

Tra il non-più e il non-ancora:

sulla bio/zoe-etica

Rosi Braidotti

I. Il corpo nella postmodernità

Anche i più convinti costruttivisti sociali concordano, oggi, sul fatto che le prestazioni del corpo non possono ascrivarsi esclusivamente ai codici sociali o all'ordine simbolico e immaginario, né possono essere rilette interamente alla luce delle Sacre Scritture della struttura elicoidale del DNA. Tanto la 'natura' quanto il 'corpo' sono categorie scivolose che tendono a slittare verso l'essenzialismo, imprigionate dentro riduzioni positivistiche, o nel loro opposto: celebrazioni olistiche new-age della unicità dell'individuo. Nell'epoca della politica della biodiversità, l'interdipendenza tra il 'naturale' e il 'sociale' necessita di essere esaminata al di fuori dei modi di pensare classici e dualistici. Io preferisco una visione profondamente inscritta nel soggetto concreto, incarnato. Alla luce della biologia molecolare e della genetica contemporanee è possibile parlare del corpo come di un sistema complesso di forze che si autosostentano. Il DNA e le cellule comunicano efficacemente tra loro, trasferendo informazioni vitali. In termini di biodiversità, noi esseri umani siamo coinvolti in modo attivo e distruttivo nella manipolazione dell'ambiente. Le neuroscienze hanno accresciuto la nostra comprensione della memoria e valutato la misura in cui il reperimento e l'immagazzinamento delle informazioni è essenziale al progresso del sé. Questa è una evidenza che non può più essere ignorata dagli intellettuali critici di sinistra, né è auspicabile che venga lasciata alle manie di grandezza degli scienziati professionisti e degli industriali, loro sostenitori finanziari.

Nella recente postmodernità il corpo è ritornato prepotentemente nelle pratiche sociali e nei discorsi, così come nella scienza e nella biotecnologia, nella teoria evolutiva contemporanea e come conseguenza dell'impatto delle tecnologie dell'informazione. Il corpo è un grumo di contraddizioni: è una entità zoologica, una banca dati genetica, ma resta anche una entità biosociale, vale a dire un insieme di ricordi personalizzati e codificati. È in parte animale, in parte macchina, ma la dualistica opposizione delle due parti, che dal XVIII secolo la nostra cultura ha adottato come modello dominante, è oggi inadeguata. La scienza e la tecnologia contemporanee sono in effetti penetrate nei più intimi strati dell'organismo vivente e delle strutture del sé, dissolvendo i confini stabiliti da secoli di pensiero umanistico. Ciò significa che possiamo ora pensare al corpo come a una entità che abita simultaneamente differenti zone temporali, ed è animata da differenti velocità, da vari orologi interni ed esterni che non necessariamente coincidono.

Sia ad un macro che ad un micro livello, il corpo è preso in una rete di effetti di potere principalmente indotti dalla tecnologia. Questa è la forza-guida del sistema di globalizzazione dell'economia transnazionale che genera continue contraddizioni costitutive a livello "g-locale". Sia che si considerino le biotecnologie o le nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione, la prova è schiacciante. Il flusso di capitale non ostacolato da limiti topologici o territoriali ha conseguito un doppio risultato. Ha simultaneamente de-materializzato e ri-solidificato le differenze di potere. Si pensi ad esempio a eventi mediatici come l'11 settembre o i funerali della principessa Diana o la pulizia etnica del Kosovo ad opera dei Serbi: eventi vissuti come virtuali, davanti alla televisione, nella relativa quiete del proprio soggiorno. Cosa che di fatto non sono. La realtà "virtuale" degli emigranti, di chi cerca asilo o dei profughi non è *high-tech*, ma piuttosto si avvicina a un modello molto *low-tech* di invisibilità sociale. 'Potere', di questi tempi, significa visibilità ad alta definizione in opposizione all'anonimato sovraesposto degli esclusi, dei perdenti. Di conseguenza, la realtà virtuale del cyberspazio è anche uno spazio sociale altamente conteso - o piuttosto un insieme di relazioni sociali mediate da un flusso tecnologico di informazioni.

Un'implicazione di questo processo è che il cyberspazio e la soggettività "cyborg" non sono più la materia di cui è fatta la finzione. Al contrario, lo sfocamento dei confini tra gli umani e le macchine è attuato socialmente a tutti i livelli: dalla

medicina alle telecomunicazioni, alla finanza e allo stato di guerra moderno, le cyber-relazioni definiscono la nostra cornice sociale. Il cyborg: un soggetto umano incarnato che è strutturalmente interconnesso a elementi tecnologici o apparati, non rappresenta comunque una posizione soggettiva unitaria, ma è piuttosto un soggetto multistratificato, complesso e internamente differenziato. A mio avviso oggi fra i cyborg dovrebbero essere inclusi tanto la forza lavoro sottopagata e sfruttata di donne e bambini in impianti produttivi terziarizzati all'estero, quanto i bei fisici altamente addestrati dei piloti dei caccia da guerra che si interfacciano con le tecnologie computerizzate a livelli post-umani di velocità e simultaneità. Sia il corpo estremamente raffinato della principessa Diana, sia i corpi 'a perdere' delle donne nei territori di guerra sottoposti a pulizia etnica. Sia la trionfante muscolarità del *Terminator* di Schwarzenegger, sia i corpi fragili di quei lavoratori i cui umori corporei, principalmente sudore e sangue, fanno da carburante alla rivoluzione tecnologica. L'uno non funziona senza l'altro.



