

GIACOMO PEZZANO

DIVENIRE.
PICCOLO LESSICO FILOSOFICO DELLA
TRASFORMAZIONE

*Si tratta sempre di una virtualità sul punto
di attualizzarsi, di una semplicità sul punto
di differenziarsi, di una totalità sul punto di dividersi.¹*

SOMMARIO: 1. *Ideare*; 1.1. *Idea Oggettiva*; 1.2. *Idea Soggettiva*; 1.3. *Idea Invenzione*; 2. *Esprimere*; 2.1. *Effettuare*; 2.2. *Tradurre*; 3. *Esperire*; 3.1. *Intuire*; 3.2. *Sentire*; 3.3. *Immaginare*; 4. *Sforzarsi*; 4.1. *Riorientarsi*; 4.2. *Persistere*; 5. *Concepire*; 5.1. *Prospettare*; 5.2. *Condividere*.

Questo contributo presuppone una tesi netta: la filosofia dice qualcosa sul e del mondo. Ciò vale a maggior ragione per il mondo contemporaneo, contraddistinto in modo incalzante dall'intreccio di diverse trasformazioni. Per esigenze di spazio, non spiegherò qui le ragioni di una simile affermazione, di primo acchito molto generica (quali trasformazioni? Come? Perché? ecc.),² segnalando però perlomeno che l'opera-testamento di uno dei più rilevanti sociologi contemporanei sostiene proprio che viviamo in un mondo che, più che star semplicemente cambiando, è in totale metamorfosi, ossia in corso di trasformazione radicale, in gestazione di qualcosa di nuovo. Vivremo cioè nella trasfigurazione globale del mondo, nel pieno di un'alterazione complessiva per la quale vanno configurandosi una diversa realtà, un diverso modo di essere nel mondo, un diverso modo di vedere il mondo, un diverso modo di fare politica [cfr. Beck 2017]. Come se tutte le cose diventassero instabili insieme e nello stesso tempo.

¹ Deleuze 2001, 88.

² Oltre a essere oggetto di un lavoro più ampio in svolgimento, ho comunque cominciato ad affrontare questo aspetto in Pezzano 2017c.

Se ciò è vero, è necessario che la trasformazione venga concepita in quanto problema esplicito, ossia che venga tematizzata e messa in discussione manifestamente. La filosofia – come discuterò – può dire qualcosa sulle trasformazioni *ossia* sui processi: può prefiggersi di farci *concepire* la natura e le implicazioni della trasformazione. Inoltre, punto non meno rilevante, la filosofia possiede a propria volta – proprio in quanto prende parola sulle trasformazioni – un intrinseco carattere trasformativo.

Il tentativo di dare consistenza a simili convinzioni muoverà intorno al chiarimento del problema dell'*ideare* o dell'*ideazione*, che non sembra avere ancora ricevuto pieno riconoscimento nella tradizione filosofica, salvo – reputo – nel pensiero di Gilles Deleuze. Perciò, il suo pensiero agirà come costante (per lo più implicito) contrappunto delle pagine che seguono, e ogni paragrafo di questo contributo avrà a riferimento una sua breve citazione.³

Il modo in cui affronterò il tema dell'*ideare* parrà privilegiarne maggiormente la valenza esistenziale o umana, ma esso implica sviluppi metafisici in senso più esteso: anche se qui troverà più spazio una sorta di *fenomenologia della trasformazione o degli atti ideativi*, essa rappresenta un momento nell'elaborazione di una più ampia *metafisica o cosmologia della trasformazione o dell'ideazione*. Secondo questa, la trasformazione è rilevante per l'essere umano in quanto segna l'andamento della natura in quanto tale: riflettere sulla processualità “per noi” sarebbe un tramite per tentare di comprendere la processualità *qua tale*.⁴

La portata generale di una simile impostazione è – formulata semplicemente – smettere di considerare i processi come cose per comin-

³ Ho già avuto modo di affrontare il problema della trasformazione, in relazione all'opera deleuziana in Pezzano 2014b; 2016a; 2016b; 2017a; 2017b.

⁴ In un senso che Scheler, che forse per primo ha saputo rilanciare le ragioni di una “cosmologia del divenire” nel Novecento, esprimeva con le seguenti (certo problematiche) parole: «voi sbagliate di grosso nel credere che il grande punto interrogativo, il grande “?” rappresentato [...] dall'universo, dal suo senso, dal vostro senso, sia solo il vostro punto interrogativo soggettivo e che ci sia una risposta indipendente dalla vostra presa di posizione! No: l'esser-degno-di-domanda è un carattere fondamentale dell'esistenza stessa! È il suo carattere immanente. Dio stesso è una domanda a se stesso» [1954-1997, XIII 158].

ciare a considerare le cose come processi, nel solco di un'ancora germinale *Process Philosophy* [Rescher 2007], che – si può dire – concepisce il mondo *sub specie transformationis*. Si tratta di una metafisica a tutti gli effetti in quanto si ripropone di ripensare il “puro” in termini astratti, concependolo però non come essenza, natura, identità, interiorità, semplicità, o elementarietà (ossia in termini sostanzialistici e atomistici), bensì come *apertura* o *stato nascente*, come ciò che è preso “sul nascere”, o anche (lo si vedrà) come esperienza pura – esattamente nel senso in cui oggi tendiamo a percepire lo stato di innocenza infantile, gravido di avvenire. Questa posizione evidentemente richiede notevoli sforzi per essere finemente articolata ed è impegnativa, a partire dal rischio di rivelarsi suo malgrado antropomorfa (il mondo quale incessante creazione a immagine di un uomo concepito come in perenne trasformazione). Tuttavia, va segnalata come sfondo virtuale delle considerazioni a venire: come fosse in opera un “esperimento mentale” che chiama a provare a vedere il mondo *come se* fosse fatto in un dato modo, ossia – nello specifico – come se si trasformasse, per indagare così il significato di tale posizionamento, ciò che ne segue, che cosa ne viene fuori, fin dove possiamo arrivare (non è in fondo questo il senso di un sistema filosofico o di una prospettiva metafisica?).

Proprio per la natura necessariamente parziale di questa prima discussione, il discorso si impernia su alcuni termini-chiave per sollevare l'insieme degli aspetti connessi al problema della trasformazione: *ideare, esprimere, esperire, sforzarsi, concepire*. Questi “lemmi” sono voci verbali perché in prima approssimazione il cuore delle trasformazioni è il corso di processi aperti, il “durante” del loro svolgimento, il pieno della loro potenza di alterazione. Tuttavia, non intendo suggerire che un lessico filosofico della trasformazione si esaurisca nella sostituzione di sostantivi e aggettivi (elementi statici e sostanziali) con verbi e avverbi (elementi dinamici e processuali), principalmente per tre motivi. Il primo è che questi rischierebbero così di venire a loro volta ipostatizzati in riferimenti a “stati”. Il secondo è che andrebbero in secondo piano elementi sincategorematici o preposizionali o connettivi che possono restituire l'aspetto attivo e relazionale insito nei processi. Il terzo è che il linguaggio (perlomeno quello indoeuropeo, si è sostenuto) per certi versi è *qua tale* un “dispositivo” per stabilizzare la trasformazione in

una data forma o far riposare la processualità, ragion per cui – come vedremo – le “facoltà della trasformazione” non sono di natura discorsiva.

Per questo, ho infine scelto di associare a ciascun paragrafo anche un’immagine, riportate come appendice al contributo, per offrire una sorta di “riassunto visivo-percettivo”, nei limiti concessi dal presente mezzo espressivo.

1. Ideare

*Non siamo noi ad avere delle idee,
ma sono le idee che si affermano in noi.⁵*

Nel linguaggio comune, “alterarsi” ha un’accezione negativa, come se il cambiamento e la trasformazione venissero percepiti come pericolosi, in quanto sconvolgenti e travolgenti. Una parte consistente della tradizione filosofica ha sembrato alimentare e alimentarsi di questo atteggiamento nei confronti delle “fasi di alterazione”, mentre è necessario assumerle come problemi da sviluppare.

Una cartina tornasole a mio giudizio emblematica di tale postura filosofica è il significato che in filosofia si è dato al concetto di “idea” – che rappresenta oltretutto un tema decisivo per l’intero pensiero filosofico, se è vero che «*la storia della filosofia post-platonica* è, già a partire da Aristotele, la storia dei diversi tentativi di eliminare o di pensare altrimenti l’idea» [Agamben 2016, 68]. Infatti, è possibile individuare due principali maniere di concepire l’idea, distinte ma legate da un presupposto comune, ossia attribuire all’idea essenzialmente una natura statica e un carattere rappresentativo: la prima (*Idea Oggettiva*) si può connotare come antica, la seconda (*Idea Soggettiva*) come moderna. Le presento in breve per delineare in controluce i tratti di un terzo modo di intendere l’idea (*Idea Invenzione*), che per certi versi percorre la tradizione filosofica e si staglia più nitidamente in alcuni suoi momenti, ma

⁵ Deleuze 2010, 47.

che per altri versi non è mai stata pienamente esplicitato,⁶ non lasciandosi catturare dall'alternativa senza terzi tra uno svolgimento concepito quale compimento dell'identità essenziale di partenza, e uno sconvolgimento inteso quale scacco regressivo di ogni possibilità di sviluppo.⁷

1.1. Idea Oggettiva

È ciò che nel senso comune va sotto il termine “ideale”, che chiama in causa l'affermazione di un'identità fissa e intrasformabile. In questa accezione, l'idea è ciò che custodisce in uno spazio protetto e collocato in un altro mondo, superiore e incontaminato, la vera natura ed essenza delle cose, che si presentano come copie costitutivamente imperfette e inadeguate del modello cui cercano di rassomigliare. Tutto ciò che esiste rappresenta un'imitazione più o meno riuscita (comunque mai pienamente) delle idee, che si configurano dunque come Riferimento che conserva l'identità delle cose, impedendo che venga intaccata e corrosa da possibili mutamenti.

Che si consideri l'idea come appartenente all'ordine oggettivo della realtà (la natura delle cose), espressione della potenza di Dio (la predestinazione divina) o manifestazione necessaria della costituzione dell'uomo (l'istanza regolativa), le cose non cambiano, e si tratta sempre di mettere in scena un'approssimazione incompleta di ciò che possiede in sé perfetto compimento (un archetipo inimitabile o irraggiungibile), di adeguarsi o mirare a ciò che qualcosa era destinato a essere sin dalle origini. Analogamente, che le idee si collochino prima delle cose, nelle cose o dopo le cose non toglie nulla al loro carattere di definitezza e immodificabilità: esse implicano comunque un rapporto di adeguazione rispetto al loro contenuto.

In questa accezione, l'idea è qualcosa che non dipende in senso stretto dalla mente umana, né dal mondo che ci circonda, nel senso che l'idea è stabile e perdurante, separata dall'esperienza e immutabile;

⁶ Una riprova la troviamo per esempio nel fatto che una recente e accurata sintesi storiografica sul tema come Rumore 2017 non la menziona, né – soprattutto – sembra prevedere la possibilità di una sua articolazione.

⁷ Secondo un'impostazione su cui insiste invece Chiodo 2016.

sono proprio questi tratti che la rendono principio e fondamento di ciò che c'è, dalla mente umana al mondo sensibile. Le cose devono essere a immagine e somiglianza dell'identità eterna dell'idea – che resta comunque inarrivabile.

1.2. *Idea Soggettiva*

È quanto comunemente intendiamo con espressioni quali “farsi un'idea”, “avere un piano” o “progettare”: si ha in mente qualcosa, si ha in mente un'idea, che può “stare per” o un contenuto esteriore di vario tipo (uno stato di cose, un oggetto, una persona, e così via) o un proposito interiore di varia natura (un desiderio, una volontà, una strategia, e così via). In tutti questi casi, è in causa un rapporto di adeguazione tra il soggetto e l'oggetto, nella misura in cui si tratta di verificare in che modo la rappresentazione del primo corrisponda alla realtà del secondo: ciò vale sia che si tratti di farsi un'idea adeguata delle caratteristiche di qualcosa (la mia idea di albero rappresenta pienamente la natura dell'albero?), sia che sia in ballo la conformità di qualcosa alla forma che si ha concepito (che cosa devo fare per far sì che la casa che realizzo sia conforme al progetto che mi sono fatto? – progetto che potrebbe anche restare irrealizzato, perché punta a qualcosa di inarrivabile, restando un sogno soggettivo).

In questa accezione, l'idea è qualcosa che per lo più sta nella nostra testa, nella forma di ciò che del mondo riesce a entrare nella nostra testa come di ciò che dalla nostra testa riusciamo a far uscire nel mondo; anzi è proprio per questa sua natura che si pone il problema se essa sia un *medium* adeguato alla relazione con il mondo “esterno”. Le cose devono essere a immagine e somiglianza della rappresentazione presente dell'idea – e viceversa.

1.3. *Idea Invenzione*

Si tratta di dare pieno statuto filosofico all'*Eureka!* o all'*Ah-ah!* che ricorre in espressioni quali “avere un'idea” o “viene un'idea” e ai correlati “ideare” e “ideazione”: sono in gioco invenzione, trasformazione e in-

novazione, non rappresentazione, riproduzione e imitazione. Qui, pensando alla canonica immagine della lampadina che si accende, l'interruzione si presenta non come blocco di un nesso tra elementi dati, bensì insieme come esitazione o sospensione creatrice, ossia come *interruttore*, generazione di un nuovo nesso: emergono congiunzioni inattese, continuità improbabili e rapporti imprevedibili. Sempre nel linguaggio comune, a una domanda come “quanta pasta vuoi?” si può rispondere dicendo “giusto un’idea...”: qui l’idea è come un accenno, un abbozzo, un inizio, più che qualcosa di già dato, eterno o limpido.

In questa accezione, l’idea si pone dal lato di dissimmetria, incommensurabilità, differenza, divergenza, dissomiglianza, ecc., più che dal lato di simmetria, commisuratezza, identità, convergenza, somiglianza, ecc. Essa segna infatti uno sganciamento da un sistema di leggi e cause dato, rompe con esso per far per così dire lampeggiare una biforcazione, una deviazione, un’instabilità che (ri)apre il campo dei possibili. Segna un accumulo, una condensazione e una cascata di eventi, concatenamenti, nessi, e così via per il quale le cose fremono, fermentano, si rimescolano, vanno in ebollizione, vanno precipitando e la catastrofe – intesa proprio come potenza metamorfica – si fa imminente (come le nubi si addensano facendo presagire lo scoppio di un evento atmosferico).

Un’idea – utilizzando il linguaggio proprio della teoria delle catastrofi [cfr. p.e. Arnol’d 1990] – è la sovrapposizione di singolarità e biforcazioni, più vicina alla perdita e all’allontanamento rispetto agli stati di equilibrio, dove si rivela l’intrinseca fragilità delle cose che appaiono stazionarie, che non alla stabilità e alla regolarità di un qualche parametro. Un’idea è come l’annuncio di una gestazione in corso, si colloca non all’ingiù (laddove le cose conservano la propria forma) o all’insù (laddove le cose si sono già formate), ma *all’intorno* (laddove le cose si stanno trasformando): è energia accumulata sul punto di detonare, esplodere e accendersi, è una peculiare «deformazione senza precedenti» [Carbone 2004].

Le idee sono come la fosforescenza delle cose. Esse si collocano su un piano che comunemente connotiamo come “virtuale”, il quale è dotato di una forza ontologica peculiare: da una parte ciò che lo attraversa è (o appare) fragile, evanescente e labile; dall’altra parte però la

sua potenza è tale da perturbare l'ordine del reale. In tal modo, ciò che era semplicemente reale comincia a cessare di esserlo, mentre ciò che ancora non lo era muove a diventarlo: questo tipo di forza è quella del problematico, di quell'incertezza che si introduce in una data distribuzione delle cose e che da un lato “sospende” questa, mentre dall'altro lato “apre” a ciò che potrà venirne fuori [cfr. Lapoujade 2017, 58-64].

