

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BERGAMO  
DOTTORATO IN ANTROPOLOGIA ED EPISTEMOLOGIA DELLA COMPLESSITÀ  
CICLO XXV

CREARE LA REALTÀ  
L'ONTOLOGIA COMPLESSA DI GILLES DELEUZE

TESI DI DOTTORATO DI:  
Francesco Mastroeni

RELATORE: Chiar.mo Prof. Gianluca Bocchi

ANNO ACCADEMICO 2011-2012

# Indice

---

<b>Introduzione .....</b>	<b>4</b>
<b>Capitolo Primo. Concetti fondamentali della metafisica deleuziana .....</b>	<b>7</b>
<b>Virtuale .....</b>	<b>9</b>
<b>Molteplicità .....</b>	<b>13</b>
Bergson e Riemann .....	15
<b>Singularità.....</b>	<b>18</b>
Attrattori e spazio delle fasi.....	19
Thom, Leibniz e Lautman .....	23
<b>Eventi.....</b>	<b>28</b>
La logica stoica.....	29
Eventi come divenire .....	32
<b>Condizione e condizionato .....</b>	<b>35</b>
Il piano di immanenza e l'immagine del pensiero .....	38
Stratificazione e continuità .....	43
<b>Problemi.....</b>	<b>45</b>
Problemi e piano di immanenza .....	51
<b>Capitolo Secondo. Oltrepassamento dello strutturalismo .....</b>	<b>58</b>
<b>Idea e struttura .....</b>	<b>58</b>
<b>Da che cosa si riconosce lo strutturalismo? .....</b>	<b>61</b>
Linguaggio e struttura.....	62
Struttura ed elementi primi .....	65
<b>Intensità .....</b>	<b>68</b>
Simondon .....	69
Intensità e differenze.....	70
<b>Abbandonare lo strutturalismo .....</b>	<b>75</b>
L'incontro con Guattari.....	77
<b>Spinoza.....</b>	<b>83</b>
Essenza e potenza .....	84

Teoria del modo finito .....	90
<b>Una metafisica che manca alla scienza .....</b>	<b>98</b>
Caos e piano di immanenza .....	99
Regolarità .....	103
Materiali e forze .....	104
<b>Capitolo Terzo. Strati e creatività .....</b>	<b>109</b>
<b>La linguistica di Hjelmslev e il principio del parallelismo degli attributi in Spinoza .....</b>	<b>109</b>
La linguistica di Hjelmslev .....	109
Il parallelismo degli attributi .....	112
<b>Stratologia / I .....</b>	<b>115</b>
Considerazioni generali .....	115
Espressione e contenuto .....	117
Molecolare e molare.....	118
Forme e sostanze, codici e ambienti.....	120
Unità di composizione .....	120
<b>Stratologia / II .....</b>	<b>122</b>
Tre tipi di strati .....	122
Anello centrale .....	124
Darwin: popolazioni e gradi di sviluppo.....	126
Campo di individuazione e campo morfogenetico .....	128
Parastrati ed epistrati .....	132
Codice e territorio.....	136
<b>Stratologia / III – due piani o un solo piano? .....</b>	<b>140</b>
Individuazione secondo forma essenziale: sostanze .....	141
Individuazione secondo forma accidentale: ecceità.....	143
Ecceità ed eventi .....	144
Ecceità e soggetti.....	145
Ecceità e spinozismo .....	149
Peculiarità del vivente: alcune considerazioni .....	155
<b>Stratologia / IV – concatenamenti concreti e macchine astratte .....</b>	<b>156</b>
Concatenamenti concreti.....	157
Concatenamenti ed ecceità .....	159

Concatenamenti come complessi di linee .....	160
Concatenamenti e territori.....	161
Macchine astratte .....	164
Macchine astratte: forze e diagrammi .....	165
Macchine astratte: singolarità .....	171
Macchine astratte: coefficiente di effettuazione.....	173
Macchine astratte ed eccità.....	177
Macchine astratte come condizione trascendentale .....	179
<b>Creazione e mutamento .....</b>	<b>183</b>
Forze e strutture.....	184
Il vivente .....	187
Regolarità e novità.....	190
Composizioni di corpi: la specie.....	200
Eventi e divenire .....	203
L'uomo e l'evento .....	208
<b>Cenni sulla gnoseologia deleuziana .....</b>	<b>212</b>
<b>Conclusioni .....</b>	<b>218</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>221</b>
<b>Opere di Gilles Deleuze .....</b>	<b>221</b>
Volumi.....	221
Articoli e lezioni .....	222
Documenti audiovisivi .....	222
<b>Opere di Gilles Deleuze con altri.....</b>	<b>223</b>
Con Félix Guattari.....	223
Con Claire Parnet .....	223
<b>Scritti su Gilles Deleuze.....</b>	<b>223</b>
Volumi.....	223
Articoli, saggi brevi .....	224
<b>Altri testi .....</b>	<b>226</b>

## Introduzione

---

È molto probabile che la metafisica, come scienza dell'Essere, sia nata per rispondere all'umana esigenza di organizzare la mutevolezza dei fenomeni, culturali e naturali, e per permetterci di stabilire un insieme di principi su cui fondare la possibilità di effettuare delle previsioni per agire efficacemente nella realtà. Secondo il fisico David Bohm<sup>1</sup>, la metafisica è stata spesso interpretata come un insieme di assunti riconducibili alla forma "tutto è  $x$ ", laddove la  $x$  rappresenterebbe il criterio di verità su cui misurare la nostra conoscenza; da questo punto di vista – continua Bohm – essa è prima di tutto arte, creazione, perché incarna una visione del mondo, passibile di essere sottoposta a revisione qualora non fosse più in grado di supportare un'ontologia o una gnoseologia adatta. Ma adatta a cosa, ci dobbiamo chiedere.

Nuovamente, a permetterci di fare delle previsioni. Perciò, secondo Bohm, fondare la metafisica su un principio di adattabilità porta necessariamente con sé la negazione di qualunque teoria corrispondentista di verità, la possibilità che la conoscenza sappia rappresentare l'oggettività del mondo.

In questo contesto, a nostro modo di vedere, l'ontologia di Gilles Deleuze riesce a salvaguardare tanto il criterio di adattabilità quanto quello rappresentativo. Questa possibilità si fonda su una precisa scelta in campo metafisico: sciogliere la consistenza del mondo. Ciò significa mettere in discussione la metafisica dell'Uno, ossia l'esistenza di un solo mondo, una sola natura, un solo cosmo. La metafisica è sì visione del mondo, ma questa si mostrerà di volta in volta inadatta a permetterci di fare delle previsioni, perché è prima di tutto il mondo stesso a mutare. Tra Parmenide ed Eraclito, tra l'Essere e il Divenire, Deleuze non sceglie, o per meglio dire sceglie di fare dell'Essere una produzione interna al Divenire. In questo modo, l'ordine logico su cui si è fondato il canone della filosofia deve essere sovvertito: è il Divenire che produce autonomamente regolarità, ed è in ragione di questo che la conoscenza può rivendicare la propria obiettività.

---

<sup>1</sup> Cfr. D. Bohm, *On creativity*, Routledge, London, New York, 2004<sup>2</sup>.

Nel corso del nostro lavoro cercheremo tanto di illustrare l'articolazione di questa ontologia, quanto di percorrere le tappe che hanno portato Deleuze alla sua formulazione. In generale, si farà riferimento al problema dell'individuazione in quanto movimento di produzione di novità; inoltre, mostreremo come la speculazione deleuziana sia profondamente intrecciata a molte delle discipline scientifiche che hanno contribuito a formulare un' "epistemologia della complessità", segno di come parte della scienza contemporanea si stia facendo carico di problemi simili: come hanno luogo le operazioni di presa di forma? Come si producono autonomamente delle strutture? Cos'è "vita"? Vedremo dunque come questi interrogativi siano alla base dell'ontologia *complessa* di Deleuze.

Il primo capitolo muove dal problema dell'individuazione e, attorno a esso, sviluppa una prima disamina dei concetti fondamentali della metafisica deleuziana (virtuale, molteplicità, singolarità, evento, piano di immanenza); cercheremo di mostrare come la loro elaborazione poggi tanto su referenti filosofici (Bergson, Leibniz) quanto scientifici (Riemann, Gauss, Lautman) e di come, in particolare, il concetto di "distribuzione di singolarità" possa essere affiancato a quello di "attrattore" in uno spazio delle fasi e si sostituisca al contempo al concetto di essenza formale della metafisica classica.

Il secondo capitolo è dedicato alla prima esposizione dell'ontologia deleuziana, sviluppata principalmente in *Differenza e ripetizione*<sup>2</sup>; mostreremo come questa fosse ancora legata al pensiero strutturalista francese e per quale motivo lo strutturalismo viziasse profondamente le posizioni deleuziane dell'epoca. Il concetto di struttura rappresenta una tappa importante nel nostro discorso, poiché se nella prima versione della sua ontologia Deleuze le attribuisce un ruolo produttivo e genetico, negli sviluppi successivi verrà chiamato "struttura" qualunque oggetto organizzato, dunque prodotto e generato. Solo in un secondo tempo l'ontologia si aprirà al sensibile e alla materia concepita come intensità – di cui offriremo una disamina – capace di produrre autonomamente forme, strutture e sostanze: il rapporto tra struttura e sensibilità verrà perciò rovesciato. L'ultima parte del

---

<sup>2</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997.

secondo capitolo sarà invece articolata in due sezioni: la prima, dedicata al rapporto tra il pensiero di Deleuze e quello di Spinoza, e di come il primo tragga dal secondo gli elementi necessari per abbandonare lo strutturalismo (teoria del modo finito, essenza come potenza) per aprirsi all'esperienza primaria del divenire; la seconda, dedicata alla nuova prospettiva in cui si colloca ora la speculazione deleuziana a partire dall'“ipotesi metafisica” della velocità infinita di un unico flusso di Materia che scorre sul piano di immanenza.

Il terzo capitolo si concentra sull'esposizione di una rinnovata ontologia deleuziana, sviluppata a partire da *Mille piani*<sup>3</sup>, opera scritta a quattro mani con il filosofo e psichiatra Félix Guattari; analizzeremo il complesso della “stratologia”, ossia la nuova prospettiva entro cui la realtà si struttura. Inoltre, intrecceremo a essa riferimenti provenienti dalla biologia e dalla fisica dei sistemi dinamici, per illustrare come la nuova ontologia porti con sé una nuova concezione dell'individuazione, della Natura e del vivente. Opereremo quindi una risemantizzazione dei concetti di cui abbiamo parlato nel primo capitolo, mostrando come si articolino in funzione del problema della creazione di nuovo essere. L'ultima sezione si occuperà, invece, di delineare in breve come sia possibile fondare su quest'ontologia una nuova gnoseologia.

---

<sup>3</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Cooper & Castelvocchi, Roma 2003.

## Capitolo Primo

### Concetti fondamentali della metafisica deleuziana

---

Il problema dell'individuazione è tema centrale nella riflessione di Deleuze: attraverso quale processo gli individui o, più genericamente, gli individuati sono individuati? La dottrina dell'ilemorfismo, termine con cui accomuniamo tanto la posizione aristotelica quanto quella platonica, era chiara su questo punto: è la forma, data primariamente, in sé autonoma e sussistente, che agisce su una materia informe e indifferenziata a individuarla, delimitarla e organizzarla in un oggetto definito. È sulla forma in quanto essenza che ricade tutto il peso del processo di individuazione: nel mito platonico del *Timeo*, il Demiurgo è incaricato di plasmare a modello dell'Idea (essenza e forma) la Materia priva di ogni determinazione specifica; in Aristotele, una sostanza è ciò che è e non è altro in virtù del potere determinante della forma (cioè dell'essenza) che nella materia si attualizza.

Il principio di determinazione secondo un'identità prima, prima logicamente, ontologicamente e temporalmente, è il prezzo da pagare affinché la metafisica “salvi i fenomeni”, la dinamica del divenire che l'affermazione ontologica eleatica<sup>4</sup> gettava nell'apparenza in quanto mutevole.

Come scrive Giuliano Antonello,

sottrarre il mondo fenomenico al rischio del puro nulla, riconoscendo, in qualche modo, dignità ontologica anche alle differenze e, nel contempo, mettere ordine nel caos delle determinazioni equivoche, fornendo a esse una misura comune, è il grande compito di cui Platone ed Aristotele [...] si sono fatti carico.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Cfr. Parmenide, VIII, 1-9: “non resta ormai che pronunciarsi sulla via che dice che [l'Essere] è. Lungo questa via vi sono indizi in gran numero. Essendo ingenerato è anche imperituro, intero, unico, immobile e perfetto. Non mai era e sarà, perché è ora tutt'insieme, uno, indivisibile. Infatti, quale origine gli vuoi cercare? Come e donde il suo nascere? Dal non-Essere, non ti permetterò né di dirlo né di pensarlo”, traduzione nostra e confrontata con la versione di M. Untersteiner in M. Untersteiner (tr. it., commento e cura di), *Parmenide: testimonianze e frammenti*, La nuova Italia, Firenze 1967.

<sup>5</sup> G. Antonello, *Il problema dell'individuazione in «Differenza e ripetizione»*, in «Aut aut», 277-278, gennaio-aprile 1997, p. 38.



In questo senso, secondo Deleuze, parte della tradizione filosofica occidentale si è mossa in direzione di una squalificazione del divenire e di una sua sussunzione al di sotto della legge dell'Identico, ossia secondo il "modello" formale-essenziale. Rispetto a questa posizione, Deleuze sembra domandarsi: «Esiste qualcosa che si sottrae a questa dinamica? Esiste un livello di realtà avulso rispetto alla dualità materia e forma?».

Riconosciamo la dualità platonica; non è affatto quella dell'intellegibile e del sensibile, dell'Idea e della materia, delle Idee e dei corpi. Ma una dualità più profonda, più segreta, sepolta negli stessi corpi sensibili e materiali: dualità sotterranea tra ciò che riceve l'azione dell'Idea e ciò che si sottrae a questa azione. Non è la distinzione tra il Modello e la copia, ma quella tra le copie e i simulacri. È il puro divenire, l'illimitato, materia del simulacro, in quanto schiva l'azione dell'Idea, in quanto contesta a un tempo *sia* il modello *sia* la copia. Le cose misurate stanno sotto le Idee; ma, sotto le cose stesse, non si trova forse ancora quell'elemento folle che sussiste, che sovviene, al di qua dell'ordine imposto dalle Idee e ricevuto dalle cose?<sup>6</sup>

L'opera deleuziana ha come obiettivo dichiarato la ricollocazione del Divenire in posizione primaria rispetto all'Essere: il Divenire non è segno di degenerazione rispetto alla muta imperturbabilità e perfezione dell'Essere, ma ne costituisce al contrario la verità più intima. Ciò, si badi, non comporta la negazione della realtà dell'Essere, ma la sua collocazione in posizione secondaria o derivata. Possiamo ragionevolmente sostenere che anche per Deleuze l'Essere sia fondamento e condizione dell'esistenza degli esistenti; tuttavia, parlare di Essere significa anche e soprattutto parlare di un Essere instabile e precario, perché aperto e radicato in un senza-fondo irrepresentabile, proprio perché non si tratta a rigore di "essere", Divenire che dell'Essere ridisegna incessantemente limiti e confini. È un incondizionato primario a condizionare, a sua volta, la condizione stessa.

Questo livello è dunque "sotto le cose stesse", che "sussiste al di qua dell'ordine imposto dalle Idee", popolato da una serie di elementi che si sottraggono all'azione limitante della forma. È, in una parola, il regno del virtuale.

---

<sup>6</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 2005<sup>3</sup>, p.10.

## Virtuale

Il concetto di “virtuale”, sviluppato a partire dalle intuizioni di Henri Bergson<sup>7</sup>, costituisce il lascito più significativo del pensiero di Deleuze, e, contemporaneamente, anche l’aspetto più complesso; in forza di tale concetto, e in virtù degli elementi che in esso si dispongono, Deleuze conduce il proprio attacco alle posizioni della metafisica classica, compiendo una completa risemantizzazione dei termini che la caratterizzano e riorganizzandone i rapporti interni. È all’insegna del virtuale, infatti, che i concetti di oggetto e soggetto, pensiero e conoscenza, natura e mondo, caso e necessità vengono trasfigurati irrimediabilmente; e, traguardo più importante, questa trasformazione interna alla metafisica sarà in grado di salvaguardare la possibilità che l’uomo conosca e agisca liberamente, nonché eticamente, nel mondo.

Rispetto a buona parte delle filosofie post-moderne, che declinano il rapporto kantiano tra noumeno e fenomeno in direzione di una dipendenza della realtà dalla mente che la percepisce e che quindi, di fatto, la produce, Deleuze assume in ontologia una posizione realista: la *ratio essendi* è indipendente e autonoma rispetto alla *ratio cognoscendi*. Tuttavia, esistono diverse tipologie di realismo, a seconda di quali enti e classi di enti si considerino reali. Uno degli assunti ontologici di base di Deleuze è quello per cui “non esistono oggetti e soggetti”: ciò che ne definisce identità e permanenza nel tempo non è il possesso di una determinata essenza, ovverosia un insieme fondamentale di proprietà certe e definite una volta per tutte, bensì è l’insieme dei processi dinamici (processi *morfogenetici*, di presa di forma) di cui gli oggetti e i soggetti sono una manifestazione<sup>8</sup>. Come afferma efficacemente Peter Hallward, “la presenza è un’attività, non uno stato: la presenza è sempre un presentare, un rendere-presente”<sup>9</sup> e il peso di questo “rendere-presente” ricade quindi sui processi dinamici

---

<sup>7</sup> Cfr. G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 2001.

<sup>8</sup> “Il punto è che io non credo alle cose”, G. Deleuze, *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 2000, p. 212. La dichiarazione è contenuta in un’intervista del 1989. Come si vedrà successivamente, la filosofia di Deleuze rifiuta i concetti di essenza, oggetto e soggetto e si configura invece come filosofia dell’evento. “Per Leibniz, per Whitehead tutto è evento. Quello che Leibniz chiama predicato non è affatto un attributo, è un evento, ‘attraversare il Rubicone’. Per questo sono costretti a rivedere completamente la nozione di soggetto: cosa deve essere un soggetto, se i suoi predicati sono degli eventi?”, *ibid.*

<sup>9</sup> P. Hallward, *Out of this world*, Verso, London – New York 2006, p. 22, traduzione nostra.

che individuano di volta in volta un certo oggetto o un certo soggetto. Possiamo già far notare brevemente come all'opposizione tra processi ed essenze sia correlata l'opposizione tra immanenza e trascendenza. Le entità che popolano il piano di realtà non abbisognano infatti di nulla che trascenda questo piano, dal momento che questi oggetti a tutti gli effetti *sono* quei processi che li presentificano; entità che non sono tali in virtù di essenze astratte, collocate su un piano trascendente, raggiungibile solo intuitivamente o attraverso la conoscenza intellettuale<sup>10</sup>.

Al virtuale<sup>11</sup> Deleuze accorda perciò peculiari potenzialità e capacità, in funzione del ruolo individuante che questo possiede rispetto agli oggetti che determina. Tale potenzialità va però ben distinta da quella dell'essenza. Alla coppia modale possibile-reale dobbiamo infatti opporre quella virtuale-attuale. Il processo di realizzazione del possibile è sottoposto a due regole fondamentali: somiglianza rispetto al modello e limitazione dei possibili. Nell'individuazione secondo la prospettiva ilomorfica classica vi è identità di concetto tra essenza e oggetto che la realizza; il reale si configura concettualmente identico al possibile, da cui si differenzia semplicemente attraverso il possesso del tratto dell'esistenza. Tutte le altre possibilità vengono invece ad essere espulse o escluse dal piano di realtà. Il virtuale risponde invece a dinamiche completamente differenti. Per un virtuale attualizzarsi significa rispondere a due diverse regole: differenza e creazione.

Il virtuale, al contrario, non deve realizzarsi ma attualizzarsi; e le regole dell'attualizzazione non sono più la somiglianza e la limitazione, ma quelle della differenza o divergenza e della creazione. Quando certi biologi chiamano in causa la nozione di virtualità o di potenzialità organica, ritenendo tuttavia che quest'ultima si attualizzi attraverso una semplice limitazione della sua capacità globale, cadono chiaramente nella confusione fra virtuale e possibile. Il virtuale infatti per attualizzarsi non deve procedere per eliminazione o limitazione, ma deve *creare*, con degli atti positivi, le sue linee di attualizzazione. E questo per una ragione molto semplice: mentre il reale si realizza a immagine e somiglianza del possibile, l'attuale, al contrario, *non* assomiglia alla

---

<sup>10</sup> La definizione canonica del virtuale riportata da Deleuze è quella "proustiana" relativa allo stato di risonanza tra passato e presente: "ideale senza essere attuale, reale senza essere astratto"; cfr. M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto. Il tempo ritrovato*, Mondadori, Milano 1995<sup>2</sup>, p. 222. La citazione ricorre in testi diversi, ad es. in G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit. p. 270; G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 87.

<sup>11</sup> Il termine "virtuale" trova corrispondenza nella Scolastica medievale, in cui veniva utilizzato per indicare il possesso di una certa qualità solo a livello potenziale, dunque non in atto; è ovviamente connesso alla radice latina *virtus*, intesa come potenza o capacità di un individuo.

virtualità che incarna. La differenza è l'elemento principale nel processo d'attualizzazione – differenza fra il virtuale da cui si parte e gli attuali a cui si arriva.<sup>12</sup>

La prima grande opera speculativa di Deleuze è datata 1968; si tratta di *Differenza e ripetizione*. In tale testo, in cui possiamo vedere portate a frutto le intuizioni sviluppate nelle monografie che lo precedono, l'obiettivo dichiarato è quello di collocare al centro di una nuova ontologia il principio della differenza; questa concezione della differenza affermativa pura si pone dichiaratamente in opposizione all'hegelismo, l'ultimo grande sistema filosofico che sul movimento della differenza si era parimenti fondato.

Per la generazione dei pensatori continentali che hanno raggiunto la maturità negli anni Settanta, Hegel era il rappresentante dell'ordine e dell'autorità su cui fare convergere il loro antagonismo. [...] Dobbiamo renderci conto che in quel periodo Hegel era pressoché onnipotente nel campo della filosofia europea. Grazie alle interpretazioni di teorici pur diversi tra loro come Kojève, Gramsci, Sartre e Bobbio, Hegel era arrivato a dominare l'orizzonte teoretico; era lui il centro ineludibile della speculazione filosofica, della teoria sociale e della pratica politica.<sup>13</sup>

“Detestavo sopra ogni cosa l'hegelismo e la dialettica”, afferma Deleuze in una lettera a Michel Cressole<sup>14</sup>; per quale motivo? Perché in Hegel l'esperienza della differenza è addomesticata all'interno della dialettica, ridotta a momento transitorio e provvisorio in funzione di un superamento che è invece pacificazione, invero superiore e, giocoforza, annullamento della differenza stessa. Al contrario, secondo Deleuze

la differenza non implica il negativo e non si lascia portare sino alla contraddizione, se non nella misura in cui si continua a subordinarla all'identico. Il primato dell'identità [...] definisce il mondo della rappresentazione. Ma il pensiero moderno nasce dal fallimento della rappresentazione, come dalla perdita delle identità e dalla scoperta di tutte le forze che agiscono sotto la rappresentazione dell'identico.<sup>15</sup>

La filosofia della differenza deleuziana è anti-hegeliana nella misura in cui è bergsoniana, proprio perché in Bergson Deleuze rintraccia una critica all'ontologia negativa e alla

---

<sup>12</sup> G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 87.

<sup>13</sup> M. Hardt, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, A-Change, Milano 2000, p. 2.

<sup>14</sup> Cfr. G. Deleuze, *Lettre à Michel Cressole* in «La Quinzaine littéraire» n. 116, 1-15 aprile 1973, pp. 17-19; poi inclusa con il titolo “Lettera a un critic severo” in G. Deleuze, *Pourparler*, cit., pp. 11-22. La citazione è riportata a p. 12.

<sup>15</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 1.

dialettica<sup>16</sup>: al movimento negativo della determinazione, egli oppone il movimento positivo della differenziazione; all'unità dialettica dell'uno e dei molti, oppone l'irriducibile molteplicità del divenire.

Se "il differenziarsi è il movimento di una virtualità che si attualizza"<sup>17</sup>, se il rapporto tra attuale e virtuale è di immanenza e complicazione e non di trascendenza e alterità, il piano del reale è come diviso in due metà: da una parte l'essere attuale, differenziato, qualificato, esteso e limitato, ovvero gli oggetti e i soggetti dotati di proprietà e occupanti uno spazio, ma anche, in senso lato, i corpi, gli individui, gli stati di cose; dall'altra l'essere virtuale, atto a differenziarsi, altrettanto reale quanto l'attuale, ma, potremmo dire, in un certo qual modo "trascendentale". Va tenuto presente che il virtuale, una volta differenziatosi, viene a essere celato dalle sue individuazioni attuali. Ciò non significa che un atto di creazione non possa ripetersi una volta situati a livello di attualità; significa solamente che un nuovo atto di creazione potrà effettuarsi solo facendo nuovamente appello alla dimensione del virtuale, che sussiste "nascostamente" insieme a ciò che produce. Si tratta di una vera e propria riattivazione. I processi che sono basati sulla particolare potenzialità del virtuale tracciano così uno schema del divenire che non segue un percorso lineare da un oggetto attuale a un altro oggetto attuale, bensì che rinvia a una sorta di movimento zigzagante ascendente e discendente: da uno stato di cose attualizzato alla dimensione virtuale e alla riattivazione dei processi dinamici caratteristici, per poi ridiscendere nuovamente verso un nuovo stato di cose. Questo schema rappresenta dunque la natura reversibile delle relazioni tra virtuale e attuale.

---

<sup>16</sup> "Il metodo e la teoria bergsoniana della differenza si contrappongono a quell'altro metodo e teoria della differenza che chiamiamo dialettica, poiché, sia la dialettica dell'alterità di Platone che la dialettica della contraddizione di Hegel, implicano la presenza e il potere del negativo. L'originalità della concezione bergsoniana consiste nel dimostrare che la differenza interna non si spinge, e non deve farlo, fino alla contraddizione, all'alterità e al negativo, perché, di fatto, queste tre nozioni sono meno profonde della differenza stessa, oppure sono dei punti di vista che la colgono solo dall'esterno. [...] Spingersi fino al puro concetto della differenza, innalzare la differenza all'assoluto: è questo il senso dello sforzo di Bergson", G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., pp. 137-138.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 140.

## Molteplicità

Ci fa nuovamente eco la domanda posta in apertura di capitolo: “Come rendere conto della dinamica del divenire, senza ricorrere a un’istanza trascendente come principio di individuazione, all’interno del processo di genesi dell’ente?”. La risposta di Deleuze rimanda al regno del virtuale; ne abbiamo allora tracciato una prima qualificazione, nei termini di alcune sue proprietà generali: realtà, potenzialità, differenziabilità, creatività come produzione di attualità, opposizione alla dialettica del negativo.

Da che cosa è costituito il virtuale? Quali sono gli elementi che lo articolano? Come può concretamente caratterizzare i processi di individuazione? Deleuze ricorre a un termine unico per riferirsi a tutti gli elementi che popolano il piano virtuale: molteplicità. Ci dovremo dunque ora occupare di cosa sia una molteplicità virtuale. Per fare questo, riportiamo per esteso un passo della Prefazione all’edizione italiana di *Mille piani*, che costituisce probabilmente la presentazione più completa, benché complessa/sintetica, dei diversi elementi che la strutturano:

*Mille piani* rivendica un’ambizione post-kantiana (benché assolutamente anti-hegeliana). Il progetto è «costruttivista». È una teoria delle molteplicità per se stesse, là dove il molteplice passa allo stadio di sostantivo [...]. [Le molteplicità] superano la distinzione della coscienza e dell’inconscio, della natura e della storia, del corpo e dell’anima. Le molteplicità sono la realtà stessa e non presuppongono alcuna unità, non entrano in alcuna totalità più di quanto non rinvino a un soggetto. Le soggettivazioni, le totalizzazioni, le unificazioni sono al contrario processi che si producono e appaiono nelle molteplicità. Le principali caratteristiche delle molteplicità concernono i loro elementi che sono *singolarità*; le loro relazioni, che sono dei *divenire*; i loro eventi, che sono *eccettà* (cioè individuazioni senza soggetto); i loro spazi-tempo, che sono spazi-tempi *lisci*; il loro modello di realizzazione, che è il rizoma (per opposizione al modello di albero); il loro piano di composizione, che costituisce dei *plateaux* (zone di intensità continua); i vettori che li attraversano, e che costituiscono *territori* e gradi di *deterritorializzazione*.<sup>18</sup>

La molteplicità assorbe in sé una serie di concetti, in particolare quelli di “evento”, “singolarità”, “divenire”, “individuazione” e “piano”, che attraversano l’intero corpus deleuziano, ma che di volta in volta guadagnano – o perdono – in coloritura, tonalità, funzione

---

<sup>18</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., pp. 30-31.

e persino significato: per esempio, il concetto di “piano” proposto in *Differenza e ripetizione* non coincide affatto con il concetto di “piano” che Deleuze e Guattari rielaborano a partire da *L'Anti-Edipo*, eppure mantiene parte di quelle caratterizzazioni; il concetto di “evento”, nel passo qui sopra accoppiato al solo concetto di “ecceità”, rimanda invece quasi sempre ai concetti di “divenire” e “singolarità”, segno di una coappartenenza per cui non si possa invocare né una coincidenza assoluta tra termini, né una loro altrettanto assoluta alterità/estraneità. Diretta conseguenza di questa mutevolezza è anche l'assenza di un accordo unanime in letteratura secondaria, non solo per quanto riguarda aspetti marginali del pensiero deleuziano. Tuttavia, l'assenza di un canone interpretativo costituisce davvero un problema? Dobbiamo forse limitarci a constatare un fatto, che l'opera di Deleuze sia segnata da concetti che hanno confini vaghi e sfumati, che si riprendono e rilanciano l'un l'altro; è questo segno di una mancanza di rigosità da parte dell'autore o è piuttosto testimonianza della ricchezza della realtà, della sua natura interconnessa e fortemente relazionale? In fin dei conti la realtà stessa è vaga e sfumata; partizionarla entro confini netti è solo funzione della necessità di renderla comprensibile e manipolabile.<sup>19</sup>

Sulla scorta di queste osservazioni, prima di addentrarci nell'analisi degli elementi che la compongono, analizzeremo i tratti significativi di una molteplicità<sup>20</sup> in generale.

Sostantivazione dell'aggettivo “molteplice”, una molteplicità scardina l'opposizione interna alla coppia Uno/Molti; nella sua forma sostantiva, una molteplicità cessa di essere una

---

<sup>19</sup> È significativo il fatto che, poco prima della morte, Deleuze si sia nuovamente dedicato ai principali concetti del proprio pensiero: “virtuale”, “molteplicità”, “singolarità”, “evento”; ci riferiamo in particolare a *L'immanenza: una vita...*, in «Philosophie», settembre 1995, n. 47, pp. 3 e 7; tr. it. di F. Polidori, in «Aut aut», 1996, n. 271-272, pp. 4-7; e al seguito di questo testo, pubblicato come annesso nella riedizione tascabile di G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, Flammarion, Paris 1996; tr. it. *L'attuale e il virtuale*, in G. Deleuze, C. Parnet, Ombre Corte, Verona 1998, pp. 157-161. Non solo, stando a una nota vergata da D. Borca in calce a *L'immanenza: una vita...*, ripubblicato in G. Deleuze, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Einaudi, Torino 2010, pp. 320-324, “questi testi appartenevano a un progetto su *Insieme e molteplicità* di cui non esistono altri testi. Deleuze voleva approfondire il concetto di virtuale su cui riteneva di non essersi spiegato abbastanza” (non siamo stati in grado di reperire la fonte di questa affermazione, che non è presente né nell'edizione francese né in quella inglese del testo, per quanto tutto lasci intendere che corrisponda a verità).

<sup>20</sup> Per una trattazione più completa ed estesa del concetto di molteplicità rimandiamo ai seguenti testi: M. De Beistegui, *Truth and genesis*, Indiana University Press, Bloomington 2004, in particolare il capitolo VIII “Virtual multiplicities”, pp. 248-289; M. De Landa, *Intensive science and virtual philosophy*, Continuum, London – New York 2005<sup>2</sup>; J-C. Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot & Rivages, Paris 1993, in particolare il capitolo III, Des multiplicités, pp. 147-209; G. Battista Vaccaro, *Deleuze e il pensiero del molteplice*, Franco Angeli, Milano 1990.

molteplicità di qualcosa e assume il significato basilare di insieme che non ha in un'unità anteriore o superiore la propria ragion d'essere: una molteplicità non è cioè parte di un Tutto che ha subito una frammentazione, né deve essere correlata ad alcun principio esterno di misura o valutazione<sup>21</sup>.

### *Bergson e Riemann*

I due autori cui Deleuze associa regolarmente lo sviluppo del concetto di molteplicità sono il matematico e fisico Bernard Riemann e il filosofo Henri Bergson, che, secondo Deleuze, elabora il proprio concetto di molteplicità a partire dai lavori di Riemann<sup>22</sup>: da Bergson Deleuze ricaverà l'idea di una molteplicità virtuale che, attraverso la differenziazione, muta la propria natura; da Riemann, invece, la conferma matematica della possibilità di identificare un insieme di elementi in virtù dei rapporti tra essi e quindi indipendentemente da un'unità superiore che li definisce estrinsecamente.

Ne *Il bergsonismo*, Deleuze nota come Bergson avesse distinto due diversi tipi di molteplicità: le molteplicità discrete, che caratterizzerebbero lo spazio e la materia, e le molteplicità continue, che caratterizzerebbero il tempo e la durata. Le prime appartengono al campo delle quantità estensive, discontinue e attuali, le seconde appartengono al campo delle quantità intensive, continue e virtuali. Tale distinzione poggia primariamente sul comportamento di queste in relazione all'operazione di divisione. Le molteplicità discrete non mutano la propria natura e le proprie qualità se divise, nella stessa maniera in cui, per esempio,

---

<sup>21</sup> “Quando utilizziamo il sostantivo molteplicità, stiamo già indicando di avere oltrepassato l'opposizione dei predicati uno/molteplice, che ci troviamo già su di un terreno totalmente diverso e su questo terreno siamo necessariamente condotti a distinguere vari tipi di molteplicità. In altri termini, la nozione stessa di molteplicità presa come sostantivo implica uno spostamento di tutto il pensiero: all'opposizione dialettica dell'uno e del molteplice sostituiamo una differenza tipologica tra molteplicità”, G. Deleuze, *Théorie des multiplicités chez Bergson* (1970), traduzione nostra. Il testo è la trascrizione di una conferenza degli anni '70 tenuta dall'autore presso l'Università di Parigi VIII - Vincennes. La trascrizione era disponibile presso il sito web di Richard Pinhas, webdeleuze.com; al momento il sito non è raggiungibile.

<sup>22</sup> “È evidente che Bergson, in quanto filosofo, fosse al corrente dei problemi generali di Riemann. Il suo interesse per le matematiche basterebbe a farci persuadere di ciò. Ma ad avvalorare quest'ipotesi c'è *Durée et simultanéité* in cui Bergson confronta la sua dottrina con quella della Relatività, che dipende molto da Riemann. [Questo libro] trova la sua ragione d'essere nella messa a punto di un confronto, rimasto fino ad allora implicito, tra l'interpretazione riemanniana e quella bergsoniana delle molteplicità continue”, G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 29. Bergson sviluppa una teoria delle molteplicità già a partire dalla tesi dottorale *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Cortina, Milano 2002.



dividendo un regolo in due parti, otterremmo comunque due regoli, la cui resistenza a trazione e compressione per unità di misura sarebbe la medesima che quella del regolo originale<sup>23</sup>. Al contrario, le molteplicità continue se divise cambiano natura, proprio perché qualsiasi alterazione del loro stato intensivo le conduce a essere diverse rispetto alla molteplicità di partenza. Tentiamo di abbozzare un breve esempio. Si prenda un cubo di ghiaccio la cui temperatura, che è una quantità intensiva, è di  $-3\text{ }^{\circ}\text{C}$ ; consideriamo anche le proprietà di trazione e compressione che, abbiamo visto, sono considerate quantità estensive. Se dividiamo il cubo di ghiaccio in due sezioni, otteniamo comunque due parti che, come il regolo dell'esempio precedente, conservano la stessa resistenza a trazione e compressione per unità di misura. Tuttavia, a ben vedere, anche la temperatura resta la medesima per le due parti, ossia  $-3\text{ }^{\circ}\text{C}$ : non abbiamo poco sopra sostenuto che una quantità intensiva, se alterata, muta la propria natura? Si tratta allora di intervenire sulla quantità intensiva direttamente, non sul corpo che esprime quella qualità. Questo significherebbe "dividere" la temperatura, alterarla, ad esempio riscaldando il solido con dell'aria calda. E sarà dunque a un certo punto, esattamente quel punto che coincide con gli  $0\text{ }^{\circ}\text{C}$ , che potremo constatare direttamente la variazione di natura della molteplicità intensiva: il cubo di ghiaccio è diventato acqua; la proprietà intensiva, variando, differenziandosi, porta con sé la variazione dell'oggetto che la esprimeva. Come già citato in precedenza, "la differenza è l'elemento principale nel processo d'attualizzazione – differenza fra il virtuale da cui si parte e gli attuali a cui si arriva"<sup>24</sup>.

L'apporto del pensiero di Riemann, come dicevamo, permette a Deleuze di pensare l'esistenza di insiemi di elementi (molteplicità) non sottoposti alla necessità di una ricomposizione ulteriore<sup>25</sup>, molteplicità virtuali-reali che strutturano le attualità-reali e "formano una sorta di patchwork o insieme senza divenire una totalità o un tutto"<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> L'esempio è tratto da M. Bonta, J. Protevi, *Deleuze and geophilosophy. A guide and a glossary*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006<sup>2</sup>, p. 14.

<sup>24</sup> G. Deleuze, *Il bergsonismo*, cit., p. 87.

<sup>25</sup> "Nell'uso riemanniano del termine 'molteplicità' (ripreso da Husserl e Bergson), va attribuita la massima importanza alla forma sostantiva: la molteplicità non deve designare una combinazione di multiplo e di uno, ma viceversa un'organizzazione propria del multiplo in quanto tale, che non ha affatto bisogno dell'unità per formare un sistema", G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 236-237.

<sup>26</sup> J. Roffe, "multiplicity", in A. Parr (edited by), *The Deleuze dictionary*, Columbia University Press - Edinburgh University Press, New York – Edinburgh, 2005, p. 176. E anche: "Il più generale spazio di Riemann si presenta così come una collezione amorfa di frammenti giustapposti senza essere collegati gli uni dagli altri", A. Lautman,

Il concetto di “molteplicità” è strettamente collegato a quello di varietà, termine con cui si designa uno spazio geometrico  $n$ -dimensionale dotato di certe proprietà di base<sup>27</sup>. L’analisi di questo particolare tipo di spazio tramite gli strumenti del calcolo differenziale, sviluppata da Gauss per le superfici bidimensionali e generalizzata da Riemann per gli spazi a più dimensioni, prende il nome di geometria differenziale. In generale, il calcolo differenziale è uno dei due rami del calcolo infinitesimale, quest’ultimo utilizzato per risolvere problemi che coinvolgevano le relazioni tra i cambiamenti di due o più quantità: “calcolare il tasso di variazione istantaneo di una variabile rispetto a un’altra e il suo converso”<sup>28</sup>.

L’estensione del calcolo differenziale alla geometria operata da Gauss e Riemann ha mostrato come si possano studiare i rapporti tra gli elementi dislocati in questo genere di spazi senza doverli riferire a uno spazio inclusivo globale di  $n+1$  dimensioni, come invece avveniva fino a quel momento tramite il metodo classico della geometria analitica cartesiana. In questo modo si sviluppa un nuovo metodo di analisi che, impiantando “le coordinate assiali sulla superficie stessa [...] e, traducendo i punti in numeri, permette di sfruttare le equazioni [...] differenziali per caratterizzare le relazioni tra i punti”<sup>29</sup>. Un punto dello spazio, in questo modo, non verrà più descritto dal valore delle coordinate del sistema di riferimento in cui lo spazio è incluso, bensì dall’insieme dei rapporti che intrattiene con gli altri punti. Nel contempo, si elabora anche un nuovo concetto di spazio, un vero e proprio spazio in sé o intrinseco, descritto esclusivamente dalle proprietà locali dei punti che lo compongono.

Sono dunque tre le caratteristiche della varietà differenziale con cui Deleuze caratterizza il proprio concetto di “molteplicità”: il numero variabile di dimensioni  $n$ , l’assenza di una

---

*Les schémas de structure*, Hermann, Paris 1938, p. 35, citato da Deleuze in G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., pp. 675-677.

<sup>27</sup> Del resto, Deleuze stesso utilizza come sinonimi i termini “molteplicità” e “varietà” in alcuni passi di *Differenza e ripetizione*: cfr. ad esempio G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 225 e 236.

<sup>28</sup> M. Kline, *Storia del pensiero matematico. Vol. I: dall’antichità al Settecento*, Einaudi, Torino 1991, p. 401. E inoltre: “[il calcolo infinitesimale] nasceva direttamente dallo studio del moto e la difficoltà che esso poneva nasceva dal fatto che le velocità e le accelerazioni che interessavano variavano da un istante all’altro. Nel calcolare una velocità istantanea, ad esempio, non si può, come nel caso della velocità media, dividere lo spazio percorso per il tempo impiegato, perché in un dato istante sia lo spazio percorso che il tempo impiegato sono uguali a zero, e  $0/0$  è privo di significato. Ciò nondimeno, era chiaro per ragioni fisiche che gli oggetti mobili hanno una velocità in ogni istante del loro cammino. Il problema inverso di trovare lo spazio percorso una volta nota la formula per la velocità presentava una difficoltà analoga perché non si può moltiplicare la velocità istantanea per il tempo impiegato per ottenere lo spazio percorso in quanto la velocità varia da un istante all’altro”, M. Kline, *ivi*, p. 399.

<sup>29</sup> M. DeLanda, *Intensive science and virtual philosophy*, cit., p. 12, traduzione nostra.

dimensione supplementare  $n+1$  che imponga un'unitarietà definita estrinsecamente, il cambiamento di natura a ogni atto di divisione.

Prima di procedere oltre dobbiamo ritornare alla caratterizzazione delle molteplicità in continue e discrete; sia Bergson che Riemann utilizzano la formula “molteplicità continua”. Ciò significa che per entrambi le molteplicità costituiscono una trama unica, un *continuum*, in funzione del quale l'identità di una di esse sfuma in quella di un'altra, creando così zone di indiscernibilità dotate di contorni solo vaghi. Come vedremo meglio nel capitolo seguente, allorché ci concentreremo sulla genesi concreta di un oggetto attuale, la differenziazione progressiva delle molteplicità in altre molteplicità sarà alla base della produzione di differenti classi di sistemi attuali. All'interno del *continuum* delle molteplicità, inteso come uno spazio continuo (“liscio” nel lessico di Deleuze), le relazioni spaziali non sono di natura metrica (“striata” nel lessico di Deleuze), regolate da lunghezze o distanze fisse, bensì si tratta di relazioni topologiche, che fendono lo spazio discreto metrizzato e ne costituiscono la condizione trascendentale. Ritroviamo qui nuovamente la distinzione tra grandezze estensive e intensive. Ne segue che la prossimità tra molteplicità, e dunque la possibilità del passaggio dall'una all'altra, non sia funzione delle distanza “concreta” tra gli oggetti attuali, bensì sia ciò che ne fonda l'emergenza e che concederà loro la possibilità di comunicare attraverso il virtuale che in essi si esprime, attraversando ordini di attualità completamente differenti.

In questo senso, si può comprendere ora per quale motivo Deleuze e Guattari definissero le relazioni tra molteplicità in termini di “divenire”: se il passaggio da una molteplicità all'altra, che è un passaggio per perdita o aggiunta di elementi a mo' di frammenti di un patchwork, ne muta anche la natura, conseguentemente a livello dell'essere-attuale assisteremo a un passaggio di natura, mutamento o divenire di una cosa in un'altra.

## **Singularità**

Abbiamo fin qui dato una caratterizzazione generale delle molteplicità, una panoramica sulle loro principali proprietà d'insieme, ma non abbiamo ancora indagato la composizione delle medesime. Se dobbiamo considerarle possibili sostituti delle più classiche essenze, quali

relazioni intratterranno con i corpi e gli stati di cose?<sup>30</sup> Che cosa concretamente definiscono dell'essere attuale le molteplicità virtuali? Come possono interagire?

Ritorniamo alla definizione di molteplicità data da Deleuze e Guattari nella *Prefazione* di *Mille piani*: “le principali caratteristiche delle molteplicità concernono i loro elementi che sono *singularità*”<sup>31</sup>. Nell'affrontare il tema ci avvarremo anche della lettura datane da Manuel DeLanda nel volume *Intensive science e virtual philosophy*, che ha il pregio di esplicitare e di chiarire quei passaggi teorici che Deleuze aveva dedicato ai propri riferimenti scientifici<sup>32</sup>.

### *Attrattori e spazio delle fasi*

A questo proposito DeLanda mostra come una varietà differenziale venga utilizzata per rappresentare ciò che nella teoria dei sistemi dinamici si definisce “spazio delle fasi” di un sistema, uno spazio il cui numero di dimensioni rappresenta il numero di modi in cui il sistema può cambiare<sup>33</sup> e i cui punti corrispondenti rappresentano tutti i possibili stati del sistema stesso. “In questa teoria le varietà sono connesse alla realtà materiale perché utilizzate come modelli di processi fisici. [...] Ciò che lo spazio delle fasi cattura non sono le proprietà statiche [di un oggetto], bensì i modi in cui queste proprietà mutano: *lo spazio delle fasi cattura un processo*”<sup>34</sup>: la traiettoria tracciata dalla successione di punti all'interno dello spazio a  $n$  dimensioni corrisponderà cioè al comportamento, istante per istante, dell'oggetto considerato. Che cosa possiamo ricavare dall'analisi di queste traiettorie?

---

<sup>30</sup> Sulla lettura del concetto di molteplicità come candidato alla sostituzione delle essenze platonico-aristoteliche e del loro ruolo individuante si concentrano sia M. DeLanda, *Intensive science and virtual philosophy*, cit., sia M. Beistegui, *Truth and genesis*, cit.

<sup>31</sup> Cfr. *supra*, p. 11.

<sup>32</sup> “Mi baso sulle stesse risorse matematiche utilizzate da Deleuze (geometria differenziale, teoria dei gruppi), ma, diversamente da lui, non do per scontato che il lettore abbia già familiarità con quei campi. La comprensione da parte di Deleuze dei dettagli tecnici coinvolti [...] è completamente adeguata (per gli standard della filosofia analitica), ma la discussione di questi è così compressa, e ripone così tanta fiducia nel lettore, che è inevitabile che finisca per non essere capita”, *ivi*, p. 5 (traduzione nostra).

<sup>33</sup> “Si fa cioè riferimento ai gradi di libertà di un sistema: un pendolo ha due soli gradi di libertà, posizione e velocità; invece, “una bicicletta ha almeno cinque gradi di libertà: manubrio, pedale sinistro, pedale destro, ruota anteriore e l'insieme pedivella-catena-ruota posteriore. Matematicamente, per rappresentare il moto di una bicicletta si richiedono dieci dimensioni: cinque di posizione e cinque di velocità”, I. Stewart, *Dio gioca a dadi? La nuova matematica del caos*, Bollati Boringhieri, Torino 2009<sup>2</sup>, p. 98.

<sup>34</sup> M. DeLanda, *Intensive science and virtual philosophy*, cit., p. 13-14, tr. it. e corsivo nostri.

Il matematico Henri Poincaré fu il primo a dedicarsi allo studio qualitativo di questi spazi – egli tuttavia si concentrò solo sulle varietà a due dimensioni, ossia alle superfici piane – e a metterne in luce alcune peculiarità che sembravano determinare comportamenti ricorrenti comuni a differenti modelli e, per estensione, comuni ai differenti processi fisici da questi modelli descritti. In particolare classificò alcune proprietà topologiche<sup>35</sup> delle varietà, notando come certi punti particolari, detti singolari, influenzassero le traiettorie, il comportamento del processo fisico, agendo da veri e propri attrattori: poco importava che le traiettorie percorse dal sistema originassero da punti ben distanti della varietà, dal momento che, una volta giunte sotto l’“influenza” del punto singolare, tutte quante finivano per convergere verso un comune stato finale rappresentato dalla medesima singolarità (Poincaré ne classificò quattro tipi per le varietà a due dimensioni: nodi, colli, fuochi, centri).

Più il sistema considerato si complessifica, ossia più aumenta il numero di gradi di libertà e quindi il numero delle dimensioni del corrispondente ritratto di fase, e più possono fare la loro apparizione diverse tipologie di attrattori, la cui natura non è dunque ristretta a quella di punto, tra cui curve, insiemi finiti di punti (superfici e volumi), varietà o persino insiemi dalla struttura frattale noti con il nome di “attrattori strani”.

Gli attrattori, o meglio, la loro distribuzione all’interno dello spazio delle fasi, viene così a rappresentare la tendenza a lungo termine di un sistema, strutturando al contempo l’insieme delle possibilità “concesse” ai processi fisici (*fino a che punto? Fino a che grado? Quale comportamento preferenziale?*).

Non solo, per il fatto di costituire proprietà topologiche ricorrenti, gli attrattori tendono a caratterizzare il comportamento dei processi dinamici *indipendentemente* dalla natura particolare degli stati di cose in cui si incarnano e che nel contempo orientano.

È necessario fare a questo punto una precisazione circa il termine “singolarità”: in matematica, “un ente si dice *singolare*, in relazione a qualche suo carattere, quando questo non compete alla totalità (o alla maggioranza) degli enti della classe cui l’ente considerato è

---

<sup>35</sup> La topologia è una branca della matematica moderna che si caratterizza come studio di certe proprietà geometriche qualitative, pertinenti alle figure piane e spaziali, che restano inalterate quando si eseguono su di esse trasformazioni biunivoche e bicontinue, per esempio deformazioni.

supposto appartenere (anche se tale appartenenza sia in qualche modo sottintesa)<sup>36</sup>. Inoltre, il termine accoglie differenti accezioni a seconda del contesto; ad esempio, in analisi matematica è utilizzato a volte come sinonimo di punto “critico” (in cui cioè la derivata è o nulla, e in questo caso si dovrebbe parlare più propriamente di punto “stazionario” o “invariante”, o non definibile; se si ha a che fare con una funzione liscia, ossia differenziabile e differenziabile infinite volte, ogni punto critico è quindi sempre un punto stazionario).

La lettura di DeLanda, articolata per buona parte attraverso concetti provenienti dal paradigma della complessità, è compatibile con l'impostazione deleuziana e anzi ne chiarisce molti aspetti, e tuttavia estende, e di molto, il lessico e le conoscenze scientifiche implicate da Deleuze; ad esempio, il termine “attrattore” fa la propria comparsa nei testi di Deleuze solo nel 1991 (in *Che cos'è la filosofia?*<sup>37</sup>), eppure è evidente che tale concetto fosse già in parte presente, nelle opere precedenti e in maniera implicita, come “contenuto” all'interno del concetto di distribuzione di singolarità. Tuttavia, la validità dell'interpretazione di DeLanda, che nell'articolare la propria interpretazione si concentra principalmente sulla prima opera speculativa deleuziana, ossia *Differenza e ripetizione*, sembra anzi essere confermata dalle posizioni del Deleuze degli anni Ottanta, in cui l'autore sembra accogliere con entusiasmo, basta sfogliare *Mille piani* per rendersene conto, molti concetti provenienti dalle innovazioni introdotte in seno alle teorie scientifiche del tempo. Potremmo sostenere, con un semplice gioco di parole, che tanto Deleuze quanto il paradigma della complessità si siano formati “sugli stessi testi” e che, a partire da questi, abbiano sviluppato, l'uno in filosofia, l'altro in epistemologia, due sistemi estremamente consonanti e dalle tematiche convergenti<sup>38</sup>, pur non essendo Deleuze a conoscenza di tutte le implicazioni, i riferimenti e gli aspetti più tecnici delle discipline scientifiche cui era interessato.

---

<sup>36</sup> O. Chisini, “Singolarità”, in *Enciclopedia Italiana*, Treccani, Roma 1936.

<sup>37</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002<sup>3</sup>.

<sup>38</sup> Per esempio, Deleuze cita il premio Nobel per la Chimica Ilya Prigogine già in un articolo del 1984, riferendosi proprio all'evento in termini di biforcazione e deviazione rispetto alle leggi (“Prigožin ha parlato di questi stati...”, G. Deleuze, F. Guattari, “Maggio '68 non c'è stato”, in G. Deleuze, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, cit., p. 188) e così farà più volte in *Che cos'è la filosofia?*; di lì a poco lo stesso Prigogine e Isabelle Stengers ricambieranno il favore in *La nuova alleanza* (I. Prigogine, I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1999<sup>3</sup>) segno di come anch'essi sentissero vicina la riflessione di Deleuze alla propria.

Si deve dunque prestare attenzione a non sovrapporre il concetto di singolarità con quello di attrattore: un attrattore è una particolare regione di spazio delle fasi verso cui una traiettoria tende e che dunque mostrerà una distribuzione di punti singolari e punti ordinari compatibile con quell'attrattore. Altrimenti detto, una particolare distribuzione di singolarità rappresenterà un particolare tipo di attrattore, esprimendo così il comportamento e il carattere stabile di un sistema. Se dunque può accadere che una singolarità operi anche da attrattore, come nel caso degli attrattori a punto fisso, ciò non significa che ogni singolarità si comporti da attrattore nello spazio delle fasi.

È probabile che all'origine di questa confusione si debba collocare il ricorso, nella fisica classica, a esempi semplificati, ossia a sistemi dinamici lineari<sup>39</sup>, o linearizzati per comodità di calcolo (si pensi a un pendolo ideale), il cui campo di vettori è estremamente semplice, tale per cui "il solo possibile attrattore [...] è un punto fisso. Inoltre, tale punto fisso è anche unico – un sistema dinamico lineare non può avere più di un bacino di attrazione"<sup>40</sup>. Tuttavia, i sistemi dinamici lineari sono i meno comuni nella realtà e corrispondono perlopiù a situazioni ideali (ogni pendolo è dotato di attrito). Invece, nei sistemi dinamici non lineari, che riproducono il comportamento dei sistemi reali, in cui cioè le parti si comportano in maniera organica e i moti rispettivi sono inestricabilmente connessi, lo spazio delle fasi presenta una più elaborata distribuzione di singolarità, e quindi di attrattori e bacini di attrazione, sia per tipologia che per numero.

Inoltre, il concetto di singolarità, come vedremo a breve, può anche rappresentare un tipo di punto notevole in cui ha luogo una trasformazione, il passaggio di un sistema dotato di certe proprietà ad un altro dotato di altre proprietà, oppure il passaggio dallo stato di un sistema ad un altro: per esempio, una singolarità può segnalare la conversione di un sistema a un attrattore a un sistema a due attrattori. In tale caso si parlerà di punto di biforcazione o di catastrofe.

---

<sup>39</sup> Cfr. *infra*, pp. 172-173.

<sup>40</sup> S. G. Eubank, J. D. Farmer, "Introduction to dynamical systems", in L. Lam (a cura di), *Introduction to nonlinear physics*, Springer-Verlag, New York, 1997, p. 76, traduzione nostra.

Fatte queste precisazioni possiamo dunque riassumere l'uso che Deleuze fa del termine "singolarità" nel corso della propria opera: in primo luogo, una singolarità rappresenta, genericamente, un "punto notevole in cui ha luogo una variazione"; in secondo luogo, viene spesso a coincidere con il significato più tecnico di "punto stazionario", ossia di punto in cui "la derivata è nulla"; in terzo luogo, ritroviamo l'espressione "distribuzione di singolarità", per indicare ciò che corrisponde, nell'interpretazione di DeLanda, a un "attrattore"; in ultimo luogo, viene a coincidere con il concetto di "biforcazione".

Se volessimo rintracciarne l'origine, è probabile che la fascinazione deleuziana per il concetto di singolarità derivi dalle ricerche di due autori: Thom<sup>41</sup> da una parte, Leibniz dall'altra.

La teoria delle catastrofi, sviluppata da Thom negli anni Cinquanta e Sessanta, era nata, nelle intenzioni dell'autore stesso, per spiegare la diversità, la somiglianza e la genesi delle diverse forme in natura, tramite l'applicazione, all'interpretazione dei fenomeni naturali, delle risorse della topologia dei sistemi dinamici che era stata inaugurata, come abbiamo visto, da Henri Poincaré. L'interesse di Thom è dunque simile a quello di Deleuze. Una certa forma, per poter essere individuata, deve essere primariamente stabile, ossia dotata di stabilità strutturale rispetto a una certa soglia di perturbazioni (resilienza). Superata questa soglia, anche minime perturbazioni sono in grado di generare grandi cambiamenti nella forma in esame, mutandone radicalmente aspetto, funzioni e proprietà. Sono questi cambiamenti a essere denominati

---

<sup>41</sup> È doveroso notare come, a nostra conoscenza, Deleuze abbia citato Thom solo in due brevi passaggi (cfr. G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 166; G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, Ombre Corte, Verona 1998, p. 74); inoltre, in due passi di *Differenza e ripetizione*, utilizza il termine "catastrofe" nel senso di "rottura di stabilità", introdotto con tale accezione da Christopher Zeeman per descrivere la teoria di Thom, divenuta universalmente nota proprio con il nome di "teoria delle catastrofi" ("la differenza non cessa difatti di essere un concetto riflessivo e non ritrova la misura un concetto effettivamente reale se non nella misura in cui essa designa delle catastrofi, sia che si tratti di rotture di continuità nella serie delle somiglianze, sia che si tratti di spaccature invalicabili tra le strutture analoghe" e "ogni tipologia è drammatica, ogni dinamismo è una catastrofe", G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 52 e p. 282). Più in generale, possiamo dire che l'interpretazione del concetto di singolarità data da Deleuze è estremamente consonante con quella di Thom; inoltre, entrambi gli autori condividono il medesimo approccio "topologico" rispetto al ruolo centrale della morfogenesi nella comprensione della natura, indipendentemente dai meccanismi specifici di realizzazione di una forma. Possiamo quindi plausibilmente sostenere che Deleuze, anch'egli francese, più giovane di un paio di anni di Thom, fosse a conoscenza dell'opera del matematico, che all'epoca ebbe grande risonanza anche al di là dell'ambito propriamente scientifico.



catastrofi; una catastrofe coincide, nel lessico utilizzato da Thom, con una singolarità, un punto in cui ha luogo una biforcazione, ossia la transizione da uno stato di un sistema, una sua “forma”, ad un altro stato, dotato di proprietà differenti – ciò che avviene, per esempio, nella transizione di fase dallo stato liquido allo stato solido.

La teoria di Thom, l’interesse per la quale è in parte oggi scemato, ha tuttavia contribuito a gettare le fondamenta della teoria della complessità, sia per essere stata una teoria di carattere qualitativo che prescindeva quindi dal considerare la particolare natura del sistema in oggetto, sia per aver analizzato con completezza le diverse tipologie dei fenomeni di biforcazione e di rottura di simmetria.<sup>42</sup>

A Leibniz, matematico e filosofo, considerato uno degli “inventori” del calcolo infinitesimale insieme a Newton, Deleuze dedicò invece parte delle proprie ricerche, in particolare consacrando l’ultima delle proprie monografie, in cui emerge potentemente l’intersezione tra scienza e filosofia cui Deleuze andava spesso guardando.

Come Deleuze, anche Leibniz vedeva nello strumento del calcolo infinitesimale la possibilità di poter descrivere in maniera efficace la realtà circostante, svelandone così l’intima natura dinamica – si pensi ad esempio al rapporto tra le piccole percezioni inconse che, attraverso un’operazione non di somma semplice o totalizzazione ma di integrazione, sono all’origine della percezione cosciente<sup>43</sup>. Come abbiamo brevemente accennato sopra, la singolarità corrisponde a un punto notevole; nella teoria del calcolo infinitesimale i punti

---

<sup>42</sup> “Ciò che la teoria delle catastrofi tenta di fare è di esplicitare l’origine e la successione delle forme naturali così come le percepiamo nel mondo che ci circonda. [...] Essa si propone di edificare una teoria che spieghi la genesi delle forme indipendentemente dal substrato materiale che le compone. Questo ha qualcosa di un po’ paradossale, perché sappiamo per certo che una nuvola non ha la stessa consistenza di un blocco di marmo, e che di conseguenza la permanenza delle forme è strettamente legata alla natura del loro substrato. Non ci sono dubbi sul fatto che la natura del substrato abbia effettivamente un ruolo di primo piano nel determinare il carattere più o meno permanente, o al contrario più o meno transitorio, di una forma. Ma, ciononostante, la teoria delle catastrofi adotta un punto di vista risolutamente indipendente dal substrato. In altre parole, ci si pone in un’ottica per cui c’è qualcosa come un *etere* soggiacente che riempie tutto lo spazio. Una materia prima, avrebbe detto Aristotele. Questa materia prima è sottomessa a delle sollecitazioni che le fanno adottare questo o quell’altro tipo di materia. Quello che la teoria delle catastrofi propone sono gli schemi generali che permettono di spiegare *la genesi delle forme*”, R. Thom, in *Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche* [online] <<http://www.emsf.rai.it/aforismi/aforismi.asp?d=162>> (ultimo accesso eseguito in data 23 febbraio 2013).

<sup>43</sup> Sul rapporto tra piccole percezioni inconse, percezione cosciente e calcolo differenziale si rinvia a G. Deleuze, *Cours Vincennes. Lezione del 29 aprile 1980*, disponibile presso il sito [webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com), archivio digitale delle trascrizioni degli studenti dei corsi tenuti da Deleuze presso l’Università Parigi VIII, Vincennes, all’indirizzo <<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=51&groupe=Leibniz&langue=1>> (ultimo accesso eseguito in data 23 febbraio 2013).

notevoli si distinguono rispetto a un'altra specie di punti, detti punti ordinari, proprio perché è in loro prossimità che la traiettoria, tracciata dai punti ordinari, cambia direzione<sup>44</sup>. Se le serie di punti ordinari rappresentano dunque la regolarità con cui un fenomeno avviene, alle singolarità corrisponde invece una variazione di regolarità. Le singolarità si trovano così all'origine dell'instaurazione di regolarità: "l'ordinario è il prolungamento, la continuazione [...]. Ora *che cosa* si prolunga così? Una singolarità, fino ad avvicinarsi a un'altra singolarità. [...] Ogni origine è una singolarità, ogni singolarità è un cominciamento sulla linea orizzontale, sulla linea dei punti ordinari in cui si prolunga"<sup>45</sup>.

Attraverso questa linea argomentativa l'interesse di Deleuze è quello di tracciare una netta distinzione, non di grado bensì di natura, tra queste due specie di punti; questa distinzione, infatti, viene trasferita in sede ontologica, proprio perché su di essa si ricalca la distinzione tra virtuale e attuale, laddove è il virtuale, in quanto costituito dalle singolarità, che presiede alla genesi degli enti attuali e delle loro regolarità. È proprio l'essere agli estremi di una certa traiettoria che fa sì che le singolarità possano anche comportarsi da attrattori. Su cosa riposa la possibilità di distinguere ontologicamente queste due tipologie di punti? Proviamo ad articolare una risposta.

Per prima cosa è necessario chiamare in causa alcune osservazioni del matematico francese Albert Lautman, i cui studi sul calcolo differenziale vengono citati più volte da Deleuze proprio in relazione a questo problema<sup>46</sup>. Come mostra efficacemente Lautman, sebbene la specificazione della natura dei punti singolari sia evidente solo nel momento in cui le traiettorie vengono tracciate, ossia nel momento in cui i punti ordinari sono attualmente presenti a livello di soluzione dell'equazione, la distribuzione e la ripartizione delle singolarità è

---

<sup>44</sup> "En quoi est-ce que la singularité est liée au calcul différentiel ? C'est que le point singulier c'est le point au voisinage duquel le rapport différentiel  $dy/dx$  change de signe. Par exemple : sommet, sommet relatif d'une courbe avant qu'elle ne descende, donc vous direz que le rapport différentiel change de signe. Il change de signe à cet endroit, dans quelle mesure ? Dans la mesure où il devient égal, au voisinage de ce point, il devient égal à zéro ou à l'infini", *Ibidem*.

<sup>45</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 260-261. E anche: "Prenez une courbe complexe. Qu'est-ce qu'on appellera ses singularités ? Les singularités d'une courbe complexe c'est, au plus simple, les points au voisinage desquels [...] quelque chose change : la courbe croît, ou elle décroît. Ces points de croissance ou de décroissance, je les appellerai des singularités. L'ordinaire c'est la série, c'est ce qui est entre deux singularités ; ça va du voisinage d'une singularité au voisinage d'une autre singularité, c'est de l'ordinaire ou du régulier", G. Deleuze, *Cours Vincennes. Lezione del 29 aprile 1980*, cit.

<sup>46</sup> Cfr. G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 55 e p. 98; G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 231.

già data a livello del campo di vettori definito dall'equazione, ben prima che queste traiettorie siano calcolate<sup>47</sup>. Come abbiamo già mostrato, le distribuzioni di singolarità (e gli attrattori corrispondenti) rappresentano le tendenze di un sistema reale; esse sono già date rispetto alle diverse attualizzazioni che queste tendenze caratterizzeranno una volta effettuate; inoltre, in quanto proprietà topologiche ricorrenti e indipendenti dal meccanismo in cui si incarnano, possono anche essere comuni ad attualizzazioni assai differenti in natura: “mentre una traiettoria particolare (o una curva integrale) rappresenta una successione di stati attuali di un sistema nel mondo fisico, il campo di vettori cattura le tendenze intrinseche a comportarsi in una certa maniera di molte di queste traiettorie e perciò di molti sistemi attuali”<sup>48</sup>.

Alla distinzione tra punti ordinari e punti singolari sembra tuttavia opporsi l'evidenza del fatto che, per esempio nello studio di semplici curve geometriche dotate di massimo e di minimo, i punti singolari facciano parte della traiettoria stessa; è Deleuze stesso a ricorrere a questo genere di esempi. In realtà, un attrattore non può mai essere considerato effettivamente un semplice sottoinsieme di punti raggiungibili da una traiettoria nello spazio delle fasi, proprio perché la coincidenza tra attrattore e punto singolare unico è un caso limite, ossia idealizzato e non presente in natura. Come vedremo meglio nel capitolo successivo, quando si ha a che fare con sistemi dinamici reali, ossia descritti da equazioni non-lineari, la demarcazione tra punti singolari e punti ordinari appare evidente. Infatti, nello studiare il comportamento di un sistema concreto, ossia il comportamento di un processo in atto, in cui le forze che lo generano non si sono dunque esaurite, vedremo come gli attrattori potranno non corrispondere a stati effettivamente raggiunti dal sistema, quanto piuttosto a tendenze asintotiche del medesimo. Nelle parole di DeLanda, gli attrattori

---

<sup>47</sup> “L'interpretazione geometrica delle equazioni differenziali pone in evidenza due realtà assolutamente distinte: vi è il campo di direzioni e gli incidenti topologici che possono sopraggiungere in esso, per esempio l'esistenza nel piano di *punti singolari ai quali non è inferita alcuna direzione*, e le curve integrali con la forma assunta da esse ai bordi delle singolarità nel campo di direzione... *L'esistenza e la ripartizione* delle singolarità sono nozioni relative al campo dei vettori definito dall'equazione differenziale; la forma delle curve integrali è relativa alle soluzioni di tale equazione. I due problemi sono indubbiamente complementari poiché la *natura* delle singolarità del campo è definita dalla forma delle curve sui loro bordi; come è anche vero che il campo dei vettori da un lato, le curve integrali dall'altro sono due realtà matematiche essenzialmente distinte”, A. Lautman, *Le problème du temps*, Hermann, Paris 1946, pp. 41-42, citato in G. Deleuze, *Logica del senso*, p. 98.

<sup>48</sup> M. DeLanda, *Intensive science and virtual philosophy*, cit., p. 28, traduzione nostra.

non costituiscono una possibilità raggiungibile dal sistema, dal momento che questi non sono mai occupati da una traiettoria, ma solo approssimati asintoticamente. Le traiettorie tenderanno ad avvicinarsi sempre di più, ma non lo raggiungeranno mai, e anche quando si parla della posizione finale di una traiettoria, in realtà la curva sta solo fluttuando attorno al suo attrattore, non lo sta occupando. Strettamente parlando, [...] gli attrattori *non sono mai attualizzati*.<sup>49</sup>

Si può così già intravedere come le singolarità aprano la strada a una maniera radicalmente diversa di pensare i processi di individuazione, dal momento che processi fisici che hanno per risultato strutture diverse tra loro quali, per esempio, una bolla di sapone e un cristallo di sale, vedranno il proprio spazio delle fasi articolato da una medesima distribuzione di singolarità, un singolo punto attrattore, che rappresenta per entrambi, in questo caso semplificato, il punto di minima energia.

Questa breve incursione all'interno dello spazio delle fasi di un sistema ci permette comunque di segnare nuovamente lo scarto, già in precedenza indicato, tra i concetti di "molteplicità" e di "essenza". L'essenza implica trascendenza rispetto ai propri prodotti, che con questa intrattengono una relazione di maggiore o minore somiglianza, nonché l'idea che la materia non sia altro che un ricettacolo passivo in attesa di essere individuato (forma come modello); la molteplicità, l'essere-virtuale definito da una distribuzione di singolarità, implica invece realizzazioni divergenti che non somigliano affatto alla molteplicità da cui provengono, ma che è tuttavia sempre immanente ai processi che struttura (forma come risultato)<sup>50</sup>.

Rimandando ai capitoli successivi un'analisi più dettagliata del rapporto tra le singolarità e il concetto di "attrattore", relazione che ha ripercussioni sull'impianto complessivo del pensiero deleuziano applicato alla dinamica concreta di individuazione degli enti, ci vogliamo invece soffermare ora sul rapporto tra le singolarità e un altro concetto chiave nell'ontologia

---

<sup>49</sup> ", M. DeLanda, *Intensive science and virtual philosophy*, cit., p. 34, traduzione nostra.

<sup>50</sup> "I limiti [del principio darwiniano di lotta per la sopravvivenza] derivano da un'interpretazione puramente funzionalista della teoria dell'evoluzione: le specie, le strutture e le forme che sopravvivono sono quelle che sono funzionalmente adattate al loro habitat e al loro ambiente. Ma questo non ci dice in che modo tali forme siano possibili. Per capirlo dobbiamo dunque spingerci a un livello di analisi più profondo, che implica il concetto di attrattore. Questi attrattori dinamici sono gli stati preferiti del campo morfogenetico, stati verso i quali i processi dinamici che generano le forme sarebbero naturalmente attirati, in ragione di considerazioni puramente energetiche: in quei punti gli stati sono più stabili, e l'energia del processo generativo è più debole. [...] Le forme e le funzioni biologiche vanno di pari passo, ma le forme devono essere prodotte prima di essere selezionate", B. Goodwin in R. Benkirane (a cura di), *La teoria della complessità*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 142.

deleuziana, quello di evento. Abbiamo infatti visto come una singolarità possa essere definita tanto come l'elemento che orienta i processi morfogenetici indipendentemente dalla loro natura specifica, come nel caso della bolla di sapone e del cristallo di sale, quanto come l'elemento che si incarna e si effettua in uno stato di cose, che ne modella e anzi ne determina il comportamento e le tendenze. Il particolare statuto ontologico delle singolarità virtuali, che insistono nel reale-attuale ma che al contempo se ne distinguono in quanto mai completamente attualizzate, è il medesimo degli eventi.

## Eventi

La trattazione del concetto di evento costituisce la quarta sezione di questo capitolo volta all'analisi dei concetti principali di Deleuze. Nella definizione riportata in precedenza di molteplicità, il termine evento è associato a quello di una individuazione per eccellenza. Tuttavia, come abbiamo già più volte suggerito, in Deleuze uso e significato dei termini sovente si sovrappongono, in modo da far cogliere al lettore di volta in volta caratteristiche diverse di un fenomeno a seconda del punto di vista da cui lo si guarda; ad esempio, in *Logica del senso*, la coincidenza tra eventi e singolarità è apertamente dichiarata e confermata lungo tutto il testo (“le singolarità sono i veri eventi trascendentali”<sup>51</sup>) – e così è, del resto, nella totalità del corpus deleuziano. Possiamo sostenere che singolarità ed evento siano termini che si coappartengono, diversi termini che indicano un'unica cosa, un unico fenomeno, collocato però all'incrocio di due diverse tradizioni: da una parte quella filosofica, che nel concetto di evento ritrova rinnovato vigore attraverso la speculazione heideggeriana e, di qui, in quella della ricezione francese di Heidegger, primi fra tutti Jacques Derrida; dall'altra quella scientifica, fisica e matematica, che associa al termine “singolarità” quello di “rottura” e “variazione” rispetto a regolarità determinate<sup>52</sup>, o semplicemente, come dicevamo poco sopra, l'immagine di “punto

---

<sup>51</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 96.

<sup>52</sup> Il concetto di serie ordinaria di punti costituisce la rappresentazione matematica del “continuo” fisico, ma questa continuità reale non è altro che il “prodotto di discontinuità ‘virtuali’ - le singolarità, dato che il reale è sempre continuo -, le quali propriamente ‘esistono’ non come punti fissati ma come ‘luoghi’ in cui una regolarità finisce ed un'altra diversa regolarità inizia”; “la singolarità riguarda quei determinati punti di una curva in corrispondenza dei quali la curva modifica il suo andamento regolare, seriale. Un punto di singolarità è un punto della curva in cui accade qualcosa di ‘catastrofico’: una serie si interrompe e un'altra serie prende vita. È attraverso

singolare” in cui qualcosa accade. L’unica sottile distinzione che possiamo tracciare è forse la seguente: laddove una singolarità si effettua, lì abbiamo un evento; anche laddove una distribuzione di singolarità si effettua, lì abbiamo un evento; dell’evento, la singolarità, e le distribuzioni di singolarità, rappresentano il corrispettivo all’interno di una rappresentazione geometrico-matematica del mondo. L’evento è l’effettuazione di una singolarità.

### *La logica stoica*

Ci soffermeremo dunque ora sul *côté* filosofico della diade singolarità-evento. Il primo contributo in tal senso giunge a Deleuze attraverso il pensiero degli Stoici e la loro riflessione sul linguaggio, con cui Deleuze si confronta all’interno di *Logica del senso* (1969), non a caso il primo lavoro in cui l’autore svolge la trattazione più estesa di questo concetto<sup>53</sup>. Nonostante lo stesso Deleuze, in una nota dedicata all’edizione italiana e scritta cinque anni più tardi, ridimensioni l’importanza dell’opera all’interno del proprio percorso di ricerca, viziata da un eccesso di compiacimento nei confronti della psicoanalisi, e aggiungeremmo noi, nei confronti dello strutturalismo, in quella stessa nota si preoccuperà di salvare proprio la trattazione dell’evento in quanto “effetto di superficie”<sup>54</sup>.

Parlare dell’evento come effetto di superficie rimanda direttamente alle posizioni stoiche. Per certi versi precursori di quella che sarà la linguistica di fine Ottocento, da Saussure a Frege, gli Stoici articolano la relazione semantica attorno a tre elementi: la parola, scritta o parlata, con cui si designa (*semainon*), l’oggetto designato (*tynchànon*, la *Bedeutung* di Frege) e il significato della parola riferito al designato (*semainomenon* o *lektòn*; “*lektòn*” è il termine coniato dalla scuola stoica per indicare “l’esprimibile”, detto o scritto, che può essere manifestato da un discorso, *lògos*).

---

una ‘combinazione’ di singolarità e regolarità che una curva, una figura, assume una determinata forma”, G. Antonello, *Leibniz e il labirinto del continuo*, seminari del corso di Estetica di P. Gambazzi, AA 2005/2006, Università degli Studi di Verona, pp. 19-20.

<sup>53</sup> Deleuze tornerà estesamente sul rapporto singolarità-evento in uno delle ultime monografie (1988) dedicate al pensiero di un solo autore, quella su Leibniz; cfr. G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004<sup>2</sup>. E non è dunque un caso che il Leibniz-matematico sia considerato, insieme a Newton, uno degli “inventori” del calcolo infinitesimale. Nella monade leibniziana confluiscono infatti tanto il concetto di evento quanto quello di singolarità.

<sup>54</sup> Cfr. *Nota dell’autore per l’edizione italiana*, tr. it. di A. Verdigione in G. Deleuze, *Logica del senso*, cit, pp. 293-295.

Da notare non è solo l'introduzione di un terzo termine, il designato, novità rispetto al rapporto significante-significato che già potevamo rintracciare in Platone e Aristotele, ma soprattutto lo statuto dei tre elementi nonché i rapporti che tra questi intercorrono: mentre designante e designato sono costituiti da corpi e stati di cose come interazioni tra corpi, il significato espresso o *lektòn* è al contrario un incorporeo<sup>55</sup>.

Lo sdoppiamento di natura tra significato, da una parte, e significante e designato dall'altra, mostra ricadute anche a livello di teoria della causalità: tra corpi e incorporeità si genera infatti uno iato che distribuisce gli uni e gli altri su due serie di elementi distinte, serie che scorrono parallelamente senza che l'una possa intervenire direttamente sull'altra.

Un corpo potrà interagire solamente con un altro corpo, ma ciò di cui il primo sarà causa rispetto al secondo non sarà un altro corpo, bensì un effetto di natura del tutto diversa, un incorporeo: tra le serie causali dei corpi, tra le loro attività e passività, si inserisce un elemento incorporeo, aereo, che si caratterizza per la propria inattività e impassibilità, poiché nessun corpo interagisce direttamente con esso<sup>56</sup>.

Cosa importante è che l'incorporeo non rappresenta una qualità del corpo stesso, una proprietà reale, bensì un suo attributo, o meglio un'attribuzione o un suo modo d'essere; cioè, all'interno della proposizione, un *lektòn*, che, lo ricordiamo, è ciò che differenzia il significato dal designato, si darà non tanto come predicato, bensì come attributo verbale, un verbo che indica un atto. Il *lektòn*, inteso come significato attribuito a un oggetto, non ne cambia infatti la natura; l'oggetto resta, potremmo dire, "il corpo che è", eppure dotato di una certa modalità d'essere, di agire, che gli è peculiare.

Seguiamo la citazione di Emile Bréhier che riporta lo stesso Deleuze:

---

<sup>55</sup> Riporta Sesto Empirico: "[per gli stoici] sono tra loro congiunte tre cose, ossia la cosa significata (*to semainomenon*), quella significante (*to semainon*) e quella che-si-trova-ad-esistere (*to tynchanon*), e che, tra queste, la cosa significante è la voce (ad esempio, la parola 'Dione'); quella significata è lo stesso stato di cose (*auto to pragma*) indicato dalla voce pronunciata (*to hyp' autes deloumenon*), che noi percepiamo come coesistente (*paryphistamenon*) con il nostro pensiero (*dianoiai*), mentre i barbari, pur ascoltando la voce che lo indica, non lo comprendono; infine, ciò-che-si-trova-ad-esistere è quello che sta fuori di noi (ad esempio Dione in persona). Di queste cose due sono corpi, cioè la voce e ciò-che-si-trova-ad-esistere, ed una è incorporea, cioè l'oggetto significato o detto (*to semainomenon pragma, kai lektion*)", *Adversus Mathematicos* VIII, 11-12 - introduzione, traduzione e note di Antonio Russo, Laterza, Bari 1972.

<sup>56</sup> Esattamente come una traiettoria di un sistema dinamico non possa che approssimare asintoticamente un attrattore.

quando lo scalpello incide la carne, il primo corpo produce sul secondo non una nuova proprietà, ma un nuovo attributo, quello di essere tagliato. L'*attributo* non designa nessuna *qualità* reale... al contrario è sempre espresso da un verbo; e ciò vuol dire che è non un essere bensì una maniera di essere... questa maniera di essere si trova in qualche modo al limite, alla superficie dell'essere di cui non può cambiare la natura: tale maniera di essere, a dire il vero, non è né attiva né passiva; la passività infatti supporrebbe una natura corporea che subisse un'azione. Essa quindi è puramente e semplicemente un risultato, un effetto che non è da classificare fra gli esseri... [...] Da un lato l'essere profondo e reale, la forza; dall'altro il piano dei fatti che avvengono alla superficie dell'essere.<sup>57</sup>

I corpi interagiscono tra loro e danno origine a stati di cose sotto forma di mescolanze, mescolanze che non sono solo l'interazione tra corpi diversi, poiché, a ben vedere, anche un semplice corpo singolo è una particolare mescolanza o uno stato di cose di corpi più semplici che lo compongono<sup>58</sup>.

Nella proposizione “la spada ferisce il torace del nemico”, il *lektòn* è costituito da un “ferire/essere ferito” come effetto che non è uno dei corpi costituenti lo stato di cose e tra loro interagenti (la spada e il torace), ma non è nemmeno una qualità o una proprietà (tagliato); ugualmente, dalla proposizione “il sole è rosso”, dobbiamo estrarre il *lektòn* inteso come modo d'essere dell'oggetto, ossia, in tal caso, dovremo svolgere la proposizione nella forma “il sole rosseggia”, proprio perché è il “rosseggiare” il particolare modo d'essere del corpo “sole” che stiamo considerando.