La cultura contemporanea tende a rapportarsi al mondo cyber in base ad un duplice impulso: da un lato l'enfasi pubblicitaria, dall'altro la nostalgia; invocherei, da parte mia, un approccio più appassionatamente distaccato. Credo che una forma di revisione neomaterialista del corpo sarebbe utile in questo caso per intendere il tipo di universo tecnologicamente mostruoso che stiamo abitando. Ripensare la struttura incarnata della soggettività umana a questo punto della storia richiede tanto lucidità etica quanto capacità di innovazione e creatività. Desidero evitare riferimenti all'essenzialismo biologico, fisico o genetico e prendere invece pienamente in considerazione il fatto che i corpi sono diventati a tutti gli effetti costrutti tecno-culturali immersi in reti di relazioni di potere complesse, simultanee e potenzialmente conflittuali. Non voglio tuttavia cadere nel relativismo morale o nella sospensione del giudizio etico.

Nella recente postmodernità, il capitalismo avanzato funziona da grande nomade, da organizzatore della mobilità dei prodotti merceologici. La "libera circolazione" pertiene quasi esclusivamente all'ambito dei beni e delle merci. Le persone non circolano affatto così liberamente. È perciò cruciale smascherare la logica dello sfruttamento economico che mette sullo stesso piano il flusso migratorio con la circolazione delle merci finalizzata al profitto. Per di più, considerando che appena il 20% delle famiglie al mondo ha l'energia elettrica, per non parlare delle linee telefoniche e dei modem, ci si potrà interrogare sul potenziale "democratico", per non dire "rivoluzionario", della nuova frontiera elettronica. Dunque l'accesso e la partecipazione al nuovo mondo dell'alta tecnologia sono distribuite a livello mondiale in modo diseguale, e sesso, età, etnia agiscono da assi principali della differenziazione negativa.

Ad un livello più filosofico, in relazione al soggetto incarnato, le nuove tecnologie fungono da protesi delle nostre funzioni corporali: apparecchi risponditori, cercapersone e telefoni cellulari moltiplicano le nostre capacità uditive e di memoria; i forni a microonde e i freezer offrono scorte di cibo eterne; si può fare sesso al telefono o via modem, nell'area in rapida crescita del "teledildonics"; gli spazzolini elettrici e gli embrioni congelati estendono altre funzioni corporee: videoregistratori e videocamere, reti internet e una pleora di immagini simulate dischiudono un campo che sfida la

nozione platonica di "rappresentazione" sedimentata da secoli di pratiche. Esse hanno condizionato lo spazio sociale della postmodernità introducendo una dislocazione del continuum spazio-temporale. Le tecnologie inducono una dislocazione del soggetto che pertiene non soltanto alle relazioni personali e sociali differite o virtuali, ma anche ad un pervasivo immaginario sociale di ubiquità e di eternità.

In un contesto così falsificato è praticamente inevitabile che il corpo degli "altri" reagisca. Quotidianamente il corpo risponde all'attacco vendicandosi. E in questo, come al solito, il corpo femminile è all'avanguardia. Come sostiene Camilla Friggers (1997), circa due milioni di donne americane hanno seni al silicone - la maggior parte dei quali rivelano problemi o causano effetti collaterali indesiderati. Milioni di donne nel mondo avanzato assumono il Prozac o altri medicinali antidepressivi. L'epidemia nascosta dell'anoressia e della bulimia continua a colpire un terzo delle donne del mondo ricco. Le malattie killer oggi non includono soltanto i grandi sterminatori come il cancro e l'Aids, ma anche il ritorno di malattie tradizionali che si pensavano debellate, come la malaria e la tubercolosi. Il nostro sistema immunitario si è assuefatto agli antibiotici rendendoci di nuovo vulnerabili. Senza dubbio ciò che continuiamo a chiamare in qualche modo e nostalgicamente "i nostri corpi, noi stessi", sono definizioni tecnologiche astratte, completamente immerse nella psicofarmacologia avanzata, nell'industria chimica, nella bioscienza e nei media elettronici. Ciò che mi è altrettanto chiaro è che dobbiamo essere vigili. Il sensazionalismo tecnologico è finito e abbiamo bisogno di accertare in modo più lucido il prezzo che stiamo pagando per essere così "high-tech". Abbiamo realizzato le nostre aspirazioni prostetiche di perfettibilità: ora paghiamo il prezzo fino in fondo. Non è così?

II.1. Corpi-nel-tempo

In termini di spazio, un corpo è un insieme di forze con specifiche qualità, relazioni, velocità e indici di cambiamento. Il loro comune denominatore è l'intelligenza, vale a dire che sono fornite di capacità di esercitare o di subire influenze, di entrare in relazione. In termini di tempo, un corpo è una porzione di memoria vivente che resiste, si conserva, va avanti - per un certo periodo di tempo - sperimentando costanti modificazioni interne in seguito all'incontro con altri corpi ed altre forze. Il punto chiave è la predisposizione del soggetto incarnato agli incontri e alla relazione reciproca. Stando così le cose, il desiderio e l'anelito alle interconnessioni con altri costituiscono il cuore della soggettività.

Questa idea della supremazia del desiderio, tuttavia, si manifesta anche come critica alla riduzione psicoanalitica del desiderio alla (etero)sessualità e di entrambi ad un'attività genitale di tipo preferibilmente riproduttivo. Io voglio rendere "nomade" il desiderio, così da liberarlo dalla gabbia normativa nella quale è stato rinchiuso. L'affettività (*conatus*) costituisce in effetti l'essenza del soggetto, ma questo desiderio non è interiorizzato, bensì esterno. Esso si esplica nell'incontro tra differenti soggetti incarnati e situati, non tutti umani, accomunati dalla somiglianza delle pulsioni che li spingono. Intense risonanze affettive proiettate verso l'esterno rendono il desiderio una forza propellente, ma che al contempo resta sempre di fronte a noi: come un dinamico e mutevole orizzonte di molteplici altri incontri, di sconfinamenti territoriali di ogni genere.