Questo terzo modo di intendere l'idea assomma, potremmo dire, una componente *platonica* (l'idea ha uno statuto ontologico), una *spinoziana* (l'idea ha una natura espressiva), una *leibniziana* (l'idea ha un carattere dinamico-disposizionale), una *kantiana* (l'idea ha una struttura problematica), una *hegeliana* (l'idea è un auto-movimento), una *neokantiana* (l'idea è dotata di una validità), una *bergsoniana* (l'idea ha una potenza creativa), una *scheleriana* (l'idea è *cum rebus*), e una *pragmatista* (l'idea implica un'interazione reale). Anzi, l'ideare *integra* tali tratti, in quanto li riattraversa e risemantizza in modo originale e innovativo.

Infatti, l'idea – azzardando una definizione – viene considerata alla stregua di un segno problematico composto di eventi accumulati che preme per essere ripreso e condotto agli estremi in un modo non già implicato dal segno stesso. Nei momenti in cui sta intercorrendo una trasformazione, in cui tutto è possibile ma non tutto sarà poi attualizzato, è in gioco la non coincidenza che vige, per esempio, tra domanda e risposta, problema e soluzioni, senso e linguaggio, induttore e indotto, influenzante e influenzato; che il tumulto proprio di una trasformazione in corso si traduca in crollo (*breakdown*) o apertura (*breakthrough*) dipende dall'andamento stesso del processo.⁸

In tal senso, non si deve confondere l'ideare con il progetto o il disegno portato avanti da un soggetto (naturale, umano o divino che sia). L'idea infatti possiede qui – provando a enumerarle – tre caratteristiche principali: a) è un'*immagine dinamica*; b) è un *caso necessario*; c) è un *campo individuante*.

a. Può sorprendere che l'idea sia accostata a ciò che più di ogni altra cosa si distingue da essa nelle altre due accezioni, cioè l'immagine. Eppure,

⁸ Cfr. anche *infra*, Appendice, *Ideare*.

quando è in gioco l'ideare, il processo muove da e fa insistere qualcosa come una pura immagine, un corpo trasparente, un puro fantasma libero da riferimenti e lontano dalla logica imitativo-emulativa, che afferma la propria forza performativa o – letteralmente – finzionale. Non è un'immagine-di, bensì un'entità vaga e anesatta,⁹ dai contorni sfumati e dalla natura non già determinata, senza essere perciò semplicemente priva di determinazioni: è uno schema di produzione, un punto virtuale di condensazione da districare, un'immagine che domanda una messa a fuoco e uno sviluppo, animata da una tensione interna che mobilita ed esorta a trovare creativamente qualcosa in grado di farsi carico della sua sollecitazione (come un libretto di istruzioni che prende esso stesso forma durante il processo di costruzione).

Avere un'idea significa proprio questo: si palesa in noi *un qualcosa*, si è come folgorati da una pura intensità gravida di prolungamenti, oscura ma distinta perché è portatrice di istanze ed esigenze da prendere in carico. Questo qualcosa è un'immagine che non rimanda a qualcosa di preesistente (un oggetto, una forma, un suono, una voce, un'entità, una persona, ecc. in quanto già dati); piuttosto, preme affinché qualcosa di nuovo venga a esistere, quasi scolpendo gradualmente quei lineamenti che essa dava a intravedere: un'idea è un'immagine che *fa* qualcosa, una *potenza di effettuazione*, anzi *da effettuare*. Bisogna cominciare a lavo-

⁹Tale termine va inteso come segue: “inesatto” è l'opposto di “esatto”, dunque indica qualcosa di sbagliato che resta comunque all'interno del campo di ciò che è ritenuto esatto (a mo' di sua ombra); “anesatto” intende invece sottolineare il carattere sfuggente e indecifrabile dell'elemento in questione, cioè il suo essere né esatto né inesatto. Si tratta piuttosto di una pura anomalia che non riesce a essere letta nei termini delle cose per come sono già date, costringendo a sviluppare la problematicità che ci si trova ad affrontare, per vedere se è possibile leggerla in altro modo. Un semplice esempio: “ $2 + 2 = 5$ ” è inesatto rispetto all'esattezza di “ $2 + 2 = 4$ ”, chiaramente; ma che cosa accadrebbe se invece ci trovassimo di fronte a qualcosa come “ $2 + 2 = 6$ ” e ci fosse detto che non è per nulla inesatto, pur non apprendoci in nessun modo esatto? Ecco profilarsi una pura “anesattezza”, che costringe a ridefinire per intero i termini con cui ci rapportiamo a espressioni quali “ $a + b = c$ ”, ristrutturando il nostro campo di esperienza e segnando l'ingresso in un nuovo territorio, nel quale cercare di capire se e come è possibile decifrare diversamente quel tipo di espressioni (nella fattispecie, è sufficiente guardare al numero di lettere che compone la parola “due”, ossia 3, ed ecco che avremmo “ $2 + 2 = 6$ ▶ “due + due = 6” ▶ 3 [lettere] + 3 [lettere] = 6 [lettere]”).

rare su quella pura singolarità per afferrarla prima che essa svanisca e si perda, data la sua natura spettrale, quasi fosse uno zombie. La metafora dell'illuminazione, comunemente associata al momento in cui sopraggiunge un'idea e che tanta fortuna ha avuto da Platone alla teologia, cerca di richiamare proprio quel bagliore istantaneo del puro bianco, pregno di ogni colore, per il quale la nostra vista è insieme sconvolta (*si rimane ciechi*: non si riesca a vedere più nulla di chiaro) e ristrutturata (*si aprono gli occhi*: si cominciano finalmente a vedere le cose): avere un'illuminazione è ritrovarsi nel pieno di una trasformazione.

Una pura immagine appare certo un paradosso, finché si adotta la logica predicativa tipica del linguaggio, di fatto una logica figlia della *lettura di testi*, scritti (logosfera) come stampati (grafosfera): occorre invece comprendere la peculiare logica “videosferica” delle immagini (che fa tutt'uno, secondo quanto emergerà, con una *logica del senso o della sensazione*), la quale sfugge all'attribuzione di predicati a un soggetto, come al codice binario affermazione *V/S* negazione. Ogni immagine segna piuttosto l'introduzione di una pura differenza nel campo in senso ampio percettivo: *mostra*, piuttosto che dire e in questo modo produce senso effettivo, ossia si presenta come un plesso di sollecitazioni e direzioni di sviluppo – invita.¹⁰ In tale ottica, un'immagine è più figurale che figurativa: rende visibile, più che rendere il visibile; ma ciò non significa che renda immediatamente evidente, perché segnala piuttosto una traccia di una messa in forma in corso d'opera – è, con tutte le ambiguità che ciò comporta, una *pura apparizione* (sinestesica, più che semplicemente visiva: un'immagine *ottico-sonora pura*, qualcosa come una pura impressione).

b. Che l'idea si presenti come insieme da una parte nebulosa, brumosa e opaca, e dall'altra radiosa, esplosiva e rilucente significa proprio che la sua oscurità non è quella della notte in cui tutte le vacche sono nere: è invece come qualcosa di “raggomitolato” che ha bisogno di essere “sgomitolato”, una matassa di cui si deve trovare il bandolo, operazione che

¹⁰ In linea con il già consolidato «*iconic turn*» [Boehm 2009] o «*pictorial turn*» [Mitchell 2009, 17-47]. Sui diversi «regimi dello sguardo» propri di *logosphère* (immagine-presenza), *graphosphère* (immagine-rappresentazione) e *vidéosphère* (immagine-simulazione) cfr. invece Debray 2010, 148-149.

richiede meticolosità e impegno radicali per essere portata a buon fine. Si deve insomma prestare notevole cura e attenzione alla natura virtuale ma non per questo irreali di ciò in cui ci si è imbattuti.

In tal senso, un'idea è a tutti gli effetti ciò che si pone in se stesso, indipendentemente e necessariamente, di modo che il più soggettivo coincide il più oggettivo, perché non si può distinguere (l'idea è tale indiscernibilità, è l'ingresso in una zona di indistinzione tra soggetto e oggetto) se essa sia mia o se sia essa a impormi: è l'idea ad arrivare a me, proprio mentre sono io ad avere un'idea.

Un'idea, da questo punto di vista, è un puro caso, laddove *caso* sta a indicare il fatto che non è veicolato nessun disegno prestabilito, mentre però *puro* evidenzia che il caso non è definibile a partire da un fine rispetto al quale rappresenterebbe una deviazione imprevista, un accidente fortuito: è una pura anomalia che non si presta a essere ridotta a ciò che si contrappone alla normalità (l'anormalità), perché piuttosto si impone come portatrice di un problema, come “segnalatrice” (una pura auto-datità in chiave dinamica, in termini scheleriani).

Un puro caso è un caso organizzatore [cfr. Ceruti 1989, 72-76], l'apparentemente paradossale congiunzione tra contingenza e necessità: accade imprevedibilmente, arriva inaspettatamente, ma si impone come qualcosa che veicola un'istanza, che fa valere un'esigenza, che esprime un bisogno – è un incontro. In breve: appare come ciò che segnala una necessità, intesa appunto quale bisogno di cui farsi carico, problema a cui far fronte. “Una” non indica un'unità in senso numerico o una quantità determinata, anzi allude all'insieme di una molteplicità qualitativa: una singolarità non è “un” caso in senso cardinale; piuttosto rappresenta l'accumulazione di più casi, l'addensamento di circostanze e occorrenze che si approssimano per formare un punto di rottura, o – meglio – di trasmutazione. È una co-incidenza in senso letterale, che non rivela la datità di un fato, ma al limite “prefigura” una direzione di prosecuzione. Una molteplicità è qualcosa di letteralmente complicato che invoca esplicitazione, dunque di genuinamente problematico: mette in questione, avanza una domanda; una domanda è certo “indeterminata” (interroga, non stabilisce o esclama), ma sotto forma di ciò che *esige* e *richiede* determinazione.

Un'idea non è una cosa, ma una tendenza espressiva, ossia una dire-

zionalità totalmente “arbitraria” (nessuno l’ha decisa, non è la risultante meccanica di nessi di causa-effetto) ma appunto dotata di un senso, di un vettore, di una forza, che domandano attenzione e sollecitano prolungamento. Un’idea è una durata, segnata da linee immanenti che si danno sotto forma di energia potenziale, non essendo dunque meramente a disposizione del soggetto, che è anzi quasi costretto a “starci dietro” per portarla ai limiti delle sue possibilità produttive.¹¹

Un’idea è dunque un’assoluta oggettività, perché non è il parto della mente o degli intenti di un soggetto, né dipende dalla costituzione di questo: si afferma invece come esigenza ineludibile e slancio in fase di sviluppo; è una necessità in senso non logico bensì “fisico”, ossia reale, effettivo, effettuale, effettuante.

c. Proprio per questo, l’idea così intesa non può in nessun senso venire ricondotta al disegno o al piano di un soggetto, all’escogitazione di un cogito. Piuttosto, un’idea è *soggettivante*: apre un campo di individuazione tanto per l’oggetto che verrà a risultare, quanto per il soggetto che verrà correlativamente a configurarsi. Se si pensa all’ideazione, nel suo sviluppo prende evidentemente forma l’oggetto creato, ma lo stesso accade per il soggetto supposto creante, che si individua in quanto tale proprio nel corso del processo, dell’interazione con l’oggetto che prende forma – come a dire che si diventa inventori soltanto inventando.

Quando si ha un’idea, ci si trova nel mezzo di un processo per il quale emergerà non soltanto *qualcosa* di nuovo, ma anche *qualcuno* di nuovo, ossia ci si apre a un’alterazione del proprio posizionamento e del

¹¹ Un esempio. Il motivo per cui a calcio si gioca a 11 è chiaramente “casuale” nel senso di non dovuto a una qualche proprietà essenziale originaria dello sport (le stanze di studenti che si sfidavano in origine erano composte da 11 membri – dunque un qualche “rapporto di forze” a “causare indirettamente” il numero di giocatori evidentemente c’è), tanto che poi esistono anche il calcio a 5, 7, 8, ecc. Al contempo però, quel caso ha indotto e domandato una serie di sviluppi che tenessero conto della sua direzionalità, delle opportunità e dei vincoli a esso legati, ma che lo facessero in maniera creativa, portandolo all’estremo delle sue possibilità: i diversi modi di occupare il campo (5-3-2, 4-4-2, 4-3-3, 3-4-3, 4-3-2-1, e così via), di far girare la palla (gioco verticale, orizzontale, lancio lungo, contropiede, possesso palla protratto, scambi rapidi, ecc.), di far muovere i giocatori (pressing offensivo, linea di difesa abbassata, sovrapposizioni, ecc.), e via di seguito.

proprio stato: *ci si sta per trasformare, ci si sta trasformando*. L'idea non è dunque qualcosa che riunisce, ma qualcosa che divide, qualcosa di “divisivo”, secondo un'espressione che ha cominciato a entrare nel lessico comune, di genuinamente problematico:¹² un'idea non è il luogo di una raccolta, ma l'occasione di una *impasse*, un inciampo, una questione bruciante, un problema aperto; è insomma la vera differenza, ciò che fa essere le differenze.

Un'idea alimenta la tracciatura di una ripartizione, redistribuisce le opzioni, genera divergenze, cambia le carte in tavola: rimescola e redistribuisce all'interno del campo problematico che appunto pone, ridefinendo – come si suol dire – i termini della questione. Un'idea domanda posizionamenti e articolazioni, sancisce trasformazioni e innesca individuazioni, è il processo lungo cui tutto ciò viene a porsi. Un problema nasce proprio quando qualcosa che prima non lo era diventa problematico, per via cioè di un'esigenza che sta cercando di farsi valere, alla luce di un'idea che ha cominciato a balenare, di una scintilla che spezza le connessioni date per aprirne altre e riorganizzare il campo entro cui ci si trova e ci si muove.

I processi trasformativi, più in generale, si presentano proprio come scenari in cui tutte le presunte identità coinvolte sono chiamate in causa per essere alterate: il cuore pulsante di una trasformazione è proprio il momento in cui le identità sembrano scomparire, lasciando il posto al riaffiorare di quanto agiva impercettibilmente al loro fondo, che si offre come risorsa per una nuova fase dell'individuazione, per una ristrutturazione complessiva degli elementi dati, che li riattraversi e giunga così ad alterarne da cima a fondo la natura.

¹² Il tema della “divisività” in termini di “contestabilità” dunque di apertura di un campo di “contesa”, con particolare riferimento a concetti e termini propri della filosofia come del senso comune, è stata discussa da Gallie 1956 prima e riarticolata da Clarke 1979 poi.

2. *Esprimere*

Una causa immanente è una causa che si attualizza nel suo effetto, che si integra nel suo effetto, che si differenzia nel suo effetto.

La causa immanente è quella il cui effetto l'attualizza, la integra e la differenzia. Si dà così una correlazione, presupposizione reciproca tra causa ed effetto.¹³

In alcune mirabolanti pagine dedicate al problema del processo di invenzione in ottica antropologico-filosofica, già Plessner aveva riccamente delineato un quadro in grado di tenere insieme trasformazione, creatività dell'ideazione, legame tra "soggettività" e "oggettività", espressività e immanenza: i processi inventivi sono processi espressivi proprio nella misura in cui – da un lato – forma e contenuto sono immanenti l'uno all'altro, tenuti insieme dal modo imprevedibile ma non aleatorio per cui giungono nel tempo a mediarsi, e – dall'altro lato – interiorità ed esteriorità, soggetto e oggetto, vengono a configurarsi lungo l'espressione, che consiste nell'instaurazione di un peculiare di rapporto di adeguatezza *via* inadeguatezza [2006, 344-363]. Più recentemente, all'interno di un altro tipo di dibattito, più legato ai problemi delle scienze cognitive, i processi di espressione – verbale, ma non solo – si presentano come il luogo in cui articolare una netta critica all'idea di un "omuncolo" che sta dietro agli stati mentali, presiedendo all'esternazione di ciò che sta dentro (il modello per cui "prima lo penso e poi lo dico"): i meccanismi espressivi operano in maniera retro-attiva, contribuendo a definire e modificare ciò che dovrebbero soltanto "esternare" (l'interiorità del soggetto, nitida e chiara), attraverso appunto una peculiare operazione di ripiegamento creativo [Dennett 2009, 271-281, 345-357].