Eventi, dunque: è questa la natura dei “fatti che avvengono alla superficie dell'essere”, questi effetti incorporei come verbi all'infinito che si incarnano nei corpi.

Tutti i corpi sono cause gli uni per gli altri, gli uni rispetto agli altri, ma di che cosa? Essi sono cause di certe cose, cose di ben altra natura. Questi effetti non sono corpi, ma propriamente, degli “incorporei”. Non sono qualità e proprietà fisiche, ma attributi logici o dialettici. Non sono cose o stati di cose ma eventi. Non si può dire che essi esistano, ma piuttosto che essi sussistano o insistano, poiché hanno quel minimo di essere che conviene a ciò che non è una cosa, entità non esistente. Non sono sostantivi o aggettivi, ma verbi. Non sono agenti né pazienti, ma risultati di azioni e passioni, degli

---

<sup>57</sup> E. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Vrin, Paris 1928, pp. 11-13 in G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 13.

<sup>58</sup> Come vedremo in seguito, la consonanza tra questo aspetto della fisica stoica e la fisica di Spinoza è fortissima.



“impassibili” – impassibili risultati. [...] Che c’è di più intimo, di più essenziale al corpo di eventi come crescere, rimpicciolire, essere tagliati?<sup>59</sup>

### *Eventi come divenire*

In virtù della propria natura incorporea, l’evento si caratterizza anche come “atemporale”, proprio perché la temporalità dell’evento si sottrae ai movimenti di generazione e corruzione dei corpi, i quali soli, in senso stretto, sono collocati nel tempo; e dunque “impassibile”, l’evento si configura come “extra-essere” in quanto entità propriamente non esistente, ma che si incunea nella serie causale in quanto effetto e che sorvola le cause come “una sorta di vapore incorporeo” – l’espressione è di Deleuze – “che circonda ciò che è”<sup>60</sup>.

Per quale motivo Deleuze sostiene in *Logica del senso* che gli stoici procedano al “primo grande rovesciamento del platonismo”<sup>61</sup>?

Perché la concezione della doppia serie di cause ed effetti, di corpi ed eventi, opera una ridistribuzione dei caratteri tipici della metafisica platonica: i corpi, con le loro qualità, assumono i caratteri della sostanza e della causa, mentre le proprietà classiche dell’idea platonica cadono dall’altro lato, in un extra-essere impassibile, che perde la propria efficacia causale<sup>62</sup>, che sorvola la superficie delle cose e che cessa, dunque, di rappresentare il modello dell’esistente.

In questo senso un evento incorporeo, espresso come verbo all’infinito, non è dell’ordine delle essenze metafisiche, ma rinvia invece ad un *divenire* ugualmente metafisico, che non determina la forma dei corpi, né conforma materie secondo i propri principi, ma di queste materie formate, corpi o sostanze, esprime delle attribuzioni verbali.

“Ferire”, “verdeggare”, “tagliare”, “morire”, “amare”, “crescere”, “diminuire”, come abbiamo detto, esprimono modi d’essere degli oggetti, ma, a ben vedere, esprimono anche una

---

<sup>59</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 12.

<sup>60</sup> G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 70.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>62</sup> Deleuze parlerà, in questo caso, di “quasi-causa”, proprio perché, come la singolarità, un evento rappresenta una tendenza relativa ad un corpo o a uno stato di cose, ma, a rigore, non appartiene alla serie causale e concreta dei corpi e delle loro interazioni reciproche. A seconda dei contesti Deleuze parlerà anche di “causalità immanente”, perlopiù contraddistinguendo con questo tipo di causalità le *macchine astratte* che, a nostro modo di vedere, implicano distribuzioni di singolarità ma non sono solo queste singolarità. Cfr. *infra*, p. 112, nota 16.

verità più profonda. L'evento "ferire" opera cioè la giunzione tra due corpi, ad esempio una spada e un torace, che si distribuiscono attorno all'evento "ferire", che ricade sui due corpi sotto forma di attribuzione "tagliare", per la spada, e sotto forma di attribuzione "essere tagliato" per il torace.

Ciò che noi chiamiamo "ferita" si incarna in uno stato di cose temporale, questa spada che taglia e questo torace che viene tagliato, qui e ora; ma la ferita, in quanto evento, esiste sorvolando la sua concretizzazione storica: quante volte, nel corso della storia universale, l'evento "ferita" ha avuto luogo? Quante volte si è incarnata in uno stato di cose? Eppure, potremmo dire, il suo significato resta immutato – impassibile – rispetto alle condizioni della sua insorgenza.

"L'evento non è ciò che accade (accadimento), è in ciò che accade": l'evento esprime un'azione pura, un divenire puro e atemporale che accade *ai* corpi, proprio perché detti corpi causano un effetto che li accoppia in quel dato momento storico. La guerra, la carestia, l'innamoramento, sono tutti eventi il cui significato non è esaurito dalla loro effettuazione: "esiste in essi una parte che il loro compimento non è sufficiente a realizzare"<sup>63</sup>.

E nel caso di eventi quali "verdeggiare", "rosseggiare", "morire"? A prima vista sembrerebbe ci si trovi di fronte a semplici oggetti singolari: un albero verdeggia, il sole rosseggia, un uomo muore. Tuttavia dobbiamo rammentare come i corpi si presentino in forma di mescolanze, ovverosia di stati di cose come composizione di parti interagenti tra loro; perciò, anche ognuno degli oggetti sopra citati – un albero, il sole, un uomo – è a ben vedere una composizione di corpi in quanto parti componenti; e l'evento, anche in questo caso, esprime un qualcosa che ha luogo nell'interazione tra quelle parti. Come chiarisce Miguel de Beistegui, quando dico che "l'albero verdeggia" e non che "l'albero è verde",

mi colloco in qualche modo al di qua della divisione soggetto-predicato, per raggiungere il soggetto [...] nel suo divenire. [...] L'attributo [l'evento] assorbe sia la copula sia il predicato. In altri termini si sopprime una proposizione di essenza a vantaggio di una proposizione di modalità, e si rimpiazza una logica della sostanza con una logica dell'evento. Ormai è l'albero stesso che sorge da un verdeggiare primario, piuttosto che il verde predicato della sostanza albero. L'attributo – il verbo – non esprime più un

---

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 72.

concetto (oggetto o classe di oggetti), ma un evento o una singolarità presso i quali il soggetto e il predicato si organizzano nel loro rapporto.<sup>64</sup>

In questo senso, c'è, si dà un evento primario impersonale e pre-individuale, un “verdeggiano”, nell'intorno del quale si manifesta un oggetto: non esiste, come pretendeva l'ontologia platonico-aristotelica, un oggetto cui, in seguito, si attribuisce un predicato (“verde”), ma è nell'accadere di quel tale predicato (“verdeggiano”) che un oggetto viene ad esistere.

L'attributo non è più una qualità rapportata a un soggetto per mezzo dell'indicativo “è”, ma è un verbo qualunque all'infinito che sorge da uno stato di cose e lo sorvola. I verbi infiniti sono delle forme illimitate di divenire [...]: essi rimandano soltanto a una “impersonalità” dell'evento (piove), e ineriscono per conto loro a degli stati di cose che sono delle mescolanze o dei collettivi<sup>65</sup>.

Per questo, a rigore, dobbiamo operare uno sdoppiamento dei termini della questione: collocandoci dal punto di vista dei corpi, gli eventi si danno come loro modi d'essere, attribuzioni o proprietà particolari che rappresentano i loro divenire (capacità di “verdeggiano”, di “tagliare”, di “morire”, ecc.); collocandoci dal punto di vista degli eventi, invece, questi rappresentano il punto in cui “qualcosa dell'ordine di un oggetto” appare. Come dicevamo poco sopra, un evento è un divenire, poiché è ontologicamente e logicamente primo il *divenire-verde* dei corpi che incarnano il “verdeggiano”. Ritroviamo dunque qui la caratterizzazione dell'evento come “individuazione senza soggetto” di cui leggevamo nel passo tratto dalla Prefazione di *Mille piani* riportato in precedenza, relativo alle principali caratteristiche delle molteplicità.

Una siffatta ontologia degli eventi si spinge in territori ben differenti rispetto all'ontologia di Platone e Aristotele. L'evento del verdeggiano, ad esempio, sarà così condiviso da un'infinita classe di oggetti che mette in discussione la canonica partizione in genere e specie. Non solo alberi di specie diverse “verdeggiano”, ma anche il prato “verdeggiano”; e persino un'emozione o una parete possono “verdeggiano” come un albero, se le parti che la compongono esprimono

---

<sup>64</sup> M. De Beistegui, *L'immagine di quel pensiero. Deleuze filosofo dell'immanenza*, Mimesis, Milano 2007, pp. 69-70.

<sup>65</sup> G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 71.

quel determinato “effetto”, quel vero e proprio effetto ottico che è il “verdeggare”. Inoltre, le parti di una data mescolanza che incarnano il “verdeggare” *divengono* un albero, un prato o un quadro a seconda dell’insieme complessivo degli eventi che incarnano in quanto quella specifica mescolanza e non un’altra.

## **Condizione e condizionato**

Come abbiamo visto fin qui, il presupposto della speculazione deleuziana è la natura irriducibile del mutamento. È questo, a nostro modo di vedere, il “fatto” dell’ontologia del filosofo francese, il postulato oltre cui non è possibile risalire oltre. La verifica di tale oggettività, sembrerebbe dire Deleuze, risiede proprio nell’assenza stessa di oggettività: un Evento può aver luogo e scardinare così l’ordine precedentemente costituito. La regolarità dei fenomeni, nonché la possibilità della loro predicibilità, è continuamente sconfessata dal verificarsi di un semplice evento. La storia, disciplina tradizionalmente votata alla comprensione di questa dinamica, fa segno che ci stiamo muovendo nella giusta direzione: non possiamo prescindere, nel riflettere sulla natura dell’Essere, dal ruolo della variazione. Al punto, forse, da rendere ciò che abbiamo sempre considerato come statico e immutabile, l’Essere, una figura seconda rispetto ad una verità più profonda, quella del Divenire, di cui l’Essere di volta in volta rappresenta un’esplicazione, un momento cristallizzato.

È sull’immagine del Mondo, un Mondo che era già là prima di ogni nostra misura e speculazione, il terreno su cui poggiamo con certezza le nostre membra, che l’uomo ha fondato l’immagine stabile dell’Essere. È l’immagine di un mondo immutabile a costituire il fondamento del nostro modo di concettualizzare l’Essere; e l’Essere così concepito, modellato in funzione di queste prerogative, viene retroflesso a immagine e fondamento della realtà, così da rappresentarne la condizione: è dunque il mondo, ora, a derivare da un Essere perfetto e incorruttibile. Ed è a questo errore speculativo che il gesto deleuziano vuole porre rimedio, sciogliendo, del Mondo e dell’Essere in quanto condizioni, ogni consistenza definitiva.

Deleuze sostiene infatti che condizionato e condizione si appartengono inscindibilmente: il Mondo che prendiamo inconsciamente a modello per definire le caratteristiche dell’Essere come condizione dell’esistenza (essenza dell’esistente) – stabilità, regolarità, permanenza,

identità – è un mondo di cui siamo già da sempre parte; ben prima di poter esplicitare tali caratteristiche, partecipiamo *ab origine* di queste stesse caratteristiche. Il Mondo come modello-della-condizione non è niente altro che un’astrazione dell’oggetto “mondo”, cui noi ci relazioniamo in quanto soggetti. Nel lessico deleuziano, ci collochiamo sempre a livello di attualità sia nel caso del Mondo cui guardiamo in quanto origine, sia nel caso di noi osservatori che, in quanto originati, guardiamo al mondo. Il fondamento reale dovrà allora essere ricercato laddove la coppia osservatore-mondo ha origine, ossia in quel momento eventuale in cui si dà contemporaneamente l’insorgenza di entrambi. Si tratta di risalire al livello virtuale, alle condizioni reali di produzione di questa coappartenenza, di risalire all’evento stesso che dispiega un mondo-per-noi. Sciogliere la consistenza del Mondo significa dunque sviluppare un’ontologia in cui anche il Mondo si dà come punto di arrivo, un’ontologia per cui è sull’evento che ricade l’instaurazione, in un solo gesto, della coppia inscindibile mondo-osservatore, soggetto-oggetto. È questa la lettura deleuziana della teoria dei mondi possibili di Leibniz, che investe quella propriamente deleuziana delle singolarità virtuali:

si parte così dal mondo inteso come una serie di inflessioni o di eventi: il mondo è una pura *emissione di singolarità*. Ecco ad esempio tre singolarità: essere il primo uomo, vivere in un giardino edenico, avere una donna uscita dalla propria costola. E poi una quarta: peccare. Simili singolarità-eventi entrano sempre in rapporto con degli «ordinari» o dei «regolari» [...]. Una singolarità è circondata da un nugolo di ordinari o di regolari.<sup>66</sup>

Ogni evento singolare è all’origine di una coppia attuale osservatore-mondo e quindi di  $n$ -mondi e di  $n$ -osservatori all’infinito. Di conseguenza la relazione di compossibilità o impossibilità tra due mondi non è di tipo logico-potenziale tra fatti, ma di tipo topologico tra punti singolari-eventi che sono all’origine di questi mondi: se ogni frammento di mondo è una serie continua di punti ordinari che ha origine in una singolarità, sarà la divergenza o la convergenza tra le serie a essere misura della maggiore o minore compossibilità tra due mondi<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il barocco*, cit., p. 100.

<sup>67</sup> “il mondo è un’infinità di serie convergenti, prolungabili le une nelle altre attorno a punti singolari. [...] Ne consegue che un mondo diverso appare *quando le serie ottenute divergono nelle vicinanze di certe singolarità*. Si chiameranno quindi compossibili: 1) l’insieme delle serie convergenti e prolungabili che costituiscono un mondo [...] mentre si chiameranno impossibili: 1) le serie che divergono, e che appartengono perciò a due mondi possibili”, *ivi*, p. 99.

La continua insistenza operata da Deleuze sulla profonda distinzione tra virtuale e attuale è dettata dalla necessità di salvaguardare la reificazione del virtuale in quanto tale. Il virtuale si colloca al di qua di ogni condizione possibile e ne costituisce, potremmo dire, il presupposto o condizione trascendentale. In quanto distinto da qualsiasi oggetto attuale, esso non vi assomiglia mai: non è un'astrazione a partire da un attuale dato e strutturato, poiché a livello di attualità la genesi si è già di fatto compiuta. Dobbiamo dunque stare attenti, sostiene Deleuze, ad estrarre l'esistenza della condizione a partire dal condizionato, proprio perché tale estrazione si presenta a ben vedere come astrazione: ci fermeremmo semplicemente all'identità di concetto tra condizione e condizionato, condizione della mera esperienza possibile. È necessario spingersi oltre il regno dell'attuale per poter comprendere i processi genetici di individuazione e invertire il rapporto tra individuazione e individuato: non è a partire da un individuato, estraendo da esso un'astratta condizione, che possiamo comprendere il processo di individuazione, poiché in esso, è importante sottolinearlo, il processo di individuazione si è già compiuto<sup>68</sup>. Deleuze ci sta esplicitamente invitando a “non ricalcare il trascendentale sulle figure dell'empirico”<sup>69</sup>. Il rapporto tra condizione e condizionato istituito dalla tradizione filosofica occidentale, anche nella sofisticata versione kantiana, viene assorbito all'interno del piano dell'attualità: la genesi concreta come esperienza (del) reale “affonda” nel livello delle molteplicità virtuali.

La condizione deve essere condizione dell'esperienza reale e non dell'esperienza possibile, in quanto costituisce una genesi intrinseca, non un condizionamento estrinseco. La verità sotto ogni aspetto è questione di produzione e non di adeguazione, questione di genitorialità e non di inenità o di reminiscenza. Non è possibile credere che il fondato resti lo stesso, lo stesso di prima, quando non era fondato e non era passato attraverso la prova

---

<sup>68</sup> “[È necessario] conoscere l'individuo attraverso l'individuazione anziché l'individuazione a partire dall'individuo”, G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2001, 2006<sup>2</sup>, p. 27. Sul concetto di “individuazione”, su quello di “intensità” e sui rapporti tra l'Essere e quel “più-di-Essere” su cui ricadrebbe il peso dell'individuazione, Deleuze ha tratto molti spunti dal pensiero di Gilbert Simondon, filosofo francese scomparso nel 1989 la cui opera, anche grazie al ruolo “promotore” di Deleuze, ha cominciato da qualche tempo a diffondersi presso un pubblico più vasto; il referente polemico tanto di Deleuze quanto di Simondon sono tutte quelle teorie dell'individuazione, tanto la posizione sostanzialistica quanto quella ilomorfica, le quali, “considerando il principio di individuazione anteriore all'individuazione stessa, pongono come *explicandum* l'individuo costituito, per risalire, poi, alle condizioni della sua esistenza. Se l'individuazione ha un principio, in esso è già prefigurato l'individuo costituito, mentre ciò che rimane in ombra è l'atto stesso dell'individuazione”, G. Antonello, *Il problema dell'individuazione in «Differenza e ripetizione»*, in «Aut aut», 277-278, gennaio-aprile 1997, p. 138. Sul pensiero di Simondon torneremo più diffusamente nel secondo capitolo.

<sup>69</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 187.

del fondamento. Se la ragione sufficiente, se il fondamento è “ricurvo”, ciò accade perché esso riferisce ciò che fonda a un vero senza-fondo e, per così dire, non lo riconosce più. Fondare vuol dire operare metamorfosi.<sup>70</sup>

Il cominciamento non può essere della stessa natura di ciò che dovrebbe essere in grado di fondare e condizionare. Collocandoci dal punto di vista degli enti attuali, possiamo considerare il virtuale come fondamento trascendentale, ma un trascendentale spinto ben oltre i confini kantiani, ossia come sfondo, senza-fondo o presupposto implicito di ogni individuazione.

### *Il piano di immanenza e l'immagine del pensiero*

Un chiaro esempio di questa dinamica è fornito da Deleuze e Guattari in *Che cos'è la filosofia?* in relazione all'attività del pensiero. Anche il pensare, secondo Deleuze e Guattari, è un'operazione di creazione e la filosofia, in particolare, è creazione di concetti. Nella singolare lettura dei due autori, qualunque sistema filosofico, insieme di concetti dotati di coerenza interna, sembra essere sempre contrassegnato dalla presenza di un concetto particolare, un concetto principe come cominciamento o, appunto, condizione; un concetto che, in virtù della posizione che occupa, conferisce validità e coerenza al sistema nella sua totalità.

Se pensiamo per esempio a Descartes<sup>71</sup>, possiamo facilmente sostenere come il *cogito* rappresenti la pietra angolare su cui si regge tutto l'impianto cartesiano: è a partire dal *cogito* e dalla sua certezza indubitabile che dipendono ontologia e gnoseologia cartesiane. Il *cogito* avrebbe così il compito di neutralizzare qualsiasi presupposizione oggettiva – ad esempio, l'idea di uomo come animale razionale – e cogliere così la radice prima e indubitabile della (di ogni) speculazione. Secondo Deleuze, invece, anche un sistema come quello cartesiano, che tenta la soppressione di qualsiasi presupposto oggettivo, incorre, a sua volta, in una presupposizione di natura *soggettiva*, “una comprensione pre-filosofica di ciò che significa pensare. Nel caso di Descartes, la presupposizione in gioco è quella per cui tutti saprebbero cosa significhino ‘pensare’, ‘essere’, ‘io’, e per cui noi, in quanto cose pensanti, saremmo

---

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 200.

<sup>71</sup> L'esempio è degli stessi Deleuze e Guattari; cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit.

*naturalmente* disposti o inclini alla verità”<sup>72</sup>. Secondo Deleuze è ineludibile la presenza di uno sfondo non concettuale o pre-concettuale che, insieme, generi e orienti il pensiero; uno sfondo, fondo o senza-fondo, che non è ancora un concetto, un pensato, ma piuttosto una sorta di *sentire*<sup>73</sup>; un *piano* da cui i concetti, e il pensiero che li costituisce, emergono.

Se la filosofia ha inizio con la creazione di concetti e con l’elezione di uno di essi a fondamento, è però nel piano pre-concettuale che trova la propria origine reale; questa, non essendo ancora concettuale, è necessariamente *soggettiva* e pre-filosofica. Anche i concetti, prodotti dotati di forma<sup>74</sup>, una forma seppur particolare, costituiscono l’esito di un processo genetico e sono dunque assimilabili, all’interno della prospettiva deleuziana, alle attualità di cui abbiamo parlato in precedenza. In tal senso è opportuno osservare che lo schema genetico che va dal virtuale all’attuale è il medesimo non solo per quanto riguarda la produzione di entità “concrete” quali possono essere gli oggetti o i soggetti (l’albero, l’“io-osservatore”, degli esempi di cui sopra), ma anche in relazione alla produzione di entità all’apparenza più “astratte” quali i concetti sono. Per Deleuze si tratta infatti, in entrambi i casi, dell’effettuazione di una determinata serie o distribuzione di singolarità virtuali.

Il piano cui abbiamo appena fatto allusione si presenta come un puro *spatium*<sup>75</sup>, luogo in cui si distribuiscono, secondo nessi topologici, le molteplicità virtuali. Anche il concetto di “piano” costituisce un elemento essenziale nell’ontologia deleuziana; a seconda del contesto in cui è collocato e dell’insieme di prodotti che in esso hanno origine<sup>76</sup> è altresì definito come

---

<sup>72</sup> M. Beistegui, *Immanence*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010, p. 9, tr. it. nostra.

<sup>73</sup> La dimensione della percezione, in particolare della percezione delle forze, è qui sottintesa; vedremo in seguito come questo rappresenti l’elemento chiave del processo di generalizzazione dell’ontologia deleuziana, abbozzato in primo luogo in *Mille piani* e sviluppato, in seguito, a partire dal ripensamento di Nietzsche compiuto attraverso il testo dedicato a Foucault, nonché al testo consacrato alla pittura di Francis Bacon.

<sup>74</sup> “Il concetto è una forma o una forza”, G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos’è la filosofia?*, cit., p. 141.

<sup>75</sup> Il termine “puro” viene utilizzato da Deleuze per segnare la distinzione tra questo piano/spazio inesteso, strutturato secondo nessi topologici e virtuale, rispetto allo spazio fisico esteso e metrizzato che è legato alle attualità.

<sup>76</sup> Come abbiamo visto, Deleuze utilizza spesso termini affini volti a marcare elementi con funzioni simili, ma rigorosamente distinte. Il concetto di “piano di immanenza”, per esempio, è volto a sottolineare la compresenza di virtualità e attualità su di un unico piano, sebbene i termini attuali cadano su di esso come frutti maturi da un albero; il termine “piano di consistenza”, invece, vuole sottolineare l’assunzione di un particolare ordine o insieme aggregato in seno alle distribuzioni di singolarità; il termine “immagine del pensiero”, invece, è riservato al piano inteso come presupposto della produzione filosofica dei concetti.



piano di immanenza<sup>77</sup>, piano di consistenza o campo trascendentale. Nel caso precedentemente citato – rapporto tra piano virtuale pre-concettuale e produzione concettuale del pensiero – al piano verrà sempre riservato l'appellativo di “immagine del pensiero”<sup>78</sup>. L'immagine del pensiero è, per la filosofia, ciò che la orienta, il proprio orizzonte mai determinabile per intero e cui si può invece solo alludere o tendere. Come piano a curvatura variabile, orienta e condiziona le proprietà degli oggetti che su di esso si stagliano, di modo che questi oggetti non possano mai incidere sulla curvatura medesima. Il pensare è un processo, un atto creativo, dinamico. Se un concetto viene scelto per rappresentare la condizione del pensare, il cominciamento reale di tale attività produttiva non potrà mai essere un concetto, proprio perché l'attività è, a ben vedere, per Deleuze, l'effettuazione di un evento, un atto che “apre a”, e che sta “nel mezzo tra”, e non che muove a partire da un'attualità – un concetto, per esempio – in direzione di un'altra attualità. Se il pensiero è circolare, l'atto del pensare, il suo cominciamento, non potrà mai essere rappresentato da uno dei punti stessi del circolo, ma è l'evento dell'istituzione di questo circolo.

Deleuze abbandonerà ben presto<sup>79</sup> – dopo *Differenza e ripetizione* – l'idea della possibilità di fondare un pensiero senza immagine, proprio per l'impossibilità logica che un pensiero si dia privo del piano di immanenza che presuppone. Da quel momento si occuperà, invece, di mostrare la possibilità di un'altra immagine di pensiero, che renda maggiormente conto di

---

<sup>77</sup> L'immanenza è il concetto che appare in negativo nel momento in cui si bandisce ogni traccia di trascendenza dalla metafisica: non esiste un essere/ente eminente che sia criterio di commisurazione ontologica o etica. L'intento del gesto deleuziano è quello di eliminare qualunque forma che si discosti da un'immanenza assoluta e radicale, soprattutto nella forma di “immanenza a qualcosa”; Deleuze non è né un idealista post-kantiano né un fenomenologo husserliano, per cui la Realtà non può essere immanente a qualcosa (Pensiero o Coscienza) che non sia se stessa. Dalla posizione d'immanenza del Reale e dal *fatto* del mutamento discende la primarietà ontologica del Divenire (il Divenire, lo ripetiamo, assume su di sé le caratteristiche che la tradizione occidentale ha accordato all'Essere), la natura essenzialmente creativa del suo movimento e la realtà dell'Eterno Ritorno nietzscheano nella forma selettiva e non semplicemente reiterativa. Cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cap. I. Per una trattazione più estesa del concetto di immanenza si rinvia a M. de Beistegui, *Immanence*, cit.

<sup>78</sup> Il concetto di “immagine del pensiero” appare per la prima volta nella monografia dedicata a Nietzsche (Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002); verrà poi ripreso nel *Proust* (G. Deleuze, *Marcel Proust e i segni*, Torino 2001<sup>3</sup>) e più ampiamente in *Differenza e ripetizione*: Deleuze vi dedica un intero capitolo dei cinque che compongono il volume. Infine, tale concetto verrà nuovamente ripreso e approfondito a trent'anni di distanza in *Che cos'è la filosofia?*, il testamento filosofico della coppia Deleuze-Guattari.

<sup>79</sup> Tale abbandono è implicito a partire dall'incontro con Guattari, ma verrà esplicitato solo nel *Che cos'è la filosofia?* e in *Pourparler* (cfr. G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 198).

questa stessa impossibilità logica e non ricada contemporaneamente negli errori commessi da parte della tradizione filosofica occidentale.

Con immagine del pensiero non intendo il metodo, ma qualcosa di più profondo, sempre presupposto, un sistema di coordinate, di dinamismi, di orientamenti: appunto pensare e “orientarsi nel pensiero”. In ogni caso, ci muoviamo sul piano di immanenza. Ma siamo qui per instaurarvi un verticalismo, per raddrizzare noi stessi? Oppure, al contrario, per estenderci, correre lungo la linea d’orizzonte, spingere il piano sempre più lontano? E quali verticalità, quelle che ci danno qualcosa da contemplare o piuttosto quelle che fanno riflettere o comunicare? O non occorre forse sopprimere ogni verticalità in quanto trascendenza e sdraiarsi sulla terra e stringerla, senza guardare, senza riflettere, privi di comunicazione?<sup>80</sup>

All’interno della tradizione occidentale Deleuze individua due distinti percorsi: un canone maggiore, simbolicamente identificato in Platone, Descartes, Kant e Hegel, e un canone minore, con cui Deleuze si schiera, e che annovera nelle sue fila Spinoza e Hume, Nietzsche e Bergson. Nelle varie monografie dedicate a questi ultimi, l’intento didattico si affianca ad una più profonda necessità: produrre un *proprio* Spinoza o un *proprio* Nietzsche<sup>81</sup>. Si tratta cioè di prolungare l’opera di ciascuno di essi<sup>82</sup>, per mostrare come alcuni concetti, confluiti all’interno della speculazione deleuziana in maniera unitaria e coerente, contribuiscano a scardinare l’immagine del pensiero, articolata in una radice comune di postulati, presupposta dal canone maggiore<sup>83</sup>.

Non è possibile sottrarsi al ruolo genetico dell’immagine del pensiero, del piano di immanenza: per quanto si tenti di varcare il limite del pensiero attraverso il pensiero stesso,

---

<sup>80</sup> G. Deleuze, *Pourparler*, cit., pp. 196-197.

<sup>81</sup> *Ivi*, pp. 180-181.

<sup>82</sup> “Non c’è nessuna ragione di fare filosofia come l’ha fatta Platone, non perché noi superiamo Platone, ma al contrario perché Platone non è oltrepassabile, e non è di alcun interesse ricominciare quello che lui ha fatto per sempre. Abbiamo solo un’alternativa: o la storia della filosofia oppure degli innesti su Platone per problemi che non sono più platonici”, G. Deleuze, *Pourparler*, cit., pp. 197-198.

<sup>83</sup> Un’analisi dettagliata dei postulati del canone maggiore della tradizione filosofica occidentale è presente in *Differenza e ripetizione*, in particolare nel cap. III, “l’immagine del pensiero” (cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 169-217). Deleuze ne individuerà otto nel corso del capitolo; l’elenco completo è presente alle pp. 216-217. Deleuze chiamerà “noologia” l’analisi delle diverse immagini del pensiero. La noologia è “l’oggetto vero e proprio di *Differenza e ripetizione*, la natura dei postulati nell’immagine del pensiero. Questo tema mi ha ossessionato in *Logica del senso*, dove l’altezza, la profondità, la superficie sono le coordinate del pensiero; l’ho ripreso in *Proust e i segni*, poiché Proust oppone tutta la potenza dei segni all’immagine greca; lo ritroviamo poi con Félix in *Mille piani*, perché il rizoma è l’immagine del pensiero che si estende sotto quella degli alberi”, G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 198.

arretrando di volta in volta la linea di confine attraverso un nuovo concetto supposto trascendentale, non potremo mai raggiungere, reificandolo e concettualizzandolo, il piano di immanenza stesso. Deleuze segna così un importante passo, all'interno della filosofia, che sembra parallelo a quello compiuto in matematica da Gödel con i teoremi di incompletezza e da Turing con il concetto di limite di computabilità. Deleuze ci mostra come una disciplina, in questo caso la filosofia, sia impossibilitata ad auto-fondarsi, marcando così il tramonto del sogno razionalista; quello stesso sogno che caratterizzava le speranze del Circolo di Vienna e il programma logicista di Frege. Ci troviamo forse di fronte al fallimento della filosofia, così come, a seguito dell'opera di Gödel, si era parlato di un supposto fallimento della matematica? No. L'invalidabilità del proprio limite – un limite coestensivo a ogni disciplina, dettato, è bene sottolinearlo, da un'impossibilità logica e non da un'incapacità pratica<sup>84</sup> – non segna affatto lo scacco di matematica e filosofia, ma ne marca il territorio e costringe a ripensarne lo statuto teoretico, in particolare in rapporto alla nozione di “verità”.

La posizione deleuziana, a questo proposito, è estremamente importante ed è altresì necessario metterla al riparo da qualunque tentativo di riduzione al *refrain* ermeneutico “tutto è relativo”. Deleuze opta per la soluzione nietzschiana al problema della verità, muovendosi dunque in direzione della considerazione del valore di una teoria. A questo non segue, tuttavia, l'impossibilità che il pensiero nelle sue diverse manifestazioni non renda conto della realtà: il pensiero è perfettamente in grado di rispecchiare il reale, ma è il reale stesso – l'attuale, nei termini deleuziani – a essere espressione parziale e “momentanea” di un movimento più profondo che può, ad ogni momento, ridefinirne le regole. Deleuze sarà sempre molto attento a non trasformare la rimodulazione delle pretese veritative del pensiero in un depotenziamento assoluto. Il pensiero è espressione di un punto di vista parziale sul mondo, proprio perché questo stesso mondo è espressione parziale e temporanea di una realtà che non è attualizzata in un sol colpo e che dunque non è ancora un “mondo” a tutti gli effetti<sup>85</sup>. Dal piano di immanenza ha origine tanto l'essere inteso come attualità quanto il pensiero che, a questa attualità, volge il proprio sguardo. Pensiero ed essere possono corrispondersi, tenendo presente

---

<sup>84</sup> Incontriamo qui un'eco della wittgensteiniana impossibilità di “uscire dal linguaggio attraverso il linguaggio”.

<sup>85</sup> “Il Tutto non è mai «dato». Nell'attuale regna [...] un pluralismo irriducibile, pluralismo sia dei mondi sia dei viventi”, G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 94.

che tanto l'uno quanto l'altro sono iscritti in un divenire che può rimodulare, in linea di principio, i cardini su cui poggiano entrambi. Risulta dunque chiaro che, nel momento in cui qualunque teoria è liberata dall'imperativo di cogliere il sostrato ultimo della realtà, il criterio di verità deve cedere il passo al criterio dell'adeguatezza. Deleuze fa così proprio l'insegnamento ermeneutico nietzscheano, opponendo alla superficiale "relatività del vero" una più profonda "verità del relativo". La verità non è un contenuto posto al fondo delle cose e in attesa di essere disvelato; è al contrario relativa a quella particolare immagine del pensiero che orienta la "curvatura" dei contenuti che in esso si dispongono e di cui la verità è funzione.

### *Stratificazione e continuità*

Perché parliamo di una "particolare immagine del pensiero"? Come abbiamo detto in precedenza, il piano di immanenza è quello spazio puro in cui le molteplicità virtuali sono dislocate e pronte per essere effettuate. Ugualmente, non esiste una sola immagine del pensiero così come, più in generale, non esiste un solo piano di immanenza. L'atto del pensare sorge come effettuazione di queste singolarità, alla stessa stregua in cui l'atto dell'esistere delle cose è effettuazione di altre singolarità; anzi, anche il pensiero è una forma di esistenza, l'esistenza dei concetti, seppur del tutto particolare<sup>86</sup>. Di volta in volta non tutte le singolarità vengono effettuate: non esiste un pensiero totale, così come non esiste attualmente la totalità di mondi possibili. Ogni creazione di mondo corrisponderà dunque a un certo insieme di singolarità ed è proprio questa operazione mai totalizzante – non tutto il virtuale si attualizza – a rinviare all'esistenza di diversi piani di immanenza o immagini del pensiero. Dal punto di vista dell'attuale è come se si operasse un prelievo di solo alcune singolarità; tale prelievo, che dal punto di vista del virtuale si configura invece come creazione di nuovo essere (esistere o pensare), istituisce e indica al contempo la corrispettiva immagine del pensiero – sebbene, a rigore, sia essa in presupposizione perenne e a dirigere il movimento di attualizzazione.

---

<sup>86</sup> Sullo statuto ontologico del concetto Deleuze e Guattari rifletteranno esplicitamente in *Che cos'è la filosofia?*; l'esistenza del concetto l'abbiamo definita "particolare", poiché vi è distinzione tra l'esistenza attuale di un concetto all'interno di una data espressione materiale del medesimo (in una teoria specifica, espresso in una determinata lingua, in un dato momento e con determinate parole) e l'esistenza ideale di un concetto in quanto tale, come forma consistente data a un insieme di singolarità.

Si deve sottolineare come l'articolazione di questo movimento sia universale e altresì indipendente dal livello di risoluzione: il meccanismo di effettuazione di qualsiasi ente prevede sempre, sullo sfondo, una particolare distribuzione di singolarità. La generalità di questo modello investe infatti qualunque processo genetico abbia luogo nella realtà, sia che riguardi un organismo vivente o una teoria scientifica. Esso descrive un mondo in perenne composizione e scomposizione, ma le cui regole valgono tanto sul piano sincronico quanto diacronico. Come abbiamo visto in precedenza, una delle principali caratteristiche dell'azione delle singolarità, tali per cui esse sono ottime candidate a sostituire le essenze, è la loro meccanismo-indipendenza, ossia il fatto che una stessa distribuzione di singolarità possa essere effettuata da corpi e processi di natura anche molto diversa tra loro. Tale diversità non integra solamente una distanza di tipo spaziale, ma anche di tipo temporale. Il fatto che un problema si riproponga nel corso della storia dell'uomo o che una particolare configurazione di elementi si ripresenti continuamente nel mondo naturale è proprio dovuto alla capacità delle singolarità di restare "silenti" per poi essere "risvegliate" allorquando le condizioni, ossia la particolare disposizione dei corpi, le invocano.

La realtà sembra così essere articolata da un'infinita trama di relazioni e da un'altrettanta infinita combinazione tra tre attori: gli enti attuali, che si rapportano secondo determinate regole che sono quelle dello spazio esteso e delle proprietà statiche; le singolarità che vi corrispondono, che comunicano per contiguità topologica al di sotto delle attualità che determinano, anche a distanze impensabili dal punto di vista dello spazio esteso o del tempo metrizzato; le singolarità non ancora effettuate ma sempre in procinto di esserlo, che possono quindi essere coinvolte o rievocate da una particolare disposizione di corpi attuali-singolarità relative.

Questo modello ontologico ci restituisce l'immagine di una realtà intrecciata, suddivisa in infinite regioni nidificate le une nelle altre; il mondo dei corpi estesi e delle proprietà statiche è strutturato su infiniti livelli rapportati tra loro secondo un criterio di maggiore o minore compatibilità (o componibilità), ma questa compatibilità riposa sulla relazione più profonda tra le singolarità che popolano il piano di immanenza. La realtà si dà dunque in due modalità complementari, ciascuna dotata di regole proprie: la stratificazione plurale della realtà attuale si innesta sulla continuità primaria delle molteplicità virtuali.

## Problemi

Abbiamo fatto cenno poco sopra a come la riproposizione di problemi del passato rinvii proprio alla dinamica di riattivazione di singolarità inesprese. Tale esempio deve essere preso alla lettera, poiché, per Deleuze, il rapporto sussistente tra un problema e le sue soluzioni ricalca il rapporto esistente tra singolarità virtuali e oggetti attuali. Infatti, nel lessico deleuziano<sup>87</sup> una determinata distribuzione di singolarità viene anche definita “problema”: “un problema è determinato infatti soltanto dai punti singolari che ne esprimono le condizioni”<sup>88</sup>. Tale definizione/concetto permette a Deleuze di ripresentare sotto un’altra luce la coincidenza tra genesi eidetica delle teorie e genesi materiale dei corpi e si coniuga efficacemente, attraverso un gesto che dimostra la sua straordinaria capacità di far interagire campi disciplinari differenti, con la trasfigurazione in oggetto filosofico del concetto matematico di singolarità. Leggiamo infatti: “la costruzione dell’organismo è, al tempo stesso, posizione e soluzione di problemi”<sup>89</sup>;

il problematico è a un tempo una categoria obiettiva della conoscenza e un genere di essere perfettamente obiettivo. [Si può] concepire in modo nuovo il rapporto tra la matematica e l’uomo: non si tratta di quantificare né di misurare le proprietà umane, bensì da una parte di problematizzare eventi umani, dall’altra di sviluppare come altrettanti eventi umani le condizioni di un problema.<sup>90</sup>

E inoltre:

Il modello è problematico e non più teoremativo [...]. Non si va da un genere alle sue specie, per differenze specifiche, né da un’essenza stabile alle proprietà che ne derivano, per deduzione, ma da un problema agli accidenti che lo condizionano e lo risolvono. Si ha qui ogni sorta di deformazioni, trasmutazioni, passaggi al limite, operazioni in cui ogni figura designa un «evento» molto più che un’essenza: il quadrato non esiste più

---

<sup>87</sup> Tale definizione è presente in tutta l’opera deleuziana; la troviamo espressa per la prima volta nel 1966, nel saggio che dà il nome alla raccolta *Il bergsonismo*, ed è presente in tutte le opere di carattere segnatamente speculativo e di stampo “classico”: *Differenza e ripetizione*, *Logica del senso* e *Che cos’è la filosofia?*.

<sup>88</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 54.

<sup>89</sup> G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 6.

<sup>90</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 55.

indipendentemente da una quadratura, il cubo da una cubatura, la retta da una rettificazione.<sup>91</sup>

La mossa qui compiuta da Deleuze è strategica: egli assume il termine “problema” nel significato comune di “quesito”, con cui, partendo dai dati noti presentati nell’enunciato, si chiede di trovare dati sconosciuti attraverso un procedimento di calcolo; ma a tale significato, che usualmente rinvia quindi a un’operazione di natura mentale, accosta anche un significato concreto e materiale, ponendo così la struttura del problema a modello generale del complesso virtuale-attuale, soggetto concreto del processo di individuazione. Le singolarità virtuali determinano le condizioni del problema, ma la sua risoluzione si dispiega interamente nel campo dell’attualità; è altresì chiaro che da un unico problema (ad esempio, da un’equazione di grado  $n$ ) possano discendere soluzioni ampiamente differenti tra loro. Secondo Deleuze questo schema può rappresentare efficacemente la genesi delle forme viventi e sarebbe in grado di rendere conto delle diversità tra organismi di una medesima specie<sup>92</sup>. Non solo, se integriamo il modello problematico (distribuzione di singolarità) con il modello catastrofista (singolarità-biforcazione)<sup>93</sup>, in modo tale da considerare la biforcazione il passaggio da una distribuzione di singolarità a un’altra, otteniamo una catena virtualmente infinita di esseri che comunicano tra loro attraverso le corrispondenti singolarità; tale catena è cioè articolata in diversi livelli ontologici corrispondenti alle distribuzioni di singolarità, insiemi auto-consistenti le cui relazioni sono organizzate secondo contiguità topologica. Un semplice schema, qui solo abbozzato, traccerebbe così la dinamica evolutiva di tutte le forme esistenti, organiche o inorganiche, fin dalle loro origini. Tali forme si distinguerebbero attualmente tra loro, l’uomo dal cavallo, la pianta dal cristallo, secondo gradi maggiori o minori di opposizione –

---

<sup>91</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 507.

<sup>92</sup> “Il vivente appare prima di tutto come posizione di problemi e capacità di risolverli: ad esempio, la costituzione dell’occhio e, prima di tutto, soluzione del problema posto in funzione della luce. Si dirà, ogni volta, che la soluzione è ottimale rispetto al modo in cui si era posto il problema e i mezzi di cui il vivente disponeva per risolverlo. (Così, se si confronta, all’interno di specie diverse, un istinto con uno simile, non si dovrà dire che esso è più o meno completo, più o meno perfezionato, ma che è tanto più perfetto quanto può esserlo a dei gradi diversi). È tuttavia evidente che in sé ogni soluzione vitale non rappresenta un successo [...]. tutto si svolge come se gli stessi viventi si ponessero falsi problemi con il rischio di perdersi”, G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 92.

<sup>93</sup> Una simile operazione argomentativa è effettuata da DeLanda (cfr. M. DeLanda, *Intensive science e virtual philosophy*, cit., cap. I, in particolare pp. 16-26). DeLanda non fa alcun cenno, in questo frangente, alla teoria delle catastrofi, ma ricorre invece al concetto di gruppo di trasformazione. Ci concentreremo su questo aspetto nel capitolo successivo.

esattamente quel tipo di opposizione promossa dalla dialettica del negativo hegeliana; tuttavia, distinte nello spazio e nel tempo, lo spazio-tempo dell'evolversi storico degli enti, parteciperebbero tutte di un unico piano, virtuale e atemporale, di cui sono espressione<sup>94</sup>. Secondo questo schema, l'invenzione di una nuova forma implicherebbe solo la deviazione da un certo insieme consistente in direzione di una diversa distribuzione di singolarità, diversa per numero, tipologia e quindi natura. Tale processo creativo si articolerebbe così attraverso un movimento di differenziazione progressiva potenzialmente infinito – e dunque niente affatto dotato di finalità. Dobbiamo infatti ricordare che le singolarità virtuali orientano un processo, ossia strutturano uno spazio di possibilità in guisa di eventi effettuabili o meno dal sistema; in questo senso non impongono una forma finale, un insieme di proprietà attuali che gli individuati devono avere (una “forma” nel suo significato esteso: qualità primarie e secondarie): due individui che sono effettuazione di una medesima molteplicità possono differire notevolmente dal punto di vista delle proprietà attuali, proprio come un cristallo di sale e una bolla di sapone.

Dal punto di vista del piano di immanenza, che contiene invece ogni singolarità ivi comprese quelle non effettuate, questa catena si presenta come una serie di mutazioni, passaggi e variazioni *interne* a un unico Essere astratto. Tale immagine rinvia immediatamente al

---

<sup>94</sup> “*Il virtuale in quanto tale possiede una realtà*; quest’ultima, estesa a tutto l’universo, consiste in tutti i gradi coesistenti di distensione e contrazione. Memoria gigantesca, con universale in cui tutto coesiste insieme a differenti livelli di vicinanza. Su ciascuno di questi livelli si possono trovare dei «punti brillanti», come punti notevoli che gli sono propri. Tutti questi livelli o gradi, e questi punti, sono essi stessi virtuali. Appartengono a un Tempo unico, coesistono in un’Unità [...]. La virtualità si attualizza, si differenzia, si «dispiega», attualizza e dispiega, le sue parti, in base a delle linee divergenti ognuna delle quali però corrisponde a un grado determinato della totalità virtuale. Allora, non c’è più un tutto coesistente; ci sono soltanto delle linee di attualizzazione, *alcune successive, altre simultanee*, ma ognuna delle quali rappresenta l’attualizzazione del tutto in una direzione, e non si combina con le altre linee o con le altre direzioni. Ciononostante ogni linea corrisponde a uno dei gradi che coesistono tutti nel virtuale; la linea ne attualizza il livello separandolo dagli altri; ne incarna i punti notevoli [...]. Dobbiamo pensare che quando la durata si divide in materia e vita, e la vita, a sua volta, in piante e animali, si attualizzano diversi livelli di contrazione, che possono coesistere solo rimanendo virtuali. [...] Ciò che coesiste nel virtuale, nell’attuale non coesiste più e si distribuisce in linee o parti non sommabili [...]. Anche queste linee di differenziazione sono veramente creatrici: si attualizzano per invenzione, e in questo modo creano il rappresentante fisico, vitale o psichico del livello ontologico che incarnano. Se consideriamo solamente gli attuali che delimitano ogni linea stabiliamo fra loro rapporti di degradazione e di opposizione. Allora, tra la pianta e l’animale o tra l’animale e l’uomo, scorderemo soltanto differenze di grado. Meglio, in ciascuno di loro vedremo un’opposizione fondamentale: nell’uno il negativo dell’altro. [...] Ciononostante non bisogna credere che Bergson ritorni a una concezione del negativo che aveva precedentemente denunciato [...]. Basta infatti rimettere i termini attuali nel movimento che li produce, riferirli alla virtualità che in loro si attualizza, per vedere che la differenziazione non è mai una negazione ma è una creazione, e che la differenza non è mai negativa ma, al contrario, essenzialmente positiva e creatrice”, G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., pp. 90-92.



concetto spinoziano di Sostanza<sup>95</sup>, nonché a quello bergsoniano di Evoluzione creatrice e si può facilmente sostenere che l'intenzione di Deleuze sia proprio quella di fondere questi due concetti, e le connesse caratterizzazioni, nella caratterizzazione di un'unica Natura in cui ogni essere ne è un aspetto espressivo o differenziato<sup>96</sup>. L'idea di una sostanziale comunanza tra le cose, una comunanza che attraversa regni e ordini distinti e che si concretizza nella posizione d'immanenza, è il cardine su cui Deleuze struttura la propria filosofia della Natura, "nel momento in cui ogni differenza tra la natura e l'artificio sfuma"<sup>97</sup>.

Emerge qui chiaramente il desiderio di Deleuze di articolare un'ontologia che sia in grado di fondere, in un unico gesto, univocità e pluralismo: gli sforzi deleuziani si concentrano sulla possibilità di individuare gli elementi puri di una grammatica generale del Divenire dell'Essere. Questa uniformazione, se deve essere veramente tale, deve necessariamente oltrepassare i confini imposti dai corpi e investire anche quel particolare campo di produzione che è il pensare vero e proprio. Una prima risposta arriva come sempre all'interno di *Differenza e ripetizione* in cui, come abbiamo visto, il complesso problema-soluzione funge da modello generale. Proprio in virtù della grammatica ontologica, il pensiero non può essere affatto trattato come qualcosa d'altro rispetto all'estensione. Anche i prodotti del pensiero, i concetti e le funzioni scientifiche, rispondono di un processo di effettuazione di singolarità. Ma cosa significa "saper pensare"?

---

<sup>95</sup> Non a caso, infatti, Spinoza costituisce tappa fondamentale nella formulazione del concetto deleuziano di immanenza: la Sostanza si esprime in sé e non in altro; i modi della Sostanza sono sue individuazioni, tali per cui non essa li può mai trascendere; la Sostanza è in ogni istante presente nei modi: anzi, a rigore, è i propri modi. Sulla centralità del modo in rapporto al concetto di Sostanza, cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli 1981, ora in A. Negri, *Spinoza: L'anomalia selvaggia, Spinoza sovversivo, Democrazia ed eternità in Spinoza*, Roma, DeriveApprodi 2006<sup>2</sup>.

<sup>96</sup> I termini "espressivo" e "differenziato" rimandano rispettivamente alla lettura deleuziana del movimento produttivo della Sostanza in Spinoza e della Durata in Bergson: la Sostanza si esprime, così come la Durata si differenzia.

<sup>97</sup> G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 206. In tale passo, estratto da un'intervista del 1988, Deleuze ci rende partecipi del desiderio di voler scrivere una nuova opera che fosse in grado di sviluppare una "sorta di filosofia della Natura". Tre anni più tardi seguirà *Che cos'è la filosofia?*, scritto a quattro mani insieme all'amico Guattari, ma per l'opera che Deleuze aveva in mente sembra essere mancato il tempo: Deleuze morirà quattro anni dopo la pubblicazione di quest'ultimo volume. Ciononostante, è evidente come l'opera deleuziana nella sua interezza non sia votata altro allo sviluppo di una filosofia della Natura, in cui venga meno – o sia solamente secondario – ogni confine tra ciò che è naturale e ciò che è invece culturale o artificiale.

Abbiamo sostenuto precedentemente come Deleuze non neghi affatto la possibilità che Pensiero ed Essere si corrispondano. Qual è propriamente il contenuto del pensiero e a che cosa esso si rivolge, se, dicevamo, l'oggetto da cogliere non è più una verità certa e assoluta? Come e quando può un pensiero essere adeguato?

A ben vedere, il modello problematico non ci mostra solamente come ha luogo il movimento di attualizzazione nella direzione che va dal virtuale all'attuale, ma ci fornisce anche un semplice criterio su cui si fonda la possibilità di pensare rettamente:

il problema del pensiero non è legato all'essenza, ma alla valutazione di ciò che ha importanza e di ciò che non ne ha, alla ripartizione del singolare e del regolare, del rilevante e dell'ordinario, che cadono interamente nell'inessenziale o nella descrizione di una molteplicità, in rapporto agli eventi ideali che costituiscono le condizioni di un "problema". Avere un'Idea non significa altro.<sup>98</sup>

La possibilità di "risolvere un problema", dunque, secondo Deleuze sembra riposare non tanto su capacità pratico-operative, quanto piuttosto sulla capacità di saper cogliere, discernere e organizzare i tratti singolari e i tratti regolari, ciò che, nel linguaggio comune, definiremmo "essenziale" e "superfluo".

Anticipando alcune conclusioni dei capitoli successivi, possiamo vedere come la produzione di un concetto o di una teoria si fondi allora sulla capacità di cogliere, attraverso il pensiero e i suoi strumenti, la distribuzione di singolarità che è all'origine della produzione di un determinato fenomeno, discernendola necessariamente dai punti ordinari e dunque superflui. Altrimenti detto, un problema può essere efficacemente determinato solo nell'istante in cui siamo in grado di ripartire i punti notevoli che ne costituiscono le condizioni, nella stessa maniera in cui era necessario tracciare una distinzione tra punti singolari e punti ordinari nello studio della geometria differenziale: "un problema ha sempre la soluzione che merita secondo le condizioni che lo determinano in quanto problema; e infatti le singolarità presiedono alla genesi delle soluzioni dell'equazione"<sup>99</sup>. La "verità del relativo" non annulla dunque in principio la possibilità che essere e pensiero si corrispondano; tuttavia, tale corrispondenza è sempre specifica, ossia circoscritta all'ambito identificato dal problema e di cui l'essere e il

---

<sup>98</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 246.

<sup>99</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., pp. 54-55.

pensiero sono due diverse attualizzazioni, due diverse soluzioni che si intrecciano in virtù di una corrispondenza a terzo elemento, il problema da cui sono originate.

Le classiche nozioni di “vero” e “falso”, in cui tradizionalmente si radica il problema della conoscenza, sono così collocate in secondo piano rispetto alla categoria dell’“interessante”<sup>100</sup>. È un’illusione dell’immagine del pensiero propria della tradizione filosofica occidentale quella di valutare i problemi secondo la loro “risolvibilità”, poiché, come già citato in precedenza, “la verità sotto ogni aspetto è questione di produzione e non di adeguazione, questione di genialità e non di innatezza o di reminiscenza”<sup>101</sup>; la verità non è affatto il rispecchiamento di un’essenza ultima, ma una figura interna all’essere individuato. Una teoria può essere più o meno adeguata in funzione di un processo di rispecchiamento, ma ciò che viene a rispecchiarsi non è una verità definitiva, ultima, bensì quella distribuzione di singolarità cui corrisponde l’oggetto del pensiero. Nelle parole di Deleuze,

dal punto di vista del pensiero, la distinzione problematica dell’ordinario e del singolare, e i non sensi che provengono da una cattiva ripartizione nelle condizioni del problema, sono senza dubbio più importanti della dualità ipotetica o categorica del vero e del falso, con gli “errori” che vengono soltanto dalla loro confusione nei casi di soluzione.<sup>102</sup>

La possibilità che il pensiero sia in grado di determinare le condizioni del problema, ovvero sia che sia in grado di effettuare la ripartizione del singolare e dell’ordinario, si fonda sulla presenza del virtuale nella realtà, tanto quanto reali sono gli enti attuali che questo determina. Una distribuzione di singolarità non esaurisce la propria funzione una volta

---

<sup>100</sup> “Ecco che le matematiche rappresentano in rapporto alla logica una svolta. L’uso matematico del concetto di singolarità orienta la singolarità verso un rapporto con l’ordinario o il regolare, e non più con l’universale. Ci conviene distinguere ciò che è singolare da ciò che è ordinario o regolare. Che interesse può avere per noi? Supponete che qualcuno dica: le cose in filosofia vanno male perché la teoria della verità si è sempre sbagliata, si è sempre domandato prima di tutto che cosa fosse vero e cosa falso in un pensiero, ma in un pensiero non sono il vero e il falso che contano, ma il singolare e l’ordinario. Ciò che è singolare, ciò che è speciale, ciò che è ordinario in un pensiero. Ma allora che cosa è ordinario. Penso a Kierkegaard che, molto più tardi, dirà che la filosofia ha sempre ignorato l’importanza della categoria di interessante! Ma non può essere vero che la filosofia l’abbia ignorato, c’è almeno un concetto matematico-filosofico della singolarità che ha forse qualcosa di interessante da dirci sul concetto di interessante. Questa bella idea della matematica è che la singolarità non sia più pensata in rapporto all’universale, ma che lo sia in rapporto all’ordinario o al regolare. Il singolare è ciò che esce dall’ordinario e dal regolare”, G. Deleuze, *Cours Vincennes. Lezione del 29 aprile 1980*, cit.

<sup>101</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit. p. 200.

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 212.

effettuata, ma ristà sulla superficie delle cose come loro condizione genetica atemporale e passibile di essere rieffettuata se chiamata nuovamente in gioco.

Un problema non esiste di fuori delle soluzioni che gli sono proprie. Ma lungi dal dissolversi, il problema persiste nelle soluzioni che lo ammantano. Un problema si determina contemporaneamente alla sua soluzione; ma la determinazione del problema non si confonde con la sua soluzione: i due elementi differiscono per natura<sup>103</sup> e la determinazione è come la genesi della soluzione concomitante. (In tal modo la ripartizione delle singolarità appartiene completamente alle condizioni del problema, mentre la loro specificazione<sup>104</sup> rinvia già alle soluzioni costruite sotto tali condizioni). Il problema è immanente e al tempo stesso trascendente rispetto alle proprie soluzioni.<sup>105</sup>

Che una teoria filosofica del passato sia ancora in grado di produrre effetti sul pensiero contemporaneo – si pensi alla teoria platonica delle idee, per esempio – non è funzione delle specifiche soluzioni-risposte che questa ha proposto, essendo esse invece fortemente condizionate dal tempo e dal luogo di produzione, ma dall’atemporalità del problema-interrogazione cui queste erano un tentativo di soluzione.

### *Problemi e piano di immanenza*

È necessario interrompere ora lo sviluppo del discorso principale per fare luce su di un importante aspetto che riguarda concetto di “piano di immanenza” e che fino a questo punto abbiamo in un certo qual modo presupposto. La caratterizzazione che abbiamo fin qui dato del piano di immanenza sembra presentare una contraddizione evidente: se da una parte abbiamo infatti equiparato il piano di immanenza al concetto di Sostanza spinoziano e dall’altra abbiamo rilevato la coincidenza tra esso e le diverse immagini del pensiero, come è possibile che dunque il piano sia contemporaneamente Uno e Molti? Questo problema, che investe direttamente la comunicazione tra elementi virtuali, verrà messo a fuoco da Deleuze solo a partire da *Mille piani*.

---

<sup>103</sup> Come abbiamo visto in precedenza, Deleuze segue l’interpretazione di Lautman nel distinguere ontologicamente tra loro punti singolari e punti ordinari.

<sup>104</sup> Ossia, che le traiettorie dei sistemi considerati assumano una forma specifica che rinvii a una qualche classificazione topologica, si pensi ad esempio alla classificazione degli attrattori effettuata da Poincaré.

<sup>105</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit. p. 212.

Come abbiamo visto, ogni individuazione attuale presuppone sempre un insieme di singolarità: di qualunque individuazione si tratti, sia essa un'individuazione "concreta", un organismo vivente o un oggetto inanimato, o un'individuazione "eidetica", concetto o funzione, avremo sempre la possibilità di individuare una distribuzione di elementi virtuali che la determinano. Ciò è valido anche per i gruppi di individuati, quali ad esempio una specie o una particolare teoria filosofica: in ogni caso è sempre presupposto un piano di immanenza su cui le singolarità corrispondenti alle forme individuate si dispongono. Ciò che Deleuze chiarisce in seguito è che il rapporto tra piano e singolarità è un rapporto di mutua implicazione e coadattamento. Il piano non è semplicemente un presupposto, ma è anche al contempo tracciato dagli elementi che lo popolano, che ne ridefiniscono i confini attraverso l'espansione o la contrazione degli insiemi e delle distribuzioni che compongono; ugualmente non è possibile dedurre l'uno dall'altro, proprio perché il rapporto è di semplice coadattamento. Se il piano costituisce l'orizzonte entro il quale le individualità si costituiscono, "in movimento è l'orizzonte stesso"<sup>106</sup>. Se la "curvatura" di cui è dotato il piano influenza direttamente gli oggetti che su esso si individuano, ugualmente questa stessa curvatura sarà a sua volta funzione di questi oggetti.

Da questo punto di vista, un insieme sufficientemente esteso di singolarità e di oggetti attuali corrispondenti potrebbe presupporre un piano diverso rispetto ad un altro insieme di grandezza comparabile. Si deve cioè parlare di una relatività del piano, definita dagli oggetti su di esso e che con essi si sposta: "esistono vari e distinti piani di immanenza, che si succedono e rivaleggiano nella storia, proprio secondo i movimenti infiniti prescelti, selezionati. Il piano non è certamente lo stesso per i Greci, nel XVII secolo e oggi [...]: non si tratta né della stessa immagine del pensiero né della stessa materia dell'essere". Come nel modello problematico, le condizioni di un problema sono determinate dall'insieme di singolarità poste sul piano di immanenza; alla variazione di dette condizioni seguirà necessariamente la variazione del piano di immanenza, al punto che due problemi – e dunque le soluzioni che ne discendono – possano differire incredibilmente tra loro.

---

<sup>106</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 28.

Sbaglieremmo, tuttavia, se pensassimo ad una realtà che, strutturata su diversi piani di immanenza, venisse da questi ripartita in distinte e non comunicanti regioni ontologiche. Dobbiamo ricordare come Deleuze abbia ricercato apertamente di delineare un'ontologia univoca e articolata da una grammatica universale. Per Deleuze il proprio gesto filosofico si è sempre rivolto in direzione anti-hegeliana: la differenza non si spinge mai fino all'opposizione e al negativo, poiché essa è testimonianza di un'unità primaria più radicale. L'opposizione e la negazione sono relative alle attualità che strutturano regioni ontologiche distinte e incommensurabili; il movimento dialettico-relazionale non riguarda tali attualità, che sorgono invece quando tale movimento si è già esaurito, ma le singolarità virtuali che le animano – e le singolarità, abbiamo visto, godono di una particolare capacità di entrare in contatto le une con le altre. La possibilità di questa comunicazione, infatti, è ciò che, in ultima istanza, ci permette di parlare di un unico piano di immanenza. (Per designare tale piano in contrapposizione agli altri molteplici piani Deleuze e Guattari utilizzano, seppur limitatamente a pochi passi, o il termine “Omnitudo”<sup>107</sup> o la grafia in maiuscoletto “IL piano di immanenza”<sup>108</sup>; noi preferiamo d'ora in poi utilizzare la dicitura PIANO DI IMMANENZA, in maiuscoletto, in modo da rendere immediatamente evidente la sfumatura di significato<sup>109</sup>).

Il rapporto che intercorre tra il singolo piano e tutti gli altri ricalca, nelle parole di Deleuze, la stessa distinzione che intercorre tra la Sostanza unica spinoziana e gli infiniti attributi che ne esprimono l'essenza: come afferma in *Mille piani*, “il problema non è più quello dell'Uno e del Molteplice, ma quello della molteplicità di fusione che supera effettivamente ogni opposizione dell'Uno e del Molteplice. Molteplicità formale degli attributi sostanziali che costituisce l'Unità ontologica della sostanza in quanto tale”<sup>110</sup>. Laddove un piano di immanenza deve essere considerato un continuum di singolarità, dunque presupposto a una distribuzione omogenea di esse, il PIANO DI IMMANENZA deve essere a sua volta considerato un continuum di tutti i singoli piani di immanenza, e, conseguentemente, continuum infinito di singolarità.

---

<sup>107</sup> Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 237.

<sup>108</sup> Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., pp. 41, 48.

<sup>109</sup> Dal momento che il concetto “piano di immanenza” è omologo a concetti quali “piano di consistenza”, “campo trascendentale” e “Corpo Senza Organi/CsO”, utilizzeremo – nei capitoli successivi – la medesima grafia in maiuscoletto che abbiamo deciso di utilizzare per il concetto di “PIANO DI IMMANENZA”; e dunque, “PIANO DI CONSISTENZA”, “CAMPO TRASCENDENTALE” e “CORPO SENZA ORGANI/CSO”.

<sup>110</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 232.

Poco prima abbiamo citato il breve passo in cui, in *Che cos'è la filosofia?*, Deleuze e Guattari equiparano il piano all'orizzonte perennemente in movimento. Ora possiamo riportare per intero quel passo e notare una distinzione interna alla metafora dell'orizzonte: “in movimento è l'orizzonte stesso: l'orizzonte relativo si allontana quando il soggetto avanza, ma per quanto riguarda l'orizzonte assoluto, piano di immanenza, noi ci siamo già e da sempre. Il movimento infinito è definito da un'andata e ritorno, perché esso non va verso una destinazione senza fare già ritorno su se stesso, essendo l'ago anche il polo”<sup>111</sup>. È propriamente il PIANO DI IMMANENZA ad essere orizzonte sempre presente, assoluto, ma ogni piano di immanenza ne è un frammento, un “pezzo di immanenza”<sup>112</sup> nelle parole di Deleuze e Guattari, una parte che si costituisce anch'essa come orizzonte ma sempre necessariamente relativo. Laddove la finitezza e la parzialità di un semplice piano ci permette di pensare a un orizzonte in movimento, come una frazione di piano che si estende e si contrae indefinitamente su un piano infinito, l'infinitezza del movimento del PIANO ci costringe a pensare a un movimento sul posto, niente affatto ad un moto di espansione, bensì di piegatura e ripiegatura infinita.

Il movimento infinito è doppio, tra l'uno e l'altro [il movimento di andata e ritorno] non c'è che una piega. In questo senso si dice che pensare ed essere sono una sola e stessa cosa. Anzi, il movimento non è immagine del pensiero senza essere anche materia dell'essere. [...] È la stessa velocità da una parte e dall'altra: «l'atomo va alla stessa velocità del pensiero». Il piano di immanenza ha due facce, in quanto Pensiero e in quanto Natura, in quanto Physis e in quanto Noûs. Per questo ci sono sempre molti movimenti infiniti presi gli uni negli altri, piegati gli uni negli altri, nella misura in cui il ritorno dell'uno rilancia istantaneamente l'altro, in modo tale che il piano di immanenza non cessa di tessersi, come una spoletta gigantesca.<sup>113</sup>

Ritorna anche qui l'idea centrale, che indagheremo meglio nel capitolo successivo, della mutualità tra Pensiero e Natura, tra pensiero ed essere: il rapporto tra di essi si gioca in funzione del piano di immanenza.

Possiamo comprendere meglio il rapporto tra piani e PIANO nel momento in cui cerchiamo di coglierlo a partire “dal basso”: inizialmente e anzi da sempre ci troviamo sul

---

<sup>111</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 28.

<sup>112</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 237.

<sup>113</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 28. La citazione interna operata da Deleuze e Guattari è di Epicuro, *Epistula ad Herodotum*, 61-62, in *Opere*, Einaudi, Torino 1973, pp. 54-57.

PIANO DI IMMANENZA in quanto orizzonte assoluto ineliminabile; il prelievo dal piano di certe determinate singolarità, operato attraverso la giunzione di singolarità tra loro coerenti, è così alla base della produzione di attualità, siano esse indifferentemente individuate come “essere”, ossia corpi e stati di cose, o come “pensiero”, concetti filosofici e funzioni scientifiche; il coordinamento tra questi elementi individuati è così alla base di ciò che chiamiamo “specie”, “teoria filosofica” o “teoria scientifica”; queste composizioni vengono così automaticamente a presupporre un loro specifico piano, ritagliandolo sul PIANO di partenza, come se nulla d’altro – e di certo non il PIANO nella sua totalità – costituisse la propria condizione trascendentale; ciascuna di queste “costruzioni” o “composizioni” di attualità rimanda quindi a distribuzioni di singolarità, mentre queste ne rappresenteranno, rispettivamente e a loro volta, il piano pre-individuale, pre-concettuale o pre-scientifico a seconda dei casi specifici.

La complessità di questo schema può forse essere chiarita grazie a un esempio che, attraverso l’uso di termini differenti ma con la medesima funzione, viene presentato da Deleuze e Guattari in *Mille piani*. In questo caso i termini in gioco, che potremmo definirli complessivamente “ambienti”, sono “territorio”, “terra” e “cosmo” e coinvolgono l’esperienza nel suo complesso. Ogni animale definisce il proprio territorio attraverso pratiche di vita, esperienze, capacità che gli appartengono. Tale territorio si estende sulla terra in maniera variabile, ne fa il proprio ambiente, ma è sempre su di essa che viene a ritagliarsi: l’accoppiamento tra individui, una carestia, l’azione dei predatori può in ogni momento essere causa di un ridimensionamento del territorio. La terra è l’ambiente sottoposto a continui movimenti di territorializzazione, movimenti che ne assimilano parti e li trasformano in *quel* territorio; ma parimenti è la terra, in quanto ambiente da cui proviene ogni minaccia per l’animale, che si sottrae all’assoggettamento del territorio attraverso movimenti di deterritorializzazione. Ci troviamo di fronte a un corpo a corpo tra le forze agite dalla terra e dal territorio: l’uno costituisce il polo di opposizione relativo per l’altra, esattamente nella stessa maniera in cui un’immagine del pensiero è il piano di immanenza relativo per una qualsiasi teoria filosofica come aggregato di concetti. Anche in questo caso, un orizzonte relativo sempre in movimento; anche in questo caso, un orizzonte necessariamente limitato.

Da dove ha origine questo limite? Una teoria filosofica in sé consistente presuppone la propria specifica immagine di pensiero, non un’altra; ugualmente, un territorio presuppone la



propria terra specifica, ossia tutto ciò che, stando alle possibilità dell'animale, può essere perso o guadagnato, territorializzato o deterritorializzato. Tutto ciò che ricade fuori dalla terra, semplicemente, non esiste affatto per quell'animale, proprio perché non potrà mai essere conquistato – ugualmente come, tutto ciò che ricade al di fuori di un'immagine del pensiero, non esiste affatto per il pensiero stesso, proprio perché non potrà mai essere nemmeno pensabile.

Tuttavia, al di fuori della terra non vi è “nulla”, quanto piuttosto ciò da cui la terra trae la propria esistenza, ciò che Deleuze e Guattari chiamano “cosmo”. Il cosmo è il “risultato” della coniugazione continua e progressiva di ogni terra che ciascun territorio presuppone, ricopre dunque il medesimo ruolo ricoperto dal PIANO in relazione ai diversi piani di immanenza. È il cosmo che costituisce l'orizzonte assoluto all'interno del quale da sempre siamo installati e da cui ciascuno di noi ritaglia contemporaneamente, secondo le proprie possibilità, la coppia complementare territorio-terra. Esiste la possibilità di installarsi su un altro piano, la possibilità di espandere il proprio territorio direttamente sul cosmo o su terre fino a quel momento precluseci? La creazione di novità propriamente detta, l'aver luogo di un evento non semplicemente possibile, ma sottratto a ogni condizione di possibilità proprio in quanto impensabile, non costituisce un atto che ci getta al di fuori della terra su cui ci trovavamo fino a quel momento? Non è forse questa la radice profonda di ogni autentico gesto creativo, tanto dal punto di vista della Physis che da quello del Noûs?

Sono queste le domande cui cercheremo di dare risposta nel corso dei capitoli seguenti; a ben vedere, non è ancora affatto chiaro come abbia luogo, concretamente, il passaggio dal virtuale all'attuale, né, dunque, come le singolarità possano produrre corpi estesi. Non solo: se il “soggetto” del divenire è un insieme di singolarità, da dove queste hanno origine? Da dove traggono la propria esistenza? E che cosa le spinge a individuarsi? Che cosa spinge un problema a risolversi nelle proprie soluzioni?

Si tratterà dunque ora di concentrarci maggiormente sul rapporto tra corpi ed eventi, tra stati di cose e singolarità, tra materia e attrattori nello spazio delle fasi. Ma per fare questo dovremo primariamente dedicarci alla doppia lettura che Deleuze compie di Spinoza: sarà attraverso Spinoza, autore cui Deleuze dedicherà due diverse monografie a distanza di una

decina d'anni, che Deleuze potrà meglio chiarire le proprie posizioni in direzione di una maggiore comprensione del versante “corporeo” della dinamica processuale dell'esistenza.

## Capitolo Secondo

### Oltrepassamento dello strutturalismo

---

#### Idea e struttura

Deleuze svolge il dottorato dal 1966 al 1969, quando già era titolare di libera docenza. Affermatosi sulla scena filosofica francese degli anni Cinquanta e Sessanta grazie ad alcune monografie di grande importanza – si pensi in particolar modo all'eco generata dalle opere dedicate a Proust e a Nietzsche<sup>1</sup> – sarà all'interno del periodo di studi dottorale che comporrà *Differenza e ripetizione*, opera che rappresenta il portato delle opere precedenti e che le trasfigura in una dimensione radicalmente speculativa, coerente e segnatamente personale<sup>2</sup>.

Come abbiamo detto in precedenza, l'ontologia cui Deleuze aspira è un'ontologia il cui perno non ruoti, hegelianamente, attorno alla forza del negativo, ma che si concentri al contrario sul potere affermativo della differenza, inteso dunque non come un processo di opposizione, bensì di differenziazione creativa. *Differenza e ripetizione*, prima trattazione organica della teoria deleuziana delle molteplicità, ruota attorno al concetto di Idea: “un'Idea è una molteplicità definita e continua a  $n$  dimensioni”<sup>3</sup>; è nell'Idea che convergono tutti i principali tratti dell'ontologia deleuziana cui abbiamo fatto riferimento nel capitolo precedente: il processo di attualizzazione dell'Idea ricalca il modello problema-soluzioni, così come l'effettuazione di una singolarità ideale rinvia a quella di un evento.

Ogni cosa possiede come due “metà” dispari, dissimetriche e dissimili [...]: una metà Ideale che affonda nel virtuale, costituita, da una parte, dai rapporti differenziali, e dall'altra, dalle singolarità corrispondenti; una metà attuale, costituita, da una parte, dalle qualità che attualizzano questi rapporti, e dall'altra, dalle parti che attualizzano queste singolarità<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Il testo *Nietzsche e la filosofia* inaugurerà quel rinnovato interesse per la figura e il pensiero di Nietzsche che prenderà il nome, in Francia, di *Nietzsche Renaissance*. Ugualmente, il testo dedicato a Proust, composto in due fasi diverse che risentono dell'evoluzione della speculazione deleuziana nel tempo, promuoverà una lettura radicalmente diversa, in quanto filosofica, rispetto al canone degli studi proustiani dell'epoca.

<sup>2</sup> *Differenza e ripetizione* costituisce il primo esempio concreto, all'interno dell'opera deleuziana, di quel modo di “prolungare i punti” in merito ai problemi/concetti platonici cui avevamo fatto riferimento nel capitolo precedente.

<sup>3</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 237.

<sup>4</sup> *Ivi.*, p. 358.

Dobbiamo a questo punto notare come in quegli anni Deleuze fosse convinto che le proprie posizioni potessero efficacemente integrare quelle dello strutturalismo classico francese. Sebbene non fosse possibile ascriverlo all'interno di un sistema filosofico unitario e compiuto, lo strutturalismo era ritenuto in grado di fornire un metodo di analisi della realtà che prescindesse dalla fondazionalità, esplicita o implicita, del soggetto: primaria è la struttura, ossia la relazione vicendevolmente costitutiva e reciprocamente condizionante degli elementi del campo considerato, tale per cui oggetti e soggetti sarebbero solo funzioni della struttura stessa. Il metodo strutturalista, basato com'era su acquisizioni che provenivano dalla *Gestaltpsychologie* e dalla linguistica saussuriana, dunque dai primi del '900, si era largamente diffuso all'interno dei più diversi ambiti di ricerca nella Francia degli anni Sessanta. Pensatori quali Foucault, Althusser, Barthes, Lacan, Jakobson e Lévi-Strauss, che possiamo in quel periodo ragionevolmente considerare strutturalisti, si erano dovuti tuttavia confrontare con un problema che sembrava poco a poco emergere e condizionare l'impianto metodologico utilizzato: se lo strutturalismo era nato come tentativo di mettere in scacco la centralità del soggetto, diventava sempre più chiaro come a sua volta la struttura stessa venisse collocata in posizione trascendente rispetto alla mutevolezza del campo considerato. La struttura finiva così per imbrigliare la realtà e il divenire dei fenomeni; il sistema era sì in grado di ammettere, in linea teorica, una certa mobilità nel lungo o nel lunghissimo periodo, ma, nei fatti, si era giunti alla conclusione che qualsiasi mutamento sarebbe stato comunque secondario e anzi immediatamente riconducibile all'invarianza della struttura, rendendola a sua volta il "vero" soggetto trans-storico e universale.

La contraddizione che andava dunque risolta era evidente: se da un lato si tentava di decostruire la metafisica classica, subordinata all'Uno e all'Identico, e di rivedere di conseguenza lo statuto del soggetto autofondante, non si poteva invece ristabilire, dall'altro, quella stessa immobilità e quella stessa trascendenza sotto il "nuovo" nome di struttura. È chiaro che per Deleuze, che aveva dedicato i suoi primi studi proprio a rintracciare nei suoi referenti (Nietzsche, Bergson, Spinoza) gli elementi comuni per un pensiero del divenire (e) del molteplice con forte connotazione ontologica antidialettica, coniugare la propria riflessione con quella sorta di empirismo pluralistico che lo strutturalismo rappresentava andava incontro alla necessità di risolvere questo paradosso interno.

Possiamo a ragione sostenere che sino al 1969, ossia sino a *Logica del senso*, l'ultimo testo che rispecchia ancora in parte l'impianto teorico sviluppato in *Differenza e ripetizione*<sup>5</sup>, Deleuze sia stato convinto della possibilità di innestare nella propria ontologia le principali acquisizioni dello strutturalismo. Anzi, possiamo affermare con certezza che l'obiettivo di Deleuze fosse proprio quello di elaborare un'ontologia *dello* strutturalismo. Entrambe le opere sono infatti disseminate di passi in cui lo sforzo del filosofo è volto a questo obiettivo. Ad esempio in *Differenza e ripetizione* leggiamo: "l'Idea – che, come abbiamo brevemente illustrato, costituisce il concetto chiave del testo – si definisce così come struttura"<sup>6</sup>; ugualmente, in *Logica del senso*, "l'importanza dello strutturalismo in filosofia, e per tutto il pensiero, è misurata da questo: che esso sposta le frontiere"<sup>7</sup>. Attraverso opportune integrazioni e modulazioni, questo nuovo strutturalismo ontologico sarebbe perfettamente in grado di rendere conto del divenire e del mutamento. Per Deleuze, infatti, la struttura-Idea non era affatto collocata in posizione trascendente rispetto al reale, bensì ad esso immanente; ossia, con un termine assai caro al nostro autore, essa doveva essere considerata a tutti gli effetti virtuale:

lo "strutturalismo" ci sembra il solo mezzo con cui un metodo genetico può realizzare le proprie ambizioni. Basta comprendere che la genesi non va da un termine attuale, per piccolo che sia, a un altro termine attuale nel tempo, ma va dal virtuale alla sua attualizzazione, ossia dalla struttura alla sua incarnazione, dalle condizioni di problemi ai casi di soluzione, dagli elementi differenziali e dai loro nessi ideali ai termini attuali e alle relazioni reali diverse che costituiscono a ogni istante l'attualità del tempo.<sup>8</sup>

Per quale motivo abbiamo voluto introdurre un'indicazione temporale netta, un *terminus ad quem*, il 1969, indicante l'adesione al metodo e all'impostazione strutturalista? A ben vedere, la pubblicazione di *Logica del senso* segna una frattura interna alla speculazione deleuziana. La parziale inversione di rotta che caratterizza la riflessione del filosofo a partire da *L'Anti-Edipo* si deve solo in parte all'incontro con lo psichiatra Félix Guattari, coautore di questo volume e conosciuto per la prima volta proprio nel 1969, ed è invece, a nostro parere, segno di un profondo ripensamento dei

---

<sup>5</sup> "Nessuna meraviglia, quindi, che lo strutturalismo, nei suoi promotori, si accompagni così spesso all'idea di un nuovo teatro o di una nuova interpretazione del teatro (non aristotelica): un teatro delle molteplicità che si opponga sotto ogni aspetto al teatro della rappresentazione [...], ma sia un teatro di problemi e di questioni sempre aperti", G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 249; vedi anche p. 248.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 238.

<sup>7</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 69; cfr. inoltre "ottava serie: sulla Struttura", pp. 50-52 e "undicesima serie: sul non senso", pp. 65-71.

<sup>8</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 238.

presupposti impliciti presenti all'interno dell'ontologia strutturalista che era stata sviluppata in *Differenza e ripetizione*. Il nostro compito sarà perciò ora quello di indagare la natura e l'origine di questo ripensamento.

## Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?

Nel 1972, contemporaneamente alla pubblicazione de *L'Anti-Edipo*, viene pubblicato l'ottavo volume della *Storia della Filosofia* curata da François Chatelet, volume dedicato alla filosofia del Ventesimo secolo. In esso Deleuze verga un saggio dal titolo "Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?"<sup>9</sup>, in cui l'autore si assume il compito di isolare alcuni "criteri formali di riconoscimento"<sup>10</sup> grazie ai quali si possono individuare "coloro che vengono chiamati strutturalisti". Dobbiamo notare come questi criteri di identificazione non siano altro che quegli stessi criteri attorno a cui Deleuze aveva articolato il sistema dell'Idea in *Differenza e ripetizione*<sup>11</sup>, mostrando dunque come questi si considerasse parte di quella tradizione. Di più: possiamo a buon diritto ritenere *Differenza e ripetizione* il canto del cigno dello strutturalismo, in quanto dispiegamento dell'ontologia implicita di questo metodo di ricerca, indipendentemente dai diversi settori cui era stato applicato. È infatti noto come, a partire dagli anni Settanta, la maggior parte degli autori citati in questo saggio – si pensi a Foucault, Lacan o a Barthes – radicalizzerà il proprio percorso in direzione di un superamento dello strutturalismo e dei problemi ad esso connessi. Forse non è un caso che, esaurita la propria spinta propulsiva, lo strutturalismo trovi finalmente sistemizzazione proprio nel momento in cui sta per essere sopravanzato da ogni parte. Grazie al gesto retrospettivo di Deleuze, che, come abbiamo lasciato intuire poco sopra, sta quindi riflettendo implicitamente anche sulla propria speculazione precedente, viene svelato non solo il tessuto teorico unitario dello strutturalismo, ma ci vengono fornite anche preziose indicazioni sui limiti e sui problemi che questo

---

<sup>9</sup> G. Deleuze, "Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?" in F. Châtelet (a cura di) *Storia della filosofia*, J. Bouveresse, G. Deleuze, C. Descamps et al., Vol. VIII - *La filosofia del XX secolo*, Rizzoli, Milano 1976, pp. 194-217, ora in G. Deleuze, *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007, pp. 214-243, da cui qui si cita.

