



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA,
PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA TRIENNALE IN FILOSOFIA

FIGURE NOMADICHE:

REINTERPRETAZIONE E FIGURAZIONE DEL REALE E DEL SÉ IN R.
BRAIDOTTI

RELATORE:

Ch.ma Prof.ssa Laura Sanò

LAUREANDO:

Luca Vaccaretti

MATRICOLA N. 1234705

ANNO ACCADEMICO 2024/25

INDICE

A Graziano, per il tuo silenzio e il tuo affetto	II
Introduzione	1
1 Incubi, orizzonti e speranze	5
2 Il demone visivo	17
3 Danzare sulla bara	26
4 L'oracolo carnale	38
Conclusione	47
Bibliografia	51

A GRAZIANO, PER IL TUO SILENZIO E IL TUO AFFETTO

Filosofeggiare significa essenzialmente esprimersi con onestà: la filosofia esprime lo sforzo di pronunciare quello che normalmente non può non venir detto, il sentimento genuino del 'dover fare qualcosa' come risposta alla vita, del dover parlare, del dover comunicare, del dover connettersi. La vita invita ad agire e così ci tormenta: essa ci chiede di fare ancor prima di capire. Siamo per questo abbandonati nel vuoto: la verità è che noi non siamo in grado di cancellare questa incertezza. Fare filosofia non è dunque mai facile, poiché ogni sua formula esprime la vulnerabilità e la incompletezza alla base dell'onestà del soggetto. Riflettere è infatti un'azione dedicata al mondo, ad un mondo che ci completa, e che ci promette comprensione: si tratta di prendere dallo spettacolo fenomenico i colori ed i frammenti con cui riempire i nostri tagli, con cui colmare le nostre perdite. Di questo sono convinto: il mondo, i volti che lo abitano e gli eventi che lo animano, ci attraversano, poiché nasciamo radicalmente incompleti, ma mai senza speranza.

Non c'è un modo in cui diventa facile parlare di filosofia, poiché riflettere sul mondo richiede diventare consci di queste lacune ed ammettere la loro presenza sulla nostra carne. Siamo semplicemente incapaci di parlare adeguatamente del mondo: non abbiamo parole sufficienti con cui contenerlo nella gabbia del pensiero. Ma allora perché fare filosofia?

Ad oggi, non so darmi risposta, ma nondimeno tento con entusiasmo ogni volta che la domanda mi viene posta. Qualcosa in me, o forse là fuori, mi costringe a parlare. Mi riscopro ogni volta pieno di certezze di fronte ai dubbi altrui, ma pieno di dubbi quando confronto me stesso. A nulla del mio pensiero devo il lavoro che a fatica ho completato: mi sono limitato a connettere frammenti presi altrove. Ovunque guardo, quando vedo qualcosa di mio, vedo solo domande.

La mia onestà si esprime dunque in questo modo: quando mi appare d'aver imparato qualcosa, la certezza scompare. Afflitto da continui dubbi, devo a te tra tutti la mia vita. A te che ci sei sempre stato, a te che non mi hai mai capito.

Anche tu come me non sapevi dare risposta a quello che sentivo, e per questo sei sempre rimasto distante, ma mai assente. Ho sempre sentito il tuo sguardo attento sulla pelle, tutti i modi in cui provavi ad imparare ciò che a me sfuggiva e tutti i modi in cui hai con me fallito, ed io facevo lo stesso con te: passavo i giorni a studiarti, a memorizzare le tue abitudini, a decifrare i tuoi gesti, a tentare di connettere le tue azioni per dipingerti nella mia mente, così da poter capire se anche tu ti sentivi come me o se l'illusione del quotidiano ti avesse separato dal mondo di timori che io vivevo. Alla fine, ci siamo lasciati senza senza mai capirci. Nonostante tutto quello che ho imparato da te, il silenzio animava le nostre conversazioni.

Alla fine nulla è veramente cambiato: il silenzio è solamente diventato più assordante.

In questo silenzio però non mi hai lasciato solo: ancora oggi mi sento raccontare le tue parole e scopro l'orgoglio che provavi per me, lo stesso orgoglio che mai sei riuscito ad esprimermi direttamente finché eravamo insieme. Ho ora la certezza che per te il mondo fosse identico: entrambi lo abbiamo vissuto incapaci di capirci. A differenza mia, tu però hai saputo darmi risposta. Perché fare filosofia? Perché, anche senza capirmi, anche senza vedere come le mie parole smontavano il reale solo per trovarci più dubbi, tu provavi affetto. Perché, anche nella mancanza di certezze e di comprensione, ti lasciavi trasportare dai miei discorsi, ascoltando quando non sapevi rispondere. A te, devo l'unica certezza che ho, l'unica che non dipende da me: che i miei sforzi hanno avuto per qualcuno un valore, anche senza capirne il fine. Ti ringrazio per aver saputo riempire i miei vuoti non con risposte, ma con affetto.

A te, Graziano, dedico dunque tutto quello che sono riuscito a realizzare. Sarò sincero con te: non capirai il testo, né lo apprezzerai, sarà troppo diverso dal tuo stile e troppo distante dalla tua prospettiva. Non intendo mentirti: so che in esso non vi è nulla capace di parlarti, ma ho nondimeno la certezza che tu lo guarderai comunque con orgoglio.

Alla fine nulla è veramente cambiato: il silenzio ha però ora un nuovo significato. In esso ho saputo riscoprire il tuo sguardo ed il tuo affetto.

INTRODUZIONE

Nel terzo millennio, si assiste nel panorama filosofico ad una piena presa di coscienza della crisi radicale in cui versano i sistemi di pensiero tradizionali, come già annunciato dalla generazione Post-Strutturalista nel tardo Novecento. L'ansia che affligge il pensiero, animata dalla profondità dell'intuizione psicanalitica applicata ai sistemi di visualizzazione e produzione digitali, nonché dalle crescenti tensioni su scala globale, porta a una chiusura del soggetto in sistemi teorici nostalgici o evasioni letterarie come strumenti di emancipazione dallo scenario apocalittico globale. Queste fughe solipsistiche, galvanizzate dall'universo digitale, portano tuttavia alla riscoperta delle strutture intime della soggettività come elementi modulanti del desiderio: la fuga dal presente ri-manifesta, sul fronte figurativo e digitale, la profondità del rapporto inter-soggettivo come elemento determinante dell'esperienza, soprattutto di carattere sessuale, intesa sia come la struttura intima del desiderio e della soggettività localizzata, sia come il luogo di iscrizione dei parametri normativi sociali.

Dall'impossibilità di una totale fuga del soggetto, localizzato dalla propria concretezza storica e sociale, consegue dunque la ri-emergenza della riflessione sullo statuto ontologico preciso della soggettività stessa, ora espressa e comprensibile tramite gli strumenti di assoggettamento moderni dei sistemi di visualizzazione ed intrattenimento. Questi nuovi sistemi, demoni capaci di modulare tramite l'astrazione digitale le dinamiche psico-sessuali, hanno l'obiettivo di proporre il mito dell'iperrealtà come forma salvifica suprema dalla complessità reale. Tale desiderio di sostituzione rimane tuttavia fallimentare: nel silenzio della teoria in merito alle strutture sessuali, infatti, il disagio nasce e urla. L'inquietudine dello stare al mondo si trasforma in una coscienza perennemente paranoica, timorosa della stessa realtà da cui non riesce a disconnettersi attraverso la tecno-ascesi.

In un tale vociferare sconnesso e delirante, l'umano, tormentato e dilaniato dalle proprie aspirazioni all'annichilimento della coscienza, si riscopre in un nuovo spazio di dialogo: nella crisi del soggetto tradizionale, ossia nel vuoto virtuale, viene riaperto lo spazio della possibilità che permette l'affermazione orgogliosa di un nuovo tipo di

soggettività, espressione della vitalità di quelle categorie silenziate in passato dall'autorevole rombare della ragione.

Quelle infinite malattie che il corpo Post-Moderno ha ereditato dalla storia del pensiero diventano pertanto gli strumenti concettuali con cui realizzare la cerimonia di tale rinnovo, attraverso l'esaltazione dello spazio di possibilità aperto dalla crisi. In questo contesto, vista l'eminenza delle strutture (sessuali) del desiderio, una nuova teoria emerge con l'obiettivo di analizzare la soggettività: l'incontro tra filosofia Post-Umana e femminismo. All'interno di questa nuova corrente, Rosi Braidotti si pone come una delle voci più profonde e brillanti dell'intero movimento: attraverso l'analisi dell'interconnessione intima tra orizzonte sessuale, figurativo e politico, Braidotti riesce infatti a proporre una visione del soggetto e dei tempi moderni capace di dare una risposta all'infinita serie di tensioni, contraddizioni ed opposizioni schizofreniche che tormentano il presente. Attingendo il concetto di 'differenza sessuale' dal mondo della letteratura e alla psicanalisi, Braidotti apre infatti uno spazio speculativo capace di esprimere le dinamiche sessuali del disagio prodotto dal tardo capitalismo.

L'infinita rete di tensioni che modulano le strutture filosofiche, politiche ed economiche moderne diviene perciò la tela su cui tracciare nuove connessioni e tagli, trasformando la crisi attuale in una *chance* rivoluzionaria. Braidotti dichiara infatti che:

I problemi — la morte del soggetto, la fine dell'u(*man*)ità — che la generazione Post-Strutturalista ha introdotto sono a detta mia una serie di figure retoriche che esprimono la volontà di continuare a teorizzare, ossia, di continuare ad impegnarsi nel discorrere filosofico attraverso ogni mezzo possibile. Lungi dal diventare una metafora per il vuoto, queste difficoltà dimostrano un'irrefrenabile vitalità teorica: la problematizzazione della 'crisi' del soggetto, anziché esprimere la morte dell'u(*man*)ità, diventa invece il *leitmotiv* per un'intera generazione di filosofi Francesi. A detta mia, la cosiddetta 'morte' del soggetto è meno importante della cerimonia funebre che innalza questa (morte) ad evento teoretico.¹

Tale rituale funebre apre così le possibilità per una metamorfosi del pensiero. L'unione al coro dei celebranti, che avviene ripercorrendo le dinamiche di questa trasformazione attraverso il pensiero di Braidotti, esprime l'entusiasmo condiviso rispetto a questo momento rivoluzionario, e permette così di riscoprire nella filosofia

1 R. BRAIDOTTI, *Patterns of Dissonance. A study of women in contemporary philosophy*, Polity Press, Cambridge 1991, p. 2.

una nuova modalità di interazione con il mondo e la soggettività tramite le pratiche di figurazione ed espressione della propria particolarità localizzata ed incarnata.

Le pagine a seguire si focalizzano quindi sulla teoria nomadica di Braidotti, secondo un ordine tematico e non cronologico del suo pensiero, passando dai sistemi di identificazione del soggetto alla loro decostruzione fino all'esplorazione degli strumenti con cui produrre un nuovo tipo di soggettività all'altezza delle sfide dei tempi moderni. Vengono integrati inoltre alcuni collegamenti con la produzione filosofica di Donna Haraway, vista la profonda sintonia tra le autrici per quanto riguarda i processi di figurazione della soggettività.²

La prima parte funge da dichiarazione d'intenti e manifesto stilistico: le tematiche trattate impediscono di mantenere un tono freddo e distaccato, per cui è necessario ibridizzare la terminologia e impiegare l'utilizzo di formule a tratti poetiche per esprimere appieno la visione stessa di Braidotti, intimamente legata nella sua speculazione filosofica al mondo artistico.

La seconda parte si concentra invece sul ruolo delle pratiche di visualizzazione e figurazione all'interno del contesto storico del tardo novecento, del terzo millennio e della teoria nomadica di Braidotti, mettendo in evidenza come queste pratiche partecipano ai processi di produzione della soggettività e del mondo. Questa analisi passa per la decostruzione del paradigma filosofico tradizionale, espresso nel capitalismo avanzato, nonché per il riconoscimento del ruolo della diversità come elemento eccedente e necessario a una pratica figurativa adeguata per i tempi moderni.³

2 Cfr. K. THIELE, *Figuration and/as critique in relational matters*, «How to Relate: Wissen, Kunst, Praktiken [Knowledge, Arts, Practice]», a cura di A. Haas, M. Haas, H. Magauer, & D. Pohl, 2021, p. 232: «entrambe le studiose hanno usato ed elaborato il concetto di figurazioni all'interno delle loro opere, e si sono anche influenzate reciprocamente attraverso i loro sviluppi [delle proprie teorie] su come le figurazioni siano impattanti sul piano del pensiero critico, ma anche sul vivere concreto». Le due autrici possono venir considerate come compagne di viaggio nella loro speculazione critica: non solo nelle opere di Braidotti la figura di Haraway, così come il *cyborg* da lei descritto, riemergono con affezionata costanza, ma la terminologia stessa che Braidotti adopera, così come il suo progetto Post-Umano, accolgono e sviluppano sul fronte filosofico la concettualità tecno-scientifica, epistemica e politica di Haraway (cfr. R. BRAIDOTTI, *Metamorphoses: towards a materialist theory of becoming*, Polity Press, Cambridge 2002, pp. 138-139, cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic theory. The portable Rosi Braidotti*, Columbia University Press, New York 2011, p. 65, cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic subjects. embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*, Columbia University Press, seconda edizione, Columbia University Press, New York 2011, p. 29, cfr. R. BRAIDOTTI, *Posthuman Feminism*, Polity Press, Cambridge 2022, pp. 211-214).

3 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic theory*, cit., p. 13.

Successivamente, viene affrontato il ruolo dell'arte e della stilizzazione della soggettività e del corpo come elementi necessari a praticare ibridazioni (trasposizioni, *transpositions*) dell'operare filosofico. La pratica creativa, concretizzandosi in un orizzonte ricco di vitalità che riconosce nella morte il proprio punto di partenza, si pone dunque come l'elemento di rinnovo capace di aprire spazi inter-disciplinari ricchi di potenzialità, trasformando anche il soggetto in un elemento connettivo e socialmente distribuito tramite la propria narrativizzazione.

Infine, si discute dell'importanza della corporeità e delle strutture sessuali nei processi di divenire, a pari passo con l'analisi che Braidotti offre del concetto di 'divenir-donna' come elemento necessario alla filosofia Post-Strutturalista (con particolare riferimento a Derrida e Deleuze). L'affermazione della necessità del riconoscimento della strutturazione sessuale del soggetto porta quindi alla valorizzazione del femminismo come pratica innatamente filosofica e politicamente attiva, capace di produrre una definizione del soggetto che tiene in considerazione le strutture di potere in cui esso è installato.

Il soggetto moderno accende gli incensi e si unisce così alla processione funebre: il canto che accompagna il passo trasforma il rituale in elogio di rinnovo Dionisiaco.

INCUBI, ORIZZONTI E SPERANZE

Superata la soglia del terzo millennio, e vedendo l'umano diventare triste spettatore della tecnodistopia ormai in pieno regime tramite la commodificazione dell'AI, nonché tramite la totale ibridazione della realtà in un *continuum* digitale-tecnico-naturale, riemerge con forza la domanda del posizionamento esatto dell'individuo nell'orizzonte sociale e naturale. Ormai superstite del precedente regime umanista-scientifico, il soggetto è costretto ad errare in un mondo di infiniti ologrammi iperreali che promettono la concretizzazione del mondo ideotipico nell'immanente, così da trasformare la sfera mediatica in realtà intima del soggetto. Internamente allo schema di pensiero molare-centrale, il panico reazionario dovuto a questa trasformazione porta a nuova fascinazione per un fanatismo anti-intellettuale,⁴ promettendo attraverso il mantenimento del regime classico una comoda panacea per una realtà divenuta ormai inospitale per l'ideologia antica. Turbato dal presente ed intrappolato in un gioco di specchi, il soggetto identitario avvizzisce, diventando parassita secco e marcescente, incerto se dichiararsi uno dei tanti sacerdoti dogmatici del passato o folle idolatra della fine. Ad esso si contrappone una nuova soggettività: l'emergenza di una nuova classe di soggetti (sessualizzati, razzializzati e naturalizzati)⁵ trova in questa decadenza l'occasione della propria fioritura. Su di essi viene posta l'unica alternativa al suicidio del pensiero, l'unica strada ancora possibile, periferica e pertanto carica di ambiguo

4 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Patterns of Dissonance*, cit., p. 2: Braidotti approfondisce ulteriormente questo punto e le sue conseguenze moderne in *Posthuman Knowledge*, dove identifica nelle pratiche di capitalizzazione e privatizzazione della ricerca il vettore che ha poi spinto ad una risposta anti-intellettuale e populista sul fronte politico. Il principale risultato di questo processo di demonizzazione delle teorie critiche (bollate come astratte ed inattuali) è stata la superficiale acquisizione e successiva strumentalizzazione di molte delle posizioni tradizionalmente progressiste da parte dell'estrema destra europea, usate al fine di poter sfruttare un presunto primato morale per esacerbare il panico islamofobico (cfr. R. BRAIDOTTI, *Posthuman Knowledge*, Polity Press, Cambridge 2019; trad. it. di A. Balzano, *Il Postumano* vol. II. *Saperi e Soggettività*, DeriveApprodi, Bologna 2022, pp. 31-35, 45-47).

5 L'«emergenza» qui menzionata non è da intendersi come la nascita di tali elementi: essi sono stati sempre presenti e necessari nel sistema tradizionale, da esso definiti come gli «altri», attraverso la trasformazione della differenza nello strumento principale di controllo: «il punto è che la differenza, l'essere «altro da» o «diverso da» rispetto all'«Uomo», viene percepita come «valere meno dell'«Uomo»». Si tratta dunque di un processo che è alla base dei processi retorici che sanciscono la differenza tra Io e Mondo e che permettono l'utilizzo degli strumenti di dominio tecnico e politico. L'emergenza di cui si parla è quindi da considerarsi come l'acquisizione di visibilità teorica e potere da parte di questi soggetti emergenti (cfr. R. BRAIDOTTI, *Posthuman Feminism*, cit., p. 19).

dinamismo. La filosofia, antica ancella dell'identità dominante, bollata come inefficace e dunque marginalizzata, viene ridotta a disciplina marginale; tuttavia, «uno degli effetti positivi di questa posizione marginalizzata è stato quello di rendere cosciente il dibattito filosofico di tutte quelle cose che erano state previamente costruite come 'altro' rispetto al soggetto razionale, conoscente e totalitario». ⁶ La trasformazione della filosofia in disciplina marginale porta quindi alla sua rivivificazione. Il semplice manifestarsi di questa alternativa non è però sufficiente a salvaguardare il ruolo della riflessione filosofica nel mondo moderno.

Il 'come parlare dell'altro', e soprattutto della sua prospettiva, emerge quindi come un problema cruciale: l'alterità è sempre stata elemento necessario per la dialettica dell'Io, intesa come ciò che permette e rafforza la struttura solipsistico-identitaria. Il rischio è dunque quello di riaprire le porte agli stessi sistemi che si tentava di abbandonare, portando ad un relativismo abissale dato dalla natura strettamente politicizzata delle vecchie illusioni metafisiche. Colmo di timore, il pensiero si ritrova dunque davanti a un bivio, un'aporia da cui non si può sfuggire: alla tirannia del pensiero è contrapposta l'anarchia del nulla, vuoto cerebrale che segna la morte di ogni ontologia, così come di ogni epistemologia da lei ispirata. Così schiacciato, il fare filosofico perde accesso al palazzo da lui stesso costruito: il *sancta sanctorum* iperuranico vede ospitare l'inumano profeta economico del progresso. Le anticamere cerebrali dorate vengono ora popolate da immagini *ready-made*. Le maestose sale della ragione, teatri del rondò lessicale, sono ora ridotte ad altari per un cieco dio assenteista, Padre Lacaniano scientifico onnipotente, unico garante rimasto della Sacra Verità. Pure nelle distanti campagne, i pozzi del dibattito riposano avvelenati da un viscido nichilismo di seconda mano, capace solo di inneggiare al nulla per nascondere il proprio imbarazzo.

