

GIACOMO PEZZANO

## NATI PER PATIRE. PASSIONI ED ESEMPLARITÀ

**SOMMARIO:** 1) Ricostruire lo spazio delle passioni; 2) L'animale umano, un'invenzione recente; 2.1) Natura umana e relazionalità; 2.2) Natura umana e paticità; 3) Paradossi antropologici; 3.1) Alla ricerca del riferimento perduto: modello ed esempio; 3.2) Ripensare la gerarchia; 3.2.1) Dialettica, immanenza, empirismo; 3.2.2) Imitare esempi per sentire la differenza; 3.2.3) Ego-decentrismo e trascendenza sensibile; 4) L'umano oltre l'uomo. Questione di stile; 5) Sentire diversamente e vivere diversamente.

### 1) Ricostruire lo spazio delle passioni

**U**NO dei più densi e felici testi filosofici dedicati al tema delle passioni da una parte sottolinea che queste sono state tradizionalmente condannate come fattore di turbamento o perdita della ragione, dunque dovevano essere o esplicitamente espunte, o quantomeno tenute a bada per il conseguimento della vita buona, della saggezza o della virtù. D'altra parte però, evidenzia come questa visione sia entrata gradualmente in crisi, consentendo di individuare anche nelle passioni una peculiare forma simbolica ed espressiva, anche per via del loro crescente peso nell'organizzazione e riproduzione della vita sociale, di cui sono persino diventate motore e principio costitutivo<sup>1</sup>.

A riprova di ciò, dal punto di vista sociale abbiamo per esempio il ruolo sempre più centrale giocato dall'interesse quale paradossale passione capace di sussumere e dirigere le altre passioni<sup>2</sup>; mentre, dal punto di vista filosofico-culturale, notiamo che nel Novecento si è insistito da una parte sulla denuncia della crisi o eclisse della razionalità

<sup>1</sup> R. BODEI, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano 2010<sup>4</sup>, pp. 7-44.

<sup>2</sup> Cfr. A. O. HIRSCHMANN, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, tr. it. Milano 1993 (ed. or. 1977).

e, dall'altra, sulla crescente attenzione al mondo dell'affettività, a cominciare dal suo luogo elettivo, la corporeità. La critica della freddezza di una razionalità meramente calcolatrice-strumentale, quando non animata da furore irrazionalista o da slancio meramente decostruttivo, giunge non a caso a porre il problema dell'articolazione di un «principio ricostruttivo» che riconosca, a fianco dello «spazio delle ragioni», anche quello delle passioni, della dimensione affettivo-narrativa di cui letteralmente si impasta l'esistenza concreta delle persone, non riducibili ad attori esclusivamente dialogico-razionali<sup>3</sup>. Ricostruire lo spazio delle passioni significa allora da un lato *aufheben* la stagione decostruttiva, ma anche, dall'altro lato, riconoscere che si deve *ricostruire* e non semplicemente costruire, perché lo spazio delle passioni di fatto esiste ed è sempre esistito, anche in quanto espressione fondamentale della natura dell'animale umano, come vedremo. Ricostruire lo spazio delle passioni significa allora non soltanto rimetterlo in piedi, quanto innanzitutto restituire la trama della sua articolazione.

Non si tratta tuttavia, va evidenziato, di collocare i due spazi della ragione e delle passioni in dimensioni separate, anzi; in altre parole, come il ripensamento del senso della razionalità ha fatto parlare di una «intelligenza emotiva»<sup>4</sup>, così va sottolineata l'esistenza di una vera e propria *logique du sens*: «la logica delle passioni ha un lato di conoscibilità, come la logica della conoscenza ha un lato di affettività», ossia c'è «una struttura affettiva della logica come pure una struttura logica dell'affettività»; il che comporta, in ultima istanza, che «l'affettività accompagna ogni percezione e idea, non si aggiunge né si sovrappone dall'esterno»<sup>5</sup>. È a partire da questo che diventa pienamente riconoscibile anche l'esistenza di una gerarchia delle potenze affettive o di un ordine del sentire.

Le passioni, insomma, sostanziano le relazioni, colorano il rapporto

<sup>3</sup> G. LINGUA, *Il principio ricostruttivo. Comunicazione ed etica nel pensiero di Jean-Marc Ferry*, Pisa 2012.

<sup>4</sup> D. GOLEMAN, *Intelligenza emotiva*, tr. it. Milano 1997 (ed. or. 1995). Si veda anche D. BROOKS, *L'animale sociale. Alle origini dell'amore, della personalità e del successo*, tr. it. Torino 2012 (ed. or. 2011).

<sup>5</sup> R. BODEI, *Le logiche del delirio. Ragione, affetti, follia*, Roma-Bari 2000, pp. 66-67, 80-82.

con il mondo: se non ci fosse altro che pura razionalità, non si potrebbe per esempio spiegare perché ci si affeziona alle cose, perché ci si sedimenta in esse, perché le si desidera, perché in esse si può rintracciare del bene<sup>6</sup>. Da una parte questo comporta il superamento di una lettura esclusivamente moralistico-feticistica dello spazio delle passioni, che lo riduce a teatro di manipolazione e persuasione più o meno occulte; dall'altra parte, si apre però la questione dell'articolazione e differenziazione delle passioni, ossia della necessità e possibilità di cogliere e soprattutto vivere passioni effettivamente non livellatrici e non omologanti<sup>7</sup>. Infatti, è proprio per evitare che le passioni siano terreno esclusivo di manipolazione che occorre indagarne esplicitamente e sistematicamente natura, articolazione, dimensioni, potenzialità, ecc.; limitarsi a denunciarne la "malleabilità", quasi mancassero del rigore inflessibile della razionalità, significa precludersi in partenza la possibilità di un'«alfabetizzazione affettiva»<sup>8</sup>.

L'epoca del calcolo spassionato non comporta soltanto apatia e aridità<sup>9</sup>, ma consegna anche la possibilità di un processo di affinamento del sentire; allo stesso tempo e in modo apparentemente paradossale, il sensazionalismo mediatico-informatico produce un "bombardamento affettivo", che però a sua volta, oltre alla più cinica indifferenza<sup>10</sup>, consegna anch'esso l'opportunità di riarticolare i «modi del sentire»<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Cfr. di E. COCCIA, *La vita sensibile*, Bologna 2011, e *Il bene nelle cose. La pubblicità come discorso morale*, Bologna 2014.

<sup>7</sup> Come convergono, pur con diverse sfumature, G. CUSINATO, *'Periagoge'. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, Verona 2014; E. PULCINI, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Torino 2001; EAD., *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino 2009.

<sup>8</sup> CUSINATO, *'Periagoge'* cit., pp. 55-66, 112-119.

<sup>9</sup> Cfr. S. VEGETTI FINZI, *Introduzione*, in EAD. (a c. di), *Storia delle passioni*, Roma-Bari 2000, pp. VI-XX, p. VI.

<sup>10</sup> Oltre ad A. DAL LAGO, *Carnefici e spettatori. La nostra indifferenza verso la crudeltà*, Milano 2012, ricordo anche i due scritti di G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, 2 voll., tr. it. Torino 2003 e 2007 (ed. or. 1956 e 1980).

<sup>11</sup> Vedi perlomeno, da prospettiva filosofico-fenomenologica, V. COSTA, *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Macerata 2009, e, da prospettiva antropologico-semiotica, i saggi raccolti in J. FONTANILLE, *Figure del corpo. Per una semiotica dell'impronta*, tr. it. Roma 2004, particolarmente pp. 126-190.

Questa duplicità è legata al fatto che la parte occidentale del mondo globalizzato sta vivendo il passaggio da una società iperrazionale (il modello industriale della fabbrica taylorista) a una irrazionale (il modello borsistico della speculazione finanziaria)<sup>12</sup>, o da un'economia del bisogno a un'economia del desiderio<sup>13</sup>, dalla razionalità repressivo-inibitiva all'emotività espressivo-disinibitiva, in cui il potere è condizionante piuttosto che punitivo, ossia emotivo-persuasivo piuttosto che razional-coercitivo<sup>14</sup>. Questo peculiare snodo storico-sociale sta generando come reazione, nell'opinione pubblica come anche in alcuni campi della riflessione filosofica, la rivendicazione di una sorta di rinnovato realismo, un ritorno alla più sobria razionalità del buon senso, quando non all'austera razionalità dei tecnici: tale rivendicazione può certo avere le sue *buone ragioni*, ma al suo fianco va posta, con altrettanta urgenza l'istanza della ricostruzione di una «geometria» delle passioni, per riaccendere quelle “gioiose” e contenere quelle “tristi”.

Il presente contributo si prefigge allora un compito duplice: riconoscere le istanze dello spazio delle passioni insieme alle sue costitutive ambiguità; affrontare il problema del modo in cui, all'interno di questo spazio, è possibile pensare un processo di differenziazione che eviti tanto il richiamo della trascendenza quanto l'attrazione dell'immanenza, poiché entrambe si risolvono nella totale occupazione dello spazio delle passioni, rispettivamente per riempimento esterno (colonizzazione) e per svuotamento interno (indifferenziazione). Rispetto al primo, cercherò di chiarire perché l'animale umano è “nato per patire”; rispetto al secondo, l'obiettivo è spiegare perché l'esposizione che sostanzia la passione rivela tutta la propria ambiguità nella tensione fra modello ed esemplarità. Il tutto avrà come sfondo complessivo l'assunzione e

<sup>12</sup> Cfr. R. J. SHILLER, *Euforia irrazionale. Alti e bassi di Borsa*, tr. it. Bologna 2012 (ed. or. 2000).

<sup>13</sup> Cfr., pur da versanti differenti, p.e. J.-F. LYOTARD, *Economia libidinale*, tr. it. Firenze 1978 (ed. or. 1974), e *Des dispositifs pulsionnels*, Paris 1994; C. PREVE, *Dalla Rivoluzione alla Disobbedienza. Note critiche sul nuovo anarchismo postmoderno della classe media globale*, «Praxis», 32 (2003).

<sup>14</sup> Secondo la distinzione di J. K. GALBRAITH, *Anatomia del potere*, tr. it. Milano 1984 (ed. or. 1983), pp. 21-40. Ma vedi anche F. LORDON, *Capitalismo, desiderio, servitù. Antropologia delle passioni e forme dello sfruttamento*, tr. it. Roma 2015 (ed. or. 2010).

l'approfondimento del paradigma dell'antropologia filosofica e il tentativo di ripensare in chiave post-decostruttiva alcuni snodi decisivi del pensiero postmoderno, proprio rapportandoli agli sviluppi dell'antropologia filosofica – questioni attualmente oggetto di un più ampio percorso di ricerca e una cui più estesa trattazione deve dunque essere rimandata ad altra sede.

## 2) *L'animale umano, un'invenzione recente*

Parlare di antropologia filosofica nell'epoca del "postumanesimo" significa certo – Derrida *docet* – evitare di avvalersi di un concetto vuotamente astratto di animalità per contrapporlo a un'umanità concepita altrettanto vaporosamente; tuttavia, significa anche non rinunciare a un discorso filosofico ad ampio raggio sull'umano che muova dal chiarimento delle sue peculiarità naturali: non attribuire una "specialità" extra- o sovra-naturale all'*animale* umano non impedisce di evidenziarne le "specificità" *infra-naturali*<sup>15</sup>. Allo stesso tempo, ferma restando l'indubitabile aderenza alla natura, alle sue leggi e al ritmo del suo andamento, non può restare ininterrogato quel carattere di quasi estraneità che l'esistenza umana sembra rivestire in rapporto a quella degli altri viventi<sup>16</sup>: la sfida è proprio conciliare «la *pleine appartenance de l'humanité à la vie avec sa radicale différence ... : rendre raison de la différence*»<sup>17</sup>. Detto altrimenti, per rendere conto del fatto che parlare di natura umana sembra richiamare un «*Oxymoron*»<sup>18</sup>, va evitato lo «scoglio pericoloso» che si nasconde in ogni indagine sull'umano: bisogna trattare l'uomo «sempre anche – eppure mai troppo – come essere naturale»<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Vedi p.e. F. CIMATTI, *Filosofia dell'animalità*, Roma-Bari 2013; F. FERRETTI, *Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana*, Roma-Bari 2007; J.-M. SCHAEFFER, *La Fin de l'exception humaine*, Paris 2007; M. WILD, *Tierphilosophie*, Hamburg 2008.

<sup>16</sup> Cfr. F. TINLAND, *La Différence anthropologique. Essai sur les rapports de la Nature et de l'Artificie*, Paris 1977, p. 6.