<sup>10</sup> L'espressione è di Deleuze; cfr. G. Deleuze, "Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?", cit., p. 215.

<sup>11</sup> Questi criteri, sette in totale, sono rappresentati, nello specifico, da: l'ordine simbolico della struttura, il puro *spatium* in cui si estende, i rapporti differenziali dei suoi elementi e le corrispettive singolarità, il complesso di differenziazione che costituisce, le serie divergenti, almeno due (es. cose e parole), che la popolano, la casella vuota (oggetto =  $x$ ) come differenziante che percorre le serie stesse coniugandole, il soggetto assoggettato alla casella vuota. In *Differenza e ripetizione* Deleuze chiamava "differenziazione la determinazione del contenuto virtuale dell'Idea, e differenziazione l'attualizzazione di questa virtualità in specie e parti distinte" (G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 267).

– e quindi Deleuze stesso – non era stato in grado di risolvere. Due sono i passaggi che ci interessano particolarmente, strategicamente posti all’inizio e alla fine del testo e che riguardano genesi e finalità del discorso strutturalista.

### *Linguaggio e struttura*

Nel primo, Deleuze nota come la legittimità del discorso strutturalista si fondi sulla capacità di assimilare ogni campo di indagine a un linguaggio: “non esiste struttura se non di ciò che è linguaggio”<sup>12</sup>. Secondo Tarizzo, “Deleuze inventa un’ontologia strutturalista, il cui effetto immediato è quello di portare allo scoperto il presupposto di fondo di tutto lo strutturalismo: il linguaggio come espressione dell’essere, il linguaggio come dimensione fondamentale - ‘strutturale’ - della realtà”<sup>13</sup>. In altre parole, lo strutturalismo, nato in seno alla linguistica saussuriana, viene poi esteso a tutta la realtà, piegandola però alla necessità di essere organizzata linguisticamente:

non esiste una struttura dell’inconscio se non nella misura in cui l’inconscio parla ed è linguaggio. Non esiste una struttura dei corpi se non nella misura in cui si ritiene che i corpi parlino, con un linguaggio che è quello dei sintomi. Le cose stesse non hanno una struttura se non perché tengono un discorso muto che è il linguaggio dei segni.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> “Ciò che si attualizza, qui e ora, sono taluni rapporti, taluni valori di rapporti, una tale distribuzione di singolarità; altri si attualizzano altrove o in altri tempi. Non esiste una lingua totale, che incarni tutti i fonemi e rapporti fonemati possibili ma la totalità virtuale del linguaggio si attualizza secondo direzioni esclusive in lingue diverse di cui ciascuna incarna certi rapporti, certi valori di rapporti e certe singolarità”, G. Deleuze, *Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?*, cit., p. 225-226; il passo appena citato richiama immediatamente un passo presente in *Differenza e ripetizione* dedicato, non a caso, all’Idea linguistica: “così come la definisce la fonologia, l’Idea linguistica ha certamente tutti i caratteri di una struttura: la presenza di elementi differenziali detti fonemi, prelevati sul flusso sonoro continuo; l’esistenza di rapporti differenziali (tratti distintivi) che li determinano reciprocamente e in modo esaustivo; il valore di punti singolari assunto dai fonemi in tale determinazione (particolarità pertinenti); il carattere di molteplicità del sistema del linguaggio così costituito, il suo carattere problematico che rappresenta oggettivamente l’insieme dei problemi che il linguaggio pone a se stesso e risolve nella costituzione dei significati; il carattere inconscio, non attuale, virtuale, degli elementi e dei rapporti, e la loro duplice condizione di trascendenza e di immanenza ai suoni articolari attuali; la duplice attualizzazione degli elementi differenziali, la duplice incarnazione dei rapporti differenziali sia nelle diverse lingue, sia nelle diverse parti significative di una stessa lingua (differenziazione), in quanto ogni lingua incarna talune varietà di rapporto e taluni punti singolari; la complementarietà del senso con la struttura, della genesi con la struttura, come genesi passiva che si rivela nell’attualizzazione”, G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 263.

<sup>13</sup> D. Tarizzo, *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Cortina, Milano 2003, p. 31. Nella citazione riportata Tarizzo sta esplicitamente facendo riferimento a *Logica del senso*, ma a nostro parere l’ontologia strutturalista deleuziana viene dispiegata in tutta la sua portata e ampiezza in *Differenza e ripetizione*, come del resto è comprovato da quanto abbiamo mostrato in relazione al saggio “Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?”. *Logica del senso* segnerà invece uno scarto, come vedremo tra poco, rispetto alle posizioni strutturaliste propriamente dette.

<sup>14</sup> G. Deleuze, “Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?”, cit., p. 215.

Tale “riduzione a linguaggio” è certamente indebita per il Deleuze del sodalizio con Guattari ed è probabile che Deleuze stesse implicitamente riferendosi anche all’ontologia dispiegata in *Differenza e ripetizione*. La molteplicità del reale non può essere sottomessa a ciò che qualche anno più tardi in *Mille piani* verrà definito “imperialismo del linguaggio”, ma è segno di un’esperienza primaria passibile di configurazioni che, solo in un secondo tempo, potranno essere riassorbite all’interno di una struttura, fosse anche quella linguistica<sup>15</sup>. Dobbiamo dunque chiarire a quale tipo di “esperienza primaria” stiamo facendo riferimento.

In questo senso ci è utile tornare alla *Logica del senso* e ad alcuni suoi aspetti che avevamo in parte trattato nel primo capitolo. Avevamo visto come, appoggiandosi agli stoici, Deleuze separasse la serie di cause da una parte e la serie di effetti dall’altra. All’interno di quell’opera la lezione stoica era funzionale ad un problema cui non avevamo fatto cenno in precedenza, concernente il rapporto tra corpi (stati di cose) e parole (proposizioni): cosa garantisce la corrispondenza tra queste due serie di elementi indipendenti gli uni dagli altri? Sono gli eventi incorporei a operare detta giunzione, corrispondendo contemporaneamente ciascuno di essi tanto all’effetto dell’interazione causale-materiale quanto al senso espresso dalla proposizione<sup>16</sup>. C’è tuttavia un aspetto che sembra incrinare tale gioco triadico di corrispondenza; gli eventi incorporei scorrono, nelle parole di Deleuze, sulla superficie di entrambe le serie, ma “questo quadro di un dispiegamento totale alla superficie è

---

<sup>15</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 114; cfr. inoltre il capitolo quinto, “587 a.C., 70 d.C. Su alcuni regimi di segni”, pp. 83-126. In tale capitolo i due autori, all’interno della forma di espressione linguistica, identificano diversi “regimi di segni”, ossia diverse modalità di interazione e organizzazione linguistiche, di cui il regime “significante”, che richiama immediatamente la caratterizzazione strutturalista (nonché lacaniana) del linguaggio, non è che uno dei tanti: “se chiamiamo semiologia la semiotica significativa, la semiologia è soltanto un regime di segni fra altri, e non il più importante. Di qui la necessità di tornare a una pragmatica, in cui il linguaggio non abbia mai universalità in se stesso né formalizzazione sufficiente né semiologia o metalinguaggio generali”, *ivi*, p. 177. Il riferimento alla pragmatica è il motivo conduttore del sodalizio tra Deleuze e Guattari: cogliere la dimensione processuale del reale in cui tutto *si fa e si produce*.

<sup>16</sup> Il meccanismo introdotto in *Logica del senso*, volto a coniugare strutturalismo, linguistica e teoria stoica del significato, è tuttavia più complesso di quanto illustrato; è stato presentato in maniera semplificata perché accessorio rispetto al nostro tema. In realtà per Deleuze l’evento incorporeo ricopre il ruolo di elemento paradossale in entrambe le serie di cose e parole: è detto paradossale (o anche “oggetto =  $x$ ”) proprio perché non appartiene completamente né all’una né all’altra. Tale elemento corrisponde però a ciò che dona il “senso” a entrambe le serie: dotato di due facce rivolte a ciascuna di esse, fa sì che l’una sia determinata come significante e l’altra come significata; fa sì che esso sia l’espresso della proposizione e l’attributo delle cose. La presenza dell’oggetto =  $x$  è uno dei criteri identificativi dello strutturalismo che Deleuze evidenzia in “Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?” e non stupisce quindi di trovarlo giocare un ruolo chiave anche all’interno di *Differenza e ripetizione*, dove ha il compito di attivare i dinamismi interni alla struttura. Per comprendere la centralità di tale concetto si può pensare alla funzione svolta dallo spazio vuoto all’interno del “gioco del quindici”, che, proprio in quanto “casella vuota”, permette al gioco di mettersi in movimento e di “avere un senso”: nelle parole di Deleuze è il “differenziante della differenza”. Il concetto di casella vuota si ritrova quindi in tutti gli strutturalisti francesi degli anni Sessanta.



necessariamente investito [...] da un'estrema e persistente fragilità"<sup>17</sup>, al punto che "nulla è più fragile della superficie"<sup>18</sup>. L'organizzazione superficiale secondaria<sup>19</sup> appare minacciata da un "ordine primario terribile"<sup>20</sup>, un ordine che sembra riaffiorare nell'esperienza della schizofrenia o nelle sperimentazioni linguistiche di Artaud, in cui cioè

non c'è più frontiera tra le cose e le proposizioni, appunto perché non c'è più superficie dei corpi. [...] Tutto è corpo e corporeo. Tutto è mescolanza di corpi e nel corpo [...]. Tutto è fisica. [...] Tutto si svolge qui, agisce e patisce al di sotto del senso, lontano dalla superficie. [...] In quest'ordine primario della schizofrenia, vi è *dualità soltanto tra le azioni e le passioni del corpo*; e il linguaggio è entrambe contemporaneamente.[...] Si possono sempre trovare nella stessa superficie pezzi schizoidi, poiché essa ha precisamente il senso di *organizzare e spargere gli elementi venuti dalle profondità*.<sup>21</sup>

L'esperienza primaria su cui ci interrogavamo in precedenza è detta tale in quanto il linguaggio non è ancora intervenuto ad organizzare e strutturare gli elementi che, al contrario, testimoniano di una capacità di rapportarsi che è prima di tutto fisica, secondo una dualità di azione e passione che assorbe in sé il linguaggio annullandone la valenza all'interno dell'ordine del significante. Deleuze sembra dirci che, per lo schizofrenico, non esiste ancora alcun senso, o, per meglio dire, non esiste ancora alcun senso addomesticato all'interno di un discorso significante. Siamo tuttavia certi che il discorso dello schizofrenico non sia affatto significante, o meglio, che non significhi comunque qualcosa? Se fosse invece questi a indicare la strada per una comprensione reale dell'esperienza? "Invece di comprendere la schizofrenia in funzione delle distruzioni che introduce nella persona, o dei buchi e delle lacune che fa apparire nella struttura, bisogna concepirla in quanto *processo*"<sup>22</sup>.

Il crollo della superficie porta allo sprofondare all'interno di una dimensione in cui, tra cose e parole, non vi è alcuna distinzione se non reciproca relazione di azione e passione fondata sull'essere entrambi corpi, corpi agenti e corpi pazienti: è evidente come questo non possa non avere una ricaduta teorica sull'ontologia stessa. Non si deve forse spostare il limite ad un livello più basso di organizzazione, tale che non risponda più ai procedimenti di totalizzazione dello strutturalismo? *L'Anti-Edipo* prima, e soprattutto *Mille Piani* poi, nasceranno con il preciso intento di dispiegare una

---

<sup>17</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 78.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 79.

<sup>19</sup> L'espressione "organizzazione secondaria" è utilizzata dallo stesso Deleuze; cfr. *ivi*, pp. 77 e 79.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 79.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 83 ss., corsivo nostro.

<sup>22</sup> G. Deleuze, "Schizofrenia e società", in *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, cit., p. 16.

nuova ontologia di carattere materialista in virtù della quale, prima ancora di essere colto all'interno della dimensione della significazione, il reale produce e si produce, indipendentemente dalle forme che questo vedrà individuarsi. In *Logica del senso* Deleuze non è ancora disposto ad abbandonare l'ontologia strutturalista, ma è chiaro che questo passaggio mette in crisi tutto l'impianto ontologico precedente: se, come si è visto, l'articolazione di un linguaggio che sappia disporre coerentemente i propri elementi è il criterio che accomuna ogni impostazione strutturalista, ne discende che lo strutturalismo stesso, e l'idea di struttura che porta con sé, è un metodo che non riesce a cogliere ma che anzi altera e corrompe quella modalità esistenziale primaria che riguarda gli elementi del campo considerato. Ai fini del nostro discorso è da segnalare come questa primarietà si espliciti attraverso una radicale dualità di interazione tra corpi, azioni e passioni, che è indipendente dalla qualificazione del corpo. Ciò rinvia immediatamente alla logica stoica così come era stata illustrata nel primo capitolo, ma estendendo il concetto di rapporto tra cause (corpi) a tutto ciò che produce interazione; resta dunque da capire come venga garantita, secondo Deleuze, la possibilità di tali interazioni nonostante la differenza tra oggetti di natura distinta, come quella esistente tra parole e cose.

### *Struttura ed elementi primi*

Se l'apertura a questa dimensione primaria mette conseguentemente in discussione il concetto di "struttura", anche il secondo passo tratto dal "Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?" che ci premeva evidenziare si muove in direzione del medesimo depotenziamento. Sul finire di quel saggio Deleuze afferma: "allo strutturalismo si pone dunque un insieme di problemi complessi, concernenti i «mutamenti» strutturali (Foucault) o le «forme di transizione» da una struttura a un'altra (Althusser)"<sup>23</sup>. In *Differenza e ripetizione* Deleuze credeva di aver risolto adeguatamente il problema della genesi e del divenire qualificando la struttura come "virtuale": egli non aveva affatto in mente una struttura *totale*, tale che potesse sussumere in sé qualunque manifestazione della realtà nel suo complesso<sup>24</sup>, ma pensava invece a strutture distinte, sistemi (chiusi) che circoscrivessero un campo ontologico specifico, al cui interno sarebbero ricadute di volta in volta le diverse attualizzazioni facenti parte di quel campo. Siffatte strutture avrebbero rappresentato dunque la condizione

---

<sup>23</sup> G. Deleuze, "Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?", cit., p. 242.

<sup>24</sup> Non esiste una struttura che, in ultima istanza, determini tutte le altre: "tutte le strutture sono infrastrutture", *ivi*, p. 238. Le strutture apparirebbero così affiancate, se così si può dire, le une alle altre.

trascendentale della manifestazione di regioni ontologiche distinte le une dalle altre: “ci sono Idee che corrispondono alle realtà e alle relazioni matematiche; altre che corrispondono ai fatti e alle leggi della fisica. Ce ne sono poi altre, secondo un loro ordine, che corrispondono agli organismi, agli psichismi, ai linguaggi, alle società”<sup>25</sup>. Di primo acchito si potrebbe pensare che l’esistenza di diverse strutture “affiancate” costituisca un ostacolo ad un’ontologia in cui sia possibile tracciare un continuum infinito tra singolarità: dal modello qui prospettato sembrerebbe infatti che il passaggio, il salto, da una struttura all’altra sia bloccato dalla presenza di limiti invalicabili. Tuttavia un sistema siffatto non è necessario sia anche “chiuso”, proprio perché rende comunque possibile la partecipazione di un elemento a strutture diverse, elemento che occuperebbe una posizione relativa distinta a seconda della struttura considerata.

Riflettiamo dunque più attentamente e ritorniamo quindi alla caratterizzazione deleziana dell’Idea-Struttura: un pool di elementi presi nei loro rapporti differenziali e l’insieme delle singolarità corrispondenti. Questi elementi per se stessi non sono significanti, ossia non hanno funzione, valore o forma indipendente, ma sono invece determinati reciprocamente dalle relazioni che intrattengono<sup>26</sup>. Deleuze ricorre a tre esempi: i fonemi, con riferimento all’Idea linguistica; i cosiddetti “ossicini”, elementi anatomici puri cui faceva riferimento il biologo ottocentesco Geoffroy Saint-Hilaire<sup>27</sup>, in relazione ad un’ipotetica idea biologica; gli atomi, specie nell’accezione epicurea,

---

<sup>25</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 239. In riferimento al concetto di “oggetto =  $x$ ” (cfr. *supra*, p. 61, nota 16), ad ogni struttura corrisponde anche un oggetto =  $x$  specifico: in Lacan è identificabile con il “fallo”; nel pensiero di Lévi-Strauss con il concetto di “mana” o “significante fluttuante”; in quello di Jakobson è il “fonema zero”; nell’analisi del quadro di Velázquez “Las Meninas”, posta in apertura de *Le parole e le cose*, Foucault invoca il “posto del re” all’interno dell’opera come il *locus* in relazione al quale tutto si sposta e si definisce, senza però mai poterlo riempire. Esso ricopre il ruolo chiave di attribuzione del senso complessivo di un campo strutturabile, “come se l’opera letteraria, per esempio, oppure l’opera d’arte, ma anche altre opere, le opere della società, quelle della malattia, quelle della vita in generale, celassero questo oggetto particolarissimo che comanda alla loro struttura”, G. Deleuze, “Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?”, cit., p. 233. Oltrepassare lo strutturalismo significherebbe anche oltrepassare l’imperialismo dell’oggetto =  $x$  così come è stato declinato di volta in volta all’interno di ciascun settore di ricerca. Per Deleuze questo significherebbe trovare un varco interno alla struttura per impedire che si richiuda su se stessa, convergendo su di un unico elemento donatore di senso.

<sup>26</sup> Cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, p. 238.

<sup>27</sup> Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, biologo e naturalista vissuto a cavallo tra Settecento e Ottocento, argomentava in favore dell’esistenza di un unico piano di composizione per tutti gli organismi viventi, tale per cui la struttura degli organismi viventi potesse essere ricondotta a un solo archetipo uniforme, ciò che Deleuze chiama “un Animale in sé come un’Idea di un animale universale” (G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit. p. 278). Secondo questa teoria, nonostante gli elementi anatomici possano variare forma e dimensione, i loro rapporti reciproci rimarrebbero comunque costanti nel corso del tempo; inoltre, organi con funzioni e forme diverse ma identica collocazione (omologhi), sarebbero dunque il frutto di modificazioni di un medesimo organo primordiale. L’intuizione di Geoffroy, comprendere l’ordine relazionale degli elementi come chiave per comprendere ciò che è invariante all’interno di un pattern morfologico, trova conferma nell’attuale biologia dello sviluppo, ma necessita di essere calata all’interno di un contesto dinamico quale quello di

con riferimento ad un'Idea fisica. Mentre, come abbiamo visto nel primo capitolo, gli elementi che costituiscono una molteplicità virtuale sono essenzialmente le singolarità, in *Differenza e ripetizione* Deleuze estende il concetto di molteplicità per comprendere anche detti elementi, quasi che anzi le singolarità derivanti dai rapporti tra elementi siano un aspetto secondario e meramente consequenziale/accessorio; ma tali elementi sono veramente “puri” come si vorrebbe? Il fatto che essi siano in qualche maniera qualificati, come fonemi, atomi od ossicini per esempio, non rinvia forse ad un'operazione di calco sull'attuale già dato e poi anteflesso in posizione trascendentale? Se per il virtuale attualizzarsi significa differenziarsi e creare, come è possibile che una struttura specifica, biologica, fisica o linguistica, caratterizzata, per quanto virtuale, da una qualificazione omogenea degli elementi che la costituiscono, possa differenziarsi in un continuum potenzialmente infinito? Affinché una molteplicità possa rispondere alle necessità richieste da una grammatica universale deve anche essere continua e infinitamente prolungabile; per questo in *Mille piani* tale ruolo verrà pienamente assolto dalle singolarità definenti il campo trascendentale.

In *Differenza e ripetizione* Deleuze crede ancora che lo strutturalismo sia a tutti gli effetti una teoria delle molteplicità, senza tuttavia rendersi conto come le strutture non fossero in realtà in grado di rendere conto e dei loro mutamenti e dei movimenti a esse soggiacenti. Come può un medesimo elemento partecipare a strutture diverse se è fin dal principio “troppo qualificato”, troppo attuale, per ricorrere alla terminologia deleuziana, se cioè appartiene a una struttura proprio in virtù di quella qualificazione? Come può dunque un ossicino interagire con un fonema o con un atomo?<sup>28</sup> E qual è l'origine di questi elementi? In virtù di quali capacità un insieme di elementi già attualizzati può determinare l'esistenza di singolarità che dovrebbero però essere al contempo preindividuali e, come

---

campo morfogenetico (cfr. B. Goodwin, *How the leopard changed its spots. The evolution of complexity*, Princeton University Press, Princeton, 2001<sup>2</sup>; A. Minelli, *Forme del divenire. Evo-devo: la biologia evolutivista dello sviluppo*, Einaudi, Torino 2007). Si deve far notare come, indipendentemente dalla variazione del pensiero deleuziano, le acquisizioni di Geoffroy verranno sempre prese a esempio, come si è appena visto in quanto esemplificazione del modello di piano strutturale; successivamente invece, in *Mille piani*, in quanto esemplificazione del modello di piano di consistenza come piano opposto al piano strutturale. Tale variazione è segno della diversa interazione (prima organizzata strutturalmente, poi composta per affetti) che Deleuze accorda agli elementi anatomici puri di Geoffroy.

<sup>28</sup> Dobbiamo notare come lo stesso Deleuze si interroghi sulla natura degli elementi differenziali introdotti negli esempi citati: non hanno forse “un'esistenza attuale, sin troppo attuale?”. Tuttavia sembra ritornare sui propri passi spostando semplicemente il limite di questa “attualità troppo attuale”: “può accadere allora che la struttura rinasca a tutt'altro livello, con altri mezzi, con una determinazione del tutto nuova di elementi differenziali e di connessioni ideali, come nel caso della genetica. Tra la genetica e Geoffroy intercorre forse la stessa differenza che separa l'atomismo moderno da Epicuro” (G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 241). È sempre possibile dunque ricostituire una struttura a partire da un insieme di elementi dati, il che però non mette al riparo dal problema di come una struttura possa venire meno nel suo ruolo organizzatore e, specularmente, chiarificatore.

avevamo visto nel precedente capitolo, essere all'origine dell'individuazione stessa? Né possiamo tralasciare la domanda che ricorre in tutta questa sezione del capitolo: come può una struttura aprirsi all'esterno, a ciò che struttura non è?

## Intensità

Giunti a questo punto, riteniamo doveroso effettuare un'importante precisazione su cui abbiamo volutamente sorvolato finora per necessità di chiarezza espositiva. Dalla trattazione sin qui svolta dell'ontologia strutturalista di *Differenza e ripetizione* sembrerebbe mancare qualunque riferimento al sensibile, una dimensione che, in base a quanto abbiamo visto, comparirebbe solo a partire da *Logica del senso* attraverso l'emersione della cosiddetta esperienza primaria. Gli elementi dell'Idea-struttura sono ciò che permette alla struttura render conto del divenire reale dell'Essere; eppure, della genesi di questi elementi non abbiamo fatto alcuna menzione. Se non si vuole che una lacuna del genere possa fra crollare su se stesso il modello strutturalista, è chiaro che si debba rendere conto dell'esistenza di questi elementi, nonché della loro particolare qualificazione, e non semplicemente assumerli come dati. Come ci domandavamo poco sopra, se ciò che otteniamo al termine dell'attualizzazione è l'oggetto concreto, da dove derivano gli elementi che costituiscono il campo della struttura, una struttura che, prima di potersi effettuare, è per sua natura priva di estensione nel tempo cronologico e nello spazio dimensionale? Come viene giustificato il sensibile in *Differenza e ripetizione*?

La risposta formulata da Deleuze è rappresentata dalla trasfigurazione del concetto di intensità da propriamente fisico a metafisico. L'intensità, che fa la sua prima comparsa proprio in quest'opera, rivestirà di qui in avanti un ruolo centrale paragonabile a quello delle singolarità, al punto che dovremmo considerarlo un terzo livello intermedio, interposto tra virtualità e attualità, una dimensione che interfaccia e allo stesso tempo distingue l'una e l'altra. Nelle parole di DeLanda, "il virtuale, l'intensivo e l'attuale sono tre aspetti di un solo e medesimo processo"<sup>29</sup>. Anche l'intensità a partire dagli anni Settanta verrà sottoposta a parziali rielaborazioni, ma cerchiamo ora di comprendere origine, uso e funzione all'interno di *Differenza e ripetizione*.

---

<sup>29</sup> M. DeLanda, *Intensive science and virtual philosophy*, cit., p. 209, traduzione nostra.

Simondon

Come sappiamo Deleuze abbandona l'immagine metafisica classica della sostanza come qualcosa di fisso e determinato in favore di una sostanza come risultato provvisorio di un processo continuo di individuazione; una delle principali fonti di ispirazione per la caratterizzazione del problema è il pensiero del filosofo francese Gilbert Simondon<sup>30</sup>, che questi aveva esposto nella propria tesi di dottorato, pubblicata, solo nella prima parte, nel 1964. Di questo testo, *L'individu et sa genèse physico-biologique*<sup>31</sup>, Deleuze pubblicherà due anni più tardi una recensione entusiasta, in cui sono subito evidenti quegli elementi che verranno successivamente fatti confluire all'interno di *Differenza e ripetizione*.

Secondo Simondon la tradizione filosofica aveva sempre scarsamente compreso il nodo centrale del problema dell'individuazione e dell'Essere, dal momento che aveva ignorato la natura "metastabile" dell'Essere stesso: "la condizione preliminare dell'individuazione, secondo Simondon, è l'esistenza di un sistema metastabile"<sup>32</sup>.

Ciò che definisce essenzialmente un sistema metastabile, è l'esistenza di una «disparazione» di almeno due ordini di grandezza, due scale di realtà disparate, tra le quali non c'è ancora una comunicazione interattiva. Questo implica dunque una *differenza* fondamentale, una specie di stato di dissimmetria. Se tuttavia ciò è un sistema, lo è nella misura in cui la differenza vi è contenuta come *energia potenziale*, come *differenza di potenziale* ripartita in determinati limiti.<sup>33</sup>

Ogni ente, ogni essere individuato non rappresenta che un aspetto, una "fase" dell'Essere: l'individuazione di un ente, risolve, proprio come nel caso del rapporto tra problemi e soluzioni, uno stato di partenza che è invece un "più di essere", un campo preindividuale ricco di potenziali energetici che tendono a svilupparsi proprio a partire da una condizione iniziale di disparità<sup>34</sup>. Lo

---

<sup>30</sup> Cfr. G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2006<sup>2</sup>. Come dicevamo in precedenza, è di derivazione simondoniana la fondamentale intuizione, e che Deleuze fa propria, secondo cui è necessario conoscere l'individuo attraverso l'individuazione e non l'individuazione attraverso l'individuo.

<sup>31</sup> G. Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, PUF, Paris 1964; la tesi di dottorato, dal titolo *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, era stata sostenuta nel 1958. La seconda parte venne pubblicata con il titolo *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris 1989. È di questo testo che disponiamo la traduzione italiana indicata nella nota precedente.

<sup>32</sup> G. Deleuze, "Gilbert Simondon, *L'individuo e la sua genesi fisico-biologica*", in G. Deleuze, *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, cit., p. 107.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> "L'ontogenesi acquista l'intero suo senso se, invece di attribuirle il significato ristretto e derivato di genesi dell'individuo [...], le si fa designare il carattere di divenire dell'essere, ciò mediante cui l'essere diviene in quanto è, come essere. L'opposizione tra essere e divenire trova la sua validità solo all'interno di una dottrina che faccia della sostanza il

stato di metastabilità corrisponde a uno stato di equilibrio che non è stabile nel tempo, ma che è al contrario perturbabile dalla creazione di una differenza di potenziale interna al sistema considerato, per esempio fornendo al sistema una quantità di energia sopra una certa soglia; in tale caso il sistema si spingerebbe verso una nuova condizione di equilibrio, ancora metastabile o al contrario definitivamente stabile. Ciò che conta è che metastabile non è solo, a rigore, la condizione preindividuale dell'Essere. In certi frangenti, le stesse sostanze individuate possono a loro volta trovarsi in detta condizione e riattivare, a causa di eventi particolari, il campo energetico che li contraddistingue: "l'idea fondamentale è che il pre-individuale resti e debba restare associato all'individuo, «fonte di stati metastabili futuri»"<sup>35</sup>. La compatibilità della teoria del metastabile preindividuale con quella dell'intensità deleuziana è anticipata da Deleuze stesso proprio in quella recensione:

ci sembra che la concezione di Simondon possa essere avvicinata a una teoria delle quantità intensive, proprio perché in essa ogni quantità intensiva è differenza. Una quantità intensiva comprende una differenza in sé. Contiene dei fattori di tipo E-E', all'infinito, e si stabilisce innanzitutto tra livelli disparati, ordini eterogenei che entreranno in comunicazione solo più tardi, in estensione. Come il sistema metastabile, essa è struttura (non ancora sintesi) dell'eterogeneo.<sup>36</sup>

### *Intensità e differenze*

Cerchiamo di vedere ora come Deleuze affronti l'argomento in proprio. Lo studio dell'intensità occupa il quinto capitolo di *Differenza e ripetizione* in cui viene presentata come "la forma della differenza in quanto ragione del sensibile"<sup>37</sup>, ovvero "ciò per cui il dato è dato, ed è dato come diverso"<sup>38</sup>, la condizione di ciò che appare concretamente, la ragione sufficiente del fenomeno. L'intensità rappresenta il sostrato della materia, l'elemento energetico che produce qualità<sup>39</sup> ed estesi,

---

modello dell'essere. È anche possibile, però, considerare il divenire una dimensione dell'essere, corrispondente alla capacità di quest'ultimo di sfasarsi rispetto a se stesso, di risolversi sfasandosi. [...] L'essere preindividuale è un essere che è più che unità. L'unità, caratteristica dell'essere individuato, e l'identità, che autorizza l'impiego del principio del terzo escluso, non si applicano all'essere preindividuale, [...] [ma] soltanto a una delle fasi dell'essere", G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, cit., pp. 28-29.

<sup>35</sup> G. Deleuze, "Gilbert Simondon, *L'individuo e la sua genesi fisico-biologica*", cit., p. 109.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 107.

<sup>37</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 288.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 287.

<sup>39</sup> Per "qualità" Deleuze qui intende le proprietà (qualità) primarie dei corpi estesi, ossia colore, peso, ecc – qualità "estensive" e non qualità "intensive".

il “contenuto propriamente qualitativo della quantità”<sup>40</sup>, ed esprime la proprietà tipica delle molteplicità continue così come erano state caratterizzate da Bergson, ossia la variazione della propria natura all’atto di ogni divisione. Basandosi sul secondo principio della termodinamica nell’interpretazione dei principi di Carnot e di Curie, per Deleuze qualunque fenomeno abbia luogo è relativo ad ordini di differenze tra due sistemi: differenze di temperatura, di pressione, di velocità, di potenziale. Entro quest’ottica, Deleuze definisce il sistema delle intensità un sistema costituito, da una parte, da due ordini disparati capaci di entrare in comunicazione, dall’altra, dall’emergenza di un fenomeno, una sorta di segnale o segno, ossia ciò che accade nel sistema grazie alla comunicazione dei due ordini<sup>41</sup>.

A ben vedere, ogni singola intensità è sempre una differenza in sé, in quanto è *ab origine* accoppiamento tra due ordini disparati: un’accelerazione o una temperatura, per esempio, costituiscono valori tali per cui sono sempre risultati della composizione di due fattori tra loro differenti (velocità tra loro differenti, temperature tra loro differenti) e quindi, di converso, valori per cui sia impossibile suddividerli senza che essi cambino immediatamente natura (come si era visto nel primo capitolo, un’accelerazione non solo minore ma *di natura diversa*, una temperatura non solo minore ma *di natura diversa*). Ne segue che, all’interno del sistema intensivo, non abbiamo solamente due serie di termini ‘neutri’ che risuonano tra loro, ma due serie in cui ogni termine rimanda a sua volta, proprio in quanto sottofenomeno (sotto-segno), ad altre due serie, e così all’infinito: ogni energia calcolabile, ogni intensità generica, implica dunque fattori della forma E-E’, dove E rimanda a sua volta ad *e-e’*, ed *e* a  $\varepsilon-\varepsilon’$ , e così via. La difficoltà di afferrare l’intensità nell’esperienza deriva dal fatto che non si conoscono forme di energia che non siano già localizzate o ripartite nell’estensione, ovvero, non è possibile avere un’esperienza diretta dell’intensità senza che essa ci appaia sviluppata in un esteso sotteso a una qualità. Questa “illusione fisica trascendentale”<sup>42</sup> è dovuta, secondo Deleuze, al fatto che se l’intensità è differenza in sé, essa non può far altro che esplicitarsi nel sistema in cui entra a far parte, annullandosi nell’estensione e nella qualità.

La differenza si esplicita, ma per l’appunto tende ad annullarsi nel sistema in cui si esplicita. Questo significa soltanto che la differenza è essenzialmente implicata, che l’essere della differenza è l’implicazione, che per essa esplicitarsi è annullarsi, neutralizzare l’ineguaglianza che

---

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 288.

<sup>41</sup> L’eco del concetto di metastabile sviluppato da Simondon è qui evidente.

<sup>42</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 295.



la costituisce. [...] La differenza si annulla in quanto è posta fuori di sé, nell'esteso e nella qualità che lo riempie. Ma la qualità come l'esteso sono creati dalla differenza.<sup>43</sup>

Qualità ed estensione derivano allora da un'istanza più profonda, senza fondo o *Ungrund*, lo spazio come quantità intensiva o *spatium* puro, profondità che involupa in sé le distanze che si esplicano e si sviluppano nell'esteso. L'implicazione delle distanze deve essere compresa in relazione alla costruzione in serie dell'intensità: se l'intensità si dà come segno che si genera tra due serie disparate, ma di cui ogni elemento è a sua volta segno generato da altre serie, ciò significa che essa involupa incessantemente all'infinito dei rapporti tra elementi sempre eterogenei che non si compongono sulla base di differenze del medesimo ordine.

Per le quantità intensive non vi è parte che preesista alla divisione e possa essere considerata una unità in ragione di cui sia possibile operare scomposizioni e composizioni così come avviene per le quantità estensive; "la differenza in profondità si compone di distanze, non essendo la distanza per nulla una quantità estensiva, ma una relazione asimmetrica indivisibile"<sup>44</sup>. È solo con l'esplicazione che l'intensità in quanto differenza si annulla e le distanze si estendono nelle tre dimensioni.

Gli sforzi di Deleuze sono volti a dimostrare come l'intensità sia intersezione tra un concetto scientifico e un principio trascendentale: lo *spatium* in quanto teatro di metamorfosi precede ontologicamente l'*extensum* e anzi lo fonda quale sistema esteso e qualificato, sottomesso al principio empirico dell'annullamento della differenza.

La quantità intensiva, è un principio trascendentale e non un concetto scientifico. [...] Il principio trascendentale non regola alcun campo, ma facendo sì che il campo sia regolato dal principio empirico, attesta la sottomissione del campo al principio. La differenza di intensità istituisce il campo e lo assegna al principio empirico secondo cui essa (vi) si annulla e, come principio trascendentale, si conserva in sé fuori della portata del principio empirico. Mentre le leggi della natura regolano la superficie del mondo, l'eterno ritorno non cessa di farsi udire nell'altra dimensione, quella del trascendentale o dello *spatium* vulcanico<sup>45</sup>.

L'intensità viene qui presentata come se fosse una sostanzializzazione dell'energia, sorta di energia in sé disposta nelle profondità della realtà e radice prima della materia di cui è origine grazie

---

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 297.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 307.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 311.

alle operazioni di ripartizione del differenziale di potenza iniziale<sup>46</sup>. È la ripartizione di questo potenziale preindividuale, la sua esplicazione o risoluzione nel campo, a compiere l'effettiva individuazione negli estesi e nelle qualità. Certo, non è affatto chiaro come si possa passare da quest'intensità assolutamente indifferenziata alla differenziazione degli elementi puri della struttura (fonemi, ossicini, atomi).

Non è un caso infatti che questa posizione non soddisfi pienamente Deleuze, il quale, nella "nota dell'autore per l'edizione italiana" di *Logica del senso*, scritta nel 1974 e dunque in pieno sodalizio con Guattari, sembra tradire una certa insoddisfazione proprio nei confronti della teoria dell'intensità<sup>47</sup>. A nostro parere infatti uno dei nodi irrisolvibili dell'ontologia sviluppata in *Differenza e ripetizione* riguarda proprio il rapporto tra intensità e struttura.

Deleuze, comunque, articolò all'epoca una soluzione. Questa passa attraverso l'istituzione di una forte corrispondenza tra il sistema dell'intensità e quello della struttura; nel far questo, si richiama proprio al pensiero di Simondon: "come il sistema metastabile, [la quantità intensiva] è struttura (non ancora sintesi) dell'eterogeneo"<sup>48</sup>, e tale sistema metastabile che, come ricordiamo, è contemporaneamente preindividuale,

*non manca tuttavia di singolarità*, in quanto i punti rilevanti o singolari sono definiti dall'esistenza e dalla ripartizione dei potenziali. Ne risulta così un campo "problematico" oggettivo, determinato dalla distanza tra ordini eterogenei. L'individuazione sorge come l'atto di soluzione di un tale problema o, ciò che suona lo stesso, come l'attualizzazione del potenziale e la messa in comunicazione dei disparati. [...] Sotto tutti questi aspetti, noi crediamo che l'individuazione sia essenzialmente intensiva, e che il campo preindividuale sia Ideale-virtuale, o costituito di rapporti differenziali. [...] L'individuazione è l'atto dell'intensità

---

<sup>46</sup> "[Si deve considerare] l'intensità pura così come è implicata in quella regione profonda in cui nessuna qualità si sviluppa e nessun esteso si dispiega, e allora si [deve definire] l'energia mediante la differenza sepolta in questa intensità pura. [...] Si dovrà quindi evitare di confondere l'energia in generale con un'energia uniforme in riposo che renderebbe impossibile ogni trasformazione. Può essere in riposo solo una forma di energia particolare, empirica, qualificata nell'esteso, in cui la differenza di intensità è già annullata, in quanto posta fuori di sé e ripartita negli elementi del sistema. Ma l'energia in generale o la quantità intensiva è lo *spatium*, teatro di ogni metamorfosi, differenza in sé che involupa tutti i propri gradi nella produzione di ciascuno di loro. In questo senso l'energia, la quantità intensiva, è un principio trascendentale e non un concetto scientifico. [...] C'è uno spazio intensivo senz'altra qualificazione e, in questo spazio, un'energia pura", *ibidem*.

<sup>47</sup> "Quando non mi sono più accontentato della storia della filosofia, il mio libro *Differenza e ripetizione* aspirava tuttavia ancora a una specie di altezza classica e persino a una profondità arcaica. L'abbozzo che facevo di una teoria dell'intensità era segnato da profondità, falsa o vera; l'intensità era presentata come proveniente dalle profondità [...]. In *Logica del senso* la novità per me consisteva nel fatto di apprendere qualcosa delle superfici. Le nozioni restavano le stesse [...] ma riorganizzate secondo questa dimensione", G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 294.

<sup>48</sup> G. Deleuze, "Gilbert Simondon, *L'individuo e la sua genesi fisico-biologica*", cit., p. 107.

che porta i rapporti differenziali ad attualizzarsi, secondo linee di differenziazione, nelle qualità e negli estesi che essa crea.<sup>49</sup>

Il passo citato rappresenta un punto fondamentale nello sviluppo di *Differenza e ripetizione*, perché permette a Deleuze di operare una giunzione tra il mondo ideale della struttura e il mondo sensibile dell'intensità; la corrispondenza tra i due ordini è giocata in funzione della corrispondenza tra le due tipologie di rapporti puri che giacciono sui due rispettivi versanti, come "due figure corrispondenti della differenza"<sup>50</sup>. Secondo Deleuze, tra i rapporti differenziali e i rapporti d'intensità si genera una corrente di scambio in cui le molteplicità intensive dirigono il corso dell'attualizzazione dei rapporti Ideali sviluppando in ogni momento una congiunzione tra sé e i differenziali della struttura: l'intensità opera cioè da elemento determinante del processo di attualizzazione del virtuale, essa drammatizza, per così dire, l'Idea. Entro quest'ottica il processo di individuazione interviene come incastonandosi tra virtuale ed attuale, sovrapponendo i due processi di differenziazione del virtuale e di esplicazione delle molteplicità intensive.

A ben vedere, anche il ruolo delle intensità crea non pochi problemi, dal momento che, per prima cosa, la corrispondenza tra i due ordini ci appare più dichiarata e istituita da Deleuze stesso che effettivamente reale; l'intensità esprime certo un rapporto differenziale puro ( $e-e'$ , laddove  $e$  rinvia a  $E-E'$ , ecc.), ma è forse "troppo puro" per raggiungere la parziale qualificazione di quegli elementi primi differenziali che rappresentano una delle due determinazioni virtuali di ogni struttura: il passaggio dall'intensità ai fonemi, agli ossicini, agli atomi non è affatto chiaro.

Vogliamo inoltre sviluppare un'osservazione fondamentale e necessaria al nostro discorso: il termine che a nostro avviso fa da perno alla possibilità stessa della corrispondenza, senza tuttavia che Deleuze stesso se ne renda effettivamente conto, è il concetto di singolarità.

Nel primo capitolo abbiamo visto quanto questo elemento rappresenti uno snodo fondamentale all'interno della metafisica deleuziana, eppure possiamo dire con certezza che sarà necessario aspettare la scoperta dell'esperienza primaria, ossia il campo di vettori che determina le singolarità stesse, affinché questo elemento assurga alla centralità che gli spetta. Tanto il sistema dell'intensità, quanto quello della struttura si corrispondono non tanto perché entrambi sistemi differenziali ma perché sistemi portatori di singolarità; l'esistenza e la ripartizione delle singolarità

---

<sup>49</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit. p. 318, corsivo nostro.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 315.

caratterizza entrambi, sia la profondità dell'intensità che il piano degli elementi differenziali nella struttura. La distribuzione di singolarità costituisce insieme il nesso tra l'ontologia strutturalista di *Differenza e ripetizione* e l'ontologia costruttivista di *Mille piani* ed è il perno centrale attorno a cui si ridisporrà la costellazione di concetti della metafisica deleuziana.

## Abbandonare lo strutturalismo

Elementi differenziali “troppo qualificati” e intensità “troppo pure”: sono questi gli aspetti che dovranno essere sottoposti a revisione, in modo da poter permettere l'interazione tra queste due dimensioni. Deleuze deve attuare un'operazione che investa contemporaneamente entrambi: da un lato, sottrarre alle profondità un'intensità “troppo pura” per ricollocarla alle medesime altezze della realtà concreta, in modo che essa possa operare concretamente sul Reale e prendere parte ai processi di interazione degli elementi; dall'altro, restituire vitalità agli elementi della struttura, che in *Differenza e ripetizione* assumevano una funzione meramente passiva a dispetto delle operazioni di organizzazione della struttura trascendente, per trasformarli in parti attive e renderle in grado di rapportarsi e comporre la realtà (esperienza primaria; relazioni eterogenee, ad esempio, tra fonemi e atomi).

In questo modo la dimensione dell'intensivo, dell'intensità intesa come elemento energetico che caratterizza ogni relazione, è un aspetto che verrà recuperato in *Mille piani*; questa non potrà perciò più essere pensata come una dimensione a margine del processo di sviluppo di una forma, ma diverrà parte integrante del processo di individuazione proprio perché il processo di formazione non implicherà più solamente l'azione delle strutture<sup>51</sup>. La possibilità di sviluppare a pieno le potenzialità di questo concetto sarà possibile solo con la liberazione dalla presenza – e forse anche dalla necessità di render conto – dell'Idea-Struttura come ciò su cui poggia l'individuazione delle sostanze.

A ben vedere, la genesi cui presiede la struttura-Idea è, nelle stesse parole di Deleuze, “una genesi senza dinamismo, che si evolve necessariamente nell'elemento di una superstoricità, una *genesi statica*”<sup>52</sup>, ossia una genesi localizzata di individuazioni che opera per disposizione o organizzazione

---

<sup>51</sup> È chiaro che si tratterà di vedere quale tipo di forme l'intensità, nella sua nuova veste, concorrerà a definire.

<sup>52</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit. pp. 238-239. Con termini simili il processo genetico è definito in *Logica del senso*, cfr. “sedicesima serie – sulla genesi statica e ontologica”, in G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., pp. 102-108.

degli elementi appartenenti al pool potenziale globale<sup>53</sup>. È più probabile che la genesi debba invece essere collocata su un piano che non descriva una semplice organizzazione posizionale, ma che sia autenticamente dinamico e morfogenetico. La qualificazione in specie e parti, come abbiamo visto nel primo capitolo, non è il *terminus a quo* ma è piuttosto un *terminus ad quem*, ossia un prodotto, il risultato di un processo che determina ogni attualità, il sinolo di materia e forma, gli oggetti e i soggetti individuati. Tale piano è ciò che emerge esplicitamente in *Logica del senso*, ossia quell'esperienza primaria di azioni e passioni tra corpi in cui "tutto è fisica".

È chiaro che per "corpi" si intenderà quindi qualunque elemento in grado di esprimere un rapporto di affezione reciproca, un livello di realtà che dunque scorre al di sotto delle strutture e che non è ancora interessato dall'operazione di organizzazione strutturale, ma è invece testimonianza di un diverso regime ontologico che si sviluppa sul "piano di consistenza" cui avevamo fatto riferimento nel primo capitolo. La sintesi che produce concretamente il reale coinvolge dunque elementi tra loro eterogenei, non perché si tratti di una classe di elementi diversi da quelli fin qui incontrati, ma perché la loro composizione in insiemi omogenei tramite strutturazione è un'operazione secondaria, che sopravviene all'interazione primaria tra di essi in quanto semplici "corpi", ossia tra loro relati in funzione della capacità di produrre e subire affezioni. Se questa dimensione di pura eterogeneità è prima, ne segue dunque che ogni struttura organizzata istituisce una dimensione sempre supplementare e, in un certo senso, trascendente rispetto agli elementi soggiacenti.

Un semplice e breve esempio può aiutare a comprendere meglio il cambio di rotta che stiamo descrivendo. Il concetto di "corpo senza organi" (CsO), che rimanda all'esperienza del proprio corpo da parte dello schizofrenico, citato già in *Logica del senso* ma oggetto precipuo di studio ne *L'Anti-Edipo*, fa riferimento a due diversi regimi di operatività, di interazione tra gli organi considerati come elementi primi: da una parte un regime di funzionamento strutturato, l'organismo, che "impone agli organi un regime di totalizzazione, di collaborazione, di sinergia, di integrazione di

---

<sup>53</sup> Nonostante Deleuze insista da sempre sulla radicale disparità tra virtuale e possibile, l'ontologia di *Differenza e ripetizione* è ancora vincolata a un residuo di possibilità: l'idea che gli elementi puri siano organizzati dalla struttura e che dunque essa "contenga" un numero indefinito di configurazioni dei medesimi non può non far pensare a come queste si iscrivano entro la categoria del possibile; è chiaro che non basta definirli puri e in sé privi di funzione per sottrarsi a una loro caratterizzazione in quanto possibilità. Anche il virtuale esprime certo una potenzialità, ma questa non riposa sulla natura degli elementi, quanto piuttosto è la natura degli elementi a dipendere dal grado e dalla tipologia di espressione della potenzialità del virtuale (le distribuzioni di singolarità che orientano i processi di individuazione della materia in generale).

inibizione e di disgiunzione”<sup>54</sup>; dall’altra un regime di funzionamento che si sottrae al precedente e in cui gli organi interagiscono in quanto espressioni di forze prese in relazioni pure, non limitate o mediate, in virtù delle quali si concatenano in un *continuum* di affezioni (azioni e passioni) come radice prima di un unico “sentire”<sup>55</sup>.

È questo un gioco incessante che riguarda le “parti elementari”, laddove da un lato si sottraggono all’organizzazione sviluppando interazioni polivoche e contemporaneamente dall’altro vengono sussunte in un “tutto” che ne dispone proprio in quanto “parti componenti”. Ciò non significa che i due regimi si escludano l’un l’altro, né che l’esperienza della schizofrenia sia da preferire a quella dell’organismo o di un soggetto strutturato. Deleuze sta invece sottolineando come l’una sia sempre intrecciata all’altra, come vi sia sempre la possibilità di bucare la struttura, di fuggire da un’organizzazione rigida e vincolante del piano - di come, anzi, come vedremo meglio in seguito, l’operazione di fuga sia necessaria affinché si dia creazione di novità.

### *L’incontro con Guattari*

La compenetrazione di queste due prospettive definisce la realtà attuale in quanto tale, perenne movimento di oscillazione tra queste due polarità. Anzi, si commetterebbe un errore nell’attribuire a Deleuze una marcata preferenza per ciò che il regime schizofrenico rappresenta. La critica della soggettività occidentale come prodotto addomesticato della repressione operata dalla società e dalla cultura borghese, portata a fondo in un testo certo profondamente segnato dal Maggio ‘68 come *L’Anti-Edipo*<sup>56</sup>, non deve indurre né ad appiattire il significato di quest’opera su di un semplice messaggio anarco-libertario, né, ed è ciò che riguarda più da vicino il nostro discorso, a trarre rapide conclusioni circa il ruolo che il concetto di soggetto riveste nel pensiero deleuziano nella sua interezza.

Dobbiamo dunque avanzare una considerazione generale sul concetto di struttura: se ci domandiamo che cosa sia in fondo una struttura e come possa imporsi all’interno di un campo determinato, non dobbiamo cercare *prima* l’esistenza di un principio trascendente, la struttura, e *poi* l’operazione di organizzazione degli elementi del campo strutturale. Dobbiamo invece cominciare a

---

<sup>54</sup> G. Deleuze, “Schizofrenia e società”, cit., p. 10.

<sup>55</sup> Il “sentire” che rimanda all’affezione di una forza sull’altra avrà importanti ripercussioni anche sulla teoria gnoseologica deleuziana, proprio perché essa si struttura a partire da questo nucleo affettivo centrale.

<sup>56</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L’Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 2002<sup>2</sup>.

considerare come i corpi, presi in interazione reciproca, vengano organizzati – o anche, come spesso accade in natura, si *auto-organizzino* – in modo da determinare una certa tipologia di connessione tra elementi. È la natura della connessione, la sua flessibilità, potremmo dire, a decidere se la forma individuata sia, ad esempio, la classica forma strutturata dell'organismo o piuttosto una maniera diversa di concatenarsi.

*L'Anti-Edipo*, in fondo, non è altro che una riflessione proprio sulla natura delle relazioni degli elementi componenti all'interno di una cornice antropologica, ossia come studio generale della forma "uomo" in quanto animale sociale, *homo biologicus* e *homo oeconomicus*. In quest'opera Deleuze e Guattari elaborano una coppia di concetti, molecolare e molare, con cui, nonostante i termini scelti, non si identificano tanto componenti e composti, ma attraverso cui si distinguono due diversi regimi di connessione tra gli elementi considerati. A ciascuna tipologia di sintesi tra elementi corrisponde un tipo di segmentarietà:

uno, flessibile, piuttosto molecolare e soltanto ordinato; l'altro, più duro, molare e organizzato. Infatti, benché la prima articolazione non [manchi] d'interazioni sistematiche, [è] soprattutto al livello della seconda che si [producono] fenomeni di centratura, unificazione, totalizzazione, integrazione, gerarchizzazione, finalizzazione.<sup>57</sup>

L'opposizione al concetto classico di Essere condotta da Deleuze si gioca soprattutto sul concetto di relazione: quando Deleuze afferma la necessità di "sostituire la e all'è"<sup>58</sup> non è altro che un modo per liberare l'ontologia dalla metafisica dell'Uno inteso come sostanza che permane identica a se stessa.

«Pietro è più piccolo di Paolo», «il bicchiere è sulla tavola»: la relazione non è interna né a uno dei due termini che risulterebbe quindi il soggetto, né all'insieme dei due. Non solo, una relazione può anche cambiare indipendentemente da un cambiamento dei termini.[...] Le relazioni si trovano nel mezzo, ed esistono come tali.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 85. Molari sono connessioni più rigide tra elementi che mettono capo all'organizzazione di una struttura, tendono cioè alla chiusura del piano che popolano e si sviluppano "verticalmente"; molecolari sono invece connessioni che si sottraggono in linea di principio a detta organizzazione, proprio perché tendono a scorrere sul piano senza chiuderlo, sviluppandosi quindi "orizzontalmente". È da tenere presente che non si troveranno mai relazioni molari o molecolari pure, poiché la natura della Realtà è sempre quella dell'intreccio tra queste due dimensioni.

<sup>58</sup> G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, Ombre Corte, Verona 2007<sup>2</sup>, p. 64.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 62.

La vera differenza intercorre così tra due esperienze distinte: quella dei termini, in cui sono questi a variare in una relazione che si suppone fissa o regolamentata (si pensi ad esempio al funzionalismo strutturale basato sulla permutabilità degli elementi), e quella delle relazioni, in cui invece sono queste ultime a variare anche a partire dagli stessi elementi (la segmentarietà rigida e molare dell'organismo in opposizione alla segmentarietà fluida e molecolare del Corpo senza Organi); “ la ‘e’ dà un'altra direzione alle relazioni, fa fuggire i termini e gli insiemi, gli uni e gli altri, sulla linea di fuga che essa crea attivamente”<sup>60</sup>. Lo spostamento di fuoco dal divenire dell'Essere all'essere del Divenire non ha altro senso che questo: l'identità è sempre il prodotto di un processo di identificazione, il soggetto è sempre il prodotto di un processo soggettivazione, l'essenza è sempre il prodotto di un processo di astrazione. il Divenire rilancia continuamente le frontiere, ma è sempre passibile di essere totalizzato in un'unità su di un piano diverso.

È sempre un problema giocato sul piano del rapporto tra gli elementi, le loro relazioni e l'individuazione delle forme; le forme essenziali, le essenze formali, sussumono sotto di sé le relazioni tra termini e si pongono come condizione della buona forma, al punto che qualsiasi tentativo di fuga da parte degli elementi che le compongono è bloccato, che ogni relazione del tipo «e» viene ricondotta primariamente al modello dell'«è», come relazione tra un soggetto determinato ed un oggetto altrettanto determinato<sup>61</sup>. Al contrario, come lascia intuire l'esistenza delle relazioni molecolari, esiste un'altra modalità di individuazione che non è quella della struttura, del soggetto organizzato.

L'importante è comprendere che la genesi è un processo che muove dal basso, non dall'alto. La forma non sta *prima* – prima logicamente e temporalmente – del processo di individuazione, non rappresenta né un modello né uno stampo, ma è piuttosto un risultato, il prodotto di processi di individuazione, tale per cui individuarsi, per una sostanza, è il frutto di un processo di presa di forma, di modulazione. Va cioè sottolineato che per Deleuze il depotenziamento del ruolo fondante del soggetto non conduce automaticamente a una sua squalificazione *tout court*, proprio perché non è possibile fare a meno del soggetto, se non nella misura in cui si è consapevoli che il soggetto è sempre il prodotto di processi che lo travalicano incessantemente: “il soggetto è prodotto come un

---

<sup>60</sup> G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 64. Alla stessa pagina leggiamo anche: “La E non è neanche una relazione o una congiunzione particolare, è ciò che sottende tutte le relazioni, la strada di tutte le relazioni”.

<sup>61</sup> “[Parlando della possibilità del trasporto di elementi da una forma all'altra, ad esempio, in un divenire-animale dell'uomo] questi trasporti non superano né la barriera delle forme essenziali né quella delle sostanze o soggetti”, G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 359.



resto”<sup>62</sup>, proprio perché, a rigore, si dovrebbe parlare sempre di “soggettivazione” piuttosto che di “soggetto”<sup>63</sup>.

La finalità dell’operazione di strutturazione è proprio quella di produrre oggetti e soggetti, sostanze e materie formate. Non è possibile rinunciare alla formazione e allo sviluppo di soggetti, proprio perché le strutture si riformano incessantemente e perché questo processo, che ha luogo in ogni istante, ci è estremamente necessario: abbiamo bisogno di una forma per poter essere “in qualche modo”, proprio perché l’esperienza dello schizofrenico è anche testimonianza di un processo di destrutturazione spinto così in là da non poter più soddisfare le condizioni di soggettivazione minime necessarie per l’esistenza.

Dell’organismo bisogna conservare quanto basta perché si riformi a ogni alba; e bisogna conservare anche piccole riserve di significanza e d’interpretazione, magari per opporle al loro sistema, qualora le circostanze lo esigano, qualora le cose, le persone o le situazioni vi costringano, e bisogna conservare piccole razioni di soggettività, in quantità sufficiente per poter rispondere alla realtà dominante. [...] Non si arriva al CsO e al suo *piano di consistenza* destratificando selvaggiamente. [...] Il paradosso di corpi lugubri e svuotati: *si erano svuotati dei loro organi* invece di cercare i punti in cui potevano pazientemente e momentaneamente disfare quell’organizzazione degli organi che si chiama organismo.<sup>64</sup>

È dunque probabile che Deleuze, all’epoca di *Differenza e ripetizione*, non fosse in grado di elaborare una teoria efficace del divenire delle strutture proprio perché i movimenti di fuga dalla struttura non erano ammissibili all’interno della cornice teorica strutturalista. Di converso anche la teoria dell’intensità, che avrebbe forse potuto scardinare “dal basso” la supposta trascendentalità della struttura, era invece segnata da una ricezione per certi versi parziale della teoria della metastabilità simondoniana.

Per Simondon il processo di individuazione non comportava necessariamente l’annullamento del potenziale; l’individuato poteva trovarsi anch’esso in una nuova forma di metastabilità e rappresentare dunque solo un risultato parziale del processo di individuazione, una condizione tale

---

<sup>62</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L’Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 19. E anche: “lo stato vissuto è primario rispetto al soggetto che lo vive”, *ivi*, p. 23.

<sup>63</sup> Come scrive François Zourabichvili: “questa filosofia [...] non elimina il soggetto, come talvolta si dice per rassicurarsi offrendosene una facile confutazione. Di fatto, noi passiamo il nostro tempo a dire Io, a identificarci, a riconoscerci e a declinare le nostre proprietà. Ciò che Deleuze mostra è come il soggetto sia effetto e non causa, residuo e non origine, e come l’illusione cominci proprio quando lo si prende per un’origine – dei pensieri, dei desideri, ecc.”, F. Zourabichvili, *Gilles Deleuze. Una filosofia dell’evento*, Ombre Corte, Verona 1998, p. 110.

<sup>64</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 240.

per cui il processo individuante avrebbe anche potuto essere riattivato in virtù del potenziale sopito in seno all'individuo<sup>65</sup>. Il concetto di sistema metastabile non implica un azzeramento delle intensità, delle tensioni e delle forze una volta individuata una forma: non si tratta tanto di un modellamento definitivo di una materia inerte, quanto piuttosto di una *modulazione* perenne di una forma ad opera di un materiale potenziale in divenire. Come scrive Gambazzi,

L'essere non è costituito primariamente da individui e forme, ma da differenze di potenziali e di intensità, da tensioni e squilibri. Il divenire è intrinseco all'essere perché non è che una soluzione o un tentativo di soluzione di tensioni. La forma, in quanto soluzione di un problema, andrà dunque considerata, e proprio nella sua formalità, non come forma di un individuo sostanziale, ma come individuazione e determinazione estensiva delle tensioni intensive, un superamento di uno stato di metastabilità che è, insieme, una conservazione (in un'altra forma) delle tensioni stesse. L'essere preindividuale [...] "si struttura e diviene" distinguendosi in individuo e ambiente, attraverso una risoluzione delle tensioni originarie. Il punto decisivo per intendere l'individuazione è che essa conserva le tensioni, ne è "una conservazione sotto forma di struttura".<sup>66</sup>

Deleuze era a conoscenza di questo aspetto – nella recensione al volume di Simondon ne sottolinea anche la portata etica<sup>67</sup> – e tuttavia, nel corso di *Differenza e ripetizione*, l'individuazione delle intensità in qualità ed estensione e lo stato di equilibrio così determinato sono perlopiù visti come un annullamento del potenziale intensivo, come se qualunque stadio intermedio non fosse che una tappa solo momentanea rispetto a un cammino già segnato<sup>68</sup>.

In questa prospettiva, ogni processo di individuazione sembra potersi svolgere in una sola direzione, esattamente come veniva rappresentato il comportamento della materia dalla termodinamica classica, cioè come un sistema fisico che evolve irreversibilmente verso uno stato di equilibrio statico e caratterizzato da un attrattore puntiforme: "l'intensità definisce un senso

---

<sup>65</sup> "L'individuazione non esaurisce di colpo i potenziali della realtà preindividuale", G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, cit., p. 28.

<sup>66</sup> P. Gambazzi, "La forma come sintomo e l'idea come costellazione problematica", in «Chiasmi International», 7, 2005, p. 96.

<sup>67</sup> "In un certo senso si tratta di una visione morale del mondo, perché l'idea fondamentale è che il pre-individuale resti e debba restare associato all'individuo, «fonte di stati metastabili futuri»", G. Deleuze, "Gilbert Simondon, *L'individuo e la sua genesi fisico-biologica*", cit., p. 109.

<sup>68</sup> Deleuze parla di annullamento ma anche di tensione all'annullamento; tuttavia, anche nel percorso tracciato da questo "tendere", percorso segnato da un certo tempo di rilassamento, è sempre necessariamente implicato lo stato finale dell'annullamento intensivo: "l'intensità è differenza, ma la differenza tende a negarsi, ad annullarsi nell'esteso e sotto la qualità. È vero che le qualità sono segni balenanti nello scarto di una differenza; ma, per l'appunto, esse misurano il tempo di un livellamento, vale a dire il tempo impiegato dalla differenza per annullarsi nell'esteso in cui è distribuita", G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 289.

oggettivo per una serie di stati irreversibili, come una ‘freccia del tempo’ secondo la quale si va dal più differenziato al meno differenziato, da una differenza produttrice a una differenza ridotta, al limite annullata”<sup>69</sup>.

Deleuze non sembra ancora accogliere l’idea – o quantomeno essa non trova ancora spazio in *Differenza e ripetizione* – che un sistema possa essere allontanato dallo stato di equilibrio al punto da non riassumere più la medesima configurazione, al punto da non essere più la medesima sostanza, al punto da non essere più, infine, un oggetto individuato dalla medesima struttura di partenza<sup>70</sup>. Del resto, una genesi senza dinamismo non è vera genesi.

Leggiamo le acute osservazioni di DeLanda in relazione a questi temi:

Sia la termodinamica classica sia il darwinismo ammettevano un solo possibile esito storico: il raggiungimento dell’equilibrio termico o della forma più adatta. In entrambi i casi, raggiunto il risultato, i processi storici non avevano più rilevanza. Insomma, la distribuzione ottimale di energia da un lato, e la struttura più idonea dall’altro, rappresentavano una fine della storia. Negli anni Sessanta Ilya Prigogine rivoluzionò la termodinamica dimostrando che i risultati classici erano validi solo in sistemi isolati, dove la quantità totale di energia si conserva sempre. Se permettiamo a un inteso flusso di energia di entrare e/o di uscire dal sistema (cioè se lo spingiamo *lontano dall’equilibrio*), la quantità e la qualità degli esiti storici possibili aumentano di molto. [...] Ciò che vale per i sistemi fisici vale ancor più per i sistemi biologici.<sup>71</sup>

Con il passaggio a *Mille piani*, Deleuze affronta direttamente il problema del mutamento con uno sguardo assai più ampio che in passato; l’obiettivo è sempre l’enucleazione di quella grammatica universale del Divenire di cui era in cerca, una grammatica a invarianza di scala, ossia che restasse la stessa indipendentemente dal livello di risoluzione; in ragione di questo il punto di partenza verrà rovesciato rispetto ai lavori precedenti, proprio perché la costituzione della realtà andrà compresa a partire dal basso, dalla materia.

Deleuze tenterà di sviluppare un’ontologia che, partendo da un’ipotesi strettamente metafisica sull’esistenza di un piano pre-formale percorso da forze ed energia, possa rendere conto delle diverse tipologie di strutturazione, che lui chiamerà “strati”, della realtà, dal livello fisico-chimico a quello “biologico” e umano. Questa possibilità, per un pensiero che considera ogni sostanza il frutto di un

---

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> Non a caso, dunque, in *Differenza e ripetizione* le sole proprietà delle traiettorie in uno spazio delle fasi che Deleuze descrive sono le singolarità intese come passaggi di fase - ad esempio “punti di fusione, punti di congelamento” (G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 247): il passaggio da una fase all’altra riguarda sempre e comunque un medesimo sistema strutturato che si dirige verso un’unica configurazione possibile, volta ad annullare le intensità di partenza.

<sup>71</sup> M. DeLanda, *Mille anni di storia non lineare. Rocce, germi, parole*, Instar Libri, Torino 2003, pp. 2-3.

processo che la travalica, si muove in direzione dell'affermazione dell'effettiva primarietà logica e ontologica del divenire e, complementariamente, dell'esistenza di processi effettivamente creativi: scoprire una dimensione, quella dei flussi di materia ed energia, che non solo si sottrae alla "tirannia delle strutture", ma è anzi la dimensione da cui anche le strutture hanno origine e in funzione della quale la realtà può organizzarsi secondo possibilità differenti.

## Spinoza

Prima di affrontare da vicino il passaggio a *Mille piani* dobbiamo a questo punto integrare quanto fin qui detto con un aspetto centrale del pensiero di Deleuze che riguarda il suo lavoro da "storico della filosofia". Il modello di riferimento è rappresentato dal pensiero di Spinoza, definito "il principe dei filosofi"<sup>72</sup>, il solo che abbia saputo elaborare una filosofia dell'immanenza libera alla radice da qualunque residuo di trascendenza. Spinoza rappresenta per Deleuze un termine di paragone costante; come l'uno presenta il pensiero e l'essere come due facce del medesimo piano di immanenza, Natura o Sostanza, l'altro si fa carico del tentativo di attuare e attualizzare il medesimo progetto: una filosofia dell'immanenza che sia da fondamento a ogni articolazione dell'esistenza reale, tanto come *physis* quanto come *noûs*.

È doveroso segnalare come, di pari passo a una diversa sfumatura o accentuazione data da Deleuze nel leggere alcuni concetti spinoziani, incontriamo una variazione interna al pensiero del filosofo francese. Ricordiamo infatti che egli dedicò a Spinoza due distinte monografie, nonché una serie di lezioni a Vincennes negli anni dal 1978 al 1981. Entrambe sono state scritte in concomitanza con le due opere speculative maggiori; *Spinoza e il problema dell'espressione*<sup>73</sup> è stato pubblicato insieme a *Differenza e ripetizione*, essendo entrambe le opere gli elaborati conclusivi del dottorato di Deleuze – rispettivamente tesi complementare l'uno e tesi principale l'altro; *Spinoza. Filosofia*

---

<sup>72</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 38. Il profondo interesse di Deleuze per il pensiero di Spinoza è segnalato anche da questa dichiarazione: "quando dico che non sono istruito né sono un intellettuale, intendo una cosa molto semplice, e cioè che non ho nessun sapere 'di riserva'. [...] E tutto quello che imparo, lo imparo per uno scopo. E quando lo scopo è raggiunto, lo dimentico, in modo che sono costretto [...] a ricominciare da capo. Salvo qualche caso molto raro, perché ad esempio Spinoza è nel mio cuore, non lo dimentico. è il mio cuore non è la testa", G. Deleuze, *Abecedario di Gilles Deleuze*, DeriveApprodi, Roma 2005, voce «c» *comme culture*.

<sup>73</sup> G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999.

*pratica*<sup>74</sup> vedrà la luce a un anno di distanza da *Mille piani*. Non si può dunque non riscontrare come la distanza che separa la prima dalla seconda monografia sia la stessa che separa l'ontologia strutturalista dall'ontologia materialista deleuziana. Vogliamo dunque ora ripercorrere gli aspetti principali della riflessione del nostro autore, per mettere in luce quali elementi della teoria spinoziana lo abbiano spinto, anche grazie all'incontro con Guattari, a oltrepassare le proprie posizioni iniziali in una nuova direzione.

### *Essenza e potenza*

Come è noto, Spinoza fa della Sostanza un essere che ha nella *potenza* la propria qualità sostanziale, il proprio "*in sé*": "la potenza di Dio è la sua stessa essenza"<sup>75</sup>. I modi, espressione della sostanza e partecipi dell'essenza della Sostanza stessa, sono anche espressione diretta di questa potenza: "lo spinozismo nel suo insieme è concorde nel riconoscere agli enti finiti una potenza di esistere, di agire e di perseverare"<sup>76</sup>, secondo la quantità di potenza che compete loro in virtù dell'essenza. Ciò che più ci interessa è conseguenza diretta di tutto ciò: "l'identità fra l'essenza e la potenza significa che la potenza è sempre atto o, perlomeno, in atto"<sup>77</sup>. Nel sistema teleologico aristotelico la potenza si costituiva come mancanza rispetto ad una perfezione che si dava solamente nell'atto, causa finale cui ogni cosa era orientata, ammettendo così la priorità logico-ontologica dell'atto sulla potenza. Invece "nello spinozismo ogni potenza reca con sé una capacità di essere affetta che le corrisponde e che ne è inseparabile. La capacità di essere affetti è sempre e necessariamente colmata [...] e perciò ogni potenza è sempre attuale"<sup>78</sup>.

---

<sup>74</sup> G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, Guerini e Associati, Milano 1991. In realtà la prima edizione francese viene pubblicata da PUF nel 1970 ed è un'introduzione al pensiero di Spinoza, quasi una sorta di riduzione del materiale presente in *Spinoza e il problema dell'espressione*, un testo forse più adatto a un pubblico di specialisti; quest'edizione presenta due saggi, uno sulla vita di Spinoza e l'altro sulle differenze dell'etica da una morale, nonché un dizionario dei principali concetti dello spinozismo. Successivamente viene data alle stampe una versione accresciuta dall'editore Minuit nel 1981. È questa l'edizione che ci interessa: tale edizione vede infatti aggiunti i capitoli III, V e VI. I primi due sono dedicati al problema del male e all'incompletezza del *Trattato sulla riforma*; il terzo, invece, già uscito in versione parziale sulla *Revue de synthèse* nel gennaio del 1978, anno in cui Deleuze inaugura il proprio ciclo di lezioni spinoziane a Vincennes, è uno scritto sui concetti di individuazione e di corpo in Spinoza. *Mille piani* rifletterà sensibilmente la rielaborazione delle tematiche spinoziane qui esposta, riproponendone integralmente gli esiti. Di quasi tutte le lezioni a Vincennes dedicate a Spinoza è stata pubblicata in Italia una raccolta dal titolo *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2007.

<sup>75</sup> B. Spinoza, *Etica*, I, 34; in *Etica e Trattato Teologico-Politico*, Utet, Torino 2005, p. 120.

<sup>76</sup> G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 70.

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 71.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 72.

Ciò che distingue la sostanza dai modi, ovvero, il che è lo stesso, ciò che salvaguarda la distinzione in essenza tra l'una e gli altri, è la modalità di effettuazione di questa potenza: la capacità del modo, infatti, in quanto parte della natura, può essere colmata tanto da affezioni generate dall'esterno – affezioni passive – quanto da affezioni che si esplicano a partire dalla sua stessa essenza – affezioni attive; al contrario, la sostanza, in quanto potenza assolutamente infinita, sarà sempre e solo causa attiva delle affezioni di cui la sua potenza è capace<sup>79</sup>. In entrambi i casi la potenza può essere assunta a essenza proprio perché essa esprime un'invarianza al pari delle definizioni essenziali classiche, quantunque un'invarianza di tipo “quantitativo”, dal momento che sempre costante è la somma tra affezioni passive e attive: nel modo queste affezioni si alternano a colmare secondo un rapporto di volta in volta diverso una capacità che resta invariata; nella sostanza, invece, non si danno secondo alcuna alternanza, ma sempre secondo la costanza di un unico rapporto (= infinito).

Assumere la potenza come essenza di tutto ciò che è, sia della sostanza che dei suoi modi, significa cogliere l'Essere nella sua attività, nell'atto di produrre la Realtà tutta, ma ancor più significa che questa produzione non è tanto il frutto di un atto creazionista volontaristico<sup>80</sup>, quanto piuttosto derivante da una necessità intrinseca alla sostanza, che produce così come esiste<sup>81</sup>. Come si esplica dunque questa produttività?

Spinoza porta alle estreme conseguenze l'assunzione del concetto di causa in Dio stesso: non solo Dio non è causa di sé in un senso diverso rispetto a quanto sia causa di tutte le cose (contrariamente al principio di eminenza), ma è anzi causa di tutte le cose nel senso stesso in cui è causa di sé (contrariamente al principio di equivocità)<sup>82</sup>. Ammettere l'identità tra causa formale e causa efficiente in Dio non significa solamente implicare che dalla sua essenza ne discende l'esistenza: se per definizione della sostanza divina “la causa formale è l'essenza immanente, che coesiste con il suo effetto ed è inseparabile da esso”<sup>83</sup> e se, come abbiamo visto, la sostanza “produce

---

<sup>79</sup> “Come potrebbe infatti la sostanza assolutamente infinita avere una potenza di patire, dal momento che questa presuppone chiaramente una limitazione della potenza di agire? Essendo onnipotente in sé e per sé, la sostanza è necessariamente capace di infinite affezioni, ed è causa attiva di tutte le affezioni di cui è capace”, *ibidem*.

<sup>80</sup> “Dio non opera mediante la libertà della sua volontà”, B. Spinoza, *Etica*, I, 32, corollario I; in *Etica e Trattato Teologico-Politico*, cit., p. 115.

<sup>81</sup> “Dio, o Natura, agisce con la stessa necessità con la quale esiste”, B. Spinoza, *Etica*, IV, prefazione; in *Etica e Trattato Teologico-Politico*, cit., p. 264.

<sup>82</sup> Deleuze sottolinea l'importanza del fatto che sia la causa efficiente a dirsi nello stesso modo della causa formale, piuttosto che essere la causa formale a dirsi come la causa efficiente: perché non vi sia alcun residuo di analogia Dio deve dirsi causa delle cose nello stesso senso in cui è causa di sé - ovvero, come effetto che permane nella causa.

<sup>83</sup> G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 129.

così come esiste”, tutto questo significa che la sostanza produce tutte le cose e tutte le cose sono in essa come sua espressione diretta, né per mediazione né per analogia, né per equivocità né per trascendenza, ma solamente secondo il principio dell'immanenza.

Vi è cioè un essere comune alla sostanza ed ai modi, per quanto questi ultimi partecipino della sostanza in virtù della parte di potenza che compete la loro essenza. Nella tradizione filosofica, il concetto di partecipazione delle cose nell'Essere ha il proprio grande precursore nella dottrina emanazionista neoplatonica, in cui cioè il partecipato, la sostanza univoca, è al contempo causa di tutte le cose senza uscire da sé, né essendo mediata da alcunché, e fonda la partecipatività delle cose a sé per mezzo di una produzione che è anche  *dono*; il partecipante, di converso, è un semplice effetto e riceve ciò che la causa gli dona producendolo. Se dunque la caratteristica comune tra causa emanativa e causa immanente è che nessuna delle due esce da sé per produrre, “la differenza riguarda il modo in cui le due cause sono produttive”:

*se la causa emanativa rimane in sé, l'effetto prodotto non è in essa e in essa non rimane. [...]* Quando ricorda che l'effetto non è mai separato dalla causa, Plotino pensa alla continuità di un flusso e di un raggio e non all'inerenza attuale di un contenuto. La causa emanativa produce in virtù di quello che dona, ma è al di là di quello che dona [...] Al contrario, una causa è immanente quando anche l'effetto è “reso immanente” nella causa invece di esserne emanato [...]; l'effetto è in essa – come in altro, ma pur sempre in essa.<sup>84</sup>

La causa emanativa non può cioè essere separata dal principio di analogia che instaura l'eminenza, la trascendenza della causa rispetto al causato. In Spinoza, invece, l'univocità dell'Essere sposa i principi di potenza e di immanenza attraverso le proprietà dell'espressione: la sostanza si esprime attraverso gli attributi e, *una seconda volta*, nei modi stessi che implicano gli attributi come loro essenze. Dall'immanenza spinoziana discende cioè una pura ontologia, una teoria dell'Essere nella quale l'unità è la sola proprietà tanto della sostanza quanto di ciò che è, una pura ontologia che richiede quello che Deleuze chiama “principio dell'uguaglianza dell'essere”:

non solo l'Essere è uguale in sé ma è anche presente in tutti gli enti. Così come la Causa, presente in ogni cosa: non esiste infatti una causa remota. Gli enti non si definiscono in funzione del rango che occupano in una gerarchia [gli attributi infatti non emanano da un Uno eminente, ma costituiscono l'essenza stessa della sostanza], né sono più o meno lontani dall'Uno, ma dipendono tutti direttamente da Dio, partecipano all'uguaglianza dell'essere e

---

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 135.

ricevono immediatamente tutto quello che possono ricevere in base alla capacità della loro essenza.<sup>85</sup>

Nel primo capitolo abbiamo sostenuto come le singolarità siano il candidato naturale per sostituire le essenze nella funzione di elemento individuante all'interno dei processi di presa di forma delle sostanze. Ora, se si legge la prima monografia su Spinoza parallelamente a *Differenza e ripetizione* ci si accorge di come Deleuze articoli il rapporto tra essenza di modo e attributo in maniera da richiamare immediatamente la caratterizzazione dell'Idea come strutturazione di un insieme di termini reali-virtuali: in ciascun attributo le essenze sono *res physicae*, elementi realmente esistenti, assolutamente non identici e intrinsecamente distinti, sebbene non possano essere distinti rispetto all'attributo che li contiene, sino a che non siano esplicitati dal modo corrispondente che li distinguerà così anche estrinsecamente. In altri termini, le essenze modali sono vere e proprie singolarità non ancora effettuate; le essenze modali possiedono cioè un'esistenza virtuale che non si confonde con l'esistenza attuale del modo corrispondente<sup>86</sup>.

L'essenza così concepita si distingue dalle precedenti concezioni di essenza formale: essa non impone alcuna caratteristica, alcuna proprietà ai modi di cui è essenza, ma assegna semplicemente loro un grado di potenza, che si riflette in una capacità definita di essere affetti, ossia di produrre e subire affezioni. «Le essenze dei modi non includono l'esistenza, e il modo esistente finito rimanda a un altro modo esistente finito che lo determini»<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> *Ibidem*. Abbiamo preferito tradurre il termine «être» con «essere» piuttosto che con «ente» come fatto da Saverio Ansaldi, traduttore italiano del volume di Deleuze, dal momento che crediamo che il termine «ente» sia non solo passibile di fraintendimenti, ma soprattutto non colga a pieno il senso della lettura spinoziana svolta da Deleuze. Se l'intento di Ansaldi è probabilmente quello di evitare la confusione tra il concetto di «essere» e quello di «sostanza» che in Spinoza vengono a coincidere, introducendo così il concetto di «ente» (o, ancor più, quello di «Ente-» «Ente-supremo», «Ente-Uno», «Ente-assoluto», ecc.), è tuttavia proprio mantenendo la grafia «essere» che si può apprezzare il carattere infinitivo, dinamico e quindi immanentista-partecipazionista dell'essere univoco spinoziano. È solo in questo senso, infatti, che in *Differenza e ripetizione* Deleuze può affermare «l'essere stesso si dice in un solo e medesimo senso della sostanza e dei modi» (G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 59).

<sup>86</sup> «Possiamo supporre che Spinoza, senza sviluppare questa teoria, propenda per l'idea di una distinzione o di una singolarità propria alle essenze dei modi come tali», G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 154. La consonanza viene confermata dallo stesso Deleuze allorché, nell'anno successivo alla pubblicazione di *Differenza e ripetizione*, darà alle stampe un articolo in cui rintraccia le affinità proprio tra il metodo spinoziano e quello strutturalista; cfr. G. Deleuze, *Spinoza et la méthode générale de M. Guéroult* in «Revue de Métaphysique et de Morale», 4, 1969, ora in G. Deleuze, *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, cit., pp. 181-194. Della stessa opinione è anche Laurent Bove: «nella sua concezione della Natura, Spinoza concilia [...] due idee che appaiono incompatibili nella luce della problematica anteriore: l'idea di struttura [...] e l'idea di genesi», L. Bove, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, Ghibli, Milano 2002, p. 166.

<sup>87</sup> G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., p. 82.