La questione generale che si pone è il rapporto tra un'idea e il suo dispiegamento, vale a dire la relazione che intercorre tra un problema e le soluzioni ingenerate, o – anche – il tipo di nesso che vige tra l'avvento di una soglia trasformativa e ciò che le seguirà. Insomma, proverò ad affrontare la domanda circa quale tipo di causalità occorra mettere

¹³ Deleuze 2002, 56.

in luce per concepire i fenomeni trasformativi, rispondendo che si ha appunto a che fare con relazioni espressive, dove è in gioco la causa immanente-espressiva.¹⁴

Vediamo che cosa ciò significhi, insistendo soprattutto su due elementi: la messa in discussione della concezione unilineare del nesso causa-effetto (*Effettuare*); il fatto che la rottura di questo nesso rende ragione dell'effettiva emergenza delle novità, della reale trasformazione (*Tradurre*).

2.1. *Effettuare*

Normalmente, al di là del modo in cui viene concepita la causa (ideale, formale, materiale, efficiente, finale, emanativa, occasionale, meccanica, e via discorrendo), il rapporto tra causa ed effetto è inteso in senso uni-direzionale o lineare, nel senso che la causa contiene più dell'effetto, è di ordine “superiore” a questo, ed è proprio ciò a poterla rendere causa di qualcosa. Una causa è tale in quanto più perfetta del *suo* effetto, che si declina dunque come semplice conseguenza.

La causa espressiva spezza invece questo rapporto, nel senso che l'effetto viene inteso come vera e propria effettuazione, esplicazione o svolgimento della causa, che dunque a propria volta si declina alla stregua di una “quasi-causa”, o di un “precursore” (di un interruttore, richiamando il lessico sopra adottato). La causa è più una potenza di effettuazione o da effettuare che non un agente determinante, così che l'effetto è più l'effettuazione che non ciò che è stato determinato: «la causa viene a esistere grazie al fatto di provocare un certo effetto. L'effetto è chiaramente determinato dall'esistenza della sua causa, ma allo stesso tempo la causa esiste grazie all'accadere di un certo effetto: *la causa della causa è l'effetto e l'effetto dell'effetto è la causa*» [Manzotti *et al.* 2008, 105].

Il nesso espressivo non comporta dunque affatto una degradazione o una diminuzione, come se si fosse dinnanzi al passaggio dispersivo

¹⁴ L'espressività, a partire perlomeno dal Romanticismo e dal suo intreccio tra “spirito” e “vita”, può essere considerata uno dei nuclei teorici contemporanei più rilevanti e ancora da esplorare compiutamente: cfr. per un primo approccio Pinotti *et al.* 2013; Benenti *et al.* 2017.

da una totalità data perfettamente compiuta in sé a una molteplicità costitutivamente inadeguata e incompiuta. Il punto è proprio liberarsi dall'idea per cui la causa possiederebbe già in sé gli effetti, conterrebbe già tutto al proprio interno, così che i prodotti risultanti si presenterebbe appunto come adeguati o inadeguati rispetto alla pienezza della causa: nulla di nuovo potrebbe mai darsi *effettivamente*; il corso del tempo non si dà; nessuna trasformazione è possibile.

L'asimmetria tra causa ed effetto si deve piuttosto considerare come *dissimilarità creatrice*, cioè come causalità strettamente temporale: l'effetto contiene più, o – meglio – dell'altro rispetto alla causa, al punto che la causa risulta effettuata, o “controeffettuata” dall'effetto. Causa ed effetto operano all'insegna della pura potenza, di un'effettuale capacità di produrre essere, di far essere: la causa *dà origine*, non è l'origine, in quanto l'effetto le *dà liberamente corso*. Nel linguaggio comune questa tensione la possiamo forse rintracciare in espressioni quali “effetto Doppler”, “effetto serra”, “effetto fotoelettrico”, “effetto Joule”, “effetto Dunning-Kruger”, “effetto speciale”, ecc.: in questi casi, intanto, quando l'effetto prende il nome del suo scopritore, questo indica colui attraverso il quale un dato evento ha preso a rilevarsi, non il suo “fabbricatore” ma il suo effettivo “intercessore”; poi, più ampiamente, non si richiama una causa-soggetto dell'effetto, bensì un fenomeno particolare che dà corso a un insieme di con-cause, circostanze o fattori che intersecandosi generano un campo di possibilità.

Il rapporto tra causa ed effetto è allora bi-direzionale dunque di immanenza nel senso che la supposta causa esiste solo in ciò che la effettua, proprio come questo si dà solo relativamente alla causa che induce all'effettuazione: qualcosa si esprime, ma non esiste senza la sua espressione, che non rassomiglia all'espresso ma non perciò è privo di rapporti con esso (è in un rapporto creativo, di incommensurabilità). Ciò che si esprime, ciò che viene espresso e l'espressione sono indisciungibili, presi da una trama di reciproci rapporti di co-emergenza o co-costituzione, per così dire, proprio in quanto sono tali soltanto all'interno dell'insieme del processo espressivo (si può pensare a un pensiero, al suo senso e alla parola). La potenza espressiva si presenta insomma in due sensi: uno è l'espressività (la pressione a esprimersi), mentre l'altro è l'esprimibilità (l'attitudine a venire espresso). Come a

dire che ciò che si esprime è tale in quanto si presta a essere espresso.

Certo, sorrido “perché” sono allegro, ma la mia allegria non esiste al di fuori della sua espressione facciale, anzi esiste proprio come movimento d’animo (e-mozione) che preme per apparire, che domanda manifestazione, di modo che sorrido *in virtù* dell’allegria proprio mentre sono allegro *attraverso* il sorriso. E il sorriso non è l’unico modo possibile di rendere visibile l’allegria, né si sorride in modo univoco; perciò, il sorriso in nessun modo “somiglia” all’allegria, perché è anzi l’espressione di questa in qualcosa che è differente di natura rispetto a essa. Il volto “sembra tradire” esteriormente uno stato interiore, ma qui interiorità ed esteriorità sono l’uno la piega dell’altra, sono davvero le due facce *differenti* della stessa medaglia, del processo espressivo che insieme le rapporta e distingue – che le relaziona differenziandole, processo che non consiste in altro che in questo accadimento. Il sorriso non semplicemente “svela” l’allegria, ma *la fa essere*, la attualizza, la rende effettiva, le dà senso, proprio mentre l’allegria non semplicemente “causa” il sorriso, ma *lo sollecita*, lo domanda, lo spinge a darsi, gli indica una direzione.

Ma il gioco espressivo tra allegria e sorriso non è altro che un esempio, con tutte le limitazioni che comporta, di una dinamica che coinvolge più ampiamente tutte le occasioni di trasformazione, il rapporto tra idee e sviluppi, domande e risposte, problemi e soluzioni, bisogni e soddisfazioni, e via proseguendo. In generale, il punto è che una trasformazione è tale proprio in quanto è quel “rimescolamento delle carte” che prelude all’emersione di qualcosa di nuovo, che pur – anzi: *proprio* – essendo una risposta e ripresa di tale rimescolamento si rifà a esso ma non potendo che differire rispetto a esso, *non potendo che esprimerlo*. Quando ci troviamo nel pieno di una trasformazione, insomma, stiamo vivendo esattamente una condizione per la quale le cose ci stanno travolgendo o quantomeno scuotendo (andiamo in crisi), senza che possiamo ignorare l’insieme indecifrabile ma cogente delle sollecitazioni cui siamo sottoposti, e non solo non sappiamo che cosa ne verrà fuori, ma soprattutto ciò che ne verrà fuori non sarà mai qualcosa come la “naturale conseguenza” del tumulto che si è creato, vale a dire qualcosa che era nella “logica naturale delle cose”.

Soltanto a posteriori, *a cose fatte*, tutto sembrava già precostituito per fare andare le cose come sono o sarebbero poi andate, ma *nel pieno* della

crisi e dei suoi sviluppi ci rendiamo conto proprio del fatto che la vita (il mondo) è fatta di vere trasformazioni, di genuini cambiamenti, di effettive alterazioni – di “cambi di passo”. Icasticamente, una trasformazione non può essere confusa con un processo di formazione; l’individuazione non coincide con l’identificazione. E – in quest’ottica – quando è che possiamo dire che una trasformazione ha davvero cessato di essere effettuata?

2.2. Tradurre

Quando è in gioco l’espressione, quel plesso di fenomeni in cui qualcosa appunto “manifesta” o “sembra tradire” qualcos’altro, è in gioco un’interpretazione, o – più strettamente (poiché l’interpretazione porta ad appiattare l’espressione sull’azione compiuta da un soggetto che ricopre di significato un oggetto) – una traduzione.

Dal punto di vista semiotico, si evidenzia intanto che con la traduzione vale il paradosso di Achille e la tartaruga, nel senso che se si cerca di “spezzare” il suo processo, diventa inspiegabile e sfuggente, sembra inesistente: eppure accade, è produttiva (tutti i fenomeni di trasformazione e alterazione – genuinamente *temporali* dunque creativi – non si fanno ridurre alla sommatoria di singoli momenti “astratti”, all’accostamento di istantanee irrelate).¹⁵ Poi, i tipi di traduzione vengono riassunti principalmente in tre: intra-linguistica (la ricerca di un termine B sinonimo del termine A all’interno di una medesima lingua, ossia la definizione di una parola, per capirci); inter-linguistica (la traduzione comunemente intesa, quella di un termine A della lingua X in un termine B della lingua Y, in breve); inter-semiotica (la trasmutazione da un linguaggio a un altro, come la trasposizione di un libro in un film, ma anche il pensiero che si traduce in azione o i movimenti fisico-corporei che si traducono nel fatto incorporeo del senso, per intenderci).¹⁶

¹⁵ A ben vedere, la stessa formulazione del paradosso di Achille e la tartaruga in termini di traslazione locale (il tragitto da A a B) finisce per indirizzare la percezione del cambiamento nei termini di una sua “spazializzazione”: forse, si potrebbe piuttosto riformularlo nei termini della tartaruga *che diventa* Achille (l’evoluzione, in fondo, è questo) o di Achille che per rincorrere la tartaruga *si stanca* (ossia fa uno sforzo che ne altera lo stato), ossia in chiave genuinamente *qualitativa* o *differenziante*.

¹⁶ Su tutti questi aspetti cfr. p.e. Eco 2003, 225-253.

L'aspetto che ora mi interessa sottolineare è il fatto che in tutti questi casi – certo con accenti diversi (difficilmente ammetteremmo che cercare un sinonimo è un'operazione di traduzione in senso stretto)¹⁷ – non si tratta semplicemente di far passare qualcosa da un elemento a un altro, di farlo transitare tra una cosa e un'altra, bensì di “trasfigurare” in modo creativo un senso, un'esigenza espressiva. In altri termini, la traduzione notoriamente gioca sulla tensione aperta tra tramandamento e tradimento, sul “dilemma della trasmissione” per cui una traduzione totalmente fedele all'originale può risultare incomprensibile, diventa una cattiva traduzione, proprio mentre una traduzione totalmente infedele rispetto all'originale non dice nulla di questa, diventa una cattiva traduzione. In questo modo, essa rende visibile quello spazio dinamico del “tra” in cui hanno luogo tutti i fenomeni trasformativi, presentandosi come letteralmente interpretativa o ermeneutica, pensando al ruolo di intercessore di *Hermes*.

La traduzione, come prima cosa, non va confusa con la comunicazione, intesa come ciò che i) chiama in causa in modo più netto i fenomeni linguistico-comunicativi, nei quali ii) si inscena un meccanismo per cui c'è un significato dato da trasmettere a un ricevente mediante un canale inerte, ossia un soggetto che trasferisce un oggetto a un altro soggetto, così che iii) avviene infine una messa in comune all'insegna dell'identificazione, della partecipazione o comunque del riconoscimento.

La traduzione è invece un fenomeno appunto espressivo, in un senso ampio che i) chiama più generalmente in causa tutti i fenomeni di “apparizione” delle forme e di configurazione di una relazione tra interiorità e exteriorità ossia i fenomeni di trasformazione, nei quali ii) avviene un processo in senso ampio traduttivo di corrispondenza senza

¹⁷ Eppure, per esempio, quante volte cercando il significato di un termine o una radice in un dizionario si comincia trovando indicato un senso e si finisce trovandone indicato non tanto un altro, ma persino il suo opposto? O come ignorare il fatto che il significato di una parola cambia nella storia di quella lingua, o anche nelle sue varie declinazioni in senso ampio regionali? O, ancora, come non notare che ogni sinonimo afferma un'ulteriore sfumatura di senso e un impercettibile movimento di trasformazione semantica, piuttosto che una mera equivalenza? Come se anche ciò che custodisce per eccellenza l'identità (una parola, un nome, una voce, ecc.) fosse attraversato da un costante processo di alterazione, per lo più impercettibile nel suo corso, ma non per questo ineffettivo.

somiglianza, in cui un senso, una direzione espressiva circola senza essere mai esaurita in ciò che giungerebbe a configurarla o riceverla, di modo che iii) avviene un rapporto di differenziazione creatrice che articola la distinzione nel rapporto tra un “dentro” e un “fuori”, la cui soglia li rende insieme irriducibili e inscindibili, perché il “canale” non è inerte ma il motore generativo del processo.

In tal senso, tradurre è divenire, traduzione è trasformazione. Prendiamo il caso di un libro dal quale “trarre” un film (ma analogo sarebbe il caso di un pezzo musicale da associare a un video, o della trasformazione di una trasmissione radiofonica in una televisiva, per dire). Innanzitutto, si dà un rapporto per cui primo “sfocia” nel secondo e viceversa: è in gioco un’alterazione, un mutamento di natura, una trasformazione. Inoltre, questa si spiega con il fatto che è il libro stesso a “chiamare” o “esigere” una trasposizione filmica (fosse anche soltanto perché la cosa “promette bene” dal punto di vista del ritorno economico), proprio mentre il film esige di trasporre con quelli che sono i mezzi propri e altri rispetto a quelli del libro. Poi, ancora, non è semplicemente che il senso del libro transita nel senso del film (tale e quale), o – meglio – in questo transito “il senso” è ripetuto, il che significa che ne viene ripresa l’istanza, la direzione di sviluppo, l’esigenza espressiva che lo muoveva, che si redifferenzia internamente o prolunga il proprio effetto produttivo e in questo modo genera il film. Al contempo, però, è proprio in questo modo che il libro può manifestare ancora più nettamente il “suo” senso, la propria natura specifica rispetto a quella del film, del senso per come si configura nel film: ne vengono in luce nuove sfumature, non soltanto quelle che si profilano nel film, ma appunto anche quelle ulteriori che “retroattivamente” diventano percepibili ed emergono nel libro stesso. Infine, questo processo è aperto: il film potrà rivelarsi insoddisfacente, inadeguato, eccessivamente slegato dal libro; ma anche il libro potrebbe rivelarsi poco fecondo, poco duttile, poco capace di ampliare lo spettro dei propri significati al di là del testo scritto; e così via.

Tutto questo vale, fatte certo le debite proporzioni, anche per la traduzione strettamente intesa (quella inter-linguistica), nel senso che questa non fa tanto passare il significato da A a B, da una parola data a un’altra (da una lingua data a un’altra); piuttosto, traducendo *transita un senso* (non il senso già dato, ma comunque un *determinato senso*

determinabile, l'in-tenzione intesa come pura intensione, come il “dove qualcosa può andare a parare”), ossia avviene un processo trasformativo per cui A come B e le lingue, come gli stessi supposti “soggetti traduttori”, sono con loro chiamati in causa e rinnovati, transitando gli uni negli altri e così trasformandosi.