Essere-nel-tempo significa essenzialmente esistere nei ricordi, farne parte: essere di/nei ricordi. L'atto del ricordare implica ripetizione e recupero di informazioni. Nel soggetto umano, tali informazioni vengono immagazzinate attraverso la struttura fisica, soggetta alle esperienze, del sé incarnato, non solo attraverso la 'scatola nera' della psiche. È l'intero corpo che costituisce un pezzo di genealogia fatta di carne. Ri-membrare è atto di composizione, selezione e misura. Come una coreografia di flussi o intensità che richiedono di essere opportunamente strutturati per comporsi in una forma loro propria, i ricordi si fondono attraverso l'empatia e la coesione tra i loro elementi costitutivi. I ricordi si materializzano come una ricerca di momenti temporanei in cui si può raggiungere un equilibrio affettivo - prima che le forze si dissolvano nuovamente e cambino direzione. E così si va avanti, mai uguali a se stessi, ma abbastanza fedeli da durare nel tempo e

nello spazio.

La memoria è fluida e scorre, apre possibilità inaspettate o virtuali ed è trasgressiva, in quanto opera contro i programmi del sistema-memoria dominante. Questa memoria continua non è comunque necessariamente o inevitabilmente legata all'esperienza 'reale'. Contesto l'autorità dell'esperienza e la sua capacità di confermare e perpetuare la credenza in una identità stabile e unitaria: lego piuttosto la memoria all'immaginazione.

La forza immaginativa ed affettiva del ricordo - quello che ritorna e viene ri-membrato/ri-petuto - è la forza scatenante. Quando si ri-membra nel modo intensivo o minoritario, in effetti, si aprono spazi di movimento, di de-territorializzazione, che realizzano possibilità, virtualità rimaste congelate nell'immagine del passato.

2. Egualitarismo bio-centrato

Essere-nel-tempo ha a che fare anche con l'orologio biologico racchiuso in un corpo. È molto difficile trovare una parola del ventesimo secolo per descrivere in modo adeguato - vale a dire lucido, secolare, imparziale e con un senso di giustizia sociale - ciò a cui si fa comunemente riferimento con il termine 'vita'.

La vita è metà animale: *zoe* (zoologia, zoofilia, zoo) e metà razionale: *bios* (biologia). *Zoe*, naturalmente, è la metà povera di una coppia che mette in primo piano *bios* definito come vita intelligente. Secoli di indottrinamento cristiano hanno lasciato un marchio profondo. Il rapporto con la vita animale, con *zoe*, piuttosto che con *bios* costituisce una di quelle distinzioni qualitative sulle quali il pensiero occidentale ha eretto il suo impero. *Bios* è sacro, *zoe* piuttosto prosaica. Il fatto che essi si incontrino nel corpo umano rende il sé fisico uno spazio conteso, vale a dire un'arena politica. Il dualismo mente-corpo storicamente ha funzionato da scorciatoia attraverso le complessità di questa contesa zona di mezzo. Credo che una delle storie più persistenti e inutili che vengono raccontate a proposito della 'vita' umana sia la sua presunta auto-evidenza, il suo valore implicito. *Zoe* viene sempre al secondo posto e l'idea della vita che si riproduce indipendentemente da, e persino incurante del controllo razionale, è l'ambiguo privilegio riservato ai non umani. Questi coprono tutti i regni animali, così come i classici 'altri' delle visioni del soggetto basate sulla metafisica: rispettivamente l'altro sessuale (la donna) e l'altro etnico (l'indigeno, il nativo). Nel vecchio regime di pensiero, tutto ciò che si era soliti chiamare 'Natura'.

La questione, qui, è che tradizionalmente il controllo autoriflessivo sulla vita è riservato agli umani, laddove il semplice svolgersi di sequenze biologiche è proprio dei non umani. Dato che questo concetto di ciò che è 'umano' è stato colonizzato dal pensiero fallogocentrico, ha finito per identificarsi con maschio, bianco, eterosessuale, cristiano, proprietario di beni, parlante il linguaggio comune. Il resto, soprattutto a partire da Darwin e dalla teoria evolutiva, l'elemento non umano, *zoe*, è comunque cresciuto fino a comprendere zone sempre più ampie e centrali. Pratiche scientifiche contemporanee ci hanno spinto a toccare il fondo di una certa in-umanità che si connette all'umano, più precisamente nell'immanenza del suo materialismo corporeo. Con il crollo dello spartiacque qualitativo tra l'umano e il suo 'altro' (il genere non è una coincidenza), la profonda vitalità del sé incarnato è riemersa da sotto la crosta della vecchia visione metafisica del soggetto. Una metamorfosi che non è una metafora ma qualcosa di più vicino ad una mutazione metabolica. Dare una possibilità alle pulci. È questo il limite ultimo. Questa oscenità, questa vita in me, che è intrinseca al mio essere e tuttavia così tanto se stessa, che è indipendente dalla volontà, dalle richieste e aspettative della coscienza sovrana. Questa *zoe* mi fa diventare una nullità, e tuttavia sfugge il controllo della supervisione del sé. *Zoe* prosegue inesorabilmente e viene scacciata dal recinto sacro del 'me' che richiede controllo e non riesce a ottenerlo. Così tutto ciò finisce con l'essere vissuto come un altro alieno, mostruoso. Questa potenza (*potentia*) della Vita è esperita come "altro" da una mente che non può far altro se non ripiegarsi su se stessa nel narcisismo e nella paranoia - i due pilastri che hanno segnato la sconfitta dell'Occidente - e continuare a pattugliare i propri confini costitutivi come se ne

fosse responsabile. La Vita è esperita come in-umana ma solo perché è tutta troppo-umana; oscena, perché vive irrazionalmente su territori interdetti. Questo scandalo, questa meraviglia, questa zoe, vale a dire un'idea di vita che è più che *bios* ed è supremamente indifferente al *logos*, questo pezzo di carne che chiamiamo il mio "corpo", questa carne dolente che chiamiamo il mio "sé", esprime la potenza abietta/divina di una vita di cui la coscienza ha paura. Al contrario, la soggettività nomade è innamorata di Zoe. Essa ha a che fare con il post-umano in quanto divenire animale/divenire altro/divenire insetto/divenire impercettibile - oltrepassando tutti i confini basati sulla metafisica. In ultimo, divenire impercettibile e poi svanire, essendo la morte semplicemente un'altra sequenza di tempo.

