata incontriamo:

sarà capitato a molti di avere vissuto questo sentimento durante un viaggio in un territorio sconosciuto, di fronte ad un sentiero scorto inaspettatamente attraverso un campo o a fianco di una montagna. O ancora camminando attraverso i vicoli di una antica città medievale. In vita mia non avevo mai messo piede in quel sentiero, eppure provo un inspiegabile sentimento di nostalgia¹⁰⁹.

Non è la totalità del paesaggio o l’impressione dettata dai colori presenti, né una situazione riducibile a un fattore psicologico, «quindi si tratta di qualcosa di diverso da quel fenomeno conosciuto in psichiatria come *déjà vu* (“già visto”)¹¹⁰. È un particolare, un oggetto o quel sentiero, ad avere una qualità particolare che lo distingue dalla

¹⁰⁵ *Ivi*, pp. 85-86.

¹⁰⁶ Cfr. *ivi*, p. 87.

¹⁰⁷ Cfr. E. Viveiros De Castro, *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove*, cit., pp. 135-136.

¹⁰⁸ B. Kimura, *Tra. Per una fenomenologia dell’incontro*, cit., p. 87.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ *Ibidem*.

totalità-paesaggio. Nell'incontrare queste cose, come nell'incontro con una casa abitata dai suoi minimi particolari, succede di sentire emergere la presenza e la reciprocità, «il sentimento d'intimità che ne scaturisce mi colpisce come se ciò toccasse la parte più profonda del mio essere»¹¹¹.

Nell'incontro, in conclusione, emerge una profonda dimensione *tra* le persone e *tra* le persone e le cose.

Ontologia della metamorfosi

Alla luce di quanto detto fino a ora, ossia dopo aver indagato i concatenamenti istituibili tra le cose, si può iniziare a delineare una prima ontologia della metamorfosi. La *traité* ci ha parlato di quella forma che è la dimensione propria del divenire: la dimensione affettiva¹¹². Le cose prendevano una vitalità nel modo in cui interagendovi o interagendo tra esse raggiungevano un livello d'intensità affettiva; parimenti l'incontro con il Tu interpersonale, e il suo oscillarvi nella forma dell'Esso, era dato dalla reciprocità dell'incontro¹¹³. Cerchiamo di capirne meglio la portata.

¹¹¹ *Ivi*, p. 88.

¹¹² Per la dimensione affettiva la fonte a cui attinge risolutivamente la coppia Deleuze-Guattari è Spinoza. A Spinoza Deleuze ha dedicato due testi *Spinoza e il problema dell'espressione* (1968), tr. it. a cura di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1999 e *Spinoza. Filosofia pratica* (1981), tr. it. M. Senaldi, Guerini e Associati, Milano 1991. Il tema della trasformazione risulta di estrema rilevanza per una pratica filosofica che introduca l'affettività. Jaspers parla di pensiero che «mi trasforma» (*mich verwandelt*) quando parla della filosofia e di ciò che essa richiede. Cfr. K. Jaspers, *Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen*, Walter de Gruyter, Berlin 1974 (1937-38), p. 10. Nel caso della *periegoge* possiamo trovare un elemento base dell'esercizio di trasformazione che la pratica filosofica rappresenterebbe (si veda G. Cusinato, *Periegoge. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, QuiEdit, Verona 2014, in particolare p. 292). Questa trasformazione ha caratteristiche ben precise, «a differenza di quella biologica, la metamorfosi umana non è predeterminata, piuttosto avanza per tentativi ed errori verso un esito sconosciuto. È ben diversa da quella che trasforma il bruco in farfalla: non procede in modo automatico, non è garantita. È il risultato del lavoro creativo dell'*ordo amoris*» (G. Cusinato, *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*, Franco Angeli, Milano 2018, p. 259). L'*ordo amoris* come una sfera circondante e avvolgente il soggetto permette l'incontro con l'alterità e la condivisione emotiva con l'altro, per cui, con le parole di Scheler, «mi trovo in un mondo immenso di oggetti sensibili e spirituali che mettono il mio cuore e le mie passioni in uno stato incessante di movimento» (M. Scheler, *Ordo amoris* (1957), tr. it. di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia 2008, p. 49).