Giova qui ricordare che l'essenza di modo in Spinoza ha cioè due posizioni: una posizione modale intrinseca e una posizione modale estrinseca. La posizione modale estrinseca è quella dell'essenza che viene a esistere in quanto è espressa dal rapporto tra movimento e quiete degli insiemi infiniti dei corpi semplicissimi che compongono il modo: l'essenza "si esprime in un rapporto caratteristico, che è esso stesso una verità eterna concernente l'esistenza [...] e il modo passa all'esistenza quando il suo rapporto sussume attualmente un'infinità di parti estensive"<sup>88</sup>. La posizione modale intrinseca, invece, è quella dell'essenza di modo contenuta nell'attributo, ma non espressa nell'esistenza del modo corrispondente. In tal senso l'essenza di modo ha una sua esistenza reale, non possibile: in questo senso, come dicevamo, quando è semplicemente esistente nell'attributo, è una parte intensiva o un grado di potenza, che è dotato di realtà fisica<sup>89</sup>. Se stiamo procedendo in direzione della coincidenza tra essenza di modo e singolarità, non è possibile non notare come questa capacità di essere affetti che compete ai modi in quanto dotati di essenza richiami immediatamente le effettuazioni degli eventi/singolarità "tagliare", "morire", "verdeggiano" che avevamo incontrato nel primo capitolo: eventi che si attribuiscono ai corpi ma che non appartengono loro, singolarità che si effettuano e nel contempo determinano ciò in cui si incarnano. Non sono forse queste richiamate direttamente dalla concezione dell'essenza come grado di potenza, o capacità, in Spinoza? Proseguiamo oltre.

Abbiamo visto come le essenze siano contenute negli attributi come singolarità reali non ancora distinguibili estrinsecamente. Questo sembra tuttavia generare un problema, tale per cui l'ontologia spinoziana sembra non soddisfare pienamente quei criteri di partecipatività immediata tra modi e sostanza di cui abbiamo testé parlato.

L'essere stesso si dice in un solo e medesimo senso della sostanza e dei modi, benché i modi e la sostanza non abbiano lo stesso senso, o non abbiano l'essere nello stesso modo (*in se e in*

---

<sup>88</sup> G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., p. 92. E anche: "l'esistenza del modo è dunque la sua stessa essenza, in quanto essa non è più solamente contenuta nell'attributo, ma dato che essa dura e possiede un'infinità di parti estensive", *ivi*, p. 83.

<sup>89</sup> "Ogni essenza è parte della potenza di Dio, in quanto quest'ultima si esplica attraverso l'essenza del modo. Spinoza ha sempre concepito l'essenza dei modi come singolare, a partire dal *Breve Trattato*. Anche i passi del *Breve Trattato* che sembrano negare la distinzione delle essenze effettivamente negano solo la loro distinzione estrinseca, che implicherebbe l'esistenza della durata e il possesso di parti estensive. Le essenze dei modi sono semplici ed eterne. Nondimeno esse hanno, rispetto all'attributo e reciprocamente, un altro tipo di distinzione, puramente intrinseca. Le essenze non sono né possibilità logiche né strutture geometriche; sono delle parti di potenza, cioè dei gradi di intensità fisica. Non hanno parti, ma sono esse stesse delle parti, parti di potenza, in forma di entità intensive che non si compongono di quantità più piccole. Esse concordano le une con le altre all'infinito, poiché sono tutte comprese nella produzione di ciascuna, ma ciascuna corrisponde a un determinato grado di potenza distinto da tutti gli altri", *ivi*, p. 86.

*alio*). [...] Permane ancora una indifferenza tra la sostanza e i modi: la sostanza spinoziana appare indipendente dai modi e i modi dipendono dalla sostanza, ma come da altro, mentre occorrerebbe che la sostanza si dicesse *dei modi* e soltanto *dei modi*.<sup>90</sup>

La partecipazione di modi e sostanza, per quanto positiva e non fondata sull'eminenza di una causa che trascende i suoi propri prodotti, poggia sulla comunanza formale degli attributi: l'essere comune che discende dalla mutua immanenza dei due tipi di cause e, potremmo dire, dei due tipi di "effetti", modi e sostanza, può essere predicato nello stesso senso solo attraverso l'esistenza di uno stadio intermedio che salvi la distinzione delle essenze e quindi la gerarchia delle espressioni in Dio, pur rimanendo comunque ogni effetto in Dio stesso. La posizione di forme positive e comuni tanto al prodotto che al produttore, necessaria per un pensiero dell'immanenza allo stato puro, lascia così sussistere ancora una sorta di "mediazione": perché il "*sive*" della formula *Deus sive Natura* sia davvero indice di reciprocità non deve esservi alcuna distinzione tra *Natura naturans* e *Natura naturata*, ovvero, la sostanza deve essere detta dei modi e soltanto dei modi.

Scrivo Etienne Balibar:

una mediazione è anche una separazione: la differenza modale, raddoppiata nella differenza attributiva (attraverso l'assegnazione delle cose nel 'campo' di un attributo determinato: pensiero, estensione o altro), assicura la differenza di tutti i modi tra loro [...] nonché rispetto alla sostanza, e separa l'essenza sia dall'esistenza dei modi dell'essenza sia dall'esistenza della sostanza, l'essere causato dall'essere causante. [...] Le cose singolari devono essere pensate come *modi della sostanza*, senza alcun 'intermediario', dato che non c'è altra potenza produttrice dei modi se non la sostanza stessa, non c'è differenza ontologica tra l'essere dei modi e l'essere della sostanza (che è il *loro* essere).<sup>91</sup>

Se nello *Spinoza e il problema dell'espressione* Deleuze nega la presenza di qualsiasi mediazione causativa da parte degli attributi, che ricondurrebbe altrimenti lo spinozismo nel solco dell'impostazione emanazionista, sostiene tuttavia nelle medesime pagine l'esistenza di due momenti ben distinti nel movimento espressivo dell'essere, per cui la sostanza, esprimendosi in se stessa, si distingue in infiniti attributi qualitativi che ne compongono l'essenza infinita (prima modificazione espressiva), prima ancora che alcuna produzione di modi abbia avuto luogo (seconda modificazione espressiva)<sup>92</sup>. L'univocità dell'essere è assicurata dall'espressione di una sostanza che si esprime e si

---

<sup>90</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 59.

<sup>91</sup> E. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, Ghibli, Milano 2002, pp. 86-87.

<sup>92</sup> "Il modo finito, che Spinoza chiama mediato, deriva dall'attributo già modificato; *ma la prima modificazione non interviene in qualità di causa intermedia, come in un sistema di emanazioni*, poiché è la modalità con la quale Dio stesso

differenzia in sé e solo in sé, qualitativamente in prima istanza e quantitativamente in seconda, ma che si sottrae anche “metafisicamente” a ciò in cui si esprime e che non può che esprimerlo nell’essenza solo parzialmente.

### *Teoria del modo finito*

Cerchiamo a questo punto di comprendere come il precedente passaggio offra suggerimenti utili per venire incontro alla necessità che la sostanza si dica dei modi e di essi soltanto; il problema delle forme comuni in quest’ottica trasfigura in quello dell’individuazione, vale a dirsi dell’origine delle singolarità essenziali e del loro rapporto con l’intensità e con l’estensione<sup>93</sup>.

Nell’interpretazione deleuziana dello spinozismo la dinamica dell’individuazione si organizza attorno alla corrispondenza tra essenza e parti estese, intrinsecità ed estrinsecità. Come abbiamo già visto poco sopra, ogni attributo (qualità o forma sostanziale) possiede due differenti quantità modali che costituiscono le sue facce, entrambe infinite, ciascuna divisibile secondo una partizione che le è propria: la prima, modale-intensiva, pertiene alle essenze secondo gli aspetti che abbiamo già analizzato (divisione in parti intensive o gradi); la seconda invece, modale-estensiva, deve rendere conto dell’esistenza concreta ed attuale dei modi, ovvero del passaggio da una distinzione intrinseca tra essenze ad una estrinseca tra corpi (divisione in parti estensive). Ogni modo non è altro che una variazione quantitativa in intensità della qualitatività espressa dall’attributo. Ossia, “il modo esiste quando possiede attualmente moltissime parti estensive che corrispondono alla sua essenza o al suo grado di potenza”<sup>94</sup>. Tali parti estensive, componenti ogni modo esistente, assumono dunque su di sé l’estrinsecità necessaria ai modi perché la propria essenza si attualizzi e si dia come distinta, effettivamente e concretamente differenziata<sup>95</sup> dalle altre essenze e dall’attributo che la contiene.

---

produce in sé la seconda modificazione”, G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell’espressione*, cit., p. 145. Cfr. inoltre pp. 9-10 e 142-146.

<sup>93</sup> Siamo tuttavia impossibilitati a render conto di questa tematica - il rapporto tra Deleuze e Spinoza - nella sua globalità, dal momento che questo richiederebbe più di uno studio a parte; cercheremo tuttavia di tracciare quelle che rappresentano le principali linee di forza della lettura che Deleuze ne dà.

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 158.

<sup>95</sup> Non siamo scesi nei dettagli dell’ontologia strutturalista del primo Deleuze, tuttavia anche in questo caso la consonanza con la lettura del testo spinoziano è significativa: Deleuze introduce il concetto di differenziazione per indicare la distinzione interna al contenuto virtuale dell’Idea-struttura (elementi differenziali e singolarità corrispondenti); tale distinzione è intrinseca e sarà resa invece estrinsecizzata - differenziazione concreta - dall’attualizzazione delle virtualità in specie e parti distinte. “Le Idee contengono tutte le varietà di rapporti differenziali e tutte le distribuzioni di punti singolari, coesistenti in ordini diversi e ‘perplicate’ le une nelle altre. Quando il contenuto virtuale dell’Idea si attualizza,

Come in concreto queste parti vengono a costituire l'esistenza di un modo? A partire dal *Breve Trattato* la risposta di Spinoza è costante: le parti estensive, prese in un divenire continuo, si compongono tra loro in modo da costituire di volta in volta certi rapporti di movimento e di quiete; tali raggruppamenti corrispondono cioè alla creazione di insiemi variegati secondo rapporti di grado, corrispondenti a diversi gradi di potenza; il passaggio all'esistenza si ha dunque nel momento in cui un tale o tal altro insieme viene a corrispondere, nel proprio rapporto costitutivo, all'essenza di un tale o tal altro modo. Scrive Deleuze in proposito:

non importa che le parti componenti un modo esistente si rinnovino ad ogni momento; l'insieme rimane lo stesso, finché è definito da un rapporto mediante il quale le sue parti appartengono all'essenza del modo. Il modo esistente è quindi soggetto a variazioni continue e considerevoli: non importa che la ripartizione del movimento e della quiete, della velocità e della lentezza cambi fra le parti. Un modo continua ad esistere finché sussiste lo stesso rapporto nell'insieme infinito delle sue parti<sup>96</sup>.

Si vede bene dunque come l'essenza di modo non possa mai costituire la causa dell'esistenza del modo stesso: il rapporto tra parti intensive e parti estensive si gioca sempre sulla corrispondenza tra due sfere di realtà che la comune legge della necessità ha istituito come due ordini diversi reciprocamente indipendenti e autonomi. È per necessità, ovvero in virtù della causalità divina, che le essenze esistono complicate singolarmente negli attributi, ma è ugualmente per necessità, ovvero in virtù di leggi meccaniche, leggi di comunicazione del movimento, che parti estensive qualsiasi si determinano le une con le altre dal di fuori e all'infinito a formare un rapporto preciso.

Il rapporto tra l'essenza e l'esistenza di un modo ci permette di comprendere come il passaggio dall'una all'altra non debba mai essere compreso nei termini di un passaggio dal possibile al reale: l'essenza non è affatto un'idea, un concetto, una "definizione" formale che corrisponde in tutto e per tutto al modo esistente mancando tuttavia della sola proprietà dell'esistenza; essa è piuttosto una singolarità dotata di realtà propria, una realtà dunque di tipo virtuale, che viene ad attualizzarsi a partire da una condizione di esistenza reale. Anche in Spinoza, come negli Stoici, la concatenazione degli effetti tra loro – ossia delle singolarità medesime – sembra indifferente ai corpi che le

---

le varietà di rapporti s'incarnano in specie distinte, e correlativamente i punti singolari corrispondenti ai valori di una varietà s'incarnano in parti distinte, caratteristiche di questa o quella specie", G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 267. Le Idee-strutture sono in tutto e per tutto assimilabili agli attributi, essendo le essenze il reciproco della parte virtuale differenziata. Da questo punto di vista è chiaro che ogni perplessità che investe il ruolo degli attributi nello spinozismo si riflette parallelamente e immediatamente sul ruolo della struttura.

<sup>96</sup> G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 163.

incarnano; le singolarità ristanno sulla superficie dei corpi in cui si effettuano, mentre il rapporto di determinazione causale propriamente detto pertiene ai corpi – ai modi individuati nell'estensione – e ad essi soltanto, all'infinito<sup>97</sup>. Allo stesso modo, le essenze singolari, per quanto realmente esistenti, non sono tutte attualizzate ma restano “dormienti” e in attesa di essere effettuate – e, lo ricordiamo, il medesimo comportamento contraddistingueva le distribuzioni di singolarità in quanto condizioni di un problema passibile di essere rieffettuato (riattualizzato, rievocato) anche a distanza di tempo<sup>98</sup>.

La duplicità dell'ordine delle cause e degli effetti e di due mondi in un certo senso “autonomi” rinvia, a ben vedere, al problema che avevamo in precedenza identificato come quello delle “forme comuni”. Ciò che nei fatti impedisce che lo spinozismo si sviluppi come un'ontologia che faccia a meno di ogni mediazione, esattamente come avveniva in Deleuze a proposito dei vincoli imposti dalla struttura, sembra proprio la necessità di giustificare l'esistenza degli attributi.

Se consideriamo i rapporti di movimento e quiete tra parti estensive come ciò che definisce un certo aggregato, non sembra affatto necessario che l'essenza modale giunga a individuarlo dall'alto: quella che Deleuze chiama forma individuale, “rapporto caratteristico o espressivo che corrisponde eternamente all'essenza di modo”<sup>99</sup>, mediazione generata dall'incontro tra l'essenza singolare come grado di potenza o intensità e l'esistenza particolare come composizione delle parti estensive, non sembra più richiedere, nella propria composizione, un'essenza che la individui come forma nel senso classico del termine.

Se tentiamo un paragone tra la fisica di Spinoza e la fisica del transindividuale di Simondon<sup>100</sup> vediamo bene come le relazioni tra “corpi” non presuppongano affatto alcuna forma già data che venga ad “aggiungersi” al composto, quanto piuttosto come siano la dinamica, i processi interni alla creazione dell'aggregato, ciò che Simondon chiamava “modulazione” e potremmo ugualmente

---

<sup>97</sup> Si deve ricordare che l'individuazione in estrinsecità pertiene, in Spinoza, tanto l'attributo del pensiero quanto quello dell'estensione: “non si deve pensare che l'estensione creata (*extension*) sia un privilegio del solo attributo dell'estensione (*étendue*): i modi dell'estensione si definiscono essenzialmente attraverso gradi di potenza, mentre un attributo come il pensiero possiede parti modali estensive, idee che corrispondono ai corpi più semplici”, G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 149.

<sup>98</sup> Riportiamo un passo già citato che getta ulteriormente luce sulle connessioni interne al pensiero deleuziano: “un problema non esiste di fuori delle soluzioni che gli sono proprie. Ma lungi dal dissolversi, il problema persiste nelle soluzioni che lo ammantano. Un problema si determina contemporaneamente alla sua soluzione; ma la determinazione del problema non si confonde con la sua soluzione: i due elementi differiscono per natura e la determinazione è come la genesi della soluzione concomitante”, G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 212.

<sup>99</sup> G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 163.

<sup>100</sup> Proprio questo raffronto è alla base del saggio di Etienne Balibar, *Dall'individualità alla transindividualità* contenuto in *Spinoza. Il transindividuale*, cit., pp. 103-147.

identificare con il concetto di morfogenesi, a far sì che una forma venga ad essere tracciata, composta o modulata. Sebbene il principio di corrispondenza tra modi ed essenze specifiche sia fondato sull'assenza di un concetto o di un'idea operante da modello attualmente esistente, esso si costituisce comunque come il movimento attraverso cui le parti estensive dovranno corrispondere a un qualcosa di specifico primariamente dato, quel particolare grado di intensità che deve essere raggiunto affinché quel modo sia attualmente esistente.

Il principio di partecipazione dei modi alla sostanza non deve essere letto solamente da un punto di vista etico-metafisico, come positività dell'esistenza modale in opposizione alla svalutazione operata da un pensiero della trascendenza, ma anche come partecipazione alla potenza creatrice divina: nel momento in cui l'essenza di un individuo è la potenza, capacità di essere affetto, siamo in presenza di un principio che può di fatto sottrarre il processo di individuazione all'esistenza di un modello formale preesistente. Nella costituzione della realtà non è la forma ad individuare un corpo, ma è piuttosto il corpo a rappresentare un processo di ridefinizione continua di una qualsiasi forma (modulazione).

È per il continuo ribaltamento del punto di vista richiesto dal passaggio tra due diversi ordini di realtà che Deleuze si trova costretto a ripartire in tre elementi la "teoria dell'esistenza" del modo: essenza singolare, forma individuale ed esistenza particolare. Presa in quest'ordine, la sequenza non fa altro che inscrivere entro l'alveo di una metafisica immanentista che assume la sostanza come *primum*. Tuttavia, nel momento in cui teniamo conto della polivocità di significato che il pensiero spinoziano attribuisce a questi termini, è l'ordine stesso a mutare configurazione e a spingere per una ridefinizione dell'ontologia spinoziana: dalle forme comuni come mediazione che salvaguarda l'incommensurabilità della sostanza divina a una sostanza che, al contrario, si dice solo dei modi e delle forme che questi producono. È l'esistenza particolare dei modi, l'interazione tra parti estensive, tanto a qualificare la presa di forma nei termini di una "costruzione" piuttosto che in quelli di una "assunzione", quanto a determinarsi come una particolare gradazione di potenza proprio in virtù di queste capacità, che viene a corrispondere dunque, solo in seconda battuta, ad una certa variazione intensiva dell'attributo.

"C'è", "si dà" una potenza propria delle parti estensive secondo i loro rapporti di movimento e quiete ed è influente, dal punto di vista dei modi, che questa stessa potenza corrisponda o meno a una gradazione dell'attributo, dal momento che ciò non aggiungerà nulla ai modi stessi.

Esattamente come accadeva nello strutturalismo deleuziano, attributi e strutture sembrano il frutto di ciò che Bergson chiama “movimento retrogrado del vero”, un calco del trascendentale sull’empirico: porre a condizione della realtà un principio, o una serie di principi, senza rendersi conto di quanto questi siano estratti a partire da una realtà già data e condizionata da tutta un’altra serie di principi che invece restano ignoti – esattamente ciò che accadeva con gli elementi puri di ogni struttura, “troppo attuali” per poter essere virtualità. Rispetto allo strutturalismo deleuziano, però, che aveva confinato il concetto di intensità in una dimensione puramente giustapposta rispetto a quella degli elementi strutturali, la coincidenza tra essenza e potenza, una volta sgombrato il campo dalla necessità di concepirla ancora come una forma canonica, stravolge completamente l’impianto della metafisica classica fondata sulla trascendenza dei principi, spingendosi al contrario in direzione di un pensiero dell’immanenza e della produzione pure<sup>101</sup>.

Fondamentale è allora il movimento della differenza, differenza tra il virtuale da cui si parte e l’attuale a cui si arriva: l’Essere è ciò che permane sempre identico a se stesso o è ciò che diviene identico a se stesso? In altre parole, il principio di individuazione non va ricercato in questo o quell’elemento degli individui già costituiti al di qua del processo che li determina, nel campo di un essere già dato e già formato, bensì come

ciò che opera in loro come principio trascendentale, principio plastico, anarchico e nomade, contemporaneo al processo di individuazione e in grado di dissolvere, di distruggere gli individui quanto di costituirli temporaneamente: modalità intrinseche dell’essere, che passano

---

<sup>101</sup> Per quanto non sia argomento di questo lavoro, dobbiamo stare attenti a non confondere il problema della mediazione delle forme comuni con un altro problema, ben noto nello spinozismo, riguardante il rapporto tra intelletto e sostanza, ossia il problema della priorità tra *ratio essendi* e *ratio cognoscendi*, tale per cui, ad esempio per Hegel, si debba concepire l’attributo non come una forma d’essere, bensì solo come una forma di conoscenza. Il problema riguarda da un certo punto di vista anche la gnoseologia deleuziana. Deleuze, conformemente alla propria ontologia materialistica, ci dimostra invece come l’attributo non dipenda dall’intelletto, ma che al contrario questo riproduca semplicemente le forme che apprende, agendo quindi solo da agente di rappresentazione. Per Deleuze “la produzione fondamentale è altrove. [...] L’essere è produttivo in termini diretti, immediati e assolutamente positivi. [...] Portare la produzione cognitiva al centro della scena in filosofia impedisce di scorgere la dinamica produttiva fondamentale dell’essere che è realmente precedente all’intelletto, in termini logici e ontologici. [...] L’interpretazione oggettivista degli attributi afferma semplicemente che ci sono certi principi dell’essere che sono precedenti alla potenza produttiva del pensiero e indipendenti da quella”, M. Hardt, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, cit., pp. 117-118. Deleuze risolve questa contraddizione attraverso l’esposizione del principio del “parallelismo degli attributi”, di cui discuteremo in seguito. Inoltre, come abbiamo visto nel primo capitolo, per Deleuze la *ratio essendi* precede sempre la *ratio cognoscendi*: la conoscenza non è produzione pura, ma è *riproduzione*, coi mezzi di cui dispone, delle distribuzioni di singolarità che determinano i problemi oggettivi (e di cui le diverse attualizzazioni compongono la realtà).

da un 'individuo' a un altro, che circolano e comunicano sotto le forme e le materie. L'individuante non è il semplice individuale<sup>102</sup>.

È evidente come l'essenza modale contenuta nell'attributo non ci dica nulla di come l'individuo venga a costituirsi nella realtà, ma sia piuttosto solo un indice, un segno su di un piano diverso - un piano già strutturale - che sta per la forma individuata: l'individuazione poggia proprio sugli agenti di quella corrispondenza tra parti intensive e parti estensive di cui abbiamo già parlato, ossia sulle parti estensive.

Parti estensive formano un insieme infinito più o meno grande in quanto entrano in questo o quel rapporto; secondo tale rapporto, corrispondono ad un'essenza di modo e compongono l'esistenza di questo modo; considerate secondo un altro rapporto, fanno parte di un altro insieme, corrispondono ad un'altra essenza di modo, compongono l'esistenza di un altro modo.<sup>103</sup>

Le parti estensive possono essere suddivise in due gruppi, corpi composti e corpi semplici: i primi sono costituiti da infiniti corpi semplici secondo un certo rapporto di moto e quiete che corrisponde alla loro essenza; i secondi, invece, corrispondono alle ultime parti assolutamente semplici che costituiscono, in ultima istanza, la radice dell'esistenza attuale<sup>104</sup>. La capacità di individuazione poggia a ben vedere sulle parti semplici in quanto godono di uno statuto particolare in seno all'Essere:

non hanno né essenza né esistenza propria. Non hanno un'essenza o una natura interna, si distinguono estrinsecamente le une dalle altre e si rapportano estrinsecamente le une alle altre. Non hanno un'esistenza propria, ma compongono l'esistenza. Secondo infinità più o meno grandi, esse compongono, secondo diversi rapporti, l'esistenza dei modi la cui essenza è un grado più o meno grande.<sup>105</sup>

Sono dunque i corpi semplici, a ragion veduta, la sorgente prima di ogni composizione modale. Spinoza aveva vincolato questo modello di individuazione materialistica (parti semplici che compongono l'esistenza) alla corrispondenza tra quantità di potenza ed essenza modale nel campo

---

<sup>102</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 56.

<sup>103</sup> G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 163.

<sup>104</sup> Anche gli atomi, in quanto dotati di forma, sono corpi composti, costituiti in virtù di un certo rapporto tra corpi semplici.

<sup>105</sup> G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 162. E anche: "i *corpora simplicissima* non sono individui, e non hanno esistenze separate [...] *non sono* un 'dato' (un soggetto in senso tradizionale) né una forma perfetta o *telos* che organizza la materia amorfa. [...] Ogni individuo (incluso l'essere umano) è un effetto, o un momento di un più generale e più flessibile processo di *individuazione e individualizzazione*", E. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, cit., p. 110.



definito dalle forme comuni alla sostanza e ai modi, per impedire che l'individuazione per composizione delle parti estensive non apparisse un'aggiunta, un corpo estraneo rispetto all'ontologia della sostanza unica. L'interposizione di forme comuni fa sì che la sostanza divina sia causa immanente e al contempo causa efficiente di sé e dei modi, salvaguardandone però la superiorità rispetto a questi ultimi in quanto all'essenza; tuttavia questo procedimento, introducendo una certa separazione tra l'una e gli altri, si trova così costretto a "recuperare" questa distanza contraendo negli attributi stessi due diverse modalità di individuazione o espressione in due tempi distinti.

Come scrive Balibar, nello spinozismo

il dilemma si riconduce a questo: o un'ontologia coerente in se stessa, ma che non 'si accorda' con la fondazione di una fisica, oppure un'enigmatica giustapposizione tra l'ontologia e la teoria dei corpi che si ritrova forse, in effetti, in ciascuna delle grandi svolte del sistema. Questa è l'interpretazione di Gueroult, il quale osserva che l'«*Etica* deve fondarsi sulla fisica altrettanto che sulla metafisica», ma che peraltro giunge alla conclusione della persistenza di un problema nell'unificazione dei differenti concetti di 'causa' da parte dell'immanenza spinoziana. Il che lo conduce a considerare che in Spinoza ci sono *due* 'fisiche': l'una, «astratta», «puramente razionale», studierebbe la costituzione degli Individui come modi dell'estensione e sarebbe di fatto una variante del meccanicismo che escluderebbe ogni finalità; l'altra sarebbe «concreta» perché esprimerebbe un «sostrato metafisico», e ci farebbe passare «all'interno delle cose», dove il loro *conatus* comunica direttamente con l'unità della sostanza.<sup>106</sup>

Allo stesso modo, Antonio Negri vede nell'*Etica* il passaggio da una metafisica dell'uno a un'ontologia della costituzione pratica del reale come potenza della moltitudine e molteplicità delle potenze, passaggio di cui la scomparsa progressiva della nozione di "attributo" sarebbe indice, ultima traccia di una metafisica dell'emanazione<sup>107</sup>.

Perciò, affinché la Sostanza "si dica dei modi e dei modi soltanto", sarà necessario ripensare l'ontologia spinoziana in funzione dell'accantonamento del ruolo mediatore dell'attributo, nonché della distribuzione tanto alla sostanza quanto ai modi delle proprietà che lo contraddistinguevano: le singolarità essenziali perterranno direttamente alla Sostanza unica, unico PIANO DI IMMANENZA portatore di singolarità; i corpi, in quanto capaci di produrre e subire affezioni, si comporranno nella Sostanza secondo regole loro proprie, esattamente come gli elementi dell'esperienza primaria si

---

<sup>106</sup> E. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, cit., pp. 84-85.

<sup>107</sup> Cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli 1981, ora in A. Negri, *Spinoza: L'anomalia selvaggia, Spinoza sovversivo, Democrazia ed eternità in Spinoza*, Roma, DeriveApprodi 2006<sup>2</sup>.

compongono secondo interazioni di volta in volta molarì o molecolari; la collocazione di un modo all'interno di un attributo sarà solo il prodotto – ontologico e non semplicemente gnoseologico – della qualificazione determinata dalla composizione dei corpi stessi, così come la costituzione di strati è solo un momento secondario e derivato dall'interazione degli elementi del piano.

In questa prospettiva l'esistenza dei modi non riposa più nell'altro da sé, né la sostanza permane in una certa indifferenza in forza della propria molteplicità di senso (attributi diversi per un unico designato): è un unico momento espressivo quello che vincola reciprocamente i modi alla sostanza e la sostanza ai modi, questi come espressione e modificazione diretta di quella.

Deleuze svincola così i modi dalla mediazione degli attributi; tuttavia, abbiamo già visto come *Differenza e ripetizione* riproporrà, sotto altra forma, una nuova ripartizione nell'Essere: lo strutturalismo deleuziano, invece che far interagire liberamente le singolarità tra loro ed aprirle così all'infinità di un unico piano, le richiuderà nuovamente all'interno di una molteplicità eterogenea di Idee (Idea fisica, matematica, linguistica, ecc.), proprio per l'irriducibilità degli elementi differenziali che le qualificheranno in una data maniera piuttosto che in un'altra<sup>108</sup>. Indipendentemente dagli sviluppi che questa impostazione assumerà all'interno del pensiero deleuziano, possiamo dunque constatare la difficoltà in cui ci si imbatte nel tentativo di conciliare coerentemente ontologia, immanenza e “teoria del modo finito”.

Si potrebbero cioè individuare nell'immanentismo spinoziano due diverse letture: una prima, che potremmo definire «espressivista-panteista», in cui la realtà tutta deve essere letta “in cascata”, dalla sostanza divina ai modi attraverso l'interposizione degli attributi, che costituiscono un passaggio obbligato ma altresì articolano il movimento dell'Essere nella sua totalità, sia da un punto di vista ontologico che epistemologico; in cui la potenza dei modi si definisce in base al grado che spetta loro per partecipazione della sostanza ovvero in virtù della propria essenza contenuta negli

---

<sup>108</sup> Nell'interpretazione deleuziana dello spinozismo vediamo intensità e singolarità appartenersi l'un l'altra nel concetto di “modo intrinseco”, ma solamente all'interno degli attributi stessi; invece, in *Differenza e ripetizione* l'intensità ricade al di qua dell'attributo-struttura, in sé pura e aspecifica, e viene arbitrariamente posta all'origine dei modi-elementi differenziali stessi, ma è in questo caso la singolarità, proprio per la qualificazione “troppo attuale” degli elementi differenziali, a permanere in una certa specificità che la vincola all'interno di una determinata Idea e le impedisce di darsi coestensivamente a tutta quanta la realtà così come avveniva già per l'intensità. Le singolarità, che attraverso la lettura “materialista” dell'ontologia spinoziana, potranno scorrere liberamente sul piano di immanenza della Sostanza, in *Differenza e ripetizione* sono ancora vincolate a una concezione troppo strutturalista dell'ontologia di Deleuze. Il problema generale, lo ripetiamo, è costituito dagli elementi differenziali che generano le singolarità, in quanto ancora “troppo qualificati”: affinché l'ontologia deleuziana si rifletta nell'immanenza pura spinoziana bisognerà attendere l'emersione dell'esperienza primaria che avrà luogo a partire da *L'Anti-Edipo*.

attributi; in cui un'essenza modale è già data nell'attributo e solo in un secondo momento le parti estensive vengono a corrispondervi secondo un certo rapporto.

Una seconda, che potremmo invece definire «materialista-costruttivista», in cui la realtà “si fa” a partire dal punto di vista dei modi per risalire fino alla sostanza di cui non sono che l'unica espressione, diretta e positiva; in cui l'Essere, principio secondario e divenuto se inteso come “ciò che è individuato”, si produce congiuntamente al movimento incessante del Divenire dei corpora semplicissima, di infinità in infinità, per composizione e scomposizione continua; in cui la potenza del modo si definisce solo attraverso la capacità di essere affetti, ovvero di avere affezioni attive e passive; in cui, infine, un'essenza modale non è che derivata, forma che si costituisce nella modulazione, intensità per un modo che non vi trova la propria origine bensì un semplice corrispondente sul piano dell'attributo<sup>109</sup>.

Come abbiamo visto, è per questa seconda lettura che propende Deleuze: il superamento delle proprie posizioni strutturaliste sarà proprio in virtù di un ripensamento dell'ontologia spinoziana, in direzione dell'accantonamento del ruolo mediatore dell'attributo-struttura-Idea e la liberazione di quel livello che sotto di esse scorre.

## Una metafisica che manca alla scienza

L'ipotesi metafisica cui avevamo fatto cenno in precedenza, e che Deleuze elaborerà solo a partire dagli anni Ottanta, prende le mosse proprio dagli esiti del così definibile “spinozismo deleuziano”: è necessario comprendere la Sostanza a partire dai modi, ossia, è necessario comprendere i processi di individuazione a partire dalla composizione dei corpi<sup>110</sup>. Parliamo di ipotesi metafisica perché ci rifacciamo direttamente a quanto dichiarato da Deleuze in un'intervista del novembre 1981: “io mi sento bergsonian, quando Bergson dice che la scienza moderna non ha ancora trovato la sua metafisica, la metafisica di cui avrebbe bisogno. È questa metafisica che mi

---

<sup>109</sup> Potremmo pertanto dire, ribaltando l'ordine ontologico: non è tanto l'essenza di modo ad essere *prima* un grado determinato di intensità dell'attributo per un modo che vi corrisponde, ma è piuttosto l'intensità di un modo ad essere *poi* una determinata forma essenziale nell'attributo in cui viene a collocarsi; è chiaro che si deve ora sdoppiare il senso di forma essenziale, laddove “forma” viene fatta risalire alla forma vera e propria assunta dai composti dei corpi semplici, ed “essenza” viene semplicemente ad indagare il grado di potenza che i corpi composti esprimono.

<sup>110</sup> Costruire una di “filosofia della Natura, nel momento in cui ogni differenza tra la natura e l'artificio sfuma” (G. Deleuze, *Pourparler. 1972-1990*, cit., p. 206): è questo l'aspetto di profonda continuità tra il pensiero di Spinoza e quello di Deleuze.

interessa [...] Io mi sento un metafisico puro”<sup>111</sup>. Così dicendo Deleuze associa esplicitamente due campi del sapere, scienza e metafisica, che la tradizione occidentale ha canonicamente visto distanti, se non in aperta opposizione, l’uno dall’altro. Tale associazione assume tutta la sua portata solo se collocata entro il contesto del più ampio orizzonte ontologico di cui tutta l’opera deleuziana è una formulazione.

Come sappiamo, nell’ottica di Deleuze l’ontologia non deve limitarsi alla compilazione di un “inventario del mondo” (come al contrario avviene nell’ambito di una certa corrente dell’ontologia analitica attuale, che fa ricorso agli strumenti della logica contemporanea e discrimina sulla loro base il vero dal falso), ma deve invece rendere conto della genesi degli enti e affrontare il problema più squisitamente metafisico circa la natura delle cose, rispondere alla domanda “cosa è ciò che c’è?”. Diventa allora un’ipotesi metafisica quella che si fa carico di fondare parimenti fisica e ontologia, l’esplicazione di quell’unico piano e di quella sintassi universale su cui entrambe poggiano. In questo modo, e solo in questo modo, sarà salvaguardata la primarietà della *ratio essendi* sulla *ratio cognoscendi*.

Nel primo capitolo avevamo parlato del rapporto tra i vari piani di immanenza, su cui le molteplicità si dispiegavano, e il PIANO DI IMMANENZA di cui i singoli piani non sarebbero che “pezzi” o parti prolungabili in un *continuum*. L’ipotesi metafisica che stiamo per affrontare aggiunge degli elementi proprio a quella schematizzazione sommaria. In *Mille piani*, però, Deleuze non articola dettagliatamente quest’ipotesi; la caratterizzazione che ne vogliamo dare è un’integrazione tra quanto espresso in quell’opera e quanto la seguirà, con riferimento particolare a *Che cos’è la filosofia?*

### *Caos e piano di immanenza*

È nostro parere che il PIANO DI IMMANENZA debba essere anche considerato caos:

il caos, in realtà, non è tanto caratterizzato dall’assenza di determinazioni quanto dalla velocità infinita con cui queste si profilano e svaniscono: non è un movimento dall’una all’altra, ma al contrario l’impossibilità di un rapporto tra due determinazioni, poiché l’una non appare senza

---

<sup>111</sup> G. Deleuze, “Réponses à une série de questions” in A. Villani, *La Guêpe et l’orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Belin, Paris 1999, pp. 129-130 (traduzione nostra).

che l'altra sia scomparsa. [...] Il caos non è uno stato inerte o stazionario, non è un miscuglio casuale. Il caos rende caotica e scioglie nell'infinito ogni consistenza.<sup>112</sup>

L'assenza di ogni consistenza significa questo, che nel PIANO inteso come caos non esistono ancora delle sostanze, non esistono materie formate, proprio perché nessuna forma è in grado di determinarsi. Come sappiamo la velocità è una grandezza fisica e, nel nostro universo, allo stato attuale della ricerca scientifica, la velocità, in quanto velocità della luce, si presenta come grandezza limite. Nel momento in cui noi stiamo formulando un'ipotesi metafisica, però, stiamo proprio pensando ad una velocità infinita. Come spiega bene Tarizzo nell'introduzione a *La piega*,

Che cosa accadrebbe se la velocità diventasse di grandezza infinita? La domanda non ha senso nel contesto della *scienza* [...]. Ma ha senso nel contesto di una *metafisica* del caos, poiché quest'ipotesi [...] ci introduce appunto all'ipotesi di un caos assoluto, da cui sparisce ogni residuo d'ordine. In altri termini, al posto di strutture comunque regolari [...], noi incontriamo una «curvatura infinitamente variabile», che non possiede più alcun residuo di regolarità e non si lascia più nemmeno interpretare.<sup>113</sup>

Nel primo capitolo abbiamo parlato del rapporto tra terra, territorio e cosmo: laddove il territorio si installa sulla terra ed è continuamente percorso da movimenti di deterritorializzazione, il cosmo viene descritto come la giunzione di tutte le terre, di tutti i territori deterritorializzati, l'orizzonte sempre già dato e sempre già là: se ogni terra è un piano, dicevamo in chiusura del primo capitolo, il cosmo è il PIANO. Ne segue che ciò che noi chiamavamo cosmo non è altro che il caos di cui stiamo parlando, proprio perché, a rigore, “il caos non esiste, il caos è un'astrazione”<sup>114</sup>:

il caos non è un nulla, non indica tanto il disordine [...]. È un vuoto che non è un niente, ma un *virtuale* che contiene tutte le particelle possibili e richiama tutte le forme possibili, che spuntano per sparire immediatamente, senza consistenza né referenza, senza conseguenza. È una velocità infinita di nascita e di dileguamento.<sup>115</sup>

---

<sup>112</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, p. 33.

<sup>113</sup> D. Tarizzo, *La metafisica del caos. Introduzione a G. Deleuze, La piega. Leibniz e il barocco*, Einaudi, Torino 2004<sup>2</sup>, p. XXIV.

<sup>114</sup> G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il barocco*, cit., p. 126.

<sup>115</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, pp. 111-112.

Il caos non è un vuoto ma è piuttosto un pieno assoluto, il PIANO delle molteplicità virtuali e di ciò che è assolutamente privo di forma<sup>116</sup>. La difficoltà nell'afferrare il caos, il fatto che “non esista” ma sia “un’astrazione”, è dettata dal fatto che il PIANO

è inseparabile da un setaccio che ne fa uscire qualcosa (qualcosa piuttosto che nulla). Il caos sarebbe un puro *Many*, una pura diversità disgiuntiva, laddove il qualcosa è un *One*, non già un’unità, ma l’articolo indefinito che designa una singolarità qualunque. In che modo il *Many* diventa *One*? Occorre far intervenire un grande setaccio, simile a una membrana elastica e informe, a un campo elettromagnetico, o al ricettacolo del *Timeo*, per far uscire qualcosa dal caos, *anche se questo qualcosa ne differisce assai poco*. E proprio così Leibniz riesce già a offrirci alcune approssimazioni del caos. In un’approssimazione cosmologica, il caos si configura come l’insieme dei possibili, o di tutte le essenze individuali in quanto ciascuna di esse aspira per conto proprio all’esistenza; ma il setaccio lascia passare solo i compostibili, o la migliore combinazione di compostibili.<sup>117</sup>

Non possiamo non notare come le “essenze individuali” che “aspirano all’esistenza” in insiemi di “compossibilità” ci rinviano immediatamente alla coniugazione di due concetti: da un lato le singolarità di cui abbiamo sempre parlato, singolarità dormienti in attesa di essere riattualizzate (problemi), dall’altro al concetto di essenza di modo, che Deleuze aveva caratterizzato proprio come “essenza singolare” virtuale, realmente esistente in quanto virtuale nella Sostanza – il PIANO – immanente. Ma dobbiamo quindi chiederci: cos’è questo setaccio cui Deleuze fa riferimento? “Il piano di immanenza è come un taglio del caos e agisce come un setaccio”<sup>118</sup>. Si faccia attenzione, qui Deleuze sta parlando di piano, non di PIANO. Il rapporto tra PIANO e piano si gioca dunque nel ruolo di setaccio del secondo rispetto al primo. Come il cosmo non era che la coniugazione di ogni terra, a sua volta la terra non era che il piano relativo di ogni territorio. Nel momento in cui si costituisce una forma, nel momento in cui si danno delle sostanze individuate su di un territorio, automaticamente questa istituzione definisce una propria terra, un proprio piano verso cui ogni movimento di deterritorializzazione si dirige. Il territorio, uno strato, come vedremo tra poco in *Mille piani*, si rispecchia in una terra, nella terra che è posta come *sua* terra, e determina automaticamente il suo Fuori assoluto come PIANO DI IMMANENZA. Ogni regolarità, ogni determinazione formale proviene

---

<sup>116</sup> Dobbiamo stare attenti a non sostanzializzare il virtuale presente nella citazione poco sopra e non associarlo al concetto di “particella virtuale” di cui parla la scienza contemporanea: il virtuale di cui ci sta parlando Deleuze non è ancora un “qualcosa”, un’esistente in senso stretto; nell’ipotesi metafisica deleuziana, anche una particella virtuale è già un “qualcosa” dotato di forma, seppur certo una forma particolare. La virtualità di cui parla in questo caso è il limite di ogni determinazione, la sua condizione trascendentale.

<sup>117</sup> G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il barocco*, cit., p. 127.

<sup>118</sup> G. . Deleuze, F. Guattari, *Che cos’è la filosofia?*, p. 33.

dal PIANO, ma nel momento in cui guardiamo ad esso non scorgiamo che il piano. Mentre il caos scioglie ogni consistenza, il piano come setaccio o taglio opera una sorta di collazione di materiale, lo rende, appunto, consistente.

È per questo motivo che Deleuze parla di piano di consistenza, una consistenza che non è ancora un'operazione di presa di forma; come citavamo poco sopra “occorre far intervenire un grande setaccio, simile a una membrana elastica e informe, a un campo elettromagnetico, o al ricettacolo del *Timeo*, per far uscire qualcosa dal caos, *anche se questo qualcosa ne differisce assai poco*” – e questo scarto minimo rinvia proprio alla differenza nel rapporto tra PIANO e piano.

Nel momento in cui ci rivolgiamo verso il PIANO, ciò che vediamo non è altro che una sua frazione o anzi rifrazione, il suo riflettersi nel piano che ha dato consistenza alle sue determinazioni caotiche: il virtuale che allora scorgiamo “non è più la virtualità caotica, ma la virtualità diventata consistente, entità che si forma su un piano di immanenza che taglia il caos. [...] Un virtuale non più caotico ma divenuto consistente o reale sul piano di immanenza che lo strappa al caos”<sup>119</sup>. Il caos può essere solo dedotto, perché l'orizzonte assoluto può solo essere inferito a partire dall'orizzonte come limite relativo che si muove con noi, con le nostre determinazioni.

Ugualmente, il caos scioglie ogni consistenza: perché? Perché il caos, Fuori assoluto di ogni piano, circonda il piano da ogni parte, lo sottopone a movimenti continui di deterritorializzazione che scompongono ogni individuazione, ogni struttura, ogni sostanza, dislocata sul piano. Ricordiamo: per Deleuze il *primum* ontologico è l'incessante Divenire che qui, come abbiamo visto, coincide con il concetto di caos; ciò di cui si deve rendere conto, nella metafisica deleuziana, non è tanto il divenire in quanto tale, il mutamento, quanto piuttosto come, in questo Divenire universale, si riescano a individuare delle strutture. L'essere dell'Essere è il Divenire, tale per cui la metafisica classica – come ci suggeriva Simondon – erra nel momento in cui pone a modello dell'Essere l'Ente, ciò che è dato, e si pone l'obiettivo, errato, di dover rendere conto di come questo Essere così definito, statico e incorruttibile, possa mutare. Si deve rovesciare, per Deleuze come per Simondon e, aggiungerei anche, come per Spinoza, la priorità ontologica dell'Essere e del Divenire, o piuttosto, se si vuole preservare il termine di “Essere”, mostrare come sia stato modellato a immagine e somiglianza di un prodotto, ossia dell'ente.

---

<sup>119</sup> *Ivi*, p. 153.

Qualunque operazione di presa di forma si confronta con il caos, caos che sottopone le forme a continui colpi, assalti, come onde di un mare in tempesta che si frangono sulla costa: quanto solida sarà una forma, quanto sarà strutturata, per poter resistere sotto i colpi di un caos che ne mina le fondamenta? Ecco l'istanza etica presente già ne *L'Anti-Edipo*: e se ogni sostanza, ogni soggetto fosse troppo strutturato, troppo rinchiuso su se stesso per poter anche solo accogliere in sé il mutamento che proviene dal caos, ossia ciò che si configura, rispetto a soggetti e sostanze formate, come autentica novità? Torneremo in seguito su questo aspetto quando ci occuperemo più da vicino del concetto di creatività.

### *Regolarità*

Vogliamo ora compiere un altro passo in direzione di *Mille piani*. Da quanto abbiamo sopra esposto, e contemporaneamente pensando alla direzione impressa alla metafisica deleziana dal *refrain* spinozista “la sostanza deve ruotare attorno ai modi” in funzione della potenza e della creatività stessa cui i modi partecipano, dobbiamo dedurre un principio fondamentale: il PIANO DI IMMANENZA o Sostanza produce autonomamente sostanza, strutture, in una parola, regolarità. Similmente Tarizzo, attraverso un sottile ed efficace ragionamento per assurdo, afferma:

poniamo infatti di definire il caos come l'assenza di ogni regola: questa non può diventare a sua volta la regola del caos. Se il caos è davvero l'assenza di ogni regola, nemmeno l'assenza di ogni regola può diventare una regola, *la* regola del caos. Ragion per cui è legittimo affermare che il caos produce *spontaneamente* regolarità. Il caos *genera* isole di regolarità.<sup>120</sup>

Dal PIANO DI IMMANENZA si generano indefinitamente coppie complementari di piano e struttura, coppie in cui l'una e l'altro si rinviano in una serie di movimenti relativi di territorializzazione e deterritorializzazione; coppia in cui la deterritorializzazione da relativa può diventare a sua volta assoluta, disfacendo la consistenza del piano stesso e allargandolo – o per meglio dire aprendolo – al PIANO da cui proviene, alimentando così la possibilità che il piano stesso muti, non sia più il medesimo, e trascini dunque con sé, in questo movimento, la struttura stessa. Questa regolarità non è un'illusione – Deleuze si può ritenere un filosofo realista proprio per questo motivo, dal momento che la *ratio essendi* è logicamente anteriore alla *ratio cognoscendi* esattamente

---

<sup>120</sup> D. Tarizzo, *La metafisica del caos*, cit., p. XXVI.



come in Spinoza – così come non è illusoria la possibilità di coglierla, di coglierne le regole: di queste vanno da sempre in cerca scienza e filosofia.

Non si potrà più dunque parlare di *un solo* Mondo, di *una sola* Natura, di *una sola* immagine del pensiero, se con questa unicità si vuole significare l'esistenza di un solo insieme consistente di leggi e strutture da queste governate e che il senso comune e la scienza ingenua chiamano "mondo". Al contrario si ha a che fare con più mondi; e ogni mondo inteso come piano di immanenza, terra o piano di consistenza è certo fondamento trascendentale, ma questo è a sua volta sempre relativo, relativo al PIANO/caos da cui proviene. Ogni atto del caos è creativo e, secondo una metafora nietzscheana assai cara a Deleuze, un lancio di dadi che genera distribuzioni di singolarità differenti come i punti presenti su ogni faccia del dado. "L'ontologia è il getto di dadi, il 'caosmo' da cui esce il cosmo"<sup>121</sup>, caosmo come coappartenenza, "identità interna del mondo e del caos"<sup>122</sup>.

### *Materiali e forze*

L'ipotesi metafisica emergerà prepotentemente solo nell'ultima fase del pensiero deleuziano. In *Mille piani* Deleuze sviluppa certo una teoria compatibile con questi presupposti, ma è nostro parere che in quest'opera non fosse ancora così chiara come lo sarà in seguito. Ciò che viene qui indagato è primariamente il rapporto tra piano e strutture, gli strati nella definizione di Deleuze e Guattari, e tale relazione è colta nel mezzo – un "mezzo" in cui, del resto, ci collochiamo da sempre. *Mille piani* è un saggio denso e complesso, non solo per l'intersezione ineludibile tra i movimenti di strutturazione e destrutturazione che coinvolgono la Realtà, ma anche a causa dell'intersezione dei piani argomentativi all'interno del testo: quest'opera affronta, potremmo dire, il problema dell'emergenza e della costruzione del reale a partire dal livello più semplice, quello fisico-chimico, per giungere fino al "nostro" livello, quello "umano", ivi inclusi usi e funzione del linguaggio e dei diversi regimi di enunciazione. Nostro compito non sarà, tuttavia, quello di seguire passo passo lo sviluppo di ogni argomento, ma quello di enucleare quella sintassi generale che regge la trama nel suo farsi. Cerchiamo dunque di riorganizzare il discorso e partire, per quanto ci riguarda e con tutte le cautele del caso, "dal basso".

---

<sup>121</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 258.

<sup>122</sup> *Ivi*, p. 382.

Primariamente, una nota metodologica: la difficoltà di riuscire a comporre un lemmario univoco in *Mille piani* è elevata, poiché elevata è la variabilità dei termini da un capitolo all'altro, anche in funzione del punto di osservazione scelto di volta in volta dagli autori per descrivere i processi di individuazione, il “luogo” in cui avvengono e i compresenti movimenti di stratificazione e destratificazione. Cercheremo tuttavia di fare chiarezza, anche e soprattutto tenendo conto degli sviluppi successivi dell'ontologia deleuziana.

Punto di partenza è il piano di consistenza – e non, si badi, il PIANO DI CONSISTENZA. Cosa si dà, cosa scorre sul piano di consistenza? Il primo passo è la sostituzione della coppia della metafisica classica, materia e forma, con una nuova coppia, *materiale* e *forze*. Tale coppia non giunge completamente nuova, proprio perché nasce dalla rielaborazione del concetto di intensità. Sul piano non si dà ancora alcuna forma, quanto piuttosto scorre un flusso indistinto di “Materia” a velocità infinita, “Materia” in cui convergono i concetti scientifici di materia, energia e informazione<sup>123</sup> anch'essi trasfigurati in senso metafisico<sup>124</sup>.

Un CsO [piano di consistenza]<sup>125</sup> è fatto in maniera tale che può essere occupato, popolato solo da intensità. Solo le intensità passano e circolano. [...] Il CsO [piano di consistenza] fa passare delle intensità, le produce e le distribuisce in uno *spatium* anch'esso intensivo, inesteso. Non è spazio e non è nello spazio, è materia che occuperà lo spazio a questo o quel grado, al grado che corrisponde alle intensità prodotte. È la materia intensa e non formata, non stratificata [...]. Materia uguale energia.<sup>126</sup>

---

<sup>123</sup> La teoria dell'informazione ci ha efficacemente mostrato come una terza grandezza, l'informazione, deve essere affiancata alla coppia di materia ed energia. Deleuze non discuterà mai apertamente di questa grandezza, sebbene la sua posizione possa essere tranquillamente estesa ad includere anche questo concetto, come vedremo meglio in seguito. Ma parlare di energia e materia è il medesimo che parlare di informazione? Da un punto di vista scientifico, no: “l'informazione, pur essendo sempre trasmessa ed elaborata tramite un supporto di materia-energia, è qualcosa di diverso, è *energia strutturata*” (I. Licata, *La logica aperta della mente*, Codice Edizioni, Torino 2008, p. 130); per Deleuze, tuttavia, anche i concetti di materia ed energia fanno riferimento a una strutturazione dello e nello spazio e devono dunque essere trasfigurati, in senso metafisico, nella loro componente pura.

<sup>124</sup> Non è nostro argomento di studio, ma sarebbe interessante cercare correlazioni tra le teorie fisiche e cosmologiche attuali e la metafisica deleuziana. Sicuramente l'idea di piano in cui una grandezza, la velocità, è infinita potrebbe implicare l'idea che anche massa ed energia, correlate dalla ben nota equazione di Einstein  $E=mc^2$ , siano in una configurazione tale da non essere nemmeno pensabili allo stato delle nostre conoscenze scientifiche attuali (per quanto la Relatività Generale non si accordi completamente con la Meccanica Quantistica). Ad esempio, secondo la teoria del Big Bang, all'origine dell'universo, l'energia era così elevata da essere concentrata in un punto singolare a temperatura e densità praticamente infinite.

<sup>125</sup> Il Corpo senza Organi costituisce il piano di consistenza dal punto di vista del nostro corpo; gli strati che lo strutturano, che lo imprigionano, per usare il lessico deleuziano, sono essenzialmente tre: organismo, significanza, soggettivazione. Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., pp. 227-248.

<sup>126</sup> *Ivi*, p. 231.

Ritroviamo a questo punto l'intensità, un'intensità che verrà spesso presentata come controparte di due elementi che si coappartengono: una parte energetica<sup>127</sup> o "vettoriale", la forza, e una parte come "punto di applicazione" del vettore o supporto, il materiale. A seconda del contesto Deleuze e Guattari privilegeranno l'aspetto unitario utilizzando il termine "intensità", altre volte la natura corpuscolare-corporea parlando quindi di "materiale", altre volte ancora l'aspetto puramente potenziale e dunque utilizzando il termine "forza". Potremmo dunque dire che l'intensità rappresenta l'elemento unitario di una trinità che la include; oppure, detto in altri termini, l'intensità è materiale portatore di forze, è entrambe le cose a un tempo, e varia solo a seconda del punto di vista.

Torniamo ora ad occuparci del tema principale, ossia dei processi di individuazione. Avvisiamo fin da ora che affronteremo la trattazione completa del sistema degli strati nel capitolo successivo; vogliamo invece effettuare alcune considerazioni di carattere generale e preparatorio al discorso che seguirà nella sezione seguente.

Qual è l'origine dei processi di individuazione? Come si innescano? Attraverso il rallentamento della velocità infinita del flusso di "Materia" intensiva: "è un fantastico *rallentamento* che attualizza la materia"<sup>128</sup>. Cerchiamo di immaginarlo attraverso un semplice esempio. Si pensi a un fluido cui possiamo incrementare lentamente e a nostro piacimento la velocità, ad esempio quando facciamo scorrere dell'acqua da un rubinetto<sup>129</sup>. Man mano che aumentiamo la velocità, il fluido subisce delle transizioni di fase, ossia passa attraverso stadi che indicano diversi regimi di comportamento delle

---

<sup>127</sup> Dobbiamo anche in questo caso stare attenti alla trasfigurazione metafisica cui Deleuze sottopone il concetto di "energia" rispetto alla comune accezione scientifica. Deleuze ha sempre caratterizzato l'intensità, sin da *Differenza e ripetizione*, come una forma di energia non localizzata e non sviluppata, bensì implessa e non estesa, e dunque, come radice dell'energia stessa. "Non si conoscono se non forme di energia già localizzate e ripartite nell'estensione, estensioni già qualificate da forme di energia. L'energetica definiva un'energia mediante la combinazione di due fattori, l'*intensivo* e l'*estensivo* (ad esempio, forza e lunghezza per l'energia lineare, tensione superficiale e superficie per l'energia di superficie, pressione e volume per l'energia di volume, altezza e peso per l'energia gravitazione, temperatura ed entropia per l'energia termica...)", G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 288. Notiamo come sia già presente, come parte del versante intensivo, il concetto di "forza". La posizione di Deleuze nei confronti della natura dell'intensivo è pressoché costante, fatte salvo le difficoltà di riuscire ad associare efficacemente i processi di individuazione alla metafisica dell'essenza singolare in un primo tempo confluita nel concetto di Struttura-Idea, difficoltà che risolverà di lì a poco proprio grazie alla mediazione di Spinoza. Ad ogni modo, dicevamo, la posizione è costante, perché anche nel *Che cos'è la filosofia?*, testo del 1991, leggiamo: "l'energia non è l'intensità, ma la maniera in cui questa si dispiega e si annulla in uno stato di cose estensivo", G. Deleuze, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 11.

<sup>128</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 112.

<sup>129</sup> L'esempio è tratto da I. Stewart, *Dio gioca a dadi? La nuova matematica del caos*, Bollati Boringhieri, 2009<sup>2</sup>, pp. 186-188.

molecole che lo compongono. Due sono gli stadi significativi: il primo è uno scorrimento organizzato di lamelle le une sulle altre senza rimescolamento alcuno (flusso laminare); il secondo è un regime caotico – in senso matematico – che presenta delle strutture spazialmente organizzate, in particolare dei vortici, che diventano sempre più complesse e più piccole man mano che la velocità aumenta (flusso turbolento). Tale comportamento ci interessa perché, da un punto di vista qualitativo e macroscopico, ossia dal punto di vista dell'osservatore, è un comportamento altamente organizzato in cui non è intervenuto alcun fattore organizzativo esterno: non è cambiato il materiale di cui è composto il fluido, ma con l'aumento di velocità è variata la modalità di interazione tra le parti componenti, ed è questo fenomeno di variazione nella composizione e coordinazione che dà origine a delle strutture più o meno organizzate.

Il processo di rallentamento che immagina Deleuze è inversamente speculare al processo di accelerazione del nostro esempio. Come abbiamo visto, il caos metafisico non è un puro nulla, ma è popolato da individuazioni che cessano ancor prima di svilupparsi, sicché in esso non si dà alcuna individuazione, alcuna regolarità, alcuna struttura: ogni evento avviene troppo velocemente perché riesca a stabilizzarsi, a mantenere una certa consistenza. Tuttavia, nel momento in cui la velocità si riduce, gli elementi componenti riescono in qualche modo ad aggregarsi e a relazionarsi, e, in una parola, a individuarsi in strutture più o meno organizzate. Per questo si parla di piano di consistenza: una prima consistenza, sebbene ancora non di individuazione e formazione, viene data proprio dal piano che agisce come taglio o setaccio del caos stesso. Nel momento in cui la velocità rallenta, le popolazioni di intensità presenti sul piano danno vita a serie di processi di autoconsistenza, di coagulazione, organizzazione e auto-organizzazione, secondo diversi livelli e secondo diversi gradi.

Se ricordiamo, in *Differenza e ripetizione* il livello intensivo interveniva per drammatizzare l'Idea-Struttura, frapponendosi tra il virtuale dell'Idea e l'attuale delle sostanze individuate, ma, come avevamo visto, il problema era proprio giustificare la corrispondenza tra questi tre livelli. A partire da *Mille piani*, e attraverso la mediazione della spinoziana "teoria del modo finito", Deleuze riesce a intravedere un nuovo modo di interfacciare virtuale, intensivo e attuale. Richiamiamo brevemente alcuni tratti dell'interpretazione deleuziana dell'individuazione materialistica in Spinoza: insiemi di corpi semplicissimi, privi di estensione, essenza ed esistenza e che procedono per infinità più o meno grandi, interagiscono reciprocamente in modo da comporre un certo rapporto di movimento e quiete, ovvero di velocità e lentezza; questo rapporto corrisponde all'esistenza di un corpo dotato di una certa potenza, ossia una certa capacità di essere affetto; questa capacità di essere

affetto partecipa della Sostanza in quanto grado singolare e intensivo della potenza infinita della medesima.

Ora, è essenziale far notare come questo modello generale venga riproposto nei medesimi termini da Deleuze: la popolazione di elementi intensivi come l'insieme dei corpi semplicissimi, le distribuzioni di singolarità – eventi quali tagliare, morire, verdeggiare – come gli affetti di cui il corpo individuato è capace. Come il materiale si compone per velocità e lentezza ripartendosi e distribuendosi sul piano di composizione, così le forze rispettive compongono un campo vettoriale e determinano una specifica distribuzione di singolarità: il processo è il medesimo, singolo e unitario, espresso attraverso le due facce complementari dell'intensità, forza e materiale.

È solo attraverso questo modello che Deleuze riesce, finalmente, a far interagire le singolarità virtuali e gli elementi intensivi all'origine della produzione delle attualità.

Un corpo si definisce attraverso dei rapporti di moto e quiete, di lentezza e velocità fra particelle. Vale a dire: un corpo non viene definito mediante una forma o delle funzioni. La forma globale, la forma specifica, le funzioni organiche dipenderanno da rapporti di velocità e lentezza. Lo stesso sviluppo di una forma, il processo di una forma, dipende da questi rapporti, e non l'inverso. L'importante è concepire la vita, ogni individualità di vita, non come una forma, o uno sviluppo di forme, ma come un rapporto complesso di velocità differenziali, fra rallentamento e accelerazione di particelle. [...] Un modo è un rapporto complesso di velocità e lentezze, nel corpo così come nel pensiero, ed è una capacità di affettare o di essere affetto del corpo o del pensiero. Concretamente, se si definiscono i corpi e i pensieri come delle capacità di affettare o di essere affetti, molte cose cambiano. Allora si comincia a definire un animale, o un uomo, non più secondo la sua forma, i suoi organi o le sue funzioni, né come soggetto: si comincia a definirlo per gli affetti di cui è capace.<sup>130</sup>

In questo passo Deleuze ci suggerisce dunque che da questa modalità di individuazione dipende la più classica modalità di individuazione secondo sostanze, soggetti e strutture: come avviene dunque in concreto il passaggio dall'una all'altra? Lo vedremo nel capitolo seguente.

---

<sup>130</sup> G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., pp. 152-153.

## Capitolo Terzo

### Strati e creatività

---

#### La linguistica di Hjelmslev e il principio del parallelismo degli attributi in Spinoza

Prima di inoltrarci nella caratterizzazione del sistema degli strati, dobbiamo soffermarci su un'altra figura la cui riflessione sulla natura del linguaggio è alla base del concetto di strato di cui andremo a discutere: stiamo parlando del linguista "spinoziano" Louis Hjelmslev<sup>1</sup>.

Nella *Conversazione* con Catherine Backés-Clément<sup>2</sup> tenutasi poco dopo la pubblicazione de *L'Anti-Edipo*, all'affermazione dell'interlocutrice circa la poca attenzione attribuita dai due autori alla linguistica, Guattari risponde esprimendo la loro assoluta estraneità al concetto di significante – come sappiamo invece implicitamente centrale nel pensiero deleuziano fino all'incontro con Guattari medesimo – e aggiunge: "non siamo neanche sicuri che ciò funzioni per il linguaggio [...]. È per questa ragione che ci siamo schierati dalla parte di Hjelmslev: già da molto tempo egli ha costruito una specie di teoria spinoziana del linguaggio, in cui i flussi, del contenuto e dell'espressione, fanno a meno del significante"<sup>3</sup>. Che cosa si intende per "teoria spinoziana del linguaggio"? E cosa si intende per flussi?

#### *La linguistica di Hjelmslev*

Le teoria linguistica di Hjelmslev si sviluppa in aperta opposizione al pensiero di Saussure, dal primo criticato per aver cercato di concettualizzare separatamente "significante" e "significato", partendo dall'assunto secondo cui la lingua elaborerebbe le sue unità costituendosi tra le due masse amorfe del pensiero e della sostanza fonica. Secondo Hjelmslev, invece, la sostanza di cui parla Saussure non è affatto concepibile in sé e per sé, non ha un'esistenza effettiva indipendente dalla

---

<sup>1</sup> Cfr. L. Hjelmslev, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Einaudi, Torino 1968<sup>2</sup>. Deleuze e Guattari lo definiscono ironicamente "il geologo danese spinoziano, il tenebroso principe discendente di Amleto, che si occupava anche di linguaggio, ma proprio per coglierne la «stratificazione»", G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 87.

<sup>2</sup> Cfr. G. Deleuze, *Pourparler*, cit., pp. 23-37.

<sup>3</sup> *Ivi*, pp. 34.

forma, né da un punto di vista “fisico” né “epistemologico”, ma dobbiamo invece rappresentarla come un flusso continuo preindividuato:

in se stessa la materia è non formata, non soggetta a formazione, ma solo suscettibile di formazione, di qualunque formazione; e se qui si trovano delle delimitazioni, esse appartengono alla formazione e non alla materia. La materia è dunque in se stessa inaccessibile alla conoscenza, poiché la premessa di ogni conoscenza è un’analisi di qualche tipo; la materia si può conoscere solo attraverso una qualche formazione, e non ha quindi esistenza scientifica indipendente da tale formazione.<sup>4</sup>

Hjelmslev ipotizza di converso l’esistenza di due piani distinti tra loro, piano dell’espressione e piano del contenuto, e individua su ciascuno di essi degli “strati”: a partire da una materia non ancora semiotizzata, in sé né conoscibile né esperibile, due forme diverse, di contenuto e d’espressione, articoleranno su piani differenti la materia; ciascun piano sarebbe perciò composto da due strati, forma e sostanza di contenuto e forma e sostanza d’espressione.

Ciò significa che ogni piano ha la propria forma specifica: a una materia d’espressione come *continuum* fonico-acustico dei suoni che l’apparato fonatorio umano produce corrisponde una forma d’espressione come sistema fonologico; a una materia di contenuto come insieme degli oggetti, corpi e stati di cose, di cui lo stesso *continuum* fonico-acustico fa parte, corrisponde una forma di contenuto, interna e immanente ad un dato sistema semiotico, in base alla quale percepiamo certi elementi del mondo e non altri<sup>5</sup>, una forma che dunque ritaglia e articola in modi differenti la medesima sezione di materia, generando così diverse sostanze di contenuto<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> L. Hjelmslev, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, cit., pp. 82-83.

<sup>5</sup> Ad esempio, il *continuum* amorfo dei colori viene ripartito in maniera differente a seconda dei Paesi in cui ci troviamo: “il passaggio da chiaro a scuro in italiano è diviso in tre zone (bianco, grigio, nero). In alcune lingue l’area centrale manca; in altre è ulteriormente segmentata”, C. Demaria, *Materiali del corso di Semiotica I*, A.A. 2006-2007, Università degli Studi di Bologna.

<sup>6</sup> Hjelmslev sembra propendere per una forma di contenuto relativa al linguaggio in quanto tale, come se fosse questo a ritagliare dal contenuto una certa porzione che si fa per noi “evidente” e “manifesta”; abbiamo invece preferito parlare di “sistema semiotico” per suggerire come sia piuttosto il linguaggio a far parte di un dato sistema semiotico (*regime di segni*) che rende “evidenti”, “pertinenti”, certi contenuti (il grigio, nuove ripartizioni interne al grigio, assenza del grigio) piuttosto che altri e di cui anche il linguaggio fa parte. Come si vedrà in seguito, Deleuze e Guattari parleranno di una “unità reale minima”, il *concatenamento concreto*, come condizione tanto della distribuzione e della manifestazione di certe, e non altre, corporeità, quanto della produzione di un certo sistema linguistico.

Ogni segno linguistico, ogni linguaggio, è un'entità generata dalla doppia articolazione degli strati<sup>7</sup>, dalla connessione fra i piani d'espressione e di contenuto, connessione, questa, inscindibile; scrive infatti Hjelmslev:

la funzione segnica è di per sé una solidarietà. Espressione e contenuto sono solidali – si presuppongono reciprocamente in maniera necessaria. Un'espressione è espressione solo grazie al fatto che è espressione di un contenuto, e un contenuto è un contenuto solo grazie al fatto che è contenuto di un'espressione. Non ci può dunque essere, tranne che per un'artificiale separazione, un contenuto senza espressione, né un'espressione senza un contenuto. Se pensiamo senza parlare, il pensiero non è un contenuto linguistico, non è un funtivo di una funzione segnica; se parliamo senza pensare, producendo una serie di suoni a cui nessun ascoltatore può attribuire un contenuto, il nostro discorso sarà un abracadabra, non un'espressione linguistica, non un funtivo di una funzione segnica.<sup>8</sup>

Tale modello teorico si esprime perciò in una griglia contenente le nozioni di materia, contenuto ed espressione, forma e sostanza; il vantaggio di questa griglia, del sistema a strati, era quello “di rompere con la dualità forma-contenuto, poiché vi era una forma di contenuto non meno che una forma d'espressione”<sup>9</sup>.

A questa impostazione si rifanno dunque Deleuze e Guattari nell'elaborazione della loro “stratologia”, estendendone la portata al di là dell'ambito linguistico e rilevandovi, “nonostante Hjelmslev stesso, [...] un'altra origine non linguistica”<sup>10</sup>; è in funzione di questa origine “altra” che Guattari poteva definire spinoziane le teorie di Hjelmslev, facendo cioè implicitamente riferimento, probabilmente sulla scorta delle analisi contenute nel saggio *Spinoza e il problema dell'espressione* di Deleuze, al principio del “parallelismo ontologico degli attributi”.

Questa espressione era stata coniata da Leibniz – non da Spinoza – per spiegare la propria concezione dell'anima e del corpo; eppure ben si confaceva alla concezione spinoziana degli attributi, dal momento che riusciva a descriverne i rapporti meglio ancora di quanto non facesse per il pensiero leibniziano stesso. Analizziamolo in dettaglio.

---

<sup>7</sup> Deleuze e Guattari preferiranno utilizzare, in linea teorica, il termine «strato» per indicare il complesso costituito dalla doppia articolazione di contenuto ed espressione, suddividendolo poi al suo interno in due «substrati»; tuttavia, dal momento che ogni substrato stesso è a sua volta uno strato, il termine «strato» assumerà sempre tanto il primo quanto il secondo significato.

<sup>8</sup> L. Hjelmslev, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, cit., p. 53.

<sup>9</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 87.

<sup>10</sup> *Ibidem*.



## *Il parallelismo degli attributi*

Il punto di partenza è la fondamentale proposizione VII della seconda parte dell'*Etica*: “l'ordine e la connessione delle idee è uguale all'ordine e la connessione delle cose”<sup>11</sup>. La produzione divina dei modi segue un ordine che è lo stesso indistintamente per tutti gli attributi; “una tale identità di ordine definisce una corrispondenza dei modi: ad ogni modo di ciascun attributo corrisponde necessariamente un modo di ciascuno degli altri attributi. Questa identità di ordine esclude qualsiasi rapporto di causalità reale”<sup>12</sup> attiva fra i modi di diversi attributi, come anche, dunque, tra questi attributi: non sussiste alcuna causalità diretta tra cose e pensieri.

Tuttavia, secondo Deleuze, non è sufficiente parlare di una semplice identità di ordine o di corrispondenza. Spinoza, nello scolio della medesima proposizione, scrive infatti: “sia che concepiamo la natura sotto l'attributo dell'Estensione, o sotto l'attributo del Pensiero, o sotto qualunque altro attributo, troveremo un solo e stesso ordine, ossia una sola e stessa connessione delle cause, troveremo cioè che le stesse cose seguono da una parte e dell'altra”<sup>13</sup>.

Secondo Deleuze questo passaggio non evidenzia l'autonomia di serie corrispondenti, ma anche l'isonomia, una uguaglianza di principio tra queste stesse serie.

Il parallelismo applicato a Spinoza dice dunque di più di quanto non faccia per Leibniz: per quest'ultimo le due serie espressive si rapportano non tanto in virtù di un vero parallelismo quanto piuttosto per mezzo di un criterio proiettivo; vi sarebbe sì un'identità di ordine o corrispondenza, ma non un'identità di connessione, poiché sussiste una divergenza nei principi di ciascuna serie, tale per cui il principio dell'una è in qualche maniera eminente rispetto a quello dell'altra. Lo spinozismo, invece, se ci rifacciamo allo scolio appena citato, dice una cosa ulteriore:

i modi di attributi diversi, non solo hanno lo stesso ordine e la stessa connessione, ma anche lo stesso essere, si tratta delle *stesse cose* che si distinguono solo attraverso l'attributo di cui esse

---

<sup>11</sup> B. Spinoza, *Etica*, II, 7; in *Etica e Trattato Teologico-Politico*, cit., p. 84.

<sup>12</sup> G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 83.

<sup>13</sup> B. Spinoza, *Etica*, II, 7, Scolio; in E. Giancotti (a cura di), *Etica*, Editori Riuniti, Roma 1993, p. 128. Abbiamo qui preferito utilizzare la versione italiana dell'*Etica* impiegata da Saverio Ansaldi, poiché la versione fin qui da noi utilizzata, pur a nostro sindacabile giudizio, commette un errore nel tradurre il termine “*invicem*” (“*unum eundemque ordinem sive unam eandemque causarum connexionem hoc est easdem res invicem sequi reperiemus*”) con “l'una dall'altra” (“troveremo un solo e medesimo ordine, ossia una sola e medesima connessione di cause, cioè le medesime cose che derivano l'una dall'altra”) invece che con “da una parte e dall'altra”, perdendo così il senso stesso della mutua indipendenza delle due serie modali poste in diversi attributi.

implicano il concetto. I modi di attributi diversi costituiscono una sola e unica modificazione che si differenzia solo secondo l'attributo.<sup>14</sup>

Il parallelismo ontologico implica dunque “l'uguaglianza di due cose che ne esprimono una terza uguale, e l'identità di quest'ultima così come è espressa nelle altre due”<sup>15</sup>.

Una medesima modificazione della sostanza unica per gli attributi che la esprimono secondo la propria forma, ma che non esiste al di fuori del modo di ciascun attributo: incontriamo nuovamente l'essenza di modo, il concetto di singolarità colto questa volta a partire dal punto di vista della Sostanza. Un evento, una singolarità, un problema, una modificazione nel tessuto della Sostanza unica sono sempre il medesimo elemento colto da diversi punti di vista; perciò, come abbiamo osservato nel primo capitolo, la loro meccanismo-indipendenza fa sì che possano essere rieffettuati, riattualizzati da una grande varietà di stati di cose, di corpi, di specie, di concetti, di epoche storiche, in una parola, di soluzioni. In questo senso la pluralità di oggetti che li incarna rinvia sempre a forme specifiche, circoscritte nel tempo e nello spazio, una pluralità cangiante di espressioni sostanziali per le medesime distribuzioni di singolarità. Come vedremo meglio tra poco, le singolarità sono

---

<sup>14</sup> G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 85.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 86. “Per esempio il cerchio esistente in natura e l'idea del cerchio esistente, che è anche in Dio, sono una sola e stessa cosa che si esplica mediante attributi diversi”, Spinoza, *Etica*, II, 7, Scolio; in E. Giancotti (a cura di), *Etica*, cit., p. 128. A ben vedere, la proposizione VII non fa alcun riferimento alla totalità degli attributi, bensì semplicemente al rapporto tra attributo del pensiero e quello dell'estensione. Questi sono certo gli unici due attributi accessibili all'esperienza umana, eppure Spinoza avrebbe potuto estendere questo rapporto, come del resto fa nello scolio testé citato, al rapporto tra tutti gli attributi. “Mentre l'interpretazione di Deleuze si adatta molto bene allo spirito generale del sistema spinoziano, non va d'accordo con l'effettiva affermazione di Spinoza espressa nella settima proposizione [...]. Deleuze ammette che qui Spinoza non sta proponendo un parallelismo ontologico, ma piuttosto un parallelismo epistemologico. Questo parallelismo non è stabilito ugualmente tra i vari attributi, ma è centrato primariamente sull'attributo del pensiero, stabilendo la relazione tra un'idea e il suo 'oggetto' ('res ideata', 'objectum ideae')” (M. Hardt, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, cit., p. 122). Sembra essere così introdotto uno squilibrio, una primarietà del Pensiero rispetto all'Estensione e a tutti gli altri attributi; una primarietà, dunque, della *ratio cognoscendi* sulla *ratio essendi*. Questo, ovviamente, metterebbe in crisi la validità del parallelismo ontologico, l'interpretazione materialista dell'ontologia spinoziana, nonché la stessa ontologia materialista di Deleuze che da quella deriva. Perché dunque Deleuze sdoppia il principio del parallelismo in due, un parallelismo ontologico e un parallelismo epistemologico? Deleuze ci invita a considerare il corollario della proposizione VII, in cui Spinoza individua un'uguaglianza tra la potenza di pensare e la potenza di agire di Dio. Si tratta cioè dell'uguaglianza tra la potenza di conoscere e quella di esistere. Così, “mentre l'essere ha un'infinità di attributi, esso ha solo due potenze: quella di esistere e di agire e quella di pensare e di conoscere. La prima potenza, quella di esistere, è l'essenza *formale* di Dio. Tutti gli attributi partecipano ugualmente di questa essenza, della potenza di esistere, come espressioni formalmente distinte. Questa è una riaffermazione del parallelismo ontologico. La seconda potenza allora, quella di pensare, è l'essenza *oggettiva* di Dio. [...] Gli stessi attributi che sono distinti formalmente in Dio sono distinti oggettivamente nell'idea di Dio. Questa formulazione delle due potenze offre a Deleuze l'opportunità di combattere la nozione dell'eminenza del pensiero sugli altri attributi sussumendo la prospettiva epistemologica entro quella ontologica” (*ivi*, p. 124). L'attributo del pensiero, in questo modo, sta alla potenza di pensare come tutti gli attributi, pensiero compreso, stanno alla potenza di esistere – senza alcuna eminenza, quindi, dal punto di vista ontologico.

effettuate dagli e negli strati, nel momento in cui il materiale acquisisce una forma definita, ma sono a loro volta le singolarità stesse a determinare, una determinazione rigidamente non causale<sup>16</sup>, i gradi di sviluppo delle forme – il quanto e il come – che si compongono a partire dagli elementi disposti sul piano.

Per questo abbiamo fatto riferimento nel primo capitolo al concetto di attrattore come particolare distribuzione di singolarità; una volta chiariti i comuni presupposti che legano lo studio dei sistemi dinamici nello spazio delle fasi ai pur semplici strumenti matematici richiamati da Deleuze, ci sembra che esso ben rappresenti il *trait d'union* tra ricerca scientifica e ontologia deleuziana. La capacità di influire sui gradi di sviluppo di un sistema e sulle possibilità che questo esprime – il grado di potenza o la capacità di essere affetto, il numero di eventi che può effettuare – è indipendente dalla natura specifica dei componenti: il sistema modellizzato nello spazio delle fasi vedrà la propria traiettoria, l'insieme del comportamento nel tempo, “orbitare” con maggiore o minore regolarità attorno a degli stati attrattori che lo determinano in quanto tale.

La nostra è certo un'ipotesi: non è possibile modellare matematicamente sistemi complessi quanto un corpo singolo, ad esempio quello umano, tenendo conto dell'infinito numero di parametri e componenti che interagiscono anche a scale differenti; e tuttavia crediamo che l'insieme degli affetti che un corpo può esprimere, ossia le sue proprietà dinamiche, capacità che corrispondono mediamente a un numero definito, possano essere efficacemente correlati alla rappresentazione di quel corpo come un sistema dinamico dotato di attrattori multipli. In questo senso, il comportamento di un individuo che vive e si relaziona con il mondo, individuo che può essere indefinitamente composto da altri corpi di grandezza inferiore, è rappresentato da un modello dinamico siffatto che esplora ininterrottamente il proprio spazio delle fasi. Tale modello esplicativo ben si adatta alle nostre esigenze teoriche, poiché ci permetterà di descrivere in maniera più dettagliata la dinamica del Divenire in relazione alla maggiore o minore “apertura” degli esseri individuati; inoltre, segnerà la strada per la comprensione dei concetti di creatività e di produzione di novità che costituiscono, a nostro parere, i temi centrali sottesi alla ricerca deleuziana nella sua interezza.

---

<sup>16</sup> Come evidenziato nel primo capitolo, i rapporti di causalità coinvolgono solo le relazioni tra corpi, azioni e passioni; per questo Deleuze parlerà di “quasi-causalità” (singolarità) o “causalità immanente” (macchine astratte); si potrebbe a nostro parere parimenti utilizzare il termine “super-causalità” per identificarle entrambe. Cfr. *supra*, p. 31, nota 62.

## Stratologia / I

Ecco dunque un nuovo modo di presentare la formazione del materiale, la sostanzializzazione della popolazione intensiva del piano di consistenza: la duplice sovrapposizione della griglia di Hjelmslev, forma e sostanze di contenuto, forma e sostanze di espressione, descrive uno strato. Ugualmente, dal punto di vista delle singolarità, il contenuto e l'espressione che definiscono uno strato specifico sono espressione, proprio come gli attributi spinoziani, delle singolarità virtuali che sono come catturate, imbrigliate all'interno dello strato stesso<sup>17</sup>. È l'integrazione dello spinozismo con le teorie linguistiche di Hjelmslev a metterci sulla strada imboccata da Deleuze e Guattari: la relazione tra piano di contenuto e piano di espressione in uno strato deve essere considerata, in certe particolari condizioni, il medesimo del parallelismo che regola il rapporto fra attributi differenti. Bisogna estendere a tutta la realtà la doppia articolazione hjelmsleviana: una sola "materia" per due diverse forme che la sostanzializzano e la differenziano in eterogeneità, un solo evento incarnantesi in base a una differenziazione centrale.

Semberebbe tuttavia difficile adattare a questo compito uno schema che presuppone la massima eterogeneità e la mutua autonomia tra sostanze di contenuto e sostanze di espressione, quantunque presupponentisi l'un l'altra. Non solo, la realtà fisica dimostra una maggiore omogeneità di rapporti rispetto a quelli che si instaurano tra linguaggio e realtà. Il sistema degli strati, tuttavia, tiene conto anche di queste distinzioni, come cercheremo di vedere ora.

