

# Corrispondere senza somigliare. La trasformazione come problema filosofico

Giacomo Pezzano

The paper discusses the question of isomorphism from a point of view according to which first of all we need to understand the nature of the processes, and thus to consider the phenomena of transformation as an irreducible philosophical problem. In doing this, I refer to the metaphysical philosophical system of Gilles Deleuze, using and folding some of its main concepts. My principal thesis is that in a *transformational perspective* talking of “isomorphism” means facing *not* the question of a correspondence by similarity (adequacy), *but* that of a correspondence by dissimilarity (adequateness). I discuss such a position in two steps. *Firstly*, I explain how stressing the creative nature of processes makes possible to comprehend two aspects: a process responds but does not correspond to something; processes are similar only to the extent that they do the same thing differently. *Secondly*, I suggest that focusing on the specificity of transformation opens also the possibility to rethink the problem of categories in terms not of identity and stability, but of relationality and dynamism: if we look not for commonness, affiliation, and collocation, but for divergence, traversing, and tension, categories may become a matter of penetrating into tendencies, more than a matter of defining states.

PROBLEM

CATEGORIES

TENDENCIES

DISSIMILARITY

PROCESS PHILOSOPHY

Bisogna distinguere tra le due proposizioni “solo le somiglianze differiscono” e “solo le differenze si somigliano”. In un caso la somiglianza tra le cose è prioritaria, nell'altro la cosa differisce, ma innanzitutto da se stessa. Le linee diritte si somigliano, ma le pieghe variano, e ogni piega ha un andamento diverso. Non ci sono due cose, due rocce increspate alla stessa maniera, così come non ci sono pieghe regolari per una stessa cosa. La piega è un “differenziante”, un “differenziale”. Se solo si comprendono, e soprattutto si guardano e si toccano le montagne a partire dalle loro increspature, esse perdono la loro durezza e i millenni tornano a essere quello che sono, non delle permanenze, bensì tempo allo stato puro, flessibilità. Nulla è più inquietante dei movimenti incessanti di ciò che sembra immobile.

Gilles Deleuze, *Pourparler*

### L'isomorfismo in questione

Il problema dell'isomorfismo è fortemente rilevante per la riflessione filosofica, perché mette alle strette la questione del rapporto tra uomo e mondo. Non a caso, i suoi snodi percorrono i mondi antico (relazione essenze-fenomeni), medioevale (rapporto creatura-creato), moderno (nesso soggetto-oggetto) e contemporaneo (per difendere l'*adaequatio* – corrispondenza linguaggio-stati di cose – come per discuterla – ermeneutica dell'apertura all'essere).

In quest'ultimo, a una problematizzazione della corrispondenza spesso radicale se non “epocale”, ha fatto da contraltare l'esigenza di prendere parte per essa (per esempio Marconi 2007). In effetti, un concetto come quello di “apertura”, che Heidegger & C. hanno cercato di far valere come alternativo alla verità come adeguazione, può destare qualche perplessità, quasi richiamasse una qualche forma di rivelazione, che sulle prime sembra solo spostare su un altro piano l'esigenza di corrispondenza (tra verità rivelata e Verbo), ma poi da ultimo la rifiuta (il Verbo sfugge a qualsiasi possibile “verifica”).

Esplicitare à la Gadamer che apertura significa innanzitutto “trasformazione” segna una svolta rilevante, ma i dubbi possono restare, già solo per il profilarsi di una sorta di dualismo tra la verità *corrispondentista* delle scienze della natura e quella *trasformativa* delle scienze dello spirito. Resta però che una trasformazione è vera in quanto produce effetti e genera novità, in senso esistenziale come poetico (dall'artigiano che produce un letto al SEO-optimizer che indicizza un sito web), più che in quanto corrisponde a qualcosa di già prodotto o esistente. Basta ciò per far scomparire il problema dell'isomorfismo? E che cosa significa davvero “trasformazione”? Quali questioni pone rispetto al problema generale della corrispondenza?