¹¹³ «Un incontro costituisce un affetto o, in altre parole, un segno che fa comunicare i punti di vista, rendendoli sensibili in quanto punti di vista» (F. Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofia dell'evento* (1994), tr. it. di F. Agostini, Ombre Corte, Verona 1998, p. 45). «Che si tratti di pensare o di vivere, la posta in gioco è sempre l'incontro, l'evento, e dunque la relazione in quanto esterna ai suoi termini» (*ivi*, p. 26); e ancora: «Collegare è sempre mettere in comunicazione da una parte all'altra di una distanza, attraverso l'eterogeneità stessa dei termini. Un incontro effettivo non è certamente fusionale. È necessaria una certa "cortesia", un'arte delle distanze (né troppo vicino, né troppo lontano). L'indiscernibilità dei punti di vista non equivale ad un'omogeneizzazione, come in fisica, in cui i potenziali disparati tendono a ripartirsi in modo eguale quando entrano in rapporto» (*ivi*, p. 107).

Il ragionamento in termini di forme essenziali o sostanziali – sostanza, che già nel greco *hypokéimenon* e nel latino *substantia*, è qualcosa che «sta sotto» al presentarsi degli attributi – si contrappone al piano (*plan*) che propone Deleuze il quale non trova un’unità nelle profondità delle cose. Nel piano le cose non si distinguono per unità sostanziali o formali, ma piuttosto in base a lentezza e velocità¹¹⁴. Se definiamo un corpo non più in base all’estensione dei suoi organi e le sue funzioni, né in base a specie e genere, ma alle sue possibilità di movimento relative a velocità e lentezza, chiameremo *longitudine* di un corpo ciò che gli appartiene secondo l’estensione in base a un rapporto e *latitudine* ciò di cui esso è capace secondo parti intensive, ossia i suoi affetti¹¹⁵. A ogni movimento e riposo, velocità e lentezza, corrisponde un grado di potenza il quale determina le possibilità e le capacità degli affetti del corpo¹¹⁶. In quest’ottica «ci sono più differenze tra un cavallo da corsa e un cavallo da lavoro che tra un cavallo da lavoro e un bue»¹¹⁷.

¹¹⁴ Si veda G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 360. E G. Deleuze, *Differenza e ripetizione* (1968), tr. it. a cura di G. Guglielmi, Mulino, Bologna 1971, in cui Deleuze sostiene che «la sostanza stessa, è “molteplicità”, che rende inutile l’uno non meno che il molteplice» (*ivi*, p. 295), cosicché tenda al crollare della contrapposizione uno-molteplicità.

¹¹⁵ 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”» G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 349.

¹¹⁶ «Il “corpo senza organi” è ciò che si oppone a qualsiasi organizzazione, agli strati di organizzazione – è ciò che imponendosi spezza il piano di immanenza articolando altri percorsi (per il desiderio)» (S. Berni, U. Fadini. *Linee di fuga. Nietzsche, Foucault, Deleuze*, Firenze University Press, Firenze 2010, p. 117).

¹¹⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., pp. 363-364. Deleuze e Guattari citano Jakob von Uexküll, è vero che Uexküll si è interessato alla «tonalità operativa» (*Wirkton*), alla «tonalità d’uso» (*Leistungton*) e anche a una componente emotiva, la cosiddetta «tonalità emotiva» (*Stimmung*) come elementi che caratterizzano l’ambiente (*Umwelt*) animale; tuttavia preme sottolineare che per Uexküll una comunicazione tra *Umwelten* animali è proprio impossibile proprio perché, a differenza di quanto dirà Heidegger, per Uexküll è l’animale a essere formatore di mondo, da cui consegue una certa chiusura alla propria *Umwelt*. È proprio nell’ottica di una comprensione dell’uso che gli oggetti hanno nella prospettiva dell’animale, e quindi della tonalità emotiva che ricevono, che possiamo capire l’animale, «dobbiamo dunque dotare le loro immagini percettive di una tonalità operativa» (J. von Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Verstandliche Wissenschaft, Einundzwanzigster Band, Verlag von Julius Springer, Berlin 1934, ed. it. a cura di M. Mazzeo, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Quodlibet, Macerata 2010, p. 109). In questa maniera quello che prima risultava caotico potrà essere compreso. Ovvero le visioni degli animali se sommate darebbero vita a un quadro assurdo, poiché, ad esempio, «nelle centinaia di ambienti che offre ai suoi abitanti, la quercia gioca ruoli molto diversi, con l’una o l’altra delle sue parti. La stessa parte può essere in un caso grande e in un altro piccola. Il legno della quercia può essere sia duro (per il cerambice) sia morbido (per la vespa del legno) perché può servire sia a proteggere sia ad aggredire. Se si volessero mettere insieme tutte le proprietà contraddittorie che offre la quercia in quanto oggetto, si otterrebbe una sola cosa: il caos» (*ivi*, p. 158), Queste *widersprechenden Eigenschaften* (ed. or., p. 99) si risolvono solo attraverso la dimensione propria all’animale. Se, quindi, si può citare Uexküll in accordo con i due autori, è perché il rapporto tra gli animali determina un contrappunto tra melodie e «questi rapporti di contrappunto congiungono dei piani, formano composti di sensazioni, dei blocchi, e

