

ROSA MARIA LUPO

SOSPENSIONI DEL SÉ

Alles ist Ufer. Ewig ruft das Meer
G. Benn, *Gesänge*

SOMMARIO: 1. *Manifestazione del sé e metamorfosi*; 2. *Le condizioni di possibilità dei processi metamorfici*; 3. *Quale sé? A mo' di conclusione*.

1. Manifestazione del sé e metamorfosi

La nozione di “tras-formazione” o “meta-morfosi” – se vogliamo prediligere più l’etimologia greca o quella latina del concetto – costituisce nelle pagine che seguono il fulcro tematico a partire da cui proverò ad esaminare la questione della soggettività in quel suo particolare momento di “nuova nascita” che prende avvio quando essa è colpita da un fenomeno altro da sé, nel suo fluente esistere nel mondo, in rapporto con una miriade di fenomeni di ogni sorta che, nel suo vissuto patico-esperienziale quale fonte originaria della sua costituzione, la contro-intenzionano di continuo. Lavorerò, dunque, sulla nozione di metamorfosi, rivendicandone una peculiarità di taglio ermeneutico-esistenziale che non si lascia comprendere solo adottando una prospettiva marcatamente morfologica, assumendo l’espressione “morfologia” come titolo per la ricerca della forma come forma vivente quale oggetto d’indagine proprio delle scienze della vita. Benché la lezione morfologica che esse ci trasmettono sia molto preziosa e feconda anche per la tesi relativa alla plasticità dell’individuo come forma vivente, implicata in una visione metamorfica della soggettività, vi è, nondimeno, un aspetto della metamorfosi che rischia di andare perduto, quando riferito alla forma di vita umana, se non si osserva la questione sotto quella specifi-

cità dell'esistenza umana, che sfugge alla possibilità di una descrizione puntuale della stessa in quanto imprescindibilmente condizionata dalla sua corporeità come vincolo del suo stesso essere una forma vivente. Infatti, la persona si mostra come un fenomeno esistenziale caratterizzato, da un lato, da un'opacità strutturale, che è propria della sfera primordiale dei suoi vissuti patico-emozionali, sede altresì di volizioni implicite che motivano decisioni, comportamenti e percorsi di vita, e, dall'altro, da una sua natura "eccessiva", ossia dal suo essere un fenomeno d'eccedenza, la cui complessità ontologica – che eccede appunto quanto di essa si manifesta – è impossibile da stringersi in descrizioni puntuali.

La prospettiva metodica della morfologia, nella sua matrice goethiana, è l'aspirazione a poter restituire un'intellegibilità dell'"aspetto", della "forma", del complesso unitario degli "adombramenti", tramite cui i viventi si mostrano nella loro costituzione essenziale. Per Goethe, infatti, la natura, come ogni organismo vivente, si esprime in una tensione costante fra mutevolezza e stabilità ed è la capacità euristica di individuare l'elemento costante, invariabile, che non può non manifestarsi secondo il principio fondamentale della morfologia,¹ che apre

¹ Si data alla fine del Settecento l'annotazione di Goethe che la morfologia «riposa sulla convinzione che tutto ciò che è deve anche annunciarsi e mostrarsi» [Goethe 1987, 349]. La morfologia goethiana intende, dunque, portare ad espressione descrittiva quell'"ordine mobile" della Natura [che] nasce dalla continua variazione e differenziazione di ciò che è alla radice identico» [Moiso 2002, 12]. Per questo carattere di invarianza, costantemente restituito in un'infinita variabilità di aspetti, di forme, come nota ancora Moiso, il «circolo delle forme rimane chiuso» [*ibidem*] nella concezione goethiana. È in fondo questa la ragione per cui la morfologia goethiana è marcata da una forte struttura eidetica, nella misura in cui Goethe ritiene che sia possibile alla ragione, tramite la sua stessa attività percettiva, rintracciare e cogliere quel modo d'essere che, così come previsto anche dalle teorie usiologiche di stampo metafisico, è considerato quel tratto ontologico generale ed essenziale dell'individuo stesso sotto cui è possibile sussumere le singole particolarità differenti. La ragione, quindi, si mostra a propria volta un mezzo euristicamente potente, perché capace di «far emergere l'unità ideale che è immersa nell'esperienza» [Moiso 2002, 15]. È alla soggettività, allora, che Goethe sembra affidare il compito di custodire quel nucleo ontologico dell'identità che, fermi al piano della semplice apparizione degli organismi viventi, apparirebbe solo sotto l'aspetto della sua dispersione nel darsi fenomenico di individui affatto distinti quanto ai modi della loro manifestazione. Se, quindi, è vero che Goethe afferma che ogni organismo vivente si dà sempre come una

alla possibilità di una descrizione morfologica dell'organismo vivente. Se, dunque, come suggerisce Giacomoni nella sua attenta esegesi di Goethe, per metamorfosi intendiamo «solo la possibilità di osservare i mutamenti di un'immagine, di una forma che, in quanto tale puramente concettuale, assume nella realtà i perimetri, le dimensioni, le figure più varie conservando però i tratti di fondo, quegli elementi strutturali essenziali che la rendono, nel suo mutare, riconoscibile» [Giacomoni 1993, 14], non resta forse che considerare il processo metamorfico come un campo entro cui individuare la tracciabilità di una forma, resistente e indifferente a quella processualità di cui essa stessa è responsabile. Tuttavia, c'è qualcos'altro che una certa lettura della metamorfosi può offrire allo sguardo della nostra riflessione.

Ciò che, infatti, mi sta a cuore mostrare è che il carattere radicale della metamorfosi del sé, talmente eversivo rispetto all'idea del sé come identità-sostrato, richiede di fare i conti con un tratto aporetico, sfuggente della soggettività, che non si lascia apprezzare se si resta fermi ad una concezione della soggettività di tipo sostanzialistico, come alla fine potrebbe ancora considerarsi una dottrina mutuata dalla visione ontologica goethiana. Un paradigma sostanzialistico del sé, infatti, ritiene che ogni trasformazione o tocchi solo marginalmente l'identità del sé-sostanza, pena la sua perdita, e dunque attenga ai suoi aspetti aggiuntivi o, comunque, possa leggersi nei termini di una progressiva evoluzione, crescita, modificazione, sviluppo. Ci sono, invece, esperienze del sé di drammatica rottura, di effrazione per così dire della soggettività, che non si possono comprendere solo a partire dall'idea di una gradualità, di una continuità temporale delle trasformazioni tramite passaggi o tappe intermedie. Sono situazioni altamente rischiose, nella misura in cui esse pongono fortemente in crisi il sé al punto che non è possibile neppure fidarsi più solamente della sua capacità di resilienza, giacché, pur ponendo in atto la forza autopoietica del soggetto, mostrano anche l'estrema fragilità di questa forza e il suo bisogno irriducibile dell'alterità di altre forme di vita, di altre ipseità come elementi della propria ricostituzione, secondo una relazione di vicendevole cura, grazie a cui si supera, nel vissuto

pluralità, è altrettanto chiaro che ogni vivente è portatore di un marcatore d'identità che per Goethe è invariabile.

emozionale, ogni forma di egoità solipsistica. Nondimeno, esperienze metamorfiche di questo tipo, che possono avere il loro avvio anche nella sfera immediatamente biologica della persona (penso ad esempio ad un grave incidente fisico, ad una improvvisa malattia o ad un'esperienza tanto particolare come quella della maternità) preludono ad una nuova germinazione del soggetto, ad una sua fecondità ontologica, ad una sua riformazione avvertita dal soggetto come arricchente esistenzialmente, come donatrice di senso per il suo vivere, come attivatrice, appunto, di una dimensione esistenziale intersoggettiva più fertile, generosa, aperta.