Eppure, nonostante il panico, nella remota periferia protetta dal dolce ronzio delle cicale, cantori ctoni, ⁷ ancora si sente un vociare pieno di speranza. Un nuovo

6 R. BRAIDOTTI, *Patterns of Dissonance*, cit., p. 7.

7 Cfr. D. HARAWAY, *Staying with the trouble. Making kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Chicago 2016; trad. it. di C. Durastanti & C. Ciccioni, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, NERO, Roma 2023, pp. 14, 85: l'orizzonte microscopico degli insetti, qui espresso nella terminologia poetante di Haraway, ricopre un ruolo centrale nella teoria nomadica di Braidotti. Gli insetti esistono infatti come elementi di ibridizzazione tra il mondo umano, animale e naturale, dal momento che sono in grado di organizzare un orizzonte di significato loro e unico, nella spazialità e

interesse sorge per gli orizzonti ibridizzati, immersi in un mondo che connette gli elementi del pensiero. Nei momenti di panico, è ai margini e sui paria che viene posto l'onere della rifondazione del palazzo intellettuale, fardello schizofrenico ricco di odio atavico e di ingenua speranza: «in tempi di crisi, ogni cultura si rivolge ai suoi 'altri', si femminizza, nel senso di dover affrontare i suoi limiti, lacune e mancanze», ricordando però che «i pensieri, la parola e l'indipendenza di questi stessi 'altri', ossia la teoria e la pratica femministe, hanno giocato un ruolo importante nel generare questa 'crisi'». ⁸ Lo sguardo che si rivolge al proprio 'altro' non fa distinzione in esso tra salvatore o minaccia: la speranza è riposta sulla salvezza, non sui metodi necessari per ottenerla. Il rischio di ricaduta nel passato è dunque grande. L'abisso, antica minaccia nascosta, richiama a sé il pensiero: il vuoto accompagna ogni passo.

La struttura classica, innatamente maschile (fallogocentrica), ha quindi come sua controparte immediata l'orizzonte femminile, sul quale vengono poste le speranze per il futuro. Poiché il futuro rimane, entro il paradigma tradizionale, intimamente legato ai sistemi rappresentativi concretizzati nella sfera mediatica, oltre che basato sull'estrazione di valore dall'attività corporea degli individui, «il corpo della donna inteso come nuova superficie rappresentativa ha lo scopo di produrre il nuovo tipo di merce richiesto dalla modernità: immagini o rappresentazioni, attraverso cui il vero corpo di donne reali, soprattutto di quelle appartenenti alle classi meno abbienti, è il bene materiale da sfruttare». ⁹ La situazione appare dunque innatamente contraddittoria: il mantenimento dell'ordine rappresentativo tradizionale si affida non solo al

nella sonorità del loro modo di entrare in relazione intima con l'ambiente naturale ed artificiale. La peculiarità degli insetti consiste appunto nel fatto che essi sono in grado di realizzare un sistema di interazione e significazione radicalmente diverso da quello semiologico, e vengono scelti da Haraway non a caso come muse del quinto capitolo di *Staying with the trouble*, dal momento che rendono possibile una figurazione di un'umanità alternativa, fragile, incarnata e profondamente legata alla memoria del Mondo, inteso come orizzonte di legami affettivo con ciò che è (sarà) stato (seguendo la terminologia di Braidotti). Gli insetti e il 'divenir-insetto' come elemento figurativo connettono intimamente le due autrici nella loro sensibilità artistica, descritta infatti come comune e condivisa da Thiele. Camilla Barbanti e Pierangelo Barone in *Soggettività ibride tra umano e non umano* sviluppano ulteriormente questa sintonia tra le autrici attraverso la figura del Nomade, del soggetto non-unitario e del *cyborg*, senza però richiamarsi esplicitamente alla dimensione figurativa e per questo artistica (cfr. C. BARBANTI & P. BARONE, *Soggettività ibride tra umano e non umano*, «Metis», 12, 2022, n. 2, p. 5, Cfr. K. THIELE, *Figuration and/as critique in relational matters*, cit., p. 232, cfr. D. HARAWAY, *Staying with the trouble*, cit., pp. 191-194, cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic theory*, cit., pp. 100, 102, 105).

⁸ R. BRAIDOTTI, *Patterns of Dissonance*, cit., p. 11.

⁹ *Ivi*, p. 137.

manifestarsi, ma soprattutto nelle nuove modalità di organizzazione ed utilizzo del proprio avversario dialettico. A questo riguardo, Braidotti scrive che «la problematicizzazione del femminile», intesa qui sia come dato naturale che come elemento culturale interno al sistema, «è animata dalle condizioni materiali, storiche e dalle rivendicazioni politiche di donne reali, ma il collegamento tra i due rimane fantasmatico: si tratta del sito di proiezione delle paure e dei desideri maschili»,¹⁰ i quali trasformano tali figure in mostri temibili¹¹ o salvatori angelici,¹² sempre al servizio del sistema in crisi. In questa tensione tra vecchio e nuovo, è impossibile prospettare un equilibrio rinnovato, ingenuo sogno protettore. Non vi è quindi modo attraverso cui trasformare tale battaglia in una danza dialettica di rinnovo (*performance* dell'eterno ritorno del Padre, ancora puro, invisibile e per questo naturale), senza sancire anche la fine di ogni prospettiva filosofica futura.

Il ritorno al passato risulta dunque impossibile: il progetto Umanista ha già visto il proprio gioiello venir trasformato in ibrido animale-*cyborg*-tecnico-digitale. Non esiste più dunque possibilità per la sua rifondazione, poiché il soggetto tradizionale 'puro' è totalmente scomparso. L'ibridazione del corpo (anche maschile) in *cyborg* pluriforme è già avvenuta; l'unica strada rimasta quindi è quella di rivolgersi a chi questo statuto lo ha subito ed accolto, e ascoltare con attenzione la loro voce sintetizzata. Una nuova melodia emerge: al ronzio degli insetti¹³ ed allo scintillare (*shimmering*) del divenire¹⁴ si aggiunge anche il vociare dell'alterità. Nell'irriducibilità

10 *Ivi*, p. 136.

11 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Metamorphoses*, cit., pp. 174-175: il timore che certe figure generano guadagna in Braidotti un valore duplice: esso è infatti tanto l'espressione del panico concreto del soggetto tradizionale, quando l'espressione dell'eccedenza del soggetto Post-Umano rispetto ai canoni rappresentativi tradizionali. La 'mostruosità' del soggetto ne rappresenta la vivacità irriducibile rispetto al sistema visivo-normativo. In tal modo, le figure mostruose sono da intendersi come radicalmente positive: esse parlano a coloro capaci di legarsi ad esse, rimanendo invece mute solo di fronte alla perpetuazione della dialettica.

12 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Patterns of Dissonance*, cit., p. 136: anche questo è frutto della perversione dialettica, ossia l'idea che il diverso esista per portare soccorso allo spadroneggiare dell'identità. La trasformazione della diversità in illusioni angeliche porta infatti alla ri-affermazione di un paradigma di stampo Platonico, che identifica la differenza come l'elemento che ricollega ad una dimensione ideotipica.

13 Cfr. R. Braidotti, *Nomadic theory*, cit., p. 105.

14 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Writing as a nomadic subject*, «Comparative Critical Studies», 11, 2014, n. 2-3, p. 175: Braidotti utilizza l'immagine e la scrittura di Virginia Woolf per definire la dimensione 'scintillante' (*shimmering*) del mondo materiale come orizzonte emotivo e vivo delle possibilità immanenti (del 'già stato') del soggetto. In *Writing as a nomadic subject*, Braidotti scrive: «i testi di Woolf mettono in scena un flusso di posizioni, l'attraversamento dei confini e lo straripare [del

dell'inumano e del marginale rispetto al sistema tradizionale, si riscopre la speranza per il futuro: ad essi viene concesso infatti un nuovo statuto ontologico e dunque epistemico e quindi finalmente un *logos* con cui parlare.

Non più umana, ma Post-Umana, questa missione rivoluzionaria di auto-dichiarato stampo Spinoziano¹⁵ è chiara erede del Marxismo,¹⁶ della Morte dell'uomo annunciata da Foucault, dell'Anti-Umanesimo,¹⁷ del Post-Strutturalismo di stampo psicanalitico¹⁸ e della scrittura di Deleuze e Guattari, e si codifica come risposta ai loro limiti parallelamente alla riflessione di Donna Haraway.¹⁹ Tale missione è espressione di un nuovo e rifondato interesse per le strutture materiali e carnali come risposta all'astrazione ed all'oscurantismo del passato e alla digitalizzazione e alla sovra-

soggetto] nell'abbondanza dei legami (*affects*) dove la vita si afferma al suo massimo grado». Questa dimensione di intensità relazionale presente in Woolf viene successivamente collegata in *Posthuman Feminism* alla concettualità presente nelle cosmologie indigene australiane, da cui si traspone il termine *shimmering*. Rifacendosi inoltre a Deborah Bird Rose (cfr. D. B. ROSE, *Shimmer when all you love is being trashed*, «Arts of living on a damaged planet: Ghosts and monsters of the Anthropocene», 12, a cura di A. Lowenhaupt, A. Tsing, H. Anne Swanson, E. Gan & N. Bubandt, University of Minnesota Press, Minneapolis 2017, pp. 51-53.), Braidotti scrive che 'scintillare' «riflette il grado di intensità dell'unità di tutta la materia e il miscuglio di modulazioni condivise da multiple specie. Né pieno né vuoto, né statico né fluido, scintillare è uno stato transitivo di moto perpetuo senza destinazioni predeterminate» (cfr. R. BRAIDOTTI, *Posthuman Feminism*, cit., pp. 180-181). Questa visione iscrive il materialismo vitalista di Braidotti in un orizzonte fenomenologico, in cui il manifestarsi incontenibile della realtà (e della differenza che è legata alle modulazioni locali del reale) è ciò che rivela nel soggetto la sua radicale partecipazione allo 'scintillare' del Mondo, installando ogni forma d'essere in un più ampio 'esserci' del mondo, che si esprime poi nell'arte come attività «non umana e legata alla terra (*earth-bound*)» (*ibidem*). La componente fenomenologica (legata a Sartre e Merleau-Ponty), anche se raramente affrontata direttamente da Braidotti, rimane comunque implicitamente onnipresente nelle sue opere, e viene infatti riconosciuta in *Patterns of Dissonance* come una delle correnti principali alla base della teoria materialista di Foucault, teoria che Braidotti adotta, esplora ed espande criticamente (cfr. R. BRAIDOTTI, *Patterns of Dissonance*, cit., p. 39).

15 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Materialismo radicale. Itinerari etici per cyborg e cattive ragazze*; trad. it. di A. Balzano, a cura di A. M. Crispino, Castelvecchi, Roma 2019, pp. 33-37.

16 Cfr. R. BRAIDOTTI, *The Posthuman*, Polity press, Cambridge 2013; trad. it. di A. Balzano, *Il postumano* vol. I. *La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Bologna 2014, pp. 20-22, cfr. R. BRAIDOTTI, *In spite of the times: The postsecular turn in feminism*, «Theory, culture & society», 25, 2008, p. 3.

17 Cfr. R. BRAIDOTTI, *The Posthuman*, cit., pp. 22-23.

18 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic theory*, cit., p. 5.

19 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Materialismo radicale*, cit., p. 33: Braidotti traccia la parabola del suo pensiero «da Spinoza a Donna Haraway, da Foucault a Deleuze», e identifica poi nelle pratiche di resistenza politica sul fronte artistico, «dalle *Riot Grrrls* alle *Pussy Riot*, passando per le *cyborg*-eco-femministe e le attiviste antirazziste e antispeciste», la controparte concreta delle sue teorie. Haraway in particolare emerge come stella polare della riflessione di Braidotti ogniqualvolta la componente artistica viene coinvolta: l'interesse di Haraway per le figurazioni, soprattutto il *cyborg*, accompagna ed ispira l'itinerario concettuale di Braidotti, poiché esprime la positività dello statuto ibrido del corpo-mente-macchina del soggetto nei tempi moderni.

rappresentazione dell'oggi. La corporeità riemerge quindi come elemento principe per collocare la soggettività in simbiosi col Mondo, riscoprendo come:

il corpo come fattore costituente della soggettività diventa il luogo in cui si sovrappongono codici culturali e pratiche discorsive molteplici e contraddittorie. Per una lettrice ironica, ma attenta, della storia della filosofia occidentale, il corpo è: il peggior incubo di Cartesio, la fonte di speranza di Spinoza e l'origine della protesta di Nietzsche, l'ossessione di Freud, la fantasia preferita di Lacan e la più stridente omissione di Marx.²⁰

Incrociandosi con la pratica femminista, radicata nella pratica politica concreta e con le teorie post-antropocentriche, il Post-Umano genera quella che Braidotti descrive come la 'convergenza Post-Umana',²¹ luogo concettuale dove il pensiero «eco-femminista, unito agli studi femministi delle tecno-scienze, le teorie LGBTQ+, il femminismo nero, de-coloniale ed indigeno, il femminismo Post-Umano spazia in direzioni multiple e tentacolari»²² generano una pratica filosofica e politica innovativa e rivoluzionaria. Abbandonata dal suo Dio, «l'epoca moderna, vista come l'epoca della crisi della metafora del Padre, implica infatti l'enfasi sulle strutture sessuali femminili, sul corpo della donna come luogo materno di origine».²³ Si parla dunque della riscoperta della concretezza propria ed altrui come pratica ermeneutica di comprensione della nuova ontologia neo-materialista: il dialogo con le strutture sessuali/desideranti, intese come l'elemento saliente della nuova e rivista teoria materiale, apre le porte per una rivisitazione su larga scala dell'intera ontologia, ora basata sul ruolo fondamentale (e positivo) dell'alterità incarnata.

Questa sfida può apparire almeno superficialmente come un nuovo umanesimo, che ha come scopo la rivendicazione di una dignità universalmente estesa all'ecomassa del pensiero. Certamente, una spinta anti-dogmatica ed egalitaria è centrale alle rivendicazioni del pensiero marginale: la battaglia viene combattuta per vedere realizzate quelle virtù che l'Umanesimo chiamava sue,²⁴ ma non per questo lo scontro può o deve esaurirsi in una rinascita dell'Umanesimo.²⁵ L'obiettivo è chiaro: si vuole rendere 'positiva' la differenza, la peculiarità dell'esistere in maniera localizzata, cioè si

20 *Ivi*, p. 43.

21 R. BRAIDOTTI, *Posthuman Knowledge*, cit., p. 15.

22 R. BRAIDOTTI, *Posthuman Feminism*, cit., p. 6.

23 R. BRAIDOTTI, *Patterns of Dissonance*, cit., p. 17.

24 R. BRAIDOTTI, *Posthuman Feminism*, cit., p. 23

vuole affermare la propria unicità intesa come inestinguibile vitalità relazionale che è propria dello stare al mondo. In questo sforzarsi di andare oltre il concetto classico di identità, accettando il potenziale infinito del peculiare e del limitato, consiste il Post-Umano.

Questo nuovo farmaco cerebrale non consiste tuttavia in una panacea: la salvezza non è né immediata né sicura, poiché è presente una fondamentale asimmetria tra coloro che si imbibiscono delle nuove teorie. Il 'posizionamento' dell'individuo comporta un diverso tipo di divenire,²⁶ poiché non ogni sviluppo si rivela neutro o positivo. L'Altro, al cui canto ora ci si affida, non viene scoperto: esso è sempre stato lì, silente e determinato, sufficientemente distante da servire a determinare i confini dell'Io. Credere ingenuamente che la positività della diversità porti ad un'affermazione globale ed uniforme della libertà soggettiva significa ignorare che storicamente è stata espressa una sola identità, quella maggioritaria, dominante e molare. Lo sforzo per

25 Cfr. *ivi*, 41: Braidotti scrive: «nella prospettiva Post-Umana, l'Umanesimo deve venir rivisto, storicizzato e affrontato criticamente. Poiché è così profondamente inscritto nei nostri sistemi, dobbiamo dis-identificarci da esso. [...] Il femminismo oggi non può essere una versione ripensata o aggiornata dell'Umanesimo, ma deve piuttosto essere più lungimirante e sforzarsi di essere all'altezza delle sfide contemporanee della convergenza Post-Umana».

26 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic subjects*, cit., pp. 185, 259: poiché la teoria di Braidotti è radicalmente materialista, essa riconosce la struttura collocata ed incarnata della soggettività come l'elemento fondante del pensiero: la componente fisica del desiderio, concretizzata nelle interazioni del corpo con l'ambiente, è la chiave di lettura necessaria allo svelamento del virtuale della diversità, nonché del rinnovo del concetto di soggettività e di Mondo. In *Patterns of dissonance*, Braidotti scrive infatti che: «la posizionalità del pensiero implica che le sue strutture libidinali importano tanto quanto, se non di più, dell'oggetto del pensare» (R. BRAIDOTTI, *Patterns of Dissonance*, cit., p. 28). La continuazione di questo ragionamento, presente in *Nomadic subject*, sulla «non-reversibilità delle posizioni asimmetriche dei sessi» (R. BRAIDOTTI, *Nomadic subjects*, cit., p. 185), porta quindi Braidotti ad una rilettura di Deleuze in cui «il processo del divenire, lungi dall'essere la dissoluzione di ogni identità in un flusso dove forme e connessioni differenti emergono, può essere esso stesso sessualmente-specifico, sessualmente differenziato, e, conseguentemente, pluriforme sulla base di diversi posizionamenti di genere» (R. BRAIDOTTI, *Nomadic subjects*, cit., p. 259). È importante notare come nelle prime opere di Braidotti (*Patterns of Dissonance*, *Nomadic Subjects*) la terminologia impiegata è più legata al fronte umano, sessualmente, storicamente e politicamente determinato della cultura occidentale. Da *Metamorphoses* in poi, invece, l'introduzione della tematica ecologica e globale del divenire porta a uno sviluppo, ma non a una contraddizione, della visione sessualmente differenziata delle prime opere: la componente carnale viene ulteriormente potenziata dalla speculazione artistica. I processi del divenire nella pratica di scrittura ibridizzano i margini del soggetto al di là di ogni possibile identificazione molare con elementi strettamente umani; questo non comporta una perdita della componente sessuata della soggettività, ma piuttosto la possibilità di esprimere il corpo sessuato al di là dello schema dicotomico (affermando la positività ed irriducibilità della posizione stessa), sempre rigorosamente attraverso la natura trasformativa del corpo sessuato stesso. A questo riguardo, è possibile consultare *Intensive mobilities: Figurations of the nomad in contemporary theory* di Thomas Sutherland, il quale identifica questo sviluppo internamente alla produzione filosofia di Braidotti (cfr. T. SUTHERLAND, *Intensive mobilities: Figurations of the nomad in contemporary theory*, 2014, <https://core.ac.uk/download/pdf/163027581.pdf>).

affermare la positività dei processi molecolari co-estesi alla diversità significa riconoscere non solo la voce, ma anche l'agire concreto e pragmatico altrui: non si tratta quindi di un semplice canto ingabbiato, ma della concreta manifestazione del volere dell'altro e della sua *jouissance* come pratica politica alternativa di soggettività.²⁷ Silenzio e umiltà sono necessari per evitare una cacofonia dispotica. I processi trasformativi non accadono nel vuoto: la Storia li precede ed il Mondo li attua.