Movimento e affetto divengono i punti cardine dell'analisi con un intreccio di longitudini e rapporti, e di latitudini e gradi: velocità e lentezza da una parte e gradi d'affetti dall'altra¹¹⁸.

In questo senso si è definiti da una lista di affetti, la stessa variazione da un Esso a un Tu è stata infatti identificata tramite gli affetti e i rapporti di reciprocità che ne definiscono la relazionalità con l'Io. Si entra nella prospettiva altrui, come nella caccia o nella guerra, tramite l'inserimento in una dimensione affettiva. Attraverso, quindi, un coinvolgimento: non vi è divenire senza affetti. Il tutto prende poi forma attraverso un movimento che vede sboccare l'affettività in delle tensioni tra le velocità e le lentezze. Detto in altri termini, tutto ciò avviene attraverso il prendere parte in un concatenamento (*agencement*) che unisce più membri, per cui gli affetti circolano all'interno e formano quel che può formarsi. Il divenire è quindi «una composizione di velocità e di affetti»¹¹⁹. Ricordando l'importanza del pensiero di Simondon per l'elaborazione teoretica dell'individuazione deleuze-guattariana, Sauvagnargues scrive che «l'être est acte, et non pas un, et ainsi la relation, modalité de l'être en devenir, remplace la substance, la modalité de l'être devenu»¹²⁰.

Per esemplificare questo passaggio possiamo attingere da un esempio che Deleuze e Guattari riportano. Nel divenire-cane dell'uomo non si tratterà come abbiamo detto di imitazione o analogia dei rapporti, se vogliamo il divenire cane dell'uomo si deve conferire alle parti del corpo dell'uomo dei rapporti di velocità e lentezza che installino il divenire cane, inscenando un concatenamento nuovo e originale che costituisce il divenire cane dell'uomo¹²¹.

determinano dei divenire» G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?* (1991), tr. it. a cura di A. De Lorenzis, Einaudi, Torino 1996, p. 192.

¹¹⁸ «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 distruggerlo o venirne distrutti, per scambiare con lui azioni e passioni, per comporre con lui un corpo più potente» (G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 364).

¹¹⁹ *Ivi*, p. 365. Il che può portare ad asserire di essere di fronte a partecipazioni «contro natura» ma, in realtà, «il piano di composizione, il piano di Natura, è favorevole a queste partecipazioni, che non cessano di fare e disfare i loro concatenamenti impiegando tutti gli artifici» (*ibidem*).

¹²⁰ A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Presses Universitaires de France, Paris 2009, p. 255. Il che, se teniamo conto ad esempio della sintesi passiva dell'abitudine, comprendiamo «la constitution d'une individuation comme une relation en devenir, non comme une unité devenue, sur un mode synthétique, pluriel et passif. L'individu n'est jamais dissociable de son procès d'individuation, qui coproduit littéralement ensemble l'individu et son milieu associe. De sorte qu'il faut définir l'individu comme une rencontre, une synthèse externe de matériaux lies» (*ivi*, p. 272).