L'assunto fondamentale della morfologia – che è poi comune anche alle prospettive fenomenologiche – va, quindi, indubbiamente mantenuto perché, se l'esistenza umana è a propria volta un fenomeno, è solo di ciò che di essa si dà a vedere che possiamo tentare un'analisi. In altri termini, senza “visibilità” non ci sono fenomeni e non è possibile instaurare relazioni fra essi o vivere per un organismo vivente in relazioni di qualsivoglia natura con altri fenomeni all'interno della propria *Umwelt*. Tuttavia, dobbiamo metodologicamente adottare la cautela di riconoscere che ogni indagine di tipo eidetico, sia essa morfologica o fenomenologica, corre il rischio di adottare il criterio della “riduzione eidetica” in modo troppo rigido, laddove il sé, come anche ogni forma vivente, non è mai ciò che giunge per intero a compiuta manifestazione, altrettanto come non sussiste una corrispondenza biunivoca fra fenotipo e genotipo per un vivente. Neutralizzare lo spazio di apertura della singolarità differente, entro cui si determinano processi metamorfici altrettanto singolari e mai equipollenti se vissuti da individui diversi o anche da un medesimo individuo, ma in tempi o contesti differenti, riducendo così l'importanza dello scarto residuale di differenza fra i soggetti, determinato da variabili imprevedibili, legate alla contingenza della loro esistenza individuale, impedirebbe di apprezzare il peculiare esito di una metamorfosi del sé, che porta ad apparizione ed espressione una sorta di sé “inedito”, di novità ontologica imprevedibile dell'ipseità.

Nondimeno, osservare la questione della metamorfosi da questo peculiare punto di vista, che chiama in gioco la soggettività come un complesso ontologico caratterizzato nel proprio tempo di vita tanto da un atto d'essere continuativo quanto da un riplasmarsi per *missing links* per così dire, non significa – ed è bene specificarlo – non riconoscere quanto

sia proprio la lezione della ricerca morfologica delle scienze della vita a offrire alla riflessione filosofica strumenti metodologici, concetti, conoscenze e un lessico forse anche più appropriati per superare il dualismo classico che ha attraversato la tradizione filosofica nel pensiero della «realtà dell'essere in quanto individuo», ossia per lasciarsi alle spalle la dicotomia fra «una via sostanzialistica, che considera l'essere nella sua unità, dato a se stesso, fondato su stesso, ingenerato e refrattario a ciò che è altro da sé, ed una via ilomorfica che concepisce l'individuo come generato dall'incontro di una forma e di una materia. Il monismo centrato su stesso del pensiero sostanzialista si oppone alla bipolarità dello schema ilomorfico» [Simondon 2011, 31].²

In particolare, mi sembrano estremamente fruttuosi in relazione alla questione del carattere dirompente della metamorfosi due tratti

² Discutendo del Nuovo Materialismo, Ferrando osserva che la «materia non è [...] qualcosa di statico, immutabile o passivo, in attesa di essere plasmata da una forza esterna»; piuttosto, essa è «processo di materializzazione continuo» [Ferrando 2017, 59]. Nondimeno, «tale processo, che è dinamico, mutevole, intrinsecamente correlato, diffrazionale e performativo, non detiene alcun primato sulla materializzazione, né la materializzazione può essere ridotta ai suoi termini processuali» [*ibidem*]. Ciò significa che la materia non è un mero sostrato di passività in relazione ad una capacità attiva del vivente che informerebbe la propria materia di continuo. Alla stessa maniera non risulta più sostenibile una prospettiva nella quale la processualità materiale del vivente venga considerata irrilevante ai fini della determinazione formale dello stesso, perché la sua cosiddetta «essenza» è vincolata alla processualità e, anzi, risulta intrinsecamente affetta da essa fino a costituirne la sua modalità d'essere originaria. Dunque, non è più possibile assumere i termini classici di forma e materia come due poli della soggettività primordialmente irrelati, di cui uno detiene un primato sull'altro e dei quali cerchiamo di enucleare le leggi della loro relazione. Essi si co-formano reciprocamente, l'uno è già l'altro, senza che sia possibile una loro distinzione nel processo ontopoietico dell'individuo. Mi sembra che la posizione della fenomenologia della vita della Tymieniecka con la sua peculiare concezione della *Verleibung*, che comporta una visione del corpo che si dà come una «disposizione originaria della coscienza (*Uranlage des Bewusstseins*)» [Tymieniecka 1971, 9] costituisca un'importante anticipazione in termini fenomenologici di quanto prospettato, ad esempio, dal Nuovo Materialismo, proprio per il superamento del retaggio del dualismo husserliano, che si consuma fra il primato della coscienza trascendentale come origine a priori costituente della soggettività e la concezione della corporeità come «punto zero della costituzione (*Nullpunkt der Konstitution*)» [Tymieniecka 1971, 2], in quanto «limite, coscienzialmente indecifrabile» [Verducci 2004, 330].

ontologici individuabili come propri di una forma vivente e della sua storia: l'aspetto "assenziale" del vivente e il nascere dell'individuo da un'effrazione di un codice stabilito.

Per quel che attiene al primo carattere ontologico, si tratta di ciò che Deacon definisce la «paradossale qualità intrinseca» della vita e della mente, consistente nel suo «esistere in rapporto a qualcosa di mancante, separato» [Deacon 2012, 15]. La forma vivente come "fenomeno assenziale" o "entenzionale"³ non si lascia elucidare da un concetto di autopoiesi di tipo autoreferenziale. Per questo Deacon si mostra molto critico nei confronti della nota prospettiva di Maturana e Varela: «[N]el loro tentativo di fare del sé-osservatore autonomo un elemento fondamentale delle scienze naturali, le origini di questa dinamica di autocreazione sono date semplicemente per scontate, prese come assioma. La teoria sfugge così alle sfide poste dai fenomeni la cui esistenza è determinata con riguardo a qualcosa di rimosso, assente o non ancora attualizzato, perché questi sono definiti in forma autoreferenziale internalizzata» [Deacon 2012, 18]. Con più precisione, Deacon assume il tratto dell'assenza delle proprietà entenzionali come qualcosa che ha un potere ontologico di tipo causale: «La mia ipotesi controintuitiva è che ogni volta che riconosciamo che un sistema presenta proprietà entenzionali non è perché ci sia qualcosa in più del processo fisico coinvolto, ma perché dipende, del tutto letteralmente, dal fatto fisico che qualcosa specificamente manca a tale oggetto o processo» [Deacon 2012, 63], adducendo l'esempio di un contenuto intenzionale di coscienza che, pur immanente nella coscienza, non è in essa presente in modo fisico. Ciò che è molto interessante è che Deacon attribuisce ai processi entenzionali «una distinta e caratteristica circolarità dinamica» in virtù della quale il loro potere di causazione è rintracciabile «in questa organizzazione dinamica stessa» [Deacon

³ Deacon propone il termine "entenzionale" per indicare «tutti i fenomeni intrinsecamente incompleti nel senso di essere in rapporto con il, costituiti dal, oppure organizzati al fine di, raggiungere qualcosa di non intrinseco. Combinando il prefisso en- (come in "entro") con la forma aggettivale che significa qualcosa come "teso (o inclinato) verso" spero di segnalare questo profondo e tipicamente ignorato elemento comune che esiste in tutti gli svariati fenomeni che includono in sé una fondamentale relazione con qualcosa di assente» [Deacon 2012, 43].

2012, 64]. In altri termini, la possibilità di metamorfizzarsi di una forma vivente istituisce una circolarità interna alla stessa, nella misura in cui causa di questa possibilità non è altro che questa stessa *dynamis*, la quale tuttavia è propriamente una caratteristica entenzionale, perché la forma verso cui tende il processo e che direziona il processo metamorfico è una forma ancora assente e, anzi, secondo la tesi che qui abbraccio, del tutto imprevedibile e non anticipabile da previsioni probabilistiche, in quanto possibile come infinite altre forme-*telos* del medesimo processo, dislocate al di là dell'ipseità. La differenza da una concezione classica di tipo teleologico, quale quella che possiamo ritrovare nella tradizione filosofica di matrice aristotelica, consiste nel fatto che, nella concezione teleologica tradizionale, il *telos* è già contenuto in potenza nell'individuo, che non fa che attualizzare una condizione che per natura gli è già potenzialmente data. La forma che il sé conquista, sempre come risultato ontologico provvisorio, nel processo metamorfico radicale appare, di contro, generata nel sé come risultante di vissuti e di sensi che il soggetto attribuisce ai suoi vissuti mai potenzialmente dati, se non in un senso del tutto vago e impreciso come possono esserlo tutte le infinite possibilità ontologiche che si potrebbero verificare nel mondo.

