

Silvia Zanelli

Per una dinamogenesi affettiva dell'umano, dell'animale e del non-umano

Siamo nell'affetto, l'affetto non è in noi.
Brian Massumi

In questo breve intervento vorrei proporre un'analisi e un'interrogazione critica di «The Energies of Men» di William James. Sin dalle prime battute l'intento dell'autore è cristallino. Il nucleo teorico della sua argomentazione risiede nella volontà di dare corpo a un'immagine della psicologia che metta in luce un aspetto che fin dai tempi di Kant vive all'ombra del rigorismo dell'incombente “Ragion Pura”: l'ineliminabile carattere affettivo-emotivo dello svolgersi della vita umana. Per James l'esigenza di una teoria “*dinamogenetica dell'umano*”¹ si fa strada al di fuori dei laboratori di psicologia sperimentale che a suo avviso producono risultati di ricerca non tanto fallaci quanto piuttosto unilaterali e non soddisfacenti se non affiancati a uno sguardo d'insieme più ampio e problematizzante, sguardo che vede nel Professor Pierre Janet che lavora in maniera magistrale nel sondare nuove profondità di pensiero:

Quando ci dedichiamo agli scritti di Janet, notiamo che vengono utilizzate forme di pensiero totalmente diverse. Oscillazioni delle energie mentali, tensioni differenziali, divisioni della coscienza, sensi di insufficienza e irrealtà, agitazioni e ansie, depersonalizzazioni – questi sono i concetti elementari che vengono imposti al medico dalla totalità della vita del paziente. Hanno poco o niente a che vedere con le classiche categorie usate in laboratorio².

Le categorie impiegate in laboratorio appiattiscono cioè l'aspetto energetico-affettivo della psiche e del corpo umano, facendo riferimento a una

1 In psicologia con il termine dinamogenetico si intende il principio per cui a ogni stimolazione sensoriale corrisponde una modificazione della forza muscolare o del movimento, ma qui James utilizza il termine nel suo senso più ampio ed etimologico di genesi della *δύναμις* ossia di sviluppo dell'energia. È interessante notare a tale proposito come l'energia sia da sempre associata agli affetti e qui si vorrebbe proporre un'ipotesi teorica che istituisca un nesso costitutivo fra energia e affetti.

2 William James, «The Energies of Men», in «Science», vol. 25, n. 635, 1907, p. 323.

visione astratta e assolutizzante (astratta e *absoluta* nel senso latino, cioè sciolta, avulsa da un contesto, in questo caso quello della *δύναμις*) di certe “esperienze di interferenza”, di rottura dello svolgersi quotidiano e abituale della vita umana, sussumendole tutte sotto una macro-categoria in grado di fornire una risposta univoca (e per questo riduttiva) delle stesse. «Chiedete a uno psicologo scientifico di predirvi quali sintomi un paziente deve avere quando diminuisce le sue “riserve di energia mentale”, e vi saprà solo dire “fatica”»³. Tali esperienze possono certamente essere descritte in questo modo, ma una fenomenologia del genere resta, secondo James, zoppa e approssimativa:

Divisioni e associazioni, l'innalzamento e l'abbassamento delle soglie, impulsi e inibizioni, fatica – questi sono i termini con cui la nostra vita interiore viene analizzata degli psicologi, che non sono dottori, e entro i quali le aberrazioni dalla norma devono essere espresse, in un modo o nell'altro. E possono sicuramente essere descritti a posteriori con questi termini, ma in maniera inefficace⁴.