¹²¹ Quindi «bisogna che giunga a conferire alle parti del mio corpo dei rapporti di velocità e di lentezza che lo facciano divenire cane, in un concatenamento originale che non procede per rassomiglianza o

Non si può mutare in altro senza che anche questo muti a sua volta, bisognerà quindi concepire una mutazione anche per questo. Il divenir-altro dell'altro (animale) è ben testimoniato dal fenomeno del tarantismo. Il tarantato non diviene ragno senza che quest'ultimo non diventi altro. E questo non diviene uomo o donna, ma puro suono e ritmo (tarantella). Se così non fosse la pratica risanatrice che vede la musica come centro funzionale non potrebbe aver luogo¹²². Nel negare tale dimensione emerge la sola ipostatizzazione dei membri del rapporto mentre è nella sfuggevolezza e nel rinvio reciproco che si crea in modo tensivo *tra* i membri della trasformazione che risiede il nodo esperienziale della metamorfosi, ossia il motivo per cui il *divenir-altro*, e non i membri, sia l'oggetto di indagine¹²³. Ci si relaziona non per analogia o somiglianza, né per imitazione o immaginazione, ma grazie a un conferimento di rapporti che in base a velocità e affetti può prendere vita, un «divenire “con” l'altro»¹²⁴. In questo senso non siamo nell'ambito del sentire l'un con l'altro, del *Miteinanderfühlen*¹²⁵, ma di un *devenir avec l'autre* che costituisce la *traità*.

L'incentrare l'analisi sulla dimensione *tra* non esclude comunque il porsi la questione di una definizione del corpo. Proprio per quanto si è detto, il non venire definito tramite proprietà, forma, né come sostanza o tramite gli organi che gli appartengono, il corpo apre a una considerazione della densità data nell'attività tensiva della *traità*. È proprio in quanto spazio *tra* qualcos'altro che il corpo richiede una definizione nuova¹²⁶. Nel piano della metamorfosi il corpo si definisce solo attraverso

analogia. Perché non posso divenire cane senza che il cane stesso divenga un'altra cosa» (G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., pp. 365-366).

¹²² Si veda E. De Martino, *La terra del rimorso. Contributo ad una storia religiosa del sud*, Il Saggiatore, Milano 1996.

¹²³ «Le cas éthologique débouche ainsi sur une capture qui transforme nos conceptions de la vie, de la sexualité et de l'art: ce mode de reproduction déborde nos conceptions normatives de la répétition, qu'il s'agisse de reproduction, d'imitation ou de ressemblance. La capture de la guêpe et de l'orchidée ne se laisse en effet ramener ni a un cas de reproduction du semblable par le semblable, ni à l'imitation d'un modelé, mais pas davantage au simulacre d'une ressemblance trompeuse, comme si l'orchidée se faisait passer pour une guêpe, selon un anthropomorphisme désuet. Ce cas vital met en échec nos capacités de concevoir la production du nouveau. Les termes en symbiose restent distincts, mais s'affectent d'un devenir disjoint, connexe et indiscernable» (A. Sauvagnargues, *Deleuze*, cit., p. 400).

¹²⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 366.

¹²⁵ Che per Scheler è esempio di quel co-sentire immediato che descrive, ad esempio, il sentire dei genitori verso il figlio, quel provare lo stesso dolore «Sie fühlen *miteinander dasselbe Leid*» (M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn 1923, p. 9).

¹²⁶ «Pensare una singolarità, attraverso la disarticolazione dell'identità, posizionandosi dunque sul bordo dell'individualità, significa *elevare a potenza*, significa costituire il senso su un piano d'immanenza. Un tale piano viene spesso definito *campo trascendentale*, che possiede una regola fondamentale: non rinviare ad alcun oggetto, non appartenere ad alcun soggetto» (T. Ariemma, *Logica della singolarità*, cit., p. 46). Cfr. inoltre Id., *Immagini e corpi. Da Deleuze a Sloterdijk*, Aracne, Roma 2010.

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), secondo un grado di potenza che lo caratterizza¹²⁷.

Il modo di individuazione che rispecchia queste due prerogative, ben diverso da quello di soggetto, cosa o sostanza, si può chiamare *ecceità*¹²⁸. Questo non appartiene all'ordine del tempo lineare e della misura qual è *Chronos*, ma a quello dell'*Aion*, che è il tempo dell'evento¹²⁹. L'uomo in questo senso è *ecceità*, «non darete nulla alle ecceità senza rendervi conto che ne fate parte e non siete nient'altro»¹³⁰. Quello che si delinea come concatenamento nel suo insieme è, nuovamente, *ecceità*¹³¹. È qui, è adesso. È il luogo in cui i soggetti finiscono di «essere soggetti per divenire eventi»¹³².