L'aspetto significativo dei corpi post-umani non è tanto il fatto che essi occupano gli spazi compresi tra ciò che si colloca tra l'umano, l'animale e le macchine - vale a dire una densa materialità. I corpi post-umani sono anche sorprendentemente generativi, in quanto implacabilmente e tenacemente si riproducono. I termini della loro riproduzione sono leggermente insoliti per i buoni vecchi standard umani, dal momento che sono gli stessi di animali, insetti e strutture inorganiche. In effetti essi rappresentano una intera gamma di possibili morfologie alternative e sistemi riproduttivi e sessuali 'altri'. Il paradigma della proliferazione di cellule cancerogene è un esempio di questa irrazionale capacità di vita che si autoduplica.

Dal punto di vista di un nuovo paradigma, questa consapevolezza segna un mutamento: siamo alla fine del modello post-nucleare di soggettività incarnata e siamo entrati nella modalità "virale" o "parassitica". Questo è un modo molto pittoresco di spiegare la misura in cui il corpo odierno è immerso in un serie di pratiche di estensioni protesiche mediate dalla tecnologia. Esprime di fatto la coestensività del corpo con il suo ambiente o territorio. Un corpo è un insieme di forze destinate alla vita e alla morte, legato all'ambiente che lo nutre. Tutti gli organismi sono collettivi e interdipendenti. I parassiti e i virus sono eterodiretti: hanno bisogno di altri organismi. È certo che si relazionano ad essi come incubatori o ospiti, rilasciando il loro messaggio genetico codificato con evidente soddisfazione. Questo comportamento esprime una crudeltà egoistica, perfettamente catturata dai film horror, che però costituisce soltanto un dettaglio in un quadro molto più ampio. Il virus/parassita costituisce un modello di rapporto simbiotico che sconfigge le opposizioni binarie. Si tratta di un simulacro che duplica se stesso all'infinito senza pretese di rappresentare la realtà. Come tale, è un modello ispiratore per una eco-filosofia nomade della soggettività.

Ciò indica una continuità ancestrale tra l'umano e le sue precedenti incarnazioni nei differenti stadi della sua evoluzione. Una sorta di eredità genetica, una affinità trans-specie, che le biotecnologie mettono sul mercato e sfruttano abilmente. Lasciate perdere Heidegger e entrate invece nel museo dell'orrore privato ritratto in *Alien IV*, dove l'eroina è in grado di vedere le sue precedenti versioni, scrupolosamente conservate in un laboratorio biotecnologico che ricostruisce la sua storia evolutiva come perfetto clone di se stessa. Un album di famiglia genetico. Non riesco a pensare ad una immagine migliore della condizione post-umana di questo insieme di duplicati o simulacri che si sono nutriti dell'organismo originale consumandolo come parassiti. Orrende, empie, mostruose nascite di copie da copie rese possibili dal medium tecnologico: cellule che si moltiplicano da cellule in una esibizione di vita azionata dal DNA, intesa come molteplicità di forze che comprendono sia *zoe* che *bios*. Ma *zoe* è il posto di guida.

Questo modello del corpo costituisce un'interdipendenza simbiotica. Indica la compresenza di differenti elementi da diversi stadi di evoluzione: come abitare differenti zone temporali simultaneamente. L'organismo umano non è interamente umano né soltanto un organismo. È una macchina astratta, che cattura, trasforma, e produce interconnessioni. Il potere di un tale organismo non è di certo contenuto né confinato alla coscienza.

Che cosa accadrebbe, infatti, se la coscienza fosse una modalità secondaria di rapportarsi al proprio ambiente e agli altri? Se la coscienza non fosse cognitivamente o moralmente differente dal patetico ululato dei lupi alla luna piena? Se,

a paragone della capacità che possiedono gli animali, la consapevole rappresentazione di sé fosse oscurata da allucinazioni narcisistiche e di conseguenza accecata dalle sue stesse aspirazioni alla auto-trasparenza? Se la coscienza fosse, in ultima analisi, incapace di trovare un rimedio al suo male oscuro, questa vita, questa Zoe, forza impersonale che mi muove senza chiedere il permesso?

3. Per amore di Zoe

Ciò che mi attrae verso Zoe è la parte di me che da tempo è stata disillusa e si è distaccata dall'antropocentrismo del pensiero umanistico. Quella parte di me che non si identifica più con le categorie dominanti della soggettività, e che non è ancora completamente fuori dalla gabbia dell'identità: quella parte ribelle ed impaziente corre con Zoe.

Queste componenti ribelli della mia posizione-soggetto, che si è dis-identificata da premesse fallogocentriche, sono direttamente legate al mio essere incarnata al femminile. Essendo femmina, io sono una lupa, una generatrice, una incubatrice, una portatrice di virus vitali e letali. Storicamente, il mio genere non è mai davvero riuscito a diventare 'umano' a tutti gli effetti: pertanto, la mia fedeltà a quella categoria è negoziabile e niente affatto scontata. Nell'economia politica del fallocentrismo e del suo umanesimo antropocentrico, che sostiene la sovranità del Medesimo, il mio sesso è ricaduto dalla parte dell'Alterità, intesa come differenza in senso peggiorativo o come essere inferiore/'che-vale-meno-di'.

La mia non è una affermazione essenzialista, quanto il riconoscimento di una collocazione, di una posizione di partenza asimmetrica rispetto al potere. Questa collocazione non è soltanto geopolitica ma anche genealogica e legata al tempo. Consiste in una stratificazione sedimentata di significati e rappresentazioni tatuate sul mio corpo di sesso femminile e mi colloca nelle coordinate spazio-temporali della realtà come entità socio-simbolica comunemente nota come "donna".