<sup>17</sup> R. BARBARAS, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris 2008, p. 130.

<sup>18</sup> D. HEYD, *Die menschliche Natur: Ein Oxymoron?*, in K. BAYERTZ (Hrsg.), *Die menschliche Natur. Welchen un wieviel Wert hat sie?*, Paderborn 2005, pp. 52-72.

<sup>19</sup> W. VON HUMBOLDT, *Piano di un'antropologia comparata* (ed. or. 1796), in Id., *Università*

Da un lato dunque è innegabile l'«insertion dans le procès du monde»<sup>20</sup> dell'animale umano (al contempo *nel e del* mondo): ma questo significa proprio, dall'altro lato, cercare di chiarire le caratteristiche distintive di tale inserzione. Se ci limitassimo esclusivamente a rimarcare la dimensione “naturale” dell'animale umano, ci sentiremmo presto insoddisfatti per non aver prestato attenzione a quella “culturale”; se però arrivassimo a dipingere l'uomo come “sovra-naturale” o persino “in-naturale”, ci ritroveremmo incapaci di comprendere lo stesso mondo “culturale”: se insomma l'animale umano non fosse naturale, non avrebbe nemmeno risorse e possibilità per relazionarsi con la natura e con il mondo; così come, se fosse semplicemente naturale, non si renderebbe necessaria una tale relazione “posturale” o “posizionale” con il mondo naturale<sup>21</sup>. In sintesi, il rapporto fra animale umano e natura può essere descritto nei termini di una paradossale «*hyperappartenance*»<sup>22</sup>, per la quale *iperappartenere* significa tanto appartenere nella maniera più piena e profonda quanto andare *hyper*, rappresentare uno scarto. Per tutte queste ragioni, parlerò più facilmente di *animale* umano che non semplicemente di *essere* umano, ma al fine di parlare appunto dell'animale *umano* nelle sue singolari prerogative naturali.

### 2.1) *Natura umana e relazionalità*

Prendendo le mosse con una formulazione sintetica, la natura umana non è né genetica, né *degenere*, bensì generica<sup>23</sup>. Infatti, l'evoluzio-

---

*e umanità*, tr. it. Napoli 1970, pp. 57-98, p. 74.

<sup>20</sup> R. BARBARAS, *La vie lacunaire*, Paris 2011, p. 150.

<sup>21</sup> Cfr. A. CERA, *Tra differenza cosmologica e neoambientalità. Sulla possibilità di un'antropologia filosofica oggi*, Napoli 2013, ma anche, in un primo tentativo di far dialogare “umanesimo” e “postumanesimo”, PEZZANO, *Per un'ontologia del (post)umano*, «Vita pensata», II, 12 (2011), pp. 15-27.

<sup>22</sup> BARBARAS, *La vie lacunaire* cit., p. 91.

<sup>23</sup> Rimando anche a PEZZANO, *Tractatus Philosophico-Anthropologicus. Natura umana e capitale*, Pistoia 2012; ID., *Natura e nature, unità e pluralità. L'antropologia filosofica e la questione del pluralismo*, «Lessico di Etica pubblica», III, 1 (2012), pp. 10-55; G. LINGUA, PEZZANO, *Repenser la rationalité économique : de l'homo oeconomicus à l'homo relationalis*, in M. BIZIOU, F. FISCHBACK, J. ROBÉLIN (éd.), *La rationalité de la science économique*, Paris 2013, pp. 283-302; PEZZANO, *Debitori (e creditori) a vita. Per una morfologia del debito (e del credito)*, «Lessico di Etica pubblica», IV, 1 (2013), pp. 1-20; ID., *Commisurare è umano. La natura generico-relazionale del desiderio*, «Quaderni di dialettica e filosofia», 9 (2014), in pubblicazione.

ne *biologica* dell'animale umano lo qualifica come specializzato nella non-specializzazione o nella conservazione di attitudini generiche<sup>24</sup>, in ragione di una paradossale *duplice fuga dalla specializzazione biologica* che si avvale di entrambe le strategie naturali “a-specializzanti” e le coniuga, dando forma a una natura generica: da un lato *progenesi* (a-specializzazione per accelerazione dei tempi di sviluppo), dall'altro *neotenia* (a-specializzazione per rallentamento dei tempi di sviluppo).

L'animale umano è infatti il risultato della modulazione di questi due movimenti biologici: come animale *ultraneotenco*, vive una sorta di doppio movimento temporale, una accelerazione nel ritardo/un ritardo nell'accelerazione, che lo rende tanto sovraesposto e impreparato di fronte al mondo, quanto suo attivo e capace esploratore, tanto nudo quanto capace di farsi un *habitus*. È il prodotto finale di due evoluzioni: una “propulsiva”, l'altra “regressiva”, che producono come risultato un paradossale *incremento dell'inibizione* dello sviluppo. Tale cammino filogenetico fa leva su una gamba che accelera (velocizzazione della partenogenesi, rapidità della crescita: ipermorfosi) mentre l'altra rallenta (persistenza di arcaismi morfologici e allungamento dei tempi di crescita: fetalizzazione/pedomorfosi), producendo come risultato ontogenetico la prematuranza del parto unita al differimento della maturazione, un anticipo della nascita accompagnato a un ritardo sistematico della crescita, che insieme consentono anche un più lungo periodo di sviluppo extra-uterino (*l'eterogestazione* – gravidanza protesica – seguente all'*uterogestazione*), cioè di reagire in maniera più plastica alle sollecitazioni ambientali facendo leva su una configurazione biologica notevolmente complessa<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Cfr. A. LEROI-GOURHAN, *Il gesto e la parola*, tr. it. Torino 1977 (ed. or. 1964-65), 2 voll., pp. 140-141, 269, 289.

<sup>25</sup> Vedi p.e. S. J. GOULD, *Ontogenesi e filogenesi*, tr. it. Milano-Udine 2013 (ed. or. 1977); M. MAZZEO, *Il mondo come corpo e rappresentazione*, «Forme di vita», 1 (2004), pp. 56-73; L. M. MCKINNEY, J. K. MCNAMARA, *Heterochrony. The Evolution of Ontogeny*, New York 1991; A. PORTMANN, *La forma di vita umana*, «Forme di vita», 1 (2004), pp. 137-148; E. S. VRBA, *Climate, Heterochrony and human Evolution*, «Journal of Anthropological Research», 52 (1996), pp. 1-28. Tengo conto anche di A. CAVAZZINI, A. GUALANDI, M. TURCHETTO, F. TURRIZIANI COLONNA, *L'eterocronia creatrice. Temporalità ed evoluzione in Stephen J. Gould*, Milano 2013.

Nascita prematura/breve uterogestazione ed elevato tasso di crescita/estesa esterogestazione fanno tutt'uno; il percorso evolutivo dell'animale umano è cadenzato e ritmato da accelerazione e rallentamento: viene al mondo troppo presto, prima del tempo, giunge così all'appuntamento con la compiuta specializzazione troppo tardi, dopo il tempo, ma proprio per questo è in tempo e *ha* il tempo per imparare e svilupparsi. Come esprimesse da un lato tanta fretta di nascere e vivere, dall'altro estreme calma e pazienza di trovare la giusta forma, l'animale umano unisce l'impulso a fare tutto da subito da sé all'esitazione che spinge a fare pazientemente con altri, mescola esuberanza e creatività con ponderatezza e abitudinarietà.

L'idea secondo cui biologicamente il vero padre dell'uomo è il bambino<sup>26</sup> va colta nel duplice senso per cui a caratterizzare l'animale umano sono la possibilità di adattamento (*maturabilità*) e il disadattamento (*immaturità*) che ne segnano la venuta al mondo, dialettica che assegna un ruolo imprescindibile alla relazione con gli altri e che – nei termini classici dell'antropologia filosofica – rende l'uomo aperto al mondo. La regressione del (pre)adattamento è il controcanto della progredibilità dell'adattabilità, che prende la forma del co-adattar(si).

Con ciò, l'ultraneotenia si lega all'ultrasocialità<sup>27</sup>: venire al mondo prematuramente significa essere ancora biochimicamente e fisiologicamente immaturi, bisognosi di cure e di contatto per sopravvivere e "acclimatarsi"<sup>28</sup>. L'immaturità agisce come bilanciamento evolutivo rispetto alla ricchezza di una dotazione biologica che consente – *richiede* – apprendimento e creatività in un contesto sociale e relazionale, senza cioè poter prescindere dal rapporto con gli altri oltre che con "l'esterno" – e viceversa. Quello umano è dunque *zoon politikon* in ragione del-

<sup>26</sup> S. J. GOULD, *Questa idea della vita. La sfida di Charles Darwin*, tr. it. Roma 1990 (ed. or. 1977), pp. 59-65.

<sup>27</sup> É. Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, Paris 2011, p. 307, ma vedi più ampiamente M. TOMASELLO, *Le origini culturali della cognizione umana*, tr. it. Bologna 2005 (ed. or. 1999); ID., *Le origini della comunicazione umana*, tr. it. Milano 2009 (ed. or. 2008); O.E. WILSON, *La conquista sociale della terra* (2012), tr. it. Milano 2013 (ed. or. 2012).

<sup>28</sup> Oltre al fondamentale MAZZEO, *Tatto e linguaggio. Il corpo delle parole*, Roma 2003, cfr. anche A. MONTAGU, *Il linguaggio della pelle*, tr. it. Milano 1981 (ed. or. 1971); D. MORRIS, *La scimmia nuda. Studio zoologico sull'animale umano*, tr. it. Milano 2007 (ed. or. 1967).

la propria stessa *physis*, come colse Aristotele in modo ben più radicale di quanto si tende a pensare: è la sua natura insieme “incompiuta” e “dinamica” a far sì che debba completare nel grembo sociale quel processo di maturazione che altre specie hanno già ormai in gran parte dietro di sé non appena vedono la luce e non invece ancora davanti a sé<sup>29</sup>. Senza gli altri non si potrebbe vivere e ancor prima sopravvivere: senza l’etero-nomia legata all’etero-riferimento che anima sviluppo e apprendimento la piena auto-nomia e auto-consapevolezza sarebbero impossibili. Con una formula sintetica: siamo nati per relazionarci, senza relazione non potremmo individuare la nostra specificità. L’animale umano è un *animale relazionale*.

Questo non dice appunto ancora nulla della specificità delle relazioni vissute o costruite, vale a dire che la natura dell’animale umano è genericamente relazionale: non si tratta dunque di sostenere una naturale bontà o cattiveria, quanto più semplicemente la naturale esposizione alla relazionalità, indipendentemente dalle svariate forme che essa può assumere, nonché dunque dai suoi gradi di intensità, fecondità, soddisfazione e via di seguito; questi – aspetto che ritornerà – *non sono dati in anticipo*.

## 2.2) Natura umana e paticità

Parlare di genericità consente di non descrivere la natura umana in termini di semplice manchevolezza (*Mangel*) o completezza (*Perfektion*): indica piuttosto la *complessità* che coniuga difetto ed eccesso. In termini più filosofici, indica insieme quel vuoto invitante-provocante che mette in modo e dinamizza, non riducibile dunque a mera mancanza, e quel pieno declinante-revocante che si afferma sottrattivamente, non riducibile dunque a mera completezza. Proprio perché il comportamento umano non è già naturalmente preconfigurato (manca di una determinazione specifica), si offre naturalmente come configurabile in molti modi (eccede di possibili determinazioni specifiche): non è allora che l’animale umano sia il più imperfetto o il più perfetto, al più

<sup>29</sup> E. MELANDRI, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull’analogia*, Macerata 2004, p. 743.

è affetto da un'elevata complessità<sup>30</sup>: essa è ambigua, perché comporta la sovrabbondanza della configurazione e dotazione biologica associata alla penuria di soluzioni specifiche comportamentali e strutturali. È la complessità a configurare l'animale umano all'apertura al mondo.

Richiamare il concetto di *Weltoffenheit* significa sottolineare, come anche la cibernetica e la teoria dei sistemi insegnano, che maggiore è l'attività maggiore è la passività e viceversa, ossia che si è indipendenti tanto più si è dipendenti e viceversa<sup>31</sup>: che libertà ed esposizione sono indisgiungibili. Proprio in questo senso è possibile parlare di una costitutiva paticità o allo-paticità dell'animale umano<sup>32</sup>: il mondo, gli altri, sono innanzitutto ciò che affetta e arreca effetti senza essere stato attivamente messo in moto. Più precisamente, la paticità allude primariamente non al patire nel senso dell'azione subita, dell'urto in senso fisico, ma al sentire coinvolto nel circolo aperto retroattivamente tra percezione e movimento. Riformulando Goethe, «in origine c'è la passione», o – meglio – la *pazienza*, da concepire tanto come l'anteriorità del *pathos* quanto come la correlata capacità di prendere tempo e distanze (nel senso blumenberghiano) per re-agire e agire, e poi sentire i *feedback* interni-esterni e via di seguito. Con altre parole, che l'uomo sia innanzitutto passivo significa che è passibile di relazione, ma anche che gli è possibile relazionarsi: la costitutiva *passibilità* ha come risvolto

<sup>30</sup> Cfr. p.e. D. J. STEGEL, *La mente relazionale. Neurobiologia dell'esperienza interpersonale*, tr. it. Milano 2013 (ed. or. 2012)<sup>2</sup>, p. 12, e, più in generale, A. GANDOLFI, *Formicai, imperi, cervelli. Introduzione alla scienza della complessità*, Torino 2008. Ma anche P. SLOTERDIJK, *Sphären. Plurale Sphärologie III. Schäume*, Frankfurt a.M. 2004, pp. 699-711, contrapponendosi alla «*Ontologie/Anthropologie des Mangels*» e al «*Mythos vom Mängelwesen*», che produce la «*Fiktion*» del «*homo sapiens pauper*», descrive l'animale umano come *Luxuswesen* proprio in ragione della sua complessità biologico-organica e biologico-cognitiva.

<sup>31</sup> Su tutti vedi H. R. MATURANA, F. J. VARELA, *L'albero della conoscenza*, tr. it. Milano 1999 (ed. or. 1987), nonché, degli stessi Autori, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, tr. it. Venezia 2001 (ed. or. 1980); inoltre VARELA, *Principles of biological Autonomy*, New York 1979.

<sup>32</sup> Cfr. in particolare A. MASULLO, *Paticità e indifferenza*, Genova 2003; P. A. MASULLO, *Patosofia. L'antropologia relazionale di Viktor von Weizsäcker*, Milano 1992; E. W. STRAUS, *Il vivente umano e la follia. Studio sui fondamenti della psichiatria*, tr. it. Macerata 2010 (ed. or. 1963); B. WALDENFELS, *Antwortregister*, Frankfurt a.M. 1994; ID., *Fenomenologia dell'estraneo*, tr. it. Milano 2008 (ed. or. 2006), pp. 78-86; V. VON WEIZSÄCKER, *Pathosophie*, Göttingen 1956.

la *possibilità*, o – meglio ancora – la *trans-possibilità* come *trans-passibilità*, possibilità di trasformazione e riconfigurazione tramite relazione<sup>33</sup>.

Questa costitutiva esposizione fa sì che l'animale umano sia – in senso largo – perennemente in crisi, continuamente sottratto a ogni possibile pacifica identità con il mondo, ma soprattutto anche che una crisi – in senso più stretto – debba essere letta come «un passaggio dalla finitezza instabile alla stabilità di una finitezza attraverso una trascendenza»<sup>34</sup>, vale a dire che manifesta la precarietà di uno stadio individuativo e insieme il bisogno di procedere verso una tappa ulteriore all'interno del processo aperto di individuazione, sfondando l'immanenza dello stato precedente. In altri termini, la crisi è quel punto di rottura nell'esperienza che, operando uno strappo e scuotendo dalla presunta stabilità, fa re-irrompere la passività proprio quando, operando una sutura con le potenzialità future, consente di operare una rinnovata re-attività: è quell'«evento sconvolgente» che segna «una metamorfosi nella foggia del mondo e dell'apertura al mondo, nella maniera in cui l'esistenza si rapporta a sé e al mondo»<sup>35</sup>. Un simile evento rappresenta proprio un incontro lacerante con l'alterità che si apre «con il sentire, anzitutto»<sup>36</sup>.

Lo spazio delle passioni da questa prospettiva fa tutt'uno con l'apertura al mondo, la sua articolazione fa tutt'uno con la modulazione dell'apertura al mondo, la sua ricchezza fa tutt'uno con il ritmo dell'apertura al mondo. Potremmo anche dire che la paticità, l'originarietà delle passioni, o il fatto che il mondo si manifesti rivestito da *Stimmungen* o atmosfere affettive<sup>37</sup> comporta la necessità di ap-passionarsi al mondo, dunque di fare dell'affezione il punto di partenza per l'attività,

<sup>33</sup> Nei termini psicopatologico-filosofici di H. MALDINEY, *Della transpassibilità*, tr. it. Milano 2004 (ed. or. 1991).

<sup>34</sup> WEIZSÄCKER, *La struttura ciclomorfa. Teoria dell'unità di percezione e movimento*, tr. it. Napoli 1995 (ed. or. 1940), p. 241.

<sup>35</sup> H. MALDINEY, *Pensare l'uomo e la follia alla luce dell'analisi esistenziale e dell'analisi del destino*, tr. it. Torino 2007 (ed. or. 1991), p. 113.

<sup>36</sup> *Ivi*, pp. 117, 122.

<sup>37</sup> Su cui cfr. ora di T. GRIFFERO, *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Roma-Bari 2010, e *Quasi-cose. La realtà dei sentimenti*, Roma-Bari 2013.

nonché di fare della relazione il tramite per aprire il processo di individuazione. L'animale umano è spiccatamente sensibile, in particolare è *sensibile alla differenza*, tutta la sua sensorialità è rivolta alla possibilità di percepire la ricchezza di differenze, il differenziarsi della sensibilità<sup>38</sup>. Con una formula sintetica: siamo nati per patire, se non patissimo non potremmo agire. L'animale umano è un *animale patico*.

### 3) *Paradossi antropologici*<sup>39</sup>

La relazionalità e la paticità rivestono un carattere ambiguo, tale che il rapporto con gli altri è connotato in maniera irrimediabilmente ambivalente. Se è vero che la relazione con gli altri è imprescindibile e persino originaria, il fatto che questa relazionalità faccia tutt'uno con l'altrettanto insuperabile paticità fa sì che la relazione sia innanzitutto subìta: ciò non tanto nel senso che è qualcosa di negativo, che inibisce o ingabbia, quanto piuttosto nel senso che è quanto segna l'irruzione del mondo e l'ingresso nel mondo, di modo che apre al problema di come modularla, gestirla, arricchirla, contenerla, intensificarla, renderla feconda e via di seguito.

#### 3.1) *Alla ricerca del riferimento perduto: modello ed esempio*

È a questo livello che si colloca il problema della tensione tra riferimento agli altri e rischio di livellamento. Infatti, è vero, da un lato, che siamo costitutivamente riferiti all'alterità, dunque che abbiamo bisogno di riferimenti, ma, dall'altro lato, anche che sembrerebbe ormai scomparsa ogni possibilità di Riferimento (dal Bene al Padre)<sup>40</sup>: ne segue allora che – se così si può dire – morto il Riferimento, ogni riferimento è permesso e che tutti i riferimenti si equivalgono? O, addirittura

<sup>38</sup> Cfr. P. MONTANI, *Tecnologie della sensibilità. Estetica e immaginazione interattiva*, Milano 2014, soprattutto pp. 21-38. Ma l'apertura illimitata allo stimolo e la sovraesposizione sensibilità sono notoriamente questioni già sollevate da Herder e riprese particolarmente da Gehlen.

<sup>39</sup> Ho in mente M. DE CAROLIS, *Il paradosso antropologico. Nicchie, micromondi e dissociazione psichica*, Macerata 2008.

<sup>40</sup> Significativi in merito J. LACAN, *Dei Nomi del Padre. Il trionfo della religione*, tr. it. Torino 2006 (ed. or. 1953-74); P. LEGENDRE, *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, tr. it. Torino 2005 (ed. or. 2001).

ra, che si aprirebbe la stagione della totale auto-referenzialità? Da altro versante, il tema è, se evaporata ogni forma di Trascendenza, sia possibile articolare un orizzonte in cui l'immanenza non si risolva in un autismo auto-referenziale, che finirebbe oltretutto per ignorare la dimensione contaminante della relazionalità, con sommo piacere di pubblicitari e governanti, che proprio in questo modo possono esercitare forme ancora più profonde di influenza e condizionamento omologanti. Il problema è, insomma, riuscire a resistere all'equazione "società di massa = omologazione", per guardare piuttosto alla proliferazione della pluralità non con lo sguardo "snobistico-elitario" per cui essa inevitabilmente si traduce nel livellamento di usi, costumi e stati d'animo e nella cancellazione dell'individualità, ma con la consapevolezza che proprio con essa si apre la possibilità – meglio: la necessità – di inaugurare più profondi percorsi di maturazione delle singolarità, consapevolezza che implica certo anche di non sottovalutare le difficoltà di simili percorsi<sup>41</sup>.

Proprio rispetto alla questione del riferimento, al cuore dell'antropologia filosofica troviamo un'affermazione molto controversa, perché potrebbe facilmente essere colta come il luogo di condensazione della supposta dimensione immunitario-negativa del suo paradigma: è l'idea per cui «*der Mensch lebt nicht, er führt sein Leben*»<sup>42</sup>, che allude al contempo al bisogno di condurre attivamente la propria esistenza (alla possibilità-necessità di agire) e all'impossibilità di esercitare tale conduzione esclusivamente da soli (all'esposizione al patire). Tale affermazione, se interpretata con il giusto distacco dal contesto storico-sociale che le fa da sfondo e senza preconcetti critici rispetto ai temi dell'antropologia filosofica, consente di evidenziare tre fondamentali modalità di rapporto con l'alterità, segnatamente – rispetto ai fini del presente discorso – quella umana<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Secondo quanto descritto anche da C. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, tr. it. Milano 1993 (ed. or. 1989), e *Il disagio della modernità*, tr. it. Roma-Bari 1993 (ed. or. 1992).

<sup>42</sup> Cfr. p.e. A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. Milano-Udine 2010 (ed. or. 1940), p. 53; H. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, tr. it. Torino 2006 (ed. or. 1928), p. 333.

<sup>43</sup> Ma, stando a quanto detto sopra, il discorso potrebbe essere fatto valere anche per

In primo luogo, la sua negazione: l'individualismo per il quale ciascuno è in grado da sé di direzionare la propria esistenza e gli altri risultano sostanzialmente indifferenti o significativi solo strumentalmente. In secondo luogo, la sua colonizzazione: un totale appiattimento sull'alterità, spesso estrema conseguenza della scoperta che – nei termini di Lukács – l'onnipotenza astratta si risolve in impotenza concreta, e per il quale l'altro arriva a ricoprire la figura del *Führer* o *Leader*, che si presenta – non in senso meramente politico – come una rinnovata forma di Modello (si pensi a guru, santoni, *spin-doctor*, *opinion-maker*, conduttori del mondo dello spettacolo, ecc.). In terzo luogo, la sua modulazione: il riconoscimento dell'esistenza e persino dell'imprescindibilità di una forma di riferimento all'alterità che non implica l'assunzione di questa come Modello ma ne coglie la carica contaminante e generativa rispetto al processo aperto di individuazione. Potremmo anche dire: il *self-made man*, il *ready-made man* e il *co-work-in-progress man*.

Stando a quest'ultima prospettiva, l'alterità da un lato mette inevitabilmente in crisi, ma dall'altro lato può assumere al contempo la veste di stimolo e riferimento per scoprire se stessi, o – meglio – ampliare sé e il proprio orizzonte affettivo-valoriale<sup>44</sup>. Il processo di *Bildung* che l'animale umano vive in quanto relazionale-patico comporta che l'alterità rivesta un potenziale trasfigurativo oltre che “conduttivo”, ossia che sia in grado di contagiare e scuotere dall'appiattimento su di sé, di agire come *Vor-bildung* che pre-figura possibilità inesprese e così può generare *Um-bildung*: questo avviene proprio quando l'alterità agisce non come modello ma come esempio. Il modello è un riferimento al

---

l'alterità in generale, a cominciare da quella animale che riveste una funzione *epifanica* e in tal senso anch'essa esemplare (come il volo di un uccello che prende possesso dell'uomo mostrandogli che è possibile volare): cfr. in particolare il ricchissimo R. MARCHESINI, *Epifania animale. L'oltreuomo come rivelazione*, Milano-Udine 2014, che propone una concezione dell'umano sostanzialmente affine a quella qui sintetizzata, ancorché non tramite il paradigma dell'antropologia filosofica bensì contro esso.

<sup>44</sup> Terrò presente soprattutto M. SCHELER, *Modelli e capi. Per un personalismo etico in sociologia e filosofia della storia*, tr. it. Milano 2011 (ed. or. 1912-26), con l'acuto saggio introduttivo di CUSINATO, *L'esemplarità aurorale* (pp. 9-24), nonché, sempre di CUSINATO, *La Totalità Incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano 2008, e 'Periagoge' cit., particolarmente pp. 407-432. Cfr. però anche PEZZANO, *Il paradigma dell'antropologia filosofica tra immunità e apertura al mondo*, «Dialegesthai», 2011.

quale ispirarsi, da copiare, da riprodurre, al quale insomma doversi adeguare, in una serie infinita di sforzi che finiscono necessariamente per rilevarsi sempre insufficienti, giacché il modello resta sempre altro da sé e proprio in questo risiede la sua carica seduttiva: ciò vale indipendentemente dal fatto che sia in gioco un modello di tipo morale (virtù suprema o corretto comportamento), sociale (ruolo o professione), epistemologico (paradigma scientifico o modello matematico), tecnico (procedura o protocollo), divino (santità o perfezione assoluta), ecc. L'esempio invece si presenta come agente contaminante che spinge a riarticolare e riaprire il processo di individuazione, promuovendo uno stadio ulteriore: scuote l'identità sedimentatasi come fosse ormai data una volta per tutte.

L'esempio si situa proprio sul crinale ambiguo della "passione della relazione", in quanto, se, da una parte, sembrerebbe presentarsi come figura superiore rispetto a chi dovrebbe seguirlo, dall'altra parte manifesta in realtà una capacità promotrice proprio nei confronti della specificità di questo. Al limite dunque, tale superiorità si declina paradossalmente come capacità di rifiutare la preminenza del modello rispetto alla copia e come forza generativa rispetto alla stessa presunta copia. Questa connotazione ambigua dell'esempio, che non permette di sovrapporlo al modello, si ritrova anche nell'utilizzo comune delle figure esemplari: quando si cita qualcosa o qualcuno come esempio di appartenenza a una determinata classe (vi appartiene proprio come tutti gli altri elementi), lo si pone al contempo come non appartenente a quella stessa classe, perché è quell'elemento che vi appartiene in veste "fondatrice", giacché è grazie a esso che la classe è riconoscibile, che viene posta in quanto tale<sup>45</sup>. In altre parole, un esempio è un principio non tanto di omologazione quanto piuttosto di differenziazione, si muove nel campo non della riproduzione ma della produzione.

In questo senso, se il modello «produce livellamento», l'esempio invece «promuove la differenza», dando vita a un legame in cui viene sentita «una crescita della densità esistenziale», producendo «un incon-

<sup>45</sup> Cfr. anche di G. AGAMBEN, *La comunità che viene*, Torino 2001, p. 14, e *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino 2008, pp. 31-34.

tro» che porta non alla scomparsa ma al «rafforzamento dell'identità qualitativa»<sup>46</sup>: a essere in gioco non sono dunque né l'affermazione o persino la dilatazione dei confini dell'ego, né la sua fagocitazione da parte di quella che si presenterebbe a conti fatti come super-egoità, bensì la “ricalibrazione” della stessa egoità, che si traduce nella dilatazione della propria sfera affettiva, nell'incremento dell'intensità esistenziale, nel potenziamento e affinamento dei modi di sentire, percepire e pensare, nella rimodulazione dell'apertura al mondo.

Per sintetizzare, è come se il modello esprimesse una forma di *ingiunzione*, mentre l'esempio operasse una *congiunzione*, da intendere anche come la messa in rapporto con ulteriori strati e stadi individuali: l'esempio invade il profondo del proprio essere per far germinare qualcosa dal di dentro, lo feconda e trasforma, apre alla fioritura di strati affettivo-valoriali prima inaccessibili, schiude una nuova fase possibile nel processo di posizionamento nel mondo. L'esempio si offre così da ultimo come luogo per ripensare una verticalità non-autoritaria e un'orizzontalità non-omologante<sup>47</sup>.

### 3.2) Ripensare la gerarchia

Proprio su questi punti la riflessione dell'antropologia filosofica incontra, in modo forse sorprendente, uno dei pensatori postmoderni per eccellenza.

Si tratta di Gilles Deleuze, il quale da un lato aspira a un radicale «rovesciamento del platonismo», mentre dall'altro lato diventa proprio per questo ancora più sensibile alla questione del potenziamento esistenziale, facendola culminare nel problema dell'affinamento del sentire<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> CUSINATO, *La Totalità incompiuta* cit., pp. 227-228.

<sup>47</sup> ID., *Periagoge* cit., pp. 47-55.

<sup>48</sup> I riferimenti alle opere deleuziane appariranno in corpo testo secondo le seguenti sigle. Di G. DELEUZE: *LS* = *Logica del senso*, tr. it. Milano 1975 (ed. or. 1969); *FP* = *Spinoza. Filosofia pratica* (1981), tr. it. Milano 1991 (ed. or. 1981); *NF* = *Nietzsche e la filosofia*, tr. it. Milano 1992 (ed. or. 1962); *FB* = *Francis Bacon. Logica della sensazione*, tr. it. Macerata 1995 (ed. or. 1981); *CC* = *Critica e clinica*, tr. it. Milano 1996 (ed. or. 1993); *DR* = *Differenza e ripetizione*, tr. it. Milano 1997 (ed. or. 1968); *SE* = *Spinoza e il problema dell'espressione*, tr. it. Macerata 1999 (ed. or. 1968); *P* = *Pourparler*, tr. it. Macerata 2000 (ed. or. 1990); *PS* = *Marcel Proust e i sogni*, tr. it. Torino 2001 (ed. or. 1964); *F* = *Foucault* (1986), tr. it. Napoli 2002 (ed. or. 1986); *PL* = *La piega. Leibniz e il barocco*, tr. it. Torino 2004 (ed. or. 1988); *ID*

### 3.2.1) *Dialettica, immanenza, empirismo*

Partendo dal primo punto, più generalmente noto, l'aspetto che qui preme evidenziare è che l'intera critica deleuziana all'«immagine del pensiero», alla sua dimensione rappresentativa, alla gerarchia verticale platonica, a quella tassonomico-categoriale aristotelica, al dispositivo del giudizio, ecc.<sup>49</sup> – insomma, l'intera sua *pars destruens* – può essere proprio compendiata nell'idea per cui modello e trascendenza sono le due facce della stessa medaglia, ossia che qualsiasi forma di modello venga accostata al pensiero, all'azione, al desiderio, all'individuazione, ecc., assume la veste di una «trascendenza infinita» [K: 81], di una Trascendenza che impone la sua presenza subordinando tutto a sé, rendendo tutto deficitario e inadeguato rispetto alla propria posizione dominante, imponendosi cioè come Riferimento. Per Deleuze, «il platonismo riferisce la differenza a un fondamento, la subordina allo stesso [...]. Rovesciare il platonismo significa negare il primato di un originale sulla copia, di un modello sull'immagine» [DR: 91]: da questo versante, l'intera filosofia di Deleuze è il rigoroso tentativo di «farla finita con il Giudizio di Dio» [CC: 165-176], di farla finita – possiamo dire – con il Modello. Rovesciare il platonismo significa rovesciare l'intero sistema di pensiero occidentale costruito sulla figura del modello, sulla convinzione che il riferimento si dia in quanto Modello, che la relazione abbia come suo culmine il rapporto con il Modello: «trascendenza, malattia propriamente europea», «un tratto spiacevole dello spirito occidentale consiste nel rapportare le espressioni e le azioni a fini esterni o trascendenti, invece di considerarle su un piano d'immanenza, se-

---

= *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1963-1974*, tr. it. Torino 2007 (ed. or. 2002); CP = *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, tr. it. Verona 2007 (ed. or. 1978-81); I = *L'immanenza: una vita...*, tr. it. Milano-Udine 2010 (ed. or. 1995); RF = *Due regimi di folli. Testi e interviste 1975-1995*, tr. it. Torino 2010 (ed. or. 2003). Di G. DELEUZE, F. GUATTARI: AE = *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia I*, tr. it. Torino 1975 (ed. or. 1972); K = *Kafka. Per una letteratura minore*, tr. it. Macerata 1996 (ed. or. 1975); CF = *Che cos'è la filosofia?*, tr. it. Torino 2002 (ed. or. 1991); MP = *Milepiani. Capitalismo e schizofrenia II*, tr. it. Roma 2010 (ed. or. 1980). Di G. DELEUZE, C. PARNET: C = *Conversazioni*, Verona 2011 (ed. or. 1977).

<sup>49</sup> Per una prima tematizzazione rimando a PEZZANO, *Tra giudizio ed espressione. Per un'(ntro)polologia della rappresentanza*, «Lessico di Etica pubblica», III, 2 (2012), pp. 69-98, pp. 77-86.

condo il loro valore in sé» [MP: 63, 66]<sup>50</sup>.

Rispetto al secondo punto, tale opera di demolizione non si esaurisce semplicemente, come troppo spesso ci si limita a constatare, nell'affermazione della proliferazione anarchica e incontrollata dell'immanenza delle singolarità, nell'esplosione dei flussi desideranti, ossia in una cancellazione di ogni forma di Riferimento tanto vigorosa che arriva a dissolvere persino quello dell'Io e a fare spazio a qualsiasi forma di riferimento indiscriminatamente. Piuttosto, la questione che Deleuze non solo ha ben presente, ma anzi intende prendere di petto è la necessità di incrementare le proprie capacità distintive rispetto alla qualità dei riferimenti, o – nei suoi termini – di imparare a costruire i propri concatenamenti, i concatenamenti più produttivi e intensi.

Non deve allora stupire che si sia potuto persino osservare che la concezione deleuziana del pensiero è in realtà «profondamente aristocratica», nel senso che per Deleuze «il pensiero esiste solo in uno spazio gerarchizzato»<sup>51</sup>. Infatti, muovendo da una lettura profondamente coerente e felice dell'opera nietzschiana [NF], Deleuze arriva a ritenere che, se va rifiutata quella gerarchia che «misura gli esseri secondo i loro limiti e secondo il loro grado di prossimità o di lontananza rispetto a un principio», va però affermata quella gerarchia che «considera le cose e gli esseri dal punto di vista della potenza», ossia della capacità di «saltare», di superare i propri limiti, «giungendo sin al fondo delle proprie possibilità, qualunque ne sia il grado»: si tratta non di una «rappresentazione teorica», ma di una «selezione pratica delle differenze secondo la loro capacità di produrre» [DR: 54-55, 59]. Si può dire «tutto si equivale» soltanto a patto che questo «si affermi della differenza» [DR: 162], nel senso che ogni differenza equivale all'altra per il fatto di differenziarsi e non per la qualità specifica della propria differenziazione, o – anche – che ogni differenza equivale all'altra proprio perché differente (in senso verbale) dalle altre. A dire: ogni differenza è uguale

<sup>50</sup> Ciò apre al modo in cui "l'Oriente" avrebbe invece considerato l'immanenza: cfr. p.e. F. JULLIEN, *Figure dell'immanenza. Una lettura filosofica del I Ching*, tr. it. Roma-Bari 2005 (ed. or. 1993). Ma cfr. anche l'esplicito riferimento al pensiero deleuziano di H.-G. MOELLER, *La filosofia del Daodejing*, tr. it. Torino 2007 (ed. or. 2006), pp. 148-163.

<sup>51</sup> A. BADIOU, *Deleuze. «Il clamore dell'Essere»*, tr. it. Torino 2004 (ed. or. 1997), p. 15.

a un'altra per la sua intima vocazione gerarchica, per il fatto, cioè, che non c'è differenza che non ponga o si eserciti per porre una gerarchia.

Si tratta di due letture del mondo frontalmente contrapposte: una invita «a pensare la differenza a partire dalla similitudine o da un'identità preliminare», l'altra «a pensare la similitudine e anche l'identità come prodotto di una disparità di fondo» [LS: 230]; una pensa la differenza negativamente, l'altra affermativamente [DR: 268]. In una si raffigura [cfr. FB: 9-31] e ci si sottomette alla mancanza [cfr. AE: 3-53], nell'altra si riconfigura e ci si rimette alla creazione.

Si comprende così anche la ragione di fondo del conclamato anti-hegelismo di Deleuze [p.e. NF: 221-288], culminante nel superamento di Hegel tramite Spinoza [SE]: da un lato si troverebbe la determinazione tramite negazione, ossia un processo di realizzazione estensivo contenuto e individuato da un limite esterno e in ultima istanza superiore (trascendente), che riesce soltanto a determinare ciò che una cosa non è; dall'altro lato invece si collocherebbe la distinzione tramite affermazione, ossia un processo di espressione intensiva concentrato sulla dinamizzazione relazionale del limite interno (immanente), che arriva a esprimere ciò che una cosa è. Si tratta di contestare non tanto la possibilità di una sintesi finale che ponga fine al processo, quanto piuttosto la natura stessa di una processualità concepita in termini "metabolico-digestivi"<sup>52</sup>, che procede cioè per graduale assimilazione (*negazione*) dell'alterità e che proprio in questo modo si ritrova a essere costantemente determinata rispetto a quell'esteriorità che si sforza di "digerire".

Risulta dunque persino secondario se tale opera digestiva infine si esaurisca o meno una volta per tutte; anzi, potremmo dire che nell'ottica deleuziana l'espressione più rigorosa della dialettica può facilmente essere quella *negativa* adorniana, che riconosce l'impossibilità dell'identità finale ma soltanto a patto di radicalizzare il negativo chiudendo le porte a ogni possibilità affermativa. Emblematico da questo versante il tema del «grande rifiuto», che in Adorno si condensa noto-

<sup>52</sup> Secondo quanto mostrato da R. BODEI, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna 2014, pp. 127-136.

riamente nell'idea per cui la vera libertà starebbe non tanto nella scelta tra due alternative già date, quanto nella sottrazione a tale scelta<sup>53</sup>: a scomparire qui, nell'ottica deleuziana, è proprio la possibilità di porre un problema diverso, di creare un differente campo di scelta, di *affermare*. Per Deleuze – in sintesi – occorre schierarsi dalla parte del mondo hegeliano o di quello spinoziano: lì opposizione, qui creazione; lì possibilità-realtà, qui virtualità-attualità; lì identità, processo di ricostituzione di un'identità già data in partenza, qui differenza, processo di espressione di differenze non date in anticipo; lì razionalità dell'ordine concettuale, qui passionalità della geometria affettiva.

Parlare di superamento dei limiti nel mondo spinoziano, secondo il motto «*caute!*» che unisce la cautela all'esclamazione affermativo-sperimentale, non implica affatto uno scatenamento privo di limiti, lo sfondamento di ogni limite o la più incontrollata sfrenatezza. Questo viene a più riprese ribadito insistendo sulla «prudenza pratica», sulle «iniezioni di prudenza», sul lavoro «alla maniera di un agrimensore», che procede «non a colpi di martello, ma con una lima molto fine», per evitare la «regressione nell'indifferenziato» procedendo però «a vista», andando quasi «a tentoni» [MP: 206, 243, 215, 329; CF: 32; C: 61]:

tutta la nostra esistenza consiste in una questione di dosi, in un calcolo di proporzioni. ... La vita è un dosaggio di parti, un calcolo, certo: ma un calcolo di parti di vita. Non astratto. La proporzione, è una vita. L'unica cosa realmente fondamentale per vivere. ... Ciò che è "essenziale" per una vita è il medium proporzionale che cerchiamo [CP: 192].

Per Deleuze dunque non si tratta né di operare semplicemente con il martello, in maniera demolitrice, né però di affermare una sorta di nomadismo-monadismo anarchico esasperato, perché piuttosto la vera e propria impresa è la scoperta di rinnovati modi di esistenza [P: 123-135, 151-154, 179], di un modo di esistenza capace di porsi su un piano di immanenza senza doversi riferire alla trascendenza, perché giunge a stabilire dei criteri che «non vengano a posteriori, ma si esercitino

<sup>53</sup> Cfr. T. W. ADORNO, *Minima moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, tr. it. Torino 2005 (ed. or. 1951), p. 173.

man mano, sul momento, per guidarci tra i pericoli» [MP: 310]:

non abbiamo la minima ragione di pensare che ci vogliano valori trascendenti per raffrontare e selezionare i modi di esistenza, per decidere che uno è “migliore” dell’altro. Al contrario, non ci sono che criteri immanenti e una possibilità di vita si valuta in sé, in base ai movimenti che traccia e alle intensità che crea su un piano di immanenza; è respinto ciò che non traccia e non crea. Un modo di esistenza è buono o cattivo, nobile o volgare, pieno o vuoto, indipendentemente dal Bene e dal Male e da ogni valore trascendente: non c’è mai altro criterio che il tenore di esistenza, l’intensificazione della vita. ... Può darsi che credere in questo mondo, in questa vita sia diventato la nostra impresa più difficile o l’impresa di un modo di esistenza da scoprire oggi sul nostro piano d’immanenza. È la conversione empirista [CF: 64-65].

Il problema dell’empirismo è il problema della distinzione, in senso non cartesiano (analitico) ma barocco (espressivo): è in gioco infatti non l’accezione sostantivo-predicativa del “chiaro e distinto” o della “chiarezza e distinzione”, un atto che *cognitivamente* deve partire da o culminare in un massimo di luminosità ed evidenza, bensì l’accezione verbale-avverbiale o, alla Deleuze, «echologica» del *distinguere*, i *modi* e *gradi* del processo genetico attraverso cui il chiaro può *sensibilmente* fuoriuscire dall’oscuro senza però smettere mai di tornare in esso, per poi rifuoriuscirne e così via [PL: 87-97, 117-118, 146-147, 179-182].

### 3.2.2) *Imitare esempi per sentire la differenza*

Stando a quanto visto, simile conversione comporta un lavoro da svolgere non tanto in estensione quanto piuttosto in intensione, vale a dire che non implica un allargamento dei confini, un controllo sempre maggiore, l’estensione di un dominio, il rafforzamento di un potere (la *potestas*), ma un acuitamento delle facoltà, un affinamento del sentire, una ricchezza percettiva sempre più articolata, l’incremento di una capacità (la *potentia*); è non un processo di fagocitazione che mira a rendere sé tutto ciò che ancora non lo è, bensì di distinzione, che rimette in moto il processo differenziale infra- ed extra-stante al sé; riguarda non il soggetto che deve potenziare il proprio agire e imporsi riconducendo tutto a sé, ma la singolarità che deve potenziare il proprio sen-

tire e stare al mondo scavando nelle pieghe del sé. Di “sentire” in tale scenario si può parlare in un senso ampio, vale a dire che si tratta del potenziamento dell’intensità dell’esistere, che può poi articolarsi nella costruzione di rinnovate modalità alla Deleuze «funtive» (scienza), percettivo-affettive (arte) o concettuali (filosofia) [cfr. *CF*]: è insomma innanzitutto in gioco in senso generale il modo in cui ci si sente al mondo e si sente il mondo, come si sente di diventare [*MP*: 79]<sup>54</sup>.

Infatti, «affetto» non significa semplicemente «passività, ma *affettività*, sensibilità, sensazione»: la questione dei modi dell’affezione viene così a coincidere con la «potenza» concepita quale «problema di sentimenti e di sensibilità», dunque non di volontà o sete di dominio [*NF*: 93]. Anzi, il dominio si contrappone alla potenza, è il tentativo di separare questa dalla propria affettività dunque dalle proprie capacità [cfr. anche *RF*: 150-153]. In quest’ottica, la libertà si presenta come affermazione della capacità di variare l’ampiezza del proprio punto di vista, come sforzo di non rimanere ristretti e ossessionati da sé e al contempo da una norma alla quale il sé dovrebbe conformarsi, per invece dedicarsi all’ampliamento e all’integrazione del sé, ad aprirlo a una rinnovata differenziazione, a estendere la propria regione di espressione: «si tratta di un’intensificazione, di un guadagno in distinzione» [*PL*: 115-125].

Sostenere la dimensione dinamica del processo di individuazione non solo segna l’insoddisfazione per la semplice individualizzazione, ma esige anche che esso venga inteso – è il grande lascito di Simondon – non come *modellazione* ma come *modulazione*, in quanto si tratta non più di *imprimere una forma* ma di *variare un’intensità*, non più di riprodurre ma di differenziarsi: in tale ottica il vero e proprio male è rappresentato dal rifiuto di qualsiasi forma di ulteriore e più incisiva individuazione, da una rinuncia alla comunicazione che comporta una perdita di informazione [*ID*: 106-110], ossia di interazione e scambio [*CF*: 150-151]. In altri termini, il «demoniaco» sta nell’aspirazione alla

<sup>54</sup> Cfr. anche GUALANDI, *Deleuze*, Paris 2009, pp. 61-67, e J. ORGANISTI, *Gilles Deleuze. Dall’estetica all’etica*, Milano 2014, pp. 29-62, 94-116 e 177-185, testo che nel complesso evidenzia in modo molto approfondito il peso giocato dal sentire nell’opera deleuziana.

compiutezza, nella chiusura rispetto a quegli incontri capaci di mettere in moto un processo di riorientamento, di ridinamizzare il processo di individuazione<sup>55</sup>.

L'«empirismo trascendentale» [I: 7-9] si traduce così in prima istanza nella necessità di non appiattare il processo di individuazione sull'adeguamento a un modello, sul ri-calciamento [MP: 56-60; RF: 301], giacché «tutti i modelli sono morali» [MP: 345]. In seconda istanza, comporta l'impossibilità di accontentarsi di aver finalmente conquistato l'identità, di riconoscersi nell'ego.

In primo luogo, nel mondo etico il compito di sperimentare esclude «ogni tipo di finalità spirituale o morale, ogni trascendenza di un Dio» [SE: 200] e comporta che «nessuno è competente per me» [CP: 88-89], che non possa cioè esserci un qualche Modello di Riferimento, come invece accade nel mondo morale [SE: 198-213; FP: 27-41]<sup>56</sup>. Poiché «nessuno nasce libero», la libertà non può essere disgiunta «dal divenire, dalla formazione e dalla cultura», ma questo significa appunto anche che «nessuno può prendere il nostro posto nella lenta esperienza di quel che concorda con la nostra natura, nel lento sforzo di scoprire le nostre gioie» [SE: 205], così come se «i processi sono i divenire», essi non possono essere giudicati dal punto di partenza (dunque pre-giudicati), ma nemmeno soltanto «dal risultato con cui si chiudono», perché piuttosto a *fare la differenza* è «la qualità del loro corso e la potenza delle loro continuazioni» [P: 194; NF: 91-92].

«Il buono e il cattivo non possono essere che il prodotto di una

<sup>55</sup> CUSINATO, *La Totalità incompiuta* cit., pp. 316-325.

<sup>56</sup> Cfr. anche quanto scrive Cusinato: «con morale intendo un insieme di norme tese alla riproduzione del consenso sociale ..., con etica invece un processo artigianale di alfabetizzazione emozionale teso a promuovere la compartecipatività» (ivi, p. 316), distinzione che fa tutt'uno con la convinzione che «la libertà si misura non tanto dal punto di partenza quanto da quello di arrivo: ... sono responsabile di quello che divengo, non di quello che ero all'inizio» (ivi, p. 312). Con Deleuze, possiamo ancora aggiungere che sono responsabile non tanto semplicemente di quello che divengo, ma *del modo in cui lo divengo* ossia *dalla qualità del mio divenire*. Andrebbe anche indagata la possibile vicinanza della distinzione deleuziana rispetto a quella tra morale, come modalità di comportamento rispetto agli altri, ed etica, come modalità di conduzione della propria vita, avanzata da un autore apertamente critico rispetto al *French Thought* come R. DWORKIN, *Giustizia per i ricchi*, tr. it. Milano 2013 (ed. or. 2011).

selezione attiva e temporanea, da riattivare continuamente» [MP: 54]: certo, «non è facile essere liberi, organizzare gli incontri, moltiplicare gli affetti che esprimono o sviluppano un massimo di affermazione» [C: 62], «questa selezione è molto dura, molto difficile», perché «le gioie e le tristezze, gli aumenti e le diminuzioni, gli schiarimenti e gli scurimenti sono spesso ambigui, parziali, cangianti, reciprocamente mescolati» [CC: 179-193], perché nessuno conosce in anticipo quali incontri potranno avvenire, la loro qualità e la loro capacità germinativa [CP: 43-66]<sup>57</sup>. Eppure, proprio se si muove da questo si arriva a non ignorare che è possibile combattere per la propria schiavitù, che ci si può ritrovare a desiderare il fascismo [AE: 293], ossia che si può rischiare di *desiderare un Modello* che – in termini antropologico-filosofici – *esoneri* dalle fatiche dell'individuazione.

In secondo luogo, che nessuno possa sostituirci non significa affatto che questo lento processo non coinvolga direttamente il rapporto con l'altro, anzi: «l'apprendimento non si fa nel rapporto che va dalla rappresentazione all'azione (come riproduzione dello Stesso), ma nel rapporto che va dal segno alla risposta (come incontro con l'Altro)» [DR: 35]. È dunque l'incontro con l'altro a rendere possibile l'apprendimento, non un incontro-modello ma un incontro-esemplare, se è vero che «non apprendiamo nulla da chi ci dice di fare come lui» e che «i nostri soli maestri sono quelli che ci dicono di fare con loro», che «non hanno rapporto di somiglianza con ciò che impariamo» e che «anziché porci gesti da riprodurre, hanno saputo trasmettere dei segni da sviluppare nell'eterogeneo» [DR: 35; PS: 6-22]. Questo spiega perché sia un pregiudizio «infantile» quello per cui «il maestro dia un problema, il nostro compito sia quello di risolverlo e il risultato sia giudicato vero o falso da un'autorità indiscussa», ed è un pregiudizio «sociale» perché riprodotto «nell'interesse palese di farci restare bambini, indurci sempre a risolvere problemi proposti dall'esterno, e consolarci o distrarci dicendoci che abbiamo vinto se abbiamo saputo rispondere», ossia «ponendo il problema come ostacolo e vedendo in colui che risponde, ri-

<sup>57</sup> Cfr. anche U. FADINI, *Principio metamorfosi. Verso un'antropologia artificiale*, Milano 1999, p. 45.

solvendolo, una specie di Ercole» [DR: 205-206]. I problemi invece «non sono già fatti, ma devono essere costituiti» e lo sono in quanto «atti viventi» che operano «prove e selezioni», cercando di condurre le facoltà a un «esercizio trascendente» che faccia nascere nella sensibilità «quella seconda potenza che coglie ciò che può essere soltanto sentito»: è una vera e propria «educazione dei sensi», la cui carica violenta «comprende sempre l'Altro» [DR: 206, 140, 210, 214].

«Non è possibile sapere in anticipo come l'individuo apprenderà – per quali amori si diventa bravi in latino, per quali incontri si è filosofi, in quali dizionari si impara a pensare»: è proprio questa impossibilità di sapere in anticipo e di sapere da soli che rende necessaria una vera e propria irruzione dell'altro per «portare e trasmettere la differenza». Di un altro che non può assumere in nessun caso la forma del modello:

non esiste un metodo per trovare i tesori e neppure per apprendere, ma un violento ammaestramento, una cultura o *paideia* che percorre l'intero individuo [...]. Il metodo è il mezzo del sapere che regola la collaborazione di tutte le facoltà, ed è anche la manifestazione di un senso comune o la realizzazione di una *Cogitatio natura*, che presuppone una buona volontà come una “decisione premeditata” del pensatore. Ma la cultura è il movimento di apprendere, l'avventura dell'involontario, che soggioga una sensibilità, una memoria, quindi un pensiero, con tutta la violenza e crudeltà necessarie. [...]. Apprendere è veramente il movimento trascendentale dell'anima [DR: 215].

Dobbiamo qui intendere la *paideia* innanzitutto come *Bildung* e non come *Erziehung*, ossia non come educaimento, rieducazione o persino indottrinamento, ma come quel paradossale processo di auto-formazione che è anche al contempo di etero-formazione, non solo perché procede per contaminazione (formazione tramite l'altro), ma anche perché sviluppa la capacità di sentire e vivere l'alterità (formazione all'altro). Una *paideia* dunque che se non può strutturarsi ortopedicamente rispetto a un qualche modello, non per questo rinuncia alla forza contaminante e dinamizzante dell'alterità, alla germinatività dell'esempio<sup>58</sup>.

<sup>58</sup> Proprio in un simile scenario si osserverà che, «se le tre età del concetto sono l'enciclopedia, la pedagogia e la formazione professionale commerciale, solo la seconda

«Differenza e ripetizione si oppongono soltanto in apparenza» [PS: 47]: non è dunque in questione tanto il rifiuto dell'imitazione, perché anzi essa, come insegna uno dei principali riferimenti deleuziani proprio in merito alla stretta correlazione tra ripetizione e differenziazione [cfr. DR: 39, 103, 264], da un lato funziona come un'invasione, producendo il «contagio dell'esempio»<sup>59</sup>, ma dall'altro lato proprio in questo modo riesce a mettere in moto un graduale processo di differenziazione. In tale ottica l'imitazione risulta essere persino l'opposto della riproduzione: ma non tanto perché ogni imitazione produce uno scarto creativo quasi in modo "residuale", né tantomeno perché si imita concorrenzialmente per superare, per essere o fare meglio, quasi a tentare di sostituire una trascendenza a un'altra rischiando di patire lo scacco del perenne fallimento, quanto perché imitando si produce non superamento ma differenziamento<sup>60</sup>.

*Imitare significa produrre differenza.* Ripetendo, si imita la forza di differenziare, non si riproduce una forma [FB: 117]; si imita la capacità di creare, non ciò che è stato creato; non si è o fa meglio o peggio, si è o fa diversamente: «*suivre non è affatto la stessa cosa che reproduire, non si segue mai per reproduire [...]. Suivre è una cosa diversa dall'ideale di riproduzione. Non migliore, ma diversa*» [MP: 443]. L'esempio riesce proprio in questo, esibisce il legame sopra indicato tra passibilità e possibilità: non indica né un *cosa* né un *come*, che andrebbero supinamente riprodotti, ma mostra una possibilità, rivela che c'è una possibilità, costringe a scuotersi e in questo modo riapre al mondo, ridinamizza il processo di individuazione, riaccende e rinnova i modi del sentire.

---

può impedirci di cadere dalle vette della prima nel disastro assoluto della terza, disastro assoluto del pensiero» [CF: XIX]. Non sorprende così se un allievo di Deleuze come Miguel Abensour, richiamando la teoria istituzionale del maestro, giunga a interrogarsi sul problema dell'«educazione del desiderio», formulando un'«utopia simulacro» contrapposta all'«utopia modello»: cfr. p.e. M. ABENSOEUR, *William Morris. Utopie libertaire et novation technique*, in A. BERTOLO, E. COLOMBO (édd.), *L'imaginaire subversive. Interrogation sur l'utopie*, Genève-Lyon-Paris 1982, pp. 113-150.

<sup>59</sup> G. TARDE, *Credenza e desiderio. Monadologia e sociologia*, tr. it. Napoli 2012 (ed. or. 1880-93), p. 159.

<sup>60</sup> Cfr. anche le considerazioni di L. M. POSSATI, *La ripetizione creatrice. Melandri, Derrida e lo spazio dell'analogia*, Milano-Udine 2013.

*Imitare significa sentire la differenza, sentire differemmente.* Auto-imputandosi un'ancora eccessiva insistenza per le profondità in *Differenza e ripetizione*, Deleuze arriva a sostenere con ancora più nettezza le istanze della dimensione della superficie, dell'immanenza di una superficie senza profondità [LS: 293-295], per la cui determinazione si rende necessaria una vera e propria *logique du sens*, la quale si traduce però immediatamente nel problema di una *logique de la sensibilité*, di una *logica del sentire*. Pensare la superficie infatti esige innanzitutto di muovere dalla centralità «estesologica» della corporeità esposta e «autoeteroaffettiva»<sup>61</sup>, dalla «pura intensità» del «Corpo senza Organi» [AE: 10-18; MP: 205-222], per riconoscere che «il più profondo è la pelle» [LS: 17, 97], membrana densa di energia potenziale che genera le polarità, mettendo in contatto interno ed esterno, profondità ed esteriorità, affezione ed espressione. *L'expeausition*<sup>62</sup> è il più profondo perché è il luogo fisico dell'espressività simbolico-affettiva, è il «tessuto primitivo» che mette in con-tatto con il mondo<sup>63</sup>: se Deleuze invoca un «pensiero delle superfici» è dunque perché riconosce che la profondità dell'interiorità ha un'origine *epidermico-proprioceettiva*<sup>64</sup> e che perciò la possibilità di potenziare il *conatus* si gioca più ampiamente tutta sul piano del sentire. Il grido spinoziano secondo cui «non sappiamo cosa può un corpo» perché esso è capace di essere affetto in molteplici modi, elevato a cavallo di battaglia da Deleuze [SE: 199], può essere riformulato come «non sappiamo cosa – meglio: *come* – può sentire un corpo», dunque «non sappiamo *come* può differenziarsi un corpo» proprio perché esso è massimamente patico.

Il rapporto esemplare con l'altro agisce come un principio di dive-

<sup>61</sup> Cfr. G. PIANA, *Conoscenza e riconoscimento del corpo*, Milano 2005, pp. 122-124.

<sup>62</sup> La *peau* come luogo per eccellenza dell'*exposition*: cfr. J.-L. NANCY, *Corpus*, tr. it. Napoli 1995 (ed. or. 1992).

<sup>63</sup> Su tutto ciò cfr. il ricco MAZZEO, *Tatto e linguaggio* cit.

<sup>64</sup> Vedi soprattutto di D. ANZIEU, *L'io-pelle*, tr. it. Roma 1987 (ed. or. 1995); *L'epidermide nomade e la pelle psichica*, tr. it. Milano 1992 (ed. or. 1990) e *Il pensare. Dall'io-pelle all'io-pensante*, tr. it. Roma 1996 (ed. or. 1994). Proprio lo psicoanalista francese riscontra in Deleuze il persistere di un eccesso «razionalistico» nel modo in cui è affrontato il problema della sensazione (segnatamente in FB): cfr. In., *Francis Bacon ou le portrait de l'homme désespéré*, Paris 1993.

nire, come principio di una rinnovata sensibilità, che prende le mosse dall'avvertimento di un'alterità la cui ripetizione è capace di produrre differenziazione, ossia consente di schiudere nuovi orizzonti del sentire dunque di trasformarsi. *Non si può sentire diversamente senza diventare altro da sé*: «gli affetti sono dei divenire» [MP: 316; CF: 168]; «il *pathos* è l'elemento di base di un divenire» [NF: 95]. L'affetto comporta in quanto tale una variazione, andando a toccare la potenza d'essere, arricchendone e muovendone appunto il divenire [CF: 150], in un movimento la cui posta in palio è la possibilità di rendere percettibile l'impercettibile [RF: 244-246; CF: 17, 161-201; MP: 338-345; FB: 117-121]. L'invito a «rendersi impercettibili» comporta dunque non tanto o perlomeno non soltanto – come si è teso a credere soprattutto intendendolo in senso esclusivamente “politico-contestativo” – lo sforzo di sfuggire a qualsiasi forma di controllo e di identificazione, quanto piuttosto l'impegno a diventare tanto sensibili da giungere a vivere ciò che negli stadi individuativi sino a quel momento raggiunti si collocava al di sotto o al di sopra della soglia della sensibilità. Si tratta dell'insieme di quelle «piccole percezioni» il cui divenire «molecolare» può essere colto soltanto rendendosi altrettanto «microscopici», capaci di patire «elementi attuali infinitamente piccoli», ossia quell'infinità di «piccole piegature» che «preparano, compongono o seguono» quelle più grandi; al contempo si tratta anche di rendersi così «macroscopici» perché capaci di sentire in maniera più viva e sfumata anche l'ordinario [PL: 139-198]. È insomma il tentativo di ampliare e intensificare il proprio sentire, di raffinarlo e acuirlo, operando così uno scuotimento dal torpore dell'identità auto-referenziale: «l'affetto non è un sentimento personale, non è neanche un carattere, è l'effettuazione di una potenza di muta, che solleva e fa vacillare l'io» [MP: 299].

### 3.2.3) *Ego-decentrismo e trascendenza sensibile*

L'individuazione dunque non si esaurisce con l'individuo, anzi muove dalla crisi della sua supposta autosufficienza, tanto che per Deleuze è in gioco una vera e propria lotta contro se stessi, un riconoscimento dell'altro *in me* che si lega biunivocamente a quello dell'altro *da me*: «*Je est un autre*» [DR: 116], l'egoità è attraversata da un'incrinatura

che la rende estranea a se stessa, tanto che l'io può essere colto come ciò che blocca l'individuazione o persino l'esito di un processo di colonizzazione da parte dell'alterità. Da una parte infatti «i nostri possibili sono sempre gli Altri», la loro espressività induce la nostra, vale a dire che «altri diventa *espressione di un mondo possibile*», di un'ulteriore e inespressa possibilità individuativa: «rappresenta fattori individuanti»; dall'altra parte bisogna tuttavia fare attenzione a «non esplicitarsi troppo con altri e non esplicitare troppo altri», per «mantenere i propri valori impliciti, moltiplicare il nostro mondo popolandolo di tutti gli espressi che non esistono al di fuori delle loro espressioni»: «non è altri a essere un altro Io, ma l'Io un altro, un Io incrinato» [DR: 334-335; PS: 8-9; P: 196; LS: 269-270]. Ciò significa che non si tratta di celebrare l'alterità perché portatrice di un'altra egoità, né di cancellare l'io per farlo diventare – come accadeva problematicamente in Lévinas – “ostaggio” dell'alterità, ma di spingere l'io a cogliere lo sfondo pre-individuale dunque anche l'orizzonte trans-individuale della propria individuazione<sup>65</sup>. La «morte dell'ego» non è la fine ma l'inizio della singolarità, del potenziamento esistenziale e dell'affinamento del sentire<sup>66</sup>.

L'invito deleuziano alla spersonalizzazione in favore dell'impersonalità<sup>67</sup>, che sulle prime appare irrimediabilmente antitetico a ogni forma di “personalismo”, va così letto come il rifiuto dell'assegnazione preliminare di un nome proprio, il quale deve essere piuttosto colto come «l'agente di un infinito», di un processo, di un divenire [MP: 84-85, 322-323]. È in questo senso che «la lotta degli uomini liberi» è indistinguibile dal «rinascere, rifarsi una nascita, rompere con la propria nascita di carne» [LS: 134], ossia da un moto di deviazione o torsione diagonale [RF: 188; MP: 432-445, 579]<sup>68</sup>. È una *curvatura* della sogget-

<sup>65</sup> Su cui vedi V. MORFINO, E. BALIBAR (a c. di), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Milano-Udine 2014.

<sup>66</sup> È la tesi centrale di CUSINATO, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Napoli 1999.

<sup>67</sup> Cfr. anche R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino 2007, pp. 163-184; E. LISCIANI-PETRINI, *Fuori della persona. Sull'“impersonale”*: Merleau-Ponty, Bergson, Deleuze, «Filosofia politica», 3 (2007), pp. 393-410.

<sup>68</sup> Riecheggia qui la connessione marxiana tra *clinamen* e libertà: sul concetto di in-

tività, nello specifico rispetto alla traiettoria lineare della persona: rinascere significa passare dalla semplice riproduzione alla produzione di un modo di vita [ID: 8-9]. *Ecceità* diventa dunque il nome assegnato a un'individuazione che procede "coniugativamente" per concatenamenti, per incremento di rapporti, con le "cose" come con le "persone" [MP: 69, 146-147, 320-321, 338; C: 57-60; ID: 204-205].

Sotto questa luce, assumono nuovi contorni affermazioni come quelle per cui «per impedire a qualcuno di parlare a proprio nome bisogna fargli dire "io"» [RF: 61] o «le forze repressive hanno sempre bisogno di un Io da assegnare, di individui determinati su cui esercitarsi» [ID: 170-171]: non si tratta semplicemente di una liquidazione della soggettività (in senso figurato e non), ma del tentativo di cogliere le più recondite «pieghe» della sua articolazione, di non esaurire le potenzialità affettivo-valoriali delle singolarità nell'etichetta simbolica dell'io.

L'egoità, come già accennato, può essere letta addirittura più come effetto di una colonizzazione dell'alterità e meno come affermazione delle proprie potenzialità inesprese; l'egocentrismo o individualismo assumono una connotazione socio-culturale, nonché economica<sup>69</sup>. Per rendersene conto, è sufficiente prestare attenzione al carico simbolico e soprattutto performativo espresso in *brand*, prodotti o slogan quali *I-Pod*, *I-Pad*, *I-Phone*, *I-Tunes*, «tutto gira intorno a te» (a proposito di una nota compagnia di telefonia mobile) e «l'azienda sei tu» (a proposito di una nota catena della grande distribuzione), o – ancora – alla campagna pubblicitaria di una nota azienda di alimenti dolciari incentrata sulla sostituzione del prodotto-marchio presente nell'etichetta con il nome proprio del consumatore (l'io è qui persino un'etichetta *fisica*). Per non dimenticare lo *star-system*, o il «sistema della moda», che – avvalendosi non a caso della figura del *modello* – rappresenta uno dei meccanismi fondamentali attraverso cui la società contemporanea

---

clinazione cfr. lo stimolante A. CAVARERO, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Milano 2014.

<sup>69</sup> Come evidenziano p.e. K. MARX, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, tr. it. Firenze 1997 (ed. or. 1857-58), I, p. 5, e C. TAYLOR, *Atomism*, in *Id.*, *Philosophical Papers. II*, Cambridge 1985, pp. 187-210.

*inocula* la libera espressione della soggettività<sup>70</sup>. Gli esempi potrebbero essere facilmente moltiplicati, ma il punto nevralgico è che l'identità personale, l'irriducibile diversità di ogni io, è diventata un nuovo settore di mercato, un fattore della riproduzione sociale ed economica: si presenta un vero e proprio *egocentrismo indotto*, forse paradossale ma comunque non sorprendente se pensiamo alla relazionalità e alla paticità costitutive dell'animale umano.

Rinunciare a un modello significa pertanto anche rinunciare all'io nella misura in cui questo si presenta o come irrigidimento identitario (sottrazione alla contaminazione), o come riproduzione indotta (colonnizzazione dell'alterità): significa rinunciare a ogni forma di trascendenza accettando sino in fondo la sfida dell'immanenza, colta come invito a intensificare l'esistenza e a spingere il processo di individuazione verso nuove tappe, dunque non come sottrazione dal rapporto e dal divenire in favore di un autismo immanentista.

Si profila il paradosso di un'immanenza per la quale il problema del prospettivismo non riguarda tanto la «dipendenza da un soggetto definito già da prima», perché «sarà soggetto solo ciò che viene al punto di vista»: è un relativismo per cui «non è una variazione della verità a seconda del soggetto, ma la condizione in cui appare al soggetto la verità di una variazione» [PL, 32]<sup>71</sup>. *L'immanenza della variazione prospettica è un'immanenza della trasformazione, del trascendimento*.

È infatti un'immanenza che si esercita sull'*uso trascendente delle facoltà*, sul *trascendimento del sentire* nel senso soggettivo del genitivo: in tal senso, esiste dunque una sorta di «trascendenza sensitiva [*sensitive*]» contrapposta a quella «sovrasensibile [*supra-sensible*]» [CF: 195], che non allude a qualcosa al di fuori e oltre ma a quanto concerne più intimamente in quanto *fa nascere* [DR: 186]. Si tratta di una trascendenza intesa come allargamento della vita *nella vita*, come apertura *nel mondo* e non oltre il mondo, una «transimmanenza»<sup>72</sup>, per la quale l'immanen-

<sup>70</sup> R. BARTHES, *Sistema della moda*, tr. it. Torino 1983 (ed. or. 1967).

<sup>71</sup> Sul *paradoxe de l'immanence* deleuziana vedi anche P. MONTEBELLO, *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris 2008, pp. 29-60.

<sup>72</sup> Nei termini di NANCY, *L'esperienza della libertà*, tr. it. Torino 2000 (ed. or. 1988).

za non solo non si risolve nella serrata autistica ma anzi comincia dalla sua effrazione; questa espone a una forma di alterità che segna anche l'esposizione *a e di* (nel senso algebrico-matematico dell'esponente: *potenzia*) quanto della singolarità era sino a quel momento rimasto sfondo "muto". La relazione si presenta in quanto tale come annuncio della trascendenza, perché implica necessariamente un trascendere, «un indicare al di là di sé»<sup>73</sup> e un andare al di là di sé: una relazione sentita, una relazione che trasforma il sentire, si colloca e colloca già oltre al piano dell'immanenza auto-referenziale. La trascendenza sensibile, o transimmanenza, fa così tutt'uno con la trascendenza messa in moto dalla crisi, quella trascendenza connessa alla riapertura del processo di individuazione e al superamento dello stadio precedente. La transimmanenza in ultima battuta coincide con la *transpo/assibilità*, o con quella *trascendenza dell'anteriorità* (*Transzendenz nach rückwärts*) in cui l'originarietà del *pathos* del rapporto si intreccia con l'apertura alle possibilità future<sup>74</sup>.

#### 4) *L'umano oltre l'uomo. Questione di stile*

Spingendo ancora oltre l'affiancamento del discorso deleuziano al paradigma dell'antropologia filosofica (segnatamente nel versante scheleriano)<sup>75</sup>, rovesciare il platonismo significa rinunciare tanto alla tentazione trascendentista per cui esisterebbe un modello che preconfigura l'esistenza (*ideae ante res*), quanto a quella autistico-immanentista per cui un piano sarebbe già presente nelle cose e si tratterebbe al più di riconoscerlo (*ideae in rebus*), se non di ricavarlo a posteriori in modo convenzionale (*ideae post res*), per accettare sino in fondo che la progettualità si sviluppa processualmente e creativamente, seguendo delle linee immanenti che però diventano trascendenti in misura della loro stessa creatività ed esposizione alla contaminazione (*ideae cum*

<sup>73</sup> H. JONAS, *Organismo e libertà. verso una biologia filosofica*, tr. it. Torino 1999 (ed. or. 1966), p. 11.

<sup>74</sup> Cfr. ANDERS, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, tr. it. Bari 1993 (ed. or. 1935-36), p. 68.

<sup>75</sup> Cfr. in particolare M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, tr. it. Milano 2004 (ed. or. 1928), p. 134, nonché CUSINATO, *Katharsis* cit., pp. 333-341.

*rebus*). O anche, proseguendo nell'accostamento, il rifiuto di ogni forma di teleologia non si risolve nella celebrazione dell'aleatorietà della "clinia", bensì nell'affermazione della *teleoclinia*<sup>76</sup> o «piano di composizione» [FP: 158-159], per cui il movimento della singolarità non è né pre-indirizzato né casuale, perché da un lato si indirizza facendosi e si fa indirizzandosi verso ciò che consente una più intensa espressione, mentre, dall'altro lato, implica una dimensione partecipativa nella misura in cui non può fare esclusivo riferimento alle sole proprie energie per riuscire a esprimersi, senza con ciò far venire mai meno il principio dell'«insostituibilità» della singolarità stessa. A dire: la misura e la qualità dell'orientamento "interno" sono date – meglio, con-figurate – attraverso la relazione con l'"esterno", o – come giungerà a dire Deleuze – un dentro non può differenziarsi che come ri-piegatura di un fuori che a sua volta è tale solo in quanto dis-piegatura del dentro [F: 125-162].

Non c'è dubbio che in Deleuze il tema della *paideia* e della tensione tra modello ed esempio non giunga del tutto a una sistematica ed esplicita articolazione, come è vero che, più che concentrarsi sulla questione della ri-funzionalizzazione, cioè del processo di ri-stabilizzazione dell'esperienza alla luce dell'avvenuta intensificazione, Deleuze finisce per interrogarsi soprattutto sulla questione della de-funzionalizzazione, ossia sembra avere maggiormente a cuore il processo di de-stabilizzazione dell'esperienza, lo sforzo in funzione di un uso trascendente delle facoltà in senso "eversivo".

Eppure, stando a quanto è emerso, proprio al cuore di un pensiero generalmente etichettato come postmoderno e postumano pulsano una serie esigenze tutt'altro che "postume": riconoscere la paticità e relazionalità che impastano la vita e la natura dell'animale umano; affrontare il problema della modulazione di questi tratti tenendo conto della costitutiva apertura del processo di individuazione; ma anche te-

<sup>76</sup> Cfr. SCHELER, *La posizione cit.*, pp. 162, 189. Si tratta di una notevole intuizione, se pensiamo alla descrizione del processo evolutivo in termini di "exattamento" messo al centro del dibattito scientifico da J. S. GOULD, E. S. VRBA, *Exaptation. Il bricolage dell'evoluzione*, tr. it. Torino 2008 (ed. or. 1982).

ner presente che la possibilità di arricchire la propria esistenza si gioca proprio nell'intensificazione di sensibilità e affettività, ossia nel raffinemento delle stesse paticità e relazionalità. Esigenze che proprio in quanto *umane troppo umane* troviamo anche nel vivo del paradigma dell'antropologia filosofica<sup>77</sup>.

Se la paticità segna la vita degli animali umani, le passioni non possono essere considerate un fastidioso ostacolo o un principio di disordine, né gli affetti sono qualcosa da rimuovere o contenere: esprimono la natura stessa degli animali umani, ne rivelano la costitutiva relazionalità. Una relazionalità la cui ambiguità si manifesta in maniera – verrebbe da dire – esemplare nella tensione tra modello ed esempio: nella possibilità che l'altro si presenti come semplice agente di affezione, venendo meramente patito, o diventi un re-agente affettivo, traducendosi in un tramite per patire in maniera *più avvertita*, non soltanto nel senso di una maggiore consapevolezza, ma soprattutto in quello di una più articolata intensità e di una più viva sensibilità, che consentano di toccare corde più profonde e mai prima entrate in vibrazione.

Tutti gli aspetti sin qui toccati – distinzione, differenziazione, espressione, sentire, esemplarità, ecc. – possono forse coagularsi nella questione dello stile, che non va concepito in senso meramente estetizzante, se è vero che l'arte del vivere, del condurre la vita, è il compito più impellente e insieme più arduo per gli animali umani<sup>78</sup>. Per questo lo stile non si riduce agli aspetti formali e nemmeno semplicemente alla coimplicazione di forma e contenuto, ma si qualifica più profondamente come «procedimento di una variazione continua» [MP: 145]

<sup>77</sup> Non solo nell'accezione scheleriana: anche Plessner giunse ad affrontare il tema della sensorialità cercando di rinnovare l'impostazione kantiana. Cfr. perlomeno PLESSNER, *Studi di estesiologia. L'uomo, i sensi, il suono*, tr. it. Bologna 2007 (ed. or. 1925-58), e *Antropologia dei sensi*, tr. it. Milano 2008 (ed. or. 1970). A testimonianza dell'attenzione dell'antropologia filosofica al tema del sentire, si possono ricordare ancora perlomeno MAZZEO, *Storia naturale della sinestesia. Dalla questione Molyneux a Jakobson*, Macerata 2005, e GUALANDI, *L'occhio, la mano e la voce. Una teoria comunicativa dell'esperienza umana*, Milano-Udine 2013.

<sup>78</sup> Tanto da poter giungere a configurare una vera e propria *ontologia dello stile*, su cui si sofferma il compimento della ricerca di G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV*, 2, Vicenza 2014, pp. 286-297, testo non a caso incentrato sulla questione dell'operosità umana.

e «metamorfosi» [PS: 46], cioè come un modo peculiare di accostare e relazionare elementi eterogenei all'interno di un processo di individuazione costantemente aperto: lo stile chiama in causa «una nascita continuata e rifratta», un'incessante modulazione espressiva che opera la trasformazione «in rapporto con le varie determinazioni della vita» [PS: 47, 49]. Lo stile, in altri termini, è la costruzione di un insostituibile piano espressivo, di uno specifico taglio prospettico-affettivo: è un'unità espressiva che, rispetto al molteplice incontrato, si pone non come principio ma come effetto, non come riproduzione ma come produzione, mettendo così a sua volta in moto effetti di risonanza e amplificazione [PS: 149-156]. Che l'unità di uno stile non possa essere data in anticipo significa così anche che essa non può essere "stilizzata" in un modello, in una trascendenza: perciò lo stile viene comunemente detto "inimitabile" ossia irriproducibile e irripetibile. Tuttavia, ancora una volta l'esempio si pone su un altro piano, quello transimmanente: quando infatti uno stile agisce consapevolmente o meno come esempio, non intima di essere ricalcato – cosa appunto impossibile –, bensì esibisce *il fatto stesso dello stile*, la possibilità di uno stile, la sua necessità. Induce insomma a *ripeterne il differenziarsi*.

Più precisamente, la questione dello stile sollevata dalla prospettiva di Deleuze non riguarda la differenza prodotta dal soggetto che vuole distinguersi, che desidera darsi un tono o intende esibire qualche vezzo specifico: riguarda piuttosto prima di tutto il ripercorrimiento del processo di differenziazione che ha costituito e costituisce ciascuno, l'apertura alla dimensione del pre-, che alimenta la differenziazione e l'individuazione. Insomma, non si chiama in causa il desiderio per esempio di parlare con toni e gesti distintivi, di utilizzare un linguaggio ricercato, ecc., bensì la piena scoperta del proprio tono di voce, della propria cadenza di pronuncia, delle proprie specificità espressive, ecc., di qualcosa che *ci ha già differenziato*, che *ha già fatto la differenza*, che è le differenze che siamo.

##### 5) *Sentire differentemente e vivere differentemente*

Vorrei concludere esplicitando un aspetto utile a prevenire certe

possibili letture critiche dell'orizzonte sin qui prospettato. Mi riferisco al fatto che si potrebbe pensare che sia stata offerta una chiave interpretativa capace al più ad articolare una critica *artistica*, cioè concentrata sul bisogno di autenticità, libertà ed espressione individuale e singolare, ma che poco riesca a dire dal punto di vista di una critica *sociale*, cioè focalizzata sul bisogno di giustizia, uguaglianza, equità politica e sociale<sup>79</sup>. Detto altrimenti, declinare la trasformazione rispetto all'ordine del sentire rappresenterebbe un gesto tipico dell'individuo nobile-aristocratico, promotore di un'istanza di autenticità rispetto all'individuo borghese e a quello proletario.

Al di là delle stilizzazioni forse persino caricaturali, il punto è che la trasformazione, se si giocherebbe per il terzo sul piano dell'azione socio-politica (*prattein*) e per il secondo su quello dell'emancipazione economico-produttiva (*poiein*), per il primo si collocherebbe a un livello in cui a venir meno è proprio la dimensione dell'agire, esaurendosi nella sfera estetico-contemplativa (*theorein*). In quest'ottica, la centralità della dimensione dell'espressione e del sentire sarebbe persino la più compiuta manifestazione di quel processo di *estetizzazione* degli spazi pubblici e dell'azione politica che rappresenta il contrassegno principale dell'epoca postmoderna e del capitalismo speculativo-finanziario<sup>80</sup>. Conferire una simile centralità al sentire significherebbe dunque di fatto non comprendere la specificità delle esigenze di trasformazione politica, se non addirittura precludere ogni vera possibilità di mutamento sociale.

Tuttavia, questo tipo di lettura risulterebbe qui fuori fuoco, perché non terrebbe conto di almeno tre aspetti.

In primo luogo, preparare la rivoluzione senza prepararsi a essa significa già gettare le basi per la sua trasformazione in terrore<sup>81</sup>: vale a dire che – Platone lo insegna – pretendere di sganciare le sorti dell'equilibrio della *psyche* del singolo da quelle dell'equilibrio dell'intera

<sup>79</sup> Secondo la distinzione tracciata dall'importante L. BOLTANSKI, E. CHIAPPELLO, *Il nuovo spirito del capitalismo*, tr. it. Milano 2013 (ed. or. 1999).

<sup>80</sup> È la chiave di lettura di autori come F. JAMESON, *Postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, tr. it. 2007 (ed. or. 1991) e D. HARVEY, *La crisi della modernità. Riflessioni sulle origini del presente*, tr. it. Milano 2002 (ed. or. 1989).

<sup>81</sup> Cfr. CUSINATO, *Periagoge* cit., p. 250.

*polis* significa rendere entrambi impossibili: una società non fiorisce se non fioriscono i suoi membri – e viceversa, certamente.

In secondo luogo, il sentire non occupa una dimensione meramente estetica nella misura in cui come si è detto coinvolge tutto quanto è in grado di incidere nel profondo e di costituire un ordine di valori proprio evitando un ripiegamento in senso soggettivistico, perché è la traccia lasciata dall'irruzione dell'alterità, da quanto mette in discussione l'arbitrarietà e l'autoreferenzialità soggettive.

In terzo luogo, una comunità si struttura rispetto a un'«intenzionalità affettiva collettiva», ossia una società prende forma soltanto laddove prenda forma un «sentire comune» o «sentire assieme»<sup>82</sup>, o – nei termini della sociologia e filosofia critica contemporanee – un *immaginario sociale*<sup>83</sup>: è insomma anche e persino innanzitutto nel sentire che cominciano a delinearci i contorni del mutamento sociale, laddove cioè il modo dominante e abituale di sentire comincia a essere “deviato” per essere riarticolato e riapprofondito. Questo è testimoniato dal fatto che i cambiamenti sociali hanno origine proprio nel momento in cui si producono dei modi di sentire comuni controcorrente rispetto a quanto era sino a quel momento ritenuto accettabile e normale: la trasformazione sociale è possibile soltanto qualora avvenga uno slittamento nella soglia della sensibilità rispetto a quanto è percepibile come giusto. In poche parole, il motore dei cambiamenti politici – non già la garanzia della loro riuscita – è il sentimento di *ingiustizia* e *indignazione* provato nei confronti di tutto ciò che la “corrente dominante” (il *mainstream* più *omo-* che non *orto-*dosso) fa sentire come giusto e degno, unitamente alla contagiosa diffusione di tale sentire, che produce un processo di integrazione affettiva non integralista.

Non è un caso allora che autori con prospettive anche molto contrastanti come Anders e Gehlen ritenevano che l'unica possibile risposta ai mutamenti storici e sociali imposti dall'era della tecnica e della

<sup>82</sup> Cfr. *ivi*, pp. 251-257.

<sup>83</sup> Cfr. PEZZANO, D. SISTO (a c. di), *Immagini, immaginari e politica. Orizzonti simbolici del legame sociale*, Pisa 2013 particolarmente l'*Introduzione* di G. LINGUA, PEZZANO, alle pp. 7-28. Più diffusamente si rimanda al libro in pubblicazione di A. MONCHIETTO, PEZZANO, *Pesci fuor d'acqua. Per un'antropologia critica degli immaginari sociali*.

globalizzazione passasse per l'estensione della capacità di sentire, per un affinamento del sentire capace di rendere percepibile l'impercettibile, il *sovraliminale* o l'*ipermorale*<sup>84</sup>. Tutto ciò, in ultima istanza, ci dice ancora una volta dell'impossibilità di ridurre la questione della maturazione del sentire a una forma di mero individualismo, ma anche di semplice "dandismo" che dissolve l'individuo nella frivolezza del *carpe diem*: viene a essere in gioco la stessa possibilità di vivere in maniera *socialmente* differente, ossia di vivere in una diversa società.

---

**ABSTRACT:** *BORN TO SENSE. PASSIONS AND ESEMPRARITY*

As introduction, I show how passions have been conquering more and more importance in the structure of the modern western societies, and – consequently – that contemporary philosophy has denoted the crisis of the calculative-instrumental rationality and the need to reconstruct the geometry of passions. My paper wants to contribute to this reconstruction in two ways: clarifying the reason why passions are involved in our existence in a so ambiguous way – that is, how they express the open nature of the human animal; discussing if and how it is possible to think passions, relations and individuation without referring them to a transcendence or reducing them to an autistic immanence – that is, the difference between the model and the example. At first, I defend a non-anthropocentric declination of the approach of the philosophical anthropology, in order to explain that our biological nature makes us *relational* and *pathic* animals: human animals can define and determinate themselves only moving from the passion and sensation of the alterity. Secondly, I describe the different status of the model and the example from a philosophical-anthropological point of view, and I propose a post-deconstructive interpretation of the work of Gilles Deleuze, according to which Deleuze aims to build a new hierarchy, founded on concepts as difference, repetition, immanence, relationship, distinction and intensification: in the deleuzian world, the dynamical relation with the example is able to deep and amplify the process of individuation, opening to a *sensible transcendence*, to a transformation of how singularities feel and sense the world and their own relationship with the world. Then, I suggest that if we cross the deleuzian and philosophical-antro-

---

<sup>84</sup> Cfr. rispetto al primo il ricco A. CERNICCHIARO, *Günther Anders, la Cassandra della filosofia. Dall'uomo senza mondo al mondo senza uomo*, Pistoia 2015, mentre per il secondo mi riferisco soprattutto a GEHLEN, *Morale e ipermorale. Per un'etica pluralista*, tr. it. Verona 2001 (ed. or. 1969).

pological perspectives, we could enquire the possibility of a new paradoxical *immanent transcendence* or *transimmanence*: the question of style thus becomes the question of an existential transformation which does not retrace a model, but repeats the differentiation of an example. In conclusion, I deal with a possible criticism: an esthetical transformation is completely different from a social one. I claim indeed that without the first, the second is not possible: the construction of a different society depends on the emergence of a widespread different way to sense and imagine.