Il divenire non è il divenire di una sostanza A che assume un certo accidente X, a partire da una condizione in cui non aveva l'accidente X, a partire da una condizione caratterizzabile come non-X. Non c'è una sostanza¹³³.

La sostanza non c'è e sono gli accidenti, se ancora così si possono definire, a prendere il primo piano. L'apparire di questi sarà il luogo in cui riporre il focus, l'accadere dell'evento e non il *per cosa* avviene quell'evento. Sono le reti e i nodi che in questi si

¹²⁷ Si veda G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 368.

¹²⁸ 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, pp. 79-109, 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.

¹²⁹ Interessante che Deleuze non usi *Kairos*, il tempo giusto, opportuno, ma piuttosto *Aion* 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, *Logica del senso* (1969), tr. it. a cura di M. de Stefanis, 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, Roma 2013, pp. 129-151.

¹³⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 370.

¹³¹ «The haecceity individuates not by means of necessity, transcendence and permanence, but by contingency, immanence and flux. Intermittent quantitative alliances effect qualitative changes and reformulations. The individual is not understood as an enduring essence of a particular form, but is a temporal line-bloc, a becoming that exhibits a certain molecular duration» (S. Bankston, *Deleuze and Becoming*, cit., p. 99).

¹³² G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 370.

¹³³ F. Leoni, *Deleuze*, cit., p. 132.

formano e si sciolgono a tessere il tessuto del mondo e non proprietà statiche o accidenti da dover rimandare a sostanze. Per comprendere questo passaggio risultano chiare le parole del fisico contemporaneo Carlo Rovelli:

Un prototipo di “cosa” è un sasso: possiamo chiederci dove sarà domani. Mentre un bacio è un “evento”. Non ha senso chiedersi dove sia andato il bacio domani. Il mondo è fatto di reti di baci, non di sassi¹³⁴.

C'è un fare *blocco* del processo del divenire in cui il riconoscimento è affidato agli affetti e alla relazione, «nessuna forma si sviluppa, nessun soggetto si forma, ma *degli affetti* si spostano, dei divenire si catapultano e fanno blocco»¹³⁵. L'attività dinamica e processuale del reale è quanto definisce la *traità* dell'evento e il fenomeno della metamorfosi. Allora, comprendiamo adesso, «il movimento non è un'espressione esteriore della vita, ma è lo stesso processo in cui la pietra è viva»¹³⁶. Non è in quanto in semplice movimento che la pietra è viva, ma è nel suo processo-movimento che diviene viva. Ugualmente «ciò che rende vivo un albero sono i suoi movimenti caratteristici, così come sono registrati nell'esperienza: l'ondeggiare dei suoi rami al vento, lo stormire delle foglie, il tendere dei rami verso il sole»¹³⁷. Sono gli schemi caratteristici di movimento a determinare la vitalità di qualcosa. I nodi che si formano, ossia l'annodarsi tra movimenti e affetti, consentono l'apparire del divenire, il suo essere spinto fino a una soglia di densità. Qualcosa che quindi si manifesta, ma che al contempo si porta con sé i problemi di un'individuazione – che restano finché non si apre alla dinamica evenemenziale propria della logica dell'evento data nell'ecceità.

Se ammettiamo una realtà del divenire animale, essa tratterà di un far corpo con l'animale in un corpo senza organi definito da zone d'intensità e di vicinanza¹³⁸. Dove per vicinanza si intende quell'appartenenza, quel contatto, sfioramento e contagio che porta a essere lo stesso a prescindere dai soggetti e forme determinate¹³⁹. In ciò che si è:

¹³⁴ C. Rovelli, *L'ordine del tempo*, Adelphi, Milano 2017, p. 87.

¹³⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 377.

¹³⁶ T. Ingold, *Sogno di una notte circumpolare* (2000), tr. it di R. Brigati, in R. Brigati, V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi*, cit., pp. 53-92, qui p. 69.

¹³⁷ *Ivi*, p. 70.

¹³⁸ Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 384.