In altre parole, io sostengo un legame di empatia o affinità con i miei simili "altri": l'animale, il nativo, l'alieno, il bambino, il pazzo, l'altro. Sarah Lefanu (1888), nella sua analisi dei testi di fantascienza scritti da donne, osserva come molte scrittrici mostrino esplicitamente questo legame tra le donne e vari tipi di altri esseri mostruosi o alieni, alleati nella lotta contro un comune colonizzatore.

Di gran lunga più vicine a zoe che a bios nella materialità di corpi mortali e imperfetti, le femministe hanno stretto una alleanza che si spinge molto in là nel sovvertire la sovranità del Medesimo. Voglio reclamare la mia collocazione zoe-filica e volgerla a mio vantaggio, ascrivendola a sostegno del processo di smantellamento dell'antropocentrismo e della sua naturale estensione, l'androcentrismo. Voglio sciogliere la loro congiunta fede nel significativo fallico, cioè l'economia politica del Medesimo e dei suoi "altri" speculari, binari e costitutivi.

Voglio correre con i lupi contro la forza gravitazionale dell'umanizzazione di tutto ciò che vive. E celebrare invece il potere generativo, l'immensa intelligenza e l'intensità affettiva del non-umano, gli "altri" organici e inorganici e della vitalità specifica che essi esprimono. Non si tratta, dunque, di una scelta tra zoe e bios, ma di scegliere la vita nel senso di zoe, e dunque anche la morte.

III 1. L'etica della sostenibilità

Questa biofilosofia è un'etica, definita con Spinoza come una topologia di affetti basata sulla selezione di queste passioni o forze. Questo processo di dispiegamento dell'affettività è centrale alla composizione di corpi immanenti. La selezione delle forze è regolata da un'etica di gioia e affermazione, che agisce trasformando le passioni negative in positive. Queste implicano il ripetersi del piacere e l'evitare la tristezza e quelle relazioni che la esprimono. La selezione delle composite passioni positive dischiude spazi di divenire o affezioni corporee. Si tratta essenzialmente di una questione di affinità: l'essere in grado di dar vita ad una relazione con un'altra entità che possiede elementi di attrazione, è ciò che

produce un incontro gioioso. Tali elementi esprimono la *potentia* dell'individuo e accrescono la capacità del soggetto di intraprendere ulteriori relazioni, di crescere ed espandersi. Questa espansione è legata al tempo: il soggetto nomade attraverso l'espressione e l'accrescimento delle sue passioni positive si potenzia per durare, per resistere, per continuare attraverso e nel tempo. Ciò rende possibile prospettive future, scrive la pre-istoria di un futuro. Dar vita a relazioni o a occasioni nomadi virtuali produce il mondo rendendo possibile una rete di interconnessioni sostenibili.

Voglio pensare soggetti sostenibili. Il concetto di "sostenibilità" è una questione non semplice. Appartengo alla generazione che ha perso tanti dei suoi membri in esperienze narcotiche, politiche, sessuali o tecnologiche senza via d'uscita. Sebbene sia vero che abbiamo perso altrettanti (se non un numero maggiore) compagni nell'inerzia istupidente dello *status quo*, si dà il caso che io abbia sviluppato una acuta consapevolezza di quanto dolorosi, pericolosi e difficili siano i cambiamenti. Essi necessitano di essere dosati e misurati attentamente, in base alla propria soglia di sostenibilità. Il processo del divenire è questo viaggio attraverso differenti campi di percezione, differenti coordinate spazio-temporali. È contemporaneamente un rallentamento del ritmo della frenesia quotidiana e una accelerazione della consapevolezza, dell'autocoscienza e dei sensi. Se dosato in modo corretto, può condurre a mutamenti del proprio senso e orientamento nel mondo - niente di così grandioso come la speranza, indotta da droghe, di Huxley di spalancare le porte della percezione. Piuttosto qualcosa di più umile: una sorta di affinamento della percezione, un esserci con e per altre entità, forze ed esseri viventi, così da venire trasportati pienamente nel magnifico caos della vita.

Che cos'è allora questo soggetto sostenibile?

È una parte del vivere, materia sensibile attivata da una fondamentale pulsione per la vita: una *potentia* (piuttosto che una *potestas*) - che non dipende dal volere di Dio, e non è neppure la crittografia segreta del codice genetico - e tuttavia questo soggetto è impresso nella materialità corporea del sé. Il soggetto incarnato, intensivo o nomade è 'qualcosa che sta in mezzo': un accogliere in sé influenze esterne e al contempo dispiegare verso l'esterno le proprie inclinazioni. Un'entità mobile - nello spazio e nel tempo - una forma incarnata di memoria: questo soggetto è in evoluzione ma è anche capace di perdurare attraverso serie di variazioni discontinue, rimanendo al contempo straordinariamente fedele a se stesso.

Questa fedeltà a se stesso non va intesa nel senso di un attaccamento psicologico o sentimentale ad una "identità", che spesso è poco più di un numero di sicurezza sociale o un insieme di album di foto. Né si tratta del marchio di autenticità di un sé; è piuttosto la fedeltà della durata, l'espressione del proprio continuo attaccamento a certe coordinate dinamiche spazio-temporali.

In una filosofia di radicale immanenza, secolarizzata, i soggetti differiscono. Ma differiscono secondo coordinate impresse in modo fisico, materiale: esistono secondo distanze, temperature e ritmi diversi. Si può cambiare, ed effettivamente si cambia marcia e ci si sposta attraverso queste coordinate, ma non si può esigerle tutte per tutto il tempo. Esistono dei *limiti*, e la soglia di questi limiti è la sostenibilità.

Questo senso dei limiti è estremamente importante per evitare l'autodistruzione nichilistica. Essere attivi, intensamente-nomadi non significa non avere limiti. Ciò costituirebbe invero il tipo di espressione di megalomania delirante che si trova in abbondanza nei cyber-freaks di oggi, pronti e disposti a 'dissolvere il sé corporeo nella matrice'. Voglio invece sostenere che per dare un senso a questa visione del soggetto, intensa, situata materialmente, abbiamo bisogno di una soglia di sostenibilità. La misura di questa soglia di intensità è decisiva quanto intrinseca al processo del divenire.