La trasformazione avviene proprio in questa zona di “contatto” e “reciproco scambio”, nella membrana porosa o soglia, che non va colta tanto come lo spazio tra gli elementi dati, bensì come quel “tra creatore” in cui si accumulano le riserve di potenziale trasformativo fino a premere affinché le cose cambino e gli elementi, giunti al proprio limite, siano rigenerati grazie a quel “puro intreccio”, che li fa sfociare in altro. È in questo modo che avviene una vera trasformazione, che non per forza – evidentemente – avviene sempre con la stessa intensità o si affaccia sempre con la medesima irruenza, ma che nondimeno continua incessantemente ad agire anche quando le cose sembrano permanere identiche e non mutare.

Insomma, è chiaro che non accade continuamente che un traduttore traducendo si trovi a coniare espressioni radicalmente innovative, modificando la lingua finale e restituendo vigore espressivo a quella di partenza, ritrovando riorientata la propria stessa personalità e visione del mondo. Eppure, questo *accade* (le lingue si sono generate!) e può accadere proprio perché la trasformazione non cessa mai di lavorare e i processi non smettono mai di proseguire: «a ben guardare, anche le “cose” che più sembrano “cose” non sono in fondo che lunghi eventi. Il sasso più solido [...] è in realtà un processo che per un breve istante riesce a mantenersi in equilibrio simile a se stesso [...]. Le “cose” sono solo accadimenti che per un po' sono monotoni» [Rovelli 2017, 87-92].

Questo lavoro dell'evento, da ultimo, non avviene “sotterraneamente” o “in profondità”, perché anzi si svolge tutto proprio sulla superficie visibile, lungo il bordo emergente delle cose, che – come sempre – restano ciò che vi è di più difficile da mettere a fuoco, perché passano costantemente sotto gli occhi, spingendoci a credere che il vero significato delle cose, il vero senso degli eventi, si nasconda in un qualche abisso originario che andrebbe una volta per tutte riportato in luce,

come un tesoro sepolto nei fondali più profondi.¹⁸ Anche sotto questo riguardo, tradurre vuol dire non svelare essenze o decifrare significati reconditi, bensì prolungare direzioni o espandere usi: ogni trasformazione avviene quando ciò che è appunto “usuale” comincia a profilarsi come “inusuale”, aprendosi così a chissà quali usi. E – sotto questo riguardo – può davvero mai dirsi ultimata una traduzione?

3. *Esperire*

*Si giunge a un punto in cui pensare, parlare, immaginare, sentire e così via, sono una sola e medesima cosa, ma questa cosa afferma soltanto la divergenza delle facoltà nel loro esercizio trascendente.*¹⁹

Le trasformazioni, potremmo dire, ci investono, interpellano l'insieme delle nostre capacità. A questo punto, possiamo provare a mettere in luce quali siano e come siano costituite le facoltà che possono essere chiamate in causa nella tematizzazione della trasformazione. In altre parole, si tratta di chiederci se e come siamo in grado di cogliere le trasformazioni: le viviamo? le conosciamo? le intendiamo? e così via.

¹⁸ È interessante che nel mondo della musica contemporanea (prevalentemente per quanto riguarda “generi” quali hip-hop, rap e trap) si cominci a usare l'espressione *overground* per connotare ciò che cessa di essere parte dell'*underground* senza con ciò essere nel *mainstream*. È come se si cogliesse che quando qualcosa *diventa percepibile* (“un fenomeno”, si usa anche non a caso dire) da una parte non perciò entra semplicemente a far parte della piena e irriflessa visibilità e resta invece in rapporto con il proprio “fondo”, mentre dall'altra parte ha cessato di essere semplicemente “al di sotto” di ciò che era (in)considerato nel normale flusso delle cose, come se custodisse una qualche verità altra e più genuina (non “vendibile” ossia intraducibile). Piuttosto, l'*overground* viene colto esattamente come qualcosa che è sempre stato alla superficie delle cose, come qualcosa che è in quanto tale fenomeno di superficie, in procinto di tradursi o prendere forma: diventa percepibile proprio come processo di trasformazione, e non come semplice forma data; manifesta – per così dire – tanto la sua forma visibile effettiva quanto la sua tendenza invisibile ma effettuale.

¹⁹ Deleuze 1997, 251.

La risposta che darò mette in risalto tre aspetti, che possono essere preliminarmente sintetizzati come segue: le trasformazioni noi *le intuiamo, le sentiamo e le immaginiamo* – il che equivale a dire, in una parola: *le sperimentiamo*.

3.1. Intuire

Intuire una trasformazione significa cogliere un mutamento in atto. Per comprendere ciò, bisogna sgombrare il terreno da due facili fraintendimenti correlati, uno da versante oggettivo, l'altro da versante soggettivo, che impediscono di cogliere – terzo punto – un fattore decisivo.

In primo luogo, l'intuizione non si rivolge a oggetti singoli, entità atomiche “parziali” o “totali” che siano, vale a dire che non è diretta verso cose chiuse e irrelate, a oggetti già dati e così circoscritti rispetto ad altri oggetti già dati, ma concerne il corso di svolgimento di un processo, il suo essere in atto, *in fieri*. Non si intuisce una cosa, ma una durata, una tendenza, una tensione, una spinta (ciò che in termini ermeneutici si connota come “comprensione”, rivolta infatti a sensi, intenzioni o intensioni).

In secondo luogo, l'intuizione non coinvolge un soggetto che percepisce con una determinata facoltà, ricevendo impressioni, stimoli o caratteri esterni in modo più o meno corrispondente alla realtà delle cose e dei fatti. Piuttosto, è in gioco un sentire impersonale, un “puro sentire” che – ci tornerò – è tutt'altro che mera passività, consistendo piuttosto in un atto di autogodimento o autoaffezione, in un'esperienza pura: è l'esperienza in atto, la sperimentazione che è sul procinto di farsi, in corso d'opera.

In terzo luogo, pertanto, quando si intuisce una trasformazione ci si trova collocati in quel punto creativo grazie a cui si rendono possibili una soggettività e un'oggettività: si tratta di un'intuizione genuinamente creatrice, in nessun senso meramente rappresentativa o riproduttiva. Questo concetto ha sempre rappresentato l'imbarazzo di qualsiasi filosofia idealista (“pensare un cavallo significa creare un cavallo?!”), come anche delle filosofie dell'immanenza e della durata (“intuire una tendenza significa prevedere il futuro?!”). Eppure, la nostra stessa esperienza quotidiana può presto sciogliere tale imbarazzo, e proprio se pensiamo alle già ricordate situazioni in cui entreremmo nel “mondo delle idee”.

Quando infatti si sta inventando, ossia si sta avendo un'idea, si sente un qualcosa ancora non determinato ma nondimeno pronto a essere, sul punto di essere, anzi *in fase di essere*: si entra in contatto con un *primum*, un punto che complica virtualmente un tutto in corso di esplicazione, un'origine che immediatamente dà origine a uno sviluppo. È l'innescio di una trasformazione, che riguarderà come detto tanto il supposto "oggetto" quanto il "soggetto" stesso: si intuisce che le cose stanno cambiando, che qualcosa sta germinando, e non ci si può limitare ad attestare un supposto "dato di fatto".

È quasi una veggenza o preveggenza, come se tutt'a un tratto si venisse storditi e si cogliessero le cose per come sono attualmente e insieme la loro possibilità di essere altrimenti, ma questa possibilità non indica un'opzione già data che si traduce in realtà, perché è a propria volta creata nel processo di dispiegamento. Non è in causa un mero riconoscimento di qualcosa, bensì il coglimento di qualcosa che va come accompagnato e al quale si cerca di aderire, in maniera tale da (contribuire a) fare letteralmente la differenza.

Si ha "pre-percezione" o "presentimento" o "sentore" di qualcosa che attiva l'attenzione, qualcosa di incorporeo nella forma di schema di una possibile organizzazione; si capta uno strano segno anticipatore senza riferimento, una fessurazione o incrinatura nelle cose, che va poi resa effettivamente operativa. Si deve per così dire "pre-valutare" e poi "tras-valutare" ossia valutare in corso d'opera una risorsa, l'importanza di qualcosa ossia un complesso di fattori portanti, che possono portare a qualcosa, il suo inter-esse nei termini di ciò che "nasconde dentro" o "tra le righe", ciò che promette, il suo campo di implicazioni, la sua fruttuosità, il suo eventuale rendimento – il tutto con uno sguardo obliquo e laterale, mai diretto e frontale: si esplora, si inventariano risorse.²⁰

Pensando all'accostamento precedente tra idea e immagine, non sorprende che i processi creativi facilmente possano trovare terreno fertile in stati in cui si è inconsapevoli, in dormiveglia, sovrappensiero, disattenti, distratti, sonnambuli in senso ampio (quante volte un'idea

²⁰ Su tutto ciò, allo scopo di dare un pieno statuto filosofico ai processi e alle trasformazioni, si è più volte soffermato Jullien 1998, ancorché accentuando forse eccessivamente la distanza filosofico-culturale tra "noi" occidentali e "loro" orientali anzi cinesi. Vedi anche più in generale Jullien 2016.

risolutiva viene quando finalmente smettiamo di pensare ossessivamente a qualcosa e magari ci “dormiamo su” o ci dedichiamo ad altro?).²¹ È quasi come avere un miraggio, una divinazione, un’allucinazione, un delirio, perché si coglie qualcosa che è al proprio stato nascente e potrà poi nascere però soltanto mediante un intervento che prolunghi, riprenda, estenda e conduca sino all’estremo delle sue possibilità quello stato larvale o embrionale. Si è come in preda a stati, di *trance*, estatici, dissociativi anzi *bisociativi*, totalmente illogici e casuali, in quanto si intravede una qualche coerenza laddove ci sarebbe una totale incompatibilità, cogliendo delle potenzialità inesprese ed esprimibili laddove prima non si coglieva nulla del tutto [cfr. Koestler 1975].

È evidente che alludere a fenomeni di questo tipo può sembrare paradossale, provocatorio, se non misticheggiante, ma il punto è proprio sforzarsi di dare uno statuto filosofico a fenomeni non a caso spesso descritti in termini di “ispirazione”, “stato di grazia”, “indemoniamento”, e così via: sono tutte situazioni in cui è come se qualcuno da un lato avesse colto qualcosa che sfugge a tutti gli altri e dall’altro lato fosse nel mezzo di una trasformazione che non controlla o non è in grado di controllare. Simili scenari sono illogici dal punto di vista della logica tradizionale, ma è possibile concepire anche una «bi-logica» [Matte Blanco 2000] o «ana-logica» [Melandri 2004], che rende ragione della struttura dinamico-relazionale delle trasformazioni e che emerge o riemerge nelle nostre vite nei momenti creativi o più ampiamente di crisi. Insomma, più che più che fingere di non vedere o di ignorare l’esistenza degli eventi creativi e trasformativi, è opportuno provare a perimetrarli anche concettualmente, perché fanno parte delle nostre vite, del mondo intero.

Troviamo così in gioco una sorta di percezione “aumentata” che evidentemente può essere accostata ad alterazioni psicofisiche legate all’assunzione di sostanze farmacodinamiche,²² ma anche per esempio a esperienze stranianti rese possibili dalle nuove tecnologie (mondi virtuali, 3D, occhiali e visori “aumentanti”, ecc.), o anche – come si sostiene talora nella fisica contemporanea – a stati “visionari” aperti dall’elevata

²¹ La cui rilevanza per lo sviluppo delle capacità umane è stata peraltro evidenziata anche da versante scientifico recentemente da Corballis 2016.

²² Come nel Novecento ha saputo testimoniare in forma accessibile il troppo spesso sottovalutato Huxley 2002.

speculatività di alcune ipotesi scientifiche fortemente contro-intuitive (facendo leva non solo sulla “ginnastica percettiva” della matematica, ma talora anche esplicitamente su sostanze allucinogene o eccitanti). D'altronde, la filosofia stessa si presenta talvolta come opportunità di fare una simile esperienza “straniante” e “taumaturgica”, mediante una peculiare e sobria “aspra fatica” (il *ponos* platonico, l'*Arbeit* hegeliano, e così via): in tal senso, Deleuze ricordava spesso la possibilità di accedere a un sentire diverso *ubriacandosi di acqua pura*.²³

Senza dubbio, prende qui forma uno sforzo letteralmente sovraumano, ma l'elemento filosoficamente rilevante è che tali stati si delineano ogni qualvolta si profila una qualche trasformazione in atto, allorquando si sta intuendo che qualcosa sta accadendo. Quando si è in preda a questi stati, non è tanto che non si sta percependo (sentendo, intendendo, concependo, ecc.) nulla, è anzi che stanno percependo tutte insieme troppe cose: le percezioni si accumulano e si mescolano, rendendosi impercettibili, sommandosi in un rumore stordente e incodificabile, di modo che la percezione ordinaria delle cose viene a entrare come in uno stato di sospensione o virtualizzazione: la capacità di percepire si apre a poter percepire altrimenti, rendendosi altamente recettiva ossia elevando vertiginosamente la propria sensibilità.

3.2. *Sentire*

Sotto questo riguardo, questa spiccata “sensitività” ci indica che la trasformazione è qualcosa che *sentiamo*: questo sentire è da intendere in senso, se così si può dire, puro e impersonale, nel senso che non riguarda l'emotività, l'empatia, la simpatia, e via discorrendo, bensì una sorta di facoltà delle intensità (una percezione pura, avrebbe detto Scheler). È ciò che capita quando si è presi da qualcosa o qualcuno, quando si è “rapiti” e “trascinati” in un divenire, quando si sente che si sta divenendo e

²³ Più in generale, ritengo che il fiorire di ricerche intorno alla cosiddetta atmosferologia o fenomenologia delle atmosfere vada letta come un tentativo significativo di indagare il campo sulle prime sfuggente delle “influenze”, che rivestono un ruolo centrale nel nostro rapporto con il mondo: cfr. perlomeno il dialogo Griffero *et al.* 2017.

che le cose stanno divenendo: è appunto il sentire una trasformazione in corso, indipendentemente dai suoi esiti, o dalle sue cause, che non possono appunto in quel momento essere rappresentati e conosciuti. Non sono “io” che sento “qualcosa” o “qualcuno”, perché è anzi quel frangente in cui non so più chi o che cosa sto sentendo perché non so più se sono “io” a sentire, perché non so più chi sarei o sarebbe “io”: è quello il segno di una trasformazione in atto.

Siamo vicini al senso in cui diciamo che *proviamo* qualcosa: qui il sentire si lega proprio a una forma di sperimentazione, al suo starsi facendo. Quando, per esempio, chiediamo a qualcuno se ha mai provato ad andare in canoa, o a mangiare degli insetti, ecc., stiamo proprio chiedendo se ha fatto e avuto esperienza di quel qualcosa, se lo ha sperimentato. Ma ciò vale anche se pensiamo al fatto di *provare emozioni*: se chiediamo a qualcuno se hai mai provato amore, stiamo in realtà – anche se non ce ne avvediamo – chiedendo a tutti gli effetti se ha mai fatto esperienza dell’amore, se ha mai sperimentato lo stato che sarebbe tipico dell’amore, che cosa ha comportato, come lo ha vissuto, e così via. Hai mai *sentito* ciò che *si prova* andando in canoa, mangiando insetti, amando, stando soli, rischiando di perdere un piede (e via di seguito)?

Si tratta del puro darsi dell’esperienza in atto, del sentirsi o dell’auto-affezione, intesi non come una passività contrapposta a un’attività, ma al limite – con un lessico adottato da alcuni autori – come semplice “paticità”,²⁴ che fa tutt’uno con l’essere attivati e sollecitati: è il puro pulsare o fare segno, che si potrebbe definire *choc*, *shock* o *thauma*,²⁵ se si intendono questi termini in un senso neutro e non già legato a un trauma in senso negativo, ossia portatore di dolore, sofferenza, dispiacere, ecc. Si tratta di qualcosa che è con ciò più vicino alla *perplexità*, che indica letteralmente quello stato per cui si percepisce qualcosa e sé come confusi, intricati e intrecciati. È un’esperienza di dubbio non tanto nel senso di un’incertezza legata ad alternative già costituite tra cui si oscilla, quanto piuttosto nel senso di un’allucinazione che fa sfumare i contorni, li raddoppia, fa perdere la messa a fuoco e così via, facendo segno per l’avvento o l’esigenza di un riorientamento o ritrasformazione

²⁴ Come avevo già richiamato in Pezzano [2014a], senza però giungere a tematizzare in modo opportuno il senso rigoroso della distinzione tra paticità e passività.