### *Considerazioni generali*

All'interno della cornice ontologica di *Mille piani* gli strati si identificano con le attualità. C'è però una differenza significativa, già evidenziata in precedenza, e concerne la possibilità che un oggetto attuale possa nuovamente reindividuarsi, ossia il trovarsi in uno stato di equilibrio metastabile. L'individuato è una fase di un processo che lo travalica, la cristallizzazione che un fotogramma rappresenta rispetto alla fluidità del movimento. In questo contesto, sarà sempre

---

<sup>17</sup> "Gli strati [sono] dei Livelli, delle Cinture. [Consistono] nel formare materie, nell'imprigionare intensità o nel fissare singolarità in sistemi di risonanza e di ridondanza, nel costituire molecole più o meno grandi sul corpo della terra, nel far entrare queste molecole in insiemi molari. Gli strati erano delle catture, erano come «buchi neri» o occlusioni che si sforzavano di trattenere tutto ciò che passava alla loro portata", G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 83.

necessario parlare di “processi di stratificazione” anziché di semplici “strati”, poiché le attualità costituiscono nella maggior parte dei casi, soprattutto al di sopra del livello chimico-fisico, un prodotto temporaneo e non uno stadio irreversibile<sup>18</sup>.

Le cose non cambiano nemmeno sul piano diacronico: la maggiore o minore stabilità di uno strato sarà sempre relativa alla scala temporale scelta dall'osservatore per valutare la solidità dell'organizzazione – si pensi ai differenti piani temporali su cui vengono individuati, per esempio, un discorso, un organismo vivente, una roccia o un pianeta. In questo contesto, nulla è solo e semplicemente un oggetto attuale. Sottolineare la parzialità e la precarietà di ogni individuazione significa rifondare l'ontologia in virtù di una metafisica del divenire: non occuparsi di come le attualità divengano altro da sé, ma di come il divenire possa produrre spontaneamente le attualità.

Non esistono gli universali, i trascendenti, l'Uno, il soggetto (né l'oggetto), la Ragione; esistono solo dei processi che possono essere di unificazione, di soggettivazione, di razionalizzazione, ma nulla di più. Tali processi operano nelle “molteplicità” concrete: è la molteplicità il vero elemento in cui succede qualcosa. Sono le molteplicità che popolano il campo di immanenza [...]. E il piano di immanenza deve essere costruito, l'immanenza è un costruttivismo. [...] [I processi] non hanno alcun privilegio, sono spesso delle impasse o strozzature che impediscono la crescita della molteplicità, il prolungamento e lo sviluppo delle sue linee, la produzione del nuovo.<sup>19</sup>

È necessario introdurre un lessico e un pensiero nuovi per riuscire a descrivere un processo nel suo svilupparsi e rendere conto dell'intreccio tra formazione e deformazione: questo è il compito che Deleuze e Guattari si danno in *Mille piani*.

Prima di addentrarci nell'esposizione dei processi di stratificazione è necessario fare alcune osservazioni di carattere generale. Il sistema degli strati viene presentato dagli autori attraverso una complicazione crescente dei livelli di organizzazione, ma non si tratta in alcun modo di un'evoluzione temporale o lineare. La struttura del sistema è tale che ogni strato possa accoppiarsi e interagire con un altro strato, divenendone quindi substrato, in un processo di sovrapposizione reciproca virtualmente infinito. Non solo: ogni strato sufficientemente organizzato potrà essere a sua volta considerato l'intreccio di strati distinti. Inoltre, nonostante l'effettiva eterogeneità dei prodotti della

---

<sup>18</sup> Si deve sottolineare che il concetto di “attuale” è un concetto ontologico, non semplicemente empirico; ciò significa che il concetto di attualità si sovrappone a quello di individuo formato, ma indicherebbe, in termini spinoziani, una posizione modale, una disposizione dell'essere come “ciò che permane a seguito dell'individuazione” e non semplicemente un oggetto finito e delineato.

<sup>19</sup> G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 194.

stratificazione, questi processi non sono in linea di principio irreversibili: non va dimenticato come ogni struttura sia continuamente attraversata da processi opposti di destratificazione. Essi non spingeranno, però, uno strato a ripercorrere a ritroso i gradini della complicazione che l'ha generato, proprio perché non si tratta di un'evoluzione lineare o temporale, ma lo porteranno, piuttosto, a destrutturare le attualità quel tanto che basta affinché possano liberare le molteplicità intensive e singolari che le compongono, pronte per interagire per contiguità topologica con gli altri elementi destrutturati o non ancora strutturati – forze, intensità e singolarità – che scorrono sul piano di consistenza.

Dedichiamoci ora all'articolazione del sistema degli strati o stratologia.

### *Espressione e contenuto*

[Chiamiamo] *materia* il piano di consistenza o il Corpo senza Organi, cioè il corpo non formato, non organizzato, non stratificato o destratificato, e tutto ciò che scorreva sopra un tale corpo, particelle submolecolari e subatomiche, intensità pure, singolarità libere prefisiche e previtali. [Chiamiamo] *contenuto* le materie formate, che dovevano da quel momento essere considerate da due punti di vista, quello della sostanza, in quanto tali materie erano «scelte», e quello della forma, in quanto erano scelte in un certo ordine (*sostanza e forma di contenuto*). Si sarebbero chiamate espressione le strutture funzionali che dovevano, a loro volta, venir considerate da due punti di vista, quello dell'organizzazione della loro forma e quello della sostanza in quanto formavano dei composti (*forma e sostanza d'espressione*). C'era sempre in uno strato una dimensione dell'esprimibile o dell'espressione, come condizione di un'invarianza relativa.<sup>20</sup>

Questo passo ripropone il modello linguistico di Hjelmslev: l'operazione di selezione si configura come formazione del materiale attraverso la posizione di due forme diverse, forma di contenuto e forma di espressione, ottenendo in tal caso sostanze di contenuto e sostanze di espressione. L'espressione, inoltre, si dà sempre in un'invarianza relativa rispetto al proprio contenuto, relatività legata alla natura del rapporto e della distinzione tra i due livelli.

Tra il contenuto e l'espressione non c'è mai corrispondenza né conformità, ma soltanto isomorfismo con presupposizione reciproca. Tra il contenuto e l'espressione *la distinzione è sempre reale*, per svariati motivi, ma non si può dire che i termini preesistano alla doppia articolazione. Essa stessa li distribuisce.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 88.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

Per isomorfismo, termine che può considerarsi fuorviante<sup>22</sup>, non si intende affatto una medesima forma comune per le due articolazioni, quanto piuttosto la medesima relazione rispetto a una terza cosa, la distribuzione di singolarità espressa-catturata da quello strato, che determina una certa omogeneità di relazioni e nell'espressione e nel contenuto. Dal momento che le sostanze dell'una non sono le sostanze dell'altra, contenuto ed espressione si distingueranno sempre realmente, sebbene articolate in coppia per presupposizione reciproca come poli opposti di un'unica funzione di stratificazione<sup>23</sup>. È in base alla natura specifica di questa distinzione che verranno individuate tre macro-categorie differenti di strati: fisico-chimica, organica, alloplastica o antropomorfa<sup>24</sup>.

### *Molecolare e molare*

La nuova articolazione contenuto-espressione viene affiancata da quella tra molecolare e molare che avevamo già incontrato parlando de *L'Anti-Edipo*: saranno dunque le diverse combinazioni tra queste due ripartizioni a collocarsi alla base delle relazioni e delle intersezioni tra uno strato e l'altro<sup>25</sup>.

Ogni strato presenta fenomeni costitutivi di *doppia articolazione*. Articolate due volte, B-A, BA. [...] La prima articolazione sceglierebbe o preleverebbe, dai flussi-particelle instabili, unità molecolari o quasi molecolari metastabili (*sostanze*) alle quali imporrebbe un ordine statistico

---

<sup>22</sup> A nostro parere il termine "isomorfismo" rappresenta una scelta infelice da parte dei due autori, dal momento che fa immediatamente pensare a una sola forma comune per entrambe le articolazioni; il rapporto tra contenuto ed espressione viene indicato più volte, anche tra enunciati e stati di cose, come isomorfo (cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., pp. 88, 90, 167, 700). Questo termine viene in realtà assunto, stando all'unica definizione che ne danno gli autori, come l'"esistenza dello stesso tipo di relazioni costanti da un lato e dall'altro"<sup>22</sup>, e non, appunto, come esistenza di una medesima forma per entrambi. Non a caso infatti, l'espressione utilizzata per definire l'isomorfismo, "relazioni costanti da un lato e dall'altro", rimanda alla costanza delle relazioni espressa da Etica, II, 7, Scolio (cfr. *supra*, p. 110). Qualche anno più tardi Deleuze, precisamente nel *Foucault* e dunque sei anni dopo *Mille piani*, probabilmente riconsiderando questa scelta lessicale, definirà il rapporto tra espressione e contenuto, enunciati e visibilità nel lessico foucaultiano, come assolutamente "anisomorfo" (Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, cit., pp. 86, 92, 94). Si dovrebbe dunque sostituire il termine "isomorfismo" con il termine "isonomia", utilizzato da Deleuze in *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 84.

<sup>23</sup> "La distinzione delle due articolazioni non passa tra forme e sostanze, ma tra contenuto ed espressione, poiché l'espressione non ha meno sostanza del contenuto e il contenuto meno forma dell'espressione", G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 88.

<sup>24</sup> Come vedremo, la distinzione reale tra contenuto ed espressione potrà essere reale-formale, reale-reale o reale-essenziale a seconda che si tratti dello strato fisico-chimico, organico o antropomorfo.

<sup>25</sup> A titolo di esempio, a livello del primo strato l'articolazione molecolare-molare ricopre totalmente quella tra contenuto ed espressione: il contenuto è molecolare e l'espressione molare; a livello del secondo strato, invece, tanto il contenuto quanto l'espressione comprenderanno molecolare e molare.

di collegamenti e successioni (*forme*). La seconda articolazione opererebbe la sistemazione di strutture stabili, compatte e funzionali (*forme*) e costituirebbe i composti molari dove queste strutture si attualizzano nello stesso tempo (*sostanze*).<sup>26</sup>

Come sappiamo, ciascuno dei due termini identifica una tipologia di relazione o segmentarietà e quindi, nel sistema degli strati, a ogni livello viene a corrispondere una certa qualità di sintesi tra gli elementi prelevati dal piano: una prima articolazione molecolare ordinata ma fluida; una seconda articolazione molare rigida e organizzata, unificante, totalizzante, gerarchizzata.

Le due articolazioni non sono dunque assegnabili l'una alle sostanze e l'altra alle forme. Le sostanze non sono nient'altro che materie formate. Le forme implicano un *codice*, modi di codificazione e decodificazione. Le sostanze come materie formate si riferiscono a *territorialità*, a gradi di territorializzazione e di deterritorializzazione. Ma, per l'appunto, c'è codice e territorialità per ogni articolazione, ogni articolazione comporta per conto proprio forma e sostanza.<sup>27</sup>

Come abbiamo visto in precedenza, le relazioni possono mutare senza che i termini mutino: come ne *L'Anti-Edipo*, parlavamo di Corpo senza Organi od organismo a seconda che gli organi stessi venissero presi in relazioni molecolari o molari. Tuttavia, con l'acquisizione del concetto di strato, viene a specificarsi un aspetto ulteriore: anche il molecolare implica l'individuazione di una forma; laddove il molare surcodifica<sup>28</sup> anche il molecolare dunque, per quanto meno strutturante del molare, implica una codificazione.

La peculiarità della relazione molecolare risiede proprio in questo suo essere posta a un livello intermedio tra il piano su cui si individuano le strutture e il piano di consistenza. La molecolarità è cioè un "dominio di negoziazione, di traduzione, di trasduzione [...] in cui talora le linee molari sono già lavorate da fessure e incrinature, e talaltra le linee di fuga sono già attratte verso dei buchi neri, le connessioni di flussi già sostituite da congiunzioni limitative"<sup>29</sup>. Il molecolare si pone come intersezione continua tra il piano di organizzazione e il piano di consistenza e costituisce a tutti gli effetti la soglia oltre la quale si dà una deterritorializzazione.

---

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 84.

<sup>27</sup> *Ibidem*, corsivo nostro.

<sup>28</sup> Il verbo "surcodificare" è utilizzato da Deleuze e Guattari a partire da *L'Anti-Edipo*; indica il processo di sovracodificazione o "codificazione seconda" operato dal molare rispetto alla prima codificazione molecolare del materiale di partenza. La surcodificazione è responsabile della produzione di un codice ancora più vincolante, strutturante e omogeneizzante di quello prodotto dal molecolare.

<sup>29</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 320.



## *Forme e sostanze, codici e ambienti*

Da quanto abbiamo appena visto “ogni strato o articolazione consiste in ambienti codificati, sostanze formate. *Forme e sostanze, codici e ambienti* non sono realmente distinti”<sup>30</sup>, ma costituiscono le quattro componenti astratte di ogni strato. Gli strati sono processi di selezione e composizione del materiale intensivo attraverso l’assunzione di forma; mediante quest’operazione formano le materie in sostanze, distinguendovi espressioni e contenuti. Le forme implicano una sorta di codice attraverso cui uniformano (codificazione) una certa quantità di materia<sup>31</sup>, inseparabile allo stesso tempo da processi di decodificazione. L’ambiente è in stretto rapporto con il territorio, concetto che abbiamo già incontrato. Viene definito *ambiente* il materiale di partenza prima che sia formato o codificato (sostanza) e costituisce così “il campo materiale in cui gli strati e i concatenamenti vengono formati”<sup>32</sup>; il *territorio* rappresenta invece “lo spazio vissuto o ‘posseduto’, modellato costantemente nell’intersezione tra gli ambienti e ritagliato a partire da questi”<sup>33</sup>. In questo senso, le materie formate fanno sempre riferimento a un territorio ricavato da uno o più ambienti<sup>34</sup>, “spazio” del piano occupato dall’organizzazione di queste sostanze negli strati, nonché a gradi di deterritorializzazione o riterritorializzazione che ne ridefiniscono continuamente i confini, movimenti che partono dal piano di immanenza e sottraggono le molteplicità singolari e intensive all’aggregato formale in cui sono prese.

## *Unità di composizione*

---

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 699.

<sup>31</sup> Per questo motivo avevamo constatato come anche il molecolare implicasse comunque un processo di formazione, per quanto parziale, fluido o “morbido” rispetto alla formazione segmentaria molare.

<sup>32</sup> M. Bonta, J. Protevi, *Deleuze and geophilosophy. A guide and a glossary*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006<sup>2</sup>, pp. 113-114, traduzione nostra.

<sup>33</sup> *Ibidem*, traduzione nostra.

<sup>34</sup> “Rispetto al corpo umano, l’ambiente esterno è rappresentato dall’insieme di tutti i materiali cui può accedere; l’ambiente interno è costituito dal sistema degli organi; l’ambiente intermedio è il guscio che lo circonda: la pelle, ma anche le diverse barriere semiotiche attraverso cui l’individuo concepisce la propria ‘sogettività’ [‘I-ness’] o identità individuale. Infine, l’ambiente annesso o associato identifica i materiali che il corpo umano utilizza o che possono essergli utili (vestiti, cibo, parole, ecc.), nonché le fonti o le zone d’origine di questi materiali: la lingua italiana, una certa religione, la città in cui si abita, ecc.”, *ivi*, p. 114.

Il rapporto tra molecolare e molare non si sovrappone sempre e in ogni strato all'articolazione tra contenuto ed espressione<sup>35</sup>, né si esaurisce in essa, bensì vi si reduplica continuamente. A livello dell'organismo vivente, per esempio, si può distinguere una realtà di tipo molecolare rappresentata dall'insieme statistico di fibre proteiche, organizzata a sua volta in organi e funzioni stabilizzate molarmente; e, tuttavia, anche "la chimica cellulare che presiede alla costituzione delle proteine procede per doppia articolazione", passando "all'interno del molecolare, tra piccole e grosse molecole"<sup>36</sup>. A loro volta, espressione e contenuto non si danno mai senza presupporre continuamente, operatori di una funzione di stratificazione che si attua all'infinito: "si trovano forme e sostanze di contenuto che hanno il ruolo d'espressione rispetto ad altre, e viceversa per l'espressione"<sup>37</sup>.

Data la varietà di forme e sostanze, nonché di codici e ambienti, uno strato avrà contemporaneamente *tipi di organizzazione formale e modi di sviluppo sostanziale* specifici; come si possono distinguere gli strati l'uno dall'altro e al contempo individuarli singolarmente?

Ciò che definisce uno strato è una certa *unità di composizione*, indipendente quindi dai tipi di organizzazione formale e dai modi di sviluppo sostanziale, e questa si definisce in funzione dell'omogeneità di tre aspetti, di cui propriamente solo due sono funzioni della stratificazione: "materiali molecolari, elementi sostanziali, relazioni o tratti formali"<sup>38</sup>. Detto in altri termini, "l'unità di composizione concerne tratti formali comuni a tutte le forme o codici di uno strato, ed elementi sostanziali, materiali comuni a tutte le sue sostanze o i suoi ambienti"<sup>39</sup>. Uno strato si articola perciò come eterogeneità di forme e sostanze, attualizzate per composizione di parti omogenee e di tratti di formali uniformi. A ben vedere, la caratterizzazione dello strato in termini di "unità nella varietà" corrisponde nei principi generali al modello strutturalista che avevamo incontrato in precedenza: comunanza di elementi primi (fonemi, atomi o ossicini) presi in rapporti differenziali costanti, ma diversità delle forme e delle sostanze sviluppate. Ora, però, è la cornice di riferimento a essere cambiata: la struttura non è più un agente trascendente, posto al di là dei processi che organizza e sottratto al flusso del Divenire, ma è essa stessa l'esito di un processo di strutturazione, di

---

<sup>35</sup> "Se la doppia articolazione qualche volta coincide con molecolare e molare e qualche volta non coincide, dipende dal fatto che il contenuto e l'espressione, secondo i casi, si suddividono così o altrimenti", *ivi*, p. 88.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 86.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 89.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 94.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 699.

stabilizzazione e passibile di destrutturazione. Genesi, sviluppo e corruzione investono dunque ciò che, in *Differenza e ripetizione*, era considerato principio primo e trascendentale.

## Stratologia / II

### *Tre tipi di strati*

Sulla base di questa unità Deleuze e Guattari distinguono tre grandi strati – fisico-chimico, organico, antropomorfo o piuttosto “alloplastico” – le cui differenze poggiano su una diversa ripartizione del contenuto e dell’espressione, ovvero in virtù della modalità in cui l’espressione si articola in ogni strato.

A livello del primo strato, quello fisico-chimico, la distinzione reale tra contenuto ed espressione è di tipo *reale-formale*: il contenuto coincide in tutto e per tutto con il molecolare quanto l’espressione con il molare. La differenza è regolata in virtù di un indice di grandezza o scala, in cui cioè il molare si fa espressione delle interazioni molecolari microscopiche in una dimensione superiore, macroscopica: per esempio, la conformazione di un cristallo è espressione a un livello superiore di certi caratteri molecolari della specie chimica che lo costituisce. La distinzione tra contenuto ed espressione è sì reale, “dal momento che le forme corrispondenti [sono] attualmente distinte nella ‘cosa’ stessa e non soltanto nello spirito dell’osservatore. Ma questa distinzione [è] soltanto formale [*reale-formale*] poiché le due forme [compongono] o [confermano] un’unica, una stessa cosa, un unico, uno stesso soggetto stratificato”<sup>40</sup>.

Con lo strato organico cambia la natura della distinzione e con essa anche la ripartizione di contenuto ed espressione: mentre prima l’espressione si costituiva tale dipendendo dal contenuto molecolare espresso in ogni direzione e dimensione e poteva distinguersi solamente su un diverso ordine di grandezza, ora

[l’espressione] *diventa indipendente in se stessa, cioè autonoma*. Mentre la codificazione di uno strato precedente era coestensiva allo strato, quella dello strato organico si sviluppa su di una linea indipendente e autonoma che si distacca al massimo dalla seconda e terza dimensione.

---

<sup>40</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 105.

L'espressione cessa di essere voluminosa o superficiale per divenire lineare, unidimensionale (anche nella sua segmentarietà). L'essenziale è *la linearità della sequenza nucleica*<sup>41</sup>.

La distinzione tra contenuto ed espressione viene definita ora *reale-reale*, passando dunque all'interno del molecolare: l'espressione e il contenuto hanno ciascuno del molecolare e del molare, poiché la distinzione non pertiene più il medesimo oggetto stratificato – ad esempio, il cristallo; ne segue che l'invarianza relativa dell'espressione appartiene ora a certi elementi molecolari e non alla scala molare – la sequenza del DNA è l'espressione come invarianza relativa in base alla quale si determinano i contenuti dell'organismo (proteine, composti, organi e funzioni)<sup>42</sup>.

Il distacco di una pura linea d'espressione, ribaltamento su una linea unidimensionale, genera due conseguenze particolarmente importanti: da un lato, instaura tra contenuto ed espressione un rapporto d'indipendenza reciproca; dall'altro, fa dell'organismo una sostanza più deterritorializzata di un cristallo, ovvero, lo rende capace di riprodursi<sup>43</sup>.

Anche il terzo strato, quello antropomorfo<sup>44</sup>, presenta una nuova distribuzione di contenuto ed espressione; la distinzione reale a questo livello si fa *reale-essenziale* “come tra attributi, generi d'essere o categorie irriducibili, le cose e le parole”<sup>45</sup>. Questa volta, sono entrambe le forme ad assumere una nuova funzionalità, dal momento che la forma di contenuto diviene “alloplastica”, ossia in grado di modificare il mondo esterno, e la forma d'espressione diviene linguistica, ossia opera per simboli comprensibili, trasmissibili e modificabili dal di fuori: la mano e il linguaggio come codificazioni e strutturazioni dinamiche della realtà.

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, 106.

<sup>42</sup> Si dà comunque, in seconda battuta, una forma di espressione relativa allo stesso insieme, cosa o soggetto della forma di contenuto; ad esempio, un certo amminoacido, inteso come sostanza formata di contenuto, corrisponde più di un altro ad una sequenza nucleotidica, espressione divenuta linearizzata e indipendente; tuttavia, questa espressione genera una forma d'espressione derivata che ci riporta allo strato inorganico: è relativa al contenuto, agli amminoacidi, e li strutturerà, ripiegandone la sequenza, in una nuova molecola “molare” a tre dimensioni, la proteina.

<sup>43</sup> In un cristallo la forma si sviluppa in tutte le direzioni, ma solo a livello del limite superficiale, l'unico elemento che in esso si esprime e si riproduce (diviene), cioè si deterritorializza; nell'organismo vivente la linearizzazione dell'espressione permette il raggiungimento di una soglia di deterritorializzazione più elevata, la possibilità di riprodurre la propria complessa struttura in ogni dimensione spaziale e di mettere in contatto topologico tutti i suoi ambienti, interni o esterni (efficacia funzionale di sostanze interne indipendentemente dalla distanza). Deleuze e Guattari seguono qui passo passo le riflessioni di Simondon sul rapporto tra organismo vivente e cristallo: cfr. G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, cit., pp. 31-33 e G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., pp. 107-108.

<sup>44</sup> I due autori sottolineano che le peculiarità del terzo strato (alloplasticità e traduzione) non spettino di diritto all'uomo in quanto tale, ma che siano al contrario queste a collocare l'uomo nel terzo strato: “le cosiddette proprietà dell'uomo - la tecnica e il linguaggio, l'utensile e il simbolo, la mano libera e la laringe flessibile, «il gesto e la parola» - sono piuttosto proprietà di questa nuova distribuzione, che è difficile far cominciare con l'uomo come fosse un'origine assoluta”, G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 108.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 112.

La forma d'espressione, in particolare rispetto alla sequenza genetica, assume una linearità di tipo temporale, ovvero una sovrilinearità, capacità ignota alle altre forme d'espressione che si manifesta come indipendenza dalle sostanze che forma e, quindi, come possibilità di traduzione (surcodificazione)<sup>46</sup> essendo in grado, diversamente da quanto potesse fare ad esempio la sequenza del DNA, di passare da una sostanza ad un'altra: da qui, dalla capacità di rappresentare con i propri dati tutti gli altri strati sul proprio strato, di tradurre "flussi, particelle, codici e territorialità degli altri strati in un sistema di segni sufficientemente deterritorializzati",<sup>47</sup> derivano la concezione scientifica del mondo e le complementari pretese imperialiste del linguaggio.

### *Anello centrale*

Non dobbiamo dimenticare come il processo di stratificazione, da un punto di vista generale, presieda alla produzione di un individuo; adottando un lessico che richiama le posizioni di Simondon, una volta individuata una forma preliminare in funzione dell'unità di composizione di uno strato, il potenziale che l'ha generata si ripartisce tra interno ed esterno. All'interno, le forze, i potenziali intensivi, si conservano in tensione reciproca in modo da raggiungere un equilibrio, stabile o metastabile; all'esterno, si conservano come ambiente in cui l'individuato si colloca e con cui può interagire come un fondo sempre presente cui attingere per nuove individuazioni.

Anche dopo l'individuazione, l'individuo non esiste in totale isolamento, perché l'individuazione non esaurisce di colpo i potenziali della realtà preindividuale e, per altro verso, perché l'individuazione non produce soltanto l'individuo, ma la coppia individuo-ambiente. L'individuo è quindi relativo in un duplice senso: perché non è tutto l'essere, e perché deriva da uno stato dell'essere in cui non esisteva né come individuo, né come principio di individuazione<sup>48</sup>.

L'accoppiamento primario *individuo-ambiente* non esaurisce la potenzialità dell'essere preindividuale da cui trae origine, ma costituisce altresì una prima modulazione stabile, una prima articolazione del materiale in una struttura definita. Dal punto di vista della stratologia, questa prima articolazione costituisce l'*anello centrale*, in cui cioè l'unità di composizione è determinabile e

---

<sup>46</sup> La surcodificazione è la codificazione operata dal linguaggio, così chiamata perché è in grado di ricodificare ogni strato, comprese le altre forme d'espressione.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 110.

<sup>48</sup> G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, cit., p. 28.

ripartita in *materiali esterni* come *ambiente esterno* – esterno all’individuato, non allo strato – con cui gli *elementi sostanziali interni*, base dei composti sostanziali, interagiscono attraverso un limite o *membrana*, la quale “regola gli scambi e la trasformazione d’organizzazione, le distribuzioni interne allo strato, che definiscono su questo l’insieme delle relazioni o dei tratti formali”<sup>49</sup>. Il ruolo di questo limite, o membrana, viene a variare e a complicarsi a seconda dello strato considerato<sup>50</sup>.

Ricordiamo che la stratificazione si compie sul piano di consistenza e opera per omogeneizzazione di ciò che proviene dal piano. Per questo motivo l’esistenza di un’unità di composizione, l’omogeneità dello strato, deriva direttamente dal concetto di struttura di *Differenza e ripetizione*. Tuttavia le Idee-strutture sono sistemi troppo rigidi, monodirezionali – l’operazione strutturante giungeva a conclusione una volta individuata una sostanza – e si articolano solo secondo meccaniche posizionali – ciò che abbiamo chiamato “gioco del quindici”. La stratificazione deve perciò essere in grado di chiarire come si possano generare sostanze e forme differenti su di uno stesso strato, pur partendo da un’unità di composizione (varietà dei tipi di organizzazione formale e dei gradi o modi di sviluppo sostanziale), ovverosia come si producano differenze interne a un sistema muovendo da un’omogeneità che ci potrebbe far pensare a un’individuazione univoca, in tutto e per tutto identica a quella dell’anello centrale.

È questo, da un certo punto di vista, ossia a una scala di grandezza superiore a quella individuale, il problema della specie animale: come coniugare le differenze tra individui della stessa specie? Come si può parlare di una stessa specie se gli individui presentano differenze, spesso anche significative, tra loro? E quali criteri sono i più efficaci affinché si possa definire una “specie”? Torneremo in seguito su questo problema.

---

<sup>49</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 95. Come vedremo in seguito, l’unità di composizione è definita dall’esistenza e dall’azione di una determinata *macchina astratta* sul piano di consistenza. Cfr. *infra* p. 173.

<sup>50</sup> “Su uno strato cristallino, l’ambiente amorfo è esterno al germe nel momento in cui il cristallo non è ancora costituito; ma il cristallo non si costituisce senza interiorizzare e incorporare masse del materiale amorfo. Al contrario, l’interiorità del germe cristallino deve passare nell’esteriorità del sistema dove l’ambiente amorfo può cristallizzare (attitudine che tende a prendere l’altra organizzazione). Al punto che è il germe a venire dal di fuori. Infine, l’esterno e l’interno sono l’uno e l’altro interni allo strato. Lo stesso vale per l’organico: i materiali forniti dai substrati formano un ambiente esterno che costituisce il celebre brodo prebiotico, mentre dei catalizzatori agiscono come germi per formare elementi e anche composti sostanziali interni. Ma questi elementi e composti si appropriano dei materiali non meno di quanto essi si esteriorizzino mediante ripetizione, nelle condizioni stesse del brodo primitivo. Anche qui l’interno e l’esterno, ambedue interni allo strato organico, si scambiano le parti”, *ibidem*.

Per poter rendere conto della dinamica complessa soggiacente alla varietà delle forme individuate Deleuze e Guattari intrecciano proficuamente l'evoluzionismo darwiniano, la nozione di trasduzione<sup>51</sup> (modulazione e metastabilità) simondoniana e la teoria del modo finito di Spinoza: “i tipi di forme devono comprendersi sempre di più a partire da *popolazioni*, mute e colonie, collettività o molteplicità; i gradi di sviluppo devono comprendersi in termini di velocità, di tassi, di coefficienti e di *rapporti differenziali*”<sup>52</sup><sup>53</sup>. Abbiamo fatto riferimento al darwinismo perché si deve a Charles Darwin l'introduzione del concetto di popolazione all'interno della biologia, in opposizione al pensiero tipologico che riflette direttamente l'essenzialismo di derivazione platonica. Come nella metafisica classica, l'esistenza di una forma fissa e immutabile, considerata come modello di perfezione, precedeva logicamente e ontologicamente ogni sostanza. Ciò, dunque, sarebbe valso anche in biologia; secondo Ernst Mayr,

la varietà apparentemente infinita dei fenomeni, si diceva, era composta in realtà, da un numero limitato di specie naturali (essenze o tipi), ciascuna delle quali formava una classe. I membri di ogni classe, inoltre, erano ritenuti identici tra loro, immutabili e nettamente distinti dai membri di ogni altra classe. La variazione, perciò, era ritenuta inessenziale e accidentale.<sup>54</sup>

Al contrario, prosegue Mayr, dal momento che non esistono due individui identici, nemmeno nel caso dei gemelli omozigoti?, è la variazione “a possedere il carattere di realtà”<sup>55</sup>. Per il pensiero essenzialista, l'omogeneità rappresenterebbe la condizione naturale di ogni popolazione di individui, laddove la variazione sarebbe invece l'esito di forze interferenti: era la deviazione dall'essenza a dover essere spiegata. La teoria darwiniana ribalta questo rapporto. Ciò significa che per il pensiero popolazionale è la variazione il motore dell'evoluzione delle forme viventi, in assenza della quale, a

---

<sup>51</sup> “Intendiamo per trasduzione una operazione – fisica, biologica, mentale, sociale – con cui un'attività si propaga a poco a poco all'interno di un certo ambito, basando su tale propagazione su una strutturazione dell'ambito compiuta posto per posto. [...] l'operazione trasduttiva è un'individuazione *in progress*; in ambito fisico può strutturarsi come iterazione progressiva; ma in ambiti più complessi, come quelli della metastabilità vitale o della problematica psichica, può incedere con passo costantemente variabile, estendendosi in un ambito eterogeneo”, G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, cit., p. 39. Deleuze assegnerà al termine “trasduzione” un significato specifico, riservandolo cioè per indicare i processi di formazione e sviluppo dello strato organico.

<sup>52</sup> Le velocità, i tassi e i coefficienti *sono* rapporti differenziali tra due grandezze.

<sup>53</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 93.

<sup>54</sup> E. Mayr, *L'unicità della biologia. Sull'autonomia di una disciplina scientifica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, p. 27.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 91.

ben vedere, non si potrebbero identificare risposte adattive di alcun genere interne a ciascuna specie, e dunque nemmeno nessun fenomeno di speciazione in caso di segregazione o isolamento, né quindi potrebbe darsi alcun meccanismo di selezione naturale, sia esso inteso in termini di sopravvivenza del migliore che di eliminazione del peggiore: tutto dovrebbe procedere per blocchi che appaiono e scompaiono istantaneamente.

“Non possiamo più concepire la variabilità della popolazione in termini di ‘deviazione dalla norma’. Anche nel caso dello sviluppo di un individuo, dell’organismo, non è più possibile pensare a un unico percorso naturale di sviluppo”<sup>56</sup>. Questo passo ci permette di cogliere un secondo principio chiave della teoria darwiniana, la cosiddetta “norma di reazione”<sup>57</sup>. Si deve ricordare che il genoma non è un programma che dirige lo sviluppo dell’individuo, poiché “lo sviluppo del fenotipo coinvolge numerosi processi stocastici e ambientali, che escludono una relazione univoca tra genotipo e fenotipo”<sup>58</sup>.

Un uovo fertilizzato, secondo la prospettiva aristotelica, tende naturalmente a un solo possibile risultato fenotipico, che può però essere deviato da svariate forze interferenti. Ma l’idea di un’espressione fenotipica naturale decade all’interno della teoria delle relazioni tra genotipo e fenotipo. Tutti i possibili fenotipi di un genotipo sono “naturali”, dal momento che sono tutti possibili. [...] Potremmo preferire una pianta più alta rispetto a una più bassa, e così potrebbe anche fare la selezione naturale. Ma per la norma di reazione non fa alcuna differenza. L’idea che si dia un solo fenotipo in assenza di perturbazioni e che tutti gli altri siano invece il risultato di interferenze è svanita nel nulla.<sup>59</sup>

Appoggiandoci al concetto di norma di reazione, ed ampliandone la portata ai processi di stratificazione nella loro totalità, sostituiamo così il concetto di grado di perfezione rispetto a un modello essenziale con quello di tasso di variazione<sup>60</sup>; come sostiene Deleuze, “i gradi non si

---

<sup>56</sup> E. Sober, *The nature of selection. Evolutionary theory in philosophical focus*, University Of Chicago Press, Chicago 1993, p. 159, traduzione nostra.

<sup>57</sup> Per “norma di reazione”, termine coniato da Woltereck nel 1909, si intende la varietà nella produzione dei fenotipi rispetto al medesimo genotipo in funzione dell’intervento di fattori ambientali nel processo dello sviluppo.

<sup>58</sup> E. Mayr, *L’unicità della biologia. Sull’autonomia di una disciplina scientifica*, cit., p. 146.

<sup>59</sup> E. Sober, *the nature of selection. Evolutionary theory on philosophical focus*, cit., p. 160, traduzione nostra. Una nota necessaria: Elliott Sober non sostiene che non esistano espressioni preferenziali di un certo genotipo (come vedremo in seguito, esistono “forme” che possono essere considerate espressione di certi stati attrattori), ma che l’eterogeneità dei fenotipi stessi sia la norma, non l’eccezione di cui rendere conto; ciò di cui si dovrebbe rendere conto sarebbe proprio l’estrema omogeneità di un gruppo di individui.

<sup>60</sup> “Immaginiamo due differenti comunità riproduttive che appartengono alla stessa specie ma popolano differenti ecosistemi. [Come abbiamo visto] differenze ambientali possono generare differenti caratteristiche nelle due comunità, seppur facenti parte della stessa specie. Per esempio, in base alla percentuale di disponibilità di una particolare risorsa (la luce solare, per esempio, oppure un particolare alimento) il tasso di crescita degli organismi nelle due comunità può



misurano più per una perfezione crescente, per una differenziazione e complicazione delle parti, ma per dei rapporti e coefficienti differenziali come pressione di selezione, azione di catalizzatore, velocità di propagazione, tasso di crescita, d'evoluzione, di mutazione, ecc.”<sup>61</sup>.

Per Deleuze, è un medesimo processo sviluppantesi a scale di realtà differenti a essere sotteso tanto allo sviluppo di un organismo individuale quanto a quello di una specie; le regole di composizione e scomposizione di rapporti sono le stesse. Una forma, sia essa la forma “individuo” che la forma “specie”, non preesiste a un campo di individuazione, ma è modulata attraverso processi di risoluzione di potenziali che si ripartiscono nel campo, da elementi che si comportano come popolazioni, che tanto più occuperanno un ambiente quanto più si suddivideranno in materie formate distinte, in un adattamento progressivo degli individui agli spazi distributivi in cui si vengono a collocare; in questo senso “le forme sono risultati statistici”<sup>62</sup>. D'altra parte, nello stesso tempo e alle stesse condizioni, i gradi di sviluppo formale non sono preesistenti, bensì sono equilibri metastabili, relativi e globali, tra le popolazioni e l'ambiente, né sono misurati secondo una scala di perfezione crescente, ma sono in funzione del vantaggio di una data configurazione rispetto a un ambiente o a una sua variazione. Tanto le forme quanto i loro sviluppi sono risultati statistici, esiti dei più diversi rapporti differenziali (pressione di selezione, tasso di crescita, velocità di propagazione, ecc.). Un campo di individuazione è a tutti gli effetti un campo morfogenetico.

### *Campo di individuazione e campo morfogenetico*

L'espressione di una forma “media” o statisticamente più probabile, un tempo considerata norma e modello, non è altro che il risultato preferenziale<sup>63</sup> generato dalle dinamiche di interazione tra gli elementi del campo morfogenetico. In quest'ottica non vi è alcuna differenza significativa tra strati, tra quello fisico-chimico, ad esempio, e quello organico, rispetto al ruolo di un campo morfogenetico e intensivo: da un punto di vista generale si ha sempre a che fare con un insieme di

---

essere differente, di modo che una sia costituita da organismi più piccoli dell'altra. In tale caso, non avrebbe alcun senso dire che una comunità rappresenti il fenotipo fisso, ideale, normale, o che lo approssimi a un maggior grado di perfezione. Dal momento che tutti i fenotipi sono flessibili entro certi limiti, tutte le realizzazioni del genotipo costituiscono, entro quei limiti, la norma”, M. DeLanda, *Intensive science and virtual philosophy*, cit., pp. 59-60, traduzione nostra.

<sup>61</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., pp. 93-94.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 93.

<sup>63</sup> Cfr. *infra*, pp. 129-130.

processi che si risolvono secondo regole di composizione applicate “sul posto”<sup>64</sup>. Anche a livello del vivente, il genoma non è un programma, ma un elemento, certo assai significativo, che influisce sulla dinamica del campo morfogenetico; nelle parole del biologo Brian Goodwin, “i geni non controllano; essi cooperano nel produrre variazioni su temi generici”<sup>65</sup>.

Non a caso, Deleuze è ricorso spesso al modello dell’uovo fertilizzato per illustrare il proprio concetto di campo di individuazione; esso fa la sua comparsa già all’interno di *Differenza e ripetizione*, per poi giungere senza subire sostanziali modificazioni in *Mille piani*. In *Differenza e ripetizione* si legge: “l’uovo vitale [è] già campo d’individuazione, e lo stesso embrione [è] puro individuo, talché l’essere l’uno nell’altro attesta la preminenza dell’individuazione sull’attualizzazione, ossia sulla specificazione e insieme sull’organizzazione”<sup>66</sup>. Ugualmente, in *Mille piani*,

il Corpo senza Organi [è] l’uovo pieno prima dell’estensione dell’organismo e dell’organizzazione degli organi, prima della formazione degli strati, l’uovo inteso che si definisce per assi e vettori, gradienti e soglie, tendenze dinamiche con mutazioni d’energia, movimenti cinematici con spostamento di gruppi, migrazioni, tutto questo indipendentemente dalle forme accessorie poiché gli organi appaiono e funzionano qui come intensità pure. L’organo cambia superando una soglia, mutando gradiente.<sup>67</sup>

Tuttavia, come sappiamo, il concetto di campo morfogenetico già abbozzato in *Differenza e ripetizione* non riuscì a scardinare la staticità del modello strutturalista; per meglio comprendere il passaggio all’ontologia costruttivista di *Mille piani* compiamo un rapido passo indietro e volgiamoci nuovamente all’“unità di composizione”.

I nostri autori, per chiarire questo concetto, ricorrono a un esempio che è un *topos* dell’opera deleuziana: l’idea elaborata da Geoffroy Saint-Hilaire<sup>68</sup> circa l’esistenza di un’unica unità organica di composizione sottesa alle specie viventi<sup>69</sup>. In *Differenza e ripetizione*, Deleuze e Guattari descrivevano

---

<sup>64</sup> “il concetto di campo [morfogenetico] usato per decenni per descrivere la formazione di pattern in biologia fa riferimento alle attività di organizzazione spaziale che coinvolgono processi chimici e fisici definiti con precisione, ma articolati in maniera specifica per lo stato vivente”, B. Goodwin, *how the leopard changed its spots. The evolution of complexity*, cit., p. 94, traduzione nostra.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 141.

<sup>66</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 323.

<sup>67</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 231.

<sup>68</sup> Cfr. *supra*, pp. 65-66.

<sup>69</sup> “Lo strato organico non aveva alcuna materia vitale specifica, poiché la materia era la stessa per tutti gli strati, ma aveva un’unità specifica di composizione, un solo, uno stesso Animale astratto, [...] e presentava gli stessi materiali molecolari, gli stessi elementi o componenti anatomici d’organi, le stesse connessioni formali. Questo non impediva che le forme

l'esistenza di un singolo piano strutturale, Animale astratto o Animale in sé, articolato in elementi anatomici puri in grado di individuare la totalità degli organismi viventi. Tale piano appariva però statico, troppo rigido, incapace di interfacciarsi concretamente con il campo di individuazione, l'uovo intensivo, che già in *Differenza e ripetizione* era stato teorizzato. Il rovesciamento della prospettiva trascendentale, che fa del campo di individuazione il *primum* all'origine della struttura, permette così di assumere le teorie di Geoffroy all'interno di una cornice di pensiero completamente nuova: queste vengono ora a caratterizzare "il principio dell'unità e della varietà dello strato"<sup>70</sup>. Secondo Goodwin, la difficoltà in cui si imbatteva la prospettiva di Geoffroy era rappresentata dal fatto che "il Principio di Connessione finiva per essere interpretato come la caratterizzazione di un insieme statico di relazioni che definiva un arto archetipico o ideale da cui tutti gli altri sarebbero derivati per trasformazione"<sup>71</sup>. Era sì corretto "leggere nell'ordine relazionale degli elementi degli arti tetrapodi la chiave dell'invarianza di questo pattern. Ma quest'ordine andava collocato in un contesto dinamico"<sup>72</sup>. Contestualizzare le teorie di Geoffroy all'interno di un contesto dinamico significava farne esemplificazione dell'unità di composizione di uno strato, e al contempo far intervenire la coppia concettuale popolazioni-rapporti differenziali per rendere conto della varietà delle forme individuate.

Bisogna far intervenire dei «gradi di sviluppo o di perfezione». I materiali non raggiungono ovunque sullo strato il grado che permetterebbe loro di costituire talo o talaltro insieme. A volte può accadere che gli elementi anatomici siano arrestati o inibiti, per percussione molecolare, influenza dell'ambiente o pressione dei vicini, cosicché non compongono i medesimi organi. Le relazioni o connessioni formali sono allora determinate a effettuarsi in forme e disposizioni completamente differenti. È tuttavia lo stesso Animale astratto che si realizza su tutto lo strato, ma secondo gradi diversi, in modi diversi, ogni volta tanto perfetto quanto può esserlo in funzione del contesto e dell'ambiente.<sup>73</sup>

---

organiche fossero differenti tra loro, non meno degli organi o delle sostanze composte, non meno delle molecole. Importava molto poco che Geoffroy avesse scelto come unità sostanziali gli elementi anatomici piuttosto che radicali di proteine e acidi nucleici", G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 90. "Geoffroy aveva utilizzato [la struttura dell'arto tetrapode] per esemplificare il cosiddetto Principio di Connessione, in base al quale negli organismi viventi certi pattern di relazione tra elementi strutturali restava invariato anche qualora gli stessi elementi avessero subito alterazione. [...] Egli riteneva che tutti gli arti tetrapodi fossero trasformazioni di un singolo piano di partenza popolato da elementi strutturali, tale che la diversità delle forme prodotte si fondasse logicamente in un'unità di tipo", B. Goodwin, *How the leopard changed its spots. The evolution of complexity*, cit., p. 144, traduzione nostra.

<sup>70</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 90.

<sup>71</sup> B. Goodwin, *How the leopard changed its spots. The evolution of complexity*, cit., pp. 144-145, traduzione nostra.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 146, traduzione nostra.

<sup>73</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 91.

Come abbiamo appena detto, l'ordine relazionale degli elementi pensato da Geoffroy era ancora troppo statico e andava quindi inserito in un contesto dinamico. L'ordine di cui stiamo parlando è, tuttavia, alla base della formazione di certi pattern di invarianza. Esiste in natura una certa costanza nella produzione delle forme, quell'insieme di forme "medie" che un tempo venivano a rappresentare il modello essenziale per ogni operazione di individuazione. L'assenza di un vero e proprio set di istruzioni, quale poteva essere considerato un tempo il DNA, deve dunque rinviare all'esistenza di un qualche meccanismo di produzione preferenziale, un meccanismo che sia interno alla ripartizione delle popolazioni molecolari e alle loro interazioni in ciascun campo di individuazione. Riportiamo un passo di Goodwin che chiarisce quanto stiamo dicendo:

Ciò che conta nella produzione di pattern spaziali non è la natura delle molecole o di altri componenti coinvolti, ad esempio le cellule, ma la maniera in cui questi interagiscono tra loro nel tempo (la loro cinetica) e nello spazio (il loro ordine relazionale – quanto lo stato di una regione dipenda dallo stato delle regioni vicine). Queste due proprietà definiscono un campo, il comportamento di un sistema dinamico che è esteso nello spazio, ed esso descrive la maggior parte dei sistemi reali. Questo è il motivo per cui i campi sono così importanti in fisica. Ma una nuova dimensione interna a questo concetto sta emergendo dallo studio dei sistemi chimici [...]. Questa enfasi è posta sull'auto-organizzazione, la capacità di questi campi di generare spontaneamente pattern senza alcuna specifica istruzione che dica loro cosa fare, come in un programma genetico. [...] Non ci sono piani, schemi o istruzioni riguardanti il pattern che emergerà. Ciò che esiste nel campo è un insieme di relazioni tra componenti del sistema tali per cui lo stato dinamicamente stabile in cui si colloca naturalmente – ciò che i matematici chiamano lo stato tipico del campo – presenta pattern spaziali e temporali.<sup>74</sup>

In base a quanto abbiamo visto nei due precedenti capitoli, è chiaro che questo stato preferenziale, lo stato dinamicamente stabile cui il passo fa riferimento, è una particolare distribuzione di singolarità, ovvero sia un particolare stato attrattore. Caratterizzare i sistemi dinamici in funzione dei loro attrattori, della traiettoria percorsa dalle loro orbite, è un buon modo per descriverne il comportamento qualitativo.

La maniera in cui un gruppo di pattern all'interno di un sistema sostituisce un altro, come nel caso del flusso turbolento dotato di microstrutture a spirale che subentra a quello lamellare nell'esempio del capitolo precedente, è funzione della variazione di un parametro, la velocità, che influisce sulle relazioni tra i componenti del campo di individuazione, ma che certo non ne varia la natura – nel nostro esempio si trattava sempre di molecole d'acqua. A variare è il tipo di attrattore, la

---

<sup>74</sup> B. Goodwin, *How the leopard changed its spots. The evolution of complexity*, cit., pp. 51-52, traduzione nostra.

distribuzione delle singolarità che individuano le traiettorie del sistema dinamico e, da un punto di vista matematico, la tipologia delle equazioni che descrivono i due stati<sup>75</sup>. Ciò che è particolarmente significativo è che non sembra persistere alcuna distinzione tra un sistema biologico propriamente detto e un sistema fisico, tra lo sviluppo delle forme viventi e la generazione di strutture a livello fisico-chimico.

Questo tipo di dislocamento da un tipo di sistema a un altro è stato spesso descritto come un esempio di selezione naturale [...]. Ciò ci dice chiaramente che *non c'è nulla di peculiarmente biologico nella selezione naturale*: questo rappresenta solo un termine con cui i biologi descrivono la maniera in cui una forma sostituisce un'altra come risultato delle loro differenti proprietà dinamiche. Questa è solo una particolare maniera di parlare della stabilità dinamica, un concetto utilizzato da lungo tempo in fisica e in chimica. Potremmo, se volessimo, sostituire semplicemente il termine *selezione naturale* con *stabilizzazione dinamica*, ossia l'emergenza di stati stabili in un sistema dinamico.<sup>76</sup>

Questa breve digressione avanza alcuni collegamenti tra la teoria del campo morfogenetico e la teoria delle singolarità esposte nei capitoli precedenti; ma procediamo ora oltre nella disamina della stratologia.

### *Parastrati ed epistrati*

Ritorniamo ora al concetto di “anello centrale”, ossia la coppia individuo-ambiente inizialmente formatasi in funzione dei processi di codificazione e territorializzazione del materiale del substrato. Dobbiamo pensare a questo anello come a un vero e proprio primo nucleo che si determina sullo strato, in funzione del quale possiamo misurare la variabilità di forme presente su quest'ultimo – è chiaro che si tratta in questo caso di una scelta puramente arbitraria, dal momento che ogni sostanza può fungere da caso di riferimento. Come abbiamo visto, su uno strato si individuano contemporaneamente, in funzione dei rapporti differenziali tra popolazioni di

---

<sup>75</sup> Stiamo facendo riferimento al passaggio da una serie di equazioni “debolmente” non-lineari caratterizzanti il flusso lamellare a quelle “fortemente” non-lineari caratterizzanti il flusso turbolento. “Per molto tempo la turbolenza è stata identificata con il disordine, il rumore. Tuttavia oggi sappiamo che non è così. Mentre il moto turbolento sembra irregolare e caotico su scala macroscopica, su scala microscopica è, al contrario, altamente organizzato. La molteplicità delle scale spazio-temporali corrisponde al comportamento coerente di milioni di milioni di molecole. Da questo punto di vista il passaggio dal flusso lamellare alla turbolenza è un processo di auto-organizzazione. Una parte dell'energia del sistema, che nel flusso lamellare era nel moto termico della molecola, è stata trasferita al moto microscopico organizzato”, I. Prigogine, I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, cit., p.146.

<sup>76</sup> B. Goodwin, *How the leopard changed its spots. The evolution of complexity*, cit., p. 53, traduzione nostra.

componenti, sostanze distinte; l'anello centrale non è isolabile dalla trama di processi che interagiscono con esso. Deleuze e Guattari utilizzano così due termini per contraddistinguere le combinazioni tra queste variabili.

Viene chiamato *epistrato* qualsiasi livello posto in posizione intermedia tra l'ambiente esterno e gli elementi interni (elementi sostanziali, composti, sostanze), ovvero *stati intermedi* tra la captazione di materiale e il loro dispiegamento in sostanze fissate in una forma definita. Questi stati intermedi non implicano solo uno sviluppo "sul posto", ma si dislocano lungo tutta la superficie dello strato come centri di sviluppo posti alla periferia dell'anello centrale e con cui interagiscono; anzi, a rigore potremmo dire che non si presenta mai un unico anello centrale, quanto una sorta di gemmazione dispersa di centri tra loro interagenti<sup>77</sup>. "Uno strato preso nella sua unità di composizione esiste allora solo nei suoi epistrati sostanziali che ne spezzano la continuità, che ne frammentano l'anello e lo graduano"<sup>78</sup>.

Con gli epistrati si dà un nuovo assetto del rapporto interno/esterno: mentre a livello degli strati fisico-chimici, ad esempio in un cristallo, tutta l'attività è concentrata al limite tra l'ambito dell'interiorità e l'ambito dell'esteriorità, nello strato organico non vi è più una ripartizione unica tra interno ed esterno e si danno invece diverse tipologie di *ambienti intermedi*, ambienti interni che sono elementi interni rispetto a materiali esterni, ma anche elementi esterni rispetto a sostanze

---

<sup>77</sup> Questo tipo di processo si verifica in numerose reazioni biochimiche: tra di esse, è paradigmatico il fenomeno di aggregazione, posto alla frontiera tra biologia unicellulare e pluricellulare, di un particolare tipo di muffe mucillaginose, le amebe acrasiali (*Dictyostelium discoideum*). Nel momento in cui l'ambiente in cui vivono si impoverisce di nutrienti, una popolazione di cellule isolate si unisce in modo da formare un unico aggregato sempre più complesso. La struttura finale è composta da una base, da un peduncolo e da un corpo sferico sulla sommità del peduncolo, una massa di spore che può sopravvivere in assenza di cibo. Nel momento in cui incontrerà un ambiente nuovamente favorevole, verranno rilasciate le spore di modo che queste possano germinare e produrre nuovamente le amebe unicellulari di partenza. Ora, "lo studio della prima fase del processo di aggregazione mostra che essa comincia con la formazione nella popolazione delle amebe di onde di spostamento, di un moto pulsante di convergenza delle amebe verso un «centro di attrazione» che sembra apparire spontaneamente. [...] Questa migrazione costituisce una risposta delle cellule all'esistenza nell'ambiente di un gradiente di concentrazione di una sostanza chiave, l'AMP ciclico, che è periodicamente prodotto dal centro di attrazione e poi da altre cellule in un meccanismo a relè. [...] In questo caso il meccanismo di auto-organizzazione dà luogo alla comunicazione tra le cellule. [...] Il fatto che in questa situazione sia la tale o la tal'altra ameba che comincia per prima a propagare AMP ciclico e a divenire così il centro di attrazione, dipende dal casuale comportamento delle fluttuazioni [ossia che il regime metabolico normale diviene instabile a causa dell'assenza delle sostanze nutritive]", I. Prigogine, I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi nella scienza*, cit., p. 159. Un altro fenomeno di questo tipo altrettanto noto è la reazione di Belousov-Zhabotinsky, che porta il nome dei due scienziati russi che la scoprirono tra il 1950 e il 1960. Notiamo che in tutti questi casi

<sup>78</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 96.

interne; questi ambienti organici interni graduano lo sviluppo nella complessità e nella differenziazione delle parti di un organismo<sup>79</sup>.

Viene invece chiamata *parastrato* una nuova distribuzione del rapporto tra individuo e ambiente, che frammenta irriducibilmente l'unità dell'anello centrale: nei parastrati le relazioni e i tratti formali comuni a tutto lo strato assumono forme distinte.

Lo strato organico è, infatti, veicolo per l'apparizione di una nuova figura ambientale, definita *ambiente associato*: i materiali assunti dal substrato non sono sufficienti per la crescita e lo sviluppo di un organismo<sup>80</sup> il quale deve così rivolgersi "altrove", a materiali più estranei e meno prossimi, appartenenti a ciò che Deleuze e Guattari definiscono sorgenti di energia, masse ancora intatte o altri organismi la cui conquista permette l'estensione del materiale trasformabile nei propri elementi o sostanze componenti; "finché tali sorgenti non erano conquistate, si poteva dire che l'organismo si nutriva, ma non che respirava: restava piuttosto in uno stato di soffocamento"<sup>81</sup>.

In questo ambiente viene anche a collocarsi un primo sviluppo della sensazione, intesa tanto come percezione dell'assenza o della presenza di una data fonte di energia quanto come risposta, reazione nella fabbricazione o meno degli elementi o composti corrispondenti<sup>82</sup>. I caratteri energetici, percettivi e attivi<sup>83</sup> di questi ambienti li rendono in tutto e per tutto simili ai mondi animali descritti da Von Uexküll<sup>84</sup>: questi non sono più un semplice "esterno" rispetto alle forme, ma al contrario vi sono annessi, ambienti associati alle forme organiche dove la forma non è solamente una struttura, ma anche una strutturazione, una costituzione di questo ambiente, come avviene ad esempio nel caso

---

<sup>79</sup> "L'individuo vivente [...] ha una autentica interiorità perché l'individuazione si compie al suo interno; anche l'interno ha un ruolo costituente nell'individuo vivente, mentre solo il limite lo ha nell'individuo fisico, per il quale ciò che è topologicamente interiore è geneticamente anteriore. L'individuo vivente è contemporaneo a se stesso in tutti i suoi elementi, mentre tale non è l'individuo fisico, che porta con sé un passato radicalmente passato anche quando sta ancora sviluppandosi", G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, cit., p. 33.

<sup>80</sup> Il concetto di sostentamento di un organismo ha a che vedere con la creazione di relazioni, con l'utilizzo di materiali come scambio di parti; siamo sempre nei pressi della teoria del modo finito spinoziana.

<sup>81</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 96.

<sup>82</sup> "Che ci siano, sotto questo aspetto, percezioni molecolari non meno di reazioni, si può vedere in tutta l'economia della cellula e nella facoltà propria degli agenti di regolazione, di «riconoscere» esclusivamente una o due specie chimiche in un ambiente di esteriorità molto vario", G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 97.

<sup>83</sup> L'energetica associata all'azione ed alla reazione ci rimanda ai principi di interazioni tra forze che, come vedremo, sono alla base di tutte queste modificazioni.

<sup>84</sup> Cfr. J. Von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Quodlibet, Macerata 2010. Von Uexküll (1864-1944) è considerato il fondatore dell'etologia contemporanea e un importante precursore del pensiero ecologico. È sua l'elaborazione del concetto di "ambiente animale" (*Umwelt*, poi ripreso da Heidegger ne *I concetti fondamentali della metafisica*): ogni animale vive nel proprio ambiente-mondo, chiuso rispetto agli altri ambienti-mondo sebbene sia ad essi connesso. È evidente l'assimilazione di questa prospettiva anche da parte di Deleuze.

del ragno con la propria ragnatela. “Un ambiente animale come la tela del ragno è ‘morfogenetico’ quanto la forma d’organismo”<sup>85</sup>.

Lo strato organico ci fornisce dunque il primo modello complesso di interazione tra individuo e ambiente:

dipendendo da un codice autonomo, la forma non può costituirsi se non in un ambiente associato che intreccia in maniera complessa i caratteri energetici, percettivi e attivi conformemente alle esigenze del codice stesso; e può svilupparsi solo attraverso gli ambienti intermedi che regolano la velocità e i tassi delle sue sostanze; infine può essere provata solo nell’ambiente d’esteriorità che misura i vantaggi comparati degli ambienti associati e i rapporti differenziali degli ambienti intermedi. Gli ambienti agiscono sempre, per selezione, su organismi interi, le cui forme dipendono da codici che questi ambienti stabiliscono indirettamente.<sup>86</sup>

L’ambiente (esterno) può così agire sulle interazioni tra gli elementi costituenti il campo morfogenetico (l’ambiente interno), di modo da influire sugli sviluppi delle forme e delle sostanze; la natura, ossia la qualità dell’esito dell’influenza ambientale, come vedremo, sarà funzione dell’intensità della perturbazione – ciò che viene chiamata in matematica “fluttuazione” – del campo di individuazione su cui l’ambiente agisce, ossia della resilienza del campo stesso.

Riprendendo perciò quanto detto nei paragrafi precedenti, possiamo dunque tracciare due considerazioni parallele: la varietà dei gradi di sviluppo sostanziale riguarda la strutturazione in epistrati, rinvia ai rapporti differenziali, ai tassi dei componenti il campo di individuazione; la varietà dei tipi di organizzazione formale è relativa, invece, alla strutturazione in parastrati e rinvia alle popolazioni elementari.

Si considerino tre centri di sviluppo distinti e si scelga uno di essi affinché rappresenti il nostro asse di riferimento – l’anello centrale che è tale solo in funzione della variabilità relativa degli altri centri di sviluppo. Rispetto a questo anello le sostanze individuate a partire dagli altri centri potranno differenziarsi secondo due modalità distinte: come un epistrato, un grado di sviluppo differente, ossia in termini di diversi rapporti differenziali interni alla medesima popolazione elementare; come un parastrato, un tipo di organizzazione formale distinta, ossia in termini di popolazioni elementari più o meno molarizzate e più o meno propagate nell’ambiente. In entrambi i casi ci troveremo di

---

<sup>85</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 97.

<sup>86</sup> *Ibidem*.



fronte a due individui differenti da quello di riferimento: un epistrato sarebbe stato simile al nostro modello se il suo sviluppo non si fosse arrestato troppo prima o troppo dopo una certa soglia caratteristica; un parastrato, invece, che potrebbe certo essersi sviluppato allo stesso grado dell'anello di riferimento, ma avendo tuttavia assunto una forma distinta.

Si deve quindi notare come uno stesso strato, ad esempio quello organico, non esista se non sempre frammentato in epistrati e parastrati distinti<sup>87</sup>. Si tenga sempre presente che i processi di individuazione in forme e sostanze distinte riguardano la dimensione dell'attualità, ossia di oggetti e soggetti formati, definiti; lo stesso discorso è valido per la ripartizione in contenuto ed espressione. Una volta situati al livello delle attualità, i processi intensivi che le determinano hanno avuto corso. Come sappiamo, ciò non significa che un sistema non possa essere reindividuato, ossia che esso non possa mutare forma o composizione sostanziale, ma certo questo non avviene in tutti i casi. I processi intensivi riguardano sempre popolazioni di elementi e i loro rapporti differenziali, indipendentemente dal grado di strutturazione in cui incorrono, ossia indipendentemente dallo strato cui facciamo riferimento.

### *Codice e territorio*

L'importanza di questa lunga digressione sulla stratologia può essere compresa maggiormente nel momento in cui intrecciamo i concetti di parastrato ed epistrato con quelli di organizzazione formale e grado di sviluppo sostanziale, in quanto apprezzamenti da diversi punti di vista di un unico divenire: è la loro reciproca interazione a definire, infatti, i mutamenti di codice e territorio.

Per prima cosa è la popolazione molecolare<sup>88</sup> a essere codificata in una forma nel parastrato (formata secondo un codice); l'effetto del codice, così come ogni sua variazione, si riscontra, tuttavia,

---

<sup>87</sup> "Lo strato stesso esisteva soltanto nei suoi epistrati e parastrati, così che questi, al limite, dovevano poi essere considerati a loro volta come strati", *ivi*, p. 98.

<sup>88</sup> È fondamentale tenere presente lo sfasamento continuo che un concetto "microscopico" quale quello di molecolare implica: come sappiamo, Deleuze riserva la coppia molecolare/molare per caratterizzare non tanto ordini di grandezza quanto piuttosto tipologie di interazione; anche il molecolare ha una forma, si costituisce attraverso un processo di conformazione e, solo in alcuni casi nello strato inorganico, può essere equiparato al solo contenuto. Per questo motivo i materiali del piano di consistenza, non appena prelevati, si strutturano da subito in contenuto ed espressione, poiché si formano sempre *in una qualche maniera*: molecolare è la qualità della relazione, il contenuto è il substrato dell'espressione. Perciò, da un punto di vista assoluto, chiamiamo molecolare la prima composizione formale del materiale non formato proveniente dal piano di consistenza, ma, da un punto di vista relativo, relativo a uno strato qualsiasi, è molecolare la prima composizione formale degli elementi prelevati dall'ambiente esterno allo strato in funzione di materiale, ossia prelevati da un altro strato che opera in questo caso come substrato. "I materiali forniti da un

a livello della popolazione molare, ossia al livello delle sostanze attualizzate, “in virtù della sua attitudine a propagarsi nell’ambiente o a crearsi un nuovo ambiente associato nel quale la modificazione si [possa] diffondere”<sup>89</sup>. È in base alla capacità adattiva di un individuo, inteso come corpo composto e molare, che un codice può attecchire o meno in un ambiente, proprio perché un individuo “porta in sé” il codice che lo contraddistingue.

Il vantaggio di questo nuovo rapporto popolazione-codice è dato dalla maggiore capacità di spiegare il cambiamento formale: non si tratta di un passaggio tra forme prestabilite (traduzione da un codice a un altro), ma di un processo di decodificazione e ricodificazione, cui seguono mutazioni di configurazione e di rapporti a livello delle popolazioni molarie. “La teoria moderna delle mutazioni ha mostrato come un codice, necessariamente di popolazione, comporti un margine di decodificazione essenziale”<sup>90</sup>, fino ad arrivare al punto in cui si possano dare variazioni di codice o *transfert* di frammenti<sup>91</sup> persino tra individui di specie differenti, senza che vi sia alcuna traduzione quanto piuttosto fenomeni di plusvalore di codice – con risultati del tutto inediti. Come abbiamo già accennato nel capitolo precedente<sup>92</sup>, il divenire non va da un termine attuale a un altro termine attuale, né, nel nostro caso, da una forma all’altra: è necessario che la forma sia decodificata, che si faccia appello alla dimensione intensiva che l’ha definita come la forma che è e non un’altra, affinché possa darsi del mutamento<sup>93</sup>.

---

substrato erano probabilmente più semplici dei composti dello strato, ma il livello di organizzazione a cui appartenevano nel substrato non era inferiore a quello dello strato stesso”, G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 94.

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 98.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 99.

<sup>91</sup> Una catena molecolare, elementi della popolazione serializzati, si comportano come frammenti di codice, espressione di un codice che viene a interoperare con un altro codice. Ugualmente, ne *L’Anti-Edipo*, catene molecolari implicavano sempre uno stock di codice come espressione, in un certo qual modo specifica, di una catena: “ un organo può essere associato a più flussi secondo connessioni differenti; può esitare tra più regimi, e anche assumere il regime di un altro organo”, G. Deleuze, F. Guattari, *L’Anti-Edipo*, cit., p. 41.

<sup>92</sup> Cfr. *infra*, p. 59

<sup>93</sup> Su questo aspetto si innesta il conflitto tra le posizioni continuiste di Geoffroy e quelle non continuiste del naturalista e zoologo Cuvier (1769-1832): secondo Cuvier non era possibile derivare la molteplicità delle forme viventi per trasformazioni successive a partire da una forma universale, così come la teoria di Geoffroy lasciava intendere. Cuvier propose così l’esistenza di quattro forme archetipiche e irriducibili di animali da cui derivare tutte le altre (vertebrati, molluschi, artropodi, radiolari). Deleuze sembra così di primo acchito dare ragione a Cuvier: non è possibile passare per trasformazione da una forma già data a un’altra forma già data. Tuttavia, come sappiamo, è necessario decodificare la forma data perché essa muti: decodificare una forma data significa far nuovamente appello alla dimensione intensiva sottesa alle attualità. Per questo Deleuze potrà sempre dirsi vicino al pensiero di Geoffroy, ossia potrà trasfigurare l’idea del Piano unico di composizione da forma archetipica a campo dinamico e intensivo di individuazione.

In secondo luogo, lo sviluppo delle sostanze, ossia delle materie formate, è connesso alle variazioni di territorio sotto forma di deterritorializzazioni e riterritorializzazioni che caratterizzano gli epistrati: dal livello centrale alla periferia, da un nuovo centro a una nuova periferia si danno flussi di deterritorializzazione, ovvero movimenti di fuga che coinvolgono particelle fisiche, sostanze chimiche e organismi viventi.

Se intrecciamo quanto abbiamo già detto in precedenza sul rapporto tra territorio e deterritorializzazione, possiamo dunque dire che questa deve essere considerata come il *vettore trasformazionale* di quello:

una potenza perfettamente positiva, che possiede i suoi gradi e le sue soglie (epistrati), e sempre relativa, che ha un rovescio, una complementarietà, nella riterritorializzazione. Un organismo deterritorializzato in rapporto all'esterno si riterritorializza necessariamente sui suoi ambienti interni.<sup>94</sup>

È bene notare che, per Deleuze, si potrebbe dire quasi aristotelicamente, ogni movimento, compreso quello locale, ad esempio “le migrazioni cellulari, gli stiramenti, le invaginazioni, i corrugamenti”,<sup>95</sup> può essere considerato un’alterazione, un mutamento. In questo senso, lo sviluppo di una sostanza può essere compreso solo relativamente, mai rispetto ad un supposto grado predeterminato di sviluppo interno a una certa di forma, ma solo in funzione di rapporti differenziali (tassi, velocità, soglie) ridefinitisi caso per caso.

Codici e territorialità non si corrispondono termine a termine, dal momento che un codice può essere di deterritorializzazione e una riterritorializzazione di decodificazione, ma si riferiscono entrambi alle popolazioni molecolari come loro “soggetto”, comunicando e intrecciandosi all’incrocio dei vari ambienti. Vediamo alcuni casi.

Un epistrato può, per esempio, aprirsi a un nuovo parastrato: ricordiamo che gli epistrati possono essere considerati come soglie di sviluppo appartenenti a unico anello centrale. Può così accadere che le popolazioni che compongono molecolarmente due identici anelli subiscano processi distinti di arresto o inibizione per pressione dell’ambiente o per influenza dei composti vicini, al

---

<sup>94</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 100.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

punto che finiscono per intrattenere relazioni formali non corrispondenti, sviluppando un codice diverso e assumendo così forme molarì distinte<sup>96</sup>.

Oppure si pensi al *transfert* di codice da una forma all'altra attraverso un elemento veicolante, quale può essere un virus: un simile processo non implica alcuna traduzione di una forma data in un'altra, quanto piuttosto una nuova organizzazione della popolazione molecolare nell'ambiente (esterno, associato o interno), una fabbricazione di nuovi elementi sostanziali che possono comporsi vantaggiosamente o svantaggiosamente rispetto agli elementi esistenti; tale individuo si deterritorializzerà rispetto all'ambiente in cui ha luogo la riorganizzazione cambiando soglia (epistrato), ma si riterritorializzerà sulle attribuzioni del nuovo ambiente<sup>97</sup>.

Se una (ri)territorializzazione è un movimento complementare a una deterritorializzazione, territorio è il "luogo" in cui avviene lo stanziamento di una popolazione (o individuo) che porta con sé il proprio codice. Una popolazione si sviluppa organicamente su un territorio, lo conquista, solo se il suo codice è adattabile a quell'ambiente annettendoselo come associato o se l'ambiente stesso incide sulle mutazioni di quel codice in modo da permettere una differenziazione interna che sviluppi nuove molarità adattive; in caso contrario, essa è costretta a muoversi nuovamente e a fuggire tracciando una linea<sup>98</sup>, a deterritorializzarsi in cerca di un ambiente migliore, o di converso, a scomparire per pressione ambientale o di altre popolazioni (o individui) che già occupano quell'ambiente come loro ambiente associato<sup>99</sup>.

I diversi aspetti implicati in una nozione quale quella di territorio possono essere, tuttavia, meglio evidenziati in relazione al mondo animale, intendendo con animale un organismo territoriale.

---

<sup>96</sup> Ad esempio, se un rapporto tra popolazioni molecolari definisce un certo organo e tali popolazioni vengono ad essere in qualche modo inibite nel loro svilupparsi o addirittura ad arrestarsi può accadere che la forma che assumono non corrisponderà più ad un certo grado di sviluppo dell'organo di partenza (delle "branchie" più o meno sviluppate, tali per cui potrebbero definirsi "malate" o "difettose" da un punto di vista fisiologico-medico), ma verrà a rappresentare tutto un nuovo organo inaugurante così tutto un nuovo parastrato (dalle "branchie" ai "polmoni"), tanto per pressione ambientale quanto per organizzazione molecolare interna).

<sup>97</sup> Cfr. *infra*, p. 203.

<sup>98</sup> Cfr. *infra*, pp. 160, 163, 172, 176..

<sup>99</sup> "Da una parte, le modificazioni di codice hanno veramente una causa aleatoria nell'ambiente d'esteriorità, e sono i loro effetti sugli ambienti interni, la loro compatibilità con essi a decidere della loro popolarizzazione. Le deterritorializzazioni e riterritorializzazioni non determinano le modificazioni, ma ne determinano strettamente la selezione. D'altra parte, ogni modificazione ha il suo ambiente associato che a sua volta determinerà una certa deterritorializzazione rispetto all'ambiente esterno e una certa riterritorializzazione su ambienti interni o intermedi", *ivi*, cit., p. 101. Si può inoltre notare come la polivalenza del concetto di "popolazione molecolare" sia altrettanto applicabile a ciò che si intende comunemente per "popolazione", come il "codice" rappresenti ottimamente il concetto di "cultura", l'insieme dei saperi che si tramandano codificati, e come i movimenti di deterritorializzazione e riterritorializzazione costituiscano veri e propri flussi migratori e operazioni di insediamento o stanziamento, ecc.

Un territorio, come abbiamo detto, non è uno degli ambienti precedentemente incontrati, né un ambiente diverso, ma è piuttosto un processo di coniugazione, di spazializzazione:

[un territorio] prende qualcosa a tutti gli ambienti, sconfinando su di essi, li incorpora (benché resti fragile di fronte alle intrusioni). È costruito con aspetti o porzioni di ambienti. Comporta in se stesso un ambiente esterno, un ambiente interno, un intermedio, un annesso. Ha una zona interna di dimora o rifugio, una zona esterna di dominio, limiti o membrane più o meno retrattili, zone intermedie o anche neutralizzate, riserve o annessi energetici. È essenzialmente marcato, da «indici», e tali indici sono tratti da componenti di tutti gli ambienti: materiali, prodotti organici, stati di membrana o di pelle, fonti di energia, sintesi percezione-azione<sup>100</sup>.

### **Stratologia / III – due piani o un solo piano?**

C'è un aspetto su cui vogliamo ora soffermarci: la generalità di questo modello non potrebbe apparire, infatti, agli occhi del lettore, una forzatura? È davvero possibile estendere l'articolazione intensiva, la composizione di un campo di individuazione, a tutta la realtà? Una prima risposta risiede nella molteplice sovrapponibilità degli strati: Deleuze e Guattari sottolineano a più riprese la reduplicazione della doppia articolazione in contenuto ed espressione, in molare e molecolare. Epistrati e parastrati sono analizzabili in quanto strati a loro volta, in una successione indefinita di strati sovrapposti. Laddove, in *Differenza e ripetizione*, il passaggio all'attualità, all'organizzazione strutturata, era visto come un evento puntuale, dal virtuale all'attuale per il tramite della struttura, a partire da *Mille piani* questo processo è, a tutti gli effetti, un processo multistratificato, perennemente intrecciato.

In fin dei conti, l'obiettivo di Deleuze e Guattari è rendere conto delle dinamiche di strutturazione da un punto di vista ontologico; ne segue che, per poterne mostrare gli snodi chiave, il movimento espositivo perda in dettaglio e in specificità. Come abbiamo più volte detto, la realtà stessa non è articolata secondo un nulla o un tutto di organizzazione, ma vi è una gradazione complessa di organizzazioni suscettibile di più e di meno, di maggiore o minore strutturazione, a partire dalla destratificazione assoluta del piano di consistenza. La realtà è, agli occhi di Deleuze, composizione di movimenti oscillatori, di avvicinamento e allontanamento tra due poli distinti: da un lato il piano di consistenza, dall'altro il piano di organizzazione. E, tuttavia, ci dobbiamo porre un interrogativo ulteriore: se le operazioni di stratificazione che abbiamo appena descritto non sono che

---

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 444.

il frutto dell'organizzazione autonoma degli elementi sul piano di immanenza, ha ancora senso parlare di due piani distinti?

Rivolgiamoci perciò in particolare al paragrafo dal titolo “ricordi di un pianificatore”, contenuto nel decimo capitolo di *Mille piani*, in cui Deleuze e Guattari affrontano, con estrema lucidità e chiarezza, proprio questo problema. Da un certo punto di vista si noterà anche come in questa sezione Deleuze sembri quasi riconsiderare, alla luce della nuova ontologia, la propria speculazione precedente. Vediamo di commentare il passo nel suo svilupparsi.

“Forse ci sono due piani o due maniere di concepire il piano”<sup>101</sup>. I due autori aprono il paragrafo con un'affermazione che si inserisce nell'alveo di un'ontologia monista e radicalmente immanentista e che dissipa ogni dubbio sulla natura del rapporto tra piano di consistenza e piano di organizzazione: non esiste che un unico piano. Ne segue che la rappresentazione di due piani intrecciati e distinti è frutto di un “effetto ottico”, dovuto alla natura degli oggetti che su di esso si individuano, al tipo di formazione che essi subiranno, alla modalità specifica di integrazione tra gli elementi. È infatti da notare che in questo stesso capitolo Deleuze e Guattari fanno riferimento a due diverse modalità di formazione: un'individuazione secondo forma essenziale e una secondo forma accidentale.

Parlare di due distinte tipologie di forme complica non poco il nostro discorso, poiché sinora abbiamo sempre parlato di “formazione” e di “presa di forma” come sinonimi di individuazione attuale. In realtà, come abbiamo detto poc'anzi, i processi di strutturazione si compongono per maggiore o minore organizzazione del materiale, per cui la natura dell'aggregato risultante oscilla anch'essa entro un massimo e un minimo di stratificazione, di omogeneità o eterogeneità degli elementi sostanziali e dei tratti formali, tra codificazioni e territorializzazioni più o meno rigide o più o meno fluide.

Esistono, dunque, due diverse modalità di individuazione? Sono forse anch'esse intrecciate come i piani su cui si tracciano?

#### *Individuazione secondo forma essenziale: sostanze*

Il piano può essere un principio nascosto, che dà a vedere ciò che si vede, a capire ciò che si capisce..., ecc., facendo in modo che a ogni istante il dato sia dato, sotto un certo stato, in un

---

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 374.

certo momento. Ma il piano stesso non è dato. È nascosto per natura. [...] Un tale piano, infatti, è tanto d'organizzazione quanto di sviluppo: è strutturale o genetico, e le due cose a un tempo; è struttura e genesi, piano strutturale delle organizzazioni formate con i loro sviluppi, piano genetico degli sviluppi evolutivi con le loro organizzazioni. [...] Il piano, così concepito o così fatto, concerne ad ogni modo lo sviluppo delle forme e la formazione dei soggetti. Una struttura nascosta necessaria alle forme, un significativo segreto necessario ai soggetti. È inevitabile, quindi, che il piano stesso non sia dato. Non esiste infatti se non in una dimensione supplementare a ciò che dà ( $n+1$ ). [...] È un piano di trascendenza. È un piano di analogia, sia perché assegna il termine eminente di uno sviluppo sia perché stabilisce i rapporti proporzionali della struttura. *Anche se viene detto immanente*, lo è solo per assenza, analogicamente. [...] Opera come unità trascendente o principio nascosto.<sup>102</sup>

Con *Mille piani* Deleuze scioglie ogni riserva e si allontana definitivamente dallo strutturalismo: l'unico piano concepito come piano di organizzazione agisce da “principio nascosto” o “significante segreto”, è un piano trascendente e si sottrae, perciò, a qualsiasi divenire.

Richiamiamo alla mente la definizione di molteplicità data nel primo capitolo: si ha una molteplicità di elementi su di un piano in assenza di qualsiasi dimensione supplementare se non quella definita dagli  $n$  elementi stessi; il piano strutturale, dal canto suo, si colloca immediatamente in posizione di trascendenza ( $n+1$ ) e, così facendo, si richiude sugli elementi che popolano il campo considerato. Il piano così inteso è il piano massimamente stratificato, ed è su di esso che si danno individuazioni secondo forme essenziali, ossia oggetti e soggetti attuali: in una parola, sostanze come sinolo di materia e forma. In esse non c'è più traccia dei processi morfogenetici che li hanno costituiti, il flusso intensivo di materiale e forze è come congelato o solidificato, celato al di sotto delle proprietà estensive e delle qualità primarie che caratterizzano gli enti attuali.

Il modello ideale cui tende questo genere di individuazione è il cristallo formato, struttura altamente organizzata in cui i rapporti tra contenuto ed espressione sono altamente gerarchizzati. In questo caso parliamo di forme essenziali poiché ricoprono il ruolo delle essenze formali della tradizione metafisica classica, ossia forme che sono inalienabili e non soggette a divenire, che distribuiscono qualità, materia estesa spazialmente e ripartiscono funzioni definite.

---

<sup>102</sup> *Ivi*, pp. 374-375.

E poi c'è un piano o una concezione del piano del tutto differente. Qui non ci sono più assolutamente forme o sviluppi di forme né soggetti e formazioni di soggetti. Non c'è più struttura che genesi. Ci sono soltanto rapporti di movimento e di riposo, di velocità e di lentezza tra elementi non formati o almeno relativamente non formati, molecole e particelle di ogni sorta. Ci sono soltanto ecceità, affetti, individuazioni senza soggetto, che costituiscono concatenamenti collettivi. Non si sviluppa nulla, ma avvengono cose in ritardo o in anticipo e formano questo o quel concatenamento secondo le loro composizioni di velocità. Nulla si soggettivizza, ma si formano ecceità secondo le composizioni di potenze o di affetti non soggettivati. Chiamiamo questo piano, che conosce soltanto le longitudini e le latitudini, le velocità e le ecceità, *piano di consistenza* o di composizione (in opposizione al piano di organizzazione e sviluppo). È necessariamente un piano di immanenza e di univocità. Lo chiamiamo quindi piano di Natura, anche se la natura non ha nulla a che vedere con esso, poiché questo piano non fa alcuna differenza tra il naturale e l'artificiale. Benché cresca in dimensioni, non ha mai una dimensione supplementare a quello che sopra di esso accade. Proprio per questo è naturale e immanente. [...] È un piano le cui dimensioni continuano a crescere, con quel che accade, senza tuttavia perdere nulla della sua pianezza. [...] Libera le particelle di una materia anonima, le fa comunicare attraverso l'«involucro» delle forme e dei soggetti e lascia sussistere tra queste particelle solo rapporti di movimento e di riposo, di velocità e lentezza, di affetti instabili. [...] Il piano non è principio di organizzazione, ma mezzo di trasporto.<sup>104</sup>

In questo lungo passo il piano di immanenza viene presentato nella sua articolazione primaria opposta al precedente piano di struttura, quella che lo caratterizza in quanto piano di consistenza. Accanto a molte delle immagini che conosciamo – materiale non formato, rapporti di velocità e lentezza, assenza di soggetti – fa la sua prima comparsa il concetto di “ecceità”.