Il “ciò che non è”, il “non ancora” dell'essere dell'ipseità, da cui traiamo fuori lo statuto dell'incompletezza costitutiva del soggetto come forma vivente, ci permette così di assumere la metamorfosi non come un processo in vista della realizzazione di una compiutezza, continuando in questa prospettiva a mantenere ferma l'idea della forma vivente come espressione di un'attività che possa perfettamente realizzare il suo *telos* ontologico prestabilito, quanto piuttosto di vedere nella possibilità metamorfica il tratto della sua fondamentale e non sopprimibile incompletezza, che le permette di restare aperta alla *Umwelt* e alle altre forme viventi contro-intenzionanti che co-abitano il suo stesso orizzonte esistenziale, contribuendo alla costituzione di quest'ultimo. Rinunciare ad una concezione teleologica della forma vivente come predeterminata dai suoi vincoli materiali ha, a mio avviso, il vantaggio di lasciare libera la soggettività all'imprevedibilità del suo futuro, del suo tempo di vita, dell'incontro fra sé e gli altri, accentuando la sua disponibilità strutturale ad accogliere donazioni e, insieme, a donarsi incondizionatamente, lasciandosi permeare dall'altro da sé cui si offre.

L'altro tratto ontologico dell'individualità, cui mi riferivo nei termini di un'effrazione rispetto ad un codice, emerge in modo peculiare proprio dall'ambito di ricerca delle scienze della vita, le quali ci rendono più che mai consapevoli che la nascita di un individuo è frutto di una variazione genetica dovuta all'errore (il cosiddetto "errore di copia" nella trasmissione del codice genetico): «La comparsa dell'errore, la sua irruzione nella fenomenologia della replicazione dell'informazione genetica è alla base della produzione dell'individualità. L'individuo, cioè il concretizzarsi delle differenze identitarie, nasce in ultimo dall'errore. Per cui possiamo sostenere che la natura vivente è il dominio, il territorio dell'individualità e degli individui generati dall'errore» [Forestiero 2015, 141].⁴ Questo carattere eversivo per così dire, "erroneo", che sta alla base dell'individuazione genetica,⁵ ci mostra che i processi di

⁴ Ancora Forestiero spiega che la complessità dell'individuo vivente si iscrive nell'«equilibrio precario tra identico e diverso, tra pattern ordinati e disordinati. Nelle vicende del vivente, osservabili tanto nel compimento ontogenetico quanto nel processo, aperto rispetto agli esiti, dell'evoluzione delle specie, sono continuamente all'opera meccanismi che con il loro funzionamento consentono il gioco mutevole tra riproduzione puntuale dell'identità di una struttura del vivente (una sequenza genica, un corpuscolo cellulare, un'intera cellula, ecc.) e deviazione inattesa dal prestabilito e perciò nascita della differenza. Questo gioco tra casualità (ovviamente intesa non come assenza di cause, ma semmai come presenza di cause molteplici i cui effetti intrecciati rendono il fenomeno intrinsecamente complesso e imprevedibile) e determinismo (azione di cause lineari o quasi lineari che consentono l'accesso alla conoscenza previsionale di un fenomeno) è un fattore costante caratterizzante il vivente, un segnale forte e chiaro della sua complessità» [Forestiero 2015, 141, n. 7].

⁵ Si tratta di una delle conquiste teoretiche della ricerca biologica che porta al superamento del paradigma dell'individualità chiusa. La relativizzazione dell'individualità è, da questo punto di vista, ciò che rafforza una visione filosofica "mobile" del soggetto, il cui *principium individuationis* non si assume più come prestabilito necessariamente a priori. Per questo Ruyer non può che sottolineare l'importanza dell'assunzione di un paradigma dell'individualità aperto entro la ricerca biologica: «In biologia, in ogni caso, nessun dubbio è permesso, l'individualità è un carattere fluttuante, e l'insufficienza della nostra informazione non c'entra nulla. L'individualità non è indeterminata perché noi siamo incerti, noi siamo incerti perché l'individualità non è qualcosa di nettamente definito» [Ruyer 2009, 32]. In altri termini, non è l'incompletezza della nostra visione euristica a farci sostenere la prospettiva dell'indeterminismo ontologico, ma la realtà stessa del vivente che pone sotto il nostro sguardo il suo darsi come un sistema aperto. È inutile sottolineare le ricadute

individuazione di una forma non sono mai prevedibili. Questo è particolarmente illuminante in relazione alla questione degli esiti del processo metamorfico del sé, perché – azzardando il parallelismo – così come dal punto di vista genetico solo l’eccezione rispetto al prestabilito dà avvio alla generazione di un individuo unico ed irripetibile, altrettanto la capacità reattiva, creatrice propria del sé è libera, malgrado i suoi vincoli (siano essi biologici, più ampiamente corporali o culturali, storici, sociali, ecc.), e si dispiega nel processo metamorfico come forza propulsiva rigenerante dell’ipseità, capace di “rielaborarsi” in modo inedito nell’impatto d’urto con l’alterità fenomenica che incontra e le si fa incontro. Questa capacità di variabilità, di costituirsi come un’eccezione è, dunque, alla base dei processi formativi e trasformativi della singolarità ed essa anima il vivente lungo tutto il corso della sua esistenza come fulcro ontopoietico che fa del sé una forma plastica, non solo reattiva, ma anche innovatrice.⁶

2. *Le condizioni di possibilità dei processi metamorfici*

Senza entrare ulteriormente nello specifico di un dibattito sulle forme viventi, di suo quanto mai complesso e trasversale a più discipline, che ci porterebbe lontano dal tema che mi sta a cuore qui analizzare, sulla scorta di quanto finora abbozzato, possiamo assumere la nozione di “forma vivente”, in prima istanza, nel modo volutamente più generico possibile, facendo riferimento alla lezione che la metafisica contemporanea tende ad importare dal dibattito interno alle scienze della vita e agli studi della morfologia, del cui ingresso nell’alveo epistemologico delle scienze naturali Goethe, come detto, si considera il primo fautore.

filosofiche nelle concezioni dell’essere del vivente cui la lezione biologica apre.

⁶ È questo tratto ontopoietico imprevedibile che, ritengo, spinge Canguilhem ad una sorta di riforma metodologica del sapere delle scienze della vita: «È fuori dei laboratori che l’amore, la nascita e la morte continuano a presentare ai viventi, figli dell’ordine e del caso, le figure memorabili di quelle domande che ormai la scienza dei viventi non pone più alla vita» [Canguilhem 2009, 18] – domande imprescindibili per l’essere umano come: chi sono? Che senso ha la *mia* vita? Domande che emergono proprio dall’essere l’uomo immerso in relazioni di senso il cui calibro e le cui ricadute rispetto alla reattività del sé variano di volta in volta.

“Forma vivente” è espressione che sta ad indicarci un organismo in grado di attendere alla sua «dinamica di “formazione”», in conformità alla «ritmica del vivente nella sua complessità spaziotemporale in incessante divenire» [Pinotti 2013, 28], da cui scaturisce la sua stessa configurazione manifesta ad altri e la possibilità di una sua variazione morfologica.⁷ Non si tratta affatto di una definizione esaustiva e meno che mai pacifica, benché incontestabile e tanto generale da permetterci di muoverci in direzione della messa in luce di un particolare tratto costitutivo della forma vivente – la plasticità appunto – quale condizione per il darsi dei processi di metamorfosi.