Per la realizzazione del nuovo progetto positivo è quindi necessario comprendere non solo come lasciar parlare e agire un 'non-sé' diverso, ma anche come parlare del proprio 'non-sé' diverso, come parlare con 'non-sé' diversi e come connetterli in un disegno caleidoscopico capace di interagire positivamente con la particolarità propria e altrui. Si tratta dunque di un processo di de-territorializzazione su scala globale che ha lo scopo di creare un nuovo spazio virtuale di possibilità. Questo può avvenire solo attraverso il riconoscimento della fondamentale asimmetria che intercorre tra gli interlocutori: questa asimmetria deve venir riconosciuta come fucina positiva delle interazioni, unica garante di oggettività, non come ostacolo da eliminare per l'ottenimento di una nuova eguaglianza sterile, puramente teorica e per questo a-storica.

Riconoscendo la differenza come l'unica matrice espressiva adeguata ad un progetto Post-Umano, diventa quindi necessario osservare e dialogare con le differenze concrete che esistono. Innalzando la differenza a elemento costitutivo e positivo, essa diviene inevitabilmente il centro di una nuova ontologia, dove un nuovo essere Spinoziano si afferma come ciò che ospita le differenze, ma anche come ciò che è da esse prodotto. Questa nuova forma di Essere trasforma l'atto stesso del pensare in attività positiva, che ha lo scopo di intensificare la relazione con il mondo tramite la produzione di concetti.²⁸ La descrizione di questo nuovo Essere, non più distante e divino, ma concreto e interconnesso, è quindi un tutt'uno con il dialogo stesso generato da e nelle differenze locali.

27 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Patterns of Dissonance*, cit., pp. 232, 244.

28 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic theory*, cit., p. 2: Il pensiero nomadico infatti: «trasforma tutto il pensare in un'attività affermativa che mira alla produzione di concetti, precetti ed affetti nel movimento relazionale dell'approcciarsi agli altri molteplici». L'obiettivo è dunque l'aumentare del livello di intensità relazionale, che viene reso esplicito e figurabile tramite la teoria nomadica.

Linee infinite, ma non per questo arbitrarie, possono essere tracciate per dispiegare questo Essere inter-personale, e tra queste una spicca per la sua centralità: la differenza sessuale. La femminilità risulta così lo strumento ermeneutico *par excellence* per lo spostamento verso un modello Non-Umanista/Anti-Umanista/Post-Umano, poiché rappresenta la linea di discriminazione tra il ‘vecchio’ mondo ed il ‘nuovo’. Non a caso, essa è «catturata in una doppia morsa della tarda post-modernità, poiché è simultaneamente ‘Altro’ (rispetto all’Identico) è anche completamente tradizionale ed integrata nella Maggioranza» servendo da sito per «le differenze commodificate e la loro proliferazione»,²⁹ e funge quindi tanto da strumento normativo classico quanto da introduzione a una nuova visione del soggetto e del mondo, rivelando lo spettacolo della diversità anche al di là della differenza sessuale, senza mai cancellarla.

Fungendo da orizzonte iniziale per lo sviluppo di un’etica positiva della diversità, la carnalità dell’essere sopracitata infittisce la rete delle sue connessioni: inevitabile ed onnipresente, la corporeità della materia si esprime nei margini dell’Io, margini che modulano la capacità relazionale del singolo mente-corpo stesso, rivelando il potenziale del desiderio (sessuale/sessuato), non inteso come semplice desiderio del coito, ma come matrice relazionale e localizzata.³⁰ Il riconoscimento della necessaria componente materiale della differenza non va però considerato una forma di determinismo biologico o essenzialismo: l’obiettivo non è inneggiare al demone di Laplace. A questo proposito, Braidotti propone una visione non-riduzionista e non-essenzialista del rapporto, pur senza rinunciare alla fondamentale presenza della differenza sessuale nelle strutture identitarie e non-identitarie. Nelle pagine a seguire vi è quindi l’analisi del pensiero dell’autrice, nella speranza di attualizzare attraverso la pratica filosofica un nuovo modo di scrivere e pensare, così da sfuggire al cataclisma del ritorno del passato.

29 Cfr. *ivi*, p. 45.

30 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Patterns of Dissonance*, cit., p. 28: L’attenzione di Braidotti viene qui posta sulla specificità delle strutture libidinali del soggetto come elementi formativi delle sue relazioni su scala globale. Nonostante in *Patterns of Dissonance* la componente ambientale non sia ancora esplicitamente discussa da Braidotti, essa emerge implicitamente nella relazione tra componente sessuale e oggetto del desiderio, espressi entrambi in una continuità tra mente e corpo. La dimensione sessuale che la psicanalisi descrive, che Braidotti interroga nei propri testi, non è quindi da intendersi come un orizzonte affettivo o fisico contrapposto a quello intellettuale della filosofia o materiale del mondo, ma come l’agglomerato indistinto della vita del soggetto e delle sue interazioni, inscritte entro le possibili relazioni corporee (sessuali) che esso può operare e che operano su di esso.

Con estro e con speranza, ci si incammina dunque verso il palco. Il difficile compito dell'equilibrista³¹ consiste in questo: nel sapersi muovere nel vuoto ontologico che il Post-Umano ha svelato, tentando di non lasciare che gli strumenti stessi della *performance* diventino una trappola (essi servono solo ad assistere nello spettacolo).³² Lunghi dal voler determinare in maniera univoca l'essenza dell'Essere, il gioco circense consiste proprio nel destreggiarsi tra inganni abissali e monoliti inamovibili, tentando nella danza di dispiegare l'orizzonte de-territorializzato nelle sue infinite differenze locali. La sessualità assiste il pensiero, diventando uno degli strumenti principali con cui definire il post-uomo/donna/individuo: essa concretizza la differenza sul piano locale e storico, rivelando orizzonti virtuali ulteriori. Il soggetto, sempre concreto ed incarnato, liberandosi dai giochi identitari, si riscopre ibrido ciberneticamente in perenne relazione con le strutture normative del potere, accompagnato dai propri compagni nella caverna e dall'inesauribile potenza contenuta in ogni gesto.

Tra loro collegati, gli elementi che concretizzano il soggetto si accavallano e si rivelano vicendevolmente, generando in maniera sin-estetica un'identità complessa, poliedrica e per questo situata, l'unica capace di garantirne le responsabilità.³³

31 Cfr. *ivi*, p. 14: l'equilibrista è una delle prime figurazioni del pensiero di Braidotti: si tratta della figura del filosofo, scisso internamente tra gli estremi aporetici del pensiero, la totale arbitrarietà e la schiacciante predeterminazione. Collocare la riflessione filosofica internamente alle pratiche del teatro, e soprattutto alle sue forme più popolari quali le esibizioni circensi, ha lo scopo di esprimere il ruolo profondamente coinvolto delle pratiche di scrittura filosofica. Non si tratta di 'alta teoria', ma del dramma concreto del vivere in un mondo storicamente e politicamente determinato, dove il peso delle teorie non si basa sulla loro raffinatezza, ma sugli effetti concreti che esse producono. L'artista/filosofo è una figura che vuole trascendere la separazione tra mondo accademico e mondo sociale, così come quella tra materiale e intellettuale, rivelando proprio nella precarietà del suo ruolo e del suo equilibrio il legame implicito tra le figure contrapposte. L'esibizionista rompe lo schema binario che raddoppia le immagini del mondo, volendo rivelare tramite i suoi gesti la realtà della soggettività incarnata e collocata.

32 Cfr. *ivi*, p. 3: ponendosi in continuità con il pensiero filosofico francese del novecento, Braidotti identifica la scrittura filosofica come un'operazione di creazione di strumenti di analisi e *performance*, capaci di guidare il processo di *bricolage* del pensiero: non vi è spazio per la creazione di certezze nello spettacolo concettuale, poiché l'energia del pensiero è espressa piuttosto in operazioni e collegamenti che mal si prestano a venir interpretati come vere e proprie teorie stabili e definite.

33 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic subjects*, cit., p. 206, cfr. D. HARAWAY, *Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective*, «Feminist Studies» 14, 1988, n. 1, Routledge, pp. 583-584, 587: l'importanza di concretizzare il pensiero in strutture collocate e dunque responsabili consiste proprio nella capacità di ripristinare l'autorità del pensiero stesso. A questo riguardo Haraway si esprime chiaramente «solo una prospettiva parziale promette una visione oggettiva. [...] L'oggettività femminista riguarda il posizionamento limitato e la conoscenza situata, non la trascendenza e la separazione tra soggetto ed oggetto. [L'oggettività femminista] Ci permette di essere responsabili (*answerable*) per quello che impariamo e quello che vediamo» (*ivi*, p. 583).

L'acquisizione degli strumenti concettuali e dell'arte circense ha quindi lo scopo di aprire le porte alla pratica concreta di differenziazione, che è un tutt'uno con la pratica dialogica, poiché innatamente sociale e comunicativa.

L'acquisizione di tali strumenti e l'ottenimento di una teoria della differenza (nomadica) rischiano però di generare una pericolosa illusione: il mito della trasferibilità dell'identità. Supponendo che il punto di vista minoritario e molecolare possa venir acquisito tramite l'apprendimento degli strumenti necessari a comprenderlo, riemerge con forza la minaccia di una nuova istituzione molare e normativa, un paradigma capace di riunificare le differenze sotto un unico sistema.

La difficoltà nel riuscire a parlare concretamente di Post-Umanesimo e del Post-Umanesimo Femminista, caratterizzato dalla centralità della differenza sessuale, è dunque tanto umana quanto teoretica ed epistemica: la sfida consiste nel riuscire a parlare 'con' l'altro, anziché dell'altro. Si tratta quindi di un approccio che tenta di rimanere in movimento, in uno stato di costante scambio e non-appartenenza ad alcuna identità. Tentacolare e per questo 'nomadico', tale approccio dinamico si basa sul gioco sopraccitato di equilibri precari dell'artista circense: si tratta di una danza leggera che, nelle sue rivoluzioni e metamorfosi, mira a ridefinire i parametri del dialogo, la natura stessa della conoscenza e della comprensione, ma anche e soprattutto la definizione stessa del 'Sé', a questo punto necessariamente non più identitaria.

Parlare di questo 'Sé' nomadico significa quindi saper parlare essenzialmente di 'figurazioni', ossia di strumenti con cui rendere la nuova soggettività comunicabile e socialmente presente, poiché soltanto tramite una pratica figurativa (non solamente visiva) si realizza questo nuovo e rivisto concetto di soggettività e verità inter-personali, inter-disciplinari e soprattutto perennemente ed infinitamente diversificate al loro interno.

Volendo ripercorrere l'itinerario concettuale di Braidotti, si intende quindi dispiegare la nuova possibilità dell'io, della realtà e dell'arte nel mondo Post-Umano, in un orizzonte sempre più fortemente ibridizzato, popolato da *cyborg*, da orrori onirici intrappolati nella sfera rappresentativa mediatica e da minacce costanti al pensiero. L'illusoria sacralità dei sistemi fino ad ora definiti è stata svelata: un tempo invisibile, penetrato dallo sguardo oggettivo, il mondo fenomenico e materiale si ripresenta oggi

come unico luogo di incontro, culla uterina del futuro umano. Tessendo le lodi di un nuovo materialismo vitalista, dove l'energia innata della materia combatte per il proprio riconoscimento, il sipario viene aperto, svelando gli irrequieti passi di danza dell'artista: insetti, funghi, macchine e mostri accompagnano la sua esibizione, creando armonia come il *logos* da solo non è mai riuscito a fare fino ad ora.³⁴ Si tratta di un'armonia patita, difficile e mai veramente disinvoltata, ma non per questo meno genuina. Nell'infinita eufonia dell'ecomassa, concerto perenne del reale, «*we are in this together*»,³⁵ non nonostante le differenze, ma anche e soprattutto grazie ad esse.³⁶

34 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Patterns of Dissonance*, cit., p. 112: Braidotti si esprime chiaramente a riguardo, identificando nell'analisi di Foucault e Deleuze la radicalità dell'elemento pre-linguistico ed emotivo del vivere incarnato. Non per questo si parla però di una dottrina che glorifica l'irrazionalità dell'impulso: la prospettiva di Braidotti consiste semmai nel porre la ragione al servizio della spontaneità del pensiero incarnato, invertendo quindi il rapporto Umanista. A questo proposito è possibile anche consultare *Mythmaking as a feminist strategy: Rosi Braidotti's political myth* di Adam Kjellgren, il quale identifica nei testi di Braidotti una profonda sintonia con la tradizione 'demoniaca' di Nietzsche, che consiste nel rivendicare la differenza tra *Mythos* e *Logos* come forme di espressione su scala sociale (teatrale), e nel rivendicare la superiorità del primo sul secondo. L'identificazione da parte di Braidotti del Nomade come di una 'finzione politica' (*political fiction*) viene infatti ricollegata da Kjellgren proprio alla dimensione mitica della scrittura come strumento di superamento della gabbia logocentrica. Oltre alla riflessione di Kjellgren, è possibile argomentare che in Braidotti il recupero della dimensione narrativa e mitologica come strumenti filosofici ha lo scopo esatto di produrre una dottrina politica capace di rispondere alla necessità di superare tanto le fantasie fallogocentriche, quanto l'iperrealtà mitologizzata che il fascismo ha fatto sua tramite la figura di Nietzsche, così da garantire lo sviluppo di una forma di narrativa alternativa politicamente attiva, opposta alla tendenza di fascistizzazione della componente retorica (cfr. A. Kjellgren, *Mythmaking as a feminist strategy: Rosi Braidotti's political myth*, «Feminist Theory», 22, 2021, n. 1, pp. 68-71).

35 R. BRAIDOTTI, *Posthuman Knowledge*, cit., pp. 192-193.

36 Cfr. *ibidem*.

IL DEMONE VISIVO

Essenziale nella comprensione del pensiero di Braidotti è l'analisi delle strutture rappresentative dominanti ed alternative. La rappresentazione stessa e le sue modalità, internamente al pensiero Post-Umano, guadagnano infatti uno statuto duplice: esse sono al contempo sia ciò che intensifica il processo schizofrenico del tardo capitalismo, sia l'elemento essenziale al suo superamento. La macchina mediatica, strumento di rappresentazione per eccellenza nelle strutture economiche-sessuali moderne, ha infatti lo scopo di integrare i processi di differenziazione al proprio interno, trasformando le identità locali in feticci consumistici atti alla de-localizzazione della soggettività, nonché all'ascensione di quest'ultima a elemento decorativo nella costellazione rappresentativa sociale.

Parallelamente alla commodificazione della diversità, anche l'immaginario tradizionale viene ri-definito tramite le nuove pratiche rappresentative, estendendo le pratiche di analisi anche alle strutture intime del soggetto dominante. Lo sguardo oggettificante rimane incorporeo (nel senso che la sua corporeità viene ignorata) ed essenzialmente maschile: a venir persa non è la fondamentale componente sessuale delle pratiche di visualizzazione, ma piuttosto l'immediata identificazione tra l'ordine sociale come rappresentato e le strutture localizzate dello sguardo della sua controparte concreta (l'individuo classico). Questo processo trasformativo dello statuto rappresentativo non è da intendersi però come un processo di rottura con il paradigma tradizionale: la dialettica classica tra sguardo e realtà non viene abbandonata, semmai rinforzata, riconoscendo il suo dominio anche sul soggetto che la pratica. Attraverso la pratica psicanalitica di stampo Lacaniano (contrapposta da Braidotti alla psicanalisi Freudiana in virtù della funzione normativa rafforzata da Lacan),³⁷ l'interiorità del

³⁷ Cfr. R. BRAIDOTTI, *Patterns of Dissonance*, cit., pp. 20-27: questa contrapposizione non è però da intendersi come una presa di posizione di Braidotti rispetto al primato di uno dei due autori sull'altro, ma piuttosto come il riconoscimento della problematicità della dimensione normativa della 'scrittura' che Lacan introduce, ponendo la psicanalisi come espressione comunicabile di un qualche tipo di conoscenza condivisibile ed universale sul contenuto della psiche umana. Questo passaggio dalla pratica medica alla scrittura pone la psicanalisi in diretta competizione con la filosofia, descritta come «basata sulla componente conscia della mente e sul discorso logocentrico» (*ivi*, p. 23), dunque come eternamente auto-referenziale in quanto incapace di descrivere la soggettività e la realtà senza pronunciarla. Attraverso la perdita dell'ironia del testo Freudiano e l'istituzionalizzazione portata

soggetto diviene anch'essa parte degli strumenti tramite cui l'immaginario sociale viene perpetuato. La scomparsa della sacralità dell'interiorità della soggettività, l'apertura della sua scatola nera, e la conseguente medicalizzazione dei processi ad essa interni sono elementi necessari al progetto Umanista e al suo fallimento: la massima espansione del raziocinio porta la razionalità umana a venir iscritta in processi neurobiologici e medici, privandola così di uno statuto privilegiato rispetto alla tecnica stessa.

La soggettività classica diviene dunque inattuale non in virtù di trasformazioni interne, ma grazie allo spostamento dei canoni di identità e riproducibilità: ciò che viene riprodotto nel mondo moderno non è più il soggetto dominante, bensì l'assortimento di immagini e di forze che producono la soggettività stessa, ossia gli strumenti tecnici attraverso cui la soggettività viene prodotta. Il fallimento non è quindi del sistema rappresentativo classico, ma riguarda piuttosto lo statuto dell'individuo in esso: penetrato dagli strumenti di visualizzazione moderni (sonografie, risonanze magnetiche, sistemi di manipolazione grafica prodotti dall'intelligenza artificiale, microscopi elettronici, TAC, sistemi di sorveglianza satellitare, videocamere³⁸ ed ecografie).³⁹ Il soggetto viene separato dalla mitologia ad esso legata: ne viene mantenuto il ruolo ma ne vengono distrutte la sacralità e la dignità, e viene così ridotto al risultato di un volere a Lui esterno, che preserva i canoni di dominio tradizionali pur integrando la psiche negli elementi dominati. L'individuo viene quindi 'assoggettato' (*assujettissement*), nel senso che è tanto il risultato del processo di soggettivazione quanto l'agente che esercita la soggettività,⁴⁰ completandone il processo di naturalizzazione. Viene così realizzata la

avanti da Lacan, la psicanalisi diventa la pratica filosofica per eccellenza, e ripropone così la stessa logica razionante che iscrive ogni pratica linguistica in un sistema teorico. Braidotti scrive infatti che: «la psicoanalisi è teorizzabile al di là del contesto terapeutico solo pagando il prezzo di venir iscritta nella rete strategica del discorso, così perdendo ogni privilegio di extra-territorialità in relazione al sistema logocentrico che intende decostruire» (R. BRAIDOTTI, *Patterns of Dissonance*, cit., p. 27). Questa rottura dell'austerità clinica del testo Freudiano è comunque ritenuta essenziale da Braidotti, poiché «rompendo il tabù della politica, inoculato da Freud, e rendendo 'psicanalisi' e 'politica' non più pratiche mutualmente esclusive, Lacan ha dato un contributo fondamentale alla teoria critica» (R. BRAIDOTTI, *Filosofare a zig-zag: Apologia pro opera sua*, «Per Amore del Mondo», 5, Diotima, 2006.), permettendo così lo sviluppo delle teorie di Irigaray, Foucault e Deleuze.