Che cos'è questa soglia di sostenibilità e come si fissa?

Il soggetto si trova ai punti di intersezione con forze relazionali esterne, quasi assemblato con esse. Incontrarle è quasi

materia di geografia: è una questione di orientamenti, di punti di ingresso e di uscita, un costante dispiegamento. In questo campo di forze trasformative, la sostenibilità è una pratica molto concreta - non l'ideale astratto a cui spesso la riducono alcuni dei nostri specialisti dello sviluppo e della pianificazione sociale: si tratta di un concetto base riguardo la natura del soggetto incarnato, portante i suoi tratti distintivi. La sensibilità e disponibilità ai cambiamenti e alla trasformazione sono direttamente proporzionali alla capacità del soggetto di sostenere i mutamenti senza crollare. Il limite, le pratiche di strutturazione e di controllo sono cruciali per l'intera operazione - una che miri a processi di divenire affermativi e non dissipativi - un divenire gioioso - *potentia* - come una forza di radicale potenziamento.

Un corpo radicalmente immanente, intenso, nomade è un assemblaggio di forze, o flussi, intensità e passioni che si solidificano - nello spazio - e si consolidano - nel tempo - all'interno di quella singolare configurazione comunemente nota come un sé 'individuale'. Questa entità intensa e dinamica - vale la pena rimarcarlo nuovamente - non è un'essenza razionalistica interiore, né semplicemente il dispiegarsi di un patrimonio di informazioni genetiche. Si tratta piuttosto di un insieme di forze, dal punto di vista spazio-temporale, stabili abbastanza da sostenere tali informazioni e da essere sottoposte a costanti, benché non-distruttivi, flussi di trasformazione. Mutazione, certo, ma non nel senso del nichilismo di certi narco-filosofi di oggi, che celebrano gli "stati alterati" finì a se stessi. Siamo nel campo di affezioni trasformative la cui disponibilità a cambiamenti di intensità dipende in primo luogo dalla loro capacità di sostenere l'incontro con e l'impatto di altre forze o affezioni.

Pertanto, come sappiamo se si è raggiunta la soglia della sostenibilità? Ce lo dice il corpo col suo opporre resistenza, cadere ammalato, provare nausea. Altri ci mettono in guardia - il film *Trainspotting* o la famosa siringa conficcata nel cuore nella scena dell' overdose in *Pulp Fiction*, offrono delle rappresentazioni vivide di ciò che comunemente si intende con l'"oltrepassare il limite". La propria *potentia* o energia affermativa e gioiosa ne soffrirà. Lo spazio per un'espressione positiva di sé si contrae e passioni negative hanno il sopravvento sul soggetto, umiliandolo/a. Sono, queste, indicazioni forti del limite. Si tratta di una specie di ecologia del sé. Il ritmo, la velocità e la sequenza delle affezioni, così come la selezione delle forze, sono cruciali al processo. Il concetto di un sé sostenibile implica quello di resistenza. La resistenza ha una dimensione temporale: ha cioè a che fare col perdurare nel tempo- da qui, durata e auto-perpetuazione. Ma ha anche una valenza di spazio, che ha che fare con lo spazio del corpo. Significa rassegnarsi a, sopportare avversità e dolore fisico. In ultima istanza, come dice Irigaray, richiede una generosa fiducia nelle potenzialità di un futuro virtuale, nota anche come: 'Ho fatto un sogno'. Non è paradossale che il più profondo desiderio che si può nutrire per il cambiamento, per la giustizia sociale, per un maggiore potere femminile ed un mondo migliore - tutte attività che guardano avanti - trovano espressione con il verbo coniugato al passato? 'Ho fatto un sogno' si traduce, per me, in 'Avrò voluto cambiare il mondo'. Il passato è solo il preludio ad un futuro anteriore, se non a futuri perfetti.

2. Basta che ti aiuti a passare la giornata

La trasformazione di una passione negativa in positiva è cruciale per un concetto non-normativo del limite. L'affettività, infatti, è ciò che attiva un soggetto incarnato, dandogli/le la forza per interagire con gli altri. Questa accelerazione della propria velocità esistenziale, o aumento della propria temperatura affettiva, costituisce il processo dinamico del divenire.

Ciò che i corpi sono in grado di fare (o meno) è biologicamente, fisicamente, psichicamente, storicamente, sessualmente ed emozionalmente specifico, vale a dire parziale. In definitiva, le soglie del divenire sostenibile segnano anche i loro limiti. Da questo punto di vista, l'espressione "non ce la faccio più", sia per esprimere dolore che piacere, è un'affermazione etica, non l'ammissione di una sconfitta: stabilisce, cioè, il limite di un soggetto-in-divenire, colpito da ondate di intensità. Pertanto, il riconoscere soglie o limiti costituisce un passo decisivo nel processo del divenire nomadi.

La questione del limite può anche essere discussa in termini di approssimazione matematica, come di ciò che è

pressoché irraggiungibile. Si può rendere comunque anche in termini di addizione. Per esempio, ricordando il suo alcolismo giovanile, Deleuze nota che il limite o la barriera estrema per il tipo di alterazioni indotte dall'alcol va stabilito in riferimento non tanto all'ultimo bicchiere, perché quello è il bicchiere che ti ucciderà. Ciò che conta invece è il penultimo, quello che ti consentirà di sopravvivere, di perdurare, di resistere e di conseguenza anche di continuare a bere ancora. Il vero alcolista si ferma sempre al penultimo bicchiere, uno prima del sorso fatale. Una persona dedita alla morte, invece, prosegue dritta verso la fine, senza il desiderio di ricominciare domani o di ripetere quell'ultima esperienza. Infatti, nel dispiegarsi verso la morte, non c'è percezione di un possibile domani: il tempo si ripiega su se stesso e crea un buco nero nel quale il soggetto si dissolve.