La problematicità della definizione appena offerta consiste, propriamente, nei “gangli” ontologici aporetici che in essa si annidano e che concernono proprio la capacità metamorfica della forma vivente e, nel nostro caso, dell’ipseità che, in quanto processualità in costante divenire, mai statica, è costretta dalla sua propria natura processuale a riquestionarsi incessantemente in relazione al suo bisogno di apprendere quale sia la sua identità e quale sia la sua destinazione.⁸ In particolare, sono due, a mio avviso, i problemi ontologici più cogenti che si celano

⁷ Si noti solo *en passant* come la descrizione della mutazione morfologica rappresenti un problema per la ricerca biologica, nella misura in cui «molti dei descrittori morfologici usati ordinariamente dagli studiosi della filogenesi rappresentano variabili» [MacLeod *et al.* 2002, 1]. Questo è altresì un problema quando nella prospettiva dell’omologia primaria (*primary homology*), entro le analisi filogenetiche, si va alla ricerca dell’individuazione delle caratteristiche dell’identità morfologica originaria su cui si basa, appunto, «la proposizione iniziale dell’identità strutturale» (MacLeod *et al.* 2002, 2) che sta alla base della ricerca filogenetica. La distinzione fra il criterio dell’analogia vs. quello dell’omologia ha molto a che vedere con il modo in cui si assume la variabilità di questi descrittori di tipo tassonomico. Rinvio all’articolo di Portmann [2016, 5-25] recentemente apparso in traduzione italiana per un’interessante ricostruzione di natura anche filosofico-fenomenologica delle due prospettive.

⁸ In un’ottica ermeneutica dobbiamo a Ricœur – basti qui il riferimento al noto *Sé come un altro* – la consapevolezza che il sé procede per costituzioni infinite che hanno il loro fulcro originario nell’alterità che precede sempre, come sua condizione di possibilità, la costituzione della soggettività. Si tratta di un chiaro rovesciamento della prospettiva husserliana che, pur riconoscendo nel mondo l’orizzonte di realizzazione della costituzione dell’egoità e nel *Leib* il luogo d’origine della sintesi passiva, resta pur sempre imbrigliata all’interno del primato della riduzione trascendentale e, dunque, dell’egoità pura.

dietro la definizione appena proposta. Da un lato, ci troviamo di fronte alla complessa e per nulla facilmente descrivibile relazione, costituente ed immanente alla forma vivente, fra ciò che possiamo assumere come la sua materia biologica percipiente e fungente (*Leib*) e quel suo tratto d'essere in pari tempo intimo, interno, ed esterno, osservabile, nell'ottica di un'eidetica formale del vivente, che suggerisce l'equivalenza fra "forma" ed "aspetto" (ciò, insomma, a cui la tradizione metafisica ha spesso dato il nome di "essenza", identificandolo con caratteri ontologici vincolati materialmente, ma non propriamente materiali). La complessità di questa relazione, come abbiamo già visto riferendoci a Simondon, non si lascia elucidare solo assumendo un paradigma di tipo ileomorfo per dar conto della peculiarità del vivente, la cui attitudine dinamica a ri-formarsi non ci permette di osservarlo negli stessi termini con cui si guardano le sostanze non viventi – gli enti per *technè* direbbero i Greci – il cui statuto ileomorfo è in sé piuttosto rigido e, in ogni caso, scarica per così dire sul ruolo causale del *technites* la responsabilità ultima dello statuto stesso.⁹ Dall'altro lato, è problematica proprio la caratura ontologica che si dà al processo formativo continuo di cui una forma vivente è soggetto, tanto attivo quanto passivo. Quindi, proprio ciò che caratterizza come suo tratto specifico una forma vivente è anche ciò che pone la forma vivente in termini ontologici sempre come una questione aperta. I processi metamorfici non sono né soggetti esclusiva-

⁹ Nell'analizzare i processi di individuazione come atti ontogenetici "precipui" della forma vivente umana, Ronchi ci avvisa in modo molto prezioso del fatto che spiegare l'ontogenesi sulla falsariga della logica del lavoro induce a domandare come possa «spiegarsi la genesi assoluta di un'essenza con la partecipazione» [Ronchi 2015, 45]. Ma l'ontogenesi è «creazione di una forma, essa ne segna l'emergenza, quindi non può spiegarsi sulla base della partecipazione (a una forma), pena la regressione indefinita del presupposto. Occorrerà, infatti, una seconda forma che spieghi la partecipazione della materia alla forma» [*ibidem*]. Pertanto, «[s]e c'è effettiva ontogenesi questa deve allora spiegarsi come emergenza dalla forma dalla non forma. Si ha cioè generazione di una nuova forma-essenza – si ha morfogenesi – non per partecipazione a delle forme, ma per una sorta di singolare "frequentazione" dello sfondo senza forma» [*ibidem*]. Sul piano della metamorfosi del sé questa considerazione è per noi importantissima. Non solo conferma il carattere "assenziale" dell'ipseità che si origina continuamente in forme nuove non meramente deducibili da precedenti già disponibili in suo possesso, ma altresì ci mostra la radicalità ontologica dell'emergere di una forma inedita dai processi metamorfici del sé.

mente a leggi determinanti a priori né producono deterministicamente i loro esiti. Di contro, essi si iscrivono dentro una singolare variabilità individuale tale per cui può, addirittura, essere molto difficile procedere ad una classificazione tassonomica delle forme viventi secondo le loro variabili metamorfiche, che attengono al complesso della loro ipseità, se consideriamo come la forma di un vivente e i modi tramite cui questa interagisce con altri viventi e si offre alla loro vista, stando nella sua *Umwelt*, hanno un “comportamento” estremamente variabile. Da un punto di vista filosofico, sulla scorta della nostra sensibilità odierna, che ha rinunciato a visioni centrate su fondamenti stabili, immobili, statici, ciò può sembrare un punto a favore per un discorso ontologico che premia la singolarità e la sua natura contingente a fronte di una sua eventuale omologazione su modelli ontologici pre-costituiti, sulla spinta di una logica dell’essere anche sostanzialistica e di tipo necessaristico. Secondo una simile visione, l’essenza della forma vivente è come se esistesse a priori, a prescindere dai viventi stessi, cui toccherebbe solo di incarnarla con variazioni irrilevanti quanto al carattere stesso con cui questa essenza si manifesterebbe e si darebbe in ciascuno e nel suo essere una forma vivente fenomenica nell’orizzonte mondano che inabita. Dal punto di vista di discipline invece orientate all’elaborazione di classificazioni tassonomiche, sulla scorta delle quali procedere a descrizioni il più possibile precise, anche al fine dell’individuazione di cure in contesti in cui le variazioni morfologiche hanno una natura patologica, la consapevolezza di una variabilità indeterministica è forse più difficile da gestire in termini epistemologici, perché tale variabilità inficia la validità assoluta di regole d’essere costanti che si reiterano identiche nel tempo.

C’è però qualcosa di trascendentale che anima i processi metamorfici, malgrado appunto questa decisa indisponibilità preventiva sul piano anche solo della possibilità ontologica prevedibile, che traluce se osserviamo le metamorfosi del sé. Più esattamente, ci sono delle condizioni di possibilità che, senza determinare contenutisticamente la qualità dei processi metamorfici e gli esiti del sé, sono tuttavia presupposti ontologici indispensabili per il darsi di metamorfosi “integrali” del sé.

I processi di trasformazione radicale del sé, come processi di nascita o di possibilità di ri-nascita e ri-generazione del sé, occorrono,

infatti, sotto peculiari condizioni di possibilità, che insieme fungono da indicazioni importanti sul piano del concetto per l'elaborazione di una riflessione che prende di mira l'analisi della struttura ontogenetica della soggettività. Sottolineo che ci riferiamo qui non a ogni qualsivoglia tipo di mutamento, ma solo a forme di processi metamorfici davvero “ri-generanti”, ossia tali da costituire per il soggetto la conquista essenziale di una sempre nuova forma per esistere a propria volta come fenomeno, dunque per dar-*si* e per manifestar-*si* nel mondo in reciprocità intenzionale con gli altri fenomeni e soggetti-fenomeno, posto che «l'umano per esporsi al mondo deve darsi una forma che non ha, e da questo punto di vista scopre di non essere mai nato del tutto: il mestiere della vita diventa allora quello di una rinascita infinita» [Cusinato 2014, 341].