Questo contributo cercherà di rispondere a simili domande, o almeno di articularle meglio, partendo dalla convinzione che il *personaggio concettuale Heidegger* aveva insieme ragione e torto. Ragione poiché ha problematizzato radicalmente il corrispondentismo, collocandolo nel cuore dell'Occidente, per rilanciare il gesto filosofico nella sua portata ontologico-speculativa. Torto poiché ha finito per rivendicare un aporetico “superamento”, invocando non senza ambiguità un *logos* “meditante-rammemorativo” dal tenore apparentemente più religioso-misterico che non filosofico-sistematico.

Pertanto, mi riferirò più da presso all'opera di Gilles Deleuze, ritenendo che essa offra una concettualità più adeguata per una posizione del problema in senso genuinamente filosofico, ontologico e metafisico. In questa sede, non potrò

certo discutere il dettaglio dei testi di Deleuze, né ricostruire sviluppo e portata di certe nozioni nell'intera sua opera, né ancor meno confrontarmi con la davvero dirompente mole di letteratura secondaria su di essa. <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Per un primissimo inquadramento della prospettiva deleuziana mi permetto comunque di rimandare perlomeno a Pezzano (2016; 2017).

Il richiamo a Deleuze ha così un duplice senso: i) far lavorare alcuni concetti e nozioni deleuziani per circoscrivere e discutere un problema in modo meno ieratico e gergale di quanto Deleuze stesso non abbia comunque fatto; ii) offrire ugualmente un'indiretta opportunità di penetrare nel suo pensiero, spesso frainteso o affrontato in superficie *tanto* dai suoi critici *quanto* dai suoi seguaci. Terrò così presenti particolarmente i seguenti riferimenti, senza rimandarvi di volta in volta e senza soffermarmi sulla loro collocazione all'interno del *corpus* deleuziano (Deleuze 1989, 82-112 e 194-209, 1996, 143-146, 1997, 269-285 e 356-365, 1999, 11-146 e 253-263, 2000, 180-216, 2001a, 40-62, 2001b, 27-92, 2010, 133-148).

Nello specifico, affronterò due principali aspetti. Il primo riguarda una declinazione *trasformista* del problema dell'isomorfismo, che fa intravedere, se non una cancellazione, quantomeno uno slittamento significativo della questione della corrispondenza tra diverse forme del reale, come tra forme del reale e forme che dovrebbero “apprendere” o “riprendere” il reale (§ 1). Il secondo riguarda il modo in cui in simile declinazione si può ripensare il senso e lo statuto delle categorie, per farne una questione non di “in scatolamento”, ma di “tensione verso un limite” (§ 2).

A fare da sfondo all'insieme del discorso – proprio qui lavorerà dietro le quinte in modo più marcato il pensiero di Deleuze – sarà il più generale problema della trasformazione o trasformabilità, ossia l'esigenza di fare della trasformazione un peculiare problema filosofico, con le difficoltà che il tentativo in tale direzione porta con sé.

## 1. Dall'adeguazione all'adeguatezza

### 1.1. Matching e mismatching

Se “isomorfismo” nomina il tema dell'uguaglianza o anzi corrispondenza tra forme, ritengo che vi siano almeno due versanti per avvicinarvisi.

Il primo va da Platone a Petitot passando per Cartesio e investe più nettamente il problema della conoscenza (*episteme* come *theoria*), di come le forme del conoscere (percettive, intellettive, ecc.) corrispondano con le forme del reale: la “presa” avviene rispecchiando o rappresentando (*matching*).

Il secondo può unire Aristotele e Deleuze passando per Vico, e chiama più in causa il problema dell'azione (*prattein* e *poiein*, ma anche il *noein*), di come le forme dell'agire rilancino l'andamento formativo del reale: la “ripresa” avviene producendo o prolungando (*mismatching*).

Ritengo che questo versante sia più trascurato, e chiami in causa la comprensione dei *processi*, più che degli stati (di realtà, conoscenza o azione), ponendosi in ottica *morfogenetica*, più che meramente morfologica.