¹³⁹ Si veda *ivi*, p. 383.

in se stessi, in quel che ci cattura all'improvviso e ci fa divenire una *vicinanza*, un'*indiscernibilità*, che estrae dall'animale qualcosa di comune, molto più di ogni utilizzazione, molto più di ogni addomesticamento, di ogni imitazione¹⁴⁰.

Questo, nelle forme della cosalità propria degli Yanesha, corrisponderebbe alla quarta forma, quella per la quale gli *oggetti* divengono *soggetti* tramite il contagio e la vicinanza. Nel caso degli animali, sottolinea Ingold, in Occidente «possono essere persone solo nella misura in cui una parte della nostra umanità si è, per così dire, “spalmata” su di loro attraverso uno stretto contatto»¹⁴¹. Ma tra gli Ojibwa, dove l'essere una persona non coincide con l'essere esseri umani, le persone:

possono assumere una grande varietà di forme, di cui quella umana non è che una. Possono anche apparire in un gran numero di forme animali, o sotto forma di fenomeni meteorologici come il tuono o il vento, di corpi celesti come il sole, e persino di oggetti tangibili come le pietre¹⁴².

Il punto è che il discrimine risiede nel *comportamento*, quindi di nuovo tramite movimenti e affetti. Si può capire che un animale è una persona proprio perché il «suo comportamento sarà fuori dall'ordinario»¹⁴³.

Ciò che queste popolazioni narrano, allora, «si basa su un'osservazione dettagliata ed esatta del paesaggio, delle condizioni meteorologiche e del comportamento degli animali»¹⁴⁴, per cui vi è un rapporto tra evento stagionale dei temporali, condizioni del paesaggio da un lato e comportamento e movimenti dell'animale dall'altro, come ad esempio avviene nel divenire donna-uccello.

Così si può rinvenire una dimensione, anche se piccola e frammentata, propria all'ultimo attributo del divenire deleuziano: il *molecolare*. Perché il molecolare, a differenza delle *molari* forme e soggetti, è ciò che appartiene alle velocità e alle vicinanze, ciò che permette il divenire animale rendendolo possibile nella vicinanza della molecola animale¹⁴⁵. Quel qualcosa che si sposta e porta a essere lo stesso a prescindere dalle forme e dai soggetti, indica un divenire molecolare che viene definito dal solo movimento e affetto, mentre i soggetti restano stabili (molari). Così «si diviene

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 390.

¹⁴¹ T. Ingold, *Sogno di una notte circumpolare*, cit., p. 56.

¹⁴² *Ivi*, p. 57.

¹⁴³ *Ivi*, p. 58.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 59.

¹⁴⁵ Quindi «si diviene-animale soltanto se, attraverso mezzi ed elementi qualunque, si emettono corpuscoli che entrano nel rapporto di movimento e di riposo delle particelle animali o, il che è lo stesso, nella zona di vicinanza della molecola animale» G. Deleuz, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 385.

animale solo molecolarmente»¹⁴⁶, ma grazie a «rapporti di movimento e di riposo, di velocità e di lentezza»¹⁴⁷. Divenir-animale o produzione molecolare dell'animale divengono sinonimi, e ciò può risultare un tentativo di salvataggio della vecchia sostanza. Tuttavia il movimento che viene attuato è in un rapporto essenziale con l'impercettibile, con qualcosa che spinge costantemente per sboccare ai livelli della densità che costituisce il grado effettivo del divenire¹⁴⁸.

Anche il linguaggio dovrebbe venir in aiuto in un'operazione di messa in evidenza del fenomeno del divenire¹⁴⁹. Se il nome proprio non designa più un soggetto stabile e statico «uomo», «animale», «donna», si deve sostenere che designi «anzitutto qualche cosa che è nell'ordine dell'evento, del divenire o dell'ecceità. [...]. Marca una longitudine e una latitudine»¹⁵⁰. «Uomo», «animale», non sono veri nomi propri in virtù di genere e specie che li dovrebbero caratterizzare, ma in virtù delle velocità e degli affetti che li riempiono, in particolare nei nodi che formano negli spostamenti di movimenti e affetti. Tramite l'evento che sono di per sé e nei concatenamenti come il divenir-animale dell'uomo o il divenir-uomo dell'animale essi assumono un nome.