L'interrogativo che muove l'autore è antipodale rispetto a tale approccio e fa spazio, al contrario, a una disamina più complessa, profonda e accurata di esperienze non canonicamente classificabili come abituali. Si può dire che tutto il suo saggio sia una riflessione teorica sugli effetti pratici di incremento dell'energia umana, sullo sviluppo di un lavoro di liberazione (nel testo si parla proprio di «liberation») della *δύναμις* sigillata e compressa nei singoli individui. Se per James, in fisica, il concetto di energia è già definito in maniera molto chiara, occorre sviluppare invece *ex novo* una teoria del “lavoro mentale” e dell'energia mentale, così da gettare una luce analitica su che cosa significhi avere un tono morale elastico o “usare livelli più alti di potenza e volontà”. James rimane tuttavia poco speranzoso circa i tentativi pregressi di dare vita a questa riflessione e individua, unicamente in un approccio di tipo pragmatista, una via d'uscita da questa *impasse*. Rifacendosi al lavoro dell'amico Papini, che propone a suo avviso una dottrina dell'azione in senso lato, nonché dei poteri e dei mezzi umani, James sostiene che sia necessario

ottenere un'analisi topografica dei limiti della potenza umana, considerando tutte le possibili direzioni che possono seguire, qualcosa di simile alle tabelle

3 *Ibidem*.

4 *Ibidem*.

degli oftalmologi che tracciano i limiti della visione umana; dopodiché dobbiamo costruire una mappa di tutte le vie d'accesso, o di tutte le chiavi, che attivano le varie forme della potenza, che si differenziano a seconda dei vari individui⁵.

Come non rilevare, a tal proposito, un'analogia con la riflessione di Gilles Deleuze, in riferimento al lavoro di Spinoza? «Bisognerebbe realizzare una mappa degli affetti animali. Lo stesso per gli uomini: fare una mappa dei loro affetti possibili»⁶.

Si tratta, in entrambi i casi, di concepire l'umano tramite un lavoro topologico-spaziale, geo-filosofico e dunque non essenzialista. James ribadisce cioè la necessità di un esercizio assolutamente pratico e concreto di studi da sviluppare utilizzando materiali storici e biografici:

Questo sarebbe uno studio assolutamente concreto, da portare a termine utilizzando materiali storici e biografici. I limiti della potenza dovranno essere limiti attualizzati in individui in carne e ossa e i vari modi per attivare le riserve di potenza dovranno essere esemplificati da vite individuali⁷.

Emerge qui la vocazione pragmatista jamesiana di rifarsi ai *πράγματα*, alle azioni, agli affari, agli interessi degli umani, delineando il quadro teorico-pratico di una “*concrete individual psychology*”, in cui le ricerche di laboratorio non hanno un totale primato perché ciò che conta è lo studio di persone attuali nelle loro specifiche coordinate bio-psico-culturali, con una particolare enfasi “vitalistica”. Secondo James abbiamo a che fare con un metodo filosofico innovativo e rivoluzionario che forse potrà coprire l'intero campo della psicologia, mostrandola sotto una luce diversa.

James nel definire la sua ipotesi teorica di “apporto energetico”, parte da una constatazione empirica, di cui ognuno di noi è testimone:

In pratica, ognuno di noi conosce dentro di sé la differenza fra i giorni in cui il maremoto della potenza è grande e quando è piccolo [...]. Ognuno di noi è familiare con la sensazione di essere più o meno vivo a seconda della giornata⁸.

5 *Ibidem*, p. 332.

6 Gilles Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, trad. it. di A. Pardi, ombre corte, Verona, 2013, p. 55.

7 W. James, «The Energies of Men», cit., p. 332.

8 *Ibidem*.

In sintesi, sperimentiamo fluttuazioni energetiche di segno positivo o negativo, ma (e forse è questo l'aspetto più rilevante nell'analisi jamesiana) più specificatamente siamo soggetti a “ostruzioni” del nostro potenziale, inciampi, energie latenti incapaci di canalizzarsi in maniera felice. Capita, insomma, di vivere al di sotto del proprio potenziale, ossia, seguendo le immagini dello stesso James, trascinando costantemente sopra di sé una sorta di nuvola gravante sull'esistenza: siamo fuochi smorzati, fatui; comparati con quello che dovremmo essere, siamo svegli solo per metà:

Questi esempi sono tipicamente umani. Tutti noi siamo oppressi, non-liberi, in un modo o nell'altro. Non siamo mai totalmente indipendenti. Qualcosa è sempre al nostro fianco, ma non capiamo mai cosa⁹.