²⁵ Cfr. le belle pagine di Ronchi 2017, 93-112.

complessivi. È l'inciampo che indica non tanto un ostacolo da superare riprendendo il cammino interrotto, bensì l'occasione per far deviare e modificare il cammino in corso d'opera. È insomma un "frastornamento" o "sbigottimento" in senso neutro, un "sentirsi interdetti" che indica anche che c'è un inter-detto, un "fra le righe" che ancora sfugge eppure comincia a spingere per trovare spazio nelle righe, nel detto.

Il lessico del "tra", del *border-line*, coglie proprio quella dimensione del "durante", del "mentre", del "frattanto", dell'"in corso" e via dicendo che contraddistingue il pieno del corso di un processo, l'evento della trasformazione inteso quale suo "sta avvenendo": ciò che, per così dire, si colloca dopo la morte e prima della rinascita, o in quello spazio dilatato che insieme precede e succede la nascita e per il quale – pensando alla gravidanza – si è non ancora figli e non ancora madri, ma lo si sta appunto "congiuntamente" diventando.²⁶ È per questo che si insiste opportunamente sul fatto che non c'è *periagoge* che non chiami in causa una forma di "sospensione" dell'ego,²⁷ ossia la sua letterale neutralizzazione: la riapertura del suo processo di individuazione, un dis-individuamento che occasiona una re-individuazione. È il momento in cui si intrecciano disconnessione dall'ego e riconnessione con tutto. In tal senso, fare esperienza, avere un'esperienza, significa innanzitutto incappare in quegli eventi che si presentano come induttori o catalizzatori di una riorganizzazione complessiva nel cuore di un processo di individuazione: «simondonianamente: uno s-fasamento che prelude a una nuova messa in fase; kantianamente: l'introduzione originale di "nuove regole" (non solo logiche!) nella facoltà di giudizio» [Montani 2016, 101].

È insomma importante non associare immediatamente il nesso tra provare ed essere messi alla prova a una qualche passione triste, in ossequio ad alcuni adagi tradizionali come "la filosofia è *meditatio mortis*", "il dolore fortifica", "il negativo forma", "soffrendo s'impara", ecc.: è in

²⁶ Spazio su cui si sono soffermate le opere di Ettinger (cfr. anche Ettinger 2005, nonché *infra*, Appendice, *Esperire*).

²⁷ Su questi aspetti vanno letti congiuntamente i lavori Cusinato 1999 e 2014, che, più in generale, rappresentano un fondamentale riferimento in ottica di una ricostruzione della profonda affinità speculativa che lega i pensieri di Scheler e Deleuze, che reputo necessaria e alla quale spero di potermi dedicare in futuro.

gioco innanzitutto *qualcosa che colpisce*, e un colpo non per forza segna l'urto col negativo; piuttosto si presenta come il momento in cui ci si imbatte in una differenza (*interna*, prima ancora che esterna). D'altronde, per dire, un puro incontro può benissimo coincidere con il "colpo di fulmine" dell'innamoramento, con la "scintilla" che fa scoccare un interesse: in quel momento, la nostra immaginazione comincia a popolarsi come di fantasmi (in senso letterale), che non si capisce più se provengano dal di dentro o dal di fuori. Un simile "inciampo" con «un *che* che non è ancora un definitivo *che cosa*, sebbene pronto a divenire qualsiasi *che cosa*» è una «pura esperienza», la quale «non è che un nome diverso per indicare la sensazione» e che addirittura sarebbe accessibile nella sua piena purezza soltanto a «bambini appena nati, uomini in stato di coma per il sonno, o la malattia, o la droga, o per qualche colpo» [James 1973, 196] – ossia in condizioni di trascendimento delle condizioni dell'esperienza quotidiana e dell'utilizzo abituale delle facoltà.

3.3. *Immaginare*

Parlando di ideazione, trasformazione e modificazione, è evidente che si deve chiamare in causa quella che anche comunemente viene considerata la facoltà inventiva per eccellenza: l'immaginazione. Eppure, nell'ottica qui assunta, l'immaginazione non viene a indicare tanto quella facoltà attiva e creativa in grado di dar vita o innesco a qualcosa di nuovo, il libero gioco produttivo della fantasia (come se essa fosse oltretutto già data in un soggetto già dato); piuttosto, è un tentativo di nominare il punto di co-fusione delle varie facoltà, da intendere perlomeno in triplice senso. Il primo è una letterale confusione del loro uso ordinario, che collassa per fare ingresso in una zona di sospensione, preannunciando un'imminente riconfigurazione. Il secondo è una problematica intersezione e mescolamento delle loro portata e funzioni, che porterà poi a una prossima loro redistribuzione. Il terzo è il loro "ribollimento", che presagisce a un prossimo mutamento di stato.

Sotto questo riguardo, "immaginazione" sta per quelle fasi in cui tutte le nostre facoltà si trovano a essere profondamente scosse e stanno andando incontro a un irruento sconvolgimento: *sta mutando* il modo di pensare, sentire, percepire, desiderare, ragionare, e così via. È proprio

in quei frangenti che *una trasformazione è in corso*, che *un cambiamento sta avvenendo*: è la genesi delle nostre facoltà, il pieno mentre della loro trasformazione. L'immaginazione (trascendentale, per dirla à la Kant) è in tal senso il differenziale interno di tutte le nostre facoltà più che una facoltà precipua deputata a un compito specifico: rivela il fatto che la sensibilità (l'intelletto, la ragione, ecc.) si configura configurando e venendo configurata da ciò che sente (intende, comprende, ecc.). Non è che una facoltà "crea" il proprio oggetto, né è da questo semplicemente "informata": prendono forma congiuntamente, trasformandosi a vicenda.

Ciò significa una cosa molto semplice, che appunto tutti sperimentiamo o abbiamo sperimentato almeno una volta in occasione di trasformazioni significative: mutano la natura e lo spettro (in senso fisico) della nostra apertura al mondo, ossia sentiamo (intendiamo, ragioniamo, ecc.) *differentemente*. Sentire (intendere, ragionare, ecc.) in modo diverso implica correlativamente tanto che la nostra capacità di sentire si è alterata, quanto che sentiamo cose che prima non sentivamo, quanto ancora che sentiamo in modo diverso le cose che prima sentivamo in un certo modo. Se questo non avvenisse realmente, *noi non apprendemmo mai, non avremmo nessun tipo di esperienza*: non impareremmo mai nulla – mentre, *de facto*, noi non facciamo altro che imparare, per quanto in gradi, modi e consistenze di volta in volta diversi. E apprendere, fare esperienza, significa esattamente non registrare una qualche datità, non ordinare un caos informe in ragione della propria datità innata o trascendentale, ma (auto)configurarsi nel corso dell'organizzazione attivatasi in relazione a ciò che si dà e fa segno (l'equivalente del detto comune "imparare dai propri errori").

Si potrebbe scetticamente notare che non si fa altro che aprire le porte a certe forme di "new age cognitivo". Eppure, in campo psicologico per esempio si discute la natura di stati mentali non rappresentativi che occorrono sotto forma di flash quasi allucinatori, segnando un corto circuito delle vie abituali della memoria rappresentativa e una rottura della simmetria tra rappresentazione e percezione, per cui accade un lavoro psichico diurno accostabile a quello del sogno o all'allucinazione onirica, mosso da qualcosa di irrepresentabile che è insieme soltanto dentro la psiche ma anche fuori di essa [cfr. Botella *et al.* 2004]. O,

anche, nell'ambito delle neuroscienze si parla della possibilità – legata alla configurazione e al funzionamento del nostro cervello – di mettere in atto un'operazione metacognitiva che renderebbe capaci di pensare il pensiero [cfr. p.e. Di Salvo 2014], ossia di cogliere il pensiero nel procinto del proprio farsi – di immaginarlo, potremmo dire.

In un certo senso, questa relazione di interazione sul procinto di farsi e nel corso del suo dispiegarsi appartiene a un campo insieme sub- e sovra-rappresentativo (al contempo onirico e di veglia, quasi come un *daydreaming*), perché intesse tanto il fondo continuo delle nostre facoltà (troppo piccolo per essere colto), quanto il loro limite esteriore (troppo grande per essere colto). La potenza continua di variazione è insomma letteralmente irrepresentabile, quasi fosse al contempo viscerale e sinestesica, nella misura in cui implica una sovrapposizione e “corrosione” reciproca tra le diverse modalità sensoriali, che ne rappresenta al contempo il punto di passaggio e riarticolazione, ossia il loro congiunto passaggio al limite. Questo tipo di “collasso”, che si manifesta come vera e propria forza di differenziazione interna della sensibilità, non a caso è maggiormente presente nell'infanzia, o spesso si produce ed “esplode” in stati di particolare alterazione percettiva, come anche – meno straordinariamente – nell'attività onirica.²⁸

Non sorprende allora che proprio relativamente ai processi creativi si possa notare che resti spesso sottovalutato il potere dell'inconscio, «molto più predisposto all'intuizione creativa di quanto non lo sia la mente cosciente», in ragione dell'assenza di autocensura, grazie a cui «le idee sono libere di ricombinarsi fra loro secondo disegni diversi e associazioni imprevedibili, in quella che è una sorta di promiscua fluidità». Si tratta di quei frangenti che spesso derubrichiamo come «fantasticherie», che rappresentano il momento di incubazione di quelle che poi giungono alla coscienza come illuminazioni slegate da quel sotterraneo incessante lavoro non consapevole che le ha rese possibili e alimenta. Immaginare non è dunque rappresentarsi qualcosa, produrre o riprodurre una rappresentazione nella propria mente, ma piuttosto il trascorrere di quei «momenti bianchi» o di «flusso» in cui viene meno la coscienza di sé e si sperimenta una sorta di fusione con l'attività

²⁸ Sul nesso tra sinestesia, crisi e genesi cfr. le acute analisi di Mazzeo 2009, 168-180, nonché più estesamente sul concetto di sinestesia Mazzeo 2005.

trasformativo-creatrice in corso, una peculiare concentrazione senza consapevolezza nella quale il tempo scorre diversamente: è uno stato di assorbimento proprio della «non-mente», legato a un'intensa recettività e a una spiccata sensibilità, più vicino all'ingenua e libera spontaneità dell'infanzia che alla risoluta e convinta lucidità della maturità [cfr. Goleman *et al.* 2001, 17-55].

Il nesso tra intuizione, immaginazione e inconscio è significativamente sempre più oggetto di studio anche in ambito neuroscientifico e proprio in rapporto al problema dei processi creativi, che manifestano un peculiare legame tra elementi che anche filosoficamente continuano a restare un cantiere aperto. Intuizione di un problema quasi come un *flash*; inciampo in ostacoli che fanno aprire gli occhi; emersione di sottili connessioni tra cose apparentemente non correlate o sino a quel momento incorrelabili; meccanismi sub- e in-consci di elaborazione di dati, associazioni e opzioni; ristrutturazione del campo dell'esperienza possibile; strani fili che connettono voci disparate; brividi subliminali di qualcosa di nuovo che si sta facendo strada; stati di semi-veglia, distrazioni, rilassamenti, svuotamenti, sogni a occhi aperti, esitazioni e perdite di tempo che consentono di dirigere l'attenzione verso l'interno dei flussi associativi remoti e di fare così strada ai lampi di genio; interazioni, mescolanze e violazioni dei confini tra campi e ambiti diversi che favoriscono l'insorgere di momenti intuitivi e processi di integrazione concettuale; lavoro fantasioso e immaginifico, ma mai del tutto inconsciente e perso nel vuoto, di trasposizione e coesistenza tra le idee più disparate funzionale al consolidamento dell'invenzione; il vagare del pensiero come momento in cui il cervello esplora il proprio database interno alla ricerca di nuove possibili relazioni, facendo lavorare in stretta collaborazione aree che solitamente non interagiscono direttamente tra di loro; la perseveranza e la grinta come elementi consustanziali al processo creativo, che richiede e si prende tempo, non essendo dato tutto all'inizio o già contenuto tutto nell'inizio; stati maniacali o quasi di possessione che aprono alle idee più inaspettate e originali legati a stati quasi meccanici di intenso lavoro di attenta rifinitura; la trasformazione che vive di una specie di follia controllata quale commistione tra abbandono dell'uso normale delle proprie facoltà e costruzione di una nuova regola di loro utilizzo [cfr. Lehrer 2017, 23-154]. In generale in-

somma, emerge una connessione tra lo sfasamento della temporalità, la percezione di una temporalità altra in corso di farsi, il rivolgimento delle facoltà verso il loro interno per rimodularsi e ritrasformarsi, il lungo processo di elaborazione necessario a sviluppare un'idea, una maniera temporale di concepire la verità, e così via, che rappresenta un vero e proprio problema filosofico.

Come tutti sperimentiamo ogni notte, l'immaginazione raggiunge il culmine e si libera con la propria prestazione onirica, aprendo una condizione di rigenerazione o ricreazione delle facoltà, che quasi "collassando" su se stesse o rientrando in se stesse possono riorganizzarsi e rimodellarsi: sognando, si apre quel "frattempo" che consente un ripotenziamento e una ricomposizione dell'intero campo psichico. L'insieme delle nostre capacità e facoltà smette di funzionare "normalmente", ma proprio in questo modo fa esperienza di possibili diversi modi di funzionamento, o – meglio – fa esperienza di quella zona di sospensione o disautomatizzazione che segna insieme il momento in cui una regola data cessa di funzionare e una regola diversa sta tentando di farsi valere. Avviene un peculiare regresso o movimento retrogrado che ha però la forma del ravvivamento o della rianimazione, in grado di attivare o riattivare modalità espressive: una disattivazione che fa tutt'uno con la riattivazione; una fluttuazione dell'attenzione che fa tutt'uno con la condizione della sua ri-fissazione; una dissociazione che fa tutt'uno con la riapertura delle associazioni (esattamente come avviene nei momenti ricreativi comunemente intesi). Insomma, il libero gioco immaginativo, fatto di indugi, abbozzi e perdite di tempo (di puro temporeggiamento), rappresenta un'esplorazione delle diverse forme possibili di proporzionamento delle facoltà, o persino del fatto stesso del loro entrare in proporzione, che consente un incremento del significabile e un rimodellamento del campo dell'esperienza: è l'esperienza del momento in cui le facoltà stanno cercando di "accordarsi" o "armonizzarsi", analogamente a quanto fanno strumenti musicali o voci [cfr. Montani 2017, 58-97].

Sognare è quasi come una libera improvvisazione, una confusione totale che fa però scovare nuove connessioni: l'integrazione multisensoriale si libera e penetra nel flusso della "coscienza", si generano un brusio e una valanga di connessioni quasi travolgente; le facoltà sono

consegnate a un utilizzo apparentemente anormale e folle, che però si rivela essere la messa in scena della condizione del funzionamento “normale”, o – meglio – dei diversi possibili funzionamenti normali. Si torna principianti (a mo’ di bambini: il nesso tra “ingenuità” e “ingegnosità”), persino estranei a se stessi, come se si stesse “appena iniziando” a fare le cose, qualunque cosa; si prende contatto con il deposito di creatività quotidianamente inutilizzata: *si immagina*. Immaginare è allora un po’ come un’operazione di manutenzione dell’insieme delle nostre facoltà, del rapporto mobile tra le varie facoltà, o – volendo – la manutenzione della peculiare *capacità di improvvisare* che fa valere tutta la propria importanza nei momenti di più acuta creatività o nelle fasi di più intensa trasformazione, in cui non è tanto che si agisce e ci si muove senza regole, ma si cerca di farle valere strada facendo e fin dove riescono a “tenere”.

Immaginare è il processo lungo il quale l’inconscio scatena le fantasie, le quali rappresentano il campo in cui si dispiega la tensione dinamica delle pure relazioni, che precedono ogni possibile successiva distinzione-saldatura, a partire da quella generale tra soggetto e oggetto; per questo, quando cerchiamo di “tradurre” linguisticamente questo spettro di pure immagini, fantasie e relazioni, è forse nella “nuda” forma infinita del verbo che esse riescono a trovare più piena espressione, sfuggendo perlomeno in parte a quella radicale irrepresentabilità di cui sembrano portatrici.²⁹

²⁹ Come sosteneva già nel 1968 Irigaray [cfr. ora Irigaray 1985, 69-80]. Ma questa questione resta ancora decisamente aperta, come accennato in apertura: può il linguaggio cogliere la struttura dinamico-relazionale dei processi? Nel caso, lo fa meglio attraverso i verbi (e avverbi) rispetto ai sostantivi (e aggettivi), o mediante le particelle ancora maggiormente flessive come le preposizioni o i connettivi in generale? Ma poi, allora: se le lingue restano costruite (come sarebbero quelle indoeuropee) sulla struttura soggetto-predicato, bisognerebbe invocare o andare a cercare lingue che possiedono (come sarebbero quelle orientali o alcune tra di esse) una struttura diversa, meno legata alla “discrezione” degli stati e alla “nominalizzazione” degli oggetti? E – ancora: fino a che punto è vero che si dà un rapporto così stretto tra sistema linguistico e strutture del pensiero? Come si vede, sono tutte domande dalla portata rilevante e ancora largamente aperte.

4. Sforzarsi

*I processi sono i divenire, e i divenire non si giudicano dal risultato con cui si chiudono, ma dalla qualità del loro corso e dalla potenza delle loro continuazioni.*³⁰

Che siamo dinnanzi a qualcosa di irrappresentabile non significa appunto che siamo di fronte a qualcosa che semplicemente non possiamo cogliere e – soprattutto – che non incide sulle nostre vite; anzi, è esattamente il principio di “incisione” della nostra esistenza. Proviamo allora a perimetrare più nitidamente che cosa significhi e implichi una trasformazione, nonché a chiarire perché concepire le cose come in perenne cambiamento non comporta la concessione a forme di energetismo, irrazionalismo, follia, e via proseguendo.

4.1. Riorientarsi

Ho parlato sopra di “cambio di passo”: in senso ampio una trasformazione ha sempre a che fare con un cambio di ritmo; è innescata da un’aritmia, si può dire. È una faccenda di intensità o intensificazione, intese quali occasioni di cambiamenti di velocità di ciò che accade, susseguirsi di accelerazioni e rallentamenti, anticipazioni e ritardi, che segnano il corso di un mutamento in atto.

Più che trattarsi di un semplice cambiamento, allora, una trasformazione traccia un *cambiamento del cambiamento* o meta-cambiamento o transcontestualizzazione, per i quali non è tanto che si cambia posizione, assumendone un’altra nel campo delle opzioni a disposizione, né tantomeno facendo propria quella opposta alla precedente: è proprio che cambiano – come si usa dire – i termini della questione, cambia il gioco a cui si gioca, capovolgimento chiaramente più rilevante e coinvolgente, perché segna un mutamento non di un dato movimento, ma dell’insieme entro cui ci si può muovere. È per questo che i momenti più salienti di

³⁰ Deleuze 2000, 194.

simile tipo di trasfigurazione tendono a presentarsi paradossalmente sotto la veste di un'improvvisa immobilizzazione rispetto al "normale" flusso delle cose, quasi avvenisse un'interruzione o sospensione di ogni movimento, in una sorta di infinito *loop*, che segna però in realtà il massimo di intensità trasformativa, di perdita e ridefinizione di contorni, confini, direzioni, e così via. Le cose "collassano" o "implodono", si ripiegano e accartocciano su se stesse, quasi si fissassero oltre ogni limite possibile: è il punto di contatto tra l'assoluta immobilità e l'assoluta frenesia – il paradosso del *movimento di arresto* che coincide con la presa di slancio.³¹

Si tratta – ancora una volta – di una situazione di fatto molto banale, come il momento in cui stiamo realizzando che quella canzone che abbiamo ascoltato con passione e trasporto per tanto tempo ora ci irrita, o ci annoia, o "non ci dice più niente": "estensivamente" nulla sta cambiando, le cose sono esattamente le stesse, mentre "intensivamente" si sta stravolgendo tutto; anzi, è proprio il fatto che le cose si rivelano come "ostinarsi" a restare nella loro normalità a scatenare il capovolgimento intensivo. Capire quando questo capovolgimento sta avvenendo o deve avvenire è cosa non scontata, ed è in questo senso vero che «per capire che una risposta è sbagliata non occorre un'intelligenza eccezionale, ma per capire che è sbagliata una domanda ci vuole una mente creativa» [Watzlawick *et al.* 1974, 118],³² vale a dire una mente predisposta e ben disposta alla trasformazione delle cose. Se un cambiamento rappresenta una modificazione interna a un sistema, quasi un suo riaggiustamento o riassetamento, un cambiamento di un cambiamento segnala invece un salto, una rottura o una trasformazione in senso proprio: il sistema trasmuta, si altera perché non è più in grado di proseguire il proprio corso mantenendo la forma sino a quel momento propria, che ormai collassa su se stessa. Cambia il principio stesso del cambiamento.

Sono quei frangenti in cui una crisi non può più essere "ricomposta", in cui si è andati oltre la soglia della "penultimità" e si è giunti all'ultima mossa all'interno di un dato campo: le cose sono ormai cambiate. Kuhn aveva notoriamente messo al centro della propria epistemologia proprio quelle forme di riorientamento gestaltico per le quali un evento

³¹ Cfr. anche *infra*, Appendice, *Sforzarsi*.

³² Si tratta di un lavoro più in generale da tenere nella massima considerazione nella comprensione della portata psicologico-esistenziale del meta-cambiamento.

improvviso e imprevisto, come un lampo, riorganizza gli elementi di un campo gettandovi nuova luce, permettendo di sbloccare una situazione di stallo e segnando così l'ingresso in un nuovo campo problematico. Tuttavia, in senso stretto, quando questo è accaduto, a ben vedere si è già in coda a una trasformazione, al termine del suo “sta avvenendo”, del suo girare intorno a tale “penultimità”, e spingerla al limite. Cogliere lo specifico del “durante” delle trasformazioni richiede di mettere a fuoco quel terreno ambiguo nel quale il risultato (il mutamento avvenuto) sembra confondersi con l'innescò (il mutamento che preme per avvenire), ma che in realtà vede dispiegarsi una dinamica differenziale più che rappresentativa [cfr. anche Ceruti 1989, 83].

Per noi è molto più facile accorgerci di un mutamento a cose fatte (l'autocoscienza è forse proprio questa sorta di “registrazione di una formazione avvenuta”), finendo poi spesso per credere che esso era già dato in partenza, dunque per cancellarne di fatto la natura di effettiva trasformazione. Ma in una prospettiva genuinamente “trasformativa”, le trasformazioni sono in realtà senza coda, il loro luogo proprio è il “tra” ogni possibile isolato stato di cose. È come se si fosse lungo un percorso in cui non conta tanto il punto di partenza, nemmeno tanto quello di arrivo, bensì il corso del suo svolgimento, perché è proprio grazie a ciò che accade durante esso che diventa possibile una effettiva trasformazione, per la quale – per così dire – l'inizio e la fine non rimano più, si parte con un posizionamento e si termina con un altro, che potrà così a propria volta prolungarsi in qualcosa di diverso dalla (supposta) origine. Il futuro diventa protagonista, spezzando ogni rapporto lineare tra passato e presente, mettendo in discussione che “essere” significhi essenza come “essere stato” o presenza come “esserci”: “essere” diventa piuttosto il nome per ciò che le cose possono. L'essere viene davvero a coincidere con il divenire pensato libero da forme date – ma non da forme assunte, evidentemente. Qui il percorso non è teleologico, ma neppure aleatorio, nel senso che di fatto si configura ma lo fa appunto nel mentre del proprio farsi, si ridetermina continuamente alla luce tanto del senso che lo anima quanto del suo andamento: è *teleocline* o *entenzionale* o *intenzionale senza finalità*.³³

³³ Sono i concetti proposti rispettivamente da Scheler (cfr. diffusamente Cusinato 1999, 333-341), Deacon 2012 e Nagel 2015.

Siamo chiaramente di fronte a un insieme di paradossi, perché è come se si dovesse cercare di avere coscienza della confusione, di rendersi conto di uno stato ipnotico, ossia – in altre parole – di avvertire costantemente il proprio *sforzo di esistere*, di sorvolarlo facendo tutt’uno con esso, aderendovi in modo *immediatamente mediato*.

4.2. *Persistere*

Il concetto di sforzo è qui decisivo, perché consente di comprendere tanto il fatto che non si intende sostenere che le cose sono informi o amorfe, cioè che non prendono forma, quanto quello che continuando a ragionare in termini di forme date, della loro definitezza e dei loro contorni, non si riesce a cogliere l’andamento del processo che le coinvolge e trascina, che è quantomeno altrettanto rilevante.

Pensiamo al dibattito, ormai secolare, sullo statuto della persona o della personalità. Considerarla in termini sostanziali o essenzialistici ha dato adito a una mole di critiche, perché risulta di fatto impossibile individuare il nucleo di permanenza che dovrebbe contraddistinguere la natura. Come la coscienza è affetta dall’inconscio, così l’individuo è affetto dal pre-individuale e la persona dal sub-personale; ma – più in generale – questa sorta di affezione interna fa tutt’uno con l’affezione esterna, per la quale la coscienza, l’individuo e la persona sono come contaminati ed esposti, ossia consegnati alla relazione. Insomma, in tutto questo, che ne è dell’identità personale? È un baluardo rispetto a ogni modificazione, il suo nucleo o sostrato stabile? Si dissolve alla luce degli attacchi che le provengono da dentro come da fuori? Diventa un semplice concetto “fasale”, che indica una semplice fase o momento della vita della soggettività?

Non pretendo certo di risolvere un dibattito tanto esteso e ramificato,³⁴ ma semplicemente di prenderlo come spunto per far comprendere il possibile senso di una filosofia della trasformazione. Venendo al punto, se consideriamo la persona come *sforzo* (in termini più tradizionali è il cosiddetto *conatus*), credo riusciamo a rendere maggiormente conto di quei casi critici o di quelle situazioni limite in cui sembra rivelarsi che

³⁴ Su cui si vedano i documentati Gabbani 2007 e 2014.

la personalità non risiede tanto in qualche luogo o nucleo, bensì nello scambio o nell'interfaccia o nell'interazione tra diversi livelli ed eventi.

Ciò che intendo dire è che lo sforzo rende ragione del fatto che la persona è un processo di trasformazione, consistente nel tentativo di potenziare la fluidità dell'osmosi tra le diverse "finestre" che percorrono il campo della soggettività e di integrare ciò che viene attraversato e vissuto. Con altre parole, la persona non è tanto la permanenza di una posizione, bensì la *persistenza dell'atto di posizionamento*: una persona è – paradossalmente – tanto più "se stessa" non quanto più rimane salda al proprio posto resistendo a ogni cambiamento, bensì quanto meglio riesce a "far proprie" le modificazioni per cui passa, ossia persevera nel tentativo di esistere in modo appagante.

La persona è esattamente questo sforzo, e lo sforzo di per sé non è né semplicemente attivo né esclusivamente passivo; è piuttosto il punto di contatto e ibridazione tra attività e passività: sono meno io a sforzarmi di quanto non sia affetto dallo sforzo; ma anche viceversa, sono meno io a subire lo sforzo di quanto non sia io il mio sforzo. In tal senso, lo sforzo è a tutti gli effetti configurante, non è l'atto di un soggetto dato (su un oggetto dato) né la pressione di un oggetto dato (su un soggetto dato): è al limite la "spontaneità" del soggetto, che da un lato sembra essere appunto ciò che di più "proprio" possa darsi, ma al contempo è ciò che affetta nel modo più intimo qualsiasi tipo di "proprietà".

Evidentemente, tutto ciò non risolve ogni problema, anzi: i problemi di stabilità, coerenza, infrangibilità e persistenza dell'identità cedono il passo ai problemi di consistenza, forza, sostenimento, tenuta, perseveranza dello sforzo, che non possono che venire ogni volta affrontati nel corso del processo stesso. Che non siamo mai gli stessi non significa che non siamo nulla, che siamo un insieme di pezzi slegati, che ogni mattina ricominciamo da zero; anzi, siamo proprio uno sforzo di integrazione e differenziazione, di perpetua trasformazione e accrescimento. "Ci sforziamo" di prolungarci nelle esperienze che facciamo, di appropriarcene sentendoci dentro esse, di ampliare il nostro punto di vista sul mondo, di passare per nuove cose individuandoci – e giungiamo fin dove possiamo, fin dove lo sforzo che siamo riesce a reggere, fino a quando la fatica non si fa sovrastante.

In alcuni frangenti lo sforzo sembra perdere vigore, in altri si rilan-

cia; talora sembriamo essere costantemente uguali a noi stessi, talaltra sentiamo che stiamo diventando altro: in alcuni casi la trasformazione ci investe a tal punto da chiamare in causa la nostra stessa coscienza di chi siamo o saremmo o dovremmo essere, non limitandosi a coinvolgere il nostro organismo o le nostre “piccole percezioni”. Come a dire che tutto ciò che ci riguarda è in perenne trasformazione ma non con la stessa forza e intensità: posso invecchiare senza sentirmi una persona diversa, o trovandomi invece preso – per chissà quale evento – da un totale sconvolgimento della mia presunta identità, il quale che viene da fuori come da dentro – che non si riesce a capire da dove viene e proprio per questo stravolge tutto.

Per prendere sul serio che la soggettività è davvero un processo, bisogna cogliere il nesso tra sforzo e abitudine, senza dunque affrettarsi a fare di quest’ultima una sorta di convenzione fissata che toglie valore o statuto alla personalità. Espressioni quali “avere un’abitudine”, “abituarsi a” o “essere abituati a” danno l’impressione che ci sia un soggetto dato che si è abituato ad A come può però poi indifferentemente abituarsi a B, C e così via. Ora, intanto abituarsi significa esattamente che qualcosa fa la differenza per noi, nel senso che di fatto nessuno si abitua a tutto, certo nello stesso momento ma anche in momenti diversi. Poi, cosa più rilevante, l’abitudine è un processo in cui l’“io” che si abituerebbe come soggetto-di viene invece a costituirsi in quanto soggetto-a, ma qui non basta nemmeno dire “sono abituato da”, come ci fossero un oggetto, un’entità o un atto esterno già dati al quale il soggetto si assuefà e conforma. Non solo anche questi ultimi si delineano mentre il soggetto “sta abituandosi” ossia insieme assoggettando(si) e soggettivando(si), ma l’abitudine stessa dal lato “soggettivo” non può essere spiegata con ciò a cui ci si abituerebbe dal lato “oggettivo”: segna proprio l’emersione di qualcosa di diverso e irriducibile – di un *soggetto*.

Il punto, in modo tanto semplice quanto problematico, è che anche l’abitudine non è una cosa, ma un processo (una *sintesi reale*, che non presuppone già un soggetto agente della sintesi: un sintetizzatore). Per questo, il soggetto si configura come *tendenza ad* agire (sentire, percepire, ecc.) in un certo modo, *predisposizione a* fare (concepire, immaginare, ecc.) certe cose, *attitudine a* compiere (pensare, intuire, ecc.)

certi atti.³⁵ Con ciò, intendo evidenziare che la persona è innanzitutto la continuità di un movimento, una *natura* intesa proprio come sforzo a porsi in una certa maniera, a mantenere una certa postura: questa non è una posizione statica ma appunto un esercizio persistente di posizionamento, un processo di naturamento o naturazione, per così dire, una naturalizzazione in corso d'opera, un processo di consolidamento (un *work in progress*, si usa oggi dire, che ha molto a che fare con la peculiarità del *metodo d'improvvisazione*).³⁶

Ragionando in questi termini, possiamo considerare lo sforzo come una forma di concentrazione impersonale, ossia un atto di contrazione o intensione che non ha a ben vedere un soggetto come suo protagonista di fondo – ma la concentrazione a ben vedere è *qua tale* impersonale, tant'è vero che è molto difficile cercare di concentrarsi attivamente e che quando si è concentrati si è appunto tutt'uno con sé al punto che il sé non c'è più, non ci si accorge di sé. Che sia possibile “accorgersi” del processo di concentrazione o dell'intercorrere di uno sforzo durante il suo persistere è certo un grosso problema, come discusso in parte in precedenza in riferimento alle supposte “facoltà della trasformazione”, anche perché un simile sentire, essendo in generale – come visto – differenziale e non rappresentativo, traccia sempre una rottura, un mutamento di stato in atto che chiede gli venga dato corso.

Analogamente, è paradossale sostenere che sia possibile “avvedersi” di quando *ci si sta abituando* a qualcosa senza “spezzare” il processo, perché se me ne accorgo sto proprio rallentando il suo dinamismo, se lo accompagno con una piena consapevolezza non riuscirò mai a trasformarmi: “mi sono abituato” proprio quando non mi sono accorto del fatto che mi stavo abituando, proprio quando ho smesso di

³⁵ Ciò vale tanto ontogeneticamente, se pensiamo alla vita di ciascuno di noi, quanto filogeneticamente, giacché non possiamo oggi davvero più ignorare che quelle che chiamiamo specie viventi prendono forma esattamente in processi in senso ampio di abitudine (la mescolanza tra assimilazione, accomodamento, modificazione e modifica), la quale – sotto questo prospetto – si presta quale concetto rilevante non solo in chiave etica ma anche metafisica, o – più precisamente – nell'ottica di una filosofia della natura, come sarebbe stato colto prevalentemente nella tradizione filosofica francese [cfr. Piazza 2015].

³⁶ Sul quale cfr. introduttivamente le lucide osservazioni di Pollastri 2015, nonché più diffusamente Bertinetto 2016.

prestare attenzione alla fatica che stavo compiendo per “assuefarmi”, proprio quando lo sforzo non è più diventato “il mio” eppure è me.

Al di là di questi snodi indubbiamente da discutere più approfonditamente, va ora tenuto presente che un’organizzazione (compresa quella personale), che per così dire dà una forma alla trasformazione, non è mai qualcosa di inerte, statico e permanente, bensì qualcosa di generativo, dinamico e persistente, che non chiude a devianze, dissipazioni e perturbazioni ma si presenta come sforzo di integrarle e renderle feconde. È – per usare un’immagine – l’equilibrio dinamico richiesto per guidare una motocicletta: un’equilibratura o equilibratura, fatta di *continue microdiscontinuità* che possono amplificarsi per “esplodere” in una macrodiscontinuità (una caduta).

L’attenzione alla trasformazione si declina così da ultimo come quell’atteggiamento che ormai si definisce di apertura all’esperienza, da non intendere come una generica accettazione di qualsivoglia accadimento, perché il punto è invece che non tutto ciò che accade è un’esperienza: non tutto ciò attraverso cui passiamo è integrabile, in grado di intensificare il nostro stare al mondo, di aprirci nuovi orizzonti e di rivelarsi fecondo nel rendere possibili ulteriori esperienze. In tal senso, un’esperienza è produttiva proprio quando si mostra capace di offrirsi come occasione di incremento di altre esperienze, che non arresta cioè il nostro fare esperienza e non intacca la nostra abilità di avere esperienze. “Crescere” significa proprio sperimentare, essere capaci di integrare esperienze differenti, non invece attualizzare la nostra nascosta potenza originaria, perché il nostro *conatus* è appunto costitutivamente in atto, in corso, trascinato dalla pluralità del campo dell’esperienza (non “atto”, cioè già compiuto, ma proprio *in atto*, cioè in perenne corso di compimento). Questo – si badi – non equivale nemmeno a dire che l’insistenza su una medesima attività è in quanto tale da rigettare come forma di chiusura e fossilizzazione,³⁷ perché – per esempio – un ricercatore che trascorre la propria vita chiuso in laboratorio di fronte a uno schermo per anni può aprirsi a dimensioni del mondo, a esperienze, che ad altri sono precluse e che soprattutto lo trasformeranno in maniera profonda e soddisfacente.

³⁷Come ha brillantemente discusso Jaeggi 2015, 168-180.

È implicito nello stesso concetto di esperienza – se lo si vuole condurre ai suoi esiti estremi – il fatto che nessuno può dire a priori e per qualcun altro (nemmeno per sé!) che cosa sarà in grado di trasformarlo, quali esperienze potranno rilevarsi significative, quali incontri potranno cambiare la vita, e così via. L'esperienza – piaccia o meno – è esattamente ciò che si fonda da sé nel corso del processo, senza riferirsi a qualcosa che già è o era dunque sarà, ma che nondimeno porta da qualche parte, si cerca di far approdare nel porto migliore possibile e – soprattutto – si tenta di far trascorrere nel modo più pieno e soddisfacente: *l'esperienza è questo sforzo.*

Prendere sul serio l'esperienza è forse l'unico modo di prendere sul serio la trasformazione, senza confondere mai il “sempre in compimento” con il “non ancora compiuto”: il primo insiste proprio sulla perennità processuale dunque temporale dello sforzo in corso, mentre il secondo sull'eternità sostanziale dunque a- o sovra-temporale di un compimento finale irraggiungibile.

5. *Concepire*

Prospettivismo non significa dipendenza da un soggetto definito già prima: al contrario, sarà soggetto solo ciò che viene al punto di vista, o, piuttosto, ciò che permane nel punto di vista. Non è una variazione della verità a seconda del soggetto, ma la condizione in cui appare al soggetto la verità di una variazione. Il punto di vista è potenza di ordinare i casi, condizione del manifestarsi del vero.³⁸

Sin qui, mi sono concentrato soprattutto sul tentativo di contribuire a delineare una “filosofia della trasformazione”, ossia ho discusso una serie di problemi e concetti che muovono verso la comprensione filosofica dei fenomeni trasformativi. Resta ancora da affrontare un ulteriore snodo, indicato in apertura, così sintetizzabile: la filosofia può (forse) dirci qualcosa intorno alle trasformazioni, ma è essa stessa in grado di trasformare? Se sì, in che modo?

³⁸ Deleuze 2004, 32-35.

La risposta che provo a dare nei capoversi che restano va nella direzione che segue.³⁹ La filosofia è a tutti gli effetti capace di trasformare, com'è diffusamente sostenuto pur con vari accenti nelle ormai innumerevoli pratiche filosofiche o filosofie come modo di vita. Tuttavia, questa “trasformatività” va intesa innanzitutto in senso rigoroso: la filosofia non offre (quantomeno non in prima battuta) ricette su come comportarsi nel mondo o su come rivoluzionarlo, ma costruisce concetti che contribuiscono a ristrutturare il modo in cui stiamo al mondo. Con ciò, nello specifico, la portata trasformativa di una filosofia della trasformazione risiede dapprincipio negli stessi concetti che essa crea per rendere concepibile la trasformazione in generale.

Ma che cosa significa “rendere concepibile”?

5.1. *Prospettare*

Rendere concepibile significa delineare una concezione, cioè costruire dei mezzi peculiari (*concettuali*) per dire e rendere visibile qualcosa che altrimenti resterebbe non detto e non visibile, o – più precisamente – si tratta di concepire e rendere concepibili delle cose che fanno magari sì già parte della vita, ma che non per questo ne fanno parte appunto a livello di concetti che si hanno a disposizione per comprenderle e significarle. E si può anche ritenere sostanzialmente sterile lo sforzo di individuare tali concetti, dato che sarebbero poco utili, ma ciò nulla toglie alla specificità del loro statuto e alla natura peculiare della loro esistenza. Ma non è poi nemmeno vero che sia in gioco qualcosa di semplicemente inutile.

Elaborare infatti una concezione del mondo e delle cose non è affatto un'operazione neutra e indifferente, che si limita al più a registrare su un livello diverso situazioni ed eventi che già avvengono o sono codificati su altri piani. Anzi, si produce una effettiva trasformazione: viene elaborato un punto di vista, che non va confuso con la prospettiva di un qualche soggetto, perché è anzi il campo in cui può costituirsi una soggettività, è cioè l'apertura di un prospetto, un prospettare. Il soggetto non esiste o non si realizza che facendo esistere o

³⁹ Ho discusso la questione anche in Pezzano 2017d, 107-133; 2017e.

realizzando il punto di vista che comincia a “intravedersi”: è come se il soggetto e il suo punto di vista facessero “causa comune”, ossia si edificassero mutualmente, generando una reciproca consistenza. Non è dunque meramente il punto di vista a procedere dal soggetto; piuttosto, questo è altrettanto definito dal corso della definizione di quello: qui, la “definizione” si svolge un po’ come ciò che avviene rispetto alle immagini digitali, con le quali il delineamento del piano o livello di ritaglio/messa a fuoco/zoom e quello del soggetto dell’immagine sono momenti di un medesimo processo.

Detta diversamente, l’emersione di quella che comunemente definiamo come visione del mondo o delle cose (una concezione, appunto) è qualcosa di “soggettivante” o “individuante”, nel senso che delinea un ambito di possibilità, dischiude delle opzioni, mette a disposizioni delle eventualità. Banalmente (ma solo in apparenza), permette di ricomprendere il mondo e riposizionarsi al suo interno [cfr. anche Floridi 2017, XIII-XIV]: come «la polvere da sparo nell’acqua non agisce nello stesso modo della polvere da sparo vicina a una fiamma», così «un fatto conosciuto non opera nello stesso modo di un fatto inavvertito», e questo soprattutto nel senso che tale avvertimento implica non «conformità e acquiescenza» alle cose come sono, bensì l’apertura di un processo volto a «renderle differenti» [Dewey 1958, 316-317].

Insomma, se si possiede un concetto di qualcosa non è nemmeno soltanto che esso consente di comprendere quel qualcosa, perché più incisivamente e radicalmente esso rende pensabile qualcosa, esattamente nel senso in cui diciamo che qualcosa “è concepibile”: passa dal registro dell’inconcepibile a quello del concepibile, ci si abitua a considerarlo come possibile, comincia a far tematicamente parte del modo di considerare il mondo, gli altri, le cose, se stessi, e via discorrendo. Al contempo, va tenuto in conto, un simile concepire è a propria volta reso possibile, alimentato e sollecitato da un insieme di fatti, pratiche, manifestazioni, ecc. che già fanno parte del mondo o si stanno delineando.

Concepire, da ultimo, comporta la produzione di una modificazione di affetti e percetti, ossia in generale della maniera di sentire, del come ci si sente nel mondo e con se stessi, del modo in cui “si ci trova”: è in gioco un incremento da intendere non tanto in senso quantitativo, un aumento in termini di “più” o “meno” di qualcosa, quanto piuttosto –

innanzitutto – in termini qualitativi anzi intensivi, un accrescimento in termini di intensificazione del proprio sentire, di un arricchimento del modo in cui si sente per apertura di possibilità, che non semplicemente si sommano l’un l’altra, ma si integrano, si ritrasformano. Non si sente una cosa in più (e/o un’altra in meno), perché anche le stesse esatte cose che prima erano sentite in un dato modo vengono ora sentite diversamente: si sente *altrimenti*, tutto si trasforma, tutto viene visto sotto una nuova luce (la *stessa persona* che prima amavo, ora mi è indifferente, o la odio, o provo per lei solo affetto, e così via). Si rifà esperienza, si (ri)comincia a esperire altrimenti; si sperimenta, persino, il fatto stesso del fare esperienza, ci si accorge che si stava già sempre facendo esperienza, che le cose stavano andando a modificarsi.

Un punto di vista, in poche parole, è sempre anche, se non innanzitutto, un *punto di vita*⁴⁰ – un punto di vi(s)ta, potremmo dire.

5.2. *Condividere*

Sulle prime, potremmo allora concludere che rendere concepibile vuol dire operare una sorta di ristrutturazione, ossia dare una nuova struttura alla visione del mondo, fornire un nuovo modo di vedere le cose che ne muta completamente il senso. Più precisamente, tuttavia, la filosofia non coincide innanzitutto con la costruzione di una cornice alternativa a quella che abbiamo: essa piuttosto gioca lungo la soglia tra de-strutturazione e ri-strutturazione, per sforzarsi non solo di far vedere il proprio vedere (il modo in cui *sino ad allora* si concepivano le cose), ma persino di mettere ogni volta in luce il fatto dello strutturarsi, il processo di strutturazione, lo “strutturante” per così dire – di *accompagnarlo*.⁴¹

A essere in gioco, pertanto, è non semplicemente la frantumazione dell’ingenuità con cui si prende parte a un determinato gioco (quando vediamo le cose diversamente, non riusciamo di fatto più a guardarle

⁴⁰ È una nozione che adotta anche Coccia [2016, 34], ancorché in un contesto parzialmente diverso, ossia quello del problema di una più generale metafisica della mescolanza senza confusione che assume il “punto di vi(s)ta” delle piante come via d’accesso alla dinamica trasformazionale dell’immersione nel mondo.

⁴¹ Cfr. anche *infra*, Appendice, *Concepire*.

come spontaneamente le vedevamo prima: il salto è irreversibile), bensì l'avvertimento del processo di costituzione dei giochi, ossia l'attenzione data al corso della loro trasformazione in generale.

Si tratta anche in questo caso di qualcosa di irreversibile, per cui le cose non saranno più le stesse e dal quale non si torna indietro, ma al limite si crede di poter andare avanti, cercando – come già Platone indicava a proprio modo con il mito della caverna – di rendere altri partecipi di questo modo di vedere le cose, anzi di concepire *il farsi delle cose*.

Rendere concepibile non vuol dire allora offrire una concezione nella forma di un nuovo perimetro rassicurante dove stare “al calduccio”, una visione data delle cose da assumere a partire da quel momento come propria. Al contrario (portando agli estremi – traducendo – il gesto originario socratico), significa *problematizzare*, generare intervalli e interstizi, aprendo così un centro di indeterminazione che innesca una dinamica di alterazione dagli esiti non predeterminabili: è il paradosso per cui si accresce la mole di informazione mancante, ossia aumenta il rumore in grado però di differenziare, intensificando varietà e complessità (*questo è un genuino problema*: cominciare a sapere di non sapere qualcosa). Non si trasmettono soluzioni, ma si sollecita a fare ingresso in un campo problematico ossia trasformativo, dunque – da ultimo – a *concepire*: si rende visibile non nel senso che qualcosa diventa evidente, bensì che diventa percepibile come problema, come oggetto di tematizzazione. Si trova insomma a lavoro, oggi come ieri, l'attitudine maieutica della filosofia, che insiste più – restando nell'immagine – sulla gestazione e sul travaglio del parto che sulla nuova nascita o rinascita: la filosofia non può mai convertire, può soltanto sforzarsi di far vedere – di mostrare, in ultima istanza, il proprio stesso sforzo.

È in gioco, per dirla altrimenti, il nesso tra visibilità e condivisibilità, per il quale l'originalità di una nuova prospettiva o concezione si declina nella sua “originarietà”, ossia nella sua capacità di *dare origine* α : il punto di vista – proprio in quanto “punto di vita” – si estende, dà frutti, genera la propria stessa diffusione. Comunemente, associamo questa situazione all'opera del genio, il quale – come voleva Kant – non semplicemente si muove in modo innovativo nei canoni dati, ma arriva a “dettare le regole”, cioè a porre dei nuovi canoni, che cominciano a circolare e proliferare, mutando tutti i termini in cui le cose erano state

sin lì colte o poste: in termini più quotidiani, viene spostata l'asticella, o – meglio ancora – emerge un nuovo modo di saltarla, un nuovo stile, che dunque si presenta come un riferimento per altri.