38 Cfr. D. HARAWAY, *Situated knowledges*, cit., p. 581.

39 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic subjects*, cit., p. 196.

40 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Patterns of Dissonance*, cit., p. 48: Questo processo non è da intendersi come un 'divenir-donna' del soggetto: infatti lo spostamento del suo statuto ontologico, da attore a elemento costruito nel sistema, non rende in alcun modo tale soggetto 'minoranza'. Lo smantellamento della struttura ideotipica della soggettività, da cui derivava il suo primato ontologico, rivela il soggetto come socialmente costruito, ricollegandolo agli 'altri' naturalizzati da cui era precedentemente

completa separazione della ragione dal sinolo corpo-mente del soggetto classico, trasportandone il cadavere nello spazio dell'osservabile, per questo riproducibile e controllabile.

Non più autore dei processi generativi della propria identità, il soggetto tradizionalmente descritto riceve tramite la consumazione di immagini l'illusione del dominio su di esse come consolazione per la perdita dell'autorità sul proprio essere. Il processo di sessualizzazione, medicalizzazione e di mercificazione della materia vivente,⁴¹ uniti all'alienazione della rappresentazione, si incontrano per sancire la fine del mito dell'Uomo come misura di tutte le cose, invertendo il paradigma e sancendo così la priorità dell'immagine sull'individuo. Il dramma non consiste nella scomparsa del mondo materiale per favorire un iperreale astratto: il processo consiste semmai nell'estensione infinita del processo di territorializzazione del tecnico, eliminando così ogni pretesa di spontaneità della soggettività. L'astrazione emerge dunque come strumento di offuscamento della realtà concreta del progetto di assoggettamento dell'individuo, trasformando l'epistemologia classica della soggettività in una rappresentazione inattuale dello statuto ontologico del soggetto moderno. L'individuo, decentralizzato e per questo marginalizzato, si comprende ora come elemento interconnesso al sistema produttivo sociale: la necessità che emerge è dunque quella di una nuova ontologia del soggetto, adeguata al suo statuto ibrido di macchina-individuo. Vedendo la trasformazione della carne in luogo di riproduzione dei canoni sociali, l'individuo ritrova nel *cyborg* la sua nuova vocazione, riscoprendosi parte del gruppo da

separato. Le strutture sociali che garantiscono l'autorità politica del soggetto classico non vengono però smantellate: la minaccia che la realtà manifesta ha il risultato opposto, poiché essa alimenta il panico anti-intellettualista sopracitato, presentando la realtà del posizionamento del soggetto come un pericolo per le strutture retoriche umaniste. L'accettazione del tipo di soggettività in atto è richiesta per l'adesione ad una teoria nomadica, ma non è tuttavia sufficiente ad attuare il processo di divenire del soggetto.

41 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic subjects*, cit., p. 191.

‘Lui’⁴² stesso fino ad ora oppresso e dominato: l’orizzonte naturale e naturalizzato della diversità.

L’alterità ri-emerge dunque come l’elemento di eccedenza rispetto al sistema rappresentativo dominante: essa è ciò che per definizione era rimasto esterno rispetto alle categorie del riproducibile e diventa per questo nuovo fulcro del progetto mimetico,⁴³ ossia del recupero della positività non dialettica tramite un processo di riconquista delle pratiche figurative. La soggettività e la peculiarità del soggetto incarnato, nonostante i processi di sessualizzazione, razzializzazione e naturalizzazione, permangono ed eccedono le categorie su loro imposte. La soggettività altrui, plasmata ma non per questo determinata, emerge come elemento di perenne eccedenza/*potentia* rispetto alla *potestas* che le funge da sfondo (pur riconoscendo il legame sinergistico delle due). L’unicità dell’individuo, ossia la sua radicale diversità esistente solo come elemento relazionale, immanente ed unificante, è ciò che ne permette quindi la ‘perduranza’⁴⁴ (*endurance*) come concreta prassi dinamica di resistenza.⁴⁵ Questa fondamentale irriverenza è ciò che fa emergere il mutuo riconoscimento delle differenze come la strategia necessaria all’emancipazione dal sistema rappresentativo molare:

42 Con ‘Lui’ si intende qui l’identità sessuata della soggettività dominante tradizionale. La soggettività di cui si parla è infatti unicamente sessuata al maschile: le strutture soggettive femminili venivano infatti tradizionalmente percepite come in continuità con gli elementi naturalizzati ben prima della svolta post-strutturalista. La correlazione femminile-natura (o nella terminologia di Braidotti *mater-materia*) è infatti alla base della teoria politica, filosofica e psicanalitica fino al novecento. A questo proposito, rifacendosi agli sviluppi implicitamente umanisti di tale visione in Marx, M. Klein scrive: «la nozione Marxista di lavoro, con la sua corrispondente concezione della ‘natura’ e del ‘valore’, è profondamente immersa nella tradizione illuminista del discorso maschilista che pone sullo stesso piano le donne con la natura e la ‘materia grezza’ caotica da cui l’identità maschile dipende e attraverso cui si crea come valore autonomo», sfruttando il lavoro (che può essere, almeno in questa sede, collegato alle pratiche di assoggettamento) per «trasformare la natura da una forza contro cui si oppone, intorpidito e impotente, in una risorsa che può controllare e di cui si può appropriare e da questo costruire la sua identità». L’utilizzo degli strumenti (lavorativi) di assoggettamento altrui è quindi collegato a una prospettiva radicalmente maschile ed illuminista (che trova poi espressione nel Marxismo e nella psicanalisi, come Klein brillantemente espone). Il riconoscimento dell’estensione dei processi di assoggettamento (ora integrati anche nel corpo maschile) non è in nessun modo da intendersi come la femminilizzazione di tali strutture, ma semplicemente come la rottura del mito umanista che insisteva con il dividere l’uomo (o perlomeno il suo intelletto, sessualmente determinato come maschile e neutro) dal mondo (H. M. Klein, *Marxism, psychoanalysis, and mother nature*, «Feminist Studies», 15, 1989, n. 4, pp. 256-257).

43 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Patterns of Dissonance*, cit., p. 48, cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic subjects*, cit., pp. 28, 100, 164.

44 Nonostante il termine ‘*endurance*’ venga normalmente tradotto con ‘resistenza’, ‘perduranza’ esprime con maggiore chiarezza la dimensione temporalmente estesa e spazialmente determinata che il termine *endurance* esprime in Braidotti.

45 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic theory*, cit., pp. 311, 314-315, cfr. R. BRAIDOTTI, *Metamorphoses*, cit., pp. 24-26.

attraverso il riconoscimento dello statuto anomalo del sé, ci si vuole spostare dunque verso una schizoanalisi capace di valorizzare tanto l'assemblaggio multiplo del soggetto come plasmato, ma eccedente e spontaneo rispetto ai sistemi produttivi, quanto l'eterogeneità dell'Essere.⁴⁶

Riconosciuti i limiti dell'epistemologia classica, così come la necessità di una nuova ontologia relazionale da cui derivare una nuova epistemologia localizzata, incarnata e collocata, è dunque doveroso affrontare il ruolo problematico della rappresentazione internamente alla teoria nomadica di Braidotti. Il materialismo vitalista di stampo monistico⁴⁷ sostenuto dall'autrice può infatti risultare superficialmente contraddittorio vista l'enfasi posta sull'orizzonte rappresentativo, soprattutto considerando il ruolo normativo e d'astrazione che le tecniche di visualizzazione e rappresentazione hanno avuto da sempre sui corpi dei soggetti e sulla natura. È infatti spesso implicito internamente a ogni teoria rappresentativa un fondamentale dualismo, una separazione radicale tra rappresentato e rappresentante, dove il rappresentante stesso è capace di esprimere il proprio referente senza esaurirlo nella concretezza del proprio avvenire.⁴⁸ Nell'immaginario classico, il 'locale' è dunque manifestazione parziale dell'oggettivo astratto a cui la ragione si rivolge. Questa relazione tra 'simbolo e significato'/'referente e riferimento' consiste nella prospettiva linguistica che Braidotti intende abbandonare:⁴⁹ la rivendicazione della fondamentale struttura rappresentativa del mondo sociale (inteso in senso esteso come insieme di legami anche con l'inumano) è precisamente un tentativo di risposta al sistema rappresentativo classico e al suo conseguente dualismo, soprattutto nei suoi risvolti linguistici.

46 Cfr. *ivi*, p. 118.

47 Cfr. R. BRAIDOTTI, *The Posthuman*, cit., p. 93.

48 È importante evidenziare come in Braidotti la dimensione comunicativa del simbolo non viene eliminata: ciò che avviene nella teoria nomadica Post-Umana è semmai la radicalizzazione della componente comunicativa come elemento 'condivisivo' del reale. Il Nomade stesso funge, internamente a questa teoria, da simbolo per l'alterità e per gli spostamenti concettuali: esso rimane sempre 'altro' rispetto agli elementi a cui è collegato, non potendosi tuttavia mai liberare in quanto viandante, dunque in quanto soggetto legato alla conoscenza e alla navigazione del mondo materiale e sociale. Ciò che Braidotti abbandona del modello classico non è quindi la dimensione connettiva della rappresentazione, ma gli elementi che vengono collegati nelle pratiche di rappresentazione, trasformandola così in figurazione nel momento in cui si dimostra capace di generare comprensione della situazione attuale dei soggetti e delle cose, anziché reindirizzare ogni ricerca di significato della realtà a forme ideali, teoriche o astratte, percepite come austere e oggettive (nel senso di prive di soggettività).

49 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Posthuman Feminism*, cit., p. 109-111.

Una teoria rappresentativa a-critica dei processi di rappresentazione finirebbe infatti per cadere in idolatrie scientiste di stampo ingenuamente teologico, che porterebbero, attraverso l'affermazione dell'immediatezza dell'Essere nella rappresentazione e nell'espressione, ad identificare la soggettività o la realtà come elementi totalizzanti e per questo statici e determinanti. L'idea stessa di questo tipo di oggettività poggia interamente sull'illusione visiva che è *ethos* del sistema umanista. L'umanesimo febbricitante, internamente contraddittorio poiché generatore di assoluta arbitrarietà della rappresentazione e di indiscusso dispotismo della razionalità incorporea, trova infatti nelle pratiche di visualizzazione del mondo moderno e digitale gli strumenti di produzione dell'identità univoca oggi alimentata da tecnosogni iperreali: «Platone può anche essere morto, ma l'idealismo continua a vivere, rianimato da sogni cibernetici, tecnocratici e transumani che ricaricano l'antica pratica idealista di 'privilegiare l'astratto al Reale'». ⁵⁰ La contraddizione generata dal sistema rappresentativo classico ha lo scopo di generare oscurità ontologica, eliminando le tracce della sostituzione della realtà e realizzando dunque il delitto perfetto. La sovrarappresentazione della concretezza corporea degli individui razzializzati e naturalizzati ha lo scopo di de-naturalizzare e contemporaneamente iper-naturalizzare la rappresentazione tramite la medicalizzazione del corpo naturale ⁵¹ (umano e non). La scissione del corpo in elementi individualizzati (la soggettività, intesa in senso bio-medico, è tra questi) funge da prassi per la commodificazione delle immagini astratte che la carne proietta nel gioco fantasmico del libero mercato digitale: la mercificazione delle differenze, ossia della realtà corporea e collocata dei soggetti (e degli oggetti), «ha trasformato 'l'altro' in un oggetto di consumo, garantendo a tratti qualità familiari e minacciose che aggirano le porte girevoli della dialettica». ⁵²

50 N. LAWTOO, *Posthuman Mimesis I: Concepts for the Mimetic Turn*, «*Journal of Posthumanism*» 2, 2022, n. 2, p. 102.

51 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic subjects*, cit., p. 191: la dimensione di medicalizzazione che Braidotti evidenzia nei processi di visualizzazione moderni è la medesima discussa da Foucault nel suo concetto di 'bio-potere'. A questo riguardo Braidotti scrive: «questo corpo che non è uno, ma piuttosto una collezione di 'organi senza corpo', diventa il sito di proliferazione dei discorsi e delle forme di conoscenza e delle strutture normative di potere: l'economia, la biologia, la demografia, la sociologia familiare, la psicanalisi, l'antropologia, etc. possono venir tutte viste come discorsi riguardanti il corpo dell' 'Uomo' la cui finitudine è divenuta manifesta. Non più la misura di tutte le cose, questo 'Uomo' è una zona morta (*a dead zone*) – un'entità postmetafisica che Foucault trasforma in un progetto critico Anti-Umanista».

Il sistema rappresentativo moderno sfrutta l'ambiguità su cui si fonda, ossia quella dello statuto della rappresentazione, per garantire la natura schizofrenica delle merci: identitarie e contemporaneamente sottostanti all'identità dell'acquirente/consumatore, sia dominanti che dominate. La commodificazione dell'identità altrui, delle pratiche culturali, della realtà materiale e dello statuto empirico tanto degli umani, quanto di animali ed oggetti è la manifestazione dello strapotere delle pratiche di visualizzazione:

la nostra era ha trasformato la visualizzazione nella forma di controllo suprema [...], le tecniche di visualizzazione del corpo e della materia vivente disciplinano non solo la corporeità materiale e il soggetto individualizzato che abita in essa, ma anche l'occhio, la mente e le strutture mentali degli scienziati stessi⁵³.

Il senso di onnipotenza generato dall'ambiguità ontologica dell'iperrealtà finisce per duplicare la pratica normativa attraverso l'esercizio di dominio dell'osservatore e sull'osservatore: il corpo (anche sociale) così realizzato «è aperto allo scrutinio, all'osservazione dello sguardo bio-medico, è, di fatto, un corpo che coincide con la sua immagine, ossia un cadavere. Può essere manipolato; è materia corporea utile, strumentalizzabile (*purposeful*) e perciò legittimizza il potere della professione bio-medica».⁵⁴ Questa forma di bio-potere, infatti, elimina il corpo dell'osservatore: garantisce il controllo della visualizzazione, riduce l'osservatore ad oggetto nel sistema di dominio, rimuove la creatività dalla sua attività rappresentativa, omologa la

52 R. BRAIDOTTI, *Nomadic feminist theory in a global era*, «*Labrys, études féministes / estudos feministas*», vol. 23, <https://www.labrys.net.br/labrys23/filosofia/rosibraidotti.htm>.

53 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic theory*, cit. p. 71: a questo proposito, Haraway si pronuncia brillantemente in *Situated knowledge*, definendo la trasformazione attuata nelle teorie dalle pratiche di visualizzazione moderne come «ingordigia incontrollata» che innalza l'occhio del ricercatore ad elemento divino capace di vedere tutto senza però essere in nessun luogo, privandosi quindi di ogni tipo di responsabilità nelle proprie opere di produzione del soggetto e degli oggetti attraverso la visione. Haraway esprime questa dinamica in toni crudi, spiegando come «questo occhio fotte (*fucks*) il mondo per creare tecnostri» sacralizzando in questo modo il progetto visivo, riconosciuto da Haraway come una mania illusoria e «trucco deificante (*god trick*)» alla base della retorica Umanista-militarizzata (D. HARAWAY, *Situated knowledges*, cit., pp. 581-582).

54 R. BRAIDOTTI, *Nomadic subjects*, cit., p. 195.

rappresentazione locale al suo corrispettivo nel sistema semiologico⁵⁵ e trasforma la pratica figurativa in una serie di ‘immagini senza immaginazione’.⁵⁶

In Braidotti, l’affermazione della centralità della rappresentazione nei sistemi di dominio non si identifica tuttavia con la glorificazione della loro cancellazione: il progetto Post-Umano non è anarchico, ma utopico e rivoluzionario. Senza voler abbandonare il pensiero al dispotismo dell’arbitrarietà, ma volendo ri-definire il ruolo della teoria critica⁵⁷, Braidotti identifica nella pratica rappresentativa lo strumento necessario alla creazione di una nuova ontologia positiva. Lungi dal generare arbitrariamente la realtà, infatti, questa pratica consiste nel riconoscimento del ruolo trasformativo della rappresentazione, intesa ora come veicolo necessario per la concretizzazione dell’*eccedenza/potentia* del soggetto: «in altre parole, l’opera di Braidotti consiste nel trasformare le condizioni negative della Teoria Critica in conoscenza affermativa – conoscenza che permette l’emergenza di possibilità alternative per la pratica critica che possono essere più appropriate per i tempi moderni».⁵⁸ Rinunciare alla struttura rappresentativa del reale significherebbe infatti ricadere nell’ingenuità della retorica umanista, che oscilla tra l’uomo come misura di tutte le cose e l’assoluta e schiacciante oggettività di un mondo già dato. Contrapposte e contraddittorie, le due posizioni si complementano vicendevolmente in un gioco dialettico che produce il reale anziché entrare in relazione con esso.

La riconquista dei sistemi rappresentativi consiste dunque nella rivendicazione del potenziale immaginifico del soggetto e del mondo stesso, ossia nella pratica mimetica come strumento di riconquista delle immagini, e nel riconoscimento della fondamentale concretezza di queste ultime. Non più luci immobili, ma veri e propri

55 Cfr. R. BRAIDOTTI, *The Posthuman*, cit. p. 192: a tal proposito, Braidotti contrappone il soggetto Post-Umano a quello post-Moderno, poiché internamente ad un paradigma nomadico il soggetto «non è condannato a cercare rappresentazioni adeguate alla propria esistenza all’interno di un sistema che è costitutivamente incapace di garantirgli un riconoscimento all’altezza delle sue aspettative». La semiologia è l’analisi del significante linguistico, il quale è «fondato sulla mancanza e sulla legge» e dunque «rappresenta semplicemente una trappola ed un ostacolo per il posizionamento della soggettività Post-Umana». L’omologazione della sfera rappresentazionale locale (semiotica) al suo corrispettivo semiologico ripropone dunque la logica della castrazione Lacaniana. La componente figurativa che Braidotti rivendica è quindi quella semiotica che esiste in continuità con il Mondo, non separata dai fenomeni tramite la svolta linguistica semiologica.

56 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic subject*, cit., p. 193.

57 Cfr. Y. ROSOLIO, & M. ROZMARIN, *Forgetting To Forget: On Rosi Braidotti’s Affirmative Critique*, «*interconnections: journal of posthumanism*» 4, 2025, n. 1, p. 47.