Con ciò intendo innanzitutto evidenziare che, se si ragiona a partire da forme date per cercarne la corrispondenza, ci si domanderà come queste possono somigliarsi o ricalcarsi (che cosa hanno in comune?). Se invece si cerca di mettere a fuoco i processi di (tras)formazione, si devono confrontare *due modalità differenti di fare una stessa cosa*, ossia produrre qualcosa. Prendere sul serio

la processualità significa coglierla come una dinamica trasformativo-creativa, in cui emerge qualcosa di nuovo e non si riproduce semplicemente qualcosa di già dato (idealmente o fattualmente). <sup>2</sup>

I due approcci non si escludono, ma vertono su problemi ben distinti, che – *a un primo livello* – insistono sui due aspetti fondamentali che ogni atto umano chiama in causa: da una parte *referirsi al reale* che già c'è e per come già c'è, ma dall'altra parte *referire il reale* nel senso di mettere in moto un processo in cui riportare il reale significa mediarlo, mettere qualcosa tra sé e il reale – o persino, per così dire, ferirlo, incidendolo e modificandolo. Anche il più banale enunciato constatativo (“oggi piove”) *passa attraverso* il linguaggio per dire l'oggettività del reale; anche il più radicale atto creativo (la vita in laboratorio) avviene *avendo a che fare con* la realtà.

La filosofia – volendo metterla in modo provocatorio – si è variamente distribuita intorno a questi due poli (presa e ripresa), per comprendere di volta in volta di quale tipo di azione coinvolgesse maggiormente l'uno o l'altro, se fossero intrecciabili, se esistesse un atto riconducibile soltanto a uno di essi. L'antitesi “realismo-costruttivismo” sembra fare emergere in chiave contrastiva ciò che in verità si configura come rapporto di interazione continua; non per caso, è pressoché impossibile trovare un realista ingenuo o un costruttivista ingenuo. La stessa ottica trasformista, come si chiarirà, comporta il collocamento in una visione *costruzionista*, più che *costruttivista*: <sup>3</sup> se “costruire” nella seconda significa creare dal nulla qualcosa che risponderebbe soltanto al proprio creatore, nella prima significa farsi carico espressivamente di istanze, rispondendo creativamente a esigenze distinte ancorché non già determinate.

In chiave più squisitamente ontologica, questi due poli rimandano sempre a due problemi ben distinti, che – *è il secondo livello* – insistono sui due aspetti fondamentali che la realtà stessa non cessa di presentare: da una parte le cose date o le forme formate; dall'altra parte le cose nel corso del loro darsi o le forme in formazione, anzi – proprio per non ricondurre il processo di formazione al raggiungimento o alla costituzione di una qualche forma già preconstituita – la trasformazione.

Icasticamente, da un lato troviamo il problema dell'essere e dall'altro lato quello del divenire. La capitale questione filosofica che si pone è nota (inutile dire che fu Platone a porsi per primo in modo sistematico): possono – e come – i due problemi essere messi in dialogo? Prima ancora, credo però che ancora oggi serva innanzitutto lo sforzo di perimetrare a dovere i contorni del secondo problema, perché troppo spesso la nostra tradizione filosofica e culturale ha insistito sul primo – anche quando provava a parlare del secondo (su questo Heidegger ha avuto appunto ragione, e davvero Platone ne è l'emblema).

## 1.2. Fenomeni trasformativi

Per dirla in termini ermeneutici (era già la nota tesi di Schleiermacher), ogni processo interpretativo-traduttivo fa leva sul fenomeno dell'*incomprensione*: il suo motore è un'ambigua ma peculiare corrispondenza senza somiglianza, che pa-

<sup>2</sup> Ai due versanti possono forse essere ricondotte due distinte concezioni della verità: una contemplativa (primato della vista), a cui si associa la classica l'adeguazione (corrispondenza per somiglianza); l'altra pragmatica (primato del tatto), a cui si associa l'adeguatezza (corrispondenza senza somiglianza). Sulla possibile connessione tra concezioni della verità in rapporto al privilegio di uno o più sensi si veda Gualandi (2013, 145-177).

<sup>3</sup> Secondo un'importante distinzione discussa con altri intenti e in altro contesto da Floridi (2011).

radossalmente non genera l'impossibilità di ogni comunicazione o trasmissione, ma rende possibile il transitò e la creazione del senso.