Il soggetto è in una certa misura sfasato, incompatibile con se stesso, inferiore al suo pieno Sé, in uno stato di “disparazione”, per usare un termine mutuato dalla filosofia di Gilbert Simondon. Secondo James è necessario compiere un lavoro di riappropriazione del Sé, cominciando con piccoli compiti, per poi passare a esercizi più complessi, incrementando la propria potenza di agire¹⁰. Seguendo le suggestioni foucaultiane degli ultimi corsi tenuti al Collège de France si potrebbe definire a buon diritto, viste le evidenti analogie, l'esercizio dinamogenico di aumento dell'energia umana come un lavoro etopoietico di *ἄσκησις* e *ἐγκράτεια*. Tanto nella visione jamesiana quanto in quella foucaultiana ciò che conta sono le modificazioni modeste, gli effetti insensibili prodotti da pratiche ripetute indefinitamente. Scrive James: «Cominciare con compiti semplici, passando successivamente a esercizi più complessi, esercitandosi giorno per giorno»¹¹. O ancora, il nucleo della questione risiede nel «frantumare le barriere che la routine quotidiana ha cementato attorno agli strati più profondi della volontà, e attivare gradualmente la sua potenza inutilizzata»¹². Analogamente, per Foucault si tratta sempre di maneggiare piccole trasformazioni e non grandi cambiamenti: «Questa ontologia storica di noi stessi deve distogliersi da tutti quei progetti che pretendono di essere glo-

9 *Ibidem*, p. 326.

10 È interessante notare l'affinità della nozione di “power” in James con la concezione spinoziana di incremento della potenza di agire. Resta tuttavia da sottolineare che il concetto di potenza in Spinoza rimane legato a un forte necessitarismo, mentre in James il potere si lega alla volontà e all'esercizio della libera volizione.

11 *Ibidem*.

12 *Ibidem*, p. 328.

bali e radicali [...]. Preferisco le trasformazioni circoscritte»¹³. A questo proposito e in analogia con James, sempre nel suo breve testo che fa da contrappunto alla riflessione kantiana sull'illuminismo, Foucault sostiene che l'*ἦθος* filosofico principe di un'ontologia critica del Sé non possa che risiedere nei limiti storico-pratici (circostanziati e non troppo ampi) che possiamo superare.

Il punto per James sta nel superamento dei limiti che le abitudini quotidiane e inveterate finiscono per imporre, nell'espressione di energie vitali che, a suo avviso, già da sempre appartengono all'umano, ma che è necessario riattivare gradatamente. Si tratta cioè di "ri-ortopedizzare" vitalità imperfette, spezzate e inibite, producendo nuove "energizzazioni". Compiuto questo lavoro di auto-governo del Sé, «il risultato è la libertà, e spesso un grande accrescimento della potenza»¹⁴.

Il testo di James si snoda attorno a un interrogativo principale: come facciamo a liberare i nostri limiti, come oltrepassiamo i punti critici in cui la nostra volizione è oscurata e inabissata? Quali sono, in altri termini, gli agenti dinamogenici che possono condurci a uno sviluppo energetico adeguato al nostro Sé? James individua tre agenti dinamogenici principali e sviluppa poi un'analisi dettagliata di ciascuno. I tre agenti dinamogenici sono gli stati di alterazione o eccitatori, le idee e gli esercizi su di Sé che si danno nella forma di sforzi.