58 *Ibidem*.

strumenti ermeneutici, persone concettuali,⁵⁹ tali immagini prendono in Braidotti il nome di ‘figurazioni’: «si tratta di modi di esprimere differenti posizioni situate del soggetto», punti di contatto con l’esistenza locale (differenziata) capace di «esprimere l’immagine non unitaria di un soggetto stratificato».⁶⁰ L’obiettivo è dunque la produzione di una pratica figurativa capace di ospitare e rendere comprensibili le figurazioni: si tratta quindi della sfida di produrre ed esprimere nella pratica figurativa lo statuto ontologico che ha storicamente caratterizzato l’alterità. La figurazione centrale in Braidotti è dunque quella di un soggetto mancante, fatto di interconnessioni, strati, desideri e carne che, richiamandosi alla terminologia di Deleuze, viene da lei chiamato ‘Nomade’.⁶¹

59 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic subjects*, cit., p. 12: Braidotti, nell’utilizzo del termine ‘persone concettuali’ o ‘personaggi concettuali’ si richiama a *Qu’est-ce que la philosophie?* di Deleuze e Guattari. I ‘personaggi concettuali’ sono, tanto per Braidotti quanto per Deleuze e Guattari, i reali attori del pensiero, in quanto operano tramite modulazioni e movimenti nello spazio teorico concretizzato nelle operazioni di pensiero localizzate dell’autore del testo. Essi infatti «operano i movimenti che descrivono il piano di immanenza dell’autore e intervengono nella creazione stessa dei suoi concetti. [...] Il personaggio concettuale è il divenire o il soggetto di una filosofia» (G. DELEUZE & F. GUATTARI, *Qu’est-ce que la philosophie?*, Les édition de Minuit, Parigi, 1991 pp. 53-54; trad. it. di A. De Lorenzis, *Che cos’è la filosofia?*, Einaudi, Torino, 1996). La dimensione spaziale è centrale nella spiegazione, poiché evidenzia come ogni singolo atto di pensiero consista in un’interazione concreta, e dunque localizzata entro uno spazio di interazione reale con l’oggetto stesso del pensiero. L’‘Io’, l’identità dell’autore, è un costrutto postumo rispetto alle pratiche di pensiero espresse nel movimento. Deleuze e Guattari scrivono che: «il movimento si fa pensandolo per mezzo di un personaggio concettuale. I personaggi concettuali sono quindi i veri agenti di enunciazione», rimarcando poi come l’‘Io’ che si attribuisce a questi ‘personaggi’ sia per il soggetto «sempre una terza persona».

60 R. BRAIDOTTI, *Nomadic theory*, cit., p. 14.

61 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic subjects*, pp. 21-24: il primo utilizzo della figurazione del ‘Nomade’ emerge in Braidotti in *Nomadic subject*: anche se l’utilizzo della terminologia di Deleuze è presente già in *Patterns of Dissonance*, il primo testo pubblicato dall’autrice si limita a collocarsi internamente al dibattito sul ruolo della femminilità internamente alla psicanalisi e al Post-Strutturalismo, senza adottare in maniera creativa la terminologia Post-Strutturalista. Da *Nomadic subjects* in poi il Nomade emerge invece come la figura concettuale prediletta da Braidotti nei suoi processi concettuali.

DANZARE SULLA BARA

Il Nomade è un soggetto caratterizzato dalla mancanza, dal vuoto come orizzonte intensivo: al Nomade manca infatti la completezza che lo renderebbe altrimenti chiuso in un'immediata auto-referenzialità. A questa mancanza del Nomade non corrispondono però nostalgia o melanconia,⁶² vi è semmai orgoglio ed entusiasmo nella sua voce profetica:⁶³ esso è 'mancante' perché incomprendibile autonomamente, perché parte di un mondo, di tutto il mondo, ma sempre in maniera parziale e localizzata. La mancanza interna al soggetto nomade, questo marchio del vuoto, ne rivela quindi i legami ed i desideri: si tratta della forza erotica del divenire.

Il vuoto riemerge dunque internamente al progetto nomadico come lo spazio originario della possibilità: la mancanza interna al soggetto non sancisce solo la fine del mito dell'originarietà e della naturalità del paradigma umanista, ma soprattutto il

62 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Metamorphoses*, cit., pp. 50-53.

Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic theory*, cit., p. 19: Braidotti dichiara di «voler resistere sia il richiamo gravitazionale della riproduzione di un'identità auto perpetuante (*self-perpetuating replication of sameness*), [...] sia alla riduzione del centro a mera inerzia e malinconia incurabile. [...] I margini ed i centri sono ri-localizzati così da destabilizzarsi reciprocamente in modalità parallele, anche se asimmetriche» (*ibidem*). La tematica riguardante la malinconia rispetto alla staticità e alla 'morte del centro' è un *topos* ricorrente in Braidotti e rappresenta il nucleo della sua critica a Butler. In *Metamorphoses*, contrapponendo l'approccio di Irigaray a quello di Butler, Braidotti scrive infatti che: «mentre Irigaray sostiene un tipo di mimesi decostruttivo, capace di ripercorrere i passi della 'perdita originaria' e di recuperarla dal lamento e dalla malinconia, Butler propone una visione performativa delle identità sessuate (*gendered identities*) che fallisce nell'affrontare i processi inconsci». Poiché la dimensione del desiderio in Braidotti è puramente positiva, essa non può venir identificata con un semplice costruito sociale, dovendo semmai rispecchiare la vitalità irriducibile del soggetto. Sempre in *Metamorphoses*, Braidotti spiega che in tal modo la 'ripetizione' (mimesi) «viene compresa [...] secondo l'interpretazione di Derrida come l'inevitabilità della violenza e dell'eterno ritorno del significante» (R. BRAIDOTTI, *Metamorphoses*, cit., p. 52). In questo modo Butler, secondo Braidotti, pur riconoscendo il valore del desiderio, lo esprime come «negativo e luttuoso»: esso infatti «può solo venir esperito come già-perso e fuori portata» (*ivi*, p. 53). Una possibilità non direttamente rilevante ai fini di questo testo, ma nondimeno interessante, è quella di incrociare la teoria del desiderio di Braidotti con il concetto di 'gender euphoria', legato intimamente all'esperienza dell'inconscio e dell'orizzonte *transgender*. Il concetto stesso di 'gender euphoria' può infatti venir legato alla *jouissance* che Braidotti rivendica come espressione massima della differenza e del desiderio. Nonostante Braidotti non si esprima esplicitamente a riguardo, la sua teoria è in sintonia con questa visione, poiché rifiuta di ritenere il corpo percepito e vissuto come un semplice costruito sociale su cui il soggetto non ha autorità. Braidotti preferisce rivendicare piuttosto il controllo e l'espressione delle strutture sessuali al di là di un sistema performativo che finirebbe per identificare l'identità sessuale del soggetto con il sistema semiologico (dunque socialmente organizzato) usato per descriverla: il corpo, in quanto espressione genuina della 'differenza' localizzata del soggetto, è radicalmente eccedente rispetto all'identificazione.

63 Cfr. *ivi*, p. 57.

dispiegarsi virtuale del potenziale inter-connettivo. Il Nomade, in quanto immagine del vuoto, rappresenta una figura perennemente comunicativa: il suo vagare non è una forma di smarrimento, bensì un'operazione di esplorazione dello spazio del possibile. Il vuoto esprime dunque metaforicamente lo spazio che distanzia e accomuna le strutture identitarie classiche, e genera in questo modo nuovi piani speculativi e concretamente percorribili, sia sul piano soggettivo che sul fronte disciplinare.⁶⁴ L'attività nomadica si basa quindi tanto sulla rottura dell'identità del soggetto, quanto sull'ibridazione dei margini delle discipline stesse su cui il progetto nomadico si installa: si tratta dunque di una prassi che non fa distinzioni rispetto al fronte artistico, scientifico, politico e teoretico, o che quantomeno rende tali distinzioni problematiche nello loro sviluppo all'interno e attraverso i collegamenti tra le discipline. Questo processo di contaminazione dell'apparato teoretico, volto all'estensione dei limiti delle discipline al di là di un paradigma identitario, si concretizza in quelle che Braidotti chiama 'trasposizioni' (*transpositions*), ossia processi di assemblaggio dove tanto il soggetto quanto l'apparato concettuale stesso divengono concretamente comprensibili nello spazio inter-relazionale che permette l'emergenza delle differenze come elementi di sviluppo (*potentia*) attraverso una mimesi re-interpretativa.⁶⁵ Le differenze così descritte si collocano quindi in un orizzonte rizomatico e sinergistico nel quale, in virtù del loro statuto 'intermediario', esse collocano e contestualizzano il pensiero stesso, in una mappatura consultabile che ha l'obiettivo di evitare l'auto-referenzialità che porterebbe al soggettivismo ed all'individualismo.⁶⁶

Praticare trasposizioni significa quindi esporre i ponti teoretici tramite cui il soggetto Post-Umano si comprende e si esprime: si tratta dunque di fornire la

64 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Transpositions. On Nomadic Ethics*, Polity Press, Cambridge 2006, p. 5.

65 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic theory*, cit., p. 225: definite «salti», le trasposizioni vengono descritte come «misure ibride di codici, generi o modalità di apprensione dell'idea, evento o fenomeno che viene discusso». Le trasposizioni «costituiscono un modo di rielaborare (*reworking*) i collegamenti (*interrelation*) tra gli assi della differenza: sessualizzazione, razializzazione, naturalizzazione».

66 Cfr. *ivi*, p. 226: l'auto-referenzialità si riferisce alle «insidie del soggettivismo e dell'individualismo». Braidotti usa in questo passaggio il termine 'soggettivismo' per indicare ogni forma generica di relativismo: il suo obiettivo rimane quello di definire la coscienza e la soggettività come non unitarie ('non-uno'), quindi come distribuite socialmente. A tal proposito, Rebughini scrive: «il soggetto nomadico del nostro mondo globalizzato non può venir compreso come unitario e monolitico; piuttosto, dovremmo studiare le capacità del soggetto di sviluppare relazioni non lineari e multiple con gli altri soggetti (non solo umani), con gli artefatti tecnologici, con l'opportunità di resistere al capitalismo cognitivo contemporaneo e con l'opportunità di innovare» (P. REBUGHINI, *Subject, subjectivity, subjectivation*, «Sociopedia. Isa», 2, 2014, p. 8).

descrizione del flusso di forze tramite cui il ragionamento (localizzato e per questo responsabile) può venir decifrato, collocando la sua visione in una serie di spazi intermedi specifici dell'orizzonte teorico. Le trasposizioni sono per questo essenziali alla fondazione di un nuovo ruolo centrale alle discipline umanistiche (*humanities*) nel terzo millennio. Contraddistinte dalla loro spontaneità (da Braidotti definita come '*non-profit*' per sottolinearne la separazione dalle logiche di mercato) ed irriverenza rispetto a discipline e teorie specifiche:

le discipline Post-umanistiche trasversali (*transversal Posthumanities*) emergono all'interno di questo orizzonte in movimento, sia come reazione ai cambiamenti compulsivi del capitalismo cognitivo che come tentativo attivo o affermativo di riproporre questi cambiamenti verso obiettivi *non-profit* e critici. Le discipline Post-umanistiche mettono in atto questo cambiamento qualitativo e ridefiniscono i parametri del pensiero seguendo linee eterogenee di trasversalità.⁶⁷

Il progetto nomadico trova dunque nella revisione della soggettività il punto di partenza teorico da cui dare inizio a una rivoluzione teoretica su larga scala: l'obiettivo della teoria nomadica è onnicomprensivo, ma non per questo astratto o meramente retorico. Il fine è infatti quello di delineare una prassi concreta di rivoluzione delle istituzioni del pensiero in modo da operare la trasformazione delle discipline umanistiche (ora Post-umanistiche). L'enfasi posta da Braidotti sulla componente figurativa del pensiero ha pertanto lo scopo di delineare una prassi positiva del ragionamento che non debba rifarsi al costruttivismo sociale di stampo semantico.⁶⁸ L'ibridizzazione delle modalità di espressione genera così un nuovo orizzonte di significazione, separato dalle strutture auto-referenziali. Questa contaminazione teorica si esprime nel gusto per il *bricolage*, qui inteso come stile del soggetto e delle teorie, ossia la capacità di collegare e collegarsi come meccanismi di espressione ed interazione. Lungi dal diventare mero strumento retorico:

67 R. BRAIDOTTI, *Transversal Posthumanities*, «Philosophy Today», 63, 2019, n. 4, p. 1184, <https://philpapers.org/rec/BRATP>.

68 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic theory*, cit., p. 5.

lo stile è piuttosto uno strumento di navigazione. Esso gestisce il nostro percorso attraverso una serie di coordinate materiali che, assemblate e composte in maniera sostenibile e perdurante, permettono la trasformazione qualitativa degli affetti e delle forze coinvolte.⁶⁹

In Braidotti il concetto di 'stile' è quindi essenzialmente legato alla specificità dell'esperienza del soggetto (tenendo presente che per 'soggetto' si intende la materia come auto-organizzante e quindi capace di pensiero). Lo stile è dunque espressione di una vitalità peculiare e localizzata: esso è unico nel senso di espressione autonoma e spontanea di uno specifico posizionamento del soggetto. Avere un proprio stile significa dunque parlare con la propria voce, scrivere con il proprio accento: lo stile dunque ha a che fare con la positività della vita, ed esprime per questo anche una revisione necessaria del concetto di morte.

Parallelamente alla coppia Essere-Vuoto, anche la dicotomia Vita-Morte viene rivista completamente all'interno della teoria nomadica. L'immagine della morte come controparte dialetticamente negativa (essenzialmente non-Essere) della vita, così come la sua «sacralizzazione ad elemento caratteristico della coscienza umana»,⁷⁰ vengono bollate da Braidotti come inattuali: l'interpretazione della morte come elemento limitante, determinante e caratterizzante dell'esperienza vitale, finirebbe infatti per chiudere la soggettività in una nuova gabbia dialettica, dove la vita è contrapposta e poggiata sulla sua negazione. Il vuoto di cui Braidotti parla non è quindi da identificarsi come una metaforizzazione della morte, né come ad essa collegato: lo spazio virtuale del vuoto è semmai l'orizzonte del dispiegarsi delle possibilità del *bios/zoe*, incomparabile per dimensione ed intensità all'escatologia del soggetto o all'assolutizzazione della perdita. Il vuoto è quindi essenzialmente un orizzonte vitalistico, espressione dell'eccedenza rispetto alla struttura soggettiva classica: esso è

69 R. BRAIDOTTI, *Nomadic theory*, cit., p. 153.

70 *Ivi*, p. 343: la critica di Braidotti è espressamente indirizzata all'esistenzialismo di matrice Heideggeriana. Nonostante Braidotti riconosca la morte come elemento connaturato al dispiegarsi della vita, ritenere che la vita stessa sia contenuta internamente all'orizzonte della morte significherebbe per l'autrice recuperare una dimensione fondamentalmente negativa della soggettività e del mondo: il loro avvenire sarebbe infatti scollegato e singolare, riunificato solo attraverso l'emblema della finitudine come comunanza dell'elemento negativo nell'Essere. A questa visione Braidotti contrappone la «componente produttiva e differenziale della natura della *zoe*, ossia gli aspetti produttivi del *bios/zoe*». Si tratta qui dell'orizzonte di continuità della vita (*bios*) espressa attraverso le proprie manifestazioni locali (*zoe*): Braidotti riprende dunque un'ontologia di stampo Spinoziano e la contestualizza nello studio e nel legame di ogni elemento con il mondo naturale e animale (nel senso di non-umano).

dunque il luogo dell'avvenire del *bios/zoe*. La vita stessa è infatti descritta da Braidotti come «energia cosmica, simultaneamente caos vuoto e assoluta velocità e movimento. Essa è impersonale e inumana nel senso mostruoso ed animale dell'alterità: la *zoe* in tutte le sue possibilità (*in all its powers*)». ⁷¹ In questa prospettiva, la morte, intesa come mancanza o privazione, non ha dunque spazio.

Davanti alla necessità di ridefinire il concetto di morte, da cui deriva poi anche lo stile del soggetto Post-umano, non le si può quindi assegnare un posizionamento dialetticamente negativo, nonostante essa rimanga un punto cieco del pensiero. La morte rimane infatti un'impossibilità teoretica, poiché non può venir definita: essa manifesta il divenire invisibile e impercettibile del mondo e del soggetto. ⁷² Si tratta quindi di un tipo specifico di divenire a cui il soggetto partecipa. Nonostante non sia possibile definirla, in Braidotti la morte non viene separata dalla vita, ma risulta radicalmente inscritta nello spazio di possibilità del vivente come punto di fuga comune al processo biologico. La morte diviene dunque il ritmo che sincronizza l'orizzonte cronologico intensivo, non lineare, impersonale (nel senso di non ego-riferito) e sempre presente (*Aion*) ⁷³ del *bios/zoe*: essa è la condizione di esistenza che è parte dello stare al mondo, nel senso che è già qualcosa di superato, l'avvenire dell'esistenza stessa. ⁷⁴ La morte «ci libera nella vita», ⁷⁵ dispiegando e riunendo allo stesso tempo i vettori del cambiamento, e si esprime dunque come «un eccesso concettuale: l'irrappresentabile, l'impensabile, l'improduttivo buco nero che tutti noi temiamo, ma anche una sintesi creativa di flussi, energie e divenire permanenti». ⁷⁶

Il riconoscimento della propria mortalità non consiste pertanto nell'affermazione della finitudine del soggetto: esso rimane un potenziale collocato e illimitato di flussi virtuali. La morte è infatti «una manifestazione ovvia dei principi che sono attivi in ogni aspetto del vivere, ossia del potere pre-individuale ed impersonale della *potentia*; l'affermazione della molteplicità e non della uni-lateralità e l'interconnessione con un

71 *Ivi*, p. 340.

72 *Ivi*, p. 350: Braidotti scrive: «La morte [...] è il diventare impercettibile del soggetto nomadico, e perciò è parte dei cicli del divenire, [si tratta dunque] ancora di una forma di interconnessione, una relazione vitale che lega con altre multiple forze (*links one with other multiple forces*). L'impersonale è vita e morte, intese come *bios/zoe*, in noi».

73 Cfr. *ivi*, p. 343.

74 Cfr. *ivi*, p. 340.

75 *Ivi*, p. 344.

76 *Ivi*, p. 340.

‘fuori’ di dimensioni cosmiche ed infinito». ⁷⁷ Secondo Braidotti, la risposta adeguata alla morte non consiste quindi nell’accettazione passiva del suo accadere, ma in un *amor fati* propositivo che ha come scopo organizzare i flussi del divenire del soggetto per esprimerne la particolarità: proprio in questo consiste lo stile. La stilizzazione della propria morte (*self styling one’s death*) ⁷⁸ consiste dunque nella cura del proprio vivere, affinché nessun elemento del *bricolage* rimanga impersonale e non orchestrato. Questo non significa tuttavia rifondare una dicotomia soggetto-Mondo o vita-morte: ⁷⁹

il tipo di ‘sé’ che viene ‘stilizzato’ (*styled*) da ed attraverso questo processo non è uno, né è una molteplicità anonima: si tratta di una serie di interrelazioni incarnate e collocate, che prendono forma nella e grazie all’immanenza della sua (del soggetto) espressione, dei suoi atti, e dalle interazioni con gli altri e tenute assieme dal potere della rimembranza, ossia dalla loro continuità temporale. [...] La morte, in una tale visione, è meramente un punto; non è l’orizzonte su cui il dramma umano viene recitato. Il centro è preso dal *bios/zoe* e dai loro perenni flussi di vitalità. ⁸⁰

Nessuna soggettività nel senso classico del termine viene infatti ripristinata: la stilizzazione, come risposta alla finitudine del soggetto classico, esprime semmai la peculiarità del soggetto Post-umano, non più contrapposto al mondo, ma radicalmente inscritto nella vitalità del mondo stesso.

77 *Ivi*, p. 350.

78 *Ivi*, p. 349.

79 Cfr. M. ROGOWSKA-STANGRET, *Pushing feminist new materialist vitalism to an extreme: on bare death*, «Feminist Theory», 21, 2020, no. 4, pp. 418-420: La critica mossa a Braidotti da Rogowska-Stangret è quella di ripristinare un dualismo soggetto-mondo attraverso la definizione del divenire come esclusivamente soggettivo. Rogowska-Stangret scrive: «Braidotti vuole dissolvere il sé nel mondo, ma [...], isolando il sé come punto di partenza del divenire, ri-stabilisce l’opposizione tra soggetto e mondo», definendo poi tale opposizione ‘problematica’ per il femminismo neo-materialista. Rogowska-Stangret insiste inoltre sulla partecipazione del soggetto al divenire del mondo, contrapponendo questo processo alla lettura di Braidotti «in cui il mondo viene dato per scontato, [...] [in Braidotti] il mondo sembra essere sempre nel processo di divenire». La contrapposizione tra soggetto e mondo portata avanti da questa interpretazione è discutibile: non solo perché la componente ecologica, intesa come orizzonte integrato nel mondo ed espressione delle dinamiche naturali, è centrale in Braidotti, ma anche perché la soggettività che Braidotti descrive è incompatibile con la contrapposizione alla base della tesi di Rogowska-Stangret, dato che in Braidotti la soggettività è un’area localizzata del Mondo. La critica mossa da Rogowska-Stangret sui limiti del pensiero incarnato è invece profonda e pertinente: la dimensione patologica (soprattutto quando riguardante le malattie come anoressia e bulimia, intese come elementi bio-politici) ri-contestualizza profondamente il testo di Braidotti, poiché riconosce che, se l’obiettivo è resistere alle pratiche bio-politiche, la «biologia non è solo restrittiva, ma anche complice delle modalità secondo cui queste malattie si evolvono». La capacità della carne di ‘internalizzare’ il controllo bio-politico rivela il corpo come (almeno parzialmente) pragmaticamente inaffidabile.

80 R. BRAIDOTTI, *Nomadic theory*, cit., p. 351.

Nel ripercorrere la genealogia del proprio stile, passando per l'*écriture féminine* (Hélène Cixous)⁸¹, la filosofia di stampo psicanalitico Lacaniano ed i suoi limiti (soprattutto con Luce Irigaray), il Post-Strutturalismo (Foucault, Deleuze e Guattari) e l'intrattenimento e l'arte moderna,⁸² Braidotti spinge agli estremi tanto la propria teoria filosofica quanto se stessa, rappresentando così l'ecceità irriducibile dello stare al mondo: la dimensione artistica sostiene ed esaspera la tensione presente sul fronte filosofico.

Il progetto stilistico è pertanto essenzialmente soggettivo anche se non ego-riferito: l'individuo si rende capace di parlare di sé, nel senso di rendere la propria esperienza aperta ed ibrida, e di esprimere dunque il flusso di forze che esso stesso modula e da cui è modulato. Non vi è quindi alcuna forma di contrapposizione netta tra soggettività e mondo, né un ritorno ad una retorica identitaria: l'attività di *styling* è una forma di igiene comunitaria attraverso cui a venir coltivato è il rapporto intensivo ed etico che il soggetto ha con l'ambiente a cui appartiene. La pratica stilistica concretizza la speculazione ontologica sullo statuto del soggetto, e trasforma la soggettività stessa, rendendo la creatività (spontaneità), che permette lo stile, «un processo nomadico che riguarda il dislocamento attivo delle strutture dominanti dell'identità, della memoria e dell'identificazione. Divenire ha a che fare con questo svuotamento del sé, aprendolo così agli incontri possibili con 'l'esterno'».⁸³

La pratica stilistica non permette solamente la resistenza al decadimento del soggetto in strutture egemoniche,⁸⁴ ma dispiega anche un orizzonte narrativo capace di

81 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Posthuman Feminism*, cit., p. 192, cfr. R. BRAIDOTTI, *Patterns of Dissonance*, cit., p. 238, cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic subjects*, cit., p. 119.

82 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic theory. The portable Rosi Braidotti*, cit., p. 165: Braidotti scrive: «la letteratura, le belle arti, il teatro, la musica e i film [...] non ricoprono meramente una funzione illustrativa, ma sono i campi privilegiati per l'applicazione della creatività concettuale che Deleuze vuole rendere operativa nella filosofia». In Braidotti, l'orizzonte artistico è dunque il corrispettivo pratico della filosofia ed ha per questo un valore innatamente politico. L'attenzione che Braidotti rivolge all'arte moderna in *Metamorphoses*, *The Posthuman*, *Posthuman Knowledge* e *Posthuman Feminism* è infatti sempre legata alle implicazioni filosofiche, sociali e politiche degli autori e delle opere.

83 *Ivi*, p. 235.

84 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic subjects*, cit., pp. 44-45: Braidotti in *Nomadic subjects* interpreta la scrittura e lo stile (di cui estende la definizione in *Nomadic Theory* ad ogni pratica di *self styling* del soggetto) come inseparabile dalla prassi politica, definendo lo stile nomadico come «una progressione vertiginosa verso la decostruzione del sé; la molecolarizzazione del sé». Sempre in *Nomadic subjects*, Braidotti descrive la scrittura come: «non solo un processo di traduzione costante, ma anche di messa in scena (*adaptation*) di realtà culturali differenti».

ricollegare il soggetto all'avvenire g-locale (*g-local*, ossia *global + local*) del suo ambiente. Si tratta perciò di un'attività radicalmente politica, in quanto radicalmente sociale ed ambientale: la «narratività»⁸⁵ è un tipo di inter-soggettività che ha lo scopo di creare «miti, storie operanti (*operational fictions*), e figurazioni del tipo di soggetti che stiamo diventando»,⁸⁶ ribadendo però la differenza rispetto ai sistemi di significazione classica in quanto radicalmente incarnata e localizzata e dunque neo-materialista.⁸⁷ La soggettività si definisce quindi nel «processo che consiste nel legare insieme le istanze reattive (*potestas*) e attive del potere (*potentia*) sotto l'unità fittizia di un "Io" grammaticale».⁸⁸ Nessun tipo di dicotomia soggetto-mondo riemerge: la tensione dialettica, lungi dall'essere originaria,⁸⁹ è semmai il risultato di un processo di assoggettamento, ora da decostruire.

Riconosciuto come *bricolage* psicofisico, il nuovo soggetto Post-Umano consiste proprio nell'estensione infinita del vuoto, nella capacità del sé di ospitare, connettere ed abitare in un orizzonte eterogeneo ed interconnesso. Il Nomade, come soggetto caratterizzato da una mancanza, non è quindi diametralmente opposto alla soggettività castrata linguistica: la 'vuotezza' del Nomade non esprime né melanconia né nostalgia, ma caratterizza semmai il soggetto come un'entità tentacolare ed operativa. Il Nomade è vuoto, nel senso di essere 'aperto': esso è un assemblaggio particellare e batteriologico⁹⁰ di operazioni e desideri dove l'identità non ha spazio, se non come strumento euristico.

L'assemblaggio del soggetto è dunque realizzato nello spazio virtuale del suo divenire, nelle nascoste o potenziali relazioni che sono possibili con l'umano e il non-

85 R. BRAIDOTTI, *Metamorphoses*, cit., p. 21: Braidotti descrive la narratività come un: «processo collettivo e politicamente coinvolto». È impossibile separare la dimensione artistica, retorica e comunicativa dall'acquisizione di coscienza ed efficacia politica: in Braidotti, ogni pratica filosofica e letteraria acquisisce un senso solo se espressa in prassi sociale.

86 *Ibidem*.

87 Cfr. *ibidem*.

88 *Ivi*, p. 22.

89 Cfr. M. ROGOWSKA-STANGRET, *Pushing feminist new materialist vitalism to an extreme: on bare death*, cit., p. 418.

90 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Posthuman Feminism*, cit., p. 113: questa visione di Braidotti si connette all'analisi della soggettività in Haraway come sistema batteriologico ed immunitario (cfr. D. HARAWAY, *A Cyborg Manifesto*, Routledge, New York, 1991; trad. it. a cura di Borghi L., *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano, 1995, pp. 146, 155-156).

umano, e nell'attività di figurazione, dominata dallo stile, che consiste nel creare nuove relazioni possibili tra il mondo e gli elementi che ve ne partecipano.⁹¹

Praticare *self styling* significa dunque esprimere le differenze specifiche ad un dato posizionamento: la rivoluzione teorica che il Post-umano porta è possibile solo come conseguenza dell'affermazione concreta (politica) della specificità dei posizionamenti degli individui, come strumento di decostruzione della matrice sociale. Solo così il vuoto viene esteso.

L'attività di narrativizzazione del soggetto ne esaspera dunque l'assemblaggio, poiché posiziona la soggettività non entro i margini sensoriali del corpo, ma nelle relazioni che quest'ultimo permette e modula con l'ambiente ad esso circostante. Il Nomadismo consiste pertanto in questo 'essere-fuori', ossia nella fondamentale e radicale non appartenenza a nessun luogo. Essere nomadico infatti non significa solo riconoscere il proprio posizionamento, ma riconoscersi come il flusso di forze reattive e positive (*potestas* e *potentia*) modulate dalla propria natura incarnata e installata che eccedono la specificità del posizionamento stesso. La specificità non è data dall'identità del soggetto con sé stesso, ma da ciò che solo 'li' è possibile: la patria del Nomade è il mondo intero ed il suo corpo è indistinguibile dal vento che ne trasporta la voce.

Praticare uno stile significa dunque esprimere contestualmente i vettori del divenire che sono possibili in un dato posizionamento: la formula 'divenire-' (divenire-animale,⁹² divenire-donna,⁹³ divenire-minoritario,⁹⁴ divenire-macchina,⁹⁵ divenire-cyborg,⁹⁶ diventare-mondo,⁹⁷ diventare-impercettibile)⁹⁸ esprime dunque la specificità dei flussi presenti e percorribili dal soggetto su scala comunitaria.⁹⁹ Si tratta di un

91 Cfr. K. THIELE, *Figuration and/as critique in relational matters*, cit., p. 232: Thiele parla della figurazione come di «creazione di differenti modi di mettere in relazione il mondo e le cose – [diversi modi di relazionare] il costruire mondo e il costruire le parole (*wording and wordling*)». A tal proposito, Barbanti e Barone scrivono che: «la sfida non riguarda tanto inventarsi 'un nuovo mondo' o 'un nuovo uomo', quanto mettere a tema e occuparsi in modo diverso del rapporto tra essere umano e mondo, tra umano [...] e non umano» (C. BARBANTI & P. BARONE, *Soggettività ibride tra umano e non umano*, «Metis», 12, 2022, n. 2, p. 9).

92 Cfr. R. BRAIDOTTI, *The Posthuman*, cit., p. 71-80.

93 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic subjects*, cit., p. 249, cfr. R. BRAIDOTTI, *Patterns of Dissonance*, cit., pp. 98-103.

94 Cfr. *ivi*, p. 81.

95 Cfr. *ivi*, p. 55.

96 Cfr. *ivi*, p. 65.

97 Cfr. *ivi*, p. 114.

98 Cfr. *ivi*, p. 350.

99 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic theory*, cit., p. 35.

orizzonte narrativo e processuale che si separa dal tempo lineare (*Chronos*), gettando la soggettività nel ritmo indefinito e caotico della possibilità (*Aion*).¹⁰⁰ L'opera di trasformazione non è dunque mai completa, poiché non prosegue verso un fine: essa rivela ed esprime la vitalità che è essenziale ad ogni cosa. La componente nomadica, essenziale e coestesa alla natura stilistica dei processi di produzione (*potentia*) del sé, elimina così la difficoltà principale di ogni teoria della differenza: l'essenzializzazione.¹⁰¹ Il divenire processuale della soggettività stilistica rende impossibile una lettura identitaria concreta dei momenti del divenire stesso: la differenza emerge infatti come la regola della specificità delle matrici posizionate, non come la legge che sancisce il nome dell'individuo. Il massimo livello di essenzializzazione concesso al nomade è infatti strategico e momentaneo,¹⁰² e conserva comunque il desiderio del suo superamento. Si tratta quindi di un'operazione mimetica che 'rompe' l'identità, esasperandone i limiti nel vuoto, e riaprendola dunque alla possibilità.

L'identità trova pertanto il proprio corrispettivo teorico in quel concetto di morte che il nomadismo abbandona: si tratta di una posizione cristallizzata che funge da regola lessicale per la propria riproduzione. Morte ed identità fungono quindi da semplici maschere temporanee che il soggetto nomadico sa indossare e scartare nei processi di differenziazione; non vi è tuttavia alcuna arbitrarietà in queste metamorfosi, poiché il

100 Cfr. *ivi*, p. 228.

101 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic subjects*, cit., p. 98: il rischio di interpretare la teoria di Braidotti come sessista, oltre che sessuata, è presente, a causa dell'enfasi che Braidotti pone sulle strutture incarnate e collocate della soggettività. Nel corso della sua produzione filosofica, il tentativo di esprimere la differenza e l'identità del soggetto, intesa come assemblaggio sociale e collettivo politicamente efficace, porta l'autrice a dover decostruire più volte la sessualità per esprimerla come spontanea e scollegarla dal sistema normativo sessuale. In *Nomadic subjects*, riconoscendo la radicale istituzionalità del linguaggio e la sua conseguente funzione normativa, Braidotti scrive: «le posizioni sessuate che strutturano [linguisticamente] l'identità (maschile/femminile) non sono né stabili né essenzialiste. Un'instabilità fondamentale nell'attaccamento del soggetto alle posizioni maschili o femminili viene invece proposta come il luogo della resistenza a identità fissate e stabili di ogni tipo. Il soggetto è sia sessuato che frammentato (*split*), sia poggiato su uno dei poli della dicotomia sessuale che scollegato da essa, sempre decentrato e in movimento tra strutture e indicatori sociali».

102 Cfr. BRAIDOTTI, *Nomadic Subjects*, cit., p. 164: al fine di attuare nella prassi la teoria, la costruzione di identità è necessaria per coordinare l'azione collettiva. Braidotti scrive: «non credo che i cambiamenti e le trasformazioni – come un nuovo sistema simbolico femminile – possano venir creati attraverso pura volizione. Non è possibile trasformare la realtà psichica attraverso l'auto-nominazione (*willful self-naming*). [...] Piuttosto, le trasformazioni possono essere attuate solo tramite incorporazione de-essenzializzata o incorporazione strategicamente re-essenzializzata – lavorando attraverso (*working through*) le strutture stratificate legate al proprio sé incorporato».

fabulare del Nomade passa per la concretezza del suo vivere e la vivacità del suo raccontare. Si tratta dunque di un'operazione che ha a che fare con la storia, la memoria, contro-memoria e con la perduranza del soggetto:¹⁰³ gli unici racconti sono di ciò che il soggetto «sarà già stato»,¹⁰⁴ così da poterne esprimere i desideri concreti e perennemente iscritti ed eccedenti rispetto alla sua storia.

Il respiro libero del Nomade è quello di una nuova soggettività in divenire, che nel suo differenziarsi si pone in costante relazione con il mondo a cui appartiene: le uniche utopie ed identità concesse servono da guide momentanee per l'operare politico. Questo processo di differenziazione consiste nella cura e nello spostamento della propria persona concettuale, dunque nella produzione di una figurazione specifica che permetta il movimento nello spazio de-territorializzato: il soggetto rimane rispetto a tale sé 'altro', perennemente in processo di generare legami e figure per manifestare il volere in una prassi condivisa e sociale, radicalmente figurativa in quanto aperta e comunitaria.

È presente una specificità data dalla posizione nei processi di divenire: la concretezza storica e politica del soggetto non viene cancellata, ma, poiché decostruita, essa non viene nemmeno essenzializzata. I percorsi del divenire rimangono particolari, poiché la realtà rimane poliedrica, irriducibile ad un posizionamento univoco ed omogeneizzante che finirebbe per cancellare le differenze (o re-inscriverle nell'identità).

103 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic theory*, cit., pp. 229, 289, cfr. R. BRAIDOTTI, *Figurazioni del nomadismo: "homelessness" e "rootlessness" nella teoria sociale e politica contemporanea*, «Acoma. Rivista internazionale di studi nordamericani», 5, 1998, p. 52. In *Nomadic Theory*, Braidotti descrive così il ricordo: «ricordare secondo il modo nomadico è la re-invenzione (*re-invention*) attiva di un sé che è gioiosamente discontinuo. [...] [ricordare] destabilizza la santità del passato e l'autorità dell'esperienza. [...] I ricordi hanno bisogno dell'immaginazione per dare forza all'attuazione delle possibilità virtuali del soggetto» (R. BRAIDOTTI, *Nomadic theory*, cit., p. 229). Sempre in *Nomadic Theory*, la perduranza è descritta come la dimensione etica per eccellenza. Braidotti scrive infatti che: «la perduranza (*endurance*) [...] ha a che fare con lo spazio del corpo come il campo incarnato dove vengono attuate forze e passioni. [...] La perduranza esprime lo sforzo di sopportare il dolore senza venir annientati da esso. La perduranza ha anche una componente temporale [...] [che] ha a che fare con il ricordo: il dolore intenso, un torto, un tradimento, una ferita che sono difficili da scordare» (*ivi*, p. 289). In *Figurazioni del nomadismo*, Braidotti definisce il nomadico come: «affine a ciò che Foucault ha definito come contro-memoria, una forma di resistenza all'assimilazione o all'omologazione a modalità dominanti di rappresentazione del sé» (R. BRAIDOTTI, *Figurazioni del nomadismo*, cit., p. 52).

104 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic theory*, cit., pp. 33-34, 154: Braidotti scrive: «[ricordare] avviene in relazione all'immaginazione creativa espressa con il futuro anteriore: 'tu sarai cambiato', 'loro avranno combattuto in nome della giustizia', 'noi saremo stati liberi'» (*ivi*, p. 34). Successivamente: «Il tempo verbale che meglio esprime il potere dell'immaginazione è il futuro anteriore (*future perfect*): 'sarò stato libero'» (*ivi*, p. 154).

L'essenzialismo è possibile dunque solo presupponendo un'identità universale e basale; riconoscendo invece le differenze come modulazioni specifiche dell'Essere eterogeneo e proprietà del soggetto assemblato, il divenire stesso della soggettività non può più essere universale nel senso di interscambiabile o neutro, poiché la particolarità del soggetto (primariamente sessuale, intesa come forza del desiderio e origine della *jouissance*) trascende l'identità, ma non si libera della carne. Le formule del divenire sono diverse perché diverse ed irriducibili sono le soggettività che vivono e divengono nel Mondo.¹⁰⁵ Il corpo sessuato non ha ancora smesso di giocare con i suoi margini e col suo aspetto, poiché sta ancora esplorando quello che è concretamente capace di fare e diventare.¹⁰⁶ Il corpo non è identità, ma il marchio soggettivo, cangiante, poroso e tentacolare dello stare al mondo.

105 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic theory*, cit., pp. 41-43.

106 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Posthuman Feminism*, cit., p. 192: Braidotti scrive: «*we simply do not know what sexed bodies can do* / semplicemente non sappiamo cosa i corpi sessuati siano in grado di fare». Il richiamo è alla celeberrima espressione di Spinoza, poi ripresa da Deleuze in *Nietzsche et la philosophie*. In Spinoza, la massima è espressa in questo modo: «*Etenim, quid Corpus possit, nemo hucusque determinavit* / Nessuno, infatti, ha sinora determinato cosa possa il Corpo» (B. SPINOZA, *Ethica. Ordine geometrico demonstrata*; trad. it. di G. Durante, *Etica. Dimostrata secondo l'ordine geometrico*, Bompiani, Firenze 2007, pp. 242-243). Deleuze scrive invece: «Spinoza apriva alle scienze e alla filosofia una nuova strada, quando osservava che noi non sappiamo nemmeno quale sia il potere del corpo» (G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Presses universitaires de France, Parigi 1962; trad. it. di T. Salvatore, *Nietzsche e La Filosofia*, Colportage, Firenze 1978, p. 71).

L'ORACOLO CARNALE

Come visto in precedenza, l'unione di speculazione artistica e filosofica non porta necessariamente ad un'elevazione della creatività a strumento generativo del mondo: infatti, nonostante non sia possibile, internamente ad una prospettiva femminista, vitalista e neo materialista, vedere la materia come pura ed inerte, le strutture creative non possono spingersi al di là dell'interazione con il mondo, ed entrano piuttosto in contatto con il sistema semiotico e pre-semiologico della materia pensante.¹⁰⁷ L'obiettivo della teoria nomadica non è quindi quello di rivoluzionare la pratica teorica per stabilire nuovi criteri di creazione del soggetto e del mondo, intesi come elementi arbitrari: non si tratta infatti di rinnovare la teoria solo per ripristinare l'autorità di un pensiero incorporeo e dispotico, ma piuttosto di concretizzarla in pratiche possibili e radicalmente incarnate nel soggetto. La localizzazione delle teorie e del pensiero, ossia l'impossibilità di separare mente e corpo e la sintonia e risonanza tra i due,¹⁰⁸ comporta dunque la necessità di reinterpretare le strutture della soggettività a partire dagli elementi concreti entro cui questa si esprime, tenendo in considerazione la specificità delle strutture teoriche, politiche e sociali che percorrono in un dato spazio.

La peculiarità delle strutture incarnate della soggettività consiste nel fatto che queste ultime rappresentano i luoghi concreti delle teorie stesse: in questo contesto, la femminilità, lungi dal porsi come identità molare, diviene dunque il luogo teorico ed immanente della produzione di significato tramite l'iscrizione delle teorie nella carne trasformata in macchina. La fisicità femminile, infatti, emerge come orizzonte privilegiato perché quella maschile (bianca), data per scontata, neutra e naturale internamente al sistema rappresentazionale,¹⁰⁹ manifesta i propri limiti attraverso l'incapacità di auto-prodursi senza opposizioni dialettiche. Il corpo femminile, in quanto

107 Cfr. *ivi*, p. 114.

108 Cfr. *ivi*, p. 121.

109 Cfr. D. HARAWAY, *Situated knowledges*, cit., p. 575, cfr. R. BRAIDOTTI, *Figurazioni del nomadismo*, cit., p. 50: Haraway descrive questa invisibilità in questi termini: «il 'loro' immaginato costituisce una specie di cospirazione invisibile di scienziati e filosofi maschilisti, ricchi di sovvenzioni e laboratori. [...] [Il soggetto maschile] non ha un corpo; perciò 'lui' solo vede tutto» (D. HARAWAY, *Situated knowledges*, cit., p. 575). Braidotti si esprime al riguardo in questo modo: «il bianco è stato, molto semplicemente, invisibile, non visto quantomeno dai bianchi stessi» (R. BRAIDOTTI, *Figurazioni del nomadismo*, cit., p. 50).

assemblaggio di elementi naturali, culturali e produttivi, emerge dunque come il corpo per eccellenza attraverso cui comprendere le dinamiche bio-politiche del capitalismo avanzato, quali la produzione di soggettività e i processi di controllo che coinvolgono l'installazione della carne nel *continuum* tecnico-sociale. La fondamentale 'artificialità' del corpo femminile lo trasforma dunque nel sito di produzione in generale dei corpi attraverso la pratica di nominazione, intesa come il momento necessario all'individuazione del soggetto e degli oggetti tramite la castrazione del corpo naturale.¹¹⁰ Si tratta dunque della rottura del legame soggettività-*mater/ia*,¹¹¹ che risulta nella vulnerabilità del pensiero disincarnato: esso esiste solo come privazione del legame del soggetto con il suo ambiente e conseguentemente come astrazione e assolutizzazione di tale rimosso.

La femminilità, in quanto elemento ai confini della ragione, diventa pertanto il luogo in cui vengono operate le distinzioni necessarie all'emergenza della soggettività; il nesso femminilità-natura è infatti l'orizzonte produttivo del significato, il luogo di applicazione dei criteri logici, e dunque anche il luogo della decostruzione di tali strutture. La collocazione della riflessione Post-umana internamente alle teorie femministe, o alternativamente la convergenza tra Post-umanesimo e femminismo, non è dunque una contingenza, ma evidenzia semmai la necessità teorica della femminilità tanto come elemento dialettico nel sistema classico, quanto come spinta sovversiva nel Post-umano. L'obiettivo di Braidotti è quindi quello di delineare una pratica di pensiero critica che sia in grado di evitare di riproporre la femminilità come strumento necessario dell'acquisizione di una nuova identità ego-riferita. Il femminismo non si esaurisce perciò in un mero esercizio teorico di igiene: esso concretizza la riflessione entro una

110 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Patterns of Dissonance*, cit., p. 31: Ciò che viene evidenziato è come il soggetto maschile viene rimosso dal sistema rappresentazionale semiotico tramite la separazione del soggetto dall'orizzonte naturale, così da garantire l'attività del pensiero (semiologico). Come visto anche in Klein, la soggettività maschile è costruita attraverso la castrazione del *continuum* natura-donna, per cui tale soggettività è radicalmente strutturata attorno ad una forma relazionale negativa e parassitaria mascherata dal velo della retorica. Attraverso l'abbandono dei sistemi di visualizzazione classici, estendendo il potere del biopolitico anche al corpo del ricercatore, solo un tipo di soggettività rimane, ossia quella negativamente descritta e tradizionalmente legata alla materia da cui la mascolinità astratta si separava. L'emergenza del femminile come orizzonte speculativo privilegiato è dunque diretta conseguenza dell'invisibilità e l'autorità semantica attorno a cui la soggettività (e il corpo) maschile erano stati teorizzati (cfr. H. M. KLEIN, *Marxism, psychoanalysis, and mother nature*, cit., pp. 264, 268).

111 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Metamorphoses*, cit., p. 23.

prassi politica che ha come scopo la modificazione delle strutture materiali che per prime sostengono una teoria dualistica e dialettica. L'alterità descritta e rivendicata dal femminismo non è dunque meramente concettuale: essa è semmai il 'marchio' della fisicità delle definizioni, la prova indelebile della realtà materiale e carnale di ogni teoria. Il corpo emerge come luogo di produzione e riproduzione della materia e dei sistemi.

La fascinazione per la corporeità femminile come limite estremo della ragione e crogiuolo di significazione si manifesta così sul fronte artistico e figurativo come nuovo criterio di rappresentazione della crisi concettuale attraverso l'emergenza teorica dell'inquietante e del gotico.¹¹² Tramite la riscoperta delle strutture profonde della sessualità, il femminismo intende dunque superare il loro ruolo opposizionale, servendosi soprattutto della loro capacità di decostruire l'immagine di normalità e naturalità tipicamente associata ai corpi. Questa necessità parte dalla rivendicazione dell'orizzonte femminile come luogo del rimosso, del marginalizzato e del virtuale; l'ossessione per le strutture sessuali incarnate della femminilità rivela dunque, tramite le modalità stesse di produzione del pensiero, il meccanismo con cui anche il pensiero classico stesso tenta di riaffermarsi dialetticamente, permettendone così la decostruzione.

Poiché l'orizzonte della soggettività femminile è internamente scisso tra 'Identico' e 'Altro',¹¹³ esso diviene così anche il luogo per eccellenza della speculazione filosofica Post-Strutturalista del tardo novecento e del terzo millennio. Questo processo di 'femminilizzazione' della Filosofia rischia pertanto di riproporre le strutture di ragionamento che esso stesso si propone di superare, come *in primis* il primato della Teoria come sistema produttivo dell'identità tramite l'affermazione di un 'oltre' astratto, privato della concretezza materiale della soggettività. Tale identificazione del corpo femminile come luogo di produzione del significato rischia infatti di creare l'illusione di un nuovo orizzonte sessualmente indifferenziato come sistema di significazione

112 Cfr. *ivi*, pp. 177-179: nell'analisi del gotico e dell'*horror* come elementi speculativi dei limiti del logocentrismo attraverso la decostruzione della psicanalisi Freudiana, Braidotti si ricollega all'analisi del mondo del cinema di Barbara Creed, esplorando come le raffigurazioni associate all'inquietante fungano da potenti modelli alternativi di figurazione dell'esperienza incarnata e delle strutture libidinali femminili.

113 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic theory*, cit., p. 45.

alternativo, tramite un 'divenir-donna' globalmente esteso.¹¹⁴ Si cade dunque nell'errore di prediligere la teoria alle pratiche concrete che la producono. A questo proposito, Braidotti identifica in Derrida la tendenza a ripristinare l'autorità della verità attraverso la ri-proposizione del dualismo pensiero-mondo sul fronte sessuale.¹¹⁵ In *Patterns of Dissonance* infatti scrive:

l'argomento di Derrida riguardante il divenir-donna della verità si rifà all'immagine della donna come angelo custode di un ordine immaginario specifico attribuito al soggetto femminile (il suo non-essere): la seduzione e 'il sogno della morte' sono i preziosi unguenti cerimoniali che garantiscono la sopravvivenza del discorso maschile sulla verità.¹¹⁶

La strategia di Derrida poggia dunque per Braidotti su un eccessivo affidamento alle modalità di decostruzione come strumenti di analisi, e si dimostra dunque incapace di proporre una nuova visione della soggettività capace di superare i limiti dialettici dell'identità classica,¹¹⁷ attraverso la proposta di una lettura della soggettività eccessivamente testuale e semiologica¹¹⁸ che finisce pertanto per rinforzare il materialismo schizofrenico di stampo Lacaniano¹¹⁹ che lega la soggettività all'alterità radicale del diverso.¹²⁰

A questa posizione, Braidotti contrappone quella di Deleuze, che:

come Derrida, [...] si concentra sull'altro', sulla differenza come struttura necessaria del logocentrismo. Rispetto a Derrida, seguendo invece l'approccio alla filosofia di Foucault, Deleuze non assegna alcuna priorità metodologica al testo o alla struttura del segno. Il suo *focus* è invece [...] l'immagine del pensiero, ossia il modo in cui la tradizione metafisica implica l'applicazione di specifici principi di identità e somiglianza tra la possibilità di rappresentazione e la realtà attuale di ciò che viene rappresentato. [...] In altre parole, il processo sovversivo che Deleuze propone non ha come obiettivo la semplice inversione dei rapporti di potere, ma il superamento del

114 Cfr. *ivi*, p. 40.

115 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Patterns of Dissonance*, cit., p. 104.

116 *Ivi*, p. 105.

117 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Borrowed Energy*: Intervista di T. Vermeulen, Frieze, 165, 2014, <https://rosibraidotti.com/2018/06/29/borrowed-energy/>: Nonostante le critiche spesso rivolte a Derrida, Braidotti ne enfatizza comunque l'importanza internamente al progetto nomadico. Il modello della decostruzione rimane il modello ermeneutico per eccellenza attraverso cui produrre mimesi.

118 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Patterns of Dissonance*, cit., p. 109: la critica a Derrida è espressa attraverso la sua contrapposizione a Deleuze. Braidotti scrive: «diversamente da Derrida, invece, seguendo l'approccio di Foucault alla filosofia, Deleuze non assegna alcun primato al testo o alle strutture del segno».

119 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Posthuman Feminism*, cit., p. 107.

120 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic theory*, cit., p. 31.

rapporto dialettico tra Identità/Differenza che domina il pensiero filosofico classico. Le donne hanno dunque un ruolo speciale da giocare in questo processo, nella misura in cui esse sono state i referenti di una certa visione del femminile come *simulacrum* o come 'altro' strutturale rispetto al sistema di rappresentazione classico. [...] Così, Deleuze riconosce che il femminile è uno degli elementi costanti del sistema, non come assenza simbolica necessaria (Lacan) né come strategia alternativa (Derrida).¹²¹

L'affermazione di una prospettiva unicamente femminile come necessaria al progetto rivoluzionario consiste quindi nella produzione di strutture soggettive innovative e trasformative. Per Braidotti, Deleuze «sostiene che l'affermazione della differenza come pura positività comporta necessariamente l'abolizione della dialettica della negazione in favore di un pensiero nomadico multiplo», scollegato da un qualsivoglia «principio di identità o unità».¹²²

Quest'ultimo punto genera tuttavia una profonda tensione internamente al progetto di superamento dell'identità opposizionale, poiché rischia infatti di ignorare la realtà storica dei processi di produzione dell'identità stessa. Dato che il processo rivoluzionario è tanto teorico quanto sociale e pratico, l'affermazione di una formulazione del divenire che particolarizza fino a questo punto l'esperienza rischia di privare il soggetto della componente collettiva legata alla prassi politica. L'esercizio dell'attività politica richiede infatti la capacità di organizzare una classe di soggetti tramite una narrativa condivisa, intesa come la capacità cartografica di esprimere comuni modulazioni di potere (nel duplice senso di *potestas* e *potentia*) localizzate,¹²³ capaci di attuare prassi rivoluzionaria. La prospettiva di Deleuze rischia dunque di essere politicamente inefficace, in quanto pone sullo stesso piano la produzione di identità, intese come strumenti normativi dell'operare molare, e la narrativizzazione delle comunanze, intese come elemento necessario all'operazione collettiva. Braidotti propone piuttosto un processo di formazione di identità operativa e non essenziale, che si esprime più precisamente in un soggetto comune e localizzato capace di uno specifico

121 R. BRAIDOTTI, *Patterns of Dissonance*, cit., p. 109.

122 *Ivi*, p. 111.

123 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic theory*, cit., p. 216: Braidotti scrive: «una cartografia è una lettura teoricamente salda e politicamente informata del presente. Come tale, risponde alle mie due principali richieste: ossia tenere in considerazione il posizionamento del soggetto in termini spaziali (la dimensione geopolitica ed ecologica) e temporali (la dimensione storica e genealogica) e offrire figurazioni alternative o schemi rappresentazionali per quelle posizioni in termini di potere restrittivo (*potestas*), ma anche in termini di potere affermativo (*potentia*)».

posizionamento concreto e socialmente condiviso: questa prospettiva non tenta dunque di ripristinare una retorica dell'identità, ma semplicemente di riconoscere la concretezza storica che la produce in maniera politica, carnale e ambientale. L'obiettivo del femminismo rimane pertanto la decostruzione e l'eliminazione dei modelli di produzione di identità femminile¹²⁴; ma tale decostruzione può avvenire solo tramite il riconoscimento della concretezza di tali sistemi, al fine di produrre un'identità sociale capace di unificare una soggettività poliedrica e localizzata in virtù di una comune modulazione dei flussi di forze e del virtuale.

Il processo di femminilizzazione della speculazione filosofica è quindi espressione radicale e non superabile del riconoscimento dei limiti del pensiero (maschile) raziocinante: non si tratta di una semplice fantasia momentanea, ma dello svelamento delle tensioni interne al sistema classico stesso, spogliate della loro autonomia ed alla ricerca di rinnovo. L'emergenza delle strutture sessuali (corporee) femminili come nuovo luogo di produzione del ragionamento rivela pertanto il rischio della loro riduzione a strumenti ermeneutici dello stesso Essere fantasmico che ha perseguitato il pensiero classico.

Dato che non riconosce nella dimensione sessuale un elemento soggettivo comunitario ed operante in termini di modulazione di forze:

la polisessualità di Deleuze suppone che le donne si conformino al modello maschile che rivendica la necessità di superare il concetto di diversità sessuale. Il risultato è la dissoluzione della rivendicazione di specificità portata avanti dalle donne. La cecità di genere contenuta in questa lettura del 'divenir-donna' come forma di 'divenir-minoritario' finisce per offuscare l'esperienza storica e tradizionale delle donne: in particolare della privazione degli strumenti con cui poter controllare e definire il proprio *status* economico e politico, la loro specificità sessuale, il loro desiderio e la loro *jouissance*. Una 'moltiplicità' o polisessualità che non tiene in considerazione la fondamentale asimmetria tra i sessi è poco più di una velata forma di discriminazione.¹²⁵

124 L'eliminazione di tali sistemi non implica l'eliminazione delle strutture materiali su cui essi si installano: la corporeità del soggetto rimane essenziale al suo stare al mondo. Ciò che Braidotti intende superare è l'apparato di significazione linguistica come determinante rispetto ai processi corporei.

125 R. BRAIDOTTI, *Patterns of Dissonance*, cit., p. 121: Braidotti non intende abbandonare la teoria tracciata da Deleuze, ma estenderla includendo in essa la componente psicanalitica della differenza sessuale come elemento positivo e genuino. La critica di Braidotti va dunque contestualizzata all'interno di un itinerario concettuale che vuole rimanere affine al testo di Deleuze, pur utilizzando quest'ultimo solamente come apparato strumentale e non normativo del pensiero, evidente soprattutto

La rivendicazione della componente collocata e materiale delle teorie comporta quindi l'impossibilità del superamento della dimensione sessualmente organizzata dello spazio sociale, in quanto la femminilità non si pone come semplice stato passeggero, ma struttura profonda di un tipo specifico di soggettività: senza il riconoscimento della specificità localizzata delle strutture sessuali, infatti, verrebbe meno anche l'orizzonte polisessuale che Deleuze propone.¹²⁶

L'enfasi sulle strutture incarnate e collocate del pensiero che Braidotti difende ha quindi lo scopo di evitare il rischio dell'assolutizzazione del pensiero, inteso come strumento di superamento dei limiti della soggettività, ed esprime la pratica femminista come assemblaggio sociale in sintonia con le teorie della mente estesa. Ciò che viene rivendicato è la specificità di ogni forma di pensiero come parte di un processo rizomaticamente esteso di emersione dell'oggettività nei processi politici: dal momento che viene abbandonata una visione ego-riferita dell'esperienza, ogni evento può venir riconosciuto solo come radicalmente inter-soggettivo, poli-prospettico ed ecologico. In tal modo, il pensiero si afferma come forma localizzata del significare della materia e rinuncia pertanto al mito della ragione universale, indistinta ed omogenea, riconoscendo invece l'oggettività come forma processuale dell'interazione ambientale. L'esistenza di una soggettività comune femminile, come oggetto d'analisi del femminismo, invece che riproporre strutture identitarie sfrutta le identità prodotte dai processi storici come strumenti di rivoluzione strutturale.

Il femminismo funge quindi da pratica di alfabetizzazione filosofica per il mondo moderno, necessaria per lo sviluppo di ulteriori teorie Post-Umane: rimane impossibile infatti discutere concretamente del presente senza tenere in considerazione le strutture materiali e politiche su cui tale presente è installato. La cancellazione della prospettiva sessuale risulta dunque problematica poiché proporrebbe una visione a-storica dei sistemi di produzione attuali, ipotizzando, anziché attuando, una teoria dove questi non hanno più un ruolo sociale. Ciò che si afferma in Braidotti è l'irriducibilità

in *Nomadic subjects*. Braidotti infatti riconosce nell'insegnamento di Deleuze la necessità espressa dall'autore di evitare «un'interpretazione eccessivamente zelante ed ortodossa delle proprie teorie. [infatti Deleuze] incoraggiava i suoi studenti e lettori [a praticare] irriverenza creativa. [...] Cosa può essere più affine a Deleuze infatti che questa [...] distanza dalla voce del maestro?» (Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic subjects*, cit., pp. 272-274).

¹²⁶ Cfr. *ivi*, p. 123.

della potenzialità del soggetto sessuato inteso come soggettività incarnata e collocata. Il *focus* sulle strutture materiali della sessualità è pertanto uno strumento essenziale alla comprensione delle strutture di potere in atto,¹²⁷ al fine di poter generare forme possibili di resistenza ed eccedenza rispetto al sistema normativo-produttivo.

La componente sessuale della soggettività non ha dunque lo scopo di particolarizzare il soggetto o di ripristinare un'opposizione dualistica, ma di rivelare i modelli tramite cui il flusso di forze viene espresso sul fronte politico, rivendicando la fondamentale appartenenza del soggetto ad uno specifico posizionamento sociale da cui derivano specifiche modalità di divenire e di attuare prassi concreta. Braidotti sostiene infatti che:

ogni divenire avviene entro uno spazio di affinità e simbiosi con forze positive e relazioni dinamiche di prossimità. Questa interconnessione fondamentale produce lo spazio comune dell'attualizzazione di modalità alternative di relazione e di connessioni affettive. [...] Così il divenir-donna è il punto di partenza necessario per la decostruzione delle identità fallogocentriche precisamente perché la sessualità come istituzione strutturata attorno al dualismo sessuale e le sue conseguenze – il posizionamento delle donne e 'devianti' sessuali come figure di alterità – sono costitutive del pensiero Occidentale.¹²⁸

Non è pertanto presente in Braidotti il desiderio di un ritorno a una dialettica sessuale, dal momento che la differenza, intesa come criterio originario e positivo della soggettività, estende i parametri della soggettività al corpo sociale, inteso pertanto come l'oracolo carnale che produce il proprio destino attraverso il desiderio e le pratiche di figurazione di quest'ultimo.

La produzione di modalità di significazione e figurazione differenti ha dunque lo scopo di concretizzare una forma di contro-memoria capace di attuare il potenziale politico del soggetto.¹²⁹ Lo statuto nomadico della soggettività diviene quindi il *topos* per eccellenza di una forma di Essere politicamente ed ecologicamente attiva e collocata all'interno della più ampia attività femminista.¹³⁰ In Braidotti si assiste dunque alla rivelazione una profonda sintonia tra le operazioni di de-territorializzazione della

127 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Posthuman feminism*, cit., p. 111.

128 R. BRAIDOTTI, *Nomadic theory*, cit., p. 30.

129 Cfr. *ivi*, p. 289, cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic feminist theory in a global era*, cit.

130 Cfr. R. BRAIDOTTI, *Nomadic subjects*, cit., p. 55.

persona concettuale nomadica e l'attività politica concreta attualizzata tramite collocazioni storiche, sociali specifiche, poliedriche, sessualmente multiple e complesse.¹³¹

¹³¹ Cfr. R. BRAIDOTTI, *Posthuman Feminism*, cit., p. 199.

CONCLUSIONE

Si conclude dunque questo itinerario analitico e poetico attraverso la sinfonia orchestrata della teoria e del pensiero di Rosi Braidotti.

Attraversando il riconoscimento dei limiti del pensiero umanista, che l'orizzonte digitale organizzato dai flussi di potere del tecno-capitalismo esaspera e porta al punto di rottura, si è visto come il soggetto moderno è costretto ad accogliere il Post-Umanesimo come teoria necessaria per rispondere ai quesiti sullo statuto della soggettività nel mondo attuale. Tramite l'analisi dei sistemi di visualizzazione moderni, espressi nella medicalizzazione del corpo materiale portata avanti dalla bio-politica, si è fatto emergere come questo processo, potenziato dalla psicanalisi e capace pertanto di estendere tale medicalizzazione anche alle strutture psichiche e libidinali, abbia portato alla rottura del soggetto classico e allo sviluppo di una concettualità semiotica e pre-semiologica (ma comunque figurativa) che Braidotti esprime internamente all'arte e alle spazi di trasposizione tra le discipline. Si è affrontato in seguito il ruolo dello stile in Braidotti come elemento soggettivo e principio del 'non-uno', dunque come dimensione connettiva radicalmente figurativa. Si è discussa infine la prassi di scrittura attraverso la sua concretizzazione sul fronte filosofico, politico e sociale nel Femminismo Post-Umanista di Braidotti, con i suoi risvolti neo-materialisti e vitalisti; si è affrontata inoltre la richiesta dell'autrice di trasformazione all'ambito istituzionale ed accademico tramite la pratica filosofica e politica da lei promossa.

Si è scelto di mantenere la componente etica, l'elemento più importante e fondamentale della teoria di Braidotti, relativamente implicita in questa analisi, relegandola a un ruolo oracolare di figura fantasmica. Nel soggetto Post-Umano, infatti, tale elemento etico emerge in un'emozione che non è possibile ignorare, che collega organicamente e interamente l'universo rizomatico di Braidotti. Il sentimento etico sboccia dalle ceneri del soggetto classico, scandendo la fine delle celebrazioni funebri:¹³² il Corpo stanco riposa ora all'apogeo dell'itinerario concettuale. Consumato e

¹³² La terminologia utilizzata intende richiamare il passaggio con cui Braidotti apre *Patterns of Dissonance* (cfr. R. BRAIDOTTI, *Patterns of Dissonance*, cit., p. 2). Il rituale funerario dell'identità classica porta dunque all'elevazione del Mondo e del Corpo come elementi in continuità e alla base

sopraffatto dall'emozione e dalla sensazione, si scioglie nel moto globale della natura, nel *continuum bios/zoe*. Il Corpo giace ora placido sull'altare dove ha ricevuto il lauro, animato solo dal vibrare della *Zoe* circostante.¹³³

Nel percepire, il Corpo diventa molle: la superficie delle sue membra diventa porosa e malleabile, perdendosi nel vuoto col chiudersi dei suoi occhi. Indistinto da ciò che lo circonda, questo 'corpo senza organi' procede alla sua ultima meta: un'ascesi momentanea che precede il ritorno al mondo dei vivi. Eterno viandante, nomade senza volto, il Corpo soffre grazie all'intensità inesauribile del mondo che lo circonda: è penetrato, straziato dell'infinità virtuale che lo riporta al suolo.

In questo legame di patire profondo con gli spettacoli del mondo e i mali che lo abitano, il soggetto realizza dunque il proprio scopo: il fine ultimo, la meta del vivere, rimane la vivacità immensa del vivere etico. Il soggetto nomadico è totalmente libero, perché liberato in un mondo che lo accoglie e comprende, che lo attualizza e che ospita ogni sua azione, facendo gravare su di esse il peso etico che dona loro importanza.

Braidotti esprime chiaramente: «l'etica riguarda la libertà dal peso della negatività, la libertà [realizzata] attraverso la comprensione dei nostri legami. Una certa quantità di sofferenza, di conoscenza delle nostre vulnerabilità e dolori, è dunque utile».¹³⁴ Tale sofferenza è puro entusiasmo: sensazione irrefrenabile della scomparsa

delle strutture soggettive Post-Umane. L'utilizzo di una terminologia a tratti poetica esprime dunque, in relazione alla teoria nomadica strutturata da Braidotti, il superamento teorico dei canoni di oggettività come iscritti nella tradizione umanista. Si tratta dunque di una trasposizione su scala locale (nel testo) volta all'utilizzo dello stile come elemento etico, 'condiviso' e trasversale che Braidotti stessa riconosce come essenziale alla pratica filosofica nel mondo moderno, intesa ora come 'disciplina Post-Umanista' (cfr. R. BRAIDOTTI, *Transversal Posthumanities*, cit., pp. 1185, 1191-1192).

133 Si tratta qui di una reinterpretazione con terminologia diversa del testo di Braidotti. In *Posthuman Knowledge*, lo sfinimento del corpo e l'esaurimento delle sue energie viene infatti descritto come uno degli elementi necessari alle strutture bio-politiche moderne, in virtù delle contraddizioni interne del sistema produttivo (R. BRAIDOTTI, *Posthuman Knowledge*, cit., p. 23). La stanchezza è indotta dalle contraddizioni irrisolte delle modalità di gestione della vita. Tuttavia, entro questo contesto, lo sfinimento diventa anche lo strumento con cui decodificare il rapporto soggetto-ambiente: lo sfinimento infatti «riguarda più il senso di svuotamento dell'io. Questa apertura verso il mondo a basso voltaggio energetico si estende oltre il quadro ristretto dell'identità individuale attanagliata dall'ego/super-ego» (ivi, p. 24). Braidotti sostiene che lo sfinimento sia «una soglia di trasformazione delle forze, cioè uno stato virtuale di divenire creativo» (ivi, p. 25). Ciò che viene 'esaurito/sfinito' è «l'insieme di formule familiari, la collezione di assunti e abitudini mentali [che caratterizzano l'umano come tradizionalmente inteso]» (ivi, p. 26). La stanchezza del corpo ne rivela così il profondo legame con i ritmi naturali. Tale sfinimento è dunque il momento di de-costruzione e quindi di rinnovo per eccellenza.

134 R. BRAIDOTTI, *Nomadic theory*, cit., p. 316.

del soggetto nel vuoto, l'estasi (*jouissance*) del sentire e sentirsi. Il soggetto, corpo e mente uniti in una sola figura, non può sostenere da solo questo peso. L'etica si esprime dunque in questa esperienza di comunione profonda con l'esistere altrui: non si tratta di una volontà del soggetto, ma dell'impossibilità radicale di prescindere dal giogo dell'esistenza che tutto abbraccia. L'etica è dunque espressione teoricamente fondata della fondamentale appartenenza al mondo: «*we are in this together*»¹³⁵, si è in questo mondo come elementi intimamente interconnessi ed incapaci di non 'sentire' (patire).

L'etica, affermandosi come modalità di sentire l'esistenza come condivisa, «è una barriera sottile contro la possibilità dell'estinzione», ossia «una modalità di attualizzare forme sostenibili di trasformazione».¹³⁶ Questo sentire travolge e tramuta, e lascia perennemente segnati dal passaggio dell'esistenza. Divenire eticamente consiste quindi nell'accogliere la diversità entro una prassi comunitaria di divenire ambientale e di arricchimento dell'orizzonte condiviso. L'etica è dunque una pratica legata radicalmente alla conoscenza e alla scrittura: consiste nel parlare di sé, nel sapere esprimere l'irrefrenabile vitalità della propria carne, ed è pertanto fondamentale una forma di epistemologia, forse l'unica concessa al soggetto r(el)azionale, su cui gli elementi teorici si installano per esprimere forme concrete d'azione: «l'epistemologia guida l'etica che plasma la politica».¹³⁷

Questo fare etico è l'anima della filosofia, e non può non esserlo. Essa è questo e solo questo: irriducibilmente, impunemente e immanentemente etica.

Attraverso la danza teorica descritta finora sono stati dunque espressi gli elementi fondamentali dello stare al mondo nel terzo millennio: alla freddezza delle 'alte teorie' viene contrapposto lo stile della scrittura localizzata, alle tecniche di visualizzazione disincarnate vengono contrapposte figurazioni incarnate e processuali, profondamente responsabili della verità che esprimono. Al timore viene contrapposto lo spirito artistico e l'incontenibile desiderio di condivisione ed azione che lo realizzano, e all'impersonale ed irrealizzabile criterio di astrazione della soggettività viene contrapposto l'entusiasmo del desiderio, la sessualità come orizzonte interconnesso delle strutture intime della psiche e del corpo. Il percorso attraverso cui divenire è

135 R. BRAIDOTTI, *Posthuman feminism*, cit., p. 8.

136 R. BRAIDOTTI, *Nomadic theory*, cit., p. 317.

137 R. BRAIDOTTI, *Posthuman feminism*, cit., p. 157.

chiaro: il nomade lo sta già percorrendo. Irriverente, il nomade non si cura di essere neofita, né di dissacrare l'autorità e le leggi del passato.

Così si conclude questo spettacolo, nel buio della sala dove lo sguardo non sa distinguere alcuna forma: l'unica presenza percepibile è quella del mondo intero. Stremato, spossato ed esausto, ma appagato e grato d'esser stato parte del teatro, così riposa il pubblico intero.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia primaria:

- BRAIDOTTI R., *Patterns of Dissonance. A study of women in contemporary philosophy*, Polity Press, Cambridge 1991; trad. it. di Roncalli E., *Dissonanze: le donne e la filosofia contemporanea: verso una lettura filosofica delle idee femministe*, La tartaruga, Milano 1994.
- BRAIDOTTI R., *Nomadic subjects. embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*, Columbia University Press, Cambridge 1994.
- BRAIDOTTI R., *Figurazioni del nomadismo: "homelessness" e "rootlessness" nella teoria sociale e politica contemporanea*, «Acoma. Rivista internazionale di studi nordamericani», 5, 1998.
- BRAIDOTTI R., *Metamorphoses: towards a materialist theory of becoming*, Polity Press, Cambridge 2002; trad. it. di Nadiotti M., *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, Castelvecchi, Roma 2024.
- BRAIDOTTI R., *Filosofare a zig-zag: Apologia pro opera sua*, «Per Amore del Mondo», 5, Diotima, 2006.
- BRAIDOTTI R., *Transpositions. On Nomadic Ethics*, Polity Press, Cambridge 2006; trad. it. a cura di Crispino A. M., *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, Luca Sossella Editore, Roma 2008.
- BRAIDOTTI R., *Nomadic subjects. embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*, seconda edizione, Columbia University Press, New York 2011; trad. it. a cura di Fioravanti C., *Soggetti nomadi. Corpo e differenza sessuale*, Castelvecchi, Roma 2023.
- BRAIDOTTI R., *Nomadic theory. The portable Rosi Braidotti*, Columbia University Press, New York 2011.
- BRAIDOTTI R., *Writing as a nomadic subject*. «Comparative Critical Studies», 11, 2014.
- BRAIDOTTI R., *The Posthuman*, Polity press, Cambridge 2013; trad. it. di Balzano A., *Il postumano* vol. I. *La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Bologna 2014,
- BRAIDOTTI R., *Materialismo radicale. Itinerari etici per cyborg e cattive ragazze*; trad. it. di Balzano A., a cura di Crispino A. M., Castelvecchi, Roma 2019.
- BRAIDOTTI R., *Posthuman Knowledge*, Polity Press, Cambridge 2019; trad. it. di BALZANO A., *Il Postumano* vol. II. *Saperi e Soggettività*, DeriveApprodi, Bologna 2022.
- BRAIDOTTI R., *Posthuman Feminism*, Polity Press, Cambridge 2022; trad. it. di Aurillo. S., *Il postumano* vol. III. *Femminismo*, DeriveApprodi, Bologna 2023.

Bibliografia secondaria:

- BARBANTI C. & BARONE P., *Soggettività ibride tra umano e non umano*, «Metis», 12, 2022, n. 2.
- CREED B., *The Monstrous-Feminine: Film, Feminism, Psychoanalysis*, Routledge, Milton Park 1993.
- HARAWAY D., *Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective*, «Feminist Studies» 14, 1988, n. 1, Routledge.
- HARAWAY D., *A Cyborg Manifesto*, Routledge, New York 1991; trad. it. a cura di Borghi L., *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995.
- HARAWAY D., *Staying with the trouble. Making kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Chicago 2016; trad. it. di Durastanti C. & Ciccioni C., *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, NERO, Roma 2023.
- KJELLGREN A., *Mythmaking as a feminist strategy: Rosi Braidotti's political myth*, «Feminist Theory», 22, 2021, n. 1.
- KLEIN H. M., *Marxism, psychoanalysis, and mother nature*, «Feminist Studies», 15, 1989, n. 4.
- REBUGHINI P., *Subject, subjectivity, subjectivation*, «Sociopedia. Isa», 2, 2014.
- ROSE D. B., *Shimmer when all you love is being trashed*, «Arts of living on a damaged planet: Ghosts and monsters of the Anthropocene», 12, a cura di Lowenhaupt Tsing A., Anne Swanson H. & Gan and Nils Bubandt E., University of Minnesota Press, Minneapolis 2017.
- ROGOWSKA-STANGRET M., *Pushing feminist new materialist vitalism to an extreme: on bare death*, «Feminist Theory», 21, 2020, no. 4.
- ROSOLIO Y., & ROZMARIN M., *Forgetting To Forget: On Rosi Braidotti's Affirmative Critique*, «interconnections: journal of posthumanism» 4, 2025, n. 1.
- THIELE K., *Figuration and/as critique in relational matters*, «How to Relate: Wissen, Kunst, Praktiken [Knowledge, Arts, Practice]», a cura di A. Haas, M. Haas, H. Magauer, & D. Pohl, 2021.
- LAWTOO N., *Posthuman Mimesis I: Concepts for the Mimetic Turn*, «Journal of Posthumanism» 2, 2022, n. 2.

Altre opere consultate:

- SPINOZA B., *Ethica. Ordine geometrico demonstrata*; trad. it. di Durante G., *Etica. Dimostrata secondo l'ordine geometrico*, Bompiani, Firenze 2007.
- DELEUZE G. & GUATTARI F., *L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Les édition de Minuit, Parigi 1972; trad. it. di Fontana A., *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 1975.
- DELEUZE G., *Nietzsche et la philosophie*, Presses universitaires de France, Parigi 1962; trad. it. di Salvatore T., *Nietzsche e La Filosofia*, Colportage, Firenze 1978.
- DELEUZE G. & GUATTARI F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les édition de Minuit, Parigi 1991; trad. it. di De Lorenzis A., *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996.

Sitografia:

BRAIDOTTI R., *Nomadic feminist theory in a global era*, «*Labrys, études féministes / estudos feministas*», 23, 2013.

<https://www.labrys.net.br/labrys23/filosofia/rosibraidotti.htm>.

BRAIDOTTI R., *Transversal Posthumanities*, «*Philosophy Today*», 63, 2019, n. 4.

<https://philpapers.org/rec/BRATP>.

BRAIDOTTI R., *Borrowed Energy*: Intervista di Vermeulen T., *Frieze*, 165, 2014.

<https://rosibraidotti.com/2018/06/29/borrowed-energy/>.

SUTHERLAND T., *Intensive mobilities: Figurations of the nomad in contemporary theory*, 2014.

<https://core.ac.uk/download/pdf/163027581.pdf>.