L'idea per cui il *misunderstanding* sia la normalità o la precondizione della comprensione, tanto che in fondo *non c'è niente da capire!*, nessun significato originario o finale da veicolare (la lettera derridiana che non giunge mai a destinazione), è iperbolica e paradossale, se non inaccettabile (*i fatti non sono gatti!*), nel momento in cui il problema è circoscrivere forme (significati definiti). Ma le cose cambiano se tale idea viene colta come la segnalazione – magari troppo esoterica e letteraria – di un fatto tanto banale quanto decisivo per qualsiasi fenomeno semantico: il senso, prima di essere trasmesso, tramandato e riprodotto, *si trasforma*, e lo fa incessantemente, anche se per lo più impercettibilmente.

Senza dubbio, tendiamo a dare opportunamente più risalto ai fenomeni specificamente comunicativi: se ciascuno, già Aristotele notava, utilizza una stessa parola dandole un significato diverso, la comprensione si fa impossibile e si precipita nel caos semantico. Eppure, filosoficamente sono più rilevanti i fenomeni più strettamente trans-formativi, di attraversamento e differenziamento dei significati, e lo sono proprio perché più problematici, anche concretamente (si pensi alla “multi-/inter-culturalità”). O, perlomeno, tali fenomeni non possono essere letti e concepiti filosoficamente con strumenti pensati per affrontarne altri di diversa natura: ne esigono di propri.

Proprio in tal senso, il problema dell'isomorfismo muta a seconda che coinvolga le forme o i processi di formazione, le formazioni date o le trasformazioni in corso.

Nel primo caso, si deve determinare come delle date forme possano essere accomunate e corrispondersi – che si parli di corrispondenza tra diverse forme del reale (naturale: cavalli, quadrupedi ecc.; artificiale: quadri, opere d'arte ecc.), o che si discuta la corrispondenza tra forme del reale e forme del conoscere (secondo vari possibili livelli di adeguazione e correttezza).

Nel secondo caso, si mette invece in risalto e interrogare il fatto che dei processi in corso “condividono”, “sono accomunati” e “si corrispondono” nella misura in cui sono animati da e animano differenze: i processi (naturali, artificiali, conoscitivi ecc.) hanno in comune la *struttura genetica*, più che un qualsiasi prodotto o generato. Ogni processo si corrisponde a dinamiche e catalizzatori propri, ma all'insegna di un'adeguatezza che non coincide con la correttezza rispetto a un modello o a una forma data da riprodurre, rappresentare, riproporre. Un processo è creativo perché corrisponde *rispondendo*: offre una risposta non contenuta alla domanda di formazione di cui si fa carico, anzi la articola proprio “svolgendola”.

Se ci si ferma al fatto che ogni processo avrebbe come punto di partenza e (perlomeno) di arrivo una qualche forma (o assenza di forma), viene meno proprio la comprensione della specificità di un processo, o quantomeno la possibilità di mettere a fuoco ciò che ogni processo pur esibisce: il decorso di una trasformazione, l'andamento di una creazione. Concentrarsi sul fatto che le cose sono diverse tra di loro, che persino due ciuffi d'erba non sono gli stessi, spinge non a insistere sul fatto che essi *sono comunque d'erba* (per poi chiedersi se e come l'“etichetta” ‘erba’ sia appropriata a coglierne la natura), ma piuttosto a ricercare la ragione di tale differenza, che rimanda alla dinamica processuale che ne ha prodotto la novità, più ancora che al possesso di una qualche proprietà peculiare.

Il processo viene allora inteso non come formativo o produttivo in senso

stretto, orientato al conseguimento di una forma data, ma piuttosto come *trasformativo* o *generativo*: è rilevante la dinamica di mutamento della forma, più che quella del suo raggiungimento o della sua perdita, ossia ciò che rende possibile l'emersione e la generazione di cose e forme nuove. È qualcosa di tanto banale da richiedere un'elaborazione filosofica sistematico-problematica: le cose nuove si danno nel mondo (naturale come sociale) e questo va tematizzato come oggetto filosofico, senza essere ricondotto ad altro. <sup>4</sup>

D'altronde, questa sensibilità per il problema trasformativo, prima di o a fianco di quello tassonomico-classificatorio, è anche al cuore della biologia Evo-Devo, così che si fa sempre più largo l'idea per cui scienza e filosofia devono indagare e spiegare i fenomeni legati alla creazione e costituzione delle specie, oltre a quelli legati alla classificazione dei viventi già costituiti (per esempio Casetta 2009, 2010, 2014). La vita riguarda sì la riproduzione, ma anche la differenziazione: le specie si riproducono, certo, ma prima di tutto si generano ed estinguono; in un'ottica genuinamente darwiniana, questo è il fatto biologico per eccellenza.