Con una fondamentale precisazione: non si tratta tanto di cogliere in questo nuovo riferimento un “modello” da riprodurre; né si può dare per scontato che la sua maniera di “porsi” e “porre” si prolunghi da sé in modo automatico. Piuttosto, il punto è che un “nuovo canone” consegna appunto una nuova prospettiva, un modo differente di prospettare, aprendo dunque uno spazio per riarticolare, risemantizzare e ricostruire in generale il modo in cui si fa esperienza, l'orizzonte entro il quale si fa esperienza e si introducono criteri, norme, regole, soglie e limiti. Detta diversamente, l'insegnamento di un genio è prima di tutto che è possibile porre un canone diverso, non che il proprio canone è “quello giusto”, quello migliore in assoluto; eppure, questo insegnamento avviene proprio perché il canone del genio “costringe” a fare i conti con esso, avendo mutato le cose al punto da non poter ignorare il cambiamento e fingere che in fondo tutto è rimasto come prima.

Proprio in questo modo, per chiudere, un atto di concezione filosofica incide già quando è riuscito a mostrare che esiste un altro possibile orizzonte di validità, a rendere sensibili al fatto che qualcosa può valere diversamente: non tanto perché “fa vedere” che “se vale per me, allora può valere anche per te”, quanto piuttosto perché “esibisce” o persino “rende partecipi de” il processo di (tras)formazione della validità delle cose. Non soltanto si forniscono nuove domande per risposte che nemmeno si avevano e dunque ora potranno arrivare, perché avviene addirittura qualcosa di più “stupefacente”: emergono domande per risposte che già si avevano, anche se magari – in un certo senso – non si sapeva di avere. Emerge cioè il campo di domande al cui interno quelle risposte assumono un senso e uno spazio vitale. Siamo davvero così sicuri di poter considerare tutto questo *inutile*?

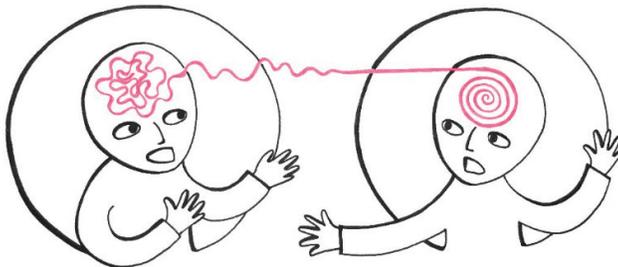
Appendice “visivo-percettiva”

Ideare



Giovanna Maria Bianco, *Precursore*, 2017

Esprimere



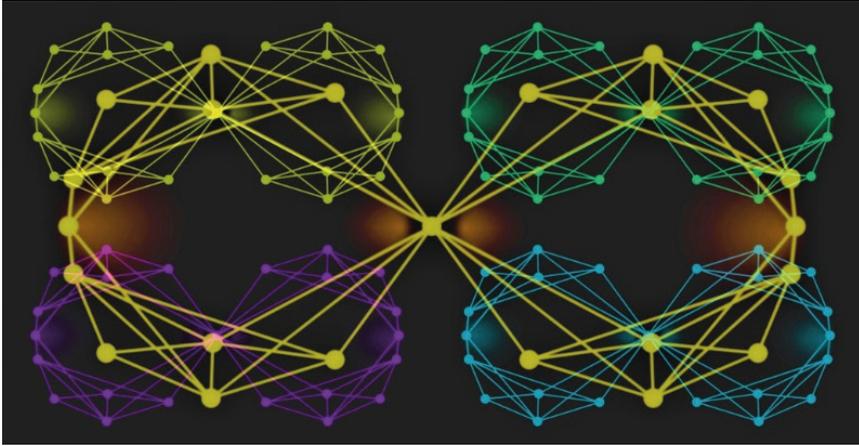
Francesca Garofalo, *Alieni (a noi stessi?)*, 2017

Esperire



Bracha Lichtenberg Ettinger, *Matrix – Family Album Series*.
N. 2, 2001

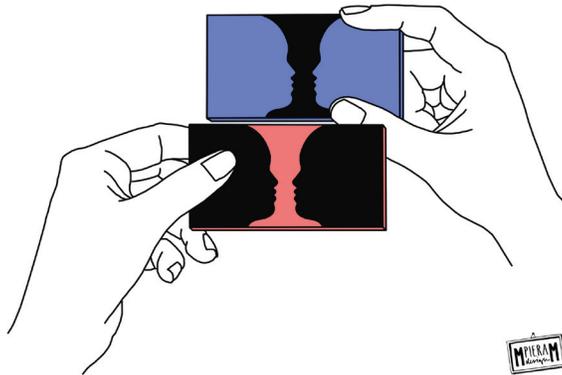
Sfozarsi



Gillos, *Infiniti in atto*, 2017

[disegno originario di Starline – Freepik.com; poi editato e rielaborato]

Concepire



Maria Piera Maciocco, *Senza filtri*, 2017

Bibliografia

- Agamben, G. (2016), *Che cos'è la filosofia?*, Macerata, Quodlibet.
- Arnol'd, V.I. (1990), *Teoria delle catastrofi*, tr. it. a cura di F. Aicardi, Torino, Bollati Boringhieri.
- Beck, U. (2017), *La metamorfosi del mondo*, tr. it. a cura di M. Cupellaro, Roma/Bari, Laterza.
- Benenti, M., Ravasio M. (a cura di) (2017), *Espressività. Un dibattito contemporaneo*, Milano/Udine, Mimesis.
- Bertinetto, A. (2016), *Eseguire l'inatteso. Ontologia della musica e improvvisazione*, Roma, Il glifo ebooks.
- Boehm, G. (2009), Il ritorno delle immagini, in: A. Pinotti, A. Somai- ni (a cura di), *Teorie dell'immagine. Il dibattito contemporaneo*, Milano, Cortina, 39-72.
- Botella, C., Botella, S. (2004), *La raffigurabilità psichica*, tr. it. a cura di M. Dallaiti, Roma, Borla.
- Carbone, M. (2004), *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*, Macerata, Quodlibet.
- Ceruti, M. (1989), *La danza che crea. Evoluzione e cognizione nell'epi- stemologia genetica*, Milano, Feltrinelli.
- Chiodo, S. (2016), *Che cos'è un ideale. Da Platone alla filosofia con- temporanea*, Roma, Carocci.
- Clarke, B. (1979), Eccentrically Contested Concepts, in: *British Journal of Political Science* IX (1), 122-126.
- Coccia, E. (2016), *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Paris, Payot & Rivages.
- Corballis, M.C. (2016), *La mente che vaga. Cosa fa il cervello quando siamo distratti*, tr. it. a cura di S. Parmigiani, Milano, Cortina.
- Cusinato, G. (1999), *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come aper- tura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Napoli, ESI.
- Cusinato, G. (2014), *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, Verona, QuiEdit.

- Deacon, T.W., (2012), *Natura incompleta. Come la mente è emersa dalla materia*, tr. it. a cura di A. Tutino, Roma, Le Scienze.
- Debray, R. (2010), *Vita e morte dell'immagine. Una storia dello sguardo in Occidente*, tr. it. a cura di A. Pinotti, Milano, Il Castoro.
- Deleuze, G. (1997), *Differenza e ripetizione*, tr. it. a cura di G. Guglielmi, G. Antonello, A. M. Morazzoni, Milano, Cortina.
- Deleuze, G. (2000), *Pourparler*, tr. it. a cura di S. Verdicchio, Macerata, Quodlibet.
- Deleuze, G. (2001), *Il bergsonismo e altri saggi*, tr. it. a cura di F. Sossi, Torino, Einaudi.
- Deleuze, G. (2002), *Foucault*, tr. it. a cura di P. A. Rovatti, F. Sossi, Napoli, Cronopio.
- Deleuze, G. (2004), *La piega. Leibniz e il barocco*, tr. it. a cura di D. Tarizzo, Torino, Einaudi.
- Deleuze, G. (2010), *Che cosa può un corpo?*, tr. it. a cura di A. Pardi, Verona, Ombre Corte.
- Dennett, D.C. (2009), *Coscienza. Che cosa è*, tr. it. a cura di L. Colasanti, Roma/Bari, Laterza.
- Dewey, J. (1958), *Natura e condotta dell'uomo. Introduzione alla psicologia sociale*, tr. it. a cura di G. Preti, A. Visalberghi, Firenze, La Nuova Italia.
- Di Salvo, D. (2014), *Come cambiare la propria vita (sfruttando il potere segreto del cervello)*, tr. it. a cura di S. Placidi, Torino, Bollati Boringhieri.
- Eco, U. (2003), *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Milano, Bompiani.
- Ettinger, B. L. (2005), *The Matrixial Borderspace*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Floridi, L. (2017), *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, tr. it. a cura di M. Durante, Milano, Cortina.
- Gabbani, C. (2007), *Identità personale e closest continuer theory*, in: G. Pellegrino, I. Salvatore (a cura di), *Identità personale, libertà e realismo morale. Studi in onore di Robert Nozick*, Roma, Luiss University Press, 247-269.

- Gabbani, C. (2014), *Consciousness and the Concept of a Person*, in: M. Galletti (a cura di), *La mente morale. Persone, ragioni, virtù*, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 1-15.
- Gallie, W. B. (1956), *Essentially Contested Concepts*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* LVI (1), 167-198.
- Goleman, D., Ray, M., Kaufman, P. (2001), *Lo spirito creativo*, tr. it. a cura di I. Blum, Milano, BUR.
- Griffero, T., Franzini, E., Costa, V., Ferrara, A. (2017), Il «pensiero dei sensi»: estetica e atmosfere, in: *Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica* IV (1), 121-158.
- Huxley, A. (2002), *Le porte della percezione. Paradiso e Inferno*, tr. it. a cura di L. Sautto, Milano, Mondadori.
- Irigaray, L. (1985), *Parler n'est jamais neutre*, Paris, Éditions de Minuit.
- Jaeggi, R. (2015), *Alienazione*, tr. it. di A. Romoli, G. Fazio, Roma, Editori Riuniti.
- James, W. (1973), *Un universo pluralistico*, tr. it. di M. Santoro, Torino, Marietti.
- Jullien, F. (1998), *Trattato dell'efficacia*, tr. it. a cura di M. Porro, Torino, Einaudi.
- Jullien, F. (2016), *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, tr. it. a cura di E. Magno, Milano, Feltrinelli.
- Koestler, A. (1975), *L'atto della creazione*, tr. it. a cura di G. M. Nivi, Roma, Astrolabio.
- Lapoujade, D. (2017), *Les existences moindres*, Paris, Éditions du Minuit.
- Lehrer, J. (2017), *Immagina. Come nasce la creatività*, tr. it. a cura di S. Bourlot, Torino, Codice.
- Manzotti, R., Tagliasco, V. (2008), *L'esperienza. Perché i neuroni non spiegano tutto*, Torino, Codice.
- Matte Blanco, I. (2000), *L'inconscio come insiemi infiniti. Saggio sulla bi-logica*, tr. it. a cura di P. Bria, Torino, Bollati Boringhieri.
- Mazzeo, M. (2009), *Contraddizione e melanconia. Saggio sull'ambivalenza*, Macerata, Quodlibet.
- Mazzeo, M. (2005), *Storia naturale della sinestesia. Dalla questione Molyneux a Jakobson*, Macerata, Quodlibet.

- Melandri, E. (2004), *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata, Quodlibet.
- Mitchell, W.J.T. (2009), *Pictorial Turn. Saggi di cultura visuale*, tr. it. a cura di M. Cometa, Palermo, duepunti.
- Montani, P. (2016), Schematismo tecnico e immaginazione interattiva, in: *Aut aut* 371, 90-104.
- Montani, P. (2017), *Tre forme di creatività: tecnica, arte, politica*, Napoli, Cronopio.
- Nagel, T. (2015), *Mente e cosmo. Perché la concezione neodarwiniana della natura è quasi certamente falsa*, tr. it. a cura di S. Songhorian, Milano, Cortina.
- Pezzano, G. (2014a), Nati per patire. Passioni ed esemplarità, in: *Thaumàzein* 2, 533-571.
- Pezzano, G. (2014b), But in the end, why is Deleuze “Anti-Hegelian”? At the root of the Hegel-Deleuze affair, in: *Religija ir Kultūra* 14-15, 89-110.
- Pezzano, G. (2016a), Tra normalità e anormalità. Deleuze e la norma come problema filosofico, in: *Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica* IX (1), 145-165.
- Pezzano, G. (2016b), *Ideare. Gilles Deleuze e la ricostruzione del platonismo*, Verona, QuiEdit.
- Pezzano, G. (2017a), Corrispondere senza somigliare. La trasformazione come problema filosofico, in: *Philosophy Kitchen* VI (6): 23-37. <http://philosophykitchen.com/wp-content/uploads/2017/04/PK6%E2%80%933%E2%80%933Pezzano.pdf> (ultima verifica: 13 febbraio 2018).
- Pezzano, G. (2017b), L'ora del possibile. Deleuze e la possibilità intra-fattuale, in: G. Chiurazzi, G. Pezzano (a cura di), *Attualità del possibile*, Milano/Udine, Mimesis, 49-63.
- Pezzano, G. (2017c), Discussione di “R. Ronchi, *Il canone minore*”, in: *Philosophykitchen.com*: <http://philosophykitchen.com/wp-content/uploads/2017/05/R.-Ronchi-Il-canone-minore-Pezzano.pdf> (ultima verifica: 13 febbraio 2018).
- Pezzano, G. (2017d), *Pesci fuor d'acqua*, Pisa, ETS.

- Pezzano, G. (2017e), “I open the problem, and I don’t know...”: What Is “Philosophical” in P4C and in Philosophy?, in: G. Lingua, R. Franzini Tibaldeo (eds.), *Philosophy and Community Practices*, Frankfurt a.M., Peter Lang.
- Piazza, M. (2015), *L’antagonista necessario. La filosofia francese dell’abitudine da Montaigne a Deleuze*, Milano/Udine, Mimesis.
- Pinotti, A., Tedesco, S. (a cura di) (2013), *Estetica e scienze della vita*, Milano, Cortina.
- Plessner, H. (2006), *I gradi dell’organico e l’uomo. Introduzione all’antropologia filosofica*, tr. it. a cura di V. Rasini, Torino, Bollati Boringhieri.
- Pollastri, N. (2015), Improvvisare la verità. Musica jazz e discorso filosofico, in: *Itinera* 10, 377-394.
- Rescher, N. (2007), The Promise of Process Philosophy, in: C. V. Boudas (ed.), *The Edinburgh Companion to Twentieth-Century Philosophies*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 143-155.
- Ronchi, R. (2017), *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Milano, Feltrinelli.
- Rovelli, C. (2017), *L’ordine del tempo*, Milano, Adelphi.
- Rumore, P. (2017), *Idea*, Bologna, Il Mulino.
- Scheler, M. (1954-1997), *Gesammelte Werke*, Bern/München/Bonn, Francke/Bouvier.
- Watzlawick, P., Fisch, R., Weakland, J. H. (1974), *Change. Sulla formazione e la soluzione dei problemi*, tr. it. a cura di M. Ferretti, Roma, Astrolabio.

Keywords

Transformation; Ideation; Expression; Making Experience; Process Philosophy; Conceiving; Relations

Abstract

This paper suggests that philosophy tells us something about and of the world, mostly

of our contemporary world, if we see it as a *metamorphic world*. Thus, in order to understand our world, I claim that philosophy needs to pose as an explicit question the problem of transformations, or of processes: in this way, transformation can be properly *conceived*. Then, my contribution aims to present a first “transformative” definition of five concepts or actions, as of some of their main implications or elements: *to have an idea* (Objective Idea, Subjective Idea, Invention-Idea); *to express* (to effectuate, to translate); *to make experience* (to sense, to feel, to imagine); *to endeavor* (to reorient, to persist); *to conceive* (to envision, to share). As an appendix, I give also a graphic representation of these five concepts.