Deleuze e Guattari propongono quindi l'uso di Egli ed Essi come soluzioni indeterminanti che non conducano a un soggetto o a soggetti, ma a un concatenamento collettivo¹⁵¹, e al cui uso si assocerebbe quello dei verbi all'infinito. Ne risulterebbero, quindi, frasi come «UN HANS DIVENIRE CAVALLO, UNA MUTA CHIAMATA LUPO GUARDARE EGLI, SI MORIRE»¹⁵².

Conclusioni

Pensare la metamorfosi come mutazione da uno stadio a un altro, oppure pensarla come condizione in cui A non abbia un certo accidente X, a partire quindi da una condizione

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ivi*, pp. 385-386.

¹⁴⁸ In altre parole, «è in rapporto essenziale con l'impercettibile, è per natura impercettibile» (*ivi*, p. 392) ed è quindi nel divenir-impercettibile che si situa il divenire stesso.

¹⁴⁹ «Oltre a non costituire prevalentemente una proprietà dell'uomo, una sua pura emanazione "spirituale", dobbiamo abituarci anche a un senso inteso come un'infinità di concatenamenti che non necessariamente hanno a che fare con il linguaggio. Il senso può passare attraverso un enunciato o una serie di enunciati, ma può essere costituito pure dal rapporto ambiguo tra la vespa e l'orchidea, oppure tra il ragno, la tela e la mosca, oppure, ancora, può esprimersi nella sessualità umana, nei suoi caratteri di divenire-animale che, anzi, sembrano marcare un venir meno del linguaggio» (E. Bazzanella, *Il ritornello. La questione del senso in Deleuze-Guattari*, Mimesis, Milano 2005, p. 154).

¹⁵⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 372.

¹⁵¹ Si veda *ivi*, p. 373.

¹⁵² *Ivi*, p. 374.

caratterizzabile come non-X, che giunge a una in cui abbia invece X, non comprende il fenomeno della metamorfosi. Resta completamente escluso, infatti, il modo in cui viene vissuta la mutazione. Essa asserisce che un oggetto può assumere un valore e un'indipendenza che lo rendono soggetto. Ciò che è soggetto, nel pensiero Yanessa e nel modo in cui l'essere umano occidentale interagisce con le cose, è decisamente maggiore rispetto a ciò che riflessivamente intendiamo come soggetto. La coincidenza del soggetto con un soggetto della relazione che valga come polo soggettivo scontrantesi con un polo oggettivo vale soltanto se intendiamo il fatto strettamente specifico che a riconoscere l'oggetto sono pur sempre dei soggetti. Da qui però alla completa adesione del soggetto alla sede della noesi che investe di senso la controparte si mina alla base tutta una forma di esistenza che costituisce l'esperienza della cosa.

Anche la pietra e-siste, anche le cose hanno una vitalità. La tensione presente nei flussi e nei processi che strutturano il venire fuori della pietra e la vitalità delle cose – il movimento della pietra che rotola, la presenza viva di un oggetto – è indagabile solo e soltanto se riconosciamo l'indipendenza di queste nelle loro possibili forme di cui abbiamo presentato una possibile lettura.

Tutto questo è inoltre indagabile se teniamo presente il momento *tra* gli estremi del flusso e del processo. Questi stessi, come abbiamo visto, non sono sempre afferrabili di per sé. Mentre invece riconosciamo in tutto il movimento l'inerenza della cosa, la pietra viene riconosciuta pietra in tutte le sue fasi perché è l'unità della transizione. Il divenire sintetizza nel *tra* dei termini l'unità permanente del mutamento. Nella *traità* degli estremi della metamorfosi risiede il nome afferrabile del divenire e la sua ontologia. Il divenire animale, parimenti, prende forma a partire da una tensione tra le fasi, senza tuttavia toccarle necessariamente.

Il divenire è allora qualitativo, appartiene ai modi in cui qualcosa si relaziona a qualcos'altro. È nella densità della *traità* che la metamorfosi vive. Dove si muovono affetti e dove i movimenti sono affetti si crea lo spazio in cui anche la cosa può essere animata, dove il Tu non è più soltanto rinchiuso nell'antropocentrismo e dove l'essere umano è anche un bovide o un canide.