L'ecceità è a tutti gli effetti l'individuazione di un corpo per forma accidentale, un aggregato la cui caratteristica è semplicemente quella di avere una certa consistenza. Abbiamo già incontrato questo genere di individuazione sul finire del capitolo secondo: l'interpretazione materialistica della teoria del modo finito in Spinoza.

*Sul piano di consistenza, un corpo si definisce soltanto mediante una longitudine e una latitudine: cioè l'insieme degli elementi materiali che gli appartengono sotto certi rapporti di movimento e*

---

<sup>103</sup> Il termine utilizzato da Deleuze e Guattari è “heccéité” e rievoca il concetto di “haecceitas” di Duns Scoto; e, tuttavia, in una comunicazione al traduttore dell'edizione italiana precisano: “succede di scrivere ‘ecceité’ derivando la parola da *ecce*, ‘ecco’. È un errore, dal momento che Duns Scoto crea la parola e il concetto a partire da *Haec*, ‘questa cosa’. Ma è un errore fecondo, perché suggerisce un modo di individuazione che non si confonde appunto con quello di una cosa o un soggetto”, *ivi*, p. 429, nota 24.

<sup>104</sup> *Ivi*, pp. 375-377.



di riposo, di velocità e di lentezza (longitudine); l'insieme degli affetti intensivi di cui è capace, secondo un certo potere o grado di potenza (latitudine). Nient'altro che affetti e movimenti locali, velocità differenziali. È merito di Spinoza aver enucleato queste due dimensioni del Corpo e aver definito il piano di Natura come longitudine e latitudine pure. Latitudine e longitudine sono i due elementi di una cartografia.<sup>105</sup>

Le eccità sono tipi di individuazione che giacciono sul piano di consistenza e che verranno riassorbite all'interno delle strutture, ripartite in forme essenziali. Ciò che più conta è che questo genere di individuazioni accidentali sono sempre prime rispetto alle sostanze che le ricevono. Le intensità e le forze che sono alla base della composizione degli oggetti strutturati si compongono in eccità indipendentemente dalle specie, dalle classi, dai sessi, dalle nature in cui rientrano strutturalmente e in virtù di soli rapporti di movimento e riposo, velocità e lentezza. L'eccità, in sé, non è omogenea più di quanto non sia eterogenea, ma concepita dal punto di vista delle sostanze che la assorbono permette la congiunzione tra sostanze radicalmente eterogenee. Sono le eccità a darsi e individuarsi nel Reale prima delle sostanze stesse.

Questa primarietà non è da intendersi solo in senso temporale, ma anche in senso logico e ontologico: l'individuazione per eccità non è il materiale consistente non appena prelevato dal caos/PIANO DI IMMANENZA, non si tratta del materiale poco prima che esso sia parzialmente formato in atomi o particelle elementari, ma si tratta piuttosto della composizione primaria delle popolazioni intensive prima che esse entrino in qualsiasi strato. Ciò significa che queste due tipologie di individuazione, per forma essenziale e per forma accidentale, si danno sempre come forme ibride o come mescolanze nella realtà, e maggiore sarà il grado di complessità raggiunta dalle interazioni, maggiore sarà l'ibridazione tra questi due tipi di fenomeni.

C'è un'altrettanto importante serie di osservazioni da svolgere sulla natura delle eccità: che tipo di individuazioni rappresentano in concreto?

### *Ecceità ed eventi*

“Una stagione, un inverno, un'estate, un'ora, una data hanno un'individualità perfetta che non manca di nulla, sebbene non si confonda con quella di una cosa o di un soggetto”<sup>106</sup>, perché sono i soggetti e le cose a essere ritagliati nelle eccità. “L'individuazione non è necessariamente personale.

---

<sup>105</sup> *Ivi*, p. 368.

<sup>106</sup> *Ibidem*.

Noi non siamo affatto sicuri di essere persone: una corrente d'aria, un vento, una giornata, un'ora del giorno, un ruscello, un luogo, una battaglia, una malattia hanno un'individualità non personale. Hanno nomi propri. Noi le chiamiamo 'ecceità'<sup>107</sup>. Una stagione, una battaglia, un'ora del giorno, che cosa sono se non eventi? L'ecceità corrisponde in tutto e per tutto alla medesima individuazione di un evento. Richiamiamo alla mente la distinzione stoica tra cause corporee ed effetti incorporei, tra azioni e passioni dei corpi e gli eventi che di queste sono i risultati:

l'evento è sempre prodotto da corpi che si scontrano, si tagliano o si penetrano, la carne e la spada; ma questo effetto stesso non è dell'ordine dei corpi, battaglia impassibile, incorporea, impenetrabile, che strapiomba sul proprio compimento e domina la propria effettuazione. Non si è mai smesso di domandare: dov'è la battaglia? Dov'è l'evento, in che consiste un evento: tutti pongono affrettatamente questo problema: "dov'è la presa della Bastiglia?"; ogni evento è una nebbiosa miriade di gocce. Se gli infiniti "morire", "amare", "muoversi", "sorridere", ecc., sono degli eventi, è perché esiste in essi una parte che il loro compimento non è sufficiente a realizzare, un divenire in se stesso che non cessa nel medesimo tempo di attenderci e di precederci come una terza persona dell'infinito, una quarta persona del singolare.<sup>108</sup>

Che cos'è questa "nebbiosa miriade di gocce" se non la "latitudine" dell'ecceità, l'insieme di elementi materiali che si compongono secondo velocità e lentezza e che attraversano gli involucri di forme e sostanze? E a cosa fanno riferimento quei verbi all'infinito se non all'insieme degli affetti che un corpo può esprimere, la "longitudine" dell'ecceità? Bisogna evitare una partizione troppo semplice, da una parte i soggetti formati e dall'altra le ecceità,

perché non darete nulla alle ecceità senza rendervi conto che ne fate parte e non siete nient'altro [...] Siete longitudine e latitudine, un insieme di velocità e di lentezze tra particelle non formate, un insieme di affetti non soggettivati. Avete l'individuazione di un giorno, di una stagione, di un anno, *di una vita* (indipendentemente dalla durata) – di un clima, di un vento, di una nebbia, di uno sciame, di una muta (indipendentemente dalla regolarità). O almeno potete averla, potete arrivarci.<sup>109</sup>

### *Ecceità e soggetti*

Ci possiamo perciò chiedere cosa sia un soggetto. L'individuazione per forma essenziale ci dirà che è quel tal corpo o sostanza dotato di certe proprietà statiche, caratterizzato da una certa materia

---

<sup>107</sup> G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 188.

<sup>108</sup> G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit. p. 72.

<sup>109</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 370.

estesa o da altre qualità primarie. Tuttavia, esso è contemporaneamente l'intersezione generata dalle diverse eccità cui partecipa, ossia, come già sappiamo, l'insieme di eventi cui partecipa, gli affetti di cui è capace. Vediamo di essere più chiari.

La questione potrebbe porsi in questa luce: che differenza sussiste tra il nome "battaglia" e l'infinito "morire"? In entrambi i casi si tratta di eventi, ma dal punto di vista dei rapporti reciproci l'evento "battaglia", ciò che Deleuze e Guattari definiscono un Nome Proprio, si compone a sua volta di eventi che si dispongono a costellazioni attorno a esso come il proprio centro con cui risuonano. Ogni eccità è dell'ordine dell'evento, ma non tutti gli eventi sono eccità: la "battaglia" è un indice per una costellazione di eventi, eventi come verbi all'infinito ed eventi come eccità a loro volta. Le eccità sono concatenamenti<sup>110</sup> di individuazioni intensive nidificate le une nelle altre che si sviluppano lungo tutto il piano di immanenza, come grappoli di consistenza tra infiniti ed eccità di scala inferiore.

Il nome proprio non è per nulla indicatore di un soggetto [...]. Il nome proprio designa anzitutto qualche cosa che è dell'ordine dell'evento, del divenire o dell'eccità. Sono i militari e i meteorologi ad avere il segreto dei nomi propri, quando li assegnano a un'operazione strategica o a un tifone. Il nome proprio non è il soggetto di un tempo, ma l'agente di un infinito, marca una longitudine e una latitudine.<sup>111</sup>

L'eccità come nome proprio è, dunque, "l'agente di un infinito" o, per meglio dire, di una serie di infiniti che le corrispondono: perciò, all'eccità "battaglia" corrisponderanno una serie di infiniti quali "morire", "lottare", "combattere", "correre", "impaurirsi", ecc., nonché una serie di eccità di livello o scala inferiore, come nomi propri corrispondenti, quali ad esempio "guerriero", "comandante", o anche eccità di scale intermedie quali "fanteria", "cavalleria", ecc. Secondo Deleuze un nome proprio non si riferisce mai e in prima battuta a un soggetto, bensì a un evento in cui il soggetto viene a corrispondere o, piuttosto, a riconoscersi. Le eccità non riguardano questa o quella battaglia, questo o quel cavaliere, questa o quella divisione di fanteria: si tratta di nomi propri preceduti da articoli indefiniti, dove l'articolo marca proprio un'indefinitezza, ma contemporaneamente un'individuazione al di là delle qualità specifiche e delle materie estese dei soggetti in cui le eccità si rispecchiano. È la temporalità indefinita dell'evento a sorvolare le sue incarnazioni storiche specifiche.

---

<sup>110</sup> Cfr. *infra*, p. 146.

<sup>111</sup> *Ivi*, p. 372.

Come una tara originaria al verbo essere si lega il fatto di rimandare a un Io, per lo meno possibile, un Io che lo surcodifica e lo declina alla prima persona dell'indicativo. Ma gli infiniti-divenire non hanno soggetto: essi rimandano soltanto a una "impersonalità" dell'evento (piove), e ineriscono per conto loro a degli stati di cose che sono delle mescolanze o dei collettivi.<sup>112</sup>

Si può così continuare a parlare di "soggetto", a patto di destituirlo da ogni identità fissa; un soggetto perciò è frutto di un processo di individuazione, particolare o collettivo, che si ritaglia dalle eccità e corrisponde per prima cosa a una modalità intensiva dell'essere. Scrive correttamente François Zourabichvili:

questa filosofia [...] non elimina il soggetto, come talvolta si dice per rassicurarsi offrendosene una facile confutazione. Di fatto, noi passiamo il nostro tempo a dire Io, a identificarci, a riconoscerci e a declinare le nostre proprietà. Ciò che Deleuze mostra è come il soggetto sia effetto e non causa, residuo e non origine, e come l'illusione cominci proprio quando lo si prende per un'origine – dei pensieri, dei desideri, ecc.<sup>113</sup>

Che cosa sono il proprio, la proprietà? Le mie convinzioni, il mio corpo, la mia casa...: ciò che è "proprio" ha a che fare con la prensione operata attraverso il meccanismo dell'abitudine, un meccanismo che ci insegna a dire "Io". Sono le operazioni di stratificazione che operiamo sulle eccità in funzione delle quali siamo dei soggetti personali. Il "proprio" è un processo continuo di appropriazione, di codificazione secondo il proprio codice di ciò che è all'esterno – del proprio corpo, del proprio pensiero: così nasce il soggetto. Perciò, più correttamente, il soggetto non è "solo" ciò che ripete continuamente "Io", ma è ciò che lo ripete nella forma di un "Io ero", come constatazione di un "Io sento che divento altro", è il nucleo percettivo originario che si fonda nel rapporto individuo-ambiente associato, preso in eccità che travalicano le individuazioni essenziali e si compongono come trame di eterogeneità<sup>114</sup>. Come sostiene Zourabichvili, il soggetto è identificazione con "ciò che cessa di essere diventando altro"<sup>115</sup>.

---

<sup>112</sup> G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 71.

<sup>113</sup> F. Zourabichvili, *Gilles Deleuze. Una filosofia dell'evento*, cit. p. 110.

<sup>114</sup> "[La distinzione tra amore e passione riguarda] la distinzione tra due tipi di individuazioni: l'uno, l'amore, tramite le persone; l'altro, tramite l'intensità, come se la passione fondesse le persone, non nell'indifferenziato, ma in un campo di intensità variabili e continue sempre implicate le une nelle altre. [...] L'amore è uno stato e un rapporto tra persone, tra soggetti. Ma la passione è un evento subpersonale che può durare tutta una vita [...], un campo di intensità individuante senza soggetto", G. Deleuze, *Pourparler*, cit., pp. 154-155.

<sup>115</sup> F. Zourabichvili, *Gilles Deleuze. Una filosofia dell'evento*, cit., p. 109.

Dal punto di vista del piano di consistenza c'è solo un darsi di “un animale”, ad esempio, nella forma dell'evento impersonale e informale; l'individuazione sostanziale di un animale concreto – l'animale concreto e attuale, dotato di organi e funzioni specifici – sarà sempre ritagliata primariamente sull'ecceità “un animale” cui viene a corrispondere. Dietro i nomi propri intesi come nomi personali o possessivi si sviluppano i nomi propri che si danno come impersonali e indefiniti. Come abbiamo detto, un'ecceità marca una longitudine e una latitudine. Perciò un animale si definirà prima di tutto per l'ecceità cui corrisponde sul piano di consistenza. Si potrà parlare di “cavallo”, ma avendo ben presente la distinzione ontologica e la primarietà logica tra ciò che quel nome individua. Non a caso Deleuze sottopone costantemente al lettore l'interrogativo spinoziano per cui “ancora non sappiamo che cosa può un corpo”<sup>116</sup>. Quali sono le sue capacità? A quali trasformazioni può andare incontro? Ovverosia, possiamo di un determinato corpo individuato per forma essenziale estrarre la forma accidentale? Possiamo tracciarne la Carta, latitudine e longitudine<sup>117</sup>? Nell'opera deleuziana ricorre spesso un esempio ripreso direttamente dall'opera del già citato Von Uexküll<sup>118</sup>: che cos'è l'*Umwelt*, il mondo-ambiente della zecca?

Molto tempo dopo Spinoza, alcuni biologi e naturalisti si sforzeranno di descrivere dei mondi animali definiti dagli affetti e dalle capacità di determinare affetti o di essere affetti. Ad esempio, J. Von Uexküll lo farà per la zecca, animale che succhia il sangue dei mammiferi. Egli definirà questo animale in base a tre affetti: il primo di luce (arrampicarsi sulla sommità di un ramo); il secondo, olfattivo ( lasciarsi cadere sul mammifero che passa sotto il ramo); il terzo calorifero (cercare la zona senza peli e più calda). Un mondo con tre affetti solamente, in mezzo a tutto ciò che accade nella foresta immensa.<sup>119</sup>

---

<sup>116</sup> La domanda accompagna la speculazione filosofica di Deleuze fin dallo *Spinoza e il problema dell'espressione* del 1968: “Spinoza dice: *non sappiamo neanche di cosa è capace un corpo*. In altri termini: *non sappiamo neanche di quali affezioni siamo capaci, non sappiamo fin dove arrivi la nostra potenza*”, G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 176. Il passo di Spinoza cui Deleuze fa sempre riferimento è *Etica*, III, 2, scholio: “Essi non sanno di cosa è capace il Corpo e cosa possa essere dedotto dalla sola contemplazione della sua natura e che essi stessi hanno sperimentato che in base alle sole leggi della natura avvengono moltissime cose che non avrebbero mai creduto che potessero accadere se non sotto la direzione della Mente, quali quelle che fanno i sonnambuli durante il sonno e delle quali, da svegli, essi stessi si meravigliano”, Spinoza, *Etica*, cit., pp. 175-176.

<sup>117</sup> “È merito di Spinoza aver enucleato queste due dimensioni del Corpo e aver definito il piano di Natura come longitudine e latitudine pure. Latitudine e longitudine sono i due elementi di una cartografia”, G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 368.

<sup>118</sup> Cfr. *supra*, p. 133, nota 84.

<sup>119</sup> G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., p. 154.

È in questo senso che si deve comprendere l'affermazione deleuziana per cui “c'è più differenza fra un cavallo da corsa e un cavallo da tiro, che fra un cavallo da tiro e un bue”<sup>120</sup>. “Che cosa può un corpo, di quali affetti siamo capaci?” diviene la domanda fondante dell'etica deleuziana.

All'interno di questa prospettiva, un individuo qualunque sarà sempre caratterizzato da due diverse tipologie di proprietà: da un lato le proprietà che possiede in quanto sostanza formata – le qualità e le quantità estensive cui abbiamo fatto riferimento nel primo capitolo – e, dall'altro, le capacità di produrre e subire affezioni, ossia di saper effettuare un certo numero di eventi, proprietà, queste, che dipendono dal numero di interazioni in cui un individuo può e potrà mai entrare. E la capacità di entrare in un maggior numero di interazioni con altri individui dipende, a ben vedere, dal grado di apertura dell'individuo considerato.

### *Ecceità e spinozismo*

Prima di proseguire dobbiamo soffermarci su alcune considerazioni ulteriori riguardanti le ecceità. Come sappiamo, le due coordinate di longitudine e latitudine le individuano secondo rapporti di velocità e lentezza e tipologia di affetti. Per ogni ecceità dobbiamo anche considerare che vi è un grado di variabilità interno al quale l'ecceità resta sempre la medesima.

In Spinoza il riferimento costante è al concetto di “rapporto caratteristico”: esiste un rapporto caratteristico che corrisponde a un grado di potenza, ossia all'essenza singolare, e, nel momento in cui quel rapporto caratteristico viene effettuato da corpi semplicissimi, un individuo viene a essere nell'esistenza. Ora, come abbiamo già evidenziato in precedenza, Deleuze sottolineerà sempre che il rapporto caratteristico – la posizione modale intrinseca in Spinoza – non dipende affatto né dalla natura dei corpi componenti, né dalla variazione relativa delle loro interazioni. Ciò che conta è che il rapporto caratteristico di un individuo sia mantenuto costante, ossia che esso venga effettuato dalle

---

<sup>120</sup> G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 67. “Come disciplina scientifica la storia naturale venne iniziata da Aristotele. In essa l'animale viene determinato in relazione alla sua essenza specifica: cos'è un vertebrato?, cos'è un pesce?, ecc. La storia naturale di Aristotele, nei suoi principali intenti, sta tutta in questa ricerca dell'essenza. [...] Ora immaginate che arrivino dei tizi e si interessino invece delle *possibilità* delle cose o degli animali, stravolgendo tutto. Traceranno un resoconto di ciò che loro possono. Quello vola, questo mangia l'erba, quell'altro la carne, ecc., il regime alimentare. [...] Si tratta di modi di esistenza. Lo stesso accadrà per le cose inanimate: cosa potrà fare un diamante? Di cosa è capace? Cosa può sopportare? Cosa può fare? Un cammello può stare senza bere per molto tempo. È una sua 'passione'. Allora si apre un campo enorme di esplorazione, di sperimentazioni, dove l'essenza non c'entra più nulla”, G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2007, pp. 76-77.

parti entro una certa invarianza o, il che è lo stesso, entro un certo grado di libertà<sup>121</sup>. Nel momento in cui un individuo muore, il rapporto caratteristico, in quanto espressione dell'essenza, cessa di essere effettuato attualmente e, tuttavia, esso permane nella Sostanza come grado di potenza o quantità intensiva. Ciò che più ci interessa è che Deleuze sia costante nell'affermare il parallelismo tra il concetto di essenza come grado di potenza e il rapporto caratteristico corrispondente; stiamo cioè nuovamente sottolineando come questi aspetti coincidano con il concetto di distribuzione di singolarità virtuale.

Come sappiamo una distribuzione di singolarità è definita virtuale poiché può essere effettuata sebbene non si confonda con la sua attualizzazione; essa insiste nel reale, è dotata di realtà, eppure, per l'indipendenza dalla natura del sistema in cui si incarna – la meccanismo-indipendenza – mantiene sempre una propria impassibilità. È una distribuzione di singolarità virtuale a effettuarsi tanto sul piano di consistenza quanto su quello di organizzazione; è una distribuzione di singolarità a determinarsi in forme accidentali – eccezioni – e forme essenziali – sostanze. In sé, lo ripetiamo, una distribuzione di singolarità corrisponde a un rapporto, ossia a un rapporto differenziale.

Con il calcolo differenziale viene finalmente scoperta una nuova dimensione concettuale: la piena autonomia del rapporto rispetto ai termini che lo costituiscono. [...] Che cos'è questo rapporto di cui parla Spinoza? A cosa allude l'espressione: rapporto proporzionale di movimento e riposo", o "collezione infinita di elementi infinitamente piccoli specificati da un determinato rapporto di movimento e di riposo"? Al rapporto differenziale. [...] L'individuo consiste in uno specifico rapporto differenziale. Esso attraversa e abbraccia l'insieme infinito di corpi infinitamente piccoli che lo costituisce. [...] Cosa distinguerà in definitiva due insiemi infiniti? Il diverso rapporto differenziale.<sup>122</sup>

Nel momento in cui un individuo muore e il suo composto si disgrega, le parti che lo compongono saranno determinate a comporre nuovi rapporti e perciò a determinare nuovi individui; ma il rapporto in sé, la sua essenza singolare, cessa solo di essere effettuata, non di esistere. Per questo Deleuze ricorre al concetto di virtuale – "ideale senza essere attuale, reale senza essere astratto"<sup>123</sup>; uno specifico rapporto differenziale rieffettuato anche a distanza di tempo e di luogo

---

<sup>121</sup> "Non importa che le parti componenti un modo esistente si rinnovino ogni momento; l'insieme rimane lo stesso, finché è definito da un rapporto mediante il quale le sue parti appartengono all'essenza del modo. Il modo esistente è quindi soggetto a variazioni continue e considerevoli: non importa che la ripartizione del movimento e della quiete, della velocità e della lentezza cambi fra le parti. Un modo continua a esistere finché sussiste lo stesso rapporto nell'insieme infinito delle sue parti", G. Deleuze, *Spinoza e i problema dell'espressione*, cit., p. 163.

<sup>122</sup> G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit., pp. 147-148.

<sup>123</sup> Cfr. *supra*, p. 9, nota 10.

caratterizzerà sempre la medesima individuazione. Tuttavia, un genere di individuazione siffatta, va ricordato, è al di qua della caratterizzazione di forme in specie e parti, in qualità e funzioni; essa è ontologicamente prima. Per questo abbiamo sempre evidenziato il concetto di “meccanismo-indipendenza” come tratto peculiare di una distribuzione di singolarità.

Da ciò discende direttamente il legame con l’etologia degli affetti: nel momento in cui un corpo corrisponde a una distribuzione di singolarità, questa implicherà un numero specifico di affetti o capacità, e queste capacità, a loro volta, saranno indifferenti alla qualificazione per essenza del corpo considerato – «che differenza sussiste dal punto di vista degli affetti tra un cavallo da tiro e un bue?». Come nell’esempio del primo capitolo: quali differenze sussistono dal punto di vista degli affetti, ovverosia della distribuzione di singolarità, tra un cristallo di sale e una bolla di sapone?

La distribuzione di singolarità virtuali apre a un nuovo modo di affrontare il problema dell’individuazione, indipendentemente dalla sua attualizzazione concreta attraverso la mediazione del concetto di affetto (*che cosa può un corpo?*). Entro questa cornice, il rapporto differenziale permette la giunzione tra un concetto puramente matematico (una sua versione puramente matematica) di rapporto differenziale e un concetto puramente filosofico, ontologico di essenza. Il campo morfogenetico, come abbiamo visto, è percorso solo da intensità e l’intensità è forza pura, trasfigurazione metafisica della coppia materia-energia, e fin da *Differenza e ripetizione*, non a caso, Deleuze ha evidenziato il ruolo del campo di forze nella definizione di determinate singolarità, nonché la radicale distinzione ontologica, per mediazione del pensiero di Albert Lautman, tra vettori e singolarità da una parte e traiettorie dall’altra.

L’idea che, dunque, una distribuzione di singolarità implichi un insieme di affetti deve essere vista sempre come complementare all’idea che i rapporti di intensità si determinino secondo rapporti differenziali ed esprimano autonomamente delle capacità peculiari (la capacità di auto-organizzazione del materiale, del flusso di energia-materia). Questi due movimenti paralleli, per quanto distinti, non potranno mai essere disgiunti. Vi è sempre una distinzione di ragione che permette di chiarire l’invarianza di certi comportamenti, ma non una distinzione concreta ed effettiva nella realtà.

Per comprendere al meglio la distinzione nella corrispondenza possiamo porci i seguenti interrogativi: due animali simili, due esemplari di zecca ad esempio, saranno identici dal punto di vista degli affetti? In quale misura invece si distingueranno? E ancora, un uomo adulto, un anziano e un bambino sono sempre lo stesso individuato, dal momento che gli affetti di cui un adulto è capace



non è affatto detto che siano espressi *in equal misura* da un bambino o da un anziano? Ancora una volta la risposta può essere fondata sull'interpretazione deleuziana di Spinoza:

Spinoza suggerisce infatti che il rapporto che caratterizza un modo esistente nel suo complesso sia dotato di una sorta di elasticità. Anzi, la sua composizione, come la sua scomposizione, attraversa fasi così diverse che si può quasi dire che un modo muta di corpo o di rapporto passando dall'infanzia alla vecchiaia. Crescita, invecchiamento, malattia: a stento possiamo riconoscere lo stesso individuo. Ma si tratta ancora dello stesso individuo? I cambiamenti, bruschi o impercettibili, che avvengono nel rapporto che caratterizza il suo corpo li avvertiamo anche nella sua capacità di essere affetto, come se la capacità e il rapporto disponessero di un margine, di un limite, all'interno del quale si formano e si deformano.<sup>124</sup>

“Per ogni cosa questi rapporti e queste capacità hanno un'ampiezza, delle soglie (*minimum* e *maximum*), delle variazioni o trasformazioni proprie”<sup>125</sup>. Che cosa cambia, nel passaggio da un bambino a un adulto, da un adulto a un vecchio? Da un certo punto di vista possiamo dire che le sue capacità sono le medesime, ma è come se queste oscillassero entro una soglia doppia, un limite verso l'alto e un limite verso il basso, all'interno cioè di uno spazio definito. Il rapporto caratteristico cui corrisponde un individuo delimita uno spazio entro il quale l'intensità dei suoi affetti può variare; ciò che varia non è la natura di questi affetti, ciò che può un corpo, ma la qualità della loro effettuazione. L'essenza di modo è sempre una quantità intensiva, parte che esprime l'infinità della potenza divina, ma questa quantità intensiva può variare entro un intervallo stabilito, un'oscillazione tra un massimo e un minimo di questa quantità.

[Nella lettera XII a Meyer] Spinoza pone alla nostra riflessione una figura di questo tipo: si prendano due cerchi, di cui uno interno all'altro. Si segni l'intervallo più grande e quello più piccolo esistente tra le due circonferenze. [...] Questa duplice figura è circoscritta da un limite, o da una *soglia*. Anzi, da due: quello costituito dal cerchio esterno e quello costituito da cerchio interno. Per meglio dire, anche se è la stessa cosa, le due soglie sono definite dall'intervallo più grande e da quello più piccolo esistente tra i due. C'è dunque un massimo e un minimo. [...] Cos'è un grado di potenza? Una differenza tra un massimo e un minimo.<sup>126</sup>

Un grado di potenza così rappresentato corrisponde a quello “spazio” compreso tra le due circonferenze, come se l'individuo determinato da quel rapporto differenziale esprimesse le proprie

---

<sup>124</sup> G. Deleuze, *Spinoza e i problema dell'espressione*, cit., p. 173.

<sup>125</sup> G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., p. 155.

<sup>126</sup> G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit., pp. 119-120.

capacità all'interno di quella corona circolare, variando da un massimo ad un minimo di intensità, “una soglia ‘ottimale’ e una soglia ‘pessimale’ nel potere di essere affetti”<sup>127</sup>.

Affinché un individuo resti tale, però, dovrà sempre effettuare le proprie capacità all'interno di quell'intervallo definito; cosa succede se l'intensità diminuisce o aumenta al punto da oltrepassare il limite? La risposta che darebbero Deleuze e Spinoza è certamente univoca: l'individuo così come lo conosciamo cesserebbe di esistere, le sue parti elementari componendo un individuo distinto, corrispondente a un altro rapporto differenziale che viene ora effettuato – un'altra distribuzione di singolarità – e qualificato da capacità distinte e in numero differente.

Ogni individuo è dotato di una sorta di principio di conservazione che Spinoza chiama *conatus*: questo rappresenta lo sforzo di perseverare nell'esistenza, “indica la funzione esistenziale dell'essenza, vale a dire l'affermazione dell'essenza nell'esistenza di modo”<sup>128</sup>; perciò, dal punto di vista di un corpo composto da parti elementari, esso rappresenta lo sforzo di preservare il rapporto differenziale che caratterizza un corpo composto, “vale a dire rinnovare le sue parti secondo il rapporto che definisce la sua essenza”<sup>129</sup>. Qual è la connessione tra la potenza e il concetto di rapporto? Deleuze, nell'illustrare questo passaggio, compie un collegamento ardito e allo stesso tempo convincente: il rapporto differenziale è sempre un rapporto che tende verso un limite – la determinazione della tangente trigonometrica – e il tendere verso un limite è potenza, l'esercizio di una forza. Il concetto di limite deve essere disgiunto da quello di derivazione propriamente platonica di “confine” (πέρας), attraverso cui si determina un individuo in quanto “forma delimitata dalla cornice tracciata dal perimetro”<sup>130</sup>. A questa concezione gli stoici si opposero, secondo quanto riporta Deleuze, assai violentemente: “per loro, il limite delimitato dal perimetro è in realtà il luogo in cui l'essere di una cosa va progressivamente a terminare, fino a dove può arrivare: il limite di un

---

<sup>127</sup> G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., p. 154. Su questo aspetto dell'ontologia si fonda l'etica spinoziana: la nostra capacità di essere affetti è sempre colmata da affezioni. Mentre questa, in relazione al medesimo individuo, è nel complesso costante, a variare sono la potenza di agire e la potenza di patire. La potenza di agire è la sola forma positiva e affermativa della capacità di essere affetti, mentre la potenza di patire non è una forza autonoma ma è semplice limitazione della potenza di agire. Perciò, mentre le affezioni attive possono colmare autonomamente il massimo grado della potenza che mi compete, le affezioni passive non fanno altro che limitare le affezioni attive, la potenza attiva, e mi separano così da ciò che è in mio potere. In questo modo, se la mia capacità di produrre affetti è colmata solo da affezioni passive, la mia potenza sarà ridotta al livello o grado minimo. Perciò, da un punto di vista ontologico il modo è sempre al massimo della perfezione – la capacità di essere affetta dell'essenza è costante – ma da un punto di vista etico il compito di ogni individuo sarà proprio quello di intensificare la propria potenza facendo esperienza di sole affezioni attive, riappropriandosi di ciò che è in grado di fare.

<sup>128</sup> G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 180.

<sup>129</sup> *Ibidem*.

<sup>130</sup> G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit., p. 130.

quadrato non sta più dunque nel punto esatto in cui il quadrato finisce”<sup>131</sup>. Se per definire qualcosa ci limitiamo ai suoi contorni, tutto ciò che avviene all’interno di essi ci apparirà ininfluenza, ma nel momento in cui spostiamo il centro del discorso sull’azione, sulla forza, sulla potenza, ci renderemo conto che il limite non diviene altro che ciò nell’intorno del quale termina l’azione. Nel momento in cui concepiamo le cose come agenti in atto e come processi, come interazioni dinamiche, il limite cessa di essere una cornice che circonda la figura, e diviene, al contrario, il limite in cui l’azione si arresta. Deleuze traccia in merito un esempio semplice e chiarificatore:

state camminando dentro una macchia fitta fitta. Avete paura. Man mano che la foresta si dirada, la luce aumenta. Ne siete ben contenti! Ad un tratto, arrivate a una radura. Esclamate: “Finalmente! Eccomi arrivato al margine del bosco”. Il margine del bosco è un limite. Che significa l’espressione “la foresta si definisce rispetto ai suoi margini”? quale limite definiscono i margini? La particolare forma che ha la foresta? No, bensì l’azione della foresta, la potenza che è in grado di esprimere: non avendo più la possibilità di mettere radici e di espandersi, la foresta si dirada. Questo margine di potenza non può avere le caratteristiche di una cornice perché non potrà mai esistere un punto preciso, un confine definitivo, in cui la foresta finisce. Il margine della foresta *tende* verso un limite. Il limite non è altro che la tendenza ad esaurirsi nel limite stesso. Al limite-cornice si oppone dunque un limite dinamico.<sup>132</sup>

Esiste un rapporto differenziale che individua la foresta in quanto tale, e il mantenimento dell’esistenza della foresta coincide con l’esprimere la propria potenza, le proprie capacità entro il limite, la tendenza a colmare detta potenza entro il proprio limite. Come potrà la foresta espandersi se non mantenendosi il più possibile prossima al proprio limite di potenza, tale per cui resti comunque se stessa? C’è sempre la possibilità che un’intensificazione di potenza troppo brusca la disgreghi, se per esempio l’espansione si converte in un “troppo di espansione” e la foresta finisce così per prosciugare le riserve idriche o impoverire il terreno su cui sviluppa. Dal punto di vista di un individuo, perciò, esistere significa mantenere un certo rapporto omeostatico con la realtà, sul quale si innesta l’aumento o la diminuzione della propria potenza, come intensificazione delle proprie capacità entro un limite.

Tutti gli aspetti che abbiamo elencato confluiscono all’interno dell’ontologia deleuziana: il concetto di eccità si fonda prepotentemente sulle acquisizioni derivanti dal confronto continuo con

---

<sup>131</sup> *Ivi*, p. 132.

<sup>132</sup> *Ivi*, p. 134.

il pensiero di Spinoza. L'immanentismo spinoziano, la processualità insita nella teoria del modo finito, la sostituzione dell'essenza formale con i concetti di potenza e di rapporto caratteristico, permettono a Deleuze di gettare le fondamenta di quella metafisica che, nei suoi propositi, era necessario si proponesse come alleata della scienza contemporanea. In base a quanto abbiamo visto sinora è già abbastanza chiaro come il gioco tra le tre dimensioni virtuale-intensivo-attuale sia molto meno un "problema" esclusivamente filosofico e investa invece la produzione di realtà propriamente detta.

### *Peculiarità del vivente: alcune considerazioni*

Se la Scienza e la Filosofia muovono entrambe a partire dal medesimo sostrato comune, Sostanza unica o Natura, sarà proprio la comprensione di questa comune radice a mostrare l'intreccio tra queste due discipline. È in particolare la riflessione sul vivente, sullo strato biologico, che si pone all'incrocio tra queste due strade. Anche il contributo dello spinozismo si muove in questa direzione. L'idea che un individuo sia definito da un rapporto differenziale, da un insieme di capacità e da una rispettiva variazione dell'intensità di potenza entro un certo *range* rinvia direttamente alla caratterizzazione matematica di un sistema dinamico che esplora il proprio spazio delle fasi, uno spazio dotato di attrattori strani e dai rispettivi bacini di attrazione: il rapporto differenziale, lo abbiamo detto più volte, è una distribuzione di singolarità, ossia ciò che nello spazio delle fasi determina l'esistenza di un particolare bacino di attrazione.

Il vivente è caratterizzato da una certa libertà, tale per cui possa ad esempio non ricadere in uno stato attrattore singolo quale è, ad esempio, il caso di un cristallo; tale libertà è sempre accoppiata a una certa invarianza, un insieme definito di capacità come attrattori multipli di un sistema che si determina in funzione di essi senza però ricadere perennemente entro il bacino di attrazione un attrattore specifico. Abbiamo ripetuto più volte come le singolarità virtuali possano effettuarsi in una molteplicità di sistemi concreti indipendentemente dalla loro natura specifica: ugualmente una configurazione di attrattori – punto fisso, sella, ciclo limite, attrattore strano – gode della medesima aspecificità. All'interno di questa cornice di pensiero, il mantenimento della propria individualità riguarda meno un soggetto autocosciente operante nel mondo di quanto coinvolga, invece, un insieme di processi che tendono al raggiungimento di un equilibrio di natura omeostatica

– la stabilizzazione dinamica cui faceva riferimento Goodwin. Insomma, il vivente è l’interazione efficace tra un insieme di vincoli e le corrispettive possibilità<sup>133</sup>.

Il mantenimento dell’individualità si fonda su due funzioni complementari: da una parte, la conservazione del rapporto differenziale caratteristico che, se letto come lo spazio delle fasi caratterizzato da attrattori multipli, impone all’individuo-sistema dinamico di “orbitare” entro certi bacini di attrazione; dall’altra, l’esplorazione di queste stesse zone dello spazio delle fasi all’interno delle quali le sue capacità si esprimono secondo una maggiore o minore intensità.

È doveroso notare come la proposta deleuziana sia complementare, pur provenendo da ambiti diversi, alla riflessione sulle macchine viventi, i sistemi autopoietici e la chiusura operativa di Humberto Maturana e Francisco Varela, una complementarità ancora più interessante se sottolineiamo che le riflessioni dell’uno e degli altri si incontrano proprio a metà strada: se per Maturana e Varela il nodo della creazione di novità deve essere colto a partire dal punto di vista di un “sistema stabile determinato-dagli stati, strettamente deterministico, chiuso in se stesso”<sup>134</sup> e dunque autonomo, per Deleuze autonomia e chiusura insorgono in un sistema qualunque per imporre un limite alla radicale creatività del caos o PIANO DI IMMANENZA. Come affermano Deleuze e Guattari in uno splendido passaggio di *Mille piani*, “gli strati organici non esauriscono la Vita: l’organismo è piuttosto quel che la vita oppone a se stessa per limitarsi e c’è una vita tanto più intensa, tanto più potente, quanto più è anorganica”.

## **Stratologia / IV – concatenamenti concreti e macchine astratte**

Nella sezione precedente abbiamo affrontato il problema dell’individuazione dal duplice punto di vista del piano di organizzazione – essenza formale e sostanze – e del piano di consistenza – essenza accidentale ed eccità. In particolare, abbiamo visto come le eccità non si diano esclusivamente in un rapporto 1:1 con le sostanze che vi corrispondono, ritagliandovisi internamente, ma attraversino anzi trasversalmente gli involucri dei soggetti e degli oggetti, raggruppando le intensità in insiemi consistenti. Lo ricordiamo, eccità sono tanto “una battaglia”, quanto “le cinque

---

<sup>133</sup> Sul rapporto tra vincoli e possibilità affrontato in un’ottica estremamente consonante al nostro discorso generale, nonché con le tematiche cui facciamo riferimento (biologia, teoria dei sistemi, complessità), rinviamo al volume M. Ceruti, *Il vincolo e la possibilità*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009.

<sup>134</sup> H. Maturana, F. J. Varela, *Autopoesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio Editori, Venezia 2004<sup>5</sup>, p. 102.

della sera”, individuazioni eventuali che coinvolgono solo il livello intensivo del materiale sul piano di consistenza. Tuttavia dobbiamo evitare qualunque “conciliazione troppo semplice, come se da una parte ci fossero soggetti formati, del tipo cose o persone, e, dall’altra parte, coordinate spazio-temporali del tipo eccità”<sup>135</sup>; anche il rapporto tra piano di organizzazione e di consistenza non è di semplice opposizione, quanto piuttosto di mutua implicazione, al punto che è lecito pensare si tratti dello stesso piano<sup>136</sup>. L’intrecciarsi tra i due modi di concepire il piano di immanenza si reduplica nell’intrecciarsi delle due modalità di individuazione: come avviene concretamente questo mutuo rapportarsi? Cosa implica la loro relazione dal punto di vista degli strati? E inoltre: qual è il ruolo delle singularità virtuali in relazione ai processi di stratificazione e destratificazione? Per rispondere a questi interrogativi, con cui considereremo conclusa l’analisi della stratologia di *Mille piani*, dobbiamo ora dedicarci a una nuova coppia di concetti, quelli di “concatenamento concreto” e di “macchina astratta”, che ci aiuteranno a far luce su quanto visto in precedenza e a preparare il terreno per affrontare l’ultima sezione del nostro lavoro.

### *Concatenamenti concreti*

Il termine “concatenamento” fa la sua prima comparsa all’interno de *L’Anti-edipo* ed è utilizzato da Deleuze e Guattari per caratterizzare le diverse tipologie di sintesi e connessione tra gli elementi del campo considerato; l’esempio classico di quel saggio, che abbiamo qui già riportato, è il rapporto tra gli organi e la diversa modalità di interazione tra i medesimi: la prima, molare, più rigida e segmentata che è all’origine della strutturazione di un organismo, la seconda, molecolare, più fluida e continua che è all’origine del Corpo senza Organi. In *Mille piani* tale concetto riveste una funzione

---

<sup>135</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 370.

<sup>136</sup> “Perché l’opposizione di due specie di piani rinvia a un’ipotesi ancora astratta? Perché si continua sempre a passare dall’uno all’altro, per gradi insensibili e senza saperlo o solo sapendolo in seguito. Perché si continua a ricostruire l’uno sull’altro o a estrarre l’uno dall’altro. [...] Perché il piano di organizzazione o sviluppo ricopre effettivamente ciò che chiamavamo stratificazione: le forme e i soggetti, gli organi e le funzioni sono «strati» o rapporti tra strati. Al contrario, il piano come piano di immanenza, consistenza o composizione, implica una destratificazione di tutta la Natura, ivi compresi i mezzi più artificiali. Il *piano di consistenza* è il corpo senza organi. I puri rapporti di velocità e lentezza tra particelle, quali appaiono sul *piano di consistenza*, implicano movimenti di deterritorializzazione, come i puri affetti implicano un’impresa di desoggettivazione. Anzi, il *piano di consistenza* non preesiste ai movimenti di deterritorializzazione che lo dispiegano, alle linee di fuga che lo tracciano e lo fanno salire alla superficie, ai divenire che lo compongono. Cosicché il piano di organizzazione non cessa di lavorare sul *piano di consistenza*, tentando sempre di bloccare le linee di fuga, di fermare o interrompere i movimenti di deterritorializzazione, di zavorrarli, di ristrutturarli, di ricostituire forme e soggetti in profondità. E, inversamente, il *piano di consistenza* continua a estrarsi dal piano di organizzazione, a far filare delle particelle fuori dagli strati, ad aggrovigliare le forme a colpi di velocità e lentezza, a rompere le funzioni a forza di concatenamenti, di micro-concatenamenti”, *ivi*, pp. 379-380.

in tutto e per tutto simile, sebbene collocato all'interno di una prospettiva ontologica che, come sappiamo, investe il Reale nella sua interezza. Il concatenamento, chiamato per esteso “concatenamento concreto”, viene detto “unità minima del reale”<sup>137</sup>. Cosa significa?

Partiamo dalla definizione che ritroviamo nelle *Conversazioni*: un concatenamento è “una molteplicità che comporta parecchi termini eterogenei, e che stabilisce dei legami, delle relazioni fra di essi, attraverso età, sessi, regni – nature differenti. In questo modo la sola unità del concatenamento è una unità di co-funzionamento: è una simbiosi, una ‘simpatia’”<sup>138</sup>. La funzione generale svolta dal concatenamento è quella di operare le connessioni tra gli elementi disposti sul piano, ma sul piano inteso tanto come d'organizzazione quanto di consistenza. Il concatenamento concreto è definito “unità reale minima” perché è ciò che occupa una sezione a piacere della Realtà, ciò che incontriamo – e ciò in cui siamo contemporaneamente presi – nel nostro commercio con il mondo.

Nel concatenamento si danno la totalità delle interazioni degli “oggetti” che consideriamo, perciò esso può essere colto a un infinito grado di risoluzione, dalle particelle elementari ai giganti ammassi stellari, nonché a un infinito grado di eterogeneità, dagli anelli autocatalitici agli ecosistemi, essendo un concatenamento concreto ciò che individuiamo quando parliamo di micro e macrocosmi. Concatenate sono le sostanze tanto quanto le eccità secondo le relazioni che stabiliscono le une con le altre, e concatenati sono contenuto ed espressione<sup>139</sup>, perché è il concatenamento che ne determina rapporti e corrispondenze.

Occorre un concatenamento perché si articoli il rapporto fra due strati. Perché gli organismi si trovino presi e penetrati in un campo sociale che li utilizzi [...]. Occorrono concatenamenti perché l'unità di composizione avviluppata in uno strato, i rapporti tra un certo strato e gli altri, i rapporti tra questi strati e il *piano di consistenza*, siano organizzati e non siano a caso.<sup>140</sup>

---

<sup>137</sup> G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 58.

<sup>138</sup> *Ivi*, p. 76.

<sup>139</sup> Ricordiamo che contenuto ed espressione, dotati ciascuno delle proprie sostanze e delle proprie forme, non sono mai causalmente interagenti; come gli attributi spinoziani di pensiero ed estensione esprimono una terza cosa con cui sono isomorfi, sebbene tra loro non vi sia affatto isomorfismo, solo presupposizione reciproca. È il concatenamento che assicura la giunzione sovrapposta tra i due livelli.

<sup>140</sup> *Ivi*, pp. 120-121. E anche: “Esso opera su uno strato i coadattamenti di contenuto ed espressione, assicura le relazioni biunivoche tra i loro segmenti, pilota le divisioni dello strato in epistrati e parastrati; poi, da uno strato all'altro, assicura il rapporto con ciò che funge da substrato e i corrispondenti cambiamenti d'organizzazione, infine, è volto verso il *piano di consistenza*”, *ivi*, p. 120.

Dal punto di vista di un individuato far parte di un concatenamento significa entrare a far parte di una *simbiosi*, ossia di un'unità di co-funzionamento più ampia; ma ciò che gli permette di far parte di un concatenamento è l'insieme delle capacità che sa esprimere, ossia le sue qualità dinamiche, e non l'insieme delle qualità e delle proprietà "estese" che manifesta.

### *Concatenamenti ed eccità*

Guardiamo nuovamente alla distinzione vigente tra i due diversi ordini di proprietà che caratterizzano un individuo: se da una parte possiamo stilare un elenco definito di qualità e proprietà estensive, dall'altro il numero delle capacità potrà variare proprio in funzione del numero dei concatenamenti in cui questo potrà entrare. Le prime sono proprietà statiche che riposano sul possesso di un'essenza o forma essenziale e non distinguono affatto se la sostanza sia isolata o al contrario immersa in una rete di relazioni; le seconde, al contrario, sono proprietà eminentemente dinamiche, la cui emergenza è strettamente legata alle relazioni che l'individuo intesse nel mondo.

Nel primo capitolo avevamo sottolineato le due tipologie di eventi che un corpo era in grado di effettuare: da una parte gli eventi del tipo "ferire", dall'altra gli eventi del tipo "verdeggiare". A prima vista solo il primo gruppo sembrerebbe corrispondere a un'effettiva relazione con l'esterno, a un'apertura con l'altro. "Una spada ferisce un torace", "un torace è ferito da una spada"; entrambi si corrispondono nell'effettuazione dell'evento "ferire", laddove "una spada" e "un torace" esprimono una capacità, l'una di produrre, l'altro di subire un'affezione; entrambi vengono così definiti non tanto per le rispettive proprietà statiche – l'essere affilata della spada; l'essere ampio del torace – quanto per la capacità che esprimono nella relazione, nel concatenamento, per l'evento che riescono a effettuare. E, tuttavia, anche gli eventi del tipo "verdeggiare" – un albero, un filo d'erba, una parete, un quadro – esprimono una capacità dell'individuo, ossia quella particolare proprietà dinamica ed emergente che si dà in virtù delle relazioni dei suoi componenti: non si tratta di una "somma algebrica" delle proprietà statiche, bensì dell'"integrale" delle proprietà dinamiche del livello componente. Anche nel caso dei rapporti tra parti componenti siamo sempre di fronte all'effettuazione di un concatenamento. Nel caso delle capacità, delle proprietà dinamiche, vale il principio generale dell'emergenza: il tutto non è mai la semplice somma delle parti.

A qualunque scala di grandezza si consideri un concatenamento avremo sempre a che fare con rapporti di composizione e scomposizione tra corpi; all'interno di questa cornice qualunque corpo



non è che un termine mediano secondo una maggiore o minore solidarietà rispetto al concatenamento. Il grado di solidarietà si misura in funzione del tipo di capacità che un corpo esprime rispetto a quel concatenamento, nonché in funzione della sua maggiore o minore stratificazione: a una minore stratificazione corrisponderà sempre una maggiore potenzialità di interazione.

Potremo quindi distinguere, come Deleuze e Guattari del resto fanno, tra due tipologie di eccità, in modo da evidenziare una partizione in funzione della natura degli eventi che a loro si accompagnano: le *eccità di concatenamenti*, ossia un corpo considerato solo come longitudine o latitudine, l'insieme degli eventi che sono proprietà emergenti derivanti dall'interazione dei suoi componenti; le *eccità d'interconcatenamenti*,

che sottolineano pure le potenzialità di divenire in seno a ogni concatenamento (l'ambiente di incrocio delle longitudine e delle latitudini). Ma entrambe sono strettamente inseparabili. Il clima, il vento, la stagione, l'ora non sono di una natura diversa dalle cose, dagli animali o dalle persone che li popolano, li seguono, vi dormono o vi si svegliano. Ed è di un sol fiato che si deve leggere: la bestia-caccia-alle-cinque. Divenire-sera, divenire-notte di un animale, nozze di sangue. Le cinque della sera sono questa bestia! Questa bestia è questo luogo! «Il cane magro corre nella strada, questo cane magro è la strada», grida Virginia Woolf. Bisogna sentire così.<sup>141</sup>

### *Concatenamenti come complessi di linee*

Tuttavia, non tutti i concatenamenti si equivalgono: il tipo di relazioni instaurate all'interno di un ecosistema è assai differente da quello che caratterizza un *taxon* specifico. Per questo, per poterle classificare, Deleuze e Guattari ricorrono al concetto di "linea": "i concatenamenti sono complessi di linee"<sup>142</sup>.

Vengono quindi recuperate le due dimensioni del molare e del molecolare che avevamo incontrato in precedenza; anzi, sono le linee dei concatenamenti che passano entro gli strati a essere di volta in volta molarì o molecolari mentre operano le sintesi tra i composti e la ripartizione in contenuto ed espressione. Laddove la linea molare inspessisce, irrigidisce e chiude, la linea molecolare alleggerisce, rende flessibile e apre. Tuttavia, la distinzione dei due tipi, come sappiamo, non impedisce la compresenza, la mutua immanenza: le due linee si intrecciano e nascono le une dalle altre, l'una interrompendo i flussi molecolari per segmentazione, l'altra sfaldando le gerarchie

---

<sup>141</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 371.

<sup>142</sup> *Ivi*, p. 703.

per trasversalità. E, tuttavia, ci troviamo ancora all'interno degli strati. Una terza tipologia di linee, dunque, dette *linee di fuga*, è invece incaricata di far fuggire il concatenamento da se stesso rinnovandolo, permettendone l'apertura o sugli altri concatenamenti o in direzione del piano di consistenza fuori dagli strati. Sono le linee di fuga a tracciare i movimenti di deterritorializzazione e a operare la coniugazione del concatenamento con la coppia materiale-forze che proviene dal PIANO. "Secondo queste linee i concatenamenti non presentano più espressione né contenuto distinti, ma soltanto materie non formate, forze e funzioni destratificate"<sup>143</sup>. La deterritorializzazione è l'operazione delle linee di fuga. Dobbiamo sempre pensare a un sistema in oscillazione tra due polarità: la stratificazione come processo ascendente a partire dalle linee di fuga tracciate dai materiali che scorrono sul piano, la destratificazione come processo discendente a partire dalle linee molarì tracciate dai materiali presi in sostanze e strutture definite.

### *Concatenamenti e territori*

Stando così le cose, un concatenamento è un complesso *tetravalente*: al suo interno dovremo sempre distinguere il contenuto e l'espressione, il territorio e la corrispettiva deterritorializzazione. Per comprendere meglio la natura dei concatenamenti vogliamo ora considerare più da vicino il rapporto tra territorio e concatenamento.

Il territorio viene definito "il primo concatenamento, la prima cosa che faccia concatenamento"<sup>144</sup>; o anche, "il concatenamento è anzitutto territoriale"<sup>145</sup>. Il territorio rappresenta, dal punto di vista di un individuato, lo spazio in cui questo si impegna, intesse relazioni con altre sostanze che gli sono "esterne" o "interne" (gli organi, ad esempio) e che incontra nei propri ambienti. Tutti gli ambienti sono originariamente codificati in funzione della ripetizione periodica degli elementi che li compongono<sup>146</sup>, e un territorio rappresenta quell'atto con cui l'individuato preleva qualcosa dagli ambienti, sconfina su di essi o li incorpora e, in una parola, li codifica in

---

<sup>143</sup> *Ibidem*.

<sup>144</sup> *Ivi*, p. 454.

<sup>145</sup> *Ivi*, p. 701.

<sup>146</sup> "Ogni ambiente è vibratorio, ossia è un blocco di spazio-tempo costituito dalla ripetizione periodica della componente. Così il vivente ha un ambiente esterno che rinvia ai materiali; un ambiente interno, che rinvia agli elementi di composizione e alle sostanze composte; un ambiente intermedio, alle membrane e limiti; un ambiente annesso, alle fonti d'energia e alle percezioni-azioni. Ogni ambiente è codificato, dato che un codice è definito dalla ripetizione periodica", *ivi*, p. 442.

quanto “propri”. Un territorio è un processo di coniugazione e di spazializzazione, il concatenamento intessuto per esempio da un organismo vivente, un animale, che lo trasforma in una *Umwelt*.

[Un territorio] prende qualcosa a tutti gli ambienti, sconfina su di essi, li incorpora (benché resti fragile di fronte alle intrusioni). È costruito con aspetti o porzioni di ambienti. Comporta in se stesso un ambiente esterno, un ambiente interno, un intermedio, un annesso. Ha una zona interna di dimora o rifugio, una zona esterna di dominio, limiti o membrane più o meno retrattili, zone intermedie o anche neutralizzate, riserve o annessi energetici. È essenzialmente marcato, da «indici», e tali indici sono tratti da componenti di tutti gli ambienti: materiali, prodotti organici, stati di membrana o di pelle, fonti di energia, sintesi percezione-azione<sup>147</sup>.

Questi indici segnano ciò che viene prelevato dagli ambienti e organizzato in nuovi tratti di espressione che testimoniano dell’operazione di codifica da parte dell’animale; la forma animale non fa altro che decodificare e ricodificare ciò che assorbe nel proprio concatenamento, uniformandolo. Definivamo infatti “espressione” l’insieme delle strutture funzionali che la forma (di espressione) costituiva come condizione di una certa invarianza relativa: in questo modo il concatenamento, come insieme massimamente eterogeneo di elementi, va incontro a un nuovo processo di formazione o omogeneizzazione, ad opera di un organismo vivente che rende a sé conformi, per quanto è in suo potere, le sostanze, gli ambienti e i materiali. Il territorio si costituisce, così, come riduzione dell’eterogeneità di un concatenamento a un *mondo-per* l’organismo, come creazione, attraverso la concatenazione dei segni, di uno spazio nei termini di un dominio e di una dimora. Si può infatti dire che un territorio è un insieme di pratiche, è la contrazione operata dall’abitudine come risultato complesso del gioco tra i codici che gli individui portano con sé, codici che “regolano perfino la parte dell’acquisizione”<sup>148</sup> e i caratteri percettivi e attivi della produzione di segni<sup>149</sup>. Il territorio diviene così un concatenamento che tende sempre più a essere conformato sull’organismo che lo vive e lo pratica: come abbiamo già citato in precedenza<sup>150</sup>, “un ambiente animale<sup>151</sup> come la tela del

---

<sup>147</sup> *Ivi*, p. 444.

<sup>148</sup> *Ivi*, p. 101.

<sup>149</sup> Il divenir-espressivo del segno è illustrato anche in relazione al rapporto ambiente/caos/ritmo. Ogni ambiente è codificato, in quanto ripetizione periodica di un’azione; è aperto al caos, ambiente di tutti gli ambienti, da cui è minacciato; il ritmo è il passaggio da un ambiente codificato a un altro, ossia è quell’intervallo che si situa tra due ambienti; il territorio è dunque l’atto che modifica anche i ritmi oltre agli ambienti: si dà solo nel momento in cui il ritmo diviene espressivo. Ritmo e indice si corrispondono nel segno come singolarità, in quanto *punctum* in cui accade qualcosa di ‘catastrofico’ rispetto all’ordinario.

<sup>150</sup> Cfr. *supra*, p. 133.

<sup>151</sup> Qui inteso in senso lato come “mondo animale”.

ragno è ‘morfo-genetico’ quanto la forma d’organismo”<sup>152</sup>. Tuttavia, i segni non si comportano solamente da indicatori di un confine oltre il quale l’organismo non può spingersi, ma sono anche indice del fatto che un organismo sia in grado di spingersi fino a quel punto.

Un territorio, come sappiamo, è minacciato da ogni parte da movimenti di deterritorializzazione che ne ridefiniscono continuamente i confini. Sono le linee di fuga che tracciano il complesso di relazioni che esso intrattiene con ciò che sta fuori, sia i territori di altri concatenamenti che lo frammentano nel tentativo di conquistarlo, sia la terra – il piano di consistenza<sup>153</sup> – come nuova frontiera di assimilazione. La linea di fuga è indice del divenire o, nel nostro caso, del divenire-altro di un territorio e il movimento di deterritorializzazione non è che il trascinarsi operato dalla linea di fuga. Valga in questo senso l’esempio che danno Deleuze e Guattari:

con il prosciugamento del mare, il Pesce primitivo lascia il suo ambiente associato per esplorare la terra, costretto a «sorreggersi da solo» e non porta più le acque se non all’interno delle sue membrane amniotiche per la protezione dell’embrione. In una maniera o nell’altra, l’animale è piuttosto colui che fugge che colui che attacca, ma le sue fughe sono anche conquiste, creazioni. Dunque le territorialità sono da parte a parte attraversate da linee di fuga che attestano la presenza in esse di movimenti di deterritorializzazione e di riterritorializzazione. In un certo senso, esse [le territorialità] sono seconde. Senza questi movimenti che le depositano, non sarebbero niente<sup>154</sup>.

La deterritorializzazione non è solo la perdita di territorio ma è, come si diceva, vettore trasformazionale, potenza positiva di crearne uno nuovo, di concatenare gli elementi da cui si parte con altri elementi prelevati da altre forme, altri individui, altri ambienti; di più, la creazione di nuovi territori è, di fatto, un’esigenza vitale dettata dall’esaurimento delle risorse cui un territorio creato, praticato, consolidato e infine sfruttato va incontro: è la produzione di nuove possibilità di vita perché la vita non si arresti ai livelli minimi della propria potenza. Il concatenamento territoriale è quindi lavorato dall’interno da queste linee che puntano direttamente al piano di consistenza-terra attraverso continue deterritorializzazioni, ma che, in uno strato, non possono essere che relative, risolte cioè in una complementare riterritorializzazione. Infatti, “non bisogna confondere questi movimenti relativi con la possibilità di una deterritorializzazione assoluta, di una linea di fuga

---

<sup>152</sup> *Ivi*, p. 97.

<sup>153</sup> Cfr. *supra*, pp. 54-56, 100.

<sup>154</sup> *Ivi*, pp. 101-102.

assoluta, di una deriva assoluta. I primi erano stratici o interstratici, mentre queste ultime concernevano il piano di consistenza e la sua destratificazione”<sup>155</sup>. La deterritorializzazione è detta assoluta proprio perché un tale processo, qualora fosse veramente tale, non permetterebbe più di distinguere alcuna forma articolata: un divenire sarà assoluto solo quando non si daranno più che le intensità e le singolarità consistenti sul piano e la forma diventerà tutt’uno con il *caosmos* da cui trae origine.

### *Macchine astratte*

Se il concatenamento è un insieme di co-funzionamento e simbiosi in virtù delle capacità espresse da un’eccezione, non è tuttavia ancora chiaro per quale motivo la totalità degli individuati presenti in uno strato non si concatenino tra di loro indefinitamente. Deve perciò esistere un principio che guidi la selezione operata dai concatenamenti; tale ruolo è ricoperto dalle macchine astratte.

Questo concetto riveste una capitale importanza nell’economia del nostro discorso dal momento che, come vedremo, sono le macchine astratte a corrispondere, in una maniera del tutto peculiare, alla dimensione virtuale, ossia alle distribuzioni di singolarità. Nell’analizzarlo ci concentreremo sulle analisi contenute nella monografia dedicata da Deleuze a Foucault, pubblicata sei anni dopo *Mille piani*<sup>156</sup>.

Nel corso degli anni Ottanta Deleuze sembra infatti votare i propri sforzi alla ricerca di un comune punto di convergenza con il pensiero di Foucault, confronto che sfocerà nel saggio lui dedicato e pubblicato poco dopo la prematura scomparsa di questi; questo punto in comune è rappresentato dal concetto di *forza*, laddove i rapporti di forza vengono a corrispondere, nell’interpretazione deleuziana, ai rapporti di potere cui Foucault aveva consacrato la propria opera.

---

<sup>155</sup> *Ivi*, p. 102.

<sup>156</sup> Stiamo parlando del *Foucault*, pubblicato nel 1986 presso l’editore Minuit (ed. it. *Foucault*, Feltrinelli, Milano 1987 e, successivamente, *Foucault*, Cronopio, Napoli 2002, edizione di cui ci avvarremo), saggio che costituisce l’ampliamento di un lungo testo del 1984, scritto dopo la morte di Foucault; il testo è stato pubblicato solo postumo col titolo “Sui principali concetti di Michel Foucault” in G. Deleuze, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, cit., pp. 198-213. Già nel 1977 Deleuze affidava a François Ewald una serie di “appunti” – ordinati dalla lettera A alla lettera H – da trasmettere a Foucault, in cui sviluppava suggerimenti, osservazioni, critiche e spunti a partire da *La volontà di sapere* che era stato da poco pubblicato, nonché accolto assai poco calorosamente dalla critica. cfr. G. Deleuze, *Desiderio e piacere*, in G. Deleuze, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, cit., pp. 94-103. Inoltre Deleuze dedicò all’amico scomparso anche un corso all’Università di Saint-Denis nel 1985-1986, testimonianza del profondo affetto che legava Deleuze a Foucault.

In questo saggio l'oggetto di studio è il gioco tra i tre temi foucaultiani per eccellenza, sapere, potere e soggettivazione, mentre forze e singolarità sono i soli concetti, di quell'ampia costellazione sviluppata in *Mille piani*, a essere presenti. Questa "riduzione" terminologica non deve, tuttavia, trarre in inganno, dal momento che il rapporto tra forze è la trasposizione su di un piano foucaultiano della dinamica delle intensità esposta in *Mille piani*. Come abbiamo detto in chiusura del capitolo secondo, forza, intensità e materiale si coappartengono in un unico concetto<sup>157</sup>.

L'assenza della dimensione propriamente intensiva e morfogenetica ci permetterà di comprendere più chiaramente i rapporti interni tra macchine astratte e concatenamenti concreti, da un lato, e tra le prime e le distribuzioni di singolarità dall'altro. Provvisoriamente possiamo dire, anticipando le conclusioni di questa sezione, che le macchine astratte agiscono da causa immanente dei concatenamenti concreti in quanto questi, a loro volta, costituiscono l'integrazione delle singolarità virtuali che le prime avviluppano.

#### *Macchine astratte: forze e diagrammi*

Sul terzo strato la distinzione reale tra contenuto ed espressione diviene reale-essenziale "come tra attributi, generi d'essere o categorie irriducibili, le cose e le parole"<sup>158</sup>, cose e parole che, colte nel loro concatenarsi, produrranno, secondo il lessico deleuziano, concatenamenti di contenuto come formazione di potenza e concatenamenti d'espressione come regime di segni<sup>159</sup>. Deleuze apre il *Foucault* considerando come i concatenamenti di contenuto ed espressione interni a uno strato corrispondano alle due molteplicità foucaultiane che caratterizzano le formazioni storiche, visibilità

---

<sup>157</sup> Cfr. *supra*, pp. 103-105.

<sup>158</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 112.

<sup>159</sup> "Abbiamo dunque una nuova organizzazione contenuto-espressione, in cui entrambi hanno forme e sostanze: contenuto tecnologico-espressione simbolica o semiotica. Per contenuto, non bisogna soltanto intendere la mano e gli utensili, ma una *macchina sociale tecnica* che preesiste loro e costituisce stati di forza o *formazioni di potenza*. Per espressione, non bisogna intendere soltanto la faccia e il linguaggio né le lingue, ma una *macchina collettiva semiotica* che preesiste loro e costituisce dei *regimi di segni*. Una formazione di potenza è molto più di un utensile, un regime di segni è molto più di una lingua: operano piuttosto come agenti determinanti e selettivi, sia per la costituzione delle lingue, degli utensili, che per i loro usi, per le loro comunicazioni e diffusioni mutue o rispettive. [...] Dalle due parti, gli epistrati e i parastrati, i gradi sovrapposti e le forme contigue, valgono più che mai come strati autonomi. Se arriviamo a distinguere due regimi di segni o due formazioni di potenza, diciamo che in realtà sono due strati nelle popolazioni umane", *ivi*, p. 111-112.

ed enunciati: esattamente come il rapporto tra attributi in Spinoza, in entrambi i casi si tratta di forme e sostanze in presupposizione reciproca, irriducibili a rapporti di corrispondenza o causalità<sup>160</sup>.

Il contenuto ha una forma e una sostanza: la prigione, per esempio, e coloro che vi sono rinchiusi, i prigionieri (chi? perché? come?). Anche l'espressione ha una forma e una sostanza: il diritto penale, per esempio, e la "delinquenza" in quanto oggetto di enunciati. Così come il diritto penale in quanto forma di espressione definisce un campo di dicibilità (gli enunciati di delinquenza), la prigione in quanto forma di contenuto definisce un luogo di visibilità (il "panoptismo", cioè luogo in cui in ogni istante si può vedere tutto senza essere visti).<sup>161</sup>

Visibilità ed enunciati non si possono ridurre gli uni agli altri ed entrambi sono necessari per definire la categoria del Sapere, il terzo strato nei termini di *Mille piani*: "ciò che è stratificato non è l'oggetto indiretto di un sapere che sorgerebbe in seguito, ma costituisce direttamente un sapere: la lezione delle cose e della grammatica"<sup>162</sup>. Non vi è nulla né prima né al di sotto del Sapere, ossia non vi sono oggetti o soggetti prima dell'operazione di stratificazione: essi si danno direttamente e in funzione delle operazioni di stratificazione. Come si vede chiaramente, Deleuze sta operando quella convergenza tra sé e Foucault di cui avevamo parlato in apertura: anche per l'ontologia deleuziana non esistono concretamente soggetti e oggetti, sostanze e attualità prima o sotto gli strati. Tra contenuto ed espressione, tra visibilità ed enunciati "non c'è isomorfismo, non c'è conformità, per quanto ci sia presupposizione reciproca [...]. Se l'enunciato ha un oggetto, si tratta di un oggetto discorsivo che gli è proprio, non isomorfo all'oggetto visibile"<sup>163</sup>.

Deleuze resta fedele alla propria visione ontologica che traeva origine, come avevamo visto, dal rapporto reciproco tra attributi in Spinoza: le due forme di contenuto ed espressione non hanno la

---

<sup>160</sup> "Le due forme si presuppongono reciprocamente, e tuttavia non c'è una forma comune, non c'è conformità e nemmeno corrispondenza", G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 51.

<sup>161</sup> *Ivi*, p. 69. E anche: "consideriamo una cosa come la prigione. La prigione è una forma, la «forma-prigione», una forma di contenuto su uno strato, in rapporto con altre forme di contenuto (scuola, caserma, ospedale, fabbrica). Ora questa cosa o questa forma non rinviano alla parola «prigione», ma a tutt'altri concetti e parole, come «delinquente, delinquenza», che esprimono una nuova maniera di classificare, di enunciare, di tradurre e anche di fare degli atti criminali. «Delinquenza» è la forma d'espressione in presupposizione reciproca con la forma di contenuto »prigione«. Non è assolutamente un significante, anche giuridico, di cui la prigione sarebbe il significato. [...] La forma d'espressione d'altronde non si riduce a delle parole, ma comporta un insieme di enunciati che sorgono nel campo sociale considerato come strato (è questo, un regime di segni). La forma di contenuto non si riduce a una cosa, ma a uno stato complesso di cose come formazione di potenza (architettura, programma di vita, ecc.)", G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 115.

<sup>162</sup> G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 73.

<sup>163</sup> *Ivi*, p. 86.

stessa formazione o lo stesso sviluppo, eppure si incontrano scorrendo l'una sull'altra<sup>164</sup>. Per quanto le due forme siano irriducibili e disgiunte, c'è in realtà una qualche corrispondenza tra di esse e deve perciò esistere un principio che stabilisca le modalità di questa corrispondenza. Come constatavamo poco sopra in relazione alla natura dei concatenamenti, non ogni cosa si concatena con ogni cosa; nei termini del *Foucault*, enunciati e visibilità

non sono voci qualunque su immagini qualunque. Certo, non c'è un concatenamento che vada dal visibile all'enunciato o dall'enunciato al visibile. Ma sul taglio irrazionale o al di sopra dell'interstizio c'è un continuo ri-concatenamento. In questo senso il visibile e l'enunciato formano uno strato, che però è sempre attraversato, costituito da una incrinatura archeologica centrale. [...] Il limite proprio che le separa è anche il limite comune che le rapporta l'un l'altra.<sup>165</sup>

È necessaria l'esistenza di una terza istanza che coadiuti i due concatenamenti e operi al contempo al di qua o al di là delle forme stesse, di una terza dimensione informale che dovrà rendere conto della composizione stratificata delle due forme, tanto della "materialità corporea" del contenuto quanto delle "funzioni espressive" degli enunciati.

Nei termini foucaultiani, la terza istanza è costituita dalla dimensione del Potere, ossia dei rapporti di forze. Ogni rapporto di forze è un rapporto di potere, ma tali rapporti non si attuano mai tra due forme, poiché ogni forza non ha soggetti od oggetti diversi dalla forza stessa. È in un senso ancora astratto che parliamo di una "forza", oggetto singolare, poiché in realtà ogni forza è sempre in rapporto con altre,<sup>166</sup> con cui si determina all'interno di un campo. "Possiamo allora pensare a un elenco, necessariamente aperto, di variabili che esprimono un rapporto di forze o di potere e che costituiscono così delle azioni su azioni: incitare, indurre, distogliere, rendere facile o difficile, ampliare o limitare, rendere più o meno probabile..."<sup>167</sup>. Se consideriamo gli elementi di questo elenco dobbiamo subito notare come Deleuze stia catalogando eventi "in sé", non ancora formati, ossia non ancora incarnati dai rapporti tra corpi:

---

<sup>164</sup> La prigione è una forma di contenuto, ma, in quanto tale, non rappresenta il designato di un enunciato, né il significato di un significante. "Rinvia invece a parole e concetti completamente diversi, come delinquenza o delinquente, i quali esprimono un nuovo modo d'enunciare le infrazioni, le pene e i loro soggetti. Chiameremo questa formazione d'enunciati forma d'espressione. Ora, per quanto le due forme emergano nello stesso tempo, e cioè nel XVII secolo, sono comunque eterogenee. Il diritto penale evolve in modo tale da enunciare i crimini e le punizioni in funzione di una difesa della società (e non più di una vendetta o di una restaurazione del sovrano) [...]. Ma la prigione è un nuovo modo di agire sui corpi e proviene da un orizzonte completamente diverso da quello del diritto penale", *ivi*, p. 49.

<sup>165</sup> *Ivi*, p. 91.

<sup>166</sup> "L'unico oggetto della forza è costituito da altre forze, e il suo unico essere è il rapporto", *ivi*, p. 97.

<sup>167</sup> *Ivi*, p. 98.



un esercizio di potere si manifesta come un'afezione, poiché la stessa forza si definisce attraverso il proprio potere di avere affezioni su altre forze (con le quali è in rapporto) e di subire le affezioni di altre forze. Incitare, suscitare, produrre (o tutti i termini di elenchi analoghi) costituiscono affezioni attive; essere incitati, essere suscitati, essere determinati a produrre, avere un effetto "utile", sono affezioni reattive. [...] Il potere di subire affezioni è una specie di *materia* della forza, e il potere di affezione è una specie di *funzione* della forza. Si tratta però di una funzione pura, cioè non-formalizzata, colta indipendentemente dalle forme concrete in cui si incarna, dai fini che serve e dai mezzi che impiega [...]. E si tratta di una materia pura, non-formata, presa indipendentemente dalle sostanze formate, dagli esseri o dagli oggetti qualificati in cui essa penetrerà.<sup>168</sup>

Deleuze sta qui lavorando a un livello di astrazione metafisica estremamente elevato. A nostro modo di vedere, il *Foucault* innalza il discorso ontologico inaugurato in *Mille piani* a un livello propriamente metafisico e deve perciò essere considerato più affine all'ultima fase della speculazione deleuziana, quella che culminerà con il saggio *Che cos'è la filosofia?*. In questo senso il concetto di forza qui spiegato andrebbe contestualizzato all'interno della cornice metafisica che attesta il rapporto tra Caos e piani di cui abbiamo parlato nel secondo capitolo: se il Caos veniva caratterizzato non tanto come assenza di determinazioni quanto come spazio in cui esse si danno in un'effimera evanescenza, sono proprio le forze con i loro rapporti – che determinano singolarità – a popolare il Caos-PIANO DI IMMANENZA.

Nel caos non esistono materie formate (sostanze), ma si danno continuamente rapporti tra forze che, come abbiamo visto, si sottraggono all'azione di qualunque forma. Il Divenire del Caos coincide con il Divenire incessante delle forze. Questa nuova "metafisica delle forze" non contrasta con quanto abbiamo fin qui visto, ma si pone a un livello logicamente superiore rispetto all'ontologia delle intensità. Certo, va ricordato che ogni intensità è al contempo forza, tale per cui i rapporti tra forze sono anche rapporti immediatamente intensivi, energetici. Il *Foucault*, però, si sviluppa in modo tale da esporre il movimento ontologico del Divenire astraendo il più possibile dalla corporeità, per esporre lo schematismo metafisico soggiacente all'ontologia costruttivista che rappresentava l'oggetto privilegiato d'analisi di *Mille piani*. In quest'opera, l'ontologia si organizza attorno al problema dell'individuazione e della produzione delle sostanze e alle modalità di diversificazione delle medesime; nel *Foucault*, prima, e nel *Che cos'è la filosofia?*, poi, il problema

---

<sup>168</sup> *Ivi*, pp. 98-99.

acquista una consistenza metafisica, prescindendo dalle diverse articolazioni del Reale per concentrarsi sugli schemi generali del Divenire.

Tracciamo perciò un modello di questo movimento: sul PIANO DI IMMANENZA si danno solo forze, forze che si rapportano tra loro, producendo e subendo affezioni; queste relazioni non sviluppano ancora forme e sostanze, sono “informali”, ma determinano comunque nelle forze due diverse posizioni o stati, tali per cui in un’ipotetica coppia di forze l’una subisce e l’altra produce un’affezione, come due poli complementari di un medesimo evento. I due stati corrispondono dunque alla coppia materia-funzione, ciò che, una volta formato, si distinguerà in contenuto ed espressione a seconda del grado di stratificazione.

Le forze non sono tuttavia isolate, ma si compongono o organizzano in campi; “ogni campo di forze – a sua volta – distribuisce le forze in funzione di tali rapporti e delle loro variazioni”<sup>169</sup>. Ricordiamo che l’ipotesi metafisica deleziana è proprio quella della velocità infinita: la velocità infinita è ciò che rende una forza contemporaneamente intensità ed energia pura o astratta; il flusso indistinto di “Materia” che scorre sul PIANO a velocità infinita è un flusso di forze interagenti; la distinzione tra forza e intensità è perciò solo una distinzione di ragione. Le operazioni di formazione non avvengono, però, in funzione di una forma che proviene dall’esterno, ma in virtù dell’aggregazione delle forze stesse, cui guardiamo ora in quanto popolazioni di intensità auto-organizzanti. È questo il movimento attraverso il quale il Caos genera spontaneamente regolarità: non vi è alcun bisogno di supporre interventi da parte di agenti o soggetti esterni – si pensi al ruolo del Demiurgo platonico – che modulino le forme, poiché la forma è il prodotto di processi di modulazione a partire da differenze e ripartizioni di potenziali intensivi.

La coppia materia-funzione informale, a livello delle forze astratte del PIANO DI IMMANENZA, diviene invece concreta a partire dalla stratificazione, sdoppiandosi nella coppia che conosciamo di contenuto ed espressione. Infatti, in generale e in senso lato, una forma di espressione concerne sempre “strutture funzionali”<sup>170</sup>, tanto nel primo quanto nell’ultimo strato; sarà la distinzione tra contenuto ed espressione su ogni strato ad assegnare un diverso ruolo ai tratti funzionali della forma d’espressione. Come abbiamo visto, a partire dallo strato organico, la produzione di territorio da parte di un animale avviene per codifica degli elementi prelevati dagli ambienti; i processi di

---

<sup>169</sup> *Ivi*, p. 99.

<sup>170</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 88.

appropriazione portano, lo abbiamo visto, alla produzione di indici o segni, ossia di tratti di espressione che inaugurano i processi di appropriazione e riconoscimento, vere e proprie marcature delle sostanze e degli spazi (“la mia dimora, la mia fonte di energia, la mia acqua, la mia prole”)<sup>171</sup>. È certo nel terzo strato che l’espressione assume però tutta la sua pienezza di funzione.

Deleuze ci sta dunque dicendo che per comprendere i rapporti tra i concatenamenti, nonché le diverse articolazioni sugli stessi, è necessario risalire alla particolare configurazione del campo di forze che è all’origine degli Strati. Nel lessico di Foucault, ciò significa saper tracciare il diagramma dei rapporti di Potere: ad ogni Sapere corrisponderà così un *diagramma* particolare. “Se ci sono molte funzioni e anche molte materie diagrammatiche, è perché ogni diagramma è una molteplicità spazio-temporale. Ma anche perché esistono altrettanti diagrammi quanti sono i campi sociali della storia”<sup>172</sup>. I diagrammi informali devono essere concepiti come materie non-formate, non organizzate, e funzioni non-formalizzate, non-finalizzate<sup>173</sup>: cosa significa in concreto? Deleuze ricava direttamente da Foucault due esempi.

Il primo è il diagramma del Panoptico che rinvia al potere disciplinare, la cui formula potrebbe essere sintetizzata in questa maniera: “la pura funzione di imporre un compito o una condotta qualsiasi [funzione non formalizzata] a una qualunque molteplicità di individui, con la sola condizione che la molteplicità sia poco numerosa e lo spazio poco limitato; poco esteso [materia non formata]”<sup>174</sup>. Come vediamo, il diagramma non prende in considerazione né le funzioni formate e finalizzate (educare, castigare, far produrre, curare, addestrare, punire), né le sostanze formate su cui andrebbe ad applicarsi la funzione (prigionieri, malati, scolari, operai, soldati, per forme di contenuto quali prigione, ospedale, scuola, fabbrica, esercito). Il XVIII secolo è caratterizzata dall’apparizione di questo genere di diagramma, che attraversa tutte queste forme e si esercita su tutte queste sostanze. E, tuttavia, il XVIII secolo è testimone dell’apparizione di un altro diagramma, che si intreccerà con il precedente e che getterà le basi di ciò che Foucault chiamerà biopolitica o

---

<sup>171</sup> Per questo motivo, per Deleuze e Guattari, si deve parlare già di “segni” anche a livello dell’animale e non solo all’interno del fenomeno linguistico; si dovrà piuttosto parlare di regimi di segni specifici; “ci sono forme d’espressione senza segni (per esempio, il codice genetico non ha niente a che vedere con un linguaggio). I segni si dicono soltanto in certe condizioni di strati e non si confondono nemmeno con il linguaggio in generale, ma si definiscono attraverso regimi d’enunciati che costituiscono altrettanti usi reali o funzioni del linguaggio”, G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 116.

<sup>172</sup> G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 53.

<sup>173</sup> “La forma ha due significati: forma o organizza le materie; forma o finalizza delle funzioni, ponendo ad esse degli obiettivi”, *ivi*, p. 51.

<sup>174</sup> *Ivi*, p. 99.

biopotere: “gestire e controllare la vita di una molteplicità qualunque, a condizione che si tratti di una molteplicità numerosa (popolazione) e che lo spazio sia esteso o aperto”<sup>175</sup>.

Qual è dunque la relazione che lega la coppia Potere-Sapere alla coppia macchina astratta-concatenamento concreto? Il fatto è che il diagramma “è una macchina astratta. Definita attraverso funzioni e materie informali, essa ignora ogni distinzione di forma tra contenuto ed espressione. [...] Macchina quasi muta e cieca, sebbene sia essa a far vedere e a far parlare”<sup>176</sup>. E la macchina astratta, o diagramma,

agisce come *causa immanente* non-unificante, coestensiva all'intero campo sociale: la macchina astratta è come la causa dei concatenamenti concreti che ne effettuano i rapporti; e questi rapporti di forze non passano “al di sotto” ma nei tessuti stessi dei concatenamenti che producono. Che cosa significa causa immanente? È una causa che si attualizza nel suo effetto, che si integra nel suo effetto, che si differenzia nel suo effetto. O meglio, la causa immanente è quella il cui effetto l'attualizza, l'integra e la differenzia. Si dà così una correlazione, presupposizione reciproca tra causa e effetto, tra macchina astratta e concatenamenti concreti (ai quali il più delle volte Foucault dà il nome di “dispositivi”)<sup>177</sup>.

La forma di causalità qui evocata non è certo la causalità che coinvolge i corpi presi in rapporti di azioni e passioni, ma riguarda piuttosto una particolare forma di causalità, e che potremmo anche considerare un condizionamento “trascendentale”. Il concetto di causa investe solo i rapporti tra corpi in quanto sostanze formate, mentre la quasi-causalità, o causalità trascendentale, produce la realtà stessa, nuovi tipi di realtà e nuovi modelli di verità, in quanto condizione trascendentale dei concatenamenti che la effettuano. “Non è soggetto della storia, né la domina. Produce storia, distruggendo le realtà e le significazioni precedenti, costituendo altrettanti punti di emergenza o di creatività, congiunzioni inattese, continuità improbabili. Duplica la storia con un divenire”<sup>178</sup>.

### *Macchine astratte: singolarità*

Punti di emergenza o di creatività – scrive Deleuze: sta facendo direttamente riferimento al concetto di singolarità. Infatti, i rapporti di forze, i rapporti di potere “sono rapporti differenziali che determinano delle singolarità (affezioni). L'attualizzazione che li stabilizza e li stratifica è

---

<sup>175</sup> *Ivi*, p. 100.

<sup>176</sup> *Ivi*, p. 53.

<sup>177</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>178</sup> *Ivi*, p. 54.

un'integrazione: questa operazione consiste nel tracciare 'una linea di forza generale', nel collegare le singolarità, allinearle, renderle omogenee, metterle in serie, farle convergere"<sup>179</sup>.

O anche, "i rapporti di forze determinano punti singolari per cui un diagramma è sempre un'emissione di singolarità"<sup>180</sup>, "una distribuzione di singolarità"<sup>181</sup>. Le diverse distribuzioni di singolarità sono avviluppate dalle macchine astratte, e si distinguono dalla quantità e dalla tipologia di affezioni (produrre e parallelamente subire un'affezione), ossia dalla quantità e dalla tipologia di eventi che comportano.

Possiamo perciò dire che le macchine astratte sono distribuzioni di singolarità qualificate, differenti le une dalle altre, ed è in funzione di queste distinzioni che Foucault potrà differenziare la società disciplinare dalla società del controllo biopolitico – e per questo motivo, come vedremo, Deleuze e Guattari assegneranno loro dei "nomi propri".

In fondo, non si tratta che del medesimo rapporto tra problemi e soluzioni incontrato nel primo capitolo: un determinato problema, definito in funzione delle singolarità che avviluppa, avrà un numero indefinito di soluzioni, ossia esso potrà esprimersi, incarnarsi, effettuarsi in una molteplicità indefinita di sostanze e di enunciati. Se il Sapere è storico, il Potere, le distribuzioni di singolarità, macchine astratte o diagrammi, è trans-storico o anzi raddoppia la storia stessa. Bisogna quindi sottolineare la mutua immanenza, nonché la mutua dipendenza, tra la macchina astratta e i concatenamenti che la effettuano: se la macchina è "come la causa dei concatenamenti concreti che ne effettuano i rapporti" di forze che la definiscono, questi rapporti "non passano 'al di sotto' ma nei tessuti stessi dei concatenamenti che producono"<sup>182</sup>: se non vi fosse la macchina astratta i concatenamenti concreti non avrebbero nulla da effettuare, così come se non vi fossero i concatenamenti che l'effettuano, della macchina non si potrebbe avere alcuna esperienza.

Non è un caso, dunque, che Deleuze, nel *Foucault*, citi nuovamente, a distanza di quasi vent'anni da *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso*, la distinzione ontologica fondata sul pensiero di Lautman tra le singolarità e le traiettorie corrispondenti: "nella teoria delle equazioni differenziali ci sono 'due realtà' assolutamente distinte per quanto necessariamente complementari: l'esistenza e la ripartizione dei punti singolari in un campo di vettori, la forma delle curve integrali nella loro

---

<sup>179</sup> *Ivi*, p. 103.

<sup>180</sup> *Ivi*, p. 106.

<sup>181</sup> *Ivi*, p. 101.

<sup>182</sup> G. Deleuze, *Foucault*, p. 56.

vicinanza”<sup>183</sup>. Ugualmente, ogni integrazione o effettuazione delle singolarità operata dai concatenamenti non avviene istantaneamente, ma “c’è piuttosto una molteplicità di integrazioni locali, parziali, ciascuna delle quali è affine a determinati rapporti, a determinati punti singolari”<sup>184</sup>. Come sappiamo, lo strato è meno un’organizzazione puntuale di strutture che un processo di stratificazione e destratificazione continua e coinvolge soglie e gradienti, tipi di organizzazione formale e modi di sviluppo sostanziale mescolati tra loro. Da ciò discende che il rapporto di effettuazione tra concatenamenti e macchine astratte non è univoco; Deleuze e Guattari descrivono questo aspetto attraverso il concetto di “coefficiente di effettuazione”, certo un parametro non quantificabile ma che rende rappresentabile qualitativamente l’articolazione graduale e progressiva.

#### *Macchine astratte: coefficiente di effettuazione*

Il coefficiente di effettuazione determina a quale grado una macchina astratta sia presa all’interno degli strati e, di conseguenza, a quale tipo di concatenamento rimandi: più il coefficiente cresce e più il concatenamento è rigido, molare, organizzato e segmentato; più il coefficiente decresce e più il concatenamento è trascinato da una linea di fuga, diventando sempre più fluido e molecolare, le forme che organizza decodificate e le sostanze che determina deterritorializzate; infine, con coefficiente nullo non si darà più alcuna effettuazione in forme di contenuto ed espressione – ritrovandoci così al limite estremo di un processo di destrutturazione.

L’effettuazione per gradi della macchina astratta da parte del concatenamento getta luce proprio sul rapporto che ogni concatenamento intrattiene con il piano di consistenza. Nelle varie definizioni di concatenamento date da Deleuze e Guattari si fa sempre riferimento a una tetravalenza: da una parte contenuto ed espressione, dall’altra territorio e deterritorializzazione. Al margine di ogni deterritorializzazione si trova il piano di consistenza, che non è affatto il Caos o il PIANO DI IMMANENZA assoluto, quanto piuttosto il primo taglio nel caos, una prima forma di consistenza data alle individuazioni evanescenti intensive.

Sono le macchine astratte, le macchine astratte più disparate, singolari e qualificate – affermano Deleuze e Guattari – a tracciare di volta in volta il piano di consistenza come sezione consistente del PIANO DI IMMANENZA. “Il concatenamento ha da una parte dei *lati territoriali* o riterritorializzati che

---

<sup>183</sup> *Ivi*, p. 107.

<sup>184</sup> *Ivi*, p. 103.

lo stabilizzano, e d'altra parte *punte di deterritorializzazione* che lo trascinano"<sup>185</sup>. Sono le macchine astratte ad essere definite dalle "punte di decodificazione e deterritorializzazione. Esse tracciano queste punte: aprono quindi il concatenamento territoriale su altro, su concatenamenti di un altro tipo, sul molecolare, sul cosmico e costituiscono dei divenire"<sup>186</sup>. Se uno strato ha origine e termine con il piano di immanenza come proprio limite *a quo* e *ad quem*, ugualmente il concatenamento intrattiene il medesimo rapporto con la macchina astratta. Ciò significa anche che una macchina astratta, a seconda del coefficiente di effettuazione, potrà dispiegarsi o all'interno degli strati o direttamente sul piano di consistenza: questa infatti "esiste *contemporaneamente* sviluppata sul piano destratificato che traccia, ma avviluppata in ogni strato di cui definisce l'unità di composizione"<sup>187</sup>. La macchina astratta è a tutti gli effetti un concetto limite: cosa significa? Cerchiamo di mostrare sinteticamente le articolazioni globali a partire dal Caos tra strato e piano di immanenza, tra macchina astratta e concatenamenti, tra forze e forme.

Il caos è in sé relazione pura, dei flussi di intensità che scorrono a velocità infinita, il materiale in cui materia ed energia si corrispondono come facce del medesimo "oggetto"; le relazioni tra questi elementi sono sempre relazioni tra forze; i campi di forze, relazionandosi, determinano delle singolarità virtuali, che distribuiscono i potenziali energetici nel campo. Ora, può accadere che questa ripartizione acquisti una certa consistenza e passi dallo stato virtuale-reale a un primo stadio di effettuazione, un'effettuazione che avviene sempre per gradi, ma che sarà sempre funzione della distribuzione di singolarità che avviluppa e in virtù della quale interagisce: la distribuzione di singolarità sancisce vincoli e possibilità (*fino a che grado? Fino a che punto? A partire da quanto?*).

È in questo passaggio, dal caos virtuale al virtuale avviluppato dall'intensivo, che si determina un certo piano di consistenza, dove la velocità infinita del caos subisce un primo rallentamento: le intensità creano dei *continua* caratterizzati da un'energia tendente ma non uguale a quella infinita del caos da cui provengono. Tuttavia l'intensità, il materiale, è sempre portatore di una forza: è a questo livello che la coppia materia-funzione, contenuto ed espressione non formati, per le capacità auto-organizzanti del materiale a elevata intensità comincia ad acquisire una forma.

A questo punto la distribuzione di singolarità, che trascina con sé non un insieme illimitato di materie e di funzioni non formali, ma un certo qual tipo e numero delle medesime, è avviluppata da

---

<sup>185</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 142.

<sup>186</sup> *Ivi*, p. 709.

<sup>187</sup> *Ivi*, p. 119.

una macchina astratta, una macchina che è, insieme, una distribuzione di singolarità e una ripartizione di tratti di contenuto (materie non formate) e di tratti di espressione (funzioni non formali). In questo modo la macchina – che agisce su tutto il piano di consistenza – determina l'unità di composizione dello Strato, il materiale e le forze del piano – che *sono* il piano – su cui la stratificazione farà presa.

Lo Strato non potrà rivolgersi che a quel materiale e a quelle forze che preleva dal piano tracciato dalla macchina astratta. Nella macchina astratta i tratti di contenuto e di espressione si danno come indiscernibili, ««funtivi di una stessa funzione» o i materiali di una stessa materia, [...] ruoli dissimmetrici come elementi di un solo, uno stesso divenire o come i *quanta* di un solo, uno stesso flusso»<sup>188</sup>. È in virtù della macchina astratta presa sul solo piano di consistenza che si determinano eccettà, forme di individuazione accidentale.

La stratificazione a partire dal Caos è l'insieme dei processi di rallentamento e presa di forma auto-organizzata che seguono all'esplosione primigenia che ha generato l'universo, o per meglio dire, tanti universi distinti quante sono le distribuzioni di singolarità che determineranno di volta in volta i piani di consistenza ritagliati dal Caos. La stratificazione, infatti, può aver luogo solo nel momento in cui la velocità diminuisce, in funzione della riduzione graduale dei valori di/delle intensità, una stratificazione tanto maggiore quanto i potenziali energetici si assesteranno in condizioni di linearità.

Il riferimento alla linearità, ossia a processi descritti da equazioni differenziali lineari, è essenziale. Il modello più semplice di descrizione matematica di un sistema dinamico utilizza infatti equazioni di questo tipo ed è generalmente applicabile a quei sistemi che sono prossimi a una condizione di equilibrio stabile. Nel momento in cui volessimo studiare dei sistemi lontani dall'equilibrio, lo strumento lineare non può essere efficacemente applicato<sup>189</sup>. Nei sistemi prossimi all'equilibrio o all'equilibrio lo spazio delle fasi – il campo di individuazione – è caratterizzato da attrattori molto semplici, perlopiù a punto fisso. Nel contesto dell'ontologia deleuziana un sistema si assesta in condizioni simili a causa di un rallentamento consistente delle intensità. Gli elementi che scorrono sul piano di consistenza saranno catturati all'interno dei bacini di attrazione dei rispettivi

---

<sup>188</sup> *Ivi*, pp. 710-711.

<sup>189</sup> Ciò significa che non ci permette di fare delle previsioni sull'andamento del sistema. «Caratteristica fondamentale di un sistema dinamico lineare è che se si introducono delle variazioni nei valori iniziali delle variabili (o dei parametri in ingresso), le variazioni nei valori delle variabili nel corso della dinamica che da queste originano seguono leggi esponenziali, e quindi sono facilmente calcolabili e prevedibili», C. S. Bertuglia, F. Vaio, *Non linearità, caos, complessità. Le dinamiche dei sistemi naturali e sociali*, Bollati Boringhieri, Torino 2007<sup>2</sup>, p. 265.



attrattori delle macchine astratte che li pilotano e, una volta lì, difficilmente potranno assumere nuove configurazioni strutturali. È in questo contesto che Deleuze e Guattari vedono nel coefficiente di massima effettuazione della macchina astratta un arresto dei processi di individuazione intensiva e una cristallizzazione dei medesimi in sostanze formate. Invece, nei sistemi lontani dall'equilibrio flussi di materia ed energia attraversano il sistema e fanno sì che questo si mantenga in uno stato di disparità intensiva continua. Sistemi di questo genere vengono matematicamente descritti non da equazioni lineari (dotate di una singola soluzione), caratteristiche dei sistemi dotati della più semplice distribuzione di singolarità (un solo attrattore), ma da equazioni non-lineari (a soluzioni multiple), ovvero tipiche dei sistemi caratterizzati da una distribuzione di singolarità più complessa (attrattori multipli). “Senza il mantenimento di una distanza appropriata dall'equilibrio [ovvero attraverso il mantenimento delle differenze intensive], la non-linearità stessa non può dar luogo a soluzioni multiple”<sup>190</sup>: “a basse intensità (in prossimità dell'equilibrio) un sistema non-lineare finirà per essere linearizzato”<sup>191</sup>, ricadendo così nel bacino di un particolare attrattore. “Il non-equilibrio rivela le potenzialità nascoste nella non-linearità, che rimangono ‘assopite’ vicino o all'equilibrio”<sup>192</sup>, svela cioè le potenzialità insite nella Materia, la capacità di dislocarsi tra configurazioni di attrattori distinti senza ricadervi necessariamente:

un sistema non-lineare dotato di attrattori multipli [...] continua a mostrare la propria virtualità anche qualora il sistema si sia collocato in uno dei suoi alternativi stati stabili [matematicamente rappresentato da una singolarità e dal suo bacino di attrazione]: le altre alternative saranno sempre e comunque disponibili, *coesistendo* di fatto con quella che viene attualizzata. Per rivelarne la presenza virtuale è sufficiente fornire al sistema uno shock abbastanza intenso da spingerlo lontano dal bacino di attrazione che occupa [e farlo dirigere verso quello di un'altra distribuzione di singolarità virtuale].<sup>193</sup>

L'intensificazione della velocità permette così al flusso di materia-energia di “svelare” le distribuzioni di singolarità presenti sul piano di consistenza e attraversarle senza esserne catturate, tracciando così una traiettoria che è ciò che Deleuze e Guattari chiamano “linea di fuga”. In questo senso il coefficiente di effettuazione che marca i concatenamenti concreti è contemporaneamente un

---

<sup>190</sup> G. Nicolis, I. Prigogine, *La complessità. Esplorazione nei nuovi campi della scienza*, Einaudi, Torino 1991, p. 70.

<sup>191</sup> M. DeLanda, *Intensive science and virtual philosophy*, cit., p. 76.

<sup>192</sup> G. Nicolis, I. Prigogine, *La complessità. Esplorazione nei nuovi campi della scienza*, cit., p. 71.

<sup>193</sup> M. DeLanda, *Intensive science and virtual philosophy*, cit., p. 75.

coefficiente di potenzialità e creatività<sup>194</sup>. Nel momento in cui il rallentamento è massimo le coppie di materie e funzioni si dispongono rigidamente all'interno dello *spatium* determinato dalle singolarità, collassando su di esse come materia ed energia in prossimità di buchi neri. In questo caso troveremo solo connessioni molari, linee sottomesse a gerarchie, una strutturazione rigida cui nulla può sottrarsi. Siamo così giunti, potremmo dire, a un vertice massimo di organizzazione, il cui modello ideale è la cristallizzazione: l'effettuazione raggiunge qui il suo culmine. Indipendentemente dalla natura e dal grado di stratificazione o destratificazione, sarà sempre la macchina astratta – portatrice di singolarità e attrattori – a determinare la composizione e i materiali, sia delle eccezioni (forme accidentali) che delle sostanze (forme essenziali).

### *Macchine astratte ed eccezioni*

Torniamo ora a domandarci: che cosa si dà sul piano di consistenza a una prima effettuazione di una macchina astratta? Contenuto ed espressione non sono ancora formati, si danno nella relatività più elevata, come variabili di una stessa funzione o materiali di una stessa materia: tratti di contenuto ed espressione. I tratti di contenuto si coniugano per formare dei concatenamenti come *continua* di intensità: è questa l'individuazione per forma accidentale, un'eccezione. Questo sono i corpi secondo le due dimensioni della latitudine e della longitudine, ciò che potremmo chiamare “anello di contenuto di base”. Ma “se il piano di consistenza ha per contenuto solo delle eccezioni, ha anche tutta una semiotica particolare che gli serve da espressione”<sup>195</sup>: i tratti di espressione della macchina astratta, una volta squadernati sul piano di consistenza, esprimono questa particolare semiotica. Essa è composta da articoli o pronomi indefiniti, nomi propri, verbi all'infinito, “l'anello d'espressione di base, correlativo dei contenuti meno formalizzati, dal punto di vista di una semiotica che si è liberata delle significanze formali come dalle soggettivazioni personali”<sup>196</sup>.

E dunque ci chiediamo, come si corrispondono i due anelli di base? In funzione degli eventi espressi dalle singolarità della macchina astratta, perché se questi si orientano lungo l'asse latitudinale delle eccezioni, ugualmente sono espressi da questa semiotica dell'informale: eccezioni e

---

<sup>194</sup> Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., pp. 711-712.

<sup>195</sup> *Ivi*, p. 371.

<sup>196</sup> *Ibidem*. L'espressione “anello d'espressione di base” è di Deleuze e Guattari, ma riteniamo che sia ugualmente possibile parlare dell'eccezione come “anello di contenuto di base”, per sottolineare la relazione tra i tratti di contenuto e i tratti d'espressione disposti sul piano di consistenza.

semiotica informale esprimono entrambe un insieme di eventi, la distribuzione di singolarità. Qualche esempio: “ESSO – MARCIARE – VERSO; I NOMADI – ARRIVARE; IL GIOVANE – SOLDATO – FUGGIRE; LO STUDENTE – DI – LINGUE – SCHIZOFRENICO – TAPPARE – ORECCHIE; VESPA – INCONTRARE – ORCHIDEA”<sup>197</sup>; o, rifacendoci a esempi precedenti, UN ALBERO – VERDEGGIARE; UNA SPADA – TAGLIARE – UN TORACE; UN SOLDATO – MORIRE.

Già in precedenza avevamo identificato attraverso “nomi propri” le eccetità, sottolineando come questi designassero innanzitutto qualche cosa che è dell’ordine dell’evento; il “nome proprio” marca l’impersonalità di un evento e saranno le sostanze stesse a identificarvisi, non viceversa. Di conseguenza, anche le macchine astratte hanno dei “nomi propri”, Panopticon, ad esempio, o “macchina astratta-Einstein, macchina astratta Webern, ma anche Galileo, anche Bach o Beethoven, ecc.”<sup>198</sup>: l’atemporalità degli eventi che portano con sé permetterà loro di effettuarsi ogni qual volta verranno invocate, con una certa indipendenza rispetto alle sostanze e alle forme dello strato.

Per questo abbiamo sempre sottolineato la distinzione tra macchine astratte e singolarità virtuali da queste avviluppate<sup>199</sup>: le macchine astratte hanno “nomi propri” e si effettuano tanto sul piano di immanenza – come eccetità – quanto negli strati – come sostanze formate, rappresentando l’elemento consistente del piano; ciò che lega le sostanze alle eccetità è proprio l’essere effettuazioni della medesima macchina astratta. Le singolarità, invece, sono dotate di una generalità maggiore, poiché prescindono dalle coppie materia-funzione, dai tratti di contenuto ed espressione, ma determinano solo la “forma” del campo di individuazione, i limiti e le soglie, il tipo e il numero di eventi effettuabili.

---

<sup>197</sup> G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 71.

<sup>198</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 710.

<sup>199</sup> L’esistenza di questa distinzione in seno al pensiero di Deleuze è una nostra ipotesi; nel corso della sua opera Deleuze non chiarirà mai del tutto il rapporto tra le due, né dunque se debbano essere considerate la stessa cosa. È solo in un saggio del 1975 da noi utilizzato, la recensione di *Sorvegliare e punire* poi raccolta nel *Foucault*, che Deleuze opera l’identificazione tra macchine astratte, diagrammi e distribuzioni di singolarità; nel saggio che costituisce il corpo principale del *Foucault*, invece, le distribuzioni di singolarità verranno semplicemente chiamate diagrammi (dei rapporti di forze). A nostro parere, col *Foucault*, opera del 1986, Deleuze sta già entrando in territorio metafisico e vuole dunque liberarsi dell’eccessiva concretezza che aveva caratterizzato *Mille piani*, testo del 1980. Di lì in poi ci sarà solo spazio per i concetti di “evento”, “forza”, “capacità”, “piano”, “singolarità”. Ciò comporta che il concetto di “macchina astratta” venga rimpiazzato con quello di “distribuzione di singolarità”. A nostro parere, tuttavia, il concetto di “macchina astratta” non perde valore, poiché può essere recuperato – così noi abbiamo fatto – per designare una distribuzione di singolarità “qualificata”, ossia come portatrice di certi tratti di contenuto e di espressione che caratterizzano l’unitarietà di un piano di consistenza come ritaglio del caos, ossia, conseguentemente, l’unità e la complementarietà tra un’eccetità e le sostanze che vi si rispecchiano. Il concetto di distribuzione di singolarità, invece, è più generale, perché prescinde da questi tratti che le macchine portano con sé.

Non a caso, mentre lo statuto ontologico delle singolarità è sempre e costantemente quello del virtuale – ideale senza essere attuale, reale senza essere astratto - la definizione ontologica che le macchine astratte ricevono in chiusura di *Mille piani* è indice della loro alterità: “reali senza essere concrete, attuali senza essere effettuate”<sup>200</sup>. Le macchine astratte determinano sia le capacità che possiede un corpo in funzione delle singolarità che avvolge (quali eventi? Quali affetti?), sia ciò da cui un corpo può essere composto in funzione dei tratti di contenuto e la semiotica correlata ai tratti di espressione che lo contraddistinguono (strutture funzionali, indici, segni, simboli, linguaggi).

Potremmo così sintetizzare il ruolo delle macchine astratte rispetto alle singolarità: se le singolarità provengono dal caos/PIANO DI IMMANENZA e appaiono e scompaiono a velocità infinita, come determinazioni evanescenti, di converso la macchina astratta dà loro una certa consistenza, testimoniata dalla tracciatura del piano; un piano che è solo, è bene ricordarlo, una sezione del PIANO da cui le singolarità provengono. Il concetto di macchina astratta nasce dalla necessità di saldare l'aspetto virtuale con l'intensivo, perciò, nel momento in cui la speculazione deleuziana si farà marcatamente metafisica, cioè dal *Foucault* in avanti, verrà progressivamente abbandonato per lasciare nuovamente spazio alle singolarità medesime<sup>201</sup>.

### *Macchine astratte come condizione trascendentale*

Questo lungo *detour* attraverso il *Foucault* muoveva a partire da una domanda: come è possibile che alcuni oggetti, e non altri, entrino in un concatenamento? Quale principio guida la selezione operata dai concatenamenti? Come abbiamo visto, questo principio o causa immanente è la macchina astratta.

Si potrebbe obiettare che l'esposizione del concetto di macchina astratta data nel *Foucault* è tuttavia parziale, poiché coinvolge solo il terzo strato, quello antropomorfo, in cui si distinguono visibilità ed enunciati, stati di cose e parole; ma è certo una parzialità dettata dal compito che Deleuze si era prefissato: rintracciare una matrice comune tra sé e Foucault. Il campo di indagine è

---

<sup>200</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 710.

<sup>201</sup> A nostro parere, la funzione che le macchine astratte svolgono in *Mille piani* verrà in parte recuperata, all'interno di una variazione significativa del contesto, nel *Che cos'è la filosofia?* con il termine di “personaggio concettuale” filosofico od “osservatore parziale” scientifico; come le macchine astratte, essi sono “punti di vista” sul piano di immanenza e rappresentano le condizioni a partire dalle quali ogni piano si trova riempito da concetti filosofici o funzioni scientifiche dello stesso gruppo – determinano cioè l'unità di composizione del piano su cui concetti e funzioni si sviluppano. Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., pp. 51-75, 124-130.

quello della “storia” e della “società” e, al suo interno, Deleuze mostra chiaramente come la stratificazione della storia (sapere), non sia tanto funzione delle forme che questa assume, quanto dei rapporti di forza (potere) che determinano quasi-causalmente, come condizione trascendentale e a-priori, i rapporti tra enunciati e visibilità: “la storia delle forme, l’archivio, viene raddoppiato da un divenire delle forze, il diagramma”<sup>202</sup>. Se le cose e le parole appaiono in funzione dei rapporti di forza, significa che tutto ciò che non è stratificato, di fatto, non esiste: “tutto è sapere [...]: non c’è nulla né prima né al di sotto del sapere”<sup>203</sup>, “il potere produce reale prima di reprimere. Così come produce verità, prima di ideologizzare, di astrarre o di mascherare”<sup>204</sup>.

In questo senso si deve comprendere ciò che Deleuze definisce il più importante principio storico di Foucault: “ogni formazione storica vede e fa vedere tutto ciò che può, in funzione delle sue condizioni di visibilità, così come essa dice tutto ciò che può in funzione delle sue condizioni d’enunciato”<sup>205</sup>. Ciò significa che *nulla esiste* al di fuori dei concatenamenti di contenuto ed espressione, al di fuori dello strato: non esistono oggetti né attualità se non in funzione della condizione trascendentale (diagramma o macchina astratta) che distribuisce ciò che si percepisce, ciò che si sa, ciò che si vede, ciò che si dice. Verità e oggettività sono funzioni interne al concatenamento preso negli strati, a loro volta determinate dai rapporti di forza come emissione di singolarità. Perché? Perché è in funzione della macchina astratta che vengono distribuiti i poteri di produrre e subire affezioni, ossia è in funzione di essa che si potranno effettuare alcuni e non altri eventi. I concatenamenti fanno essere – le sostanze, gli oggetti attuali – solo in funzione di ciò che le macchine astratte permettono loro di far essere: “fuori” non ci sono sostanze, non ci sono forme, ci sono soltanto relazioni evanescenti di forze con forze.

Come sappiamo, la stratologia ci invita a comprendere i tipi di organizzazione formale e i gradi di sviluppo sostanziale in funzione delle popolazioni molecolari e delle loro composizioni relative: esattamente come un liquido, anche in virtù delle sue proprietà dinamiche, si conforma al contenitore in cui è versato, così popolazioni molecolari si disporranno sul campo di individuazione tracciato dalla macchina astratta. Non vi sarà altro spazio o campo occupabile – terra

---

<sup>202</sup> G. Deleuze, *Foucault*, p. 64.

<sup>203</sup> *Ivi*, p. 145.

<sup>204</sup> *Ivi*, p. 46. In questo senso Deleuze mostra come la categoria del potere non sia immediatamente repressiva, come alcune facili letture di Foucault interpretano; è solo in un secondo momento, quando i rapporti di potere vengono “formati e codificati” da alcune istituzioni che, allora, potrà essere utilizzato in funzione repressiva.

<sup>205</sup> *Ivi*, p. 83. E anche: “il principale assunto storico di Foucault è che ogni formazione storica dice e vede tutto quello che è capace di dire e vedere”, G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 130.

deterritorializzata, territorializzabile dalle sostanze individuate – se non quello che emerge in virtù delle singolarità stesse, e tale campo verrà sempre saturato da sostanze e forme: la realtà storica non presenta lacune, poiché lacune o salti si danno solo nel passaggio da una macchina astratta a un'altra.

Questo discorso non riguarda solo la Storia intesa come macrocategoria che ingloba le formazioni sociali, politiche e umane, ma riguarda da vicino qualunque individuazione, qualunque formazione interna al Divenire del PIANO DI IMMANENZA: ogni individuato è tale in funzione dell'esistenza di una macchina astratta. Un concatenamento è sempre la trama di relazioni (linee molari, molecolari, di fuga) che determina un blocco di spazio-tempo: ogni composizione di corpi è trama dei rapporti sintetici che si instaurano tra i suoi componenti, e le regole di composizione sono sempre le stesse.

Dobbiamo pensare alla Realtà come a un'infinita serie di inclusioni nidificate di coppie diagramma-concatenamenti secondo scale dimensionali – e temporali – differenti. Un esempio di concatenamento su cui Deleuze ritorna spesso è il concatenamento che chiama “feudale” o “feudalesimo”.

Si considerino gli incroci di corpi che definiscono la feudalità: il corpo della terra e il corpo sociale, il corpo del feudatario, del vassallo e del servo, il corpo del cavaliere e quello del cavallo, il nuovo rapporto in cui essi entrano con la staffa, le armi e gli strumenti che assicurano le simbiosi di corpi – è tutto un concatenamento meccanico. Ma anche gli enunciati, le espressioni, il regime giuridico delle armerie, l'insieme delle trasformazioni incorporee, specialmente i giuramenti con le loro variabili, il giuramento di obbedienza, ma anche il giuramento amoroso, ecc.: è il concatenamento collettivo d'enunciazione. E secondo l'altro asse: la territorialità e le deterritorializzazioni feudali, contemporaneamente alla linea di deterritorializzazione che trascina il cavaliere e la sua cavalcatura, gli enunciati e gli atti. Come tutto ciò si combina nelle Crociate.<sup>206</sup>

Qui contenuto ed espressione concatenano tanto dei segni quanto dei corpi come pezzi eterogenei della stessa macchina astratta, una macchina “feudalesimo” in questo caso, che coniuga nuovi rapporti con la terra, l'animale, il corpo, la guerra, l'ambiente, tra uomini e donne. Tanto gli enunciati quanto le visibilità rappresentano l'attualizzazione delle singolarità, dei rapporti di forze di cui un diagramma è l'esposizione: “il diagramma o macchina astratta è la carta dei rapporti di forze, carta di densità, di intensità, che procede per legami primari non localizzabili e che in ogni istante

---

<sup>206</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 143.

passa per tutti i punti”<sup>207</sup>; gli enunciati e le visibilità non sono che l’integrazione di questi punti, la costruzione di serie che li unisce creando così una certa regolarità, una norma o per meglio dire un insieme di norme, un insieme di regole o codici.

Dobbiamo pensare a questa macchina astratta come a una composizione quasi illimitata di rapporti di forze e singolarità, una sorta di macro-macchina presa in tutto lo strato in cui regola e distribuisce contenuto ed espressione e soprattutto capacità, eventi effettuabili. Perciò, all’interno e contemporaneamente a questa macro-macchina, possiamo sempre pensare di estrapolare delle macchine che determinano di volta in volta ambiti e concatenamenti di scala inferiore, tutta una serie di sotto-macchine e sotto-concatenamenti che regolano i rapporti tra individuazioni di livelli minori<sup>208</sup> (composti inorganici, quali rocce e cristalli, armature e armi; composti organici, quali piante e animali, come composti officinali o cavalcature da guerra; composti del terzo strato quali uomini o donne, ma anche e contemporaneamente come soldati, mogli, preti, ecc. o istituzioni sociali come composizione di livello maggiore quali monarchia, chiesa, esercito, popolo; composti culturali ed epistemologici, quali criteri di verità, valori, teorie) tutti solidali rispetto alla macro-macchina feudale che determina il macro-concatenamento nel suo complesso. Gli individuati di grado inferiore presenteranno a loro volta dei gradi di strutturazione differente, a seconda della qualità, più o meno molecolare, più o meno molare, delle connessioni e delle relazioni (l’istituzione ecclesiastica medievale, ad esempio, come forma assai più gerarchizzata e strutturata di quanto fosse nei secoli precedenti).

La macchina astratta, lo ricordiamo, è il principio che determina la selezione operata dai concatenamenti; il concatenamento feudale opera così delle vere e proprie selezioni di materiali, di forme, di codici, nel senso che lascia essere solo alcune “cose” e non altre: “la prigione, per esempio, può avere un’esistenza marginale nelle società sovrane (le *lettres de cachet*), ed esiste come dispositivo solo quando un nuovo diagramma, il diagramma disciplinare, fa sì che essa oltrepassi la ‘soglia tecnologica’”<sup>209</sup>. Affinché si diano nuovi rapporti tra l’uomo e gli utensili, si sviluppi cioè una tecnologia umana-materiale, è necessario che gli utensili stessi siano già stati selezionati da una macchina astratta e assunti dai concatenamenti: un utensile resta poco o nulla utilizzato se non viene

---

<sup>207</sup> G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 55.

<sup>208</sup> Di fatto la relazione tra macro- e micro-macchine corrisponde a quella foucaultiana tra dispositivi e micro-dispositivi di potere.

<sup>209</sup> *Ivi*, p. 60.

prima selezionato all'interno di un concatenamento in grado di accoglierlo. Il problema degli storici diviene perciò un problema di determinazione delle macchine astratte e dei rapporti di forza:

le cosiddette armi oplitiche sono prese nel concatenamento della falange; la staffa è selezionata dal diagramma feudalesimo; il badile, la zappa, l'aratro non formano un progresso lineare, ma rinviano rispettivamente a delle macchine collettive che variano con la densità della popolazione e il tempo del maggese.<sup>210</sup>

Se osservassimo il concatenamento feudale nel suo insieme, ci troveremmo di fronte a una gigantesca rete di relazioni, costituita da un numero infinito di nodi; ma potremo sempre aumentare o ridurre a nostro piacimento l' "ingrandimento": aumentando o diminuendo il grado di risoluzione ritroveremo, a quel grado e a quel livello, un nuovo reticolo di nodi correlati secondo regolarità da macchine astratte "inferiori" solidali con la rete e le macchine astratte "superiori". Questo perché, lo ricordiamo, sotto gli strati non c'è "nulla", ma le visibilità e gli enunciati si disporranno sempre articolati in una qualche maniera; non vi sarà mai un limite oltre il quale rintracceremo un nulla di contenuto e un nulla di espressione – sul piano di consistenza si danno solo anelli di contenuto e d'espressione di base – perché, a rigore, il limite è sempre presente e già là: quello determinato dal Fuori delle forze e delle singolarità che costituiscono la condizione trascendentale che accompagna la formazione delle sostanze. E, rispetto a questo limite, definita da questo limite, "un'unica, una stessa *macchina astratta* avvolta nello strato e costituente la sua unità. È l'Ecumene in opposizione al Planomene del *piano di consistenza*"<sup>211</sup>, la medesima macchina che oscilla tra piano di organizzazione e piano di consistenza in funzione del coefficiente di effettuazione associato al concatenamento che la concretizza.

## Creazione e mutamento

Ecumene e Planomene: una medesima macchina astratta per tutto lo strato, una stessa macchina astratta globale che determina un'epoca, una società, un gruppo di individui. Ci si deve dunque domandare come sia possibile passare da una macchina all'altra, come possa avvenire, in termini foucaultiani, il passaggio tra i Saperi, il sostituirsi di un insieme di formazioni concatenate –

---

<sup>210</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>211</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 95.



contenuto ed espressione – a un altro, e come può, dunque, un individuo comporsi all'interno di concatenamenti inediti.

Gli ultimi anni del XVIII secolo sono rotti da una discontinuità simmetrica a quella che aveva infranto, all'inizio del XVII secolo, il pensiero del Rinascimento; allora, le grandi figure circolari nelle quali si chiudeva la similitudine si erano scompagnate e aperte affinché il quadro delle identità potesse dispiegarsi; quadro che ora si disfà a sua volta, giacché il sapere si insedia in uno spazio nuovo. [...] Donde viene, di colpo, questa mobilità inattesa delle disposizioni epistemologiche, la deriva delle possibilità le une rispetto alle altre, più profondamente ancora l'alterazione del loro modo d'essere? [...] A quale evento o a quale legge obbediscono quelle mutazioni che fanno sì che all'improvviso le cose non siano più percepite, descritte, enunciate, caratterizzate, classificate e sapute allo stesso modo, e che nell'interstizio delle parole o sotto la loro trasparenza, non siano più le ricchezze, gli esseri viventi, il discorso a offrirsi al sapere, ma esseri radicalmente diversi?<sup>212</sup>

Affronteremo il problema sotto due aspetti diversi, uno metafisico e l'altro fisico, ossia dal punto di vista dei rapporti tra forze, singolarità e macchine astratte e da quello di un'individuazione singolare.

### *Forze e strutture*

Si potrebbe dire, in un certo senso, che i diagrammi comunicano, al di sopra, al di sotto, o tra i rispettivi strati (il diagramma “napoleonico” può essere definito come interstratico, intermedio tra l'antica società di sovranità e la nuova società di disciplina che esso prefigura). Ed è proprio in questo senso che il diagramma si distingue dagli strati: solo la formazione stratificata può dargli la stabilità che esso non possiede, poiché è in sé instabile, agitato, mescolato. Si tratta del carattere paradossale dell'a priori, una micro-agitazione. Il fatto è che le forze in rapporto sono inseparabili dalle variazioni delle loro distanze o dei loro rapporti. In breve, le forze sono in continuo divenire, *c'è un divenire delle forze che doppia la storia*, o piuttosto, secondo la concezione nietzscheana, che la avvolge. Perciò il diagramma, in quanto espone un insieme dei rapporti di forze, non è un luogo, ma piuttosto “un non-luogo”: è solo un luogo di mutamenti. All'improvviso le cose non sono più percepite e le proposizioni non sono più enunciate nello stesso modo... Probabilmente il diagramma comunica con la formazione stratificata che lo stabilizza e lo fissa, ma in base a un altro asse comunica anche con un altro diagramma, con gli strati instabili di un altro diagramma, mediante i quali le forze procedono nel loro mutevole divenire. Dunque il diagramma è sempre fuori dagli strati. Non può essere esibizione dei rapporti di forze senza essere anche, di colpo, emissione di singolarità, di punti singolari. Il che non significa che qualsiasi cosa si colleghi a qualsiasi altra. Si tratta piuttosto di lanci successivi, ciascuno dei quali opera a caso ma nelle condizioni estrinseche determinate dal lancio

---

<sup>212</sup> M. Foucault, *Le parole e le cose*, BUR, Milano 1978, p. 235.

precedente. [...] non c'è quindi un concatenamento per continuità o intersezione, ma un ri-concatenamento al di sopra dei tagli e delle discontinuità (mutamento).<sup>213</sup>

Sappiamo che sono le forze stesse a produrre singolarità: cosa accade in un campo di forze, cui corrisponde una determinata distribuzione di singolarità, nel momento in cui un'altra forza interagisce con esso? Da un punto di vista astratto, e puramente virtuale e metafisico, potremmo ottenere una diversa distribuzione di singolarità. Chiaramente, stiamo ragionando in termini semplificati, perché in realtà si tratterà sempre di un'interazione tra campi di forze con altri campi di forze, ciascuno dotato delle rispettive singolarità. L'esito, tuttavia, è solo più complesso rispetto a quanto detto poco sopra: si tratterà sempre di una composizione di forze e di una ridistribuzione di singolarità in un nuovo campo unificato. Ogni rapporto di forze genera una nuova emissione di singolarità, ma non nella forma di una completa ridefinizione di queste, quanto piuttosto, come dicevamo, di ridistribuzione, di espansione o contrazione dell'insieme di partenza. È per questo che dal punto di vista delle forze si deve sempre parlare di composizione e coniugazione.

Se le forme di contenuto e di espressione sono l'una esterna all'altra, testimonianza dell'assenza di causazione reciproca, ciò che è fuori dalle forme, ciò che anzi ne costituisce il Fuori, è propriamente la condizione trascendentale, la dimensione informale dei rapporti di forze del PIANO DI IMMANENZA.

Bisogna distinguere tra l'esteriorità e il fuori. L'esteriorità è ancora una forma, [...] anzi due forme, l'una esterna all'altra, dal momento che il sapere è costituito da un duplice ambito, luce e linguaggio, vedere e parlare. Il fuori concerne invece la forza: se una forza è sempre in rapporto con altre, le forze rinviano necessariamente a un fuori irriducibile, senza più forma e costituito da distanze non scomponibili attraverso le quali una forza agisce su un'altra o è agita da un'altra. [...] Esiste quindi un divenire delle forze che non si confonde con la storia delle forme, poiché opera in un'altra dimensione. *Un fuori più lontano* di qualsiasi mondo esterno e da qualsiasi forma di esteriorità, quindi infinitamente più prossimo.<sup>214</sup>

Perché dunque ogni cosa non si collega a qualsiasi altra? Perché i concatenamenti che si sviluppano sugli strati, i loro rispettivi tipi di organizzazione formale e modi di sviluppo sostanziale, le forme e le sostanze, sono determinati sempre da certe macchine astratte, che effettueranno entro un intervallo stabilito dal coefficiente di effettuazione. Uno strato dice e fa vedere tutto ciò che può dire e far vedere, ma le condizioni di questa possibilità, le sue condizioni trascendentali, risiedono

---

<sup>213</sup> G. Deleuze, *Foucault*, pp. 114-116.

<sup>214</sup> *Ivi*, p. 116.

nella macchina astratta. La realtà è prodotta e determinata a partire da una creazione antecedente che pertiene solo ai rapporti di forza e alle singolarità che queste determinano.

Possiamo così schematizzare i processi di stratificazione a partire da una macchina astratta: una macchina astratta, che corrisponde a una distribuzione di singolarità, traccia un piano di consistenza dotato di tratti di contenuto e tratti di espressione; gli strati si innalzano su quello stesso piano prelevando da esso il materiale che verrà organizzato in codici e territori distinti, in forme di contenuto e forme di espressione. La macchina astratta determina le operazioni di selezione dei concatenamenti in quanto condizione trascendentale; il concatenamento, negli strati, organizza le forme e le sostanze in base all'insieme di possibilità concesse dalla macchina astratta: a livello diacronico tutte le possibilità saranno effettuate, tutto il campo sarà saturato dalle distribuzioni di popolazione elementare e dai tipi di forme. Sullo strato potremo così individuare delle regolarità, delle costanti, delle leggi che sono reali, vere, effettive in funzione della particolare realtà che la macchina astratta ha condizionato.

Lo strutturalismo di *Differenza e ripetizione* replicava, pur con le dovute distinzioni teoriche, questo stesso movimento, poiché le strutture operavano in un regime di omogeneizzazione del campo; nei fatti, una struttura si determina sempre come un ciclo a scambio chiuso, in cui l'obiettivo è sempre quello di mantenere costante un certo rapporto caratteristico, indipendentemente dalla natura delle parti componenti. Tale è la natura del modo in Spinoza e tale, secondo Deleuze, è la natura di ogni individuato, oscillazione tra sostanza ed eccitata. Ciò significa che un'individuazione è sempre e comunque una forma di strutturazione, per quanto parziale: una forma codifica la realtà secondo il proprio codice, così come l'animale territorializza gli ambienti con cui entra in contatto. Questo significa che una struttura che ha con sé il proprio codice è portata a uniformare a se stessa il mondo con cui ha a che fare. Sugli strati si determinano così delle regolarità, tanto più estese quanto più ampia sarà la macchina astratta considerata, l'Ecumene come limite massimo.

Tuttavia sappiamo che il modello ideale cui tendono i processi di attualizzazione è quello cristallino, cioè un'omogeneizzazione delle connessioni molecolari in una sostanza molare e attuale, in cui i processi intensivi si annullano. In questo caso, la composizione di concatenamenti regolari e stabili determina un'individuazione chiusa, estremamente gerarchizzata e isolata dall'ambiente circostante: strutture siffatte sono escluse da qualunque commercio col mondo e il sistema non oscilla più tra livello attuale e livello intensivo. La distinzione tra tipi diversi di strutture si dispone, dunque, a livello di distinzione tra gli strati, laddove nel primo, quello fisico-chimico, il codice

formale è vincolato a esprimersi “sul posto”, mentre nel secondo e più ancora nel terzo il codice è dotato di un grado di libertà maggiore. Maggiore sarà la strutturazione, minori saranno i gradi di libertà.

Ecco, dunque, l’invito di Deleuze e Guattari più volte ripetuto in *Mille piani*: è necessario destratificarsi, deterritorializzarsi, per poter divenire, entrare in nuovi concatenamenti, creare nuovamente e reindividuarsi. C’è, tuttavia, un limite intrinseco a questo processo, un limite concettuale che in *Mille piani* veniva affrontato solo tangenzialmente e che invece acquista centralità a partire dal *Foucault*: la destratificazione apre gli individuati al piano di consistenza, ma, in sé, questo piano è sempre lo stesso piano di partenza su cui le sostanze attuali si sono stratificate. Ne segue che il massimo di apertura cui può condurre la destratificazione è l’instaurazione di un ciclo a scambio chiuso, ossia l’effettuazione di altre possibilità – altre forme, altre sostanze, altre capacità – che *quel* piano di consistenza implica. Al di là dei processi di deterritorializzazione, al di là del territorio, c’è solo la Terra, non il Cosmo/Caos: la deterritorializzazione trascina con sé il territorio e le sostanze stratificate, le spinge ad aprirsi sul *continuum* di intensità da cui esse stesse provengono, ma questo stesso processo si arresta sul piano di consistenza. Il movimento di destratificazione ha nel piano di immanenza corrispondente il suo proprio limite specifico. Perciò, se è la macchina astratta che traccia il piano e ne determina l’unità di composizione – le singolarità che ha reso consistenti traendole dal caos, la Materia intensa che sul piano scorre – sarà la macchina astratta come condizione trascendentale a dover mutare.

### *Il vivente*

Prima di procedere oltre vogliamo esporre i termini della questione in una maniera più concreta; per fare questo faremo leva sul concetto di “macchina” e di “macchina autopoietica” elaborato da Maturana e Varela per tentare di risolvere il problema teorico di cosa sia un organismo vivente.

Come abbiamo più volte ribadito, un individuo è tanto sostanza quanto eccità, in un rapporto che varia in funzione del grado di organizzazione e “solidificazione” raggiunta. Sappiamo che i processi che portano alla definizione di un oggetto attuale, i processi intensivi che coinvolgono il materiale di partenza, raggiungono uno stato di equilibrio che può essere più o meno stabile – metastabile – a seconda del tipo di formazione cui vanno incontro. Possiamo ora aggiungere che il

tipo di equilibrio è strettamente dipendente dal tipo di sistema dinamico che lo contraddistingue nello spazio delle fasi.

Nello strato fisico-chimico, per esempio, a un cristallo corrisponderà un unico punto attrattore in cui i processi intensivi saranno giunti a un equilibrio statico, cui non sarà facile sottrarli: in esso la chiusura del sistema coincide in tutto e per tutto con l'isolamento dall'ambiente esterno.

La complessità crescente esibita dallo strato organico si rifletterà direttamente sulla qualità dei processi intensivi che vi si manifesteranno e, di conseguenza, gli equilibri omeostatici non individueranno mai un sistema isolato rispetto all'ambiente. Tuttavia, affinché si possa parlare di "vita" non è sufficiente che un sistema non sia isolato – lo stesso cristallo è un sistema che in partenza non lo è, sebbene lo divenga al termine della germinazione<sup>215</sup>.

Rifacciamoci alla definizione che Maturana e Varela hanno dato del concetto di "macchina"<sup>216</sup>:

Le relazioni che definiscono una macchina come unità, e determinano la dinamica di interazioni e di trasformazioni che essa può supportare in quanto unità, costituiscono l'*organizzazione* della macchina. Le effettive relazioni che hanno luogo tra i componenti che integrano una macchina concreta in un dato spazio, costituiscono la sua *struttura*. L'organizzazione di una macchina (o sistema) non specifica le proprietà dei componenti che realizzano la macchina come un sistema concreto, specifica solo le relazioni che questi devono generare per costituire la macchina o il sistema come unità. Perciò, l'organizzazione di una macchina è indipendente dalle proprietà dei suoi componenti che possono essere qualsiasi, e una data macchina può essere realizzata in molti modi diversi da molti tipi diversi di componenti.<sup>217</sup>

Sulla base di questa definizione, quando una macchina può essere considerata una "macchina vivente"? Quando può essere considerata una macchina autopoietica, ossia una macchina che

continuamente genera e specifica la sua propria organizzazione mediante il suo operare come sistema di produzione dei suoi propri componenti, e lo fa in un *turnover* senza fine di componenti in condizioni di continue perturbazioni e di compensazioni di perturbazioni. Perciò, una macchina autopoietica è un sistema omeostatico (o piuttosto un sistema di relazioni statico) che ha la sua propria organizzazione (rete di relazioni definente) come la variabile fondamentale che mantiene costante.<sup>218</sup>

---

<sup>215</sup> La termodinamica classica nasce proprio dallo studio dei sistemi chiusi non isolati, ossia in cui l'entropia aumenta e l'energia viene dissipata; questi sistemi, in cui dobbiamo collocare anche il "nostro" cristallo, sono caratterizzati da un attrattore a punto fisso cui si dirigono asintoticamente.

<sup>216</sup> Il concetto di "macchina" cui qui si fa riferimento non coincide affatto con quello deleuziano di "macchina (astratta)".

<sup>217</sup> H. Maturana, F. J. Varela, *Autopoiesi e cognizione. L'organizzazione del vivente*, cit., pp. 129-130.

<sup>218</sup> *Ivi*, p. 131.

Questa definizione corrisponde punto per punto alla definizione spinoziano-deleuziana dell'individuazione di un corpo (modo o eccità): anche in questo caso troviamo l'esistenza di un rapporto differenziale da preservare, l'organizzazione della macchina, sullo sfondo di una serie di relazioni tra i componenti e i processi intensivi corrispondenti, ossia di una struttura, la cui natura specifica – i modi diversi e i tipi di componenti – è secondaria rispetto al mantenimento dell'organizzazione.

Il rapporto differenziale da preservare, la distribuzione di singolarità che caratterizza le eccità, è determinato da un insieme di relazioni dinamiche, e non corrisponde affatto ad alcuna determinazione essenziale nel senso classico del termine. È allora significativo sottolineare come il medesimo aspetto venga evidenziato parimenti da Maturana e Varela: “le macchine autopoietiche sono unità la cui organizzazione è definita da una particolare rete di processi (relazioni) di produzione di componenti, la rete autopoietica, e non dai componenti o dalle loro relazioni statiche”<sup>219</sup>. Un organismo vivente è sempre il risultato dell'interazione complementare tra apertura, intesa come insieme delle capacità di essere affetto ed entrare in relazione con l'esterno, e chiusura, intesa non come isolamento ma come chiusura operativa, tale per cui “*le conseguenze delle operazioni del sistema sono le operazioni del sistema*, in una situazione di completo autoriferimento”<sup>220</sup>.

In una macchina autopoietica, i processi intensivi che mantengono l'organizzazione costante non giungono a un equilibrio caratterizzato da un attrattore a punto fisso, perché necessitano di assimilare continuamente materiale proveniente dal loro ambiente associato. Individuazioni così caratterizzate si assestano in una zona intermedia tra la rigidità e l'isolamento degli oggetti attuali e la flessibilità radicale del piano di consistenza. Dobbiamo pensare al vivente come a una pulsazione continua tra due stati: la sostanza (individuazione attuale) e l'eccità (individuazione intensiva). Questa compresenza di stati, come due facce del medesimo essere, sarà tanto maggiore quanto maggiore sarà l'intensità dei processi che in essi hanno luogo.

L'ipotesi metafisica su cui poggia l'ontologia deleuziana è complementare a quanto abbiamo appena visto: solo attraverso il rallentamento della velocità infinita del PIANO DI CONSISTENZA può

---

<sup>219</sup> *Ivi*, p. 131-132.

<sup>220</sup> F. J. Varela, “Complessità del cervello e autonomia del vivente”, in G. Bocchi, M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Paravia Bruno Mondadori Editori, Milano 2007<sup>2</sup>, p. 123. E anche: “la *chiusura* di un sistema deve essere intesa in senso *organizzazionale* e perciò non si contrappone ma si accompagna alla sua *apertura termodinamica*”, M. Ceruti, *Il vincolo e la possibilità*, cit., p. 73.

aver luogo una qualche forma di aggregazione del materiale. Deleuze percorre in senso opposto il cammino che muove dalla linearità dei fenomeni alla non-linearità che contraddistingue i sistemi caotici e incontra così a metà strada, per la seconda volta, le discipline che potremmo dire appartenenti al “paradigma della complessità”. Dovremo sempre tenere presente un assunto generale: maggiore sarà l'intensità dei processi coinvolti e maggiori saranno le capacità del sistema individuato. È solo con la comparsa di un oggetto attuale che i processi intensivi che lo individuano si stabilizzano, collassando su un unico punto attrattore; in tutti gli altri casi, come nel caso della pulsazione del vivente tra stato attuale e stato intensivo, tra sostanza ed eccitata, si manifesteranno dei fenomeni di complessità varia, e crescente in funzione delle quantità intensive coinvolte.

È chiaro che un semplice individuato quale può essere un organismo non potrà sopportare l'aumento di intensità se non entro un certo grado; se ciò avviene, si disintegra e diviene altro da sé. Per questo l'ipotesi deleuziana muove dall'idea di una velocità infinita, di un'intensità infinita: cos'è la Sostanza, il *Deus sive Natura* spinoziano, se non la totalità di questi processi caratterizzati da questo genere di variabili? Dal punto di vista del PIANO DI IMMANENZA la scomposizione di un corpo non è che la ricomposizione del materiale sotto altre forme: nulla si distrugge veramente, ma ogni cosa si trasforma incessantemente in un'altra. Ugualmente, sul piano di natura non vi è che un immenso e indefinito concatenamento, unico *continuum* di intensità che travalica ogni individuazione. Per un individuato entrare a far parte di un concatenamento significa esprimere le proprie capacità, i propri affetti, l'occasione per intensificare il proprio grado di potenza fino all'estremo che lo contraddistingue, varcato il quale si distrugge.

Dobbiamo notare come questo aspetto costituisca insieme il limite e la forza del concetto di macchina autopoietica: il dominio di interazioni del sistema è funzionale al mantenimento della sua organizzazione; non vi è un adattamento ambientale che non sia primariamente mantenimento del rapporto caratteristico del sistema<sup>221</sup>.

### *Regolarità e novità*

Il concetto di macchina autopoietica ci permette di passare al problema fondamentale del nostro lavoro, ossia il problema della creatività. A nostro modo di vedere, il concetto di creatività si

---

<sup>221</sup> Dobbiamo per necessità di spazio trascurare le importanti implicazioni che la teoria dell'autopoiesi ha sulle teorie della coscienza e, più in generale, sull'approccio epistemologico che incarna.

fonda essenzialmente sul rapporto tra regolarità e novità. La creatività va cioè considerata secondo due aspetti: come creatività ristretta, ossia come applicazione di regole date, e come creatività generale, ossia come produzione di novità, di nuove regole.

Come abbiamo visto, i processi di stratificazione si instaurano sul piano di consistenza, di cui la macchina astratta (Ecumene e Planomene) determina l'unità di composizione. Da un punto di vista ontologico, indipendentemente dalla grandissima varietà di fenomeni o possibilità concesse dalla macchina, il sistema individuato nel suo complesso sarà un sistema a scambio chiuso. Ricordiamo: un'epoca dice e fa vedere tutto ciò che può dire e far vedere. Questo vale, come abbiamo visto, tanto nel micro quanto nel macro, quindi indipendentemente dal livello di risoluzione. Secondo Deleuze, la radicale novità, la possibilità di mutare le regolarità che sono espresse *e* sul piano di consistenza *e* negli strati, pertiene alla variazione della macchina astratta, ossia a una nuova emissione di singolarità. E ciò può aver luogo solo in funzione dei rapporti di forze che si danno nel Fuori.

Ciò che è composto, storico e stratificato, archeologico, non si trasforma mai, si trasformano invece le forze componenti quando entrano in rapporto con altre forze provenienti dal fuori (strategie). Il divenire, il cambiamento, il mutamento, concernono le forze componenti, non le forme composte.<sup>222</sup>

Come ha luogo concretamente questo processo? Stringiamo nuovamente il fuoco del nostro obiettivo sull'individuazione di un singolo corpo. Per fare questo ricorreremo ad alcuni concetti provenienti da quella serie di discipline che vengono fatte confluire nello studio dei sistemi complessi – cui anche le teorie di Maturana e Varela rinviano.

Una volta che i processi intensivi di individuazione sono giunti a compimento, ossia nel momento in cui otteniamo una sostanza attuale, i fattori intensivi sono “nascosti” al di sotto delle proprietà estensive e delle qualità del prodotto finale. Essere nascosti non significa essere però annullati, ma semplicemente che le popolazioni intensive che determinano un'attualità si assestano in uno stato di equilibrio, stabile o dinamico che sia. Ricordiamo che il punto di partenza di ogni individuazione è uno stato di disparità di potenziale intensivo che manifesta, in sé, una particolare distribuzione di singolarità. Dobbiamo pensare le singolarità

come i punti di appoggio su cui si regge la catena sospesa: essi determinano la forma generale della catena (l'orbita nello spazio delle fasi); ciò che interessa è soprattutto studiare la

---

<sup>222</sup> G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 117.



collocazione dei punti di appoggio, poiché sono essi che determinano la forma che assume la catena in sospensione fra un punto e l'altro.<sup>223</sup>

Nella nostra ipotesi, abbiamo tracciato una diretta correlazione tra queste distribuzioni di singolarità, descrivibili con l'ausilio di un ritratto di fase, e l'insieme delle capacità di un sistema, ossia degli eventi che è in grado di effettuare. Ricordiamo che la meccanismo-indipendenza delle singolarità virtuali fa sì che una medesima distribuzione possa effettuarsi in sistemi distinti tra loro; è questo il principio che le rende candidate a sostituire il concetto essenzialistico di forma: un corpo dovrà definirsi in funzione degli eventi che esprime.

Come sappiamo, l'ipotesi metafisica di partenza è l'esistenza di una Materia a velocità infinita, il potenziale intensivo del PIANO DI IMMANENZA; un sistema "metafisico" di questo genere sarà caratterizzato da una distribuzione infinita di singolarità che potremmo immaginare come un sistema dotato di infiniti attrattori multipli. La traiettoria tracciata nello spazio delle fasi che caratterizzerebbe questo sistema andrebbe cioè incontro a una serie di biforcazioni continue, che, col rallentamento delle velocità e quindi con la diminuzione delle intensità, collaserebbe in una sorta di "imbuto metafisico", che farebbe assestare progressivamente il sistema su configurazioni dinamiche quali quelle che incontriamo normalmente in natura. Un sistema così delineato, attraverso il processo di rallentamento, perderebbe nel cammino "pezzi" di virtualità, insieme di singolarità passibili di essere effettuate o, il che è lo stesso, ridurrebbe il numero degli attrattori disponibili.

In un certo senso, questo movimento di contrazione delle singolarità e degli attrattori è assai simile all'idea di un'unica macchina astratta come Ecumene e Planomene che contiene al proprio interno macchine astratte di estensione via via inferiore. Per questo nel primo capitolo avevamo evocato l'immagine di un *continuum* indefinito di singolarità virtuali: la loro presenza all'interno di un campo morfogenetico è direttamente proporzionale all'intensità dei processi di individuazione. È da notare come si accompagni sempre al concetto di singolarità quello di evento: maggiore è il numero delle prime, maggiore è il numero dei secondi, in una perfetta corrispondenza.

Il modello che stiamo qui delineando prevede così un moto di decadimento verso uno stato di equilibrio via via più stabile, al cui estremo inferiore troviamo una situazione di equilibrio statico,

---

<sup>223</sup> C. S. Bertuglia, F. Vaio, *Non linearità, caos, complessità. Le dinamiche dei sistemi naturali e sociali*, cit., p. 91.

descritta da un attrattore a punto fisso<sup>224</sup>; nell'intervallo che separa questo estremo dal caos del PIANO DI IMMANENZA, in direzione ascendente, esistono una serie di fasi di equilibrio dinamico (la stabilità dinamica<sup>225</sup>) sempre più sensibile alle fluttuazioni se perturbato, che può incorrere in una serie di biforcazioni o transizioni di fase tra più stati attrattori in una progressiva transizione verso il caos. Per Deleuze esistono stati della Materia in cui questa è in grado di assestarsi in regime stazionario anche senza che si annullino i potenziali intensivi di cui è dotata, e la complessità dei pattern che questa presenta, ossia la varietà del comportamento dimostrato dal sistema, sarà direttamente proporzionale all'intensità dei processi che la coinvolgono.

A nostro modo di vedere, uno dei grandi mutamenti di paradigma in seno alla scienza contemporanea coincide con il passaggio da una ricerca quasi esclusivamente concentrata sullo studio dei sistemi lineari – nonché sulla linearizzazione di quelli debolmente non-lineari – a una ricerca in cui acquisisce sempre maggiore centralità lo studio dei sistemi non-lineari cui abbiamo fatto cenno in precedenza; ad esempio, anche nei modelli matematici più semplici si è scoperto che, variando un semplice parametro che controlla l'interazione di un sistema con l'ambiente, possano darsi dei fenomeni di transizione di fase e biforcazione, oltre i quali un sistema diviene progressivamente instabile, entrando nel regno dei processi caotici. “Uno stesso sistema può passare da un comportamento regolare e praticamente lineare a forme sempre più complesse e organizzate, fino alla *transizione al caos esponenziale*”<sup>226</sup>: nel nostro esempio del flusso d'acqua di un rubinetto, il variare di un parametro, la velocità del flusso, dava origine a processi di transizione al caos, nel procedere dei quali si individuavano delle strutture dotate di un certo grado di ordine e complessità.

Uno degli aspetti più importanti della fisica matematica moderna si manifesta in transizioni verso il caos sotto l'azione degli attrattori «strani» o caotici: due traiettorie vicine in un sistema determinato di coordinate non restano tali, e divergono in modo esponenziale prima di riavvicinarsi attraverso operazioni di stiramento e di ripiegamento che si ripetono e ritagliano il caos. Se gli attrattori di equilibrio (punti fissi, cicli limite, tori) esprimono adeguatamente la

---

<sup>224</sup> “Stabilità di un modello significa «robustezza» della funzione soluzione di un sistema di equazioni differenziali, vale a dire la sua scarsa sensibilità a piccole modifiche delle condizioni iniziali. Si può parlare di stabilità in punti particolari della traiettoria evolutiva (stabilità locale), ma si può parlare anche di stabilità di tutta una traiettoria, come per la stabilità asintotica. Possiamo parlare di come un'intera famiglia di traiettorie converga verso un insieme di punti di stabilità, un attrattore, nonché dell'esistenza di caratteristiche di quest'ultimo”, *ivi*, p. 180.

<sup>225</sup> Al concetto di “stabilità dinamica” abbiamo già accennato in precedenza nel momento in cui abbiamo parlato del tipo di stabilità espressa dal campo morfogenetico; cfr. *supra*, p. 131.

<sup>226</sup> I. Licata, *La logica aperta della mente*, cit., p. 46.

lotta della scienza con il caos, gli attrattori strani smascherano la sua profonda attrazione per il caos, così come la costituzione di un caosmos interno alla scienza moderna.<sup>227</sup>

Come hanno efficacemente dimostrato le ricerche di Ilya Prigogine, autore che Deleuze citerà per ben tre volte nel suo ultimo saggio *Che cos'è la filosofia?*, tra i sistemi regolari-lineari e quelli caotici esiste una zona di regolarità che potremmo chiamare efficacemente, secondo la bella espressione di Roger Lewin utilizzata in seguito da Stuart Kauffman, “margine del caos”<sup>228</sup>; in essa le condizioni di lontananza dall'equilibrio sembrano essere favorevoli affinché la materia – le popolazioni di componenti come intensità variabili – mostri comportamenti di auto-organizzazione<sup>229</sup>. È questo ad esempio il caso delle “strutture dissipative”<sup>230</sup>, in cui i sistemi importano dall'ambiente loro associato energia e informazione, le quali, dissipate appunto all'interno del sistema, lo riconfigurano qualitativamente, caratterizzandolo con nuove strutture che “vivono”, cioè si danno su scale temporali differenti rispetto a quelle delle popolazioni dei composti elementari allo stato di equilibrio.

La distanza dall'equilibrio è un parametro essenziale per descrivere il comportamento della materia, come lo è la temperatura per i sistemi in equilibrio. Quando facciamo scendere la temperatura, osserviamo una successione di transizioni di fase che illustrano i diversi stati fisici della materia. Similmente, nel non-equilibrio, possiamo osservare una successione di regimi d'attività della materia, la cui varietà è molto maggiore di quella degli stati fisici, gassoso e liquido.<sup>231</sup>

Così, se spingiamo il sistema molto oltre la soglia di stabilità, vediamo come questo possieda una molteplicità di possibili comportamenti stabili e instabili. Come sostiene Prigogine,

---

<sup>227</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., pp. 208-209.

<sup>228</sup> L'espressione coniata da Roger Lewin è richiamata dal titolo del volume *Complexity: Life at the Edge of Chaos*, University of Chicago Press, Chicago 1992; la sua diffusione si deve probabilmente al testo di S. Kauffman, *A casa nell'universo*, Editori Riuniti, Roma 2001, che ne fa ampiamente uso.

<sup>229</sup> “Il sistema lontano dall'equilibrio può ancora evolversi verso qualche stato stazionario, ma questo stato non può più essere caratterizzato in termini di qualche potenziale opportunamente scelto (come la produzione di entropia per stati vicini all'equilibrio). [...] In effetti, fintanto che lo stato attrattore è definito da un estremo assunto da un potenziale, come la produzione di entropia, la sua stabilità è garantita. È vero che una fluttuazione può allontanare il sistema da questo estremo, che corrisponde sempre al minimo della produzione di entropia e innesca così un aumento di questa produzione. La seconda legge della termodinamica, tuttavia, impone però un ritorno verso lo stato attrattore. Il sistema è dunque «immunizzato» dalle fluttuazioni, dal disordine dell'attività elementare, e dalle deviazioni rispetto alle leggi medie che questo disordine genera senza posa. [...] Tuttavia quando la forza termodinamica che agisce sul sistema raggiunge valori abbastanza elevati da farlo fuoriuscire dalla regione lineare, la stabilità dello stato stazionario, la sua indipendenza dalle fluttuazioni non può essere ulteriormente garantita”, I. Prigogine, I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, cit., p. 145.

<sup>230</sup> Il termine è stato coniato da Ilya Prigogine.

<sup>231</sup> I. Prigogine, *La fine delle certezze. Il tempo, il caos e le leggi della natura*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, pp. 65-66.

il cammino «storico» lungo il quale il sistema si evolve al crescere del parametro di controllo, è caratterizzato da una successione di regioni stabili, in cui dominano le leggi deterministiche, e di regioni instabili, vicino ai punti di biforcazione, in cui il sistema può «scegliere» più di un possibile futuro. Il carattere deterministico delle equazioni cinetiche con cui si può calcolare l'insieme degli stati possibili e la loro rispettiva stabilità, è inestricabilmente connesso con le fluttuazioni casuali che «scelgono» tra i vari stati intorno ai punti di biforcazione. Questo miscuglio di caso e necessità costituisce la storia del sistema. [...] Può darsi benissimo che l'ordine, la coerenza si situino in un certo senso tra il caos dell'equilibrio termico e il caos turbolento del non-equilibrio. [...] La vita con la sua coerenza caratteristica, sembra appartenere ad un tipo di regime intermedio. La distanza dall'equilibrio è sufficiente ma non eccessiva, cosicché si evita la distruzione della delicata configurazione necessaria a mantenere le normali funzioni viventi.<sup>232</sup>

Dal punto di vista di Deleuze, all'aumento dell'intensità dei componenti il sistema subisce una variazione interna tale per cui attraversa una serie di biforcazioni passando da una distribuzione di singolarità all'altra, come in una serie di cascate a rottura di simmetria; il sistema, per così dire, “salta” da una macchina astratta all'altra, ossia passa da un tipo di stato attrattore a un altro stato attrattore, senza assestarsi mai pienamente su uno di essi.

Dal punto di vista del sistema, però, un comportamento di questo tipo muta radicalmente la natura del sistema stesso, di modo che difficilmente potremo considerarlo esattamente *lo stesso sistema di partenza*. La costituzione di strutture dissipative o di macchine autopoietiche avviene a scapito della precedente (dis)organizzazione dei componenti.

Come sappiamo, nell'ontologia deleuziana un corpo è dotato di un certo grado di potenza che oscilla tra dei massimi e dei minimi in funzione di un rapporto caratteristico di velocità e lentezza: l'intensificazione della potenza, ossia l'intensificazione dei processi che lo compongono, permette a un individuo di esprimere un numero maggiore di capacità, saper effettuare un numero maggiore di eventi, entrare in un numero maggiore di concatenamenti. Intensificare la propria potenza, ad esempio, potrebbe portare un sistema a far sì che la traiettoria che lo contraddistingue nello spazio delle fasi si allontani dallo stato attrattore e cominci a esplorare la totalità delle potenzialità che la distribuzione di singolarità che lo caratterizza gli permette di fare. Che cosa può un corpo, un *determinato* corpo, dunque, lo potremo vedere solo entro un certo intervallo di accrescimento dell'intensità – delle velocità – dei processi che lo individuano. Nell'ontologia deleuziana in questa

---

<sup>232</sup> I. Prigogine, I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, cit., p. 164.

direzione si è sempre mosso il principio della destratificazione (deterritorializzazione e/o decodificazione):

il progresso relativo può dunque avvenire per semplificazione quantitativa e formale piuttosto che per complicazione, per perdita di componenti e di sintesi piuttosto che per acquisizione (si tratta di velocità, e la velocità è un differenziale). È per popolazioni che ci si forma, che si prendono delle forme, è per perdita che si progredisce e si prende velocità.<sup>233</sup>

La destratificazione porta un individuo a sottrarsi all'organizzazione e all'omogeneizzazione sostanziale e a spingersi sempre di più in direzione dell'ecceità in cui si riflette sul piano di consistenza. È per questo motivo che la deterritorializzazione è considerata un vettore trasformazionale. Tuttavia, come sappiamo, l'intensificazione della potenza deve restare definita entro un certo intervallo, tale per cui sia rispettata la norma generale del *conatus*, ossia dell'organizzazione autopoietica per quanto concerne i sistemi viventi. Dobbiamo infatti riflettere sul concetto di "scelta", termine che, non a caso, nella citazione di Prigogine che abbiamo riportato poco sopra era indicato tra virgolette. Cosa significa che un insieme di fluttuazioni casuali "scelga intorno ai punti di biforcazione un possibile futuro", all'interno della cornice ontologica deleziana? Guardiamo dunque a un individuo dal punto di vista delle capacità.

Nel momento in cui consideriamo un sistema non in quanto sostanza ma in quanto ecceità, popolazione di elementi intensivi presi in rapporti differenziali, facciamo appello alla tipologia e al numero di capacità che esso può esprimere. Abbiamo rappresentato più volte queste capacità come insieme di eventi che un corpo sa effettuare. Nel catalogo degli eventi-capacità possibili, avevamo inserito due classi differenti: da una parte gli eventi del tipo "tagliare-essere tagliato", dall'altra gli eventi del tipo "verdeggare". Vogliamo ora proporre una distinzione sulla base del tipo di concatenamento che rappresentano: "eventi o capacità di concatenamento" del tipo "verdeggare" ed "eventi o capacità di interconcatenamento" del tipo "tagliare".

Come abbiamo visto, ogni individuato è sempre un concatenamento tra parti in funzione della qualità delle relazioni che vigono tra i suoi elementi, laddove una sostanza organizzata rappresenta un composto a maggioranza di linee molari e un'ecceità un composto a maggioranza di linee di fuga. Un individuato è sempre una rete di elementi e detta rete – i gradi di sviluppo e il tipo di organizzazione formale – dipenderà dai vincoli e dalle possibilità determinati dalla distribuzione di

---

<sup>233</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 94.

singularità corrispondenti: non dimentichiamo che il campo morfogenetico è sempre un campo di forze in interazione. In questo senso, le capacità di concatenamento sono espressione del tipo di organizzazione reticolare che il composto costituisce. Una destratificazione in direzione del piano di consistenza e della macchina astratta permetterebbe così a un individuo di far emergere la composizione virtuale che lo contraddistingue, aumentando la propria potenza attraverso l'esplorazione in maniera inedita del proprio spazio delle fasi. La destratificazione relativa al piano di consistenza, ossia l'intensificazione relativa entro l'intervallo caratteristico della propria potenza, il riassetamento del campo di forze – che è al contempo campo di individuazione e campo morfogenetico – sono tutti sinonimi per esprimere lo stesso processo di variazione interna alle capacità di un sistema. L'individuo in questo caso non perde il rapporto caratteristico che lo contraddistingue e lo rende ciò che è – nei termini di Maturana e Varela, non varia la propria organizzazione.

Nel caso delle capacità di interconcatenamento, il discorso diventa, invece, più complesso e articolato. Dette capacità si esprimono nel momento in cui un individuo si compone con un altro individuo; eventi del tipo “tagliare” o “correre” esprimono la composizione di un'ecceità di concatenamento con un'altra, in una nuova ecceità d'interconcatenamento; o, il che è lo stesso, dall'interazione tra il campo di forze dell'una e il campo di forze dell'altra si genera un composto terzo, che integrerà le distribuzioni di singularità caratteristiche dell'una e dell'altra.

Imparare a nuotare, imparare una lingua straniera, significa combinare i punti singolari del proprio corpo o della propria lingua con quelli di un'altra figura, di un altro elemento che ci smembra, ma ci fa penetrare in un mondo di problemi prima sconosciuti e inediti. Del resto, i problemi che ci riguardano sono quelli che esigono anche la trasformazione del nostro corpo e della nostra lingua.<sup>234</sup>

È significativo che, dal punto di vista di questo nuovo composto, qualora esso venga mantenuto nel corso del tempo, esprimerà l'evento stesso come propria capacità, ossia come capacità di concatenamento. L'evento “nuotare”, cui fa riferimento Deleuze nel passo citato, si dà nell'interazione tra due corpi che compongono le proprie distribuzioni di singularità per formare un nuovo individuo, che corrisponderà a sua volta a una ridistribuzione delle singularità di partenza:

---

<sup>234</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 249.

otterremo una composizione tra sistemi dinamici e assisteremo così a una variazione del comportamento del sistema nel ritratto di fase, nonché a una variazione degli attrattori espressi.

Un processo simile avviene, ad esempio, nel momento in cui accoppiamo due pendoli semplici dotati di attrito e descritti da un attrattore a punto fisso: il sistema dinamico che deriva dall'interazione di due oscillatori indipendenti non sarà più descritto da un attrattore a punto fisso, bensì da un attrattore toroidale a due dimensioni.

Nell'effettuazione dell'evento ha così luogo l'accoppiamento tra due sistemi dinamici distinti; dal punto di vista del primo sistema che incontra il secondo, l'evento si comporta a tutti gli effetti come una biforcazione: da un attrattore a punto fisso il sistema evolverà in un attrattore toroidale. Dal punto di vista qualitativo, assisteremo così a un passaggio da un sistema dotato di certe regolarità, di una certa stabilità dinamica, a un nuovo sistema dotato di una regolarità del tutto inedita, non desumibile dalla somma delle proprietà statiche (qualità ed estensioni) dei due sistemi presi singolarmente, ossia in quanto semplici sostanze.

Prendiamo un concatenamento del tipo uomo-animale-oggetto manufatto: UOMO-CAVALLO-STAFFA. I tecnologi hanno spiegato che la staffa permetteva una nuova unità di guerra, dando al cavaliere una stabilità laterale: la lancia può essere tenuta sotto un solo braccio, si giova di tutto lo slancio del cavallo, agisce come punta a sua volta immobile e trascinata dalla corsa. “La staffa sostituiva l'energia dell'uomo con la potenza dell'animale”. È una nuova simbiosi uomo-animale, un nuovo concatenamento di guerra, che si definisce attraverso il suo grado di potenza o di “libertà”, le sue forme affettive, la sua circolazione di affetti: ciò che può un insieme di corpi. L'uomo e l'animale entrano in un nuovo rapporto, l'uno non cambia meno dell'altro, il campo di battaglia si colma di un nuovo tipo di affetti.<sup>235</sup>

È chiaro che l'omogeneità di un sistema interagente quale può essere un composto chimico rispetto all'eterogeneità dell'interazione tra oggetti di strati differenti (il mio corpo e l'acqua; il mio corpo, il cavallo e la staffa) può indurci a trattare differientemente i due processi di composizione; ma ciò è vero solo se consideriamo il concetto di “similarità” sia dal punto di vista della sostanza, ossia dal punto di vista di proprietà “statiche”, sia dal punto di vista di un unico livello di dettaglio o risoluzione.

Nel momento in cui astraiano dal considerare i corpi come sostanze e ci rivolgiamo invece al loro essere anche eccitata, riusciremo a cogliere più facilmente l'universalità di questo movimento di composizione e scomposizione. Anche a livello delle reazioni chimiche che danno origine a fenomeni

---

<sup>235</sup> G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 77.

di auto-organizzazione troveremo reagenti eterogenei, per esempio molecole distinte, che solo in funzione del ruolo ricoperto nel campo di individuazione entreranno in relazioni reciproche. È in questa direzione che va raccolto il suggerimento di Brian Goodwin circa il ruolo del DNA all'interno dell'individuazione delle forme organiche, perciò dovremo estendere il modello di campo morfogenetico come metodo d'indagine fondamentale della realtà che ci circonda.

Vogliamo tracciare un parallelismo ulteriore:

la velocità delle reazioni chimiche non è influenzata soltanto dalla concentrazione dei reagenti e dagli altri parametri termodinamici (pressione, temperatura...), ma anche dalla presenza nel sistema di sostanze chimiche che, senza venire trasformate dalla reazione, modificano la velocità di esse. Sostanze di questo tipo sono chiamate «catalizzatori». I catalizzatori, per esempio, possono modificare il valore delle costanti cinetiche  $k$  o  $k'$ , o addirittura instradare il sistema su di un nuovo cammino di reazione. In biologia, questo ruolo è svolto da proteine specifiche, gli enzimi. [...] Un tipo di catalisi molto importante particolarmente in biologia, è quello in cui è necessaria la presenza di un prodotto per la sua propria sintesi.<sup>236</sup>

La staffa gioca il ruolo del catalizzatore all'interno del concatenamento UOMO-CAVALLO-STAFFA, esattamente come avviene a livello delle reazioni chimiche – dei concatenamenti – nel momento in cui entra in gioco un enzima: in entrambi i casi assistiamo all'intervento di un terzo elemento che opera la giunzione dei componenti in un composto nuovo, una nuova simbiosi uomo-animale: “l'uomo e l'animale entrano in un nuovo rapporto, l'uno non cambia meno dell'altro, il campo di battaglia si colma di un nuovo tipo di affetti”.

La presenza o l'assenza di confini e limiti chiaramente identificabili – una struttura dissipativa presenta dei “bordi” definiti che il concatenamento tra uomo e cavallo non possiede – non deve essere considerato un discrimine in base al quale operare una distinzione di natura nelle regole di composizione e scomposizione dei corpi.

Abbiamo già visto l'osservazione di Deleuze in merito al concetto di limite: il margine tende sempre verso un limite, tale per quest'ultimo non è altro che la tendenza ad esaurirsi in se stesso. Nel momento in cui consideriamo i corpi per le loro proprietà dinamiche, per l'essere più processi in atto che oggetti statici, dovremo opporre al limite come cornice il concetto di limite dinamico. L'interazione tra corpi dovrà così essere misurata in funzione delle scale temporali intrinseche ai sistemi, che misurano la durata relativa di composizione dell'aggregato. Le capacità di composizione

---

<sup>236</sup> I. Prigogine, I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, cit. pp. 138-139.



di due corpi non saranno perciò relative solamente alle loro specifiche scale spaziali<sup>237</sup> – “la superficie di un lago si offre come *medium* percorribile da un piccolo insetto ma non da un grande mammifero”<sup>238</sup> – ma anche a quelle temporali<sup>239</sup>: un sistema con cui interagiamo proprio perché la sua composizione ci appare stabile in relazione alla nostra scala temporale potrà non esserlo su scale temporali maggiori.

### *Composizioni di corpi: la specie*

Il filosofo Manuel DeLanda, che ha applicato l'ontologia deleuziana e le acquisizioni della teoria della complessità allo studio della storia moderna<sup>240</sup>, ha utilizzato due termini distinti, “gerarchie”<sup>241</sup> e “trame”, per tentare di sistematizzare la policromia delle articolazioni storiche nate dalla composizione delle sostanze sugli strati e dai tipi di concatenamento che queste intessono reciprocamente. Le gerarchie individuano strutture composte da elementi uniformi (il modello cui fa riferimento DeLanda è quello della stratificazione di una roccia sedimentaria), le trame individuano invece sistemi composti da elementi eterogenei (il modello di riferimento è quello di “anello autocatalitico”). Egli istituisce così una polarizzazione tra aggregati omogenei e aggregati eterogenei in funzione della natura delle sostanze coinvolte. Secondo DeLanda, laddove un ecosistema rappresenterebbe la realizzazione biologica di una trama, la specie costituirebbe invece un esempio di struttura organica stratificata. A nostro modo di vedere, invece, la specie rappresenterebbe un caso di sistema ibrido, uno stato intermedio tra l'estrema omogeneità della gerarchia e l'evidente eterogeneità di un ecosistema. Il problema sembra proprio essere legato al concetto di “specie”, che DeLanda riduce essenzialmente a quello di “*pool* genico”<sup>242</sup>. Porre la questione in questi termini, rinviare al semplice possesso di determinati attributi essenziali (il genoma), significa dunque non aver

---

<sup>237</sup> Il concetto di *affordance* di James Gibson riposa proprio su questa intuizione: le *affordances* che un corpo offre saranno funzionali al corpo che interagisce con esso, in un'operazione di composizione reciproca delle singolarità corrispondenti.

<sup>238</sup> M. DeLanda, *Intensive science and virtual philosophy*, cit., p. 111, traduzione nostra.

<sup>239</sup> “Nel caos termino che ha luogo nei sistemi in equilibrio, tutte le scale spazio-temporali caratteristiche sono dell'ordine di grandezza molecolare, mentre nel caos turbolento abbiamo anche scale spazio-temporali d'ordine macroscopico”, I. Prigogine, I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, cit. p. 164.

<sup>240</sup> Cfr. M. DeLanda, *Mille anni di storia non lineare. Rocce, germi e parole*, Instar Libri, Torino 2003.

<sup>241</sup> Il termine, traduzione dell'inglese “meshwork”, è stato coniato da Stuart Kauffman e compare per la prima volta in S. Kauffman, “Random Grammars: A New Class of Models for Functional Integration and Transformation in the Biological, Neural, and Social Sciences”, in *Santa Fe Institute Working Paper*, 1990, n. 90-020.

<sup>242</sup> “Una specie (o più precisamente il suo *pool* genico) è un eccellente esempio di struttura organica stratificata”, M. DeLanda, *Mille anni di storia non lineare. Rocce, germi e parole*, cit., p. 64.

compreso le potenzialità del concetto deleziano di capacità e composizione di corpi: dobbiamo sempre tenere presente la pulsazione ontologica tra sostanza – attuale – ed eccetività – intensiva.

Ai nostri occhi risulta più evidente la possibilità di parlare di campo morfogenetico in relazione a un singolo organismo che applicarlo a scale di grandezza di ordine superiore come quella della specie: in questo caso, si potrebbe obiettare, si ha a che fare con popolazioni di individui già formati, ossia in cui il campo morfogenetico avrebbe esaurito il proprio ruolo. Un'obiezione di questo tenore, tuttavia, non trova spazio all'interno dell'ontologia deleziana, perché, come abbiamo appena visto, il concetto di limite deve essere ridefinito in funzione dinamica.

Il problema della specie non è certo pacificato: anche la biologia contemporanea si è spesso trovata di fronte all'*impasse* di trovarne una connotazione esaustiva. La definizione largamente accettata è quella data da Ernst Mayr, “una comunità riproduttiva di popolazioni (isolata riproduttivamente da altre) che occupa una nicchia specifica in natura”<sup>243</sup>. Questa definizione poggia su due aspetti complementari: da un lato ha il privilegio di non appoggiarsi più alle distinzioni morfologiche di derivazione linneana, dall'altro si riferisce esclusivamente agli organismi che si riproducono per via sessuata, ossia si basa solo su rapporti di tipo genetico; per questo motivo si deve parlare di definizione di specie biologica (o BSC, *biological species concept*). I concetti precedenti di specie erano principalmente legati al modello essenzialista: criteri quali il possesso di determinate proprietà o il grado di differenza rispetto alla norma potevano essere applicati facilmente tanto agli oggetti inanimati quanto agli organismi viventi. La catalogazione morfologica linneana, per esempio, coinvolgeva anche rocce e minerali. Secondo Mayr, invece, è necessario introdurre un concetto di specie effettivamente biologico, fondato su proprietà che sono peculiari dei sistemi viventi, quali la capacità riproduttiva o quella di incrociarsi; in quest'ottica, “la specie consente di proteggere genotipi armonici e ben integrati”<sup>244</sup>.

---

<sup>243</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille E. Mayr, Storia del pensiero biologico: diversità, evoluzione, eredità*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 220. La prima versione proposta da Mayr è del 1940, ripresa successivamente nel fondamentale *Systematics and the origin of species*: “le specie sono gruppi di popolazioni naturali potenzialmente o realmente in grado di incrociarsi fra loro e riproduttivamente isolati da altri gruppi analoghi” (E. Mayr, *Systematics and the origin of species, from the viewpoint of a zoologist*, Columbia University Press, New York 1942, 1970<sup>2</sup>; Harvard University Press, Harvard 1999, p. 120, traduzione nostra). I termini “realmente” e “potenzialmente” sono elementi chiave della definizione: ci si riferisce a gruppi di individui che, o vivono nella stessa area e si incrociano effettivamente, o che potrebbero farlo qualora venissero meno le cause di isolamento che li separano. La nuova definizione assorbe in sé, attraverso il termine “isolamento”, la propensione o la tendenza all'incrocio inclusa nell'avverbio “potenzialmente”; è chiaro come nel concetto di tendenza all'incrocio – di potenzialità – non sia sottintesa alcuna necessità che questo avvenga effettivamente.

<sup>244</sup> E. Mayr, *L'unicità della biologia. Sull'autonomia di una disciplina scientifica*, cit., p. 181.

Collocandoci dal punto di vista dell'ontologia deleuziana, tuttavia, la definizione di Mayr sembrerebbe non essere sufficiente. Questa definizione considera, infatti, la specie come una collazione di popolazioni o di gruppi di individui dotati di certe proprietà, ad esempio un certo *pool* genico, ma nulla dice di ciò che una specie in quanto tale, ossia in quanto gruppo o collettivo, sia, e sia soprattutto in grado di fare (capacità). A nostro modo di vedere, la BSC non si rivolge tanto a una popolazione di individui realmente esistenti (ciò che viene identificato con il termine “*taxon* di specie”), ma sembra piuttosto identificare una classe o, per meglio dire, un criterio di inclusione dei diversi *taxa* – reali – all'interno della categoria – nominale – di specie<sup>245</sup>. Affinché dunque con “specie” non si identifichi un concetto vuoto, o piuttosto monco, è necessario considerare le specie come insiemi che esprimono comportamenti collettivi, dotati di peculiarità proprie; in sintesi, come composizione di un unico individuo<sup>246</sup>.

I concetti morfologici, genetici e fisiologici di specie sono viziati da un problema comune. Parlano delle totalità composite come se fossero classi definite nei termini delle proprietà dei loro membri. Per esempio, sarebbe assurdo definire un “artigiano” in funzione delle proprietà delle cellule presenti in certi organismi viventi. Alla stessa maniera, non siamo interessati alle proprietà degli impiegati quando definiamo una singola “azienda”, quanto piuttosto a quelle in comune alle aziende in generale. [...] Che *il signor Rossi* abbia un particolare *pool* genico è tanto rilevante rispetto al suo essere un esemplare di *Homo Sapiens* Linnaeus quanto lo è lavorare per i produttori del marchio X. Perciò non posso essere d'accordo con Mayr quando scrive che la specie “riceve la propria realtà dal contenuto informativo condiviso ed evoluto storicamente facente parte del suo *pool* genico”. Le specie e le aziende sono “reali” nel preciso senso in cui designano entità esistenti: quella specie o quell'azienda particolare.<sup>247</sup>

Il concetto di specie come specie “biologica” è dunque, a nostro avviso, troppo restrittivo e deve essere fondato parimenti sulle capacità dinamiche del gruppo di individui che chiamiamo

---

<sup>245</sup> Si può così avanzare l'ipotesi che il concetto di specie, così come inteso dalla nostra proposta, debba essere “abbassato di un livello”, ossia portato al livello dei *taxon* di specie; a livello, cioè, del gruppo realmente esistente di individui che costituiscono una popolazione.

<sup>246</sup> Di tale avviso sono per esempio il biologo Michael Ghiselin e il filosofo David Hull; cfr. M. Ghiselin, “A radical solution to the species problem”, in *Systematic Zoology*, 23, 1974, pp. 536-544; D. L. Hull, “Are species really individuals?”, in *Systematic Zoology*, 23, 1976, pp. 174-191.

<sup>247</sup> M. Ghiselin, “A radical solution to the species problem”, cit., p. 539, traduzione nostra. Obiezioni di questo genere si fondano, a nostro modo di vedere, sull'estensione del concetto di “specie” a quello di “gruppo” in generale – considerando quest'ultimo sempre come una composizione di individui del livello immediatamente inferiore – e dunque rifiutare la limitazione del concetto di “specie” al solo ambito biologico.

“specie” e quindi, in ultima istanza, dall’emersione di un corpo composito di una scala di livello superiore che agisce come un *unicum*<sup>248</sup>.

### *Eventi e divenire*

Dobbiamo ora interrogarci sul perché Deleuze definisca l’espressione delle capacità d’interconcatenamenti un “divenire”.

Certamente esiste un problema storico del concatenamento: quegli elementi eterogenei presi nella funzione, le circostanze in cui sono presi, l’insieme dei rapporti che uniscono in quel momento l’uomo, l’animale, gli utensili, l’ambiente. Ma oltre a ciò, l’uomo non cessa di divenire-animale, di divenire-utensile, divenire-ambiente, secondo un altro ambito di problemi che riguarda però sempre quegli stessi concatenamenti<sup>249</sup>.

La risposta sta nel fatto che un concatenamento, come recitava la definizione che avevamo dato in precedenza, è un’unità di co-funzionamento e simbiosi, che trascina la sostanza interagente in un movimento forzato di destratificazione, da un lato, e composizione e ri-composizione in un individuo ulteriore, dotato di nuove capacità, dall’altro.

Divenire non è un’evoluzione, almeno non un’evoluzione per discendenza o filiazione. Il divenire non produce nulla per filiazione, ogni filiazione sarebbe immaginaria. Il divenire è sempre di un ordine diverso rispetto a quello della filiazione. È alleanza. L’evoluzione comporta veri divenire ed è nel vasto campo delle *simbiosi* che mette in gioco esseri di scale e regni del tutto differenti, senza alcuna filiazione possibile. C’è un blocco di divenire che investe la vespa e l’orchidea, ma da cui nessuna vespa-orchidea potrà discendere. C’è un blocco di divenire che prende il gatto e il babbuino, di cui un virus C opera l’alleanza. C’è un blocco di divenire tra radici giovani e certi microrganismi, le materie organiche sintetizzate che operano l’alleanza. Se il neo-evoluzionismo ha affermato la sua originalità, è in parte riguardo a questi fenomeni in cui l’evoluzione non va da un meno a un più differenziato e cessa di essere un’evoluzione filiativa ereditaria per divenire invece comunicativa e contagiosa. Preferiremmo allora chiamare «involuzione» questa forma di evoluzione che avviene tra elementi eterogenei, a condizione, soprattutto, che non si confonda l’involuzione con una regressione. Il divenire è involutivo, l’evoluzione è creatrice. Regredire, è andare verso il meno differenziato. Ma

---

<sup>248</sup> La definizione canonica data da Mayr, non a caso, coinvolge la proprietà dinamica dell’accoppiamento e dell’occupazione di una nicchia, ma, lo ripetiamo, non può essere visto esclusivamente in direzione della “protezione di genotipi armonici e ben integrati” (E. Mayr, *L’unicità della biologia*, cit., p.181). In un certo senso il concetto di specie deve essere ritenuto meno un criterio di inclusione prescrittiva che un criterio di esclusione proscrittiva.

<sup>249</sup> G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 80.

involgere è formare un blocco che fila secondo la propria linea, «tra» i termini messi in gioco e secondo rapporti assegnabili.<sup>250</sup>

A questa nuova individuazione corrisponde una ridefinizione della forma stessa, ossia una variazione del codice che porta con sé e con cui può a sua volta territorializzare il mondo circostante; si tratta cioè di una produzione di novità radicale, che opera uno slittamento o una trasformazione della stessa macchina astratta che definiva gli individui singolarmente. Se un codice implica regolarità, la ripetizione di un pattern comportamentale, una mutazione del codice stesso porterà, attraverso l'effettuazione di un evento, una vera e propria transizione a una sostanza inedita.

Non è un caso, dunque, che gli studi sulla simbiosi, sviluppati in particolare da Lynn Margulis<sup>251</sup>, nonché i concetti di olobionte e ologenoma proposti per la prima volta da Rosenberg e Zilber-Rosenberg<sup>252</sup>, diano consistenza scientifica all'idea che gli organismi simbiotici partecipino integralmente alla definizione dell'individuo ospite nel suo complesso: “la vita non ha conquistato la Terra attraverso la lotta, bensì attraverso la cooperazione”<sup>253</sup>.

È da questo tipo di cooperazione e co-divenire, l'instaurazione di una nuova macchina astratta ossia la determinazione di nuove distribuzioni di singolarità e la ridefinizione del ritratto di fase, che

---

<sup>250</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 342. E anche: “nel divenire si tratta piuttosto di involvere: il che non significa né regredire, né progredire. Divenire significa divenire sempre più sobrio, sempre più semplice, divenire sempre più deserto, e, attraverso di ciò, popolato. È questo che è difficile da spiegare: in quale punto involvere significa non solo il contrario di evolvere, evidentemente, ma anche il contrario di regredire, tornare all'infanzia o al mondo primitivo. Involvere vuol dire avere un'andatura sempre più semplice, economa, sobria”, G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., pp. 35-36.

<sup>251</sup> Cfr. L. Margulis, *The symbiotic planet. A new look at evolution*, Weidenfeld and Nicolson, London 1998.

<sup>252</sup> E. Rosenberg, I. Zilber-Rosenberg, “Role of microorganisms in the evolution of animals and plants: the hologenome theory of evolution” in *FEMS Microbiol Rev.*, n. 32, August 2008, pp. 723-35.

<sup>253</sup> L. Margulis, D. Sagan, “Marvellous microbes” in *Resurgence* n. 206, May/June 2001, p. 12. Come sottolinea con efficacia il ricercatore Mauro Mandrioli: “ciascuno di noi è un ecosistema dinamico composto da cellule umane e microbiche, le cui attività interagiscono reciprocamente e con quelle dei microrganismi del mondo esterno, motivo per cui l'io individuo smette di coincidere con il singolo organismo per riflettere quello che Rosenberg e Zilber-Rosenberg hanno chiamato l'olobionte. Come infatti suggerito da questi autori, vedere l'uomo interagire con tanti batteri che ne definiscono, ad esempio, le possibilità metaboliche non può che portarci a non limitare le analisi molecolari al genoma individuale, ma a guardare con interesse anche ai singoli genomi presenti nelle diverse specie microbiche che colonizzano il nostro corpo. Questo genoma esteso (l'ologenoma) meglio definisce le nostre capacità reali rispetto ai soli genomi nucleari e mitocondriali presenti in ciascuna delle nostre cellule. Il concetto di olobionte ha inoltre il vantaggio di spiegare in modo più efficace l'evoluzione della nostra specie, perché legata non più al solo genoma individuale in grado di evolvere lentamente, ma all'ologenoma, una realtà dinamica che può cambiare non solo nel corso dell'evoluzione dei viventi, ma anche nel corso della vita del singolo individuo. A questo aspetto si deve poi aggiungere che la variabilità genetica necessaria all'evoluzione dei viventi non viene più ad essere obbligatoriamente presente nel genoma individuale, ma può trovarsi (ed in parte si trova) nei diversi genomi microbici che il nostro corpo contiene rendendo l'evoluzione non un confronto limitato tra individuo e natura, ma il risultato di mutevoli interazioni tra simbiotici”, M. Mandrioli, “Ogni organismo è un complesso ecosistema” (2013) [online], disponibile all'indirizzo web <http://vitasimbionte.wordpress.com/2013/01/05/> [ultimo accesso eseguito in data 24 Febbraio 2013].

otteniamo una produzione di nuove regole, l'insieme di proprietà dinamiche che chiamiamo emergenti, non riducibili alla semplice somma tra le parti. Per i fenomeni emergenti di questo tipo, Stewart e Cohen hanno proposto di utilizzare il termine “complicità” in quanto opposto e complementare a quello di “simplessità”<sup>254</sup>: laddove quest'ultimo indicherebbe fenomeni complessi in cui l'emergenza di proprietà inedite potrebbe essere dedotta in linea teorica dalle regole dei suoi componenti, mentre il primo contrassegnerebbe fenomeni di emergenza radicale o vera novità.

[la complicità] si presenta quando due (o più) sistemi basati su regole interagiscono. Non è inconsueto in tali casi trovare che dalle interazioni emergano nuove regolarità a un livello alto. Spesso queste interazioni sono sconosciute (dal momento che non sono parte delle regole dell'uno o dell'altro sottosistema). Un esempio del mondo reale di “complicità” è l'evoluzione della capacità di succhiare il sangue. Tale caratteristica si è presentata quando le regole per la primitiva anatomia dei mammiferi (sangue) interagiscono con le regole di un antenato della zanzara (che ha sviluppato un organo per succhiare liquidi, forse acqua). Per una curiosa coincidenza, la proboscide usata per succhiare l'acqua si rivelò adatta a penetrare la pelle dell'uomo. Questa collisione di due spazi evolutivi li fece coevolvere in una maniera nuova, che nulla aveva a che fare con i due spazi presi singolarmente.<sup>255</sup>

L'incontro-evento tra i due campi morfogenetici ha prodotto così l'emergenza di un nuovo concatenamento uomo-zanzara in cui, nei termini deleuziani, vi è parimenti un divenire-uomo della zanzara e un divenire-zanzara dell'uomo. Nel *continuum* della realtà un evento di questo tipo non è che uno snodo, un “qualcosa =  $x$ ” per cui avviene un riassetto delle regolarità in cui interviene; è *ritmo*, “passaggio transcodificato da un ambiente ad un altro, comunicazione di ambienti”<sup>256</sup>, “legame degli istanti veramente attivi [che] si stabilisce sempre su un piano diverso da quello su cui si esegue l'azione”<sup>257</sup>, poiché il ritmo non è sullo stesso piano del ritmato; è differenza, poiché è la differenza a essere ritmica, frutto di una ripetizione produttiva che tutto a un tratto non ha più nulla a che vedere con una misura ri-produttrice ma si sfasa da sé; è una trasformazione incorporea come attributo dei corpi ed espresso degli enunciati (UN UOMO-DIVENIRE-ZANZARA), come il “salto sul posto” del passaggio dallo stato di natura allo stato civile, il contrattualismo secondo Hobbes<sup>258</sup> o

---

<sup>254</sup> Cfr. J. Cohen, I. Stewart, *The Collapse of Chaos: discovering simplicity in a complex world*, Penguin Books, London 1994.

<sup>255</sup> I. Stewart, *Dio gioca a dadi? La nuova matematica del caos*, cit., pp. 458-459.

<sup>256</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 442.

<sup>257</sup> G. Bachelard, *La dialectique de la durée*, Boivin, Paris 1936, pp. 128-129, traduzione nostra.

<sup>258</sup> Significativo è il fatto che proprio nel *Leviatano* Hobbes operi la riunificazione dei due *pacta* della tradizione giusnaturalista (*pactum societatis* e *pactum subiectionis*) in un'unica enunciazione, un solo *pactum unionis*, l'evento come trasformazione incorporea che modificherà tuttavia oggettivamente i corpi stessi: “io autorizzo e cedo il mio diritto di

Rousseau<sup>259</sup>; è un divenire colto sul vivo, un cambiamento di territorio colto nella sua deterritorializzazione, mutamento di forma e di codice; è, infine, *trait d'union* tra un concatenamento in cui siamo presi e uno nuovo in cui ci proiettano come definizione di una nuova capacità, un nostro nuovo modo d'essere.

Sulla distinzione tra i due tipi di eventi, di concatenamento e d'interconcatenamento, poggia anche la distinzione operata da Deleuze e Guattari tra una deterritorializzazione semplicemente "relativa" e una deterritorializzazione "assoluta". Dobbiamo pensare a come l'incontro di un individuo con il mondo sia sempre un'occasione per la costruzione di nuovi concatenamenti. Ciò significa che ogni incontro *potrebbe* anche operare una ristrutturazione dello spazio delle fasi e alterare l'equilibrio di cui un sistema è dotato. Dal punto di vista della forma, due sono le opzioni che le si pongono di fronte: o ricondurre quel particolare evento destabilizzante a una nuova segmentazione rigida e stabile, o proseguire lungo l'asse di mutamento che questo processo ha tracciato, fare appello alle singolarità che la costituiscono e renderle disponibili a nuove relazioni. Si potrà parlare di "linea di fuga" solo nel momento in cui il concatenamento non verrà interrotto, come nel primo caso, da una nuova individuazione rigida e formale, ma viceversa sarà in grado di trascinare la forma in una fuga da se stessa, in direzione di nuove sintesi tra singolarità, ovvero di nuove possibilità di vita. Si parlerà di deterritorializzazione "relativa" nel momento in cui il processo innescato approssima il piano di consistenza ma viene ad essere riassorbito, riterritorializzato, entro la medesima forma; si parlerà di deterritorializzazione "assoluta" laddove i *continua* di intensità e i concatenamenti siano in grado di spingersi oltre il limite stesso del piano su cui la forma è collocata, in direzione del PIANO DI IMMANENZA assolutamente destratificato<sup>260</sup>.

Che accadrebbe se – si domandano Prigogine e Stengers – come risultato di alcuni eventi incontrollabili (ad esempio, mutazioni, innovazioni tecniche), fossero introdotti costituenti di

---

governare me stesso a quest'uomo o a questa assemblea di uomini, a questa condizione: che anche tu ceda il tuo diritto a lui e autorizzi le sue azioni allo stesso modo", T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1982, p. 112.

<sup>259</sup> "Al posto della persona singola di ciascun contraente, quest'atto di associazione produce subito un corpo morale e collettivo composto [...]. Questa persona pubblica, che si forma così dall'unione di tutte le altre, prendeva una volta il nome di *città*, e adesso quello di *repubblica* o di *corpo politico*", J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, tr. it. di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1966, pp. 24-25. Che cosa è cambiato nei corpi di ciascun contraente se non il fatto che un evento produce in loro una distribuzione di singolarità fino ad allora sconosciuta?

<sup>260</sup> Il molecolare non è che una deterritorializzazione relativizzata, una linea di fuga che ad un certo punto si arresta e di qui si riterritorializza parzialmente, momentaneamente; come l'attività di una forza non si può percepire se non da ciò che la subisce esercitandola nei termini di un "essere-spinto-a-fare", così una linea di fuga non è percepibile se non come prolungamento indefinito di una serie di tratti tracciati dalle deterritorializzazioni relative.

nuovo tipo [nel sistema]? Il problema di stabilità [...] può essere formulato come segue: i nuovi costituenti introdotti in quantità infinitesime innescano, tra i costituenti del sistema, un nuovo insieme di relazioni di trasformazione che entrano in competizione con le modalità di funzionamento già stabilite all'interno del sistema dato. Se il sistema è «strutturalmente stabile» rispetto a questa intrusione, le nuove modalità di funzionamento non si potranno imporre e gli «innovatori» non potranno sopravvivere. Se, invece, la fluttuazione strutturale si impone con successo, se, per esempio, la cinetica innescata dalla moltiplicazione degli «innovatori» è abbastanza rapida perché questi ultimi invadano il sistema invece di essere distrutti, l'intero sistema adotterà nuove modalità di funzionamento, la sua attività sarà governata da una nuova «sintassi»<sup>261</sup>.

In precedenza ci siamo interrogati sul significato del termine “scelta” adottato da Prigogine, per cui un sistema situato in regioni instabili, nelle vicinanze di un punto di biforcazione, “sceglierebbe” il proprio futuro. Questo tipo di scelta non è in alcun modo da ricollegare alla presenza di un soggetto cosciente che decide razionalmente quale strada imboccare; la scelta si fonda ancora una volta sulla natura del sistema stesso, sul comportamento della Materia. “Lontano dall'equilibrio le fluttuazioni ci permettono di usare le differenze dell'ambiente per produrre differenti strutture. [...] Lontano dall'equilibrio la materia comincia a «percepire» il suo ambiente, a distinguere tra piccole differenze che all'equilibrio non avrebbero significato”<sup>262</sup>. È il caso, ad esempio, dei processi di biforcazione assistita, in cui l'influsso di un campo magnetico, elettrico o gravitazionale spingerà un sistema a optare per una sola delle due soluzioni possibili all'atto della biforcazione, preferenza che invece il sistema non avrebbe effettuato se non fosse stato perturbato dal campo considerato.

Il tema metafisico del rapporto tra forze viene dunque a rispecchiarsi in quello di rapporti tra campi di individuazione, ciascuno dotato dalla sua specifica distribuzione di singolarità virtuali. Ciò che il passo di Prigogine ci sta suggerendo è che in sistemi lontani dall'equilibrio e al margine del caos il sistema è in grado di captare delle forze altrimenti non percepibili, aumentando così esponenzialmente le capacità di mutamento e di produzione di novità.

All'interno di questa cornice, potremmo caratterizzare un sistema di una certa complessità quale il vivente come un sistema dotato di attrattori multipli. Il comportamento dipenderà, così, dalla posizione della traiettoria rispetto agli stati attrattori, di modo che le capacità che il sistema saprà di volta in volta esprimere corrisponderanno alla distribuzione di singolarità dell'attrattore

---

<sup>261</sup> I. Prigogine, I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi nella scienza*, cit., pp. 176-177.

<sup>262</sup> *Ivi*, p. 171.



corrispondente<sup>263</sup>. Un sistema siffatto presenterà così due tipi di singolarità in relazione alla coppia regolarità/novità<sup>264</sup>. Un primo tipo di punti singolari (capacità di concatenamento), in funzione dei quali il sistema esplora il proprio spazio delle fasi, anche passando da un attrattore all'altro; nell'ottica di Deleuze, il sistema può accrescere o diminuire la propria potenza entro dei massimi e dei minimi tali per cui resti comunque il medesimo individuato. Si tratterà perciò di riattivare la dimensione intensiva e morfogenetica che le proprietà attuali hanno ricoperto. Si avrà, poi, un secondo tipo di punti singolari (capacità di interconcatenamento), veri propri eventi di rottura di simmetria e transizioni di fase, in funzioni dei quali un sistema cambia radicalmente i propri attrattori, ossia le forze componenti il campo di individuazione determinano una nuova distribuzione di singolarità. In questo caso il sistema muta la propria forma sostanziale (nuove qualità e nuove proprietà estensive) e diviene altro da sé.

### *L'uomo e l'evento*

Della proposta deleuziana si può immediatamente cogliere anche la portata etica; in questa prospettiva, infatti, non si diviene per scelta razionale, ma solamente per l'intensificazione di un sentire come condizione<sup>265</sup> della produzione di novità, un livello di percezione che non riguarda solo lo strato antropomorfo, l'esperienza umana, ma coinvolge invece, secondo gradazioni di possibilità,

---

<sup>263</sup> Un attrattore definisce infatti un pattern comportamentale specifico.

<sup>264</sup> Da un punto di vista propriamente matematico, dovremmo operare una distinzione ulteriore e chiamare "biforcazioni" le singolarità in funzione delle quali avviene il passaggio dal bacino di attrazione di un attrattore a un altro. Tuttavia, abbiamo voluto evidenziare la distinzione tra ciò che Bonta e Protevi chiamano un virtuale statico e un virtuale creativo: "Mentre alcuni sistemi semplici possono essere modellati da uno spazio delle fasi fisso con un insieme stabile di singolarità che rappresentano attrattori e biforcazioni che sono semplicemente 'esplorati' dal sistema, nei sistemi più complessi l'attività dei membri del sistema cambiano anche la natura intima dello spazio delle fasi", M. Bonta, J. Protevi, *Deleuze and geophilosophy. A guide and a glossary*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006<sup>2</sup>, p. 27, traduzione nostra.

<sup>265</sup> "Plotino definiva contemplazioni tutte le cose, non soltanto gli uomini e gli animali, ma anche le piante, la terra e le rocce. Non contempliamo Idee attraverso il concetto, ma gli elementi della materia attraverso la sensazione. La pianta contempla contraendo gli elementi da cui si produce, la luce, il carbonio e i Sali, e si riempie di colori e odori che qualificano ogni volta la sua varietà, la sua composizione: essa è, in sé, sensazione. Come se i fiori sentissero se stessi sentendo ciò che li compone, tentativi di visione o di odorato primigeni, prima di essere percepiti o sentiti da un agente nervoso e cerebrato. Le rocce e le piante non hanno certo un sistema nervoso. Ma se le connessioni nervose e le integrazioni cerebrali presuppongono una forza-cervello in quanto facoltà di sentire coesistente ai tessuti, è verosimile supporre anche una facoltà di sentire che coesiste con i tessuti embrionali e che si presenta nella Specie come cervello collettivo; o con i tessuti vegetali nelle "piccole specie". Anche le affinità chimiche e le causalità fisiche rinviano a forze primarie capaci di conservare le loro lunghe catene contraendone gli elementi e facendoli risuonare: la più piccola causalità rimane inintelligibile senza questa istanza soggettiva. Non tutti gli organismi sono cerebrati e non tutte le vite sono organiche, ma ci sono dappertutto forze che costituiscono microcervelli, una vita inorganica delle cose", G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 216.

l'intero esistente. Gli eventi non sono altro che il tramite passivo di un divenire-altro che de-forma e ridefinisce il territorio, le macchine e i concatenamenti in cui viviamo e che, anzi, *siamo*. L'intenzionalità o un certo "tropismo" con cui l'uomo caratterizza la propria esistenza sono fondati sulla capacità di fare previsioni sulla base di ciò che è stato, del territorio che conosciamo e delle pratiche consolidate dall'abitudine. È su questo punto che la distanza tra Deleuze e Kant è massima: le condizioni trascendentali di possibilità rinchiudono il pensiero all'interno di un territorio che suppone dette condizioni, la Terra, come uniche e immutabili. Al contrario, come abbiamo visto, per Deleuze la Terra non è che un prodotto del Caos, sezione consistente o piano di immanenza come estrazione parziale dall'unico PIANO DI IMMANENZA. Non le condizioni dell'esperienza possibile, bensì le condizioni dell'esperienza reale – il divenire incessante delle forze e l'emissione di singolarità corrispondente – aprono ad accogliere la novità radicale: il Caos è produzione di regolarità. La positività dell'evento risiede perciò nella capacità di destabilizzare la forma, forzare i concatenamenti che la determinano e trascinare il territorio in una deterritorializzazione assoluta che si apra sul Cosmo e permetta quel "salto" in funzione del quale si dia la produzione di una nuova Terra inesplorata.

In quest'ottica un evento come pura produzione di novità non potrà mai essere intenzionato direttamente, ma sarà piuttosto questo a "sceglierci", a capitare o ad accadere per noi: da un punto di vista etico gli eventi sono aperture di un nuovo spazio di possibilità. Eventi di questo genere si sganciano dal nesso causale che coinvolge gli stati di cose per agire come quasi-causalità immanente o super-causalità:

Nei fenomeni storici come la Rivoluzione del 1789, la Comune, la Rivoluzione del 1917, c'è sempre una parte di *evento* irriducibile ai determinismi sociali, alle serie causali. Gli storici non amano affatto questo aspetto, e restaurano delle causalità a posteriori. Ma l'evento stesso si sgancia dalle causalità o rompe con esse: [...] è una condizione instabile che apre un nuovo campo di possibilità. Prigogine ha parlato di questi stati in cui, anche in fisica, le piccole differenze si propagano invece di annullarsi, e in cui fenomeni del tutto indipendenti entrano in risonanza, in congiunzione. In questo senso, un evento può essere contrastato, represso, recuperato, tradito, e malgrado ciò comporta qualcosa di insuperabile. [...] Ma l'evento stesso, per quanto vecchio sia, non si lascia superare: è un'apertura di possibile. Passa all'interno degli individui così come nello spessore di una società.<sup>266</sup>

---

<sup>266</sup> G. Deleuze, F. Guattari, "Maggio '68 non c'è stato", in G. Deleuze, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, p. 188.

La positività dell'evento, al contrario, risiede nella capacità di destabilizzare la forma, di essere segno che forza il concatenamento all'apertura e che trascina il territorio in una nuova Terra inesplorata, come in una fuga comune, lungo una linea di fuga tracciata da questo incontro: come abbiamo già visto, è proprio lì e in quel momento che si dà un essere-forzati come condizione di un divenire-attivo della forma, una forma che accetta e accompagna l'evento che le accade, in cui il concatenamento che si crea non viene più solamente percepito come costrizione e de-formazione, ma occasione positiva di divenire. "Volere l'evento non ha mai significato rassegnarsi [...], ma sprigionare dalle nostre azioni e passioni questo lampeggiamento di superficie, *controeffettuare* l'evento, accompagnare questo effetto senza corpo"<sup>267</sup>, fare di ogni incontro con ciò che ci mette in crisi un'occasione.

La forma si oppone in quanto tale a qualsiasi evento che possa essere in grado di destabilizzarne l'equilibrio; al contempo, solo imparando a modulare lo scambio con l'esterno, con altre singolarità prese dal piano di immanenza o con altri ambienti e altre forme poste sul piano di organizzazione, potrà mantenere quello stesso rapporto omogeneo nel tempo. Al contrario, la produzione pura, la creazione di novità radicale, passa per uno stato di crisi della forma stessa, al punto che forse la stessa configurazione formale dovrà essere sottoposta a radicale revisione.

L'umano appare così in una posizione estremamente vantaggiosa, poiché si costituisce attraverso concatenamenti massimamente eterogenei e dunque altrettanto re-individuabili; a cosa dunque rinvia il concetto nietzscheano dell'*Übermensch* se non la definizione di una nuova forma-uomo attraverso un nuovo rapporto tra forze del Fuori e forze componenti? Quali sarebbero le forze in gioco con le quali le forze dell'uomo potrebbero rapportarsi?

Non sarebbero più né l'elevazione all'infinito, né la finitezza, ma un finito-il-limitato, intendendo con ciò ogni situazione di forza in cui un numero finito di componenti offre una varietà di combinazioni praticamente illimitata. Le forze nell'uomo entrano in rapporto con forze del fuori, quelle del silicio che si prende la propria rivincita sul carbonio<sup>268</sup>, quelle delle componenti genetiche che si prendono la loro rivincita sull'organismo, quelle degli agrammaticali che si prendono la loro rivincita sul significante. [...] [Il superuomo] è il composto formale tra le forze dell'uomo e queste nuove forze. È la forma che discende da un nuovo rapporto di forze. L'uomo tende a liberare *in se stesso* la vita, il lavoro e il linguaggio.

---

<sup>267</sup> G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 72.

<sup>268</sup> "Non è forse un'opinione comune che le forze dell'uomo sono già entrate in rapporto con altre forze, quelle dell'informazione che vengono a comporre qualcosa di diverso dall'uomo, dei sistemi indivisibili 'uomo-macchina', e cioè sono entrate in rapporto con le macchine della terza generazione? Un'unione con il silicio più che con il carbonio?", G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 119.

[...] Il superuomo è molto meno della scomparsa degli uomini esistenti, e molto più di un cambiamento di concetto: è l'evento di una nuova forma, né Dio né uomo, una forma che possiamo sperare che non sia peggiore delle due precedenti.<sup>269</sup>

L'esistenza di una forma, da questo punto di vista, è fondata su una rete di relazioni, perché solamente grazie a esse può mantenersi in "vita", ed è un'oscillazione incessante tra la possibilità di veder distrutto il proprio rapporto caratteristico e la capacità di accrescere ulteriormente la propria potenza.

Divenire è, a partire dalle forme che si hanno, dal soggetto che si è, dagli organi che si possiedono o dalle funzioni che si svolgono, estrarre delle particelle, tra le quali si instaurano rapporti di movimento e di riposo, di velocità e di lentezza, i più *vicini* a quel che si sta diventando e attraverso i quali si diviene<sup>270</sup>.

Il Divenire non è creazione di Essere solo al di là e prima che si formino delle sostanze, ma presiede al contrario a qualsiasi mutamento, a qualsiasi creazione di nuove forme e nuove sostanze: più la deterritorializzazione sarà spinta in avanti, più il piano che viene contemporaneamente tracciato dal concatenamento si insinuerà nel PIANO DI IMMANENZA, più il territorio si allontanerà da confini conosciuti, maggiore sarà il potenziale creativo del Desiderio, dal momento che questi, *a un certo punto e necessariamente per noi*, rallenterà il proprio moto a velocità infinita fino a decadere nella creazione di nuovo Essere. Le macchine astratte sono causa immanente tanto dell'aggregazione di popolazioni intensive in sostanze formate, quanto dei processi di mutazione di altre sostanze di cui riconfigurano le distribuzioni per precipitazione e fuga.

In Deleuze il Divenire che si svolge sul PIANO DI IMMANENZA si costituisce come movimento di respirazione della realtà, che chiamiamo comunemente "vita".

Quando il soggetto e l'oggetto, che sono esterni al piano di immanenza, vengono considerati come soggetto universale o oggetto qualsiasi *ai quali* l'immanenza viene attribuita, siamo di fronte a un completo snaturamento del trascendentale, ridotto soltanto a duplicare l'empirico (così in Kant), e a una deformazione dell'immanenza che si ritrova in tal modo contenuta nel trascendente. L'immanenza non si riferisce a un Qualcosa come unità superiore a ogni cosa, né a un Soggetto come atto che opera la sintesi delle cose: solo quando l'immanenza cessa di essere immanenza ad altra cosa e non è altro che immanenza a sé si può parlare di un piano di immanenza. [...] Diciamo che la pura immanenza è UNA VITA, e nient'altro. Non è immanenza

---

<sup>269</sup> *Ivi*, pp. 174-175.

<sup>270</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., p. 383.

alla vita, ma l'immanenza che non è in niente è una vita. Una vita è l'immanenza dell'immanenza, l'immanenza assoluta: è completa potenza, beatitudine.<sup>271</sup>

In questo contesto, dal punto di vista del virtuale, la Natura – Sostanza concepita come *Deus sive Natura* o PIANO DI IMMANENZA – è costituita dall'insieme di tutte le singolarità nidificate le une nelle altre sotto forma di distribuzioni, il *continuum* cui facevamo riferimento nel primo capitolo, dove, dal punto di vista della Sostanza stessa, non fa differenza che siano o non siano effettuate all'interno di macchine astratte. L'interazione tra distribuzioni di singolarità, mediata dal ruolo compositivo e generale delle forze, si sviluppa in funzione di una vicinanza strettamente topologica, poiché supera il concetto metrizzato di vicinanza spaziale ed è indifferente agli "involucri" delle forme generate dai processi di individuazione. Come abbiamo visto, la possibilità che si diano interazioni tra individui che dal punto di vista sostanziale sono estremamente distanti e/o differenti – tanto su scala temporale quanto su scala spaziale – è funzione della prossimità topologica, dell'affinità, tra le singolarità incarnate dagli individui.

## Cenni sulla gnoseologia deleuziana

Nel corso del nostro lavoro abbiamo spesso accostato l'ontologia deleuziana a quella di Spinoza, in funzione di un'interpretazione materialistica di entrambe; come evidenzia correttamente Michael Hardt,

non bisogna confondere il materialismo con la semplice superiorità del corpo rispetto alla mente, o del fisico sull'intellettuale. Nella storia della filosofia esso è quasi sempre stato un correttivo dell'idealismo, una negazione della superiorità della mente sul corpo. Spinoza corregge Cartesio proprio come Marx corregge Hegel. Questa correzione in senso materialista non è un'inversione della suddetta superiorità, ma l'affermazione di una uguaglianza, in linea di principio, tra il corporeo e l'intellettuale. Deleuze chiarisce che questo rifiuto della superiorità dell'intelletto serve a mettere in rilievo ed a rafforzare l'eminenza dell'essere rispetto a tutti i suoi attributi indifferentemente (pensiero, estensione, ecc.). Da questa prospettiva, l'unica vera ontologia deve essere materialista. Qualunque tipo di privilegio dell'intelletto, in altre parole, corromperebbe la struttura ontologica del sistema, così che non solo la materia anche l'essere stesso sarebbero in qualche modo dipendenti dal pensiero.<sup>272</sup>

---

<sup>271</sup> G. Deleuze, "L'immanenza: una vita...", in G. Deleuze, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, cit., p. 321.

<sup>272</sup> M. Hardt, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, cit., p. 112.

Come abbiamo suggerito nel primo capitolo, la *ratio essendi* precede di diritto e di fatto la *ratio cognoscendi*; la conoscenza non è mai produzione pura, ma è riproduzione, coi mezzi di cui dispone, delle distribuzioni di singolarità che determinano i problemi oggettivi e di cui le diverse attualizzazioni compongono la realtà; come abbiamo visto, l'interpretazione del concetto foucaultiano di "Sapere" si muove in questa stessa direzione. Pur non essendo argomento del nostro lavoro di tesi, vogliamo tuttavia dedicare quest'ultima parte a mostrare su cosa Deleuze fondi la possibilità di conoscere, con particolare riguardo all'ambito della conoscenza scientifica.

Va ricordato come Deleuze stesso sia stato testimone dei grandi cambiamenti cui le *hard sciences* sono andate incontro nel corso del XX secolo, nonché della sempre maggiore centralità della chimica e della biologia, prime discipline in cui il metodo sperimentale e il modello deterministico-riduzionista hanno iniziato a mostrare la propria insufficienza<sup>273</sup>. Come abbiamo cercato di mostrare nel nostro lavoro, Deleuze sembra dare grande importanza a tutti quei concetti di provenienza scientifica che, a suo modo di vedere, potevano contribuire a rifondare l'"immagine del pensiero" occidentale, l'insieme di presupposti che condizionano preventivamente qualunque forma di sapere, non solo filosofico.

La messa in discussione dell'impianto della scienza normale viene tematizzata da Deleuze a partire da *Mille piani*, dove viene tracciata una netta distinzione tra due diversi modi di "fare scienza". Da un lato, la scienza "maggiore" o "reale", che procede per "riproduzione" (deduzione, induzione, iterazione) e "tratta le differenze di tempo e di luogo come altrettante variabili, la cui legge enuclea precisamente la forma costante" e "implica un punto di vista fisso, esterno a ciò che viene riprodotto"; dall'altro, una "scienza minore" o "nomade", che consiste nel "seguire" e che "va alla ricerca delle 'singolarità' di una materia, o meglio di un materiale, e non alla scoperta di una forma [...] e si impegna nella variazione continua delle variabili, invece di estrarne delle costanti"<sup>274</sup>.

La scienza maggiore non farebbe dunque altro che isolare i fenomeni "linearizzandoli", per purificarli e renderli così riproducibili, finendo per identificare la comprensione della natura con la

---

<sup>273</sup> Una delle materie di dibattito al centro di una supposta "crisi" della scienza contemporanea si gioca sulla considerazione del problema del tempo: "le leggi fondamentali della fisica, dalla dinamica classica newtoniana fino alla relatività e alla fisica quantistica, non autorizzano alcuna distinzione tra il passato e il futuro. Ancor oggi, per molti fisici, questa è a una vera e propria professione di fede: al livello della descrizione fondamentale della natura, non esiste una *freccia del tempo*. E tuttavia ovunque, in chimica, geologia, cosmologia, biologia o scienze umane, passato e futuro svolgono ruoli diversi. Come potrebbe emergere la freccia del tempo da un mondo cui la fisica attribuisce una simmetria temporale?", I. Prigogine, *La fine delle certezze. Il tempo, il caos e le leggi della natura*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, pp. 11-12.

<sup>274</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., pp. 519-521.

possibilità di esercitare un controllo su di essa; “le leggi della fisica, nella loro formulazione tradizionale, descrivono un mondo idealizzato, un mondo stabile, e non il mondo instabile, in costante evoluzione, in cui viviamo”<sup>275</sup>, un mondo che quindi non corrisponde affatto alla metafora newtoniana del meccanismo a orologeria e di cui si possa prevedere il comportamento futuro in base ad un ristretto numero di leggi. Tale scienza maggiore parteciperebbe dunque di un paradigma epistemologico strutturato attorno ai principi di identità e di regolarità, un paradigma che ha di converso compenetrato il sapere occidentale, filosofia compresa, fin dalle sue origini.

Nelle scienze fisiche, la ricerca sul ruolo produttivo e genetico delle connessioni causali sarebbe stata così soppiantata dal tentativo di far emergere le regolarità presenti nel mondo naturale; in questo modo, se l’obiettivo è la formulazione di assiomi universali che comprendano il maggior numero di fenomeni come propri casi speciali, la dimostrazione scientifica si riduce a un procedimento di deduzione logica a partire da un insieme di proposizioni assunte come assiomi di partenza. “Dal momento che la deduzione non è altro che una modalità meccanica di trasmissione del vero e del falso, ne segue che qualsiasi verità venga espressa da un teorema debba essere già contenuta negli assiomi. In questo senso gli assiomi si comportano come vere e proprie essenze”<sup>276</sup>. In un sistema modellizzato secondo questi principi “non vi è posto per la sorpresa, cioè per un inatteso mutamento delle [sue] strutture interne, o per il paradosso, cioè per l’insorgenza di strutture differenti da quanto ci si aspetterebbe [...]: in un sistema di tal genere, forze contrastanti si risolvono in un equilibrio armonioso”<sup>277</sup>.

Rispetto alla tendenza normativa e normalizzante della scienza maggiore, la scienza minore, sostiene Deleuze, non ha il compito di proporre una diversa serie di soluzioni, quanto piuttosto di inventare nuovi problemi<sup>278</sup>. Che cosa si intende esattamente?

Come abbiamo visto nel primo capitolo, il rapporto problema-soluzioni riveste grande importanza nel pensiero deleuziano, poiché collega il piano epistemologico a quello ontologico attraverso la mediazione delle categorie di virtuale e attuale. Secondo le analisi di Manuel DeLanda<sup>279</sup>, una teoria scientifica, prima di essere assiomatizzata, si costituisce storicamente e

---

<sup>275</sup> I. Prigogine, *La fine delle certezze. Il tempo, il caos e le leggi della natura*, cit., p. 28.

<sup>276</sup> M. DeLanda, *Intensive science and virtual philosophy*, cit., p. 157.

<sup>277</sup> C. S. Bertuglia, F. Vaio, *Non linearità, caos, complessità. Le dinamiche dei sistemi naturali e sociali*, cit., p. 291.

<sup>278</sup> Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, cit., pp. 506-522.

<sup>279</sup> DeLanda affronta il problema nel quarto capitolo del volume *Intensive science and virtual philosophy*, cit., pp. 153-201.

costruttivamente a partire da una popolazione di modelli causali adattati a questo o quel particolare contesto sperimentale. Conseguentemente, la chiusura o la completezza di questo insieme è solo un fatto empirico, contingente, e non qualcosa che possa essere assunto come l'esito di un trattamento assiomatico dei modelli stessi.

In quest'ottica, la funzione delle leggi fondamentali è piuttosto quella di unificare e organizzare il resto della popolazione, mentre la funzione veritativa, la possibilità che si verifichi o meno una predizione basata sulla teoria in oggetto, non riposa su questi assiomi fondamentali, bensì sulla messa alla prova degli specifici modelli causali. "L'approccio assiomatico [...] vede le leggi come i principali veicoli di verità oggettiva, una verità che è trasmessa ai teoremi attraverso la deduzione. [...] Un approccio alternativo, un approccio 'problematico', rifiuta l'idea che le leggi fondamentali esprimano verità generali e le considera invece porre problemi corretti"<sup>280</sup>.

Secondo Deleuze, un problema è definito precisamente da una distribuzione di singolare e ordinario, importante e superfluo, rilevante e irrilevante; porre correttamente un problema scientifico significa dunque averlo strutturato attraverso la più semplice distribuzione di singolarità, di modo che la legge così "depotenziata", il problema esplicativo, così come lo definisce DeLanda, soddisfi il più possibile un criterio di stabilità, che sia cioè stabilmente valido anche se sottoposto a perturbazione delle proprie condizioni. Nella forma più generale possibile potremmo dire: l'operazione del porre correttamente un problema corrisponde alla costruzione di uno spazio delle fasi dotato di una tale distribuzione di singolarità per cui i diversi casi concreti, che il nostro problema esplicativo deve sussumere, vengano il più possibile "catturati" dai diversi bacini di attrazione delle singolarità, che abbiamo distribuito articolando il problema stesso, proprio perché a una certa distribuzione corrisponde una certa partizione tra comportamenti possibili e non. In questo senso dobbiamo leggere Deleuze quando, già in *Differenza e ripetizione*, scriveva che "la soluzione ha sempre la verità che merita secondo il problema a cui risponde; e il problema ha sempre la soluzione che merita secondo la sua propria verità o falsità [l'essere posto correttamente o meno]"<sup>281</sup>.

Ora, prosegue DeLanda,

---

<sup>280</sup> M. DeLanda, *Intensive science and virtual philosophy*, cit., p. 169 (traduzione nostra).

<sup>281</sup> G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 206.



la relazione tra problemi correttamente posti e le loro soluzioni vere o false è la controparte epistemologica della relazione ontologica tra virtuale e attuale. I problemi esplicativi rappresentano la controparte delle molteplicità virtuali dal momento che, come [Deleuze] afferma, “il virtuale ha la realtà di un compito da adempiere, come di un problema da risolvere”. Le soluzioni individuali, invece, costituiscono la controparte degli enti attuali individuati: “l’organismo non sarebbe nulla se non fosse la soluzione di un problema, allo stesso modo di ciascuno dei suoi organi differenziati, come l’occhio risolve un problema di luce”. Illustrerò quest’idea con un semplice esempio usato in precedenza: la bolla di sapone e il cristallo di sale visti come il risultato emergente di interazioni tra le proprie molecole costituenti. In questo caso il problema per la popolazione di molecole è *trovare (o calcolare la propria strada per) il valore minimo* di energia, un problema che viene risolto diversamente dalle molecole nella pellicola saponata (che collettivamente risolvono un problema di minimizzazione posto in termini di tensione superficiale) rispetto alle molecole che compongono le strutture cristalline (che collettivamente risolvono un problema di energia di legame). È come se un problema di carattere ontologico, le cui condizioni sono definite da un’unica singolarità, si “esplicasse” e desse origine a una varietà di soluzioni geometriche (bolle di sapone sferiche, cristalli cubici)<sup>282</sup>.

Tra piano ontologico e piano epistemologico sussiste quindi un rapporto di isomorfismo senza corrispondenza biunivoca, tale che anche le pratiche di ricerca degli scienziati, ivi compreso l’utilizzo di strumenti tecnici in laboratorio, saranno isomorfe con i processi di individuazione che risolvono un problema virtuale nella realtà. Si tratta così della capacità, da parte degli scienziati, di riprodurre l’insieme delle relazioni che le macchine astratte, i diagrammi, intrattengono negli strati.

Quando sosteniamo che un «uragano è un motore a vapore» *non* ci stiamo limitando a un’analogia linguistica, ma stiamo asserendo che gli uragani incorporano lo stesso [diagramma] che gli ingegneri usano per *costruire* i motori a vapore, cioè che un uragano, come un motore a vapore, contiene un serbatoio di calore, opera sfruttando le differenze termiche e fa circolare materia ed energia attraverso un (cosiddetto) ciclo di Carnot.<sup>283</sup>

Un problema correttamente posto costituisce, dunque, un modello scientifico la cui distribuzione di singolarità è isomorficamente corrispondente al sistema fisico modellato; e questo isomorfismo, a sua volta, riposa sul fatto che tanto il sistema fisico concreto quanto il modello scientifico delineato sono di fatto due co-attualizzazioni della stessa molteplicità virtuale o macchina astratta, o perlomeno di parte di essa. È precisamente in questo senso che, per Deleuze, la *ratio*

---

<sup>282</sup> M. DeLanda, *Intensive science and virtual philosophy*, cit. pp. 169-170 (traduzione nostra). I passi di Deleuze citati da DeLanda provengono rispettivamente da G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 274 e pp. 272-273.

<sup>283</sup> M. DeLanda, *Mille anni di storia non lineare. Rocce, germi e parole*, cit., p. 56.

*cognoscendi* si fonda su e riproduce la *ratio essendi*<sup>284</sup>. Non solo; è entro questo orizzonte che la scienza come disciplina delle funzioni e la filosofia come disciplina dei concetti<sup>285</sup> non possano essere opposte l'una all'altra, ma si compongono come due movimenti complementari in relazione all'evento singolare e virtuale che esprimono.

È possibile che l'evento non solo sia fatto di variazioni inseparabili [così come viene afferrato dal concetto], ma che sia esso stesso inseparabile dallo stato di cose, dai corpi e dal vissuto nei quali si attualizza o si effettua. Ma è vero anche il contrario: lo stato di cose, a sua volta, non è separabile dall'evento che ne eccede continuamente l'attualizzazione. Bisogna risalire fino all'evento che dà consistenza virtuale al concetto e al tempo stesso scendere fino allo stato di cose attuale che fornisce referenze alla funzione. [...] Si scende dai virtuali agli stati di cose attuali, si sale dagli stati di cose ai virtuali, senza che si possa isolarli gli uni dagli altri. Ma la linea che si risale e si discende non è la stessa: l'attualizzazione e la controeffettuazione non sono due segmenti della stessa linea, ma delle linee differenti. [...] [E tuttavia] le due linee sono inseparabili, ma indipendenti, ciascuna completa in se stessa: sono come gli involucri di due piani altrettanto diversi<sup>286</sup>.

Per Deleuze si tratterà piuttosto di tracciare una netta linea di demarcazione, in seno alla conoscenza, tra il pensiero e l'opinione, una linea che distingue la cattiva dalla buona conoscenza scientifico-artistico-filosofica: a uno stile assiomatico, volto alla riduzione e alla normalizzazione secondo la chiusura operata da entità stabili e regolative (il modello precostituito, sia esso inteso come essenza o come legge fisico-matematica, chiude la plurivocità dell'esperienza), bisognerà opporre uno stile problematico, in cui le funzioni della scienza e i concetti della filosofia si mostrino come soluzioni di volta in volta specifiche e secondarie, rispetto a un problema primario correttamente posto e mai completamente esaurito come comune origine trascendentale, dimensione virtuale di coappartenenza dell'Essere e del Divenire.

---

<sup>284</sup> La posizione deleuziana sembra richiamare questo particolare passo di Maturana e Varela: "l'osservatore può *descrivere* un sistema che dà origine a un sistema che può *descrivere*, quindi, a un osservatore. Una spiegazione parlata è una parafrasi, una *descrizione* della sintesi di ciò che deve essere spiegato; l'osservatore spiega l'osservatore. Una spiegazione parlata, tuttavia, sta nel dominio del discorso. Solo una completa riproduzione è una spiegazione completa" (H. Maturana, F. J. Varela, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, cit., p. 88). Non è questa la sede in cui sviluppare il confronto tra la posizione dei due autori e quella di Deleuze; tuttavia vorremmo evidenziare come il concetto di "riproduzione" possa gettare un ponte tra le due.

<sup>285</sup> Scienza e filosofia sono, insieme all'arte, le tre forme del pensiero secondo Deleuze ("le tre vie sono specifiche, tutte altrettanto dirette e si distinguono per la natura del piano e per ciò che lo occupa. Pensare è pensare per concetti, oppure per funzioni, oppure per sensazioni, e ciascuno di questi pensieri non è migliore dell'altro, e non è nemmeno più pienamente, più completamente, più sinteticamente «pensato»", G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 200). Spinozianamente, scienza e filosofia come potenze del pensiero condividono il medesimo obiettivo: dare consistenza entro il proprio piano alle infinite parti semplicissime di cui i propri oggetti specifici – modi del pensiero e modi dell'estensione – sono costituiti.

<sup>286</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 156-158.

## Conclusioni

---

Con il nostro studio abbiamo cercato di mostrare in quale senso, nell'ottica dell'ontologia deleuziana, la Realtà si dia innanzitutto come produzione creativa di Essere. La legge che regola il Caos metafisico è la legge della creazione, il suo principio vitale, potenza di una vita innanzitutto non organica, o non solo organica. È il Caos che ci circonda e ci attraversa da parte a parte a generare autonomamente isole di regolarità. L'intento di Deleuze, che lo accomuna ai grandi sistemi speculativi del passato e con un gusto che potremmo definire "presocratico", è quello di mostrare come, muovendo da un comune sostrato ontologico, la Realtà stessa prenda forma e si strutturi.

Per Deleuze è necessario sovvertire i presupposti del pensiero occidentale, che per secoli ha indicato nell'Essere il criterio di misura e di verità in base al quale valutare la realtà squalificando le differenze. Deleuze, come storico della filosofia, si prefigge così l'obiettivo di intercettare nel canone filosofico quelle opere e quegli autori che possono contribuire a ribaltare la primarietà logica e ontologica dell'Essere così considerato. In questo preciso contesto, dobbiamo accostarci alle opere che Deleuze ha dedicato a Nietzsche, a Spinoza, a Foucault: estrarre da ognuno di essi un gruppo di concetti da poter rivolgere contro ciò che lui chiama "immagine del pensiero" dell'Occidente, per rigenerarne in un secondo tempo le fondamenta.

L'estrema importanza del gesto deleuziano non deve, tuttavia, essere limitata al solo discorso filosofico: mettere in discussione il pensiero occidentale significa innanzitutto guardare alla sorgente comune del sapere in senso lato, tanto filosofico quanto scientifico. Il metodo deleuziano è rigidamente costruttivista, perché prodotto per costruzione e composizione è il mondo che ci circonda: da un'ontologia rinnovata nei principi discenderanno per necessità una nuova gnoseologia e una nuova etica. Il compito del nostro lavoro è stato, dunque, quello di mostrare come la proposta deleuziana possa intrecciarsi proficuamente con alcuni campi della scienza contemporanea.

Del resto, è lo stesso Deleuze ad affermare la necessità che la scienza si doti di una nuova metafisica, una *philosophia prima* che sappia fornire un sostrato ontologico ai cambiamenti di paradigma che hanno investito la scienza del '900.

In questo senso, l'opzione metafisica deleuziana è radicale: il disordine e la regolarità, prima che essere funzioni dell'osservatore che indaga la realtà, prima che essere rappresentazioni

puramente soggettive, sono aspetti oggettivi del reale. Abbiamo più volte evidenziato che, per Deleuze come per Spinoza, la *ratio essendi* è logicamente e ontologicamente prima rispetto alla *ratio cognoscendi*; dobbiamo perciò intenderci sul significato di questa oggettività.

Come avrà a dire Deleuze in un passaggio scarsamente evidenziato dalla critica, “il punto è che io non credo alle cose”<sup>1</sup>: che cosa ci sta dicendo? Le “cose”, gli oggetti e i soggetti – ciò che abbiamo più volte incontrato nel corso di questo lavoro con il nome di “attualità” – cosa sono nel momento in cui i loro predicati sono degli eventi? Ecco che il loro statuto ontologico si trasforma: divengono processi. E la sola “esistenza” oggettiva che Deleuze può riconoscere è quella dei processi che costituiscono la Realtà. Non ci sono principi da svelare, sostrati elementari da indagare o cose in sé al di sotto di questi processi: le forme e le sostanze sono prodotti dell’interazione tra forze informali.

Deleuze e Foucault sono allievi di Nietzsche, così come Nietzsche è allievo di Spinoza: il prospettivismo che afferma la verità del relativo – non la relatività del vero – recide contemporaneamente il nodo gordiano che vincola relatività e idealismo.

Come abbiamo visto nel corso del nostro lavoro, cogliere l’oggettività di un processo significa saper riprodurre le distribuzioni di singolarità che lo determinano, cogliere i problemi di cui gli stati di cose sono di volta in volta una soluzione: è necessario risalire a ritroso il cammino che dall’attuale porta al virtuale.

In questo senso, l’oggettività della conoscenza riposa su un criterio di fungibilità: l’efficacia di una teoria si misurerà dal suo valore in senso nietzscheano, cioè da quanto è in grado di riprodurre, con i propri mezzi e sul proprio terreno, i fenomeni che descrive. Noi stessi, noi come osservatori, partecipiamo simbioticamente del medesimo movimento di produzione del fenomeno che stiamo osservando: soggetto e oggetto sono l’emergenza di processi comuni di co-definizione. È importante sottolineare come, in questa prospettiva, non vengano affatto negati il principio di realtà, né il principio di falsificabilità che su di esso si fonda: l’irrompere dell’Evento può spezzare in ogni istante l’accoppiamento tra noi e il mondo, introducendo uno iato di cui non potremmo non rendere conto.

La possibilità di saper cogliere i problemi, saper distinguere il singolare dall’ordinario, si basa sulla dimensione primaria della percezione e della sensazione come condizione di partenza per poter “rendere udibili delle forze non udibili in se stesse”<sup>2</sup>. Non si tratta, tuttavia, dell’instaurazione di una

---

<sup>1</sup> G. Deleuze, *Pourparler*, cit., p. 212. La dichiarazione è contenuta in un’intervista del 1989.

<sup>2</sup> Tale è il titolo di un saggio di Deleuze del 1978, contenuto in G. Deleuze, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, cit., pp. 121-125.

capacità intesa come facoltà esercitata da un soggetto libero – l’immaginazione kantiana come facoltà di cogliere gli schemi trascendentali – poiché, per Deleuze, non vi è alcun tropismo per la verità: l’Evento è l’origine del pensiero poiché ci costringe a pensare, scardina le nostre certezze così come scompagina le consistenze delle forme e delle sostanze. Ed è proprio in questa dimensione che affonda il pensiero, la dimensione delle forze che determinano processi di co-costituzione dell’uomo e dei fenomeni, espressione del medesimo essere comune, il Divenire.

## Bibliografia

---

### Opere di Gilles Deleuze

#### Volumi

*Empirisme et subjectivité*, PUF, Paris 1953; tr. it. di M. Cavazza, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana second Hume*, Cronopio, Napoli 2000.

*Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris 1962; tr. it. di S. Tassinari, con intr. di G. Vattimo, *Nietzsche e la filosofia*, Colportage, Firenze 1978; nuova tr. di F. Polidori, con intr. Di M. Ferraris e postfazione di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 1992; nuova ed. aumentata, *Nietzsche e la filosofia. E altri testi*, Einaudi, Torino 2002.

*Proust et les signes*, PUF, Paris, 1964, 1970, 1976; tr. it. di C. Lusignoli e D. De Agostini, *Marcel Proust e i segni*, Einaudi, Torino 1967, 1986 e 2001.

*Nietzsche*, PUF, Paris 1965; tr. it. di F. Rella, a cura di G. Franck, *Nietzsche. Con antologia di testi*, SE, Milano 1997.

*Le bergsonisme*, PUF, Paris 1966; tr. it. di F. Sossi, *Il bergsonismo*, Feltrinelli, Milano 1983; nuova ed. aumentata a cura di P. A. Rovatti e D. Borca, *Il bergsonismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 2001.

*Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris 1968; tr. it. di S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999.

*Différence et répétition*, PUF, Paris 1968; tr. it. G. Guglielmi, revisione di G. Antonello e A. M. Morazzoni, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997.

*Logique du sens*, Minuit, Paris 1969; tr. it. di M. De Stefanis con una "Nota dell'autore per l'edizione italiana", *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975, 1984, 2005.

*Spinoza. Philosophie pratique*, Minuti, Paris 1981; tr. it. di M. Senaldi, Guerini e Associati, Milano 1991.

*Francis Bacon. Logique de la sensation*, La Différence, Paris 1981, 1984, 2 voll.; tr. it. di S. Verdicchio, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Quodlibet, Macerata 1999.

*Foucault*, Minuit, Paris 1986; tr. it. di P. A. Rovatti e F. Sossi, *Foucault*, Feltrinelli, Milano 1987; Cronopio, Napoli 2002.

*Le pli. Leibniz et le baroque*, Minuit, Paris 1988; tr. it. di D. Tarizzo, *La piega. Leibniz e il barocco*, Einaudi, Torino 2004.

*Pourparlers*. 1972-1990, Minuit, Paris 1990; tr. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2000.

*Critique et clinique*, Minuit, Paris 1993; tr. it. di A. Panaro, *Critica e clinica*, Cortina, Milano 1996.

*Devenir multiple. Nietzsche, Foucault e altri intercessori*, intr. e cura di U. Fadini, Ombre Corte, Verona, 1996, 1999<sup>2</sup>.

*L'île déserte et autres textes*, Minuit, Paris 2002; tr. it. di D. Borca, *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007.

*Deux régimes de fous: textes et entretiens 1975-1995*, Minuit, Paris 2003; tr. it. di D. Borca, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Einaudi, Torino 2010.

### Articoli e lezioni

*Théorie des multiplicités chez Bergson*, 1970. Conferenza il cui testo è disponibile presso il sito web di Richard Pinhas, dedicato alla raccolta del materiale inedito di Gilles Deleuze, *webdeleuze.com*, all'indirizzo:

[http://www.webdeleuze.com/php/liste\\_texte.php?groupe=Conf%E9rences](http://www.webdeleuze.com/php/liste_texte.php?groupe=Conf%E9rences)

*A quoi reconnaît-on le structuralisme?* in F. Châtelet (a cura di), *Histoire de la philosophie. Tome 8: Le XXe siècle*, Hachette, Paris 1973, pp. 299-335; tr. it. di L. Sosio, *Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?* in *Storia della filosofia. Vol. VIII: La filosofia del XX secolo*, Rizzoli, Milano 1976, pp. 194-217.

*Spinoza. Cours Vincennes: Ontologie - Ethique*, 21 décembre 1980. Lezione disponibile presso il sito *webdeleuze.com*, all'indirizzo:

<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=26&groupe=Spinoza&langue=1>.

G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2007

### Documenti audiovisivi

*L'abécédaire de Gilles Deleuze*, videointervista girata nel 1988, con Claire Parnet, regia di P.A. Boutang, Éditions montparnasse, 2004; *Abecedario di Gilles Deleuze*, tr. it. di I. Bussoni, F. Del Lucchese e G. Passerone, DeriveApprodi, Roma 2005.

## Opere di Gilles Deleuze con altri

### Con Félix Guattari

*L'Anti-Edipo. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1972; tr. it. e intr. di A. Fontana, *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino, 1975, 2002.

*Kafka. Pour une littérature mineure*, Minuit, Paris 1975; tr. it. di A. Serra, *Kafka. Per una letteratura minore*, Quodlibet, Macerata 1996.

*Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1980; tr. it. di G. Passerone, intr. di M. Guareschi con una "Prefazione per l'edizione italiana", *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Cooper Castelvevchi, Roma 2003.

*Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 1991; tr. it. di A. De Lorenzis, a cura di C. Arcuri, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996, 1997, 2002.

### Con Claire Parnet

*Dialogues*, Flammarion, Paris 1977, 1996; tr.it. di G. Comolli, *Conversazioni*, Feltrinelli, Milano 1980; ed. accresciuta relativa alla seconda edizione francese, con tr. riv. da G. Comolli e l'annesso *L'attuale e il virtuale* tr. da R. Kirchmayr, Ombre Corte, Verona 1998; nuova ed. con "postfazione" di A. Negri, Ombre Corte, Verona 2007.

## Scritti su Gilles Deleuze

### Volumi

AA.VV., *Deleuze dictionary*, a cura di A. Parr, Columbia University Press, New York 2005.

AA.VV., *The force of the virtual. Deleuze, science and philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2009

Badiou, A., *Deleuze. «Il clamore dell'Essere»*, Einaudi, Torino 2004.

Bonta, M., Protevi, J., *Deleuze and geophilosophy. A guide and a glossary*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006.

De Beistegui, M., *L'immagine di quel pensiero. Deleuze filosofo dell'immanenza*, Mimesis, Milano 2007



De Beistegui, M., *Immanence*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010

Di Marco, C., *Deleuze e il pensiero nomade*, Franco Angeli, Milano 1995.

Guareschi, M., *Gilles Deleuze popfilosofo*, ShaKe, Milano 2001.

Hallward, P., *Out of this world*, Verso, London – New York 2006.

Hardt, M., *Gilles Deleuze: un apprendistato di filosofia*, A-change, Milano 2000.

Lesce, F., *Un'ontologia materialista. Gilles Deleuze e il xxi secolo*, Mimesis, Milano 2004.

Martin, J.-C., *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot & Rivages, Parigi 1993.

Pearson, K.A., *Germinal Life. The difference and repetition of Deleuze*, Routledge, New York, 2005

Vaccaro, G. B., *Deleuze e il pensiero del molteplice*, Franco Angeli, Milano 1990.

Zourabichvili, *Gilles Deleuze. Una filosofia dell'evento*, Ombre Corte, Verona 1998.

#### Articoli, saggi brevi

Agamben, G., *L'immanenza assoluta*, in «Aut aut», 276, novembre-dicembre 1996, pp. 39-57.

Antonello, G., *Il problema dell'individuazione in «Differenza e ripetizione»* in «Aut aut», 277-278, gennaio-aprile 1997, pp. 127-144.

Busdon, A., *Lettura di Mille Plateaux*, in «Aut aut», 187-188, gennaio-aprile 1982, pp. 137-151.

Cacciari, M., *“Razionalità” e “Irrazionalità” nella critica del Politico in Deleuze e Foucault*, in «Aut aut», 161, settembre-ottobre 1977, pp. 119-133.

Chabot, P., *Deleuze et l'énigme de la création artistique*, in J. De Bloois, S. Houppermans, F.-W. Korsten (edited by), *Discern(e)ments: deleuzian aesthetics/ esthétiques deleuziennes*, Rodopi, Amsterdam/New York 2004, pp. 51-59.

Comolli, G., *Desiderio e bisogno. Note critiche a Lacan e Deleuze/Guattari*, in «Aut aut», 139, gennaio-febbraio 1974, pp. 21-44.

Derrida, J., *Dovrò vagare da solo*, in «Aut aut», 271-272, gennaio-aprile 1996, pp. 8-10.

Fadini, U., *L'identità Spinoza-Nietzsche: movimenti filosofici in Deleuze*, in «Fenomenologia e Società», 2, 1993, pagg. 65-82.

- Ferraris, M., *Deleuze. Critica, affermatività, sperimentazione*, in «Aut aut», 187-188, gennaio-aprile 1982, pp. 123-136.
- Foucault, M., *Theatrum philosophicum* come “Introduzione” a G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Il Mulino, Bologna 1971; tr. riv. in *Theatrum philosophicum*, in «Aut aut», 277-278, gennaio-aprile 1997, pp. 54-74.
- Gambazzi, P., *Pensiero, etica. Su alcuni temi della “Logica del senso”*, in «Aut aut», 276, novembre-dicembre 1996, pp. 89-120.
- Gambazzi, P., *Pensiero, pittura. A proposito del “Bacon” di Deleuze*, in «Aut aut», 277-278, gennaio-aprile 1997, pp. 93-125.
- Girard, R., *Système du délire*, in «Critique», 306, 1972, pp. 957-996 ; tr. it. di A. Signorini, *Sistema del delirio in Il risentimento: lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo*, Cortina, Milano 1999, pp. 83-150.
- Liotard, J. F., *Capitalismo Energumeno*, in *A partire da Marx e Freud. Decostruzione e economia dell'opera*, con una prefazione di G. Vattimo, Multhipla, Milano 1979, pp.157-194.
- Nancy, J.-L., *Piega deleuziana del pensiero*, in «Aut aut», 276, novembre-dicembre 1996, pp. 31-37.
- Polidori, F., *L'invenzione della filosofia*, in «Aut aut», 276, novembre-dicembre 1996, pp. 5-11.
- Rajchman, J., *C'è un'intelligenza del virtuale?*, in «Aut aut», 277-278, gennaio-aprile 1997, pp. 145-159.
- Rancière, J., *Existe-t-il une esthétique deleuzienne?*, in E. Alliez (sous la direction de), *Gilles Deleuze: une vie philosophique: rencontres internationales, Rio de Janeiro-São Paulo, 10-14 juin 1996*, Synthélabo, Paris 1998, pp. 525-536 ; tr. it. di G. Berto, in «Aut aut», 277-278, gennaio-aprile 1997, pp. 75-84.
- Rella, F., *Una tomba per Edipo? Nota su Deleuze-Guattari*, in «Aut aut», 144, novembre-dicembre 1974, pp. 65-78.
- Rovatti, P. A., *Nel mondo di Alice*, in «Aut aut», 276, novembre-dicembre 1996, pp. 79-87.
- Senaldi, M., *Deleuze ultimo stoico*, in «Fenomenologia e Società», 2, 1993, pp. 42-54.
- Tarizzo, D., *L'anima in fuga. Deleuze e il piano psichico*, in «Aut aut», 276, novembre-dicembre 1996, pp. 127-144.
- Zourabichvili, F., *Deleuze e il possibile (sul non volontarismo in politica)*, in «Aut aut», 276, novembre-dicembre 1996, pp. 59-77.

## Altri testi

Antonello, G., *Leibniz e il labirinto del continuo*, testo dei seminari del corso specialistico di Estetica del prof. Paolo Gambazzi, aa 2005/2006, Università degli Studi di Verona.

Arnold, V. I., *Teoria delle catastrofi*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

Bachelard, G., *La dialectique de la durée*, PUF, Paris 1963.

Badiou, A., *L'Essere e l'Evento*, Il Melangolo, Genova 1995.

Balibar, E., *Spinoza. Il transindividuale*, a cura di L. Di Martino e L. Pinzolo, Edizioni Ghibli, Milano, 2002.

Benkirane (a cura di), *La teoria della complessità*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

Bergson, H., *L'evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.

Bergson, H., *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2000.

Bergson, H., *Materia e memoria*, Laterza, Milano 2009.

Bergson, H., *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Cortina, Milano 2002.

Bergson, H., *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2000.

Bertuglia, C. S., Vaio, F., *Non linearità, caos, complessità. Le dinamiche dei sistemi naturali e sociali*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

Bocchi, G., Ceruti, M., *Origini di storie*, Feltrinelli, Milano 2009.

Bocchi, G., Ceruti, M., (a cura di), *La sfida della complessità*, Paravia Bruno Mondadori Editori, Milano 2007.

Bohm, D., *On Creativity*, Routledge, New York 2010.

Bove, L., *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, Edizioni Ghibli, Milano, 2002.

Bréhier, E., *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Vrin, Paris 1928.

Ceruti, M., *Il vincolo e la possibilità*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009.

Châtelet, F., (a cura di) *Storia della filosofia*, J. Bouveresse, G. Deleuze, C. Descamps et al., Vol. VIII - *La filosofia del XX secolo*, Rizzoli, Milano 1976.

- Cohen, J., Stewart, I., *The Collapse of Chaos: discovering simplicity in a complex world*, Penguin Books, London 1994.
- D'Agostini, F., *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Raffaello Cortina, Milano 1997.
- De Beistegui, M., *Truth and genesis*, Indiana University Press, Bloomington 2004.
- DeLanda, M., *Intensive science and virtual philosophy*, London – New York 2005.
- DeLanda, M., *La guerra nell'era delle macchine intelligenti*, Feltrinelli, Milano 1996.
- DeLanda, M., *Mille anni di storia non lineare. Rocce, germi, parole*, Instar Libri, Torino 2003.
- Demaria, C., *Materiali del corso di Semiotica I*, a.a. 2006-2007, Università degli Studi di Bologna.
- Dumoulié, C., *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto*, Einaudi, Torino 2002.
- Epicuro, *Epistula ad Herodotum*, 61-62, in *Opere*, Einaudi, Torino 1973.
- Lam, L. (edited by), *Introduction to nonlinear physics*, Springer-Verlag, New York, 1997.
- Fadini, U., *La vita eccentrica*, Dedalo Edizioni, Bari 2009.
- Foucault, M., *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1967, 2004<sup>6</sup>.
- Foucault, M., *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971, 2005<sup>3</sup>.
- Gambazzi, P., *Differenziazione, individuazione. sul pre-individuale e il problema del senso*, in «Aut aut», 291-292, maggio-agosto 1999, pp. 41-72.
- Gambazzi, P., *La forma come sintomo e l'idea come costellazione problematica. Sul preindividuale e il trascendentale nella critica dell'ilemorfismo: Merleau-Ponty, Simondon, Deleuze (ma anche Plotino, Bruno e Ruyer)*, in «Chiasmi International», 7, Vrin/Mimesis/University of Memphis, Paris/Milano/Memphis 2005, pp. 93-123.
- Garroni, E., *Creatività*, Quodlibet, Macerata 2010.
- Guattari, F., *Una tomba per Edipo. Psicanalisi e metodo politico*, Verona 1974.
- Guattari, F., *Ecrits pour l'Anti-Œdipe*, a cura di S. Nadaud, Lignes & Manifestes, Parigi 2004.
- Ghiselin, M., "A radical solution to the species problem", in *Systematic Zoology*, 23, 1974.
- Gibson, J. J., *Un approccio ecologico alla percezione visiva*, Fabbri Editori, Milano 2007.

- Goodwin, B., *How the leopard changed its spots. The evolution of complexity*, Princeton University Press, Princeton, 2001.
- Heidegger, M., *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973.
- Hjelmslev, L., *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Einaudi, Torino 1968.
- Hobbes, T., *Leviatano*, Editori Riuniti, Roma 1982.
- Hull, D. L., “Are species really individuals?” , in *Systematic Zoology*, 23, 1976.
- Kauffman, S., *Esplorazioni evolutive*, Einaudi, Torino 2005.
- Kauffman, S., *A casa nell'universo*, Editori Riuniti, Roma 2001.
- Kauffman, S., “Random Grammars: A New Class of Models for Functional Integration and Transformation in the Biological, Neural, and Social Sciences” , in *Santa Fe Institute Working Paper*, 1990, n. 90-020.
- Kline, M., *Storia del pensiero matematico*, Einaudi, Torino 1991.
- Kuhn, T., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1995.
- Lautman, A., *Les schémas de structure*, in *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques*, Hermann & C.ie, Paris 1938.
- Lautman, A., *Le problème du temps*, Hermann, Paris 1946.
- Licata, I., *La logica aperta della mente*, Codice Edizioni, Torino 2008.
- Mandrioli, M., “Ogni organismo è un complesso ecosistema” (2013) [online], disponibile all'indirizzo web <http://vitadasimbionte.wordpress.com/2013/01/05/>
- Margulis, L., Sagan, D., “Marvellous microbes” in *Resurgence* n. 206, May/June 2001.
- Margulis, L., *The symbiotic planet. A new look at evolution*, Weidenfeld and Nicolson, London 1998.
- Maturana, H., Varela, F. J., *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio Editori, Venezia 2004.
- Mayr, E., *L'unicità della biologia. Sull'autonomia di una disciplina scientifica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.
- Mayr, E., *Storia del pensiero biologico: diversità, evoluzione, eredità*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

- Mayr, E., *Systematics and the origin of species, from the viewpoint of a zoologist*, Harvard University Press, Harvard 1999.
- Merleau-Ponty, M., *La natura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996.
- Minelli, A., *Forme del divenire. Evo-devo: la biologia evoluzionistica dello sviluppo*, Einaudi, Torino 2007.
- Morin, E., *La natura della natura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001.
- Negri, A., *Spinoza: L'anomalia selvaggia, Spinoza sovversivo, Democrazia ed eternità in Spinoza*, Roma, DeriveApprodi 2006.
- Nicolis, G., Prigogine, I., *La complessità. Esplorazione nei nuovi campi della scienza*, Einaudi, Torino 1991.
- Parmenide, (tr. it., commento e cura di) Untersteiner M., *Parmenide: testimonianze e frammenti*, La nuova Italia, Firenze 1967.
- Poincaré, J.-H., *Scienza e metodo*, Einaudi, Torino 1997.
- Prigogine, I., Stengers, I., *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1999.
- Prigogine, I., *La fine delle certezze. Il tempo, il caos e le leggi della natura*, Bollati Boringhieri, Torino 1997.
- M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto. Il tempo ritrovato*, Mondadori, Milano 1995.
- Rosenberg, E., Zilber-Rosenberg, I., "Role of microorganisms in the evolution of animals and plants: the hologenome theory of evolution" in *FEMS Microbiol Rev.*, n. 32, August 2008.
- Rousseau, J.-J., *Il contratto sociale*, Einaudi, Torino 1966.
- Ruelle, D., *Caso e caos*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- Ruyer, R., *La genesi delle forme viventi*, Bompiani, Milano 1966.
- Simondon, G., *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2001, 2006.
- Simondon, G., *L'individu et sa genèse physico-biologique*, PUF, Paris 1964.
- Smith, L., *Caos*, Codice Edizioni, Torino 2008.
- Sober, E., *The nature of selection. Evolutionary theory in philosophical focus*, University Of Chicago Press, Chicago 1993.

- Spinoza, B., *Etica e Trattato Teologico-Politico*, Utet, Torino 2005.
- Spinoza, B., *Etica*, Editori Riuniti, Roma 1993.
- Stewart, I., *Concepts of modern mathematics*, Dover Publications, New York 1995
- Stewart, I., *Dio gioca a dadi? La nuova matematica del caos*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- Tarizzo, D., *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Cortina, Milano 2003.
- Tarizzo, D., *Introduzione a Lacan*, Laterza, Bari 2003.
- Sesto Empirico, *Adversus Mathematicos* - introduzione, traduzione e note di Antonio Russo, Laterza, Bari 1972.
- Von Uexküll, J., *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Quodlibet, Macerata 2010.
- Wahl, F., *La filosofia tra il pre- e il post-strutturalismo* in O. Ducrot, T. Todorov, M. Safouan, et al., *Che cos'è lo strutturalismo? Linguistica, poetica, antropologia, psicanalisi, filosofia*, Isedi, Milano 1973.
- Zbilut, J. P., *Singularità instabili e causalità. La loro importanza nella complessità delle scienze fisiche e psico-sociali*, Franco Angeli, Milano 2004.