Vorrei schierarmi in modo deciso contro gli insostenibili flussi di trasformazione indotti dal consumo di droghe. Benché io non sia contraria alle droghe che 'espandono la mente' e 'migliorano l'umore', sono contro ciò che abbatta la soglia di tolleranza dell'organismo. La dipendenza *non* è un'apertura ma un restringimento del campo del possibile divenire. Richiude il soggetto nel buco nero della frammentazione interiore che lo priva dell'incontro con gli altri. Il buco nero è il punto al di là del quale il soggetto implode e si disintegra.

Dico questo perché voglio tentare di assumere una posizione etica che contesti la moralità convenzionale e che non coincida né con l'ideologia del *laissez-faire*, né con la repressione e il moralismo. Nel porre l'accento sulla nozione di sostenibilità, voglio ri-focalizzare il dibattito sulla necessità di prospettive legate al corpo e ai suoi segni, vale a dire non la fantasia del senza-limite, dell'abbattimento delle barriere. Voglio anche re-iterare l'importanza e la positività delle sperimentazioni trasformative, che costruiscono differenze senza spingersi troppo lontano. Vitalità e trasgressione, senza autodistruzione.

Sono in disaccordo anche con il credo cristiano del presunto valore intrinseco ed auto-evidente della 'vita'. Questo sistema di convinzioni ha confinato nella categoria-contenitore del 'peccato' o del 'nichilismo' fenomeni che assumono un significato quotidiano per la mia cultura e la mia società. Tali fenomeni sono: la disaffezione di ogni tipo; le dipendenze di tipo legale (caffè, sigarette, alcol, troppo lavoro, rendimento/risultati) e quelle di tipo illegale; il suicidio, specialmente giovanile; il controllo delle nascite, l'aborto e la scelta di pratiche e di identità sessuali; l'agonia delle lunghe malattie terminali; i sistemi che supportano la vita negli ospedali e fuori; la depressione e le sindromi da esaurimento nervoso.

In contrasto con la mescolanza di apatia e di ipocrisia che contraddistingue i modi di pensare che sacralizzano la 'vita', vorrei rinviare a una tradizione di pensiero in qualche modo più 'cupa', ma più lucida, che non parte dall'assunto del valore inerente, intrinseco e di per sé evidente della 'vita'.

Penso che si debba ingranare la marcia ogni giorno, sempre; la carica elettromagnetica deve essere rinnovata costantemente: in questo non c'è nulla di naturale o di già dato. Di conseguenza trovo che la non evidenza del 'tirare avanti' generi un'altra domanda etica rilevante: 'qual è lo scopo?'. Non lo dico in tono lamentoso o narcisistico, ma piuttosto come il necessario momento di stasi che precede l'azione. È il punto di domanda che introduce e insieme incornicia la possibilità di una azione etica. Quando Primo Levi, che si pose questa domanda per *tutta* la vita e lottò sempre per rispondervi, non riuscì a trovare la motivazione per porla un'altra volta, si suicidò. Quel gesto, comunque, non fu il segno di una sconfitta morale o un indebolimento dei suoi principi, al contrario esso esprime determinazione nel non accettare la vita ad un livello di intensità impoverito o diminuito.

Commentando i suicidi di Primo Levi e di Virginia Woolf, Deleuze - che sceglierà egli stesso questo modo per terminare la sua esistenza - si esprime molto chiaramente: è possibile sopprimere la propria vita, nella sua forma radicalmente immanente e specifica e tuttavia affermare la potenza della vita in sé, specialmente nei casi in cui le

condizioni di salute o sociali possono seriamente ostacolare le capacità di affermazione e di resistenza gioiosa. Questa non è l'affermazione cristiana della vita né una delega trascendentale del sistema di significati e valori a categorie più alte del sé incarnato in un corpo. Al contrario, è l'intelligenza della carne radicalmente immanente che afferma con ogni singolo respiro che la vita in noi non è segnata da alcun significante e quasi certamente non porta il nostro nome. La morte è soltanto un altro intervallo. Più lungo.

In forza di questa etica di affermazione e positività, qualunque cosa sia ciò che ci fa 'passare la giornata', cioè da qualunque sistema che supporti la vita o migliori lo stato d'animo noi dipendiamo, non deve essere oggetto di imputazione morale ma piuttosto un termine naturale di riferimento: un puntello lungo il percorso del divenire.

Qualsiasi cosa faciliti il rilascio di adrenalina, inclusi alti livelli di esercizio fisico; la mania del lavoro, o la combinazione standard: 'scrivere/libri/le amichevoli fusa del pc/e-mail/musica/concentrazione/pensare pensare'. Tutti noi abbiamo i modelli di dipendenza che ci meritiamo. La maggior parte dei sistemi atti a 'tenersi su' sono minori e del tutto legali. Persino la linea standard di combinazione descritta sopra può comunque prendere decise deviazioni verso l'eccesso di cibo (nelle variabili di anoressia e bulimia); o eccesso nel bere (nella variabile dell' alcolismo) o in qualsiasi altra 'droga' (nelle variabili dei narcotici e degli stupefacenti). Le linee di demarcazione tra questi e gli altri sistemi 'normalizzati' per tenersi su comunque sono semplicemente una questione di grado e non di sostanza. Infatti, se la vita non è una categoria di per sé evidente; se 'qual è il punto' è una questione praticabile sotto il profilo etico, allora ciò che ci fa 'passare la giornata' è una opzione ugualmente praticabile.

Il soggetto-in-divenire è colui per il quale la domanda 'qual è il punto' è di cruciale importanza. Un soggetto ad alta intensità è anche animato da livelli di vulnerabilità senza pari. Gli schemi di comportamento nomadi rendono anche fondamentalmente fragili. Si è umani tanto quanto gli altri, soltanto un po' più mortali. I processi senza le fondamenta devono essere maneggiati con cura; la *potentia* richiede alti livelli di controllo nei modi di una strutturazione sostenibile.