Abbiamo già preso in considerazione l'ultima tipologia di agenti che sono in grado di accrescere la nostra potenza di agire, ma James li specifica ulteriormente fornendo una serie di esempi curiosi che possono essere utili a chiarire ulteriormente in che senso il lavoro su Sé possa produrre una graduale espansione del nostro potere. James analizza il caso ipotetico di una persona di campagna trasferita improvvisamente in città: questa persona dovrà far fronte a nuovi, accelerati ritmi di vita, spesso frenetici e costellati da molte attività da svolgere e decisioni da prendere rapidamente. All'inizio il soggetto sarà in difficoltà, ma, ad avviso di James, tramite un lavoro graduale di ambientamento e adattamento, in un anno o due, sarà in grado di superare gli ostacoli. Secondo l'autore tutto sta nel liberare gradualmente energie inesprese, raggiungendo un nuovo e più bilanciato equilibrio. James si rifà agli esercizi spirituali di Ignazio di Loyola, sostenendo che «gli esercizi spirituali di Ignazio di Loyola devono aver avuto

questo effetto in innumerevoli devoti»¹⁵.

Il caso su cui più riflette è però quello di un suo amico europeo con cui ebbe una corrispondenza epistolare riguardo alle pratiche di allenamento di Hatha Yoga svolte da quest'ultimo. Secondo James ciò che è rilevante nello Yoga non sono tanto i singoli esercizi, quanto piuttosto l'esibizione di un metodo etopoietico di lavoro su di Sé capace di condurre alla reindirizzazione di energie sopite e disperse nei meandri della psiche e fra le pieghe del corpo umano: «Lo Yoga era solo un'opportunità esterna, un oggetto su cui concentrare la mia volontà»¹⁶. Nello specifico, l'amico di James è stato in grado tramite un'applicazione continuata e costante di pratiche (digiuno volontario, respirazione, ecc.) di ottenere un solida concentrazione della volontà, evitando crisi di prostrazione a cui era frequentemente soggetto. È interessante notare come l'aumento della potenza di agire riguardi tanto il corpo quanto la mente, in un gioco di doppia cattura e di continui rimandi e simultaneità. Scrive l'amico di James, nella lettera indirizzatagli:

La mia intuizione si sviluppò intorno a queste pratiche: sopraggiunse un senso di certezza inedito circa le cose necessarie per la mente e per il corpo, e il corpo mi obbedì come un cavallo selvaggio domato. Inoltre, la mia mente imparò a obbedire e la corrente dei miei pensieri ed emozioni venne plasmata in accordo con la mia volontà. Dominavo il sonno e la fame e i pensieri fugaci, e conobbi una pace mai conosciuta prima, un ritmo interiore in accordo con un ritmo più profondo, proveniente da lassù o oltre. I desideri personali cessarono e nacque la coscienza di essere lo strumento di un potere superiore¹⁷.

Il secondo agente dinamogenico che James prende in considerazione sono gli stati di alterazione o eccitatori. Gli esempi che adduce a tale proposito sono molteplici e spaziano dall'amore come agente di sviluppo energetico – che fa sì che un giovane ufficiale della marina sopporti peripezie di ogni sorta pur di ricongiungersi con la figlia di un missionario incontrata su un'isola nell'oceano e di cui si è irrimediabilmente innamorato – sino a casi di guerra e naufragi in cui forze di resilienza nascosta si fanno strada liberandosi come energia che altrimenti sarebbe rimasta incaagliata nei limiti dell'umano. James individua infine una deriva patologica degli agenti dinamogenici eccitatori nei casi di bulimia e dromomania,

13 Immanuel Kant e Michel Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, trad. it. di XXX, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 42-43.

14 W. James, «The Energies of Men», cit., p. 330.

15 *Ibidem*, p. 326.

16 *Ibidem*.

17 *Ibidem*.

laddove l'energia vitale non riesce a esprimersi se non in maniera deleteria in episodi di assunzione di cibo esagerata e in una necessità compulsiva di camminare:

Ma si è scoperto che i casi di Janet sono tutti pazienti che egli definisce psicastenici, vittime di un senso cronico di debolezza, torpore, letargia, fatica, insufficienza, impossibilità, irrealtà e impotenza della volontà; e che in ognuno di loro la particolare attività intrapresa, per quanto possa risultare deleteria, genera il risultato temporaneo di aumentare il senso di vitalità e di far sentire il paziente nuovamente vivo. Questi eventi rianimano; rianimerebbero anche noi. Ma capita che la particolare azione folle scelta da ogni paziente è l'unica cosa che li rianima; da questo deriva lo stato morboso. Il modo per curare una persona del genere è di farle scoprire modi più usuali e utili per mettere in azione le riserve di potenza¹⁸.

L'aspetto forse più interessante della sua riflessione risiede, però, nell'analisi che James offre della dinamogenesi tramite le idee. Le idee non sono per James entità astratte che conducono a credenze vere, giustificate e intese come stati mentali asettici, quanto piuttosto agenti che sono in grado di "sedurmi" nel senso etimologico di *se-ducere*, di condurre con sé, grazie alla loro coloritura affettivo-emotiva. Qui si misura il grande scarto di James rispetto alla filosofia perciana: se per Peirce il pragmatismo possiede una venatura logico-epistemologica, in James il vero risulta invariabilmente legato agli affetti e ad aspetti più psicologico-emotivi. Nonostante le differenze, rispetto alla questione delle credenze tanto Peirce quanto James concordano comunque nel definirle come ciò che sono pronto e disposto a fare. A questo proposito, parla di una capacità "suggestiva" delle idee che sta a metà strada tra soggetto e oggetto; per James che un'idea sia viva dipende più dalla persona nella cui mente è collocata piuttosto che dall'idea in se stessa. Più radicalmente si potrebbe dire che le cose non si offrono mai in se stesse, ma nella loro "atmosfera affettiva". La suggestione propria delle idee si determina cioè in relazione alle suscettibilità idiosincratiche personali e caratteriali e da un aspetto più rabdomantico:

Ci sono vie attraverso le quali gli uomini in quanto tali tendono ad ardere per le loro idee. Come determinati oggetti risvegliano naturalmente l'amore, l'ira o la cupidigia, così alcune idee risvegliano naturalmente la potenza

18 *Ibidem*, p. 325.

della fedeltà, del coraggio, della resistenza o della devozione. Quando queste idee sono efficaci nella vita individuale, il loro effetto è spesso molto grande. Posso trasfigurare la vita individuale, sbloccando una potenza che, se non fosse per quell'idea, non sarebbe mai emersa. "La Madre Patria", "il sindacato", "La Chiesa", la "Dottrina Monroe", "la Verità", "La Scienza", "La Libertà", la frase di Garibaldi "Roma o la morte", ecc. sono molti esempi di idee astratte capaci di discernere potenza¹⁹.

James si allontana così dall'immagine classica di conoscenza intesa come *adaequatio rei et intellectus* per dare spazio a una visione della stessa come "conduzione". Il vero è un vettore, un *leading principle*, un conduttore e una torcia che ci guida: esso non solo possiede un carattere performativo e non rappresentazionale, ma si tinge di affetti ed emozioni. È una doppia rivoluzione nel modo di pensare che scolla le idee dal loro essere contenuti mentali e le collega a una dinamica di tipo energetico.

Dopo l'analisi critica del testo di James vorrei sollevare alcune questioni riguardo la sua concezione di affettività. Trovo la posizione di James un punto di partenza interessante e molto attuale nel proporre quella che oggi nella tradizione anglofona è definita come "*affective turn*"²⁰, svolta che sfata il pregiudizio del primato della ragione sugli affetti. Credo tuttavia che la sua visione contenga, nonostante il radicale anti-essenzialismo, un "vizio" ancora troppo umanistico e antropocentrico. Riflettere sul problema degli affetti significa a mio avviso dare spazio a una linea di fuga che vada oltre l'umano, dando voce a energetiche impersonali e a relazionalità emotive fra qualsivoglia tipi di enti, animali e umani che siano. Vorrei sostenere che nello stesso testo di James sono riscontrabili elementi che vanno in questa direzione, anche se non sono adeguatamente portati alle estreme conseguenze e dunque non colgono la radicalità di un concetto come quello di affetto che invece è messo a tema in maniera più proficua sia da Deleuze sia da Simondon, che (sebbene con i dovuti *caveat* per quanto riguarda quest'ultimo) si muovono in un orizzonte spinoziano.

Se per tutto lo svolgersi del saggio è evidente che James si riferisca all'umano come snodo di un flusso energetico di affetti che si definiscono in maniera eminentemente personale, sembra tuttavia che vi siano dei punti di incrinatura in cui fanno breccia forze altre. James parla infatti del lavoro di liberazione come un secondo vento e come una condizione

19 *Ibidem*, p. 330.

20 Cfr., al proposito, Rosi Braidotti e Maria Hlavajova (a cura di), *Posthuman Glossary*, Bloomsbury, Londra 2018, pp. 15-16.

“iperestesica”, di un’attività eccentrica e spiazzante. In *Saggi di empirismo radicale*²¹, James parla inoltre dell’affetto come di qualcosa che sta nel mezzo, che fluttua tra soggetto e oggetto, rompendo il dualismo, valicando le frontiere di dicotomie statiche, ponendosi negli intervalli. Eppure il mezzo è ancora fra oggetto e *soggetto umano*. L’affetto è cioè sempre nostro in quanto umani: «C’è spazio per il gruppo ibrido e ambiguo delle nostre esperienze affettive, delle nostre emozioni e delle nostre percezioni valutative»²². O ancora:

Con le esperienze affettive che stiamo considerando, permane la condizione relativamente “pura”. Nella vita pratica non è ancora sorto alcun bisogno urgente per decidere se trattarle come fatti strettamente mentali o fisici²³.

Appare così che lo status ambiguo e anfibio assunto dai nostri apprezzamenti di valore sia la cosa più naturale di questo mondo²⁴.

Mi sembra sia necessario fare un passo in più: potremmo dire, seguendo James ma andando oltre lui, che il vero agente dinamogenico, ciò che accresce la nostra energia, risiede in forze impersonali che aprono a un’infinita relazionalità trasversale fra gli enti e ci connettono agli stessi? La riflessione di Deleuze e Simondon appare molto in linea con l’analisi svolta da James. La dinamogenesi affettivo-energetica di James si reverbera nelle pagine che Deleuze dedica alla teoria degli affetti spinoziana: si tratta in entrambi i casi di una riflessione topologica e geo-filosofica. Del resto l’intento di Simondon è altrettanto chiaro: «Sembra che una scienza umana debba fondarsi su un’energetica umana, non solo su una morfologia; una morfologia ha grande importanza, ma un’energetica è necessaria»²⁵. Questi autori compiono però un passo ulteriore: il problema dell’affetto è sempre eccentrico rispetto all’umano o, meglio, lo disloca e lo decentra. «L’affetto non è un sentimento personale e neanche un carattere, ma l’effettuazione di una potenza muta, che solleva e fa vacillare l’Io»²⁶. In questo senso, l’affetto è anche sempre animale e non umano, laddove si tratta sempre

21 W. James, *Saggi di empirismo radicale*, trad. it. di S. Franzese, Quodlibet, Macerata 2009.

22 *Ibidem*, p. 71.

23 *Ibidem*, p. 73.

24 *Ibidem*, p. 75.

25 Gilbert Simondon, *L’individuazione psichica e collettiva*, trad. it. di P. Virno e I. Bussoni, DeriveApprodi, Roma 2006, p. 73.

26 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Orthotes, trad. it. di P. Vignola, Napoli-Salerno 2017, p. 209.

di un equilibrio e di uno squilibrio di composizioni e decomposizioni, di incontri, in altre parole. «Si possono realizzare infinite composizioni e, seguendone il flusso, si può arrivare a percepire il potere di essere affetto dall’universo intero»²⁷.

Per Simondon, allo stesso modo, l’affetto porta oltre l’illusoria immagine di un io personale definito in maniera forte e statica come aseità, aprendo al pre-individuale. Così la percezione nella sua filosofia diventa un “mettersi di traverso”, rispondendo a un problema affettivamente situato per cui, ad esempio, io non percepisco un leone perché esso ha una determinata forma, bensì perché mi incute paura e timore. La capacità di affettare ed essere affetti ha dunque nella riflessione simondoniana un ruolo centrale tanto che per l’autore

L’affettività e l’emotività sono la principale forma trasduttiva della vita psichica [...]. L’intimità dell’individuo non dovrebbe essere cercata, dunque, nell’ambito della coscienza pura o dell’incoscienza organica, ma in quello del subconscio affettivo-emotivo [...]. Senza l’affettività e l’emotività, la coscienza sembra un epifenomeno e l’azione una sequenza discontinua di conseguenze senza premesse [...]. Nessun essere vivente è sprovvisto di affettività ed emotività²⁸.

Ma il passo più radicale che compie Simondon sta nel postulare un regime di completa relazionalità comunicativo-espressiva che si offre attraverso un dialogo affettivo:

In ultima analisi, la teoria del ruolo individuante assolto dalle funzioni affettivo-emotive può fondare una dottrina della comunicazione e dell’espressione. Sono le istanze affettivo-emotive a far da base alla comunicazione intersoggettiva; ciò che chiamiamo “comunicazione delle coscienze” meriterebbe la più adeguata denominazione di “comunicazione delle subcoscienze”. Questa comunicazione si instaura mediante la partecipazione; né la comunità d’azione, né l’identità dei contenuti di coscienza bastano a stabilire la comunicazione intersoggettiva. Si spiega così come tale comunicazione possa stabilirsi tra individui molto dissimili, per esempio tra un uomo e un animale, e come possano nascere simpatie o antipatie assai vivaci tra esseri molto differenti. Ora, proprio qui gli esseri esistono come individui, non soltanto in quanto specie: un animale può avere simpatia per un altro

27 G. Deleuze, *Che cosa può un corpo?*, cit., p. 62.

28 G. Simondon, *L’individuazione psichica e collettiva*, cit., p. 102.

particolare animale, senza averne per tutti quelli della stessa specie. Si è notato spesso il profondo legame esistente tra i buoi da lavoro, abbastanza forte da far sì che alla morte accidentale di uno degli animali segua la morte del compagno. Per esprimere questa relazione così solida, e però muta, di simpatia vissuta i Greci utilizzavano, anche per la coppia umana, la parola *suzughia*, comunità di giogo²⁹.

L'affetto è collegamento fra gli enti non solo umani, ma anche animali e, in ultima analisi, non umani. Come scrive Brian Massumi, studioso di Deleuze e Simondon, nel suo libro dedicato alle politiche degli affetti: «Affettare e essere affetti vuol dire essere aperti al mondo»³⁰. O ancora: «Nell'affezione, non siamo mai soli. Questo perché l'affezione secondo la definizione di Spinoza è un modo di essere connessi, *all'Altro e ad altre situazioni*»³¹. L'affetto è una forma di navigazione fra le relazioni, un cominciare nel mezzo, una forma di divenire-altro che, in una certa misura, ci precede, non in quanto trascendenza, ma fra le onde del piano di immanenza. Parafrasando Pierce, Massumi afferma: «Sì, siamo nell'affezione, l'affezione non è in noi. È la qualità di un campo di relazione che è sempre “più di”»³².

29 *Ibidem*, p. 105.

30 Brian Massumi, *Politics of Affect*, Polity Press, Cambridge 2015, p. IX.

31 *Ibidem*, p. 6 (enfasi aggiunta).

32 *Ibidem*, p. 124.