Una prima condizione di possibilità dei processi metamorfici è costituita dal fatto che essi si iscrivono nella *natura* che *per natura* pertiene all'uomo in quanto una forma vivente plastica. La ripetizione del termine *natura* non è casuale e ne faccio volutamente uso per marcare che la disponibilità plastica alla metamorfosi del sé non è una postura appresa, un'abitudine contratta dall'individuo nel corso della sua vita, il frutto di una *paideia*; di contro, questa disposizione metamorfica, nell'esercizio della quale l'ipseità si trova a riqwestionare i suoi abiti mentali, culturali, sociali, ecc., è condizione del suo darsi come esistente: l'individuo non può che darsi plasticamente, non può che vivere per metamorfosi. Viene al mondo così; sarebbe innaturale coercizzare la libertà e l'indipendenza del soggetto che, altresì, governano siffatti processi. Questo aspetto della naturalità delle metamorfosi del sé – in genere concepita come la conquista, il risultato di un *itinerarium* di iniziazione ad essa dell'uomo, come se l'uomo dovesse imparare a “muoversi” prima di farlo sul serio – emerge già da un brevissimo, ma quanto mai efficace passaggio di uno dei più noti racconti iniziali della filosofia, ossia il mito della caverna platonico [cfr. *Resp.* 514a ss]. A mio avviso, infatti, Platone ci avverte del fatto che è nella natura dell'uomo operare metamorfosi di sé, ossia che la metamorfosi occorre “per natura” (*physei*), quando domanda quali sarebbero le conseguenze,¹⁰ se ai prigionieri «accadesse per natura (*physei... symbàinoi*)» di trovarsi liberi dalle

¹⁰ «Esamina» – chiede Socrate a Glaucone – «di che tipo sarebbero la liberazione e la guarigione dalle catene e dall'ignoranza» [*Resp.* 515c].

catene.¹¹ Anche se subito dopo parla di coercizione subita da chi viene liberato dalle catene (*anankàzoito*), Platone prospetta l'ipotesi della liberazione da esse, con tutto ciò che ne consegue, come un processo che capita al prigioniero per natura. Si tratta di un'impercettibile sfumatura semantica del discorso platonico che non trova spazio nelle esegesi più attente a comprendere il discorso gnoseologico presentato nel mito o la questione etico-politica che esso pone, sottolineando piuttosto la passività del liberato che è forzato a risalire verso l'uscita dell'antro. Platone, tuttavia, con il solo uso discreto del dativo *physei*, ci sta dicendo che la presa di avvio della *periagoghè tes psychès*, cui va incontro l'anima di chi fuoriesce dalla situazione di minorità rappresentata dalla vita schiava nell'antro scuro, è originariamente data in una naturalità, che riguarda lo stare nella vita da parte dell'uomo. Tutto ciò che si verifica dopo lo scioglimento dalle catene accade sotto la spinta di una forza cogente,¹² ma l'*incipit* del movimento della *lysis* si dà per natura. Ciò si-

¹¹ Che la *periagoghè* sia un evento che possa accadere a tutti coloro che sono in catene nell'antro, come ci segnala l'uso del dativo plurale *autois*, è importante: non è appannaggio di un individuo con capacità straordinarie la possibilità metamorfica, ma essa è per natura possibilità di tutti gli uomini.

¹² Chi sono coloro che costringono il prigioniero ormai libero dalle catene ad alzarsi e a procedere lungo la ripida salita che conduce all'uscio dell'antro? Platone non lo specifica mai; si avvale dell'uso passivo del verbo senza specificare la natura della forza cogente esercitata sul liberato. L'allegoria non ci vieta di intendere che questa forza cogente, pur espressa nei termini di un vago "qualcuno" (*tis*), non possa non essere la forza stessa dell'ipseità che è alla ricerca della sua individuazione. Il sé non può restare informe. Una volta avviato il processo metamorfico, una volta sospesa la condizione di partenza, il sé deve darsi una forma; è la sua stessa natura a esprimersi come forza che lo spinge, impedendogli la stasi nell'informe. Si tratta, dunque, di una spinta interna al soggetto e non di una mera pressione esterna esercitata su esso – una spinta che, tuttavia, apre il soggetto al confronto con l'altro: nel racconto compare un interlocutore che interroga il liberato sulla costituzione ontologica dei fenomeni. Anche nella descrizione iniziale, con cui si apre il racconto, Platone non dice da chi gli uomini sono stati posti in catene da bambini. Ci descrive solo un fatto: uomini in catene chiusi in una caverna. Il fatto che la catena non sia un ente naturale, ma una creazione umana ci induce sempre a pensare che qualcuno abbia legato i bambini. Tuttavia, il fatto di porre la condizione come ciò che è sin dall'infanzia è il segno che la condizione iniziale è anch'essa vista da Platone come il modo immediato, in questo senso primitivo, con cui il sé sembra stabilirsi nella sua *Umwelt*. Non si tratta tanto di segnalare una chiusura del sé al mondo, ma di individuare la postura, la modalità

gnifica che vi è una condizione ontologica nel soggetto che lo rende atto non semplicemente a subire una metamorfosi, in quanto soggetto patito, esposto e contro-intenzionato da altro da sé, ma a viverla e cercarla: il soggetto può acconsentire alla sua metamorfosi o rifiutarla, perché soggetto attivo, capace di scegliere come fare della propria esistenza un atto trasformativo entro cui appropriarsi della propria ipseità. L'identità del sé non precede mai il sé; proprio perché non si riduce né alla sua idealità eidetica né alla sua materialità fisico-biologica, essa è continua scelta del soggetto: questi sceglie sempre chi essere e come essere e, dal momento che le motivazioni di questa scelta ontologica non sono mai trasparenti, essa è quanto di più difficile si offre da decifrare alla nostra comprensione. Decifrare l'ontopoiesi del sé, per come si esprimerebbe la Tymieniecka, è un atto ermeneutico di grande responsabilità.¹³

Una seconda condizione di possibilità del processo metamorfico è rappresentata dal fatto che un tale processo può attivarsi solo se il soggetto accetta la fatica – la sofferenza, il trauma, l'esperienza di ferita – di un'opera di auto-decostruzione e auto-riposizionamento anche intenzionale: accettare di vedere le cose da un punto di vista diverso, accettare che le cose siano diverse da come si credeva, accettare che le cose seguano un corso diverso da quello che si vorrebbe, rinunciando

con cui il soggetto si trova posto in esso. Non ho qui modo di seguire l'esegesi heideggeriana del mito, cui però rinvio [cfr. Heidegger 1997, 45 ss.] perché, con il suo carattere squisitamente fenomenologico, è quanto mai efficace nel segnalarci che il racconto platonico ricostruisce i modi della relazione fra il soggetto e i fenomeni. La condizione dell'uomo prigioniero non indica la situazione di una chiusura del sé entro il proprio orizzonte egologico. La scena segnala, piuttosto, che vi sono differenti modi della fenomenalità, fra cui lo *Schein*, e che si danno diverse posture per decifrare la fenomenalità, inclusa quella che porta il soggetto a scambiare lo *Schein* con l'*Erscheinung*, ma in qualche modo a partire sempre dal darsi del fenomeno. Si ricordi che nel noto §7 di *Essere e tempo* la parvenza è discussa come un caso di fenomenalità.

¹³ Avverte puntualmente Antomarini a proposito della *dynamis* autopoietica del vivente: «Un conto è spiegare la struttura di una forma, un altro conto è capire come quella forma si è auto-costruita e auto-esibita, secondo una tecnica *della* natura (nel senso che appartiene alla auto-poiesis attiva delle cose naturali e non legge strutturale di cui la natura è prodotto)» [Antomarini 2015, 34]. L'enigma è in qualche modo tutto racchiuso in quel *come*. È la decifrazione di quel *come*, possiamo dire, la posta in gioco nella riflessione sui processi metamorfici del sé.

ad intervenire per deviarne la direzione. Sono soli esempi di diversi auto-riposizionamenti intenzionali del soggetto di fronte ai dati, ai fenomeni, alla realtà. Questa capacità di sopportazione della processualità metamorfica non ci dichiara, di nuovo, solo una condizione di passività, ma mette in luce che il sobbarcarsi la fatica di un movimento di attraversamento del guado dello stallo di sé e della propria sospensione è espressione di un'attività e, ancora una volta, di una decisione esistenziale. Nuovamente è il racconto allegorico platonico sulla caverna, con l'insistenza quasi cupa sulla sofferenza patita dal liberato, financo nel momento "più alto" del suo percorso,¹⁴ a riferirci che, in una dialettica di costrizione e libertà, si gioca l'attraversamento del guado dello stallo di sé. È lo spazio mediano fra il "prima" dell'urto con ciò che avvia il soggetto al movimento metamorfico e l'esito nel movimento nei termini dell'assunzione di una posizione nell'orizzonte mondano, nella quale ne va della decisione di sé che ogni soggetto è chiamato a prendere durante il proprio movimento trasformativo. Ogni processo metamorfico di natura ontogenetica ripropone, dunque, una sorta di dramma, di trauma originario. Scrive Blumenberg nel suo denso volume dedicato alle diverse possibilità di "caverna" al cui interno l'umanità può trovarsi – e storicamente si è di fatto trovata, anche sul piano dell'immagine della caverna che la riflessione ha elaborato come simbolo della condizione umana:

¹⁴ È un continuo insistere da parte di Platone sull'aspetto algico dell'esperienza della *periagoghè*. Il dolore non è solo nella condizione iniziale dell'essere in catene, quando costretto alla posizione dell'immobilità da queste, lo schiavo è «impossibilitato a ruotare il capo» [*Resp.* 514b] e il *dià biu* [*Resp.* 515b] ci segnala la violenza che lo costringe ad una posizione immobile del tutto innaturale. Platone, poi, ripetutamente usa il verbo *alghèin* per segnalare la condizione patica del liberato ad ogni tappa del percorso; la sofferenza si accompagna ad un certo punto [*Resp.* 516a] anche all'essere adirato (*aganaktein*). È ancora lontana la *Stimmung* della felicità per la trasformazione (*eudaimonizein tes metabolès*) che permea il liberato, non quando riesce a vedere il sole per se stesso (*kath' hautòn*) senza schermature, ma al ricordo della sua precedente condizione [*Resp.* 516c]. Sull'aspetto travagliato dell'esperienza del riposizionamento del sé nella relazione con l'alterità insiste molto la prospettiva ermeneutica. Potremmo dire che è il prezzo da pagare alla circolarità ermeneutica di cui ci parla Gadamer, di cui egli nondimeno è sempre interessato a mettere in luce il «significato ontologico positivo» [Gadamer 1995, 313], tralasciandone gli aspetti drammatici che, invece, Platone ci descrive senza remore.

La storia dell'individuo incomincia con una separazione e ogni volta si modella mediante separazioni che sono o possono essere conformi ai diversi livelli del guadagno di realtà. Nella prospettiva della nascita come trauma ontogenetico, anche la filogenesi ci apparirà come una storia violenta dominata da separazioni dolorose. In tal senso è solamente un'estremizzazione speculativa individuare la radice prima del dolore già nell'emergere delle prime forme di vita, qualunque siano state, a partire dal sostrato inorganico [Blumenberg 2009, 14].

È, dunque, questa ricorsività della lacerazione, della frantumazione, della perdita di un equilibrio, sia pure provvisorio, che il soggetto sceglie di accettare o rifiutare, così accettando per sé il suo plasmarsi e, quindi, manifestarsi secondo una forma piuttosto che un'altra. Non si tratta, però, solo di fare i conti con un "guadagno di realtà" come ci dice Blumenberg: un soggetto è comunque, esiste lo stesso, sia che si sceglie una forma sia che se ne sceglie un'altra. È il guadagno di manifestazione, semmai, ciò con cui il soggetto deve, in certo senso, tentare di pareggiare i suoi conti, scegliendo una forma di vita piuttosto che un'altra. Essere in un modo, apparire in un altro, ad esempio: è forse il caso più lampante della rischiosa dicotomia cui espone la responsabilità della scelta della propria forma di vita. Ed è noto: quando si è spezzati in due fra ciò che si sente di essere e ciò che si accetta di apparire, lì il soggetto si consegna ad un esilio quanto mai doloroso ed insopportabile.¹⁵ La metamorfosi, quindi, sospende sempre il sé. L'oscillazione è propria del movimento metamorfico, tra l'istinto di fuga nel noto, nel già stato, e l'ideale di una felicità che può aprirsi solo *ex post*, dopo la trasformazione. La scelta è sofferta, il processo non è indolore.

¹⁵ C'è da chiedersi, infatti, quanto gli incatenati godano davvero della loro condizione. Blumenberg sottolinea varie volte, nel corso della sua analisi, che in realtà nel mito platonico essi sarebbero appagati della loro condizione e, per questo, non sarebbero disponibili ad accogliere la novità che prospetta loro il liberato al suo ritorno. Il restare obbligati ad una postura che in fondo è anche contro natura per un essere umano – non è forse l'acquisizione della posizione eretta ciò che costituisce uno dei punti di svolta nella storia evolutiva dell'ominide fino a marcare l'insorgere di una nuova forma del vivere? – sembra piuttosto indice di una sfasatura fra ciò che si vorrebbe essere e ciò che si è costretti (o ci si costringe) a mostrarsi di essere.

Ciò che il mito della caverna ci espone è, quindi, una condizione primitiva che si reitera con il suo carico, così come si reitera la possibilità della sua messa in questione con il suo peso. Non vi è, infatti, un'esperienza metamorfica primordiale del sé rispetto a cui ne seguono altre come sue variazioni. La condizione di chiusura del sé entro l'orizzonte della parvenza si iscrive altrettanto naturalmente nella natura dell'ipseità come la sua forza metamorfica. Si tratta, in fondo, di ciò che Blumenberg definisce il “dilemma della caverna”: «Il dilemma della caverna è che essa permette di viverci, certo, ma non di trovare il necessario per vivere» [Blumenberg 2009, 20], che potremmo ora individuare nella possibilità di affidare se stessi a quel che il sé ottiene per metamorfosi, giacché si tratta del riplasmarsi di una forma di vita per il soggetto. Quindi, è indubbio che «la caverna concede protezione davanti al rischioso coinvolgimento nel mondo» [Blumenberg 2009, 25], dato che il “fuori” «tanto attira quanto spaventa, tanto mette in pericolo quanto appaga» [*ibidem*], ma a questo *fascinans tremendum* occorre cedere, malgrado il carico di dolore che lo stallo in cui pone comporta.¹⁶

Possiamo, infine, rintracciare una terza condizione di possibilità del movimento metamorfico nella forma vivente individuale che esiste come “permanente attività di individuazione”, così come ampiamente tematizzato da Simondon.¹⁷ A questa attività si lega quella sorta di struttura, che potremmo definire trascendentale, definibile come “plasticità”, secondo il significato di questa nozione ben chiarito da Catherine Malabou e che sta al centro di svariati suoi lavori, nonché più in generale della sua prospettiva ontologica.¹⁸ Non solo, allora, in conformità alla prima condizione di possibilità, la metamorfosi del sé è una *dynamis* naturalmente data alla soggettività, ma essa costituisce anche, più peculiarmente, l'azione propria della soggettività vivente, ciò che,

¹⁶ Il mio rinvio è naturalmente a Otto [2009] e alla sua descrizione della nostra reazione sentimentale all'incontro con il *ganz Anderes* come *fascinans tremendum*, al di là della specificità di senso del vissuto dell'esperienza religiosa di cui discute Otto.

¹⁷ Per una preziosa lettura in chiave morfogenetica della posizione di Simondon rinvio a Sarti *et al.* [2015] e in particolare ai saggi contenuti nella prima parte (*Rethinking Individuation and Morphogenesis*) del volume.

¹⁸ Cfr. ad esempio Malabou 2007, 2009, 2011. Più implicitamente il paradigma è mantenuto in Malabou 2014.

in senso specifico, la rende manifesta come una ben distinta forma di vita. Il sé non è più assunto, come nelle teorie usiologiche classiche, in quanto sostrato di mutamento (*hypokèimenon tes metabolès*, direbbe Aristotele). Semmai, esso si mostra proprio come l'azione di questo mutamento, l'atto stesso di questo mutare che si rende visibile, manifesto come individualità distinta. Ronchi sottolinea molto bene questo aspetto quando scrive che l'attività di individuazione – e un movimento metamorfico è sempre un'attività di individuazione – è l'“atto primo” di un vivente, «sempre fungente al fondo di tutti i “movimenti” che comunque [lo] caratterizzano [...]. Prima di essere movimento e per poter poi essere scomposto analiticamente dal sapere in una pluralità di movimenti, il vivente è un individuo, ma tale individualità [...] non è più da intendersi come soggetto-sostrato, come materia, bensì come attualità del processo (come *actual entity*). L'individuo [...] è un processo in atto» [Ronchi 2015, 41].

Abbracciare un paradigma della soggettività che focalizza la capacità “mobile” di *ri-far-si*, di *ri-costituir-si* continuamente, implica, pertanto, in primo luogo denotare qualitativamente il movimento metamorfico in un modo specifico, per accorgersi che tale movimento è *de facto* il tratto d'essere peculiare della soggettività, che appunto ormai esprimiamo come *plasticità*, e non una mera possibilità poetica fra tante. Che l'individuo vivente sia la sua motilità, non è tesi affatto nuova e, certamente, richiama alla memoria anche il ruolo centrale che Heidegger attribuisce alla *Bewegtheit* come modo d'essere costitutivo e originario dell'esserci, mutuando sul piano della formulazione di un'ermeneutica fenomenologica dell'esistenza la propria esegesi della *kinesis* aristotelica.¹⁹

Tuttavia, la nozione di plasticità, al modo in cui è tematizzata da Malabou [2009], ci offre uno strumento decisamente più appropriato per leggere la metamorfosi del sé.²⁰ Quasi come un catalogo ontologico di

¹⁹ È nota la ritraduzione ontologica che Heidegger opera del concetto aristotelico già ai tempi del *Natorp-Bericht* [cfr. Heidegger 1989].

²⁰ Nell'ottica della comprensione della metamorfosi del sé predilige la caratura ontologica della plasticità a quella dell'elasticità, altro concetto che spesso compare dentro le ricerche morfologiche sulla forma vivente. È vero che «l'elasticità contribuisce al funzionamento imprevedibile della materia, alla sua definitiva non-standardizza-

modi d'essere, Malabou enuclea per noi tutte le possibilità della plasticità, che qui rapidamente elenco. Plasticità è *esplosione*, come nel caso delle bombe al plastico, quindi capacità distruttrice, annientamento ontologico; plasticità è *eversione*, cioè disobbedienza ad una forma già costituita, rifiuto di sottomettersi a un modello, presa di distanza da uno standard; plasticità è *de-formazione*, impossibilità a ritornare alla formazione iniziale o precedente; plasticità è *individuazione*, impossibilità a mantenersi indeterminato; plasticità è *ri-formazione*, capacità di assumere una nuova, altra forma; plasticità è *modulazione*, capacità di adattarsi, di andare incontro, di lasciarsi permeare dall'alterità, variandosi senza necessariamente alienarsi e tradirsi; plasticità è *resilienza*, capacità di risposta, di creazione di mezzi, strumenti, prassi di cura di sé; infine, plasticità *non* è comunque *mai* polimorfismo infinito, non è dispersione della forma, non è frantumazione in una molteplicità di forme simultanee contraddittorie. Il plastico si trasforma, può completamente mutare solo la propria exteriorità – i biologi ci parlerebbero di ecdisi per alcune specie animali o di plasticità fenotipica più in generale – oppure può ri-generarsi integralmente – come avvertono coloro che ad esempio esperiscono il vissuto di una conversione religiosa e parlano di sé come “uomini nuovi”, ma comunque l'individuo plastico è sempre un'identità distinta e unica. Non c'è dubbio che in vario modo, nei processi metamorfici del sé, tutti i significati elencati si fanno avanti, entrando in gioco in quella «sorta di lavoro di scultura naturale che forma la nostra identità» [Malabou 2009, 10], la quale si modella per il fatto che siamo esistenze storiche e ciascuno è soggetto «di una storia singolare, riconoscibile, individuale» [Malabou 2009, 10-11].

bilità. Per poter generare delle cellule-figlie, la cellula deve dunque separarsi da se stessa, e, a tale scopo, deve essere in grado di far salire la tensione all'interno della sua propria struttura, fino a che l'organizzazione dei suoi filamenti non le permetta di dividersi. Essa conserverà questa proprietà di cambiare forma nell'intero corso della sua vita» [D'Alessio 2009, 172]. Tuttavia, il sé è plastico in relazione primariamente ad una ri-generazione di sé e non conosce reversibilità nei suoi processi trasformativi a differenza di ciò che è elastico, il quale ha, piuttosto, «la capacità di ritornare ad una sua forma iniziale, senza cambiamento» [Malabou 2009, 38]. Il cambiamento di cui la plasticità è condizione, e in pari tempo espressione ontologica, è, invece, irreversibile, perché nel plastico «il ritorno ad una forma iniziale è impossibile» [*ibidem*].

3. *Quale sé? A mo' di conclusione*

Non ho modo di proseguire oltre nell'indagine di cui in queste pagine ho appena presentato un abbozzo. Due indicazioni direttive per la ricerca sull'ipseità, però, mi pare che emergano piuttosto chiaramente da quanto finora visto.

La prima è che la metamorfosi, che si dispiega per sospensioni del sé anche altamente drammatiche, impone di tener fermo un paradigma della soggettività intrinsecamente dialettico, che si lasci alle spalle una concezione dell'individuo di tipo autofondativo-noetico, quale quella tipica della tradizione cartesiano-husserliana che, notoriamente, propone il primato dell'egoità trascendentale pura su cui si edifica una sorta di concezione stratificata della coscienza. Che la nostra storia personale sia osservabile come un processo di sedimentazioni, concrezioni, stratificazioni è indiscutibile; diverso è, però, sostenere che vi sia un ego originario già compiutamente costituito e così intelligibile a priori (del tutto a prescindere dalla sua relazione viva e concreta con l'alterità che lo trascende) e che tale ego sia il fondamento sostanzialmente immutabile, quanto alla sua struttura trascendentale inamovibile, su cui si depositano le varie esperienze vissute quasi fossero i *data* della sua attività esperienziale. La concezione della metamorfosi del sé come rigenerazione, riformazione continua pone sotto il nostro sguardo una soggettività decisamente più fragile, costantemente "esiliata" perché sempre *in fieri* e costitutivamente "dis-orientata", "de-centrata", "dis-locata" rispetto a se stessa, non avendo più in sé l'origine della sua costituzione che, invece, è da ritrovarsi nell'impatto, nell'urto con l'altro da sé che la muove e smuove.

La seconda indicazione è che, conseguentemente a quanto appena detto, il processo di individuazione, quale la metamorfosi del sé è, rivela la natura *transindividuale* e *relazionale* della soggettività: «L'individuo vivente è un sistema d'individuazione, un sistema che individua, un sistema che si individua» [Simondon 2001, 28] L'incontro fra due individui implica azioni trasformative reciproche: i velamenti quanto i disvelamenti sono comunque reciproci; si ospita e si è a propria volta ospitati; si è materia di se stessi, ma si è anche materia dell'altro, su cui "ci si incide" al modo di una traccia, di un segno, di una cicatrice, di un'impronta, se non di più, come afferma Fabbrichesi presentando la

possibilità di un materialismo “bio-poietico” come una nuova forma di umanesimo: «I materiali di cui disponiamo per costruirci come umani sono [...] prassi agite e subite nel comporsi tumultuoso delle nostre esistenze. Come sappiamo, però, la materia della vita è spesso una materia intrattabile e sordamente resistente, [...] perennemente in trasformazione» [Fabbrichesi 2015, 79]. Un soggetto transindividuale, come emerge dai ricchissimi lavori di Simondon [2001, 2011] e Balibar [2002], che ora non ho modo di prendere in esame, ma che sono estremamente fecondi per la prospettiva che ho cercato qui di delineare per sommi capi, non solo è un soggetto liberato dai dualismi di ogni genere cui è stato spesso costretto,²¹ ma è altresì un soggetto fortemente creativo (perché consta della sua stessa attività di individuazione, è questa attività), mai isolato, altruista in fin dei conti, perché “relativo”: «L’individuo è [...] relativo in un duplice senso: perché non è tutto l’essere, e perché deriva da uno stato dell’essere in cui non esisteva né come individuo, né come principio d’individuazione» [Simondon 2001, 25]. Di questo stato di parzialità ontologica l’individuo mantiene sempre il tratto, appunto perché «il vivente serba in sé una permanente attività di individuazione» [Simondon 2001, 28], che si dà perché il processo resta per se stesso sempre aperto.