La sostenibilità presuppone l'idea di continuità - presuppone a tutti gli effetti una fede nel futuro e anche un senso di responsabilità nel 'passare di mano' alle generazioni future un mondo che sia vivibile e in cui valga la pena vivere. Un presente che resiste è un modello sostenibile del futuro.

Si gioca, si vince, si gioca, si perde, si gioca.

Da qui l'importanza di fermarsi al penultimo drink/sigaretta/sorso. 'Abbastanza' o 'non andare troppo in là' esprime la necessità di una delimitazione, non la moralità comune dell'ortodossia culturale tradizionale. 'Abbastanza' traccia una cartografia della sostenibilità. Ciò che 'ti aiuta a passare la giornata', non deve essere il manifesto dell'autodistruzione come spesso viene inteso. Esso può semplicemente aiutarci a tracciare una soglia di modelli sostenibili di cambiamenti trasformativi, di evoluzioni intese come modi e predisposizioni all'acquisizione di potere.

Vorrei sviluppare questa nozione di sostenibilità in un'etica di soggetti sostenibili differenti. Vorrei proporre una discussione pubblica su queste istanze che affronti direttamente alcune delle problematiche sociali di oggi: le droghe, le dipendenze di ogni genere, i suicidi giovanili, la prevenzione dell'Aids, l'educazione sessuale, l'eutanasia, l'anoressia e la bulimia, l'esaurimento nervoso e lo stress legati agli stili di vita post-industriali. Vorrei che questo ordine del giorno fosse preso seriamente, poiché in questa fase per me è importante oppormi al monopolio di qualsiasi scuola concettuale, teoretica o filosofica su temi di etica e valori morali. Si tratti del ramo neoliberale del cosmopolitarismo difeso da Nussbaum, o del modello neokantiano così prevalente oggi nella teoria femminista, esemplificato al meglio da Benhabib; o ancora dell'etica classica della differenza sessuale. Tali pretese di superiorità e rettitudine morale sono

semplicemente insostenibili, oltre che intrinsecamente contraddittorie.

Voglio invece perorare la causa di un ordine del giorno meno moralistico e più rigoroso dal punto di vista concettuale, che combini un più ampio approccio con un serio impegno a pensare a fianco alla cultura contemporanea e non contro di essa. 'Ciò che ti aiuta a passare la giornata', in quanto malinconico ritornello di fine secolo, comprende la depressione dell'opulenza suburbana così come la disperazione della vita dei senza tetto per le strade. Sia il centro che la periferia sono attraversati da relazioni di potere perverse, profondamente destabilizzanti, che producono relazioni sociali altrettanto cupe. Mi sembra che un ordine del giorno critico per il prossimo millennio, sia nella teoria femminista che nel pensiero tradizionale, non possa rinunciare ad affrontare queste istanze. È necessario parlare della simultaneità di opposti effetti sociali e culturali, rivolgendosi ad essi in modo non moralistico.

In definitiva, ciò che è in gioco è una accelerazione che ci consentirebbe di scavalcare l'alta barriera delle rovine della metafisica. Non in modo utopico, ma in modo del tutto concreto, legato al corpo e ai suoi segni, attualizzato nel qui ed ora. Abbiamo bisogno di un processo mediante il quale l'"Essere" venga rimosso dal suo piedistallo fondamentalista, cominci a roteare via dalla sua base logocentrica e riceva un colpo. Perdendo la sua autorità dogmatica, l'"Essere" può finalmente svelare le molteplici 'differenze interne' - mostrando anche la sua funzione di grande simulatore, combinando insieme i differenti momenti che esso mette in scena e che non sono racchiusi in una unità cui l'"Essere" presumibilmente presiede.

Come nella prosa lirica di Gertrude Stein, una pronta euforia emana da testi che sono chiaramente rubricati sotto la voce *potentia*, potenziamento di vita. Qualcosa che mette le ali ai piedi e infonde gioia.

Se non avrà il giusto battito non funzionerà - ma se farà esplodere le nostre menti con eccessiva intensità non andrà ugualmente bene. Scegliamo invece la sorprendente intelligenza semplicemente di una vita. Semplicemente una vita nella sua radicale immanenza, nell'affermazione di sé e in una serie di discontinui ma sostenibili mutamenti. Può essere un modo di riportare il soggetto alla specifica complessità della singolarità individuale - e di riportare l'attività del 'pensare' ad una leggerezza di tocco, ad una velocità a cui molti di noi aspirano con ardore. Il resto, naturalmente, è silenzio.

Rosi Braidotti è ordinaria della cattedra di studi femminili presso la Facoltà di Arte dell'Università di Utrecht, e direttore scientifico della Netherlands Research School of Women's Studies. Coordina ATHENA, la Rete Tematica Europea di Studi Femminili per il programma Socrate della Commissione Europea, nonché il NOISE, programma di scambi tra università europee. Durante l'anno accademico 1994-995 è stata docente alla School of Social Science dell'Institute for Advanced Study di Princeton. Nel 2001 le è stata assegnata una fellowship Jean Monet dal Centro Robert Schuman dell'Istituto Universitario Europeo di Firenze. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: Metamorphoses. Toward a Materialistic Theory of Becoming, Cambridge, Polity Press 2002; Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference, New York, Columbia University Press 1994; Women, the Environment and Sustainable Development: towards a Theoretical Synthesis (insieme a Sabine Hausler, Ewa Pluta e Saskia Wieringa); e Patterns of Dissonance: a Study of Women in Contemporary Philosophy, Polity Press/ Routledge, 1991. La sua opera è stata tradotta in molte lingue. Si è occupata in modo approfondito di filosofia femminista, epistemologia, poststrutturalismo e psicoanalisi. Collabora alle riviste: "Signs, differences", "Feminist Theory" e "The European Journal of Women's Studies". Attualmente la sua ricerca filosofica si incentra sul concetto di differenza e sulla nozione di "Europa".

Note

(traduzione di Corrado Colomo).