Più in generale, sorge allora il dubbio se siamo dotati degli opportuni strumenti concettuali e filosofici per concepire la peculiarità e gli sviluppi di simile costellazione di problemi. Secondo Jullien (2016, 11 e 15), esiste un ostacolo di tipo culturale: gli strumenti occidentali ed europei in particolare – innanzitutto linguistici – sono inadeguati (nello specifico rispetto a quelli cinesi), rendendoci incapaci di concepire la processualità e la trasformazione in quanto tali.

Da altro versante, che coinvolge per esempio una certa biologizzazione del kantismo (che va da scienziati come von Uexküll e Lorenz a un autore su ciò ancora troppo frainteso come Nietzsche) e parte dell'etnologia contemporanea (per esempio Atran 1990, Atran-Medin 1999, Berlin 1992), l'ostacolo sarebbe addirittura di tipo antropologico: l'esigenza e la capacità di ordinare il mondo in base a essenze e sostanze, per identità e comunanza, sarebbero legate al percorso evolutivo dell'umano, che divide il mondo in categorie, generi e specie per darvi un senso, orientarsi in esso e garantire la stabilità della propria esperienza e condotta.

Ciononostante, è soltanto provando a delineare questo straniante piano apparentemente “non-occidentale” o persino “postumano” che si potrà poi testarne sviluppo e articolazione, certo anche in rapporto al cosiddetto Oriente – d'altronde tanto umano quanto l'Occidente o l'Europa.

### 1.3. Interazione senza comunanza

Concentrarsi sui processi trasformativi porta così a prendere in considerazione almeno due aspetti rispetto alla questione dell'isomorfismo.

*Il primo* concerne la dimensione creativa dei processi. Un processo è creativo in quanto *corrisponde senza somigliare* a ciò a cui risponde, secondo una logica che in opera in connessioni dinamiche come quelle tra a) problema-soluzione, b) domanda-risposta, c) espresso-espressione e d) idea-attualizzazione.

*Il secondo* riguarda il rapporto tra uomo e mondo, il modo in cui forme del reale e dell'umano si corrisponderebbero: si delinea una corrispondenza che consiste non nella riproduzione di cose date, bensì nella ripresa di uno slancio creativo.

In entrambi i casi, l'*adeguatezza* si distingue dall'adeguazione – piut-

<sup>4</sup> Ritengo significativo che un autore esplicitamente critico verso il postmoderno e il costruttivismo non solo sia ora attento al tema dell'emersione del nuovo, ma abbia rivendicato esplicitamente il legame tra l'insieme del progetto della filosofia deleuziana e le proprie riflessioni su tale tema: si veda Ferraris (2016, 116).

tosto legata come detto al problema dei gradi di coincidenza tra forme già date, che siano dell'essere o del conoscere (*physis/nous*, ontologia/epistemologia).

i) Certo, un processo produce qualcosa e non lo fa *ex nihilo*: ogni costruttivismo concepisce la produzione secondo il modello, formulato già da Platone, dal non-essere all'essere, con le note aporie che ne conseguono. Cogliere i processi *iuxta propria principia* richiede di evitare simile modello, come però anche lo schema di generazione aristotelico, per cui la forma (sostanza o atto) pre-orienta il movimento genetico, chiamato a corrispondere a essenze date – salvo eventi aberranti o occorrenze mostruose.