Credo che sia la pittura, a questo punto, a venirci incontro, aiutandoci nella comprensione, forse più di qualsiasi descrizione eidetica, fenomenologico-esistenziale, ermeneutica o morfologica che voglia essere. Di fatto, l’uomo narra sempre con la sua esistenza la sua metamorfosi e, come in un certo tipo di pittura, quale quella di Egon Schiele, di Edvard Munch o di Oskar Kokoschka, ogni racconto del sé espone una «tensione interiore, straniante e lacerante» [Goldin 2010, 39]. Il racconto del sé «non è, e non può in alcun modo essere, semplice narrazione, ma molto di più trasformazione del senso dell’anima, il suo dichiararsi

²¹ Spiega Balibar che la concezione del soggetto transindividuale non sottomette «la comprensione dell’individuazione (ontogenesi) alla definizione dell’individuo inteso come forma (idealmente) immutabile», ma propone un concetto di ontogenesi, mutuato dalla fisica e dalla biologia contemporanee, in cui «le forme permanenti (che riducono l’energia potenziale al minimo) sono meno importanti nei processi naturali rispetto agli equilibri *metastabili* (che richiedono un aumento del potenziale di energia» [Balibar 2002, 112-113].

e vibrare come una nota arroventata e protratta a lungo nell'aria» [*ibidem*]. L'arte, come in fondo la filosofia, gode di un dono speciale, perché essa è «ciò che lascia accadere nell'opera la verità. L'arte ha questa funzione di portare alla luce, di rendere manifesto ed evidente, doppiando con una nuova nascita la prima nascita» [*ibidem*]. Esistendo, dunque, raccontiamo la nostra metamorfosi e continuamente rinasciamo. Questo, a loro volta, la filosofia e l'arte ci svelano, “doppiando” appunto le nostre metamorfosi e le nostre rinascite.

Bibliografia

- Antomarini, B. (2015), L'errore, o del carattere fantastico del mondo, in: S. Pedone, M. Tedeschini (a cura di), *Errore*, Milano, Mimesis, 25-42.
- Balibar, E. (2002), *Spinoza. Il transindividuale*, ed. it. a cura di L. Di Martino e L. Pinzolo, Milano, Edizioni Ghibli.
- Blumenberg, H. (2009), *Uscite dalla caverna*, tr. it. di M. Doni, Milano, Medusa.
- Canguilhem, G. (2009), Logica del vivente e storia della biologia, tr. it. di G. Bianco, in: *Discipline filosofiche* 1, 9-18.
- Cusinato, G. (2014), *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, Verona, QuiEdit.
- D'Alessio, P. (2009), Biologia dell'elasticità, in: *Discipline filosofiche* 1, 171-186.
- Deacon, T. (2012), *Natura incompleta. Come la mente è emersa dalla materia*, tr. it. di A. Tutina, Roma, La Biblioteca delle Scienze.
- Fabbrichesi, R. (2015), La materia della vita. Note per una discussione sulla bio-poietica, in: *noema* 1, 78-84.
- Ferrando, F. (2017), Postumanesimo, Transumanesimo, Antiumanesimo, Metaumanesimo e Nuovo Materialismo: Relazioni e Differenze, in: *Lo sguardo* 24, 51-61.
- Forestiero, S. (2015), L'errore e l'evoluzione, in: S. Pedone, M. Tedeschini (a cura di), *Errore*, Milano, Mimesis, 133-148.

- Gadamer, H.-G. (1995), *Verità e metodo*, tr. it. di G. Vattimo, Milano, Bompiani.
- Giacomoni, P. (1993), *Le forme e il vivente. Morfologia e filosofia della natura in J.W. Goethe*, Napoli, Guida.
- Goethe, J.W. (1987), *Sämtliche Werke*, Bd. 24: *Schriften zur Morphologie*, Frankfurt a. M., Deutscher Klassiker Verlag.
- Goldin, M. (2010), L'azzurro, la lontananza e la luna. Poesia e filosofia nella pittura nei Paesi del Nord, in: M. Goldin (a cura di), *Munch e lo spirito del Nord. Scandinavia nel secondo Ottocento*, Treviso, Linea d'ombra, 19-49.
- Heidegger, M. (1989), Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation), in: *Dilthey Jahrbuch* 6, 235-269.
- Heidegger, M. (1997), *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul "Teeteto" di Platone*, ed. it. a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi.
- MacLeod, N., Forey, P.L. (eds.) (2002), *Morphology, Shape and Phylogeny*, London/New York, Taylor & Francis.
- Malabou, C. (2005), *La plasticité au soir de l'écriture*, Paris, Léo Scheer.
- Malabou, C. (2009), *Ontologie de l'accident. Essai sur la plasticité destructrice*, Paris, Léo Scheer.
- Malabou, C. (2011), *Que faire de notre cerveau?*, Paris, Bayard.
- Malabou, C. (2014), *Avant demain. Épigenèse et rationalité*, Paris, Puf.
- Moiso, F. (2002), E ho visto le idee addirittura con gli occhi, in: F. Moiso, *Goethe: la natura e le sue forme*, a cura di C. Diekamp, Milano, Mimesis, 9-17.
- Otto, R. (2009), *Il sacro*, tr. it. di E. Buonaiuti, Milano, SE.
- Plato (1903), *Respublica*, in: *Platonis opera recognovit brevique annotatione critica instruxit I. Barnes*, t. IV, Oxford, Clarendon.
- Pinotti, A. (2013), Introduzione, in: A. Pinotti, S. Tedesco (a cura di), *Estetica e scienze della vita*, Milano, Raffaello Cortina, 19-37.
- Portmann, A. (2016), Omologia e analogia. Un problema fondamentale per la comprensione della vita, tr. it. di P. Conte, in: *Rivista di estetica* 62, 3-26.

- Ricœur, P. (2005), *Sé come un altro*, ed. it. a cura di D. Iannotta, Milano, Jaca Book.
- Ronchi, R. (2015), Immanenza assoluta. Il senso metafisico dell'operazione tecnica in Gilbert Simondon, in: *nóema* 1, 39-47.
- Ruyer, R. (2009), L'individualità, tr. it. di A. Gualandi, in: *Discipline filosofiche* 1, 21-56.
- Sarti, A., Montanari, F., Galofaro, F. (eds.) (2015), *Morphogenesis and Individuation*, Cham/Heidelberg/New York/Dordrecht/London, Springer.
- Simondon, G. (2001), *L'individuazione psichica e collettiva*, ed. it. a cura di P. Virno, Roma, DeriveApprodi.
- Simondon, G. (2011), *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, ed. it. a cura di G. Carrozzini, Milano/Udine, Mimesis.
- Tymienicka, A.-T. (1971), Die Phänomenologische Selbstbesinnung, in: *Analecta Husserliana* I, 1-10.
- Verducci, D. (2004), La meta-ontopoiesi di Anna-Teresa Tymieniecka come teoresi di solidarietà tra logos e vita, in: *Annali di studi religiosi* 5, 315-335.

Keywords

Form; Metamorphosis; Plasticity; Subjectivity; Transindividualism

Abstract

Rethinking metamorphosis as rebirth of the Self opens the possibility of conceiving the subjectivity according to its plasticity, as the new perspectives of the morphological and morphogenetic investigations suggest. The ontological trait of the plasticity of the subject shows us that the Self is a continuous metamorphic activity, which is properly an activity of individualization of the identity of the Self. Following its natural metamorphic way of being and searching for its identity, the Self is revealed to be a transindividual form of life, constituting in the relationship with other transindividual forms of life and their counter-intentionality.