

## ***Etica delle composizioni.***

### ***Sul divenire-donna e le linee di fuga della corporeità***

di GIANLUCA DE FAZIO

#### **Abstract**

The aim of this paper is to analyze the role of 'becoming-woman' in the ethical philosophy of Deleuze. Firstly, it will examine the role of the concept of 'woman' and its connection with the body; it will then explore the sense of 'becoming' in Deleuze – particularly in his reading of Alice – through an analysis of some aspects of Whitehead's 'philosophy of the event'. Finally, the ethical uses of Deleuze's philosophy of 'becoming-woman' will be elaborated.

#### **Introduzione**

Il ciclo mestruale non ha nessuna fluidità individuale.

Simone de Beauvoir

“Io” dici tu, e sei orgoglioso di questa parola. Ma la cosa ancora più grande, cui tu non vuoi credere, – il tuo corpo e la sua grande ragione: essa non dice “Io”, ma fa “Io”.

Friedrich Nietzsche

*Corpi, donna e divenire* sono tre concetti chiave nel pensiero di Deleuze e nelle prossime pagine si cercherà di analizzare i rapporti che li legano. Si tratta di nozioni pregne sia di valenza etica che politica (Braidotti 2003) ed è perciò che ci si concentrerà principalmente sui modi di produzione di *comportamenti* che, a partire da esse, permettono di svincolare i corpi dalla macchina dialettica/morale.

Un corpo non è, di principio, di nessuno, «trascende i limiti della persona e supera i confini del soggetto» (Seggiaro 2009: 172). È un piano (ontologico) sul quale si muovono delle singolarità pre-individuali, molteplicità di soggetti virtuali (d'enunciazione, ma soprattutto di *espressione*) che sfuggono alle soggettivazioni coatte. Eppure, i corpi sono

anche il primo stadio di assoggettamento e di pratiche surcodificate (Braidotti 2003; Bazzicalupo 2013). I corpi sono dunque linee di fuga e, al contempo, momenti di soggettivazione coatta: nel pensiero deleuziano essi sono sempre *soglie di possibilità*. Per questo un’etica dei corpi in senso deleuziano è chiamata a rispondere alla domanda «cosa può un corpo?», distanziandosi così dal pensiero morale-soggettivista (Smith 2012a), incentrato invece in una codificazione entro una macchina duale, che sottometta la Differenza all’Altro dell’Identico, al fine di produrre una scienza dei comportamenti corretti – una *ortopedia*, per usare un’espressione di Laura Bazzicalupo (2013).

Mentre la morale si pone come *conditio* universale, agendo mediante sussunzione del particolare e supponendo un Essere distributivo – un *principio originale o modello* – che ripartisca le verità universali tramite particolari, l’etica è strettamente connessa al singolare, perché non propone un modello stabilito: nell’etica si è sempre nel piano del simulacro, un piano che non rimanda ad un principio trascendente e in cui i singolari, in quanto tali, si esprimono mediante puri eventi (Deleuze 1999: 201). *Sperimentare!* Non c’è altro senso ad un’affermazione etica, tanto che l’esperienza non è il luogo dell’apparenza delle “cose stesse”, ma è il campo della sperimentazione ontologica<sup>1</sup>.

È l’esperienza stessa a porre, allora, il problema etico: *chi* dovrebbe sperimentare? *Chi* sarebbe il soggetto in questione? Di certo non si tratta di un Soggetto già *formato*, in quanto l’etica lavora nel trans-individuale (Alliez 2015: 177): essa si pone sempre nel “trans-” ovvero tra flussi di molteplicità che scorrono, a differenti velocità, sul piano dei corpi – corpi di donna, come vedremo, attraversati da flussi di ogni tipo – similmente a quanto accadrebbe in un’«etologia dei concatenamenti» (ivi: 178), dove «un *io* trova le proprie condizioni di costruzione» (Silbertin-Blanc 2014: 317). Diventa cruciale a questo punto che, per Deleuze, in rapporto al divenire, il corpo si trasformi, in quanto attraversato da flussi di ogni tipo: i concetti di etica, divenire, corpo e donna appaiono profondamente legati nel pensiero deleuziano.

Nel pensiero deleuziano, infatti, *donna* non è ciò che si oppone all’uomo, né il semplice Altro. *Donna* è un modo d’essere trans-individuale in perenne divenire. E divenire-donna significa concatenare quanto eccede la dimensione individuale, dando luogo a un’etica di sperimentazione “tra” le molteplicità individuate e le molteplicità virtuali (Deleuze 2010a: 316 e ss.). Ma per far questo è necessario concepire la *donna* non come entità dialetticamente opposta all’uomo (Deleuze e Guattari 2014: 334), bensì come un modo d’essere – *donna-molecolare* – che sfugge alla macchina dialettica proprio a partire dalla dimensione del corpo. *Donna*, ovvero: divenire-corpo.

<sup>1</sup> Sui rapporti tra la *fenomenologia* e il pensiero deleuziano rimando ai lavori di Dorothea Olkowski (2011) e Katia Rossi (2005).

### Dal corpo di donna ai corpi-donna

Il problema della macchina dialettica scorre come un filo sotterraneo nell'intera opera di Deleuze, leggibile come il tentativo di svincolare il pensiero dagli steccati dialettici propri di una filosofia soggettivista (Somers-Hall 2012:39) e della trascendenza (Smith 2012b)<sup>2</sup>. Nell'ottica di Deleuze, specialmente nelle opere scritte con Guattari, la corporeità assume quindi vitale importanza, purché sia svincolata dall'assimilazione con l'organismo e non sia identificabile con un ammasso d'organi: «Un *corpo* – scrivono – non si riduce ad un *organismo*, come lo spirito del corpo non si riduce all'anima di un organismo.» (Deleuze, Guattari 2014: 437).

Il corpo è, in linea generale, un piano o un effetto di superficie sul quale scorrono, a differenti velocità, molecole microscopiche, flussi d'intensità. Lungi dall'essere qualcosa di *oggettivo* e *dato*, il corpo è un piano di divenire, tanto che corpo e divenire possono essere considerati quanto meno due concetti fortemente connessi tra loro (Rossi 2005: 172; Braidotti 2003): il *Corpo senza Organi* esprime perfettamente questa connessione.

Un *Corpo senza organi*, spiegano Deleuze e Guattari (2002: 13), è una «superficie incantata di iscrizione e registrazione», sulla quale scorrono le molteplicità pre-individuali in movimenti differenziali, che sono puri divenire (Seggiaro 2009: 171). Il *Corpo senza organi* è la superficie sulla quale avvengono gli eventi puri, in una temporalità che sfugge alla linearità oggettiva, newtoniana, della scienza *maggiore*. Esso «è fatto in maniera tale che può essere occupato e popolato solo da intensità» (Deleuze, Guattari 2014: 208).

A delucidare in che modo funzioni il *Corpo senza organi* viene in aiuto l'esempio del corpo dello schizofrenico: produzione ed espressione, una vera e propria sperimentazione, esso non segue le leggi lineari di Kronos. A differenza del corpo inerme del nevrotico sul lettino dello psicanalista (Deleuze, Guattari 2002), il corpo dello schizofrenico è un corpo-soglia, un corpo che rompe il regime macchinico edipico chiuso nell'alternativa *fabbrica o manicomio*<sup>3</sup>. Esso è il limite della sussunzione dialettica della molteplicità differenziale, l'esplosione del regime dell'identità: «la maniera schizofrenica di vivere la contraddizione: sia nella spaccatura profonda che attraversa il corpo, sia nelle parti fatte a pezzi che si incastrano e roteano. Corpo-passatoia, corpo-fatto-a-pezzi e corpo dissociato formano le tre dimensioni del corpo schizofrenico» (Deleuze 2011: 83). Il corpo dello schizofrenico è una linea di fuga divenuta una linea di morte (Deleuze, Guattari 2014: 286).

Utilizzando una terminologia più foucaultiana, si può definire il corpo un *dispositivo*

<sup>2</sup> Tra le opposizioni dialettiche, principalmente quella tra natura e cultura fa parte dell'orizzonte critico di Deleuze. Contro l'idea di una natura in se stessa e di un sociale dialetticamente opposto, Deleuze propone un pensiero differenziale dove la natura «raggiunge i suoi obiettivi attraverso la cultura». (Fadini 2014: 8). Contro dunque una natura-umana in sé e contro qualsiasi semplice costruttivismo sociale, «alla ricerca di quel terreno ancora in buona parte indistinto e sconosciuto alle mappe della cultura» (Gorzanelli 2008: 37).

<sup>3</sup> Ubaldo Fadini (2015a: 15-61) ha affrontato le molteplici possibilità di produzione di soggettività politica a partire proprio dalle dimensioni dei corpi nel pensiero di Deleuze e Guattari.

(Deleuze 2010b; Bazzicalupo 2013; Fadini 2015a; Agamben 2006). Un dispositivo comporta, per definizione, linee di forze che lo attraversano da ogni parte, le quali *impongono* delle soggettivazioni al corpo stesso: modi di muoversi, modi d’esprimersi, modi di osservarsi. Il corpo, tuttavia, è allo stesso tempo ciò su cui si inscrivono le linee di soggettivazione e ciò che permette una deterritorializzazione, ovvero permette di rompere queste linee e produrre nuovi concatenamenti. Questo è quanto accade, per esempio, proprio nel caso dello schizofrenico. Ma ciò avviene anche nel caso della donna, il cui corpo è attraversato da flussi che eccedono la donna individuata (o molare), che sono dentro di lei ma fuggono in qualsiasi parte: «il ciclo mestruale non ha nessuna fluidità individuale» (Beauvoir 2012: 53).

Prendendo a prestito alcune immagini da “*Il secondo sesso*” di Simone de Beauvoir, si può dire che la donna è il suo corpo, ma questo è un corpo ribelle che, a differenza di quello dell’uomo, è sempre posto in funzione di alterità dal soggetto che lo abita. Il problema dialettico è fortemente presente in Beauvoir, secondo la quale:

la Donna come antitesi del sistema porta con sé un valore, *senza precedenti*, che viene travisato dalla cultura dominata dagli uomini. Decostruire la modalità dialettica di rappresentare il genere attraverso la coppia binaria Maschile/Femminile equivale a criticare il falso universalismo del soggetto maschile. (Braidotti 2003: 36)

La donna è un’ovaia, un’immensa macchina da riproduzione. Riproduzione di maschi o, nella peggiore delle ipotesi, di non-maschi... La donna è la differenza sottomessa all’Identità della soggettività maschile ed è soggetto solo in quanto negazione determinata<sup>4</sup>. Mentre c’è aderenza completa tra l’uomo e il suo corpo, la donna deve sempre negarsi, trasformarsi e *conformare* la propria corporeità al maschio: la gonna è sempre troppo corta o troppo lunga, il viso da imbellettare<sup>5</sup>, il mestruo di cui vergognarsi.

La donna, per ora ancora la femmina dell’uomo, è il dispositivo mediante il quale la molteplicità preindividuale (molecolare) viene rinchiusa in steccati, più o meno grandi, più o meno visibili, di opposizioni duali. È una donna intesa come apparato di ovaie, come soddisfazioni coniugali, «oggetto di lusso» (Deleuze 2010c: 68) che desidera solo di essere desiderata.

Certo, le cose sono molto cambiate da quando Simone de Beauvoir scriveva “*Il secondo sesso*”. In un certo senso, la donna è diventata il prototipo di dispositivo di dominio: la *jeune-fille* (Tiqun 2003) è l’emblema di una società dell’eterno stadio dello specchio.

<sup>4</sup> Scrive Simone de Beauvoir (2012: 53): «Hegel ha ragione di vedere nel maschio l’elemento soggettivo, mentre la femmina resta immersa nella specie. Separazione del collettivo e soggettività significano subito conflitto». Il giovane Deleuze (2010c: 76), influenzato dal pensiero di Sartre, afferma della donna: «Né oggetto del mondo, né soggetto di un mondo possibile. Non è soggetto, non raggiunge l’essere. Essere disegnato solo nell’incavo, essere non-realizzato: da qui (...) la spiegazione del ridicolo bisogno di proteggere la donna che l’uomo prova».

<sup>5</sup> Il *trucco* è un tema che ha interessato il giovane Deleuze (2010c) e che, seppure con debite differenze, tornerà centrale in “*Millepiani*” sui temi del divenire-donna, del *segreto* e della *viseità*.

Tuttavia, il corpo femminile risulta attraversato da una infinità di linee e di flussi di modo che il *corpo-donna* non coincide mai con il suo centro (Braidotti 2003: 36), con il suo *essere*. Beauvoir (2012: 52) sosteneva la coincidenza dell'uomo con il suo corpo, ovvero che soggetto e corpo-soggettivo nell'uomo siano tutt'uno, mentre la donna, nella sua dimensione corporea, è attraversata da flussi impersonali, miriadi di microsoggettività umorali che sfuggono alle identità-morali. Isterie molecolari frutto di micro-repressioni – una su tutte la serie puntuale femmina-donna-madre, la maternità come *destino*, come determinazione trascendente (ivi: 59).

Tornando in un contesto deleuziano, si può dire che il *corpo dell'uomo* funzioni come il cerchio concentrico dell'infinitamente grande dove «l'uguale contraddice il diseguale» (Deleuze 2010a: 66), mentre il corpo della donna è un corpo-soglia, che ha come dei *margini di gioco*. In questo senso il corpo della donna è assimilabile a quello dello schizofrenico ma, a differenza di quest'ultimo, non si tratta di una linea di morte, ma di una soglia verso differenti regimi di concatenamento. Ed è per questo che ogni divenire passa per un divenire-donna, anche nell'uomo. Il *corpo dell'uomo* è un organismo, il cui modello di funzionamento non prevede altri modi d'espressione: ci si può aprire a differenti regimi di concatenamento solo passando per un divenire-donna, dell'uomo e della donna (Deleuze, Guattari 2014: 336)<sup>6</sup>.

Si assiste qui ad una cruciale *torsione* concettuale: in rapporto al divenire, *donna* non designa più la "femmina dell'uomo", ma una molteplicità differenziale surcodificata in un dispositivo di *negazione*. Divenire-corpo, legato al divenire-donna, significa liberarlo dal ruolo di dispositivo dispotico soggettivista, trasformarlo in un Sé impersonale, liberarne le istanze molteplici e i regimi differenziali da cui è costituito: il divenire-corpo passa per un divenire-donna e, nel momento in cui il corpo *diviene* donna (e non semplice corpo-di-donna), si trasforma in un corpo-limite, soglia verso il possibile.

Il divenire-donna libera linee di deterritorializzazione che conducono ad un divenire-bambino, divenire-animale, divenire-corpo, divenire-impercettibile (Colebrook 2002: 140). Alle soglie dell'impercettibile, le macchine dialettiche variano il loro regime, un regime folle, non più solo effetto di superficie ma linee di profondità: come nel linguaggio di Beckett, le opposizioni dialettiche, Vladimiro ed Estragone, funzionano a regimi instabili, girano a vuoto, vanno su di giri, fumano come macchine portate all'estremo. Alle soglie dell'impercettibile, laddove le macchine duali corrono a regimi folli, paradossali, i corpi-donna divengono blocchi di molteplicità che sfuggono alle ipostatizzazioni.

È proprio a questo punto che si rende necessario analizzare, da un punto di vista concettuale, la rilevanza della donna presa non in *se stessa*, ma nei modi particolari della

<sup>6</sup> La donna ipostatizzata come negazione determinata (molarizzata) e, con lei, i *corpi* codificati nella macchina duale sono il punto di sutura della soggettivazione dell'essere-maschile: «[...] il problema non è, o non è solamente quello dell'organismo, della storia e del soggetto d'enunciazione che oppongono il maschile e il femminile nelle grandi macchine duali. Il problema è anzitutto quello del corpo: il corpo che ci viene *rubato* per fabbricare organismi opponibili. Ora, il corpo viene rubato innanzitutto alla ragazza [...]. È alla ragazza che viene rubato il suo corpo per imporle una storia o una preistoria. Il turno del ragazzo viene dopo, ma mostrandogli l'esempio della ragazza» (Deleuze, Guattari 2014: 335).

macchina duale della Storia, ovvero:

il discorso imperante del soggetto bianco, maschile, egemonico e proprietario che pone la propria coscienza come sinonimo di soggetto universale di conoscenza e mette sul mercato una serie di “altri” come suoi ontologici oggetti di scena. (Braidotti, 2003: 102)

In questo *mercato*, la donna *fa* problema. In un regime macchinico fallocentrico, la vagina *fa* problema: come molarizzare un non-pene? Come sottomettere la differenza all’identico? Fondamentale che la donna *sia* uomo, la seconda metà del cielo...

Il divenire-donna rompe con l’etica delle opposizioni (che più che una ontologia, fonda quella che si potrebbe definire, concesso il gioco di parole, una *ortologia*) in favore di un’etica delle composizioni e dei simulacri che, come la definisce Claire Colebrook (2002: 102), sia «the affirmation of variation without ground, of the repetition of difference with no end or reason outside itself»: mentre l’etica delle opposizioni si basa su una forma originale e privilegiata – l’Uomo come modello maggioritario, con l’opposizione della donna molarizzata –, un’etica delle composizioni, che non presenta modelli privilegiati o *standard di fitness* (Bazzicalupo 2013), mostra la possibilità di spazi d’azione al di fuori del modello maggioritario, comportamenti che agiscono per gradi di composizione, che si esprimono in relazione ai corpi (Deleuze 2007: 126) in un campo trans-individuale: il divenire-donna smonta il regime macchinico duale producendo composizioni sul *Corpo senza organi* dove proliferano molteplici possibilità di esistenza, liberate dal giogo della sussunzione a modelli originari.

### ***Alice: il divenire dei massimi e dei minimi***

Il personaggio di *Alice* è capace di esprimere al meglio proprio il piano in cui proliferano le molteplici possibilità di esistenza, quello degli eventi puri, l’accadere di ciò che accade (Ronchi 2015: 81), quello del *Corpo senza Organi*. Nel suo personaggio si palesa infatti il legame profondo, di cui si è già accennato, tra la ragazza, lo schizofrenico e il divenire. In “*Logica del Senso*” Deleuze mostra numerosi parallelismi tra queste linee concettuali. *Alice*, si legge, tratta degli eventi puri, ovvero del divenire (Deleuze 2011: 9): divenire-grande, divenire-piccola, *più* grande e *più* piccola. Non si tratta affatto di misure quantitative poiché non vi sono un “più” e un “meno” di una misura assoluta. Il suo è un divenire di simulacri: Alice-più-grande e Alice-più-piccola sono eventi simultanei che compongono un altro evento (il divenire-differente di *Alice*), privi di una *originale* misura di *Alice* (Rossi 2005: 47). Nel divenire-più-grande di *Alice*, il suo divenire-più-piccola si trasforma in una linea virtuale che attraversa il campo dell’attuale. C’è solo *profondità* che si effettua sulla superficie, in modo che il paradosso del fondo mostri la *fragilità della superficie* (Deleuze 2011: 79).

L'evento che si compie nel corpo di *Alice* è simultaneo, paradossale. Per comprendere questo paradosso è importante capire come funziona un evento. Alfred N. Whitehead, secondo Deleuze (2004: 126-136), è stato capace di pensare l'evento per se stesso. Chiediamo, dunque, a Whitehead il senso della *simultaneità* dell'evento.

Whitehead (1975: 53-54) opera una distinzione cruciale tra i concetti di *istantaneo* e *simultaneo*. Ciò che è simultaneo è la capacità di *durare* di una totalità nel suo presente, mentre ciò che è istantaneo è un *punto* temporale definito, che pone come propria antitesi quello passato e quello futuro (De Fazio 2014: 94-99). La simultaneità libera le linee del tempo, destituendo l'idea di un punto-presente: il tempo-seriale della scienza *maggiore* (Kronos) è come un gioco di scatole cinesi (Whitehead 1975: 74), nel quale la serie temporale passa in funzione dei singoli punti – i *flash temporali* – limitando il divenire ad una connessione di enti definiti.

Il tempo istantaneo non coglie affatto il *divenire del tempo* – quello che Deleuze (2011: 147) definisce *Aiôn* –, ma lo pensa nel suo essere riducendo il divenire ad una relazione accidentale tra i punti contenuti nel segmento temporale determinato, indipendentemente dagli eventi che lo compongono. Ma il tempo (*Aiôn*) è composizione di eventi nel gioco virtuale-attuale che produce l'individuo. Si tratta di piegamenti del virtuale: l'evento-individuato non è questione di *forma* e, se è *limitato*, lo è in funzione di un piegamento tra le linee virtuali e quelle attuali che lo vanno a comporre (Rossi 2005: 46-47).

Whitehead (1975: 56) parla di *overlapping* degli eventi, che si sovrappongono l'uno sull'altro in una molteplicità in costante divenire, impossibile da fissare in una dimensione puntiforme. L'Evento funziona per *massimi* e *minimi* e non c'è *opposizione* tra virtuale ed attuale<sup>7</sup>. L'elemento attuale *vice-dice* la molteplicità virtuale che lo attraversa, mentre quest'ultima piega l'evento attuale (Deleuze 2004: 165-167)<sup>8</sup>. Questo è il funzionamento dell'*overlapping* delle simultaneità: si tratta di linee di forza, attive e reattive (Colebrook 2002:18-19)<sup>9</sup>, grazie a cui la forza del virtuale piega l'attuale, che a sua volta si dis-piega divenendo esso stesso virtuale e dando espressione a un nuovo attuale (ivi: 87). Ma queste attualizzazioni non hanno nulla a che fare con dei *flash-temporali*, ed è per questo che *Alice* diventa simultaneamente *più grande* e *più piccola*.

Il suo corpo diventa, così, un corpo-soglia che esprime il divenire molteplice, del tempo come dello spazio, in un gioco invariante di *massimi* e *minimi*: un massimo di attualità produce un minimo di virtualità (Deleuze 2007: 126) e questo fa sì che Alice-più-grande non sia *negazione* di Alice-più-piccola, ma il suo grado *minimo*.

Alice-più-grande si individua: è la sua potenza (attuale) di essere affetta e di agire. Ma

<sup>7</sup> Scrive Fadini (2015a: 71), citando Whitehead: «il “reale” è una “concrecenza di acquisizioni”, è una “occasione attuale”».

<sup>8</sup> La *vice-dizione*, concetto mutuato da Leibniz, è il movimento proprio della differenza, ovvero «di tutte le variazioni di rapporti differenziali e delle distribuzioni di singolarità» (Deleuze 2007: 125). La dialettica, invece, si muove per opposizioni duali.

<sup>9</sup> L'ontologia *delle forze* nel pensiero deleuziano è ispirata dalla lettura di Nietzsche e, a questo proposito, rimando al saggio di Andrea Spreafico (2008).

ciò non la determina se non in funzione delle linee di forza massime che vanno a comporla. La potenza attuale come *espressione massima* di *Alice* è un'attualità che va intesa come limite della sua potenza virtuale, al *minimo* di espressione (Deleuze 1999: 173). Il divenire-corpo di *Alice* produce composizioni che hanno come limiti, da un lato, le potenzialità massime dell'attuale e, dall'altro, le potenzialità minime del virtuale, che si piegano e si dispiegano lungo la superficie del suo corpo-soglia. Su questo corpo-soglia proliferano molteplicità di singolarità trans-individuali che si *accumulano*, che scorrono a differenti velocità, in una *crescita a cristallo* (Corda 2015). Su questa superficie operano le macchine: macchine edipiche, macchine temporali, macchine di significazione (la Regina, «Mai oggi», il Gatto, «Ma qui le cose scorrono!»).

Sul corpo-soglia di *Alice* si distribuiscono «le immagini parentali» (Deleuze 2011: 208), ma queste distribuzioni finiscono nello sfacelo, *Alice* le distrugge liberando una nuova superficie dopo aver portato all'estremo la composizione edipica. Gli sfaceli finali di *Alice* (ivi: 208) esprimono le potenzialità del suo corpo attraverso le operazioni di composizione e scomposizione delle singolarità che si individuano sulla superficie del suo corpo-soglia. Il corpo di *Alice*, ovvero il suo costante divenire, è il piano del tutto, tutto in una volta: territorializzazioni, linee di fuga, deterritorializzazioni, codifiche, spostamenti: «Come in un gioco assistiamo alla combinazione della casella vuota e del perpetuo spostamento di un pezzo» (ivi: 44).

Il corpo diviene dunque la soglia del possibile. *Alice* sperimenta le possibilità del corpo: scopre che il corpo non le appartiene come una *proprietà*, ma che esso è piuttosto il prodotto di elementi estranei, dei flussi che lo attraversano, delle composizioni che si concatenano sulla sua superficie. Il concatenamento del *bere*, ad esempio, è un evento che avviene sulla superficie del corpo, che ora la fa crescere, ora decrescere. Non c'è una linearità logica né una stabilità decisiva: ogni volta è una sperimentazione. *Alice* non saprà mai, in anticipo, gli effetti dei concatenamenti che andrà a produrre. Il suo divenire non risponde a nient'altro che ai regimi di composizione che avvengono nelle pieghe *incalcolabili* degli eventi (Tarizzo 2004: XXXII-XXXIII; Corda 2015: 126).

### **Composizioni: cosa può un corpo?**

In queste pieghe *incalcolabili*, che non si rifanno ad alcun modello originario, i concatenamenti si aprono a regimi di composizione che possono sfuggire alle ipostatizzazioni: in *Alice* i concetti di *corpo*, *donna* e *divenire* si avvolgono, rendendola personaggio etico proprio a partire dalla dimensione della corporeità, ovvero il piano «*from which specific characters and actions emerge*» (Colebrook 2002: 130). Il comportamento di *Alice* è del tutto immanente alle sue potenzialità, non rispetta alcun modello: si tratta, sempre, di un agire in funzione dei concatenamenti con cui entra in rapporto.

Cogliere questo aspetto dei corpi significa riuscire a concepirci come entità differen-



ziali – e non *copie* di modelli originali – aperti a molteplici possibilità d’esistenza. È questa la dimensione propriamente etica dei corpi che il divenire-donna mette in atto: *sblocca* il puro divenire dalla sussunzione all’Identico e «transformes our point of view from which we judge and order life» (ivi: 129). Si deve, allora, primariamente mostrare da quale ordine di problemi concettuali emerge questa potenzialità del divenire-donna.

Ora, se è vero che l’essere-maschile produce il corpo organismo, un corpo che codifica in maniera coatta il flusso di divenire, creando così un corpo che è «*altro da sé*» (Tiq-qun 2003: 61), e secondo cui, dunque, la differenza è possibile solo se intesa come Altro dello Stesso, il divenire-donna produce, al contrario, linee di fuga che si installano nei blocchi di molteplicità preindividuali, *determinazioni* che sfuggono alla totalizzazione significativa della *viseità*, «l’Icona propria del regime significante» (Deleuze, Guattari 2014: 168).

L’uomo non ha nulla da nascondere perché «[t]utto è pubblico intorno al despota e tutto quel che è pubblico lo è attraverso il viso» (ivi: 168): non si trucca, non deve imbellettare il suo volto mentre rimprovera alla *donna* il suo tradimento (ivi: 348). Ma non bisogna mai fidarsi di chi non ha nulla da nascondere: si è sempre *segreti*, o per trasparenza o per forature (ivi: 349). L’uomo fissa e codifica dei *valori* supposti *originali*: distribuisce premi e punizioni, riducendo ciò che non si allinea a capro-espiatorio del proprio risentimento. L’uomo è l’istanza morale per eccellenza: il dover-essere, l’imperativo categorico – «Conseguenza morale: non si può mai essere amici di una donna» (Deleuze 2010c: 69).

La moralità, prodotto dell’uomo, ignora le composizioni e stabilisce le cose belle e fatte e *destinate* alle loro finalità; in questo quadro la donna, al contrario schiacciata nella sua biologia, non è nient’altro che un’ovaia e, se vuole essere riconosciuta, deve entrare nella macchina duale, negarsi come negazione determinata – l’Altro dell’Uomo –, funzionando a regime morale. Eppure, per essere-uomo, la *donna* si riempie di segreti, sfugge sempre, divenendo continuamente altro<sup>10</sup>. Non basta dire, però, come fa Beauvoir, che la donna è sempre altro da stessa, ma è necessario chiamare in causa il concetto di Differenza. La Differenza non è mai l’Altro dello Stesso, ovvero non è né negazione né alterità (Deleuze 2010a), ma vale per se stessa come qualcosa di positivo. La differenza si muove fluida attraverso *massimi* e *minimi*, rompe il cerchio concentrico della dialettica: in questo contesto, partendo proprio dal corpo – un corpo "vuoto", *senza organi*, senza genere né sesso –, non ha senso pensare una *opposizione* tra *uomo* e *donna*, perché le opposizioni duali rafforzano l’ordine simbolico in cui sono inserite<sup>11</sup>.

Ciò che differisce tra *uomo* e *donna* è pensabile nel senso deleuziano/spinoziano dei *massimi* e *minimi*, ovvero: esistono centri d’intensità che spostano i flussi all’interno di

<sup>10</sup> «[I] segreto senza spessore: questo è il termine ideale verso cui tende la donna, e che mai raggiunge». (Deleuze 2010c: 75).

<sup>11</sup> Per le critiche mosse a Deleuze dalla teoria della “differenza sessuale”, tema che esula dagli intenti specifici di questo articolo, pur restandone sullo sfondo, si rimanda al testo di Lisa Fazio e Maria Luisa Haupt (2013).

un unico campo ontologico – l'univocità dell'Essere – in modo tale che si producano tendenze verso queste polarità che stabilizzano – o meta-stabilizzano, per usare un linguaggio simondoniano (Corda 2015: 124; Rossi 2005: 172) – il campo in un certo ordine. Questo è il senso della produzione di una *struttura arborescente* (Deleuze, Guattari 2014: 59-60), di un micro-principio di identità.

Ora, questa identità – qui è il punto – non è né prima né data<sup>12</sup>, quella che Rosi Braiddotti (2003: 55) definisce «identità non-unitaria» e che implica «un alto grado di dissonanza interna, vale a dire di contraddizioni e paradossi. Le identificazioni inconsce hanno il ruolo di magneti, blocchi da costruzione o colla»: l'identità, lungi dall'essere un modello originale, è sempre il frutto di una certa composizione di un campo ontologico in funzione di punti di intensità.

L'uomo è tutto ciò che è, non deve nascondersi, non deve truccarsi, non deve celare le sue relazioni, non deve alterare il suo corpo (depilazione, sterilizzazione chimica, ecc.): funziona come polarità intensiva e trasforma le strutture arborescenti in *modelli*. Ma questo non potrebbe farlo se non sottomettendo la *donna*. L'uomo e la donna sedentari: l'essere-maschile, fisso, tendente all'identità, diviene l'essere maggioritario nella misura in cui blocca, codifica, satura i flussi.

La donna *funziona* in tutt'altra maniera: per massimi e minimi. Il suo corpo, come quello di *Alice*, lungi dall'essere un organismo, è composizione di flussi che ora diventano “più grandi” ora “più piccoli”, ma il “più” e il “meno” non hanno a che fare con delle semplici quantità. Si tratta, piuttosto, di differenziali di potenziali: *Alice* cresce, occupa l'intera porzione di spazio, non si può muovere; *Alice* decresce, fino a diventare impercettibile. Si producono massimi di composizione, micro-identità che non surcodificano, identità-limite<sup>13</sup> che permettono una nuova deterritorializzazione, un minimo di composizione. Non si può mai sapere quali siano le *migliori composizioni*, non ne esiste una scienza *esatta* (Deleuze 2013: 124; Deleuze 1999: 191). Ed è perciò che il corpo-donna non può che sperimentare, abbandonare identità fisse e logore, per *produrre il deserto* intorno a sé (lo sfacelo finale di *Alice*), deserti popolati da singolarità, ecceità e, soprattutto, individualità che non preesistono alle proprie composizioni.

Quello dell'uomo è un mondo di *forme originali* opposte a *copie individuali*, mentre il deserto della *donna* è il campo degli eventi dagli «orli frastagliati», per dirla con Whitehead (1975: 48). Divenire-donna vuol dire, allora, procedere a tentoni nella molteplicità dei massimi e dei minimi, essere tutto, tutto in una volta, per *divenire ciò che si è*<sup>14</sup> (Nietzsche 2006). Nel mezzo del *deserto* si palesa, infine, il senso della *sperimentazione* etica operata dal divenire-donna: solo sul piano della composizione si possono effettuare le

<sup>12</sup> A proposito dei dispositivi foucaultiani, scrive Deleuze (2010b: 21): «L'universale, infatti, non spiega niente, è esso che deve essere spiegato».

<sup>13</sup> «Il limite non è altro che la tendenza ad esaurirsi nel limite stesso. Al limite-cornice si oppone dunque un limite dinamico. Le cose non avrebbero altri limiti oltre quelli stabiliti dalla portata delle loro azioni possibili, o della potenza che possono esprimere. Le cose sono potenze, non forme» (Deleuze 2013: 144).

<sup>14</sup> A questo proposito scrive Alain Badiou (2007: 67): «Il “divieni chi sei” di Nietzsche deve essere inteso: tu non sei ciò che divieni. (...) bisogna trattare se stessi come sintesi disgiuntiva, [...] separarsi e dissolversi».

essenze che, lontane dall'essere *modelli*, sono invece simulacri composti in una dimensione trans-individuale, dove i soggetti di enunciazione si fabbricano e si disfano, dove non esistono identità *originali*, ma dove ogni volta le identità devono venir prodotte. Una dimensione in cui queste, non appena si trasformano in *apparati di cattura burocratici*, vengono abbandonate per divenire qualcos'altro, lungo una linea di fuga che permette di far saltare la macchina morale del Bene e del Male, ovvero il regime delle passioni tristi che surcodifica i flussi in blocchi molarari del risentimento.

L'etica delle composizioni, mediante il divenire-donna, segna il regime delle *forze attive*, la sperimentazione di nuovi territori. Sperimentazione che è sempre aperta al fallimento, che non ha l'*Utile* come fine e non ha altro fine se non comporre – «ci sono solo composizioni e null'altro che composizioni dal punto di vista della natura infinita» (Deleuze 2013: 101) – col rischio, sempre presente per gli individui finiti, della decomposizione<sup>15</sup>. Per questo sperimentare significa rivendicare il proprio diritto alla *fragilità della superficie*, in un mondo che ci pretende infallibili, che richiede una forte repressione delle emozioni mediante una morale della *fitness* e una *viseità* sempre *perfetta*.

L'etica della composizione è un'etica della fragilità che rifiuta le alternative dialettiche “fabbrica o manicomio”, “razionale o folle”, “bene o male”, “uomo o donna” ma che rivendica, proprio per l'individuo – quell'individuo *finito* che non preesiste alle composizioni che lo effettuano – la libertà di errare, nel duplice senso di “sbagliare” e “spostarsi”<sup>16</sup>. «[F]are solo ciò che produce composizioni favorevoli» (Deleuze 2013: 124) è il grido che si leva, da una voce senza volto, nel deserto delle eccezioni, quel *luogo* dove non si trovano enti formati né imperativi categorici, ma solo singolarità da comporre e dove l'unica domanda da porsi, in definitiva, è: *cosa può un corpo?*

## BIBLIOGRAFIA

- Agamben, G. (2006). *Cos'è un dispositivo?*. Roma: Nottetempo.
- Alliez, E. (2015). “La condizione del CsO, o la politica della sensazione”, *La Deleuziana* 1/2015, <http://www.ladeleuziana.org/wp-content/uploads/2015/05/Alliez.pdf>.
- Badiou, A. (2007). “La vita come nome dell'essere”, in Id., *Oltre l'uno e il molteplice: pensare (con) Gilles Deleuze*. Verona: Ombrecorte, pp. 60-72.
- Bazzicalupo, L. (2013). *Dispositivi e soggettivazioni*. Milano: Mimesis.
- Beauvoir, S. de (2012). *Il secondo sesso*. Milano: Saggiatore.
- Braidotti, R. (2003). *In metamorfosi: verso una teoria materialista del divenire*. Milano: Feltrinelli.

<sup>15</sup> Paolo Godani (2009: 103) nota come «la sperimentazione [...] mette continuamente a rischio il corpo», ma questo non deve far «perdere di vista una salute più grande».

<sup>16</sup> Quella che, con Fadini (2015b: 72-73), possiamo definire la «“mala”-vita» di Deleuze.

- Colebrook, C. (2002). *Gilles Deleuze*. London: Routledge.
- Corda, R (2015). "Linee di fuga: tra esoneri e de-territorializzazioni", *Officine filosofiche* n. 2. Modena: Mucchi, pp. 109-127.
- De Fazio, G. (2014). "L'Essere pre-logico. Una lettura ontologica dell'interpretazione di Copenaghen a partire da Merleau-Ponty", *Discipline filosofiche*, XXIV-2, Macerata: Quodlibet, pp. 91-114.
- Deleuze, G. (1999). *Spinoza e il problema dell'espressione*. Macerata: Quodlibet.
- Deleuze, G. (2002). "*Nietzsche e la filosofia*" e altri testi. Torino: Einaudi.
- Deleuze, G. (2004). *La piega. Leibniz e il Barocco*. Torino: Einaudi.
- Deleuze, G. (2007). "Il metodo della drammatizzazione", in Id., *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*. Torino: Einaudi, pp. 116-144.
- Deleuze, G. (2010a). *Differenza e ripetizione*. Milano: Cortina.
- Deleuze, G. (2010b). *Che cos'è un dispositivo?*. Napoli: Cronopio.
- Deleuze, G. (2010c). "Descrizione della donna: per una filosofia dell'Altro sessuato", in: Id., *Da Cristo alla borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni 1945-1957*. Milano: Mimesis, pp.65-76.
- Deleuze, G. (2011). *Logica del senso*. Milano: Feltrinelli.
- Deleuze, G. (2013). *Cosa può un corpo*. Verona: Ombrecorte.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2002). *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*. Torino: Einaudi.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2014). *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*. Roma: Castelvecchi.
- Fadini, U. (2014). "Deleuze positivo" in: G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*. Milano: Mimesis, pp. 7-14.
- Fadini, U. (2015a). *Divenire corpo: soggetti, ecologie, micropolitiche*. Verona: Ombrecorte.
- Fadini, U. (2015b). "Verso una x: linee di materialismo antropologico", *Officine filosofiche*, n. 2, Modena: Mucchi, pp. 71-81.
- Fazio, L., Haupt, M.L. (2013). "Dal divenire-donna al soggetto nomade: la decostruzione del soggetto fallocentrico tra Deleuze, Derrida, Braidotti" in A. Bruzzone, P. Vignola (eds), *Margini della filosofia contemporanea*. Napoli-Salerno: Orthotes, pp. 395-409.
- Godani, P. (2009). *Deleuze*. Roma: Carocci.
- Gozanelli, I. (2008). "L'agire e le istituzioni. Deleuze e la storia dell'antropologia", in M. Iofrida, F. Cerrato, A. Spreafico (eds), *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero*. Firenze: Clinamen, pp. 23-37.
- Nietzsche, F. (2006). *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*. Milano: Adelphi.
- Olkowski, D. (2011). "Philosophy of Structure, Philosophy of Event: Deleuze's Critique of Phenomenology". *Chiasmi International*, 13, Milano: Mimesis, pp. 193-215.
- Ronchi, R. (2015). *Gilles Deleuze. Credere nel reale*. Milano: Feltrinelli.
- Rossi, K. (2005). *L'estetica di Gilles Deleuze: bergsonismo e fenomenologia a confronto*. Bologna: Pendragon.
- Seggiaro, N. (2009). *La chair et le pli. Merleau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'Essere*. Milano: Mimesis.

- Silbertin-Blanc, G. (2014). "Concatenazioni collettive d'enunciazione, modi di produzione, enunciati e soggettivazioni: Deleuze e Guattari con Althusser", in E. Balibar e V. Morfino, *Il transindividuale: soggetti, relazioni, mutazioni*. Milano: Mimesis, pp. 305-323.
- Smith, D.W. (2012a). *The concept of the simulacrum: Deleuze and the overturning of Platonism*, in Id., *Essays on Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 3-26.
- Smith, D.W. (2012b). *Deleuze, Kant, and the Theory of Immanent Ideas*, in Id., *Essays on Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 106-120.
- Sommers-Hall, H. (2012). *Hegel, Deleuze, and the Critique of Representation. Dialectics of Negation and Difference*. Albany: State University of New York Press.
- Spreafico, A. (2008). "L'interpretazione deleuziana di Nietzsche", in M. Iofrida, F. Cerrato, A. Spreafico (eds), *Canone Deleuze. La storia della filosofia come divenire del pensiero*. Firenze: Clinamen, pp. 53-61.
- Tarrizzo, D. (2004). "La metafisica del caos", in G. Deleuze, *La piega*. Torino: Einaudi, pp. VII-XLI.
- Tiqqun (2003). *Elementi per una teoria della Jeune-Fille*. Torino: Bollati-Boringhieri.