Per fare ciò, va tenuto presente che un processo non avviene *a partire da* o *per giungere a* una forma da riprodurre, ma avviene comunque *in relazione a* un'esigenza formativa o a una domanda trasformativa: la relazione è appunto aperta a un margine creativo di effettuazione o attualizzazione, non già in anticipo ricondotta o riconducibile a una forma o formazione. È una relazione di *incommensurabilità*, un rapporto peculiare, non la sua assenza: è una corrispondenza senza somiglianza o – con una felice formulazione ancora di Jullien (2016, 152-153) – un rapporto di *referenza senza riferimento*, proprio di una logica incentrata su deviazione e intensione, più che su predicazione e determinazione.

Mi spiego con le quattro dinamiche esemplari.

a) *Problema-soluzione*. Un problema e le rispettive soluzioni certo si “corrispondono”, ma una soluzione non somiglia al problema a cui risponde, né questo somiglia alle soluzioni che dipendono da esso. Problema e soluzione si rimandano l'un l'altro nel corso di un processo di dispiegamento creativo tale per cui *come* le soluzioni non sono già contenute nel problema eppure emergono delineandosi rispetto a esso e alle sue istanze, *così* il problema non è già dato indipendentemente dalle soluzioni che ingenera e attraverso cui trova articolazione, continuando a insistere in ciascuna di queste ma senza ridurvisi. È un rapporto “molto stretto”: un problema “provoca” le proprie soluzioni; queste “evocano” il proprio problema. Ma è un rapporto di adeguatezza senza rappresentazione, riproduzione o somiglianza: è una dinamica trasformativa, in cui paradossalmente il conseguimento di una forma compiuta (la “soluzione finale”) segna l'esaurimento del processo più che il suo culmine, destituendo il problema come le soluzioni. Un problema – in quanto sincronicamente dato e costruito 5 – interroga nella propria oggettività, che però appare indefinita e da articolare: il processo di risoluzione o “discioglimento” che comporta richiede un lavoro creativo, per cui si dà sì una corrispondenza, ma non in senso riproduttivo. È un processo in cui una domanda mostra i propri segni, ma non indica già la natura di ciò che possa corrispondervi: serve una risposta che insieme pone la domanda stessa.

5 Lo nota, in riferimento ai problemi storico-sociali, Jaeggi (2016, 131-137; si veda più estesamente 2014), ma è il meccanismo che già Dewey (1974) aveva messo al centro del proprio approccio pragmatista. Mi sembra però che si debba alla filosofia di Deleuze il tentativo di farne una questione di taglio più sistematico-metafisico: si veda Pezzano (2016, 31-73).

b) *Domanda-risposta*. Analogamente si ritrova proprio nel rapporto tra una domanda e le relative risposte. Un interrogativo pone una questione specifica, appunto *interrogando*: chiede risposta, esige che vi si corrisponda e se ne sviluppi la portata. Eppure, il processo dispiega risposte non già contenute nella domanda (questa non sarebbe altrimenti nemmeno emersa), che corrispondono non rassomigliando ma dissomigliando: si differenziano dalla domanda, dandosi creativamente e imprevedibilmente. Al contempo, le risposte differenziano la domanda: la dispiegano e articolano, la riconfigurano continuamente. La

domanda persiste in ognuna delle risposte che ha ingenerato, mentre queste insistono su quella. È – di nuovo – una dinamica trasformativa che se esaurita non si è tanto realizzata, raggiungendo la propria forma compiuta, ma piuttosto ha detto tutto ciò che aveva da dire e si è svuotata del proprio senso, spegnendosi.

c) *Espresso-espressione*. Similmente, si può dire che se tutto è stato espresso, arriva il silenzio: il senso cessa di transitare, più che aver raggiunto la propria destinazione originaria. La dinamica espressiva si distingue da quella informativo-comunicativa, che avrebbe un significato già dato, soltanto da “portare fuori”. Piuttosto, ciò che preme per essere appunto es-presso è una determinata articolabilità, che chiede un processo in cui venga articolato e configurato; al contempo, è un processo in cui ciò che es-prime si fa carico di quella determinata esigenza espressiva, ma in modo non preconstituito e predeterminato. Il processo espressivo è trasformativo nella misura in cui l’espresso e ciò che lo esprime sono immanenti l’uno all’altro, si causano a vicenda: il primo attiva e anima il secondo; questo esplica creativamente quello. È una dinamica tipica dei processi traduttivi: una traduzione 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*), ossia avviene un processo trasformativo per cui A come B e le lingue con loro sono chiamati in causa e rinnovati, transitando gli uni negli altri.

d) *Idea-attuazione*. Questo meccanismo espressivo opera anche nei processi inventivo-creativi, in cui un’esigenza o una necessità “si fa largo” o “si fa valere”: avviene una peculiare autofondazione non arbitraria. Pensiamo alla professione di *youtuber*: è un caso in cui un “indeterminato qualcosa” prende forma attraverso persone che certo raccolgono un insieme di tendenze e possibilità (tecniche, sociali, culturali, ecc.) non dipendenti né costruite dal nulla da loro, ma che al contempo attualizzano di fatto tale insieme in modo creativo. Sono persone che aprono quel campo professionale, mentre vengono a propria volta attualizzate dalle dinamiche innescatesi (diventano appunto *youtuber* professionisti). Più ampiamente, ogni processo ideativo dipana un’idea e cerca di metterla in atto; ma “idea” non indica qui né un archetipo eterno e immutabile (una forma da riprodurre più similmente possibile), né un contenuto mentale chiaro e distinto (una forma il cui corrispettivo è o già realizzato o deve solo ancora realizzarsi). Piuttosto, un’idea è *una necessità oscura e distinta*, da “rischiare” in un processo trasformativo che da un lato “gira intorno” al potenziale trasformativo innescato dall’idea, mentre dall’altro lato vi gira intorno centrifugamente, ossia sviluppandolo e attuandolo in modi imprevisi. Non solo l’idea non si dà senza l’attuazione che la “sgomitola”, ma tale “sgomitamento” ne delinea i tratti: non semplicemente “le dà forma”, ma più incisivamente “la trasforma”. È in simile accezione che nel linguaggio comune si dice “ideare” o “avere un’idea”: si inventa, crea e innova; non si riconosce, riproduce e rappresenta. Si tratta – da ultimo – di corrispondere senza somigliare.

ii) In ottica trasformativo-processuale, il problema di se e come l’umano possa rappresentare adeguatamente il mondo non si risolve nel rispecchiamento e nei suoi vari gradi di correttezza o distorsione. Infatti, qui il mondo stesso è concepito come *cosmo* o *natura* in senso dinamico: si dà risalto al processo di ritmi trasformativi (*natura naturans*), non all’essenza costitutiva di forme formate (*natura naturata*). L’umano è parte di tale cosmo, così che viene a propria volta concepito come animale innanzitutto creativo, inventivo o trasformativo. Il rapporto di corrispondenza tra uomo e mondo diventa allora – in breve – un rappor-

to di corrispondenza tra due tipi di processualità: l'una naturale e l'altra culturale, con la seconda iscritta nella prima.

Tale impostazione offre certo il fianco a slanci antropocentrici. Intanto, può sembrare un mondo antropomorfo, concepito su modello dell'umano (inteso a propria volta in un certo modo), anziché viceversa. Poi, in chiave metafisica, l'umano può intendersi come microcosmo rispetto al macrocosmo naturale, al punto da ritenere che il primo riprende ed esprime lo sforzo creativo-trasformativo dell'intera natura, rappresentando una sorta di suo ripiegamento e invaginamento – «lo sdoppiamento del foglio della Natura» (Merleau-Ponty 1996, 303).

Per certi versi, già per Aristotele che l'uomo mediante la *techne* imita la *physis* significa che «la natura coincide con la cultura» (Berti 2006, 77; si veda anche 1992, 231), ossia che il culturale è il modo di essere naturale del vivente umano, il modo in cui la natura si dà nell'uomo e in cui la natura prolunga il proprio gesto produttivo: l'umano imita il processo formativo naturale, più che – o prima che – le forme naturali, motivo per cui occuperebbe una sorta di posizione peculiare all'interno della natura stessa.

Al di là della possibile criticità di simili slanci, mi interessa ora il nesso tra la “trasformatività” e la natura della corrispondenza tra mondo e umano. Questa da un lato è tanto profonda da fare dell'umano una ripresa dello slancio e dello sforzo creativo-trasformativi dell'universo, ma dall'altro lato – proprio in quanto ripresa – comporta dissomiglianza piuttosto che somiglianza. Quando crea, trasforma o è preso in processi, l'umano non rappresenta, ricalca o riproduce (più o meno fedelmente) il mondo, bensì opera al suo stesso modo.

Considerare un letto (o un PC ecc.) come una novità rispetto a un leone significa considerare anche un leone come una novità rispetto a un cane e così via, così che la corrispondenza tra i processi trasformativi e creativi sottesi al letto come al leone prende la forma di un *rapporto di incommensurabilità*, di una relazione di corrispondenza senza somiglianza, di adeguatezza e non adeguazione. È un rapporto di scarto e differenzialità, che è *a tutti gli effetti un rapporto* – o forse è addirittura indice della natura della relazionalità nella sua pura potenza intensiva, nella sua piena forza trasformativa.

In definitiva, il punto decisivo è che mettendo al centro della discussione la trasformazione *qua tale*, si profila un approccio diverso al problema dell'isomorfismo: non si cerca quanto associa per poter accomunare, bensì quanto differenzia per far transitare; ci si sforza di concepire la peculiarità di un' *interazione indipendente da ogni forma comune*. Per articolare ulteriormente tale impostazione, proverò a indicare come essa potrebbe riarticolare uno dei problemi al cuore della questione dell'isomorfismo: quello delle categorie.

## 2. Dagli stati alle tendenze

### 2.1. Tra appartenenza e attraversamento

Le categorie hanno spesso coinciso con “scatole” che raggruppano diversi enti in base al possesso di una qualche qualità o caratteristica comune: sarebbero uno strumento di identificazione delle cose ed etichettatura delle forme, un mezzo catalogativo la cui natura è poi da determinarsi (appartengono all'essere, al sapere o a entrambi? hanno consistenza propria? sono entità astratte? nominali? di che tipo? ecc.).

Sotto questo riguardo, le categorie appaiono come insiemi. Ciò è rilevante perché secondo alcuni un'accezione *dinamico-trasformativa* delle cate-

gorie è al centro del tentativo della teoria matematica delle categorie di ripensare alcune criticità proprio della teoria matematica degli insiemi (Duffy 2006, 2013, 153-159; Gangle, 2014; 2016; Plotnitsky, 2006). In effetti (penso a Lawvere-Schanuel 1994, Mangione 1976, Peruzzi 2002, 2006a, 2006b, 2015), sembrerebbe che in senso concettuale la teoria delle categorie si sforzi di concepire il categoriale come *relazione tra relazioni e sistema di trasformazione*, ossia in senso non identitario e statico ma relazionale e dinamico: i concetti-chiave sarebbero “transitare” e “abitare”, più che “stare-in” e “appartenere”.

Non ho le capacità per addentrarmi negli aspetti puramente matematico-formali – se davvero sono di pertinenza strettamente filosofica. Tuttavia, la connessione tra categorizzazione e differenziazione in uno sfondo in cui trova pieno risalto il tema della trasformazione assume una particolare consistenza concettuale che può essere tematizzata.

Dapprincipio, una categoria “trasformativa” opera non come un contenitore, bensì come un tensore: tenta di circoscrivere non uno stato, ma una tendenza. Prendiamo una situazione come quella in cui si cerca di cogliere un *trend* politico, avvalendosi di vari indicatori (ricerche, sondaggi, discussioni al bar, post sui social network ecc.). In simile caso, si tenta di *individuare una tendenza*: il senso e la direzione di un movimento, più che la sostanza di una cosa; il corso di una trasformazione, più che l’identità di una forma. Per dirla *à la Heidegger*, si intende cogliere non un ente, la presenzialità di un’entità data (*Vorhandenheit*), ma l’Essere in senso verbale-attivo (*Wesen*), l’Eventualità (*Ereignis*).

Questo tentativo porta dunque con sé il problema del futuro: vanno concepiti e determinati non la presenza di qualcosa o la sua essenza intesa come *quod quid erat*, bensì – semplificando – un suo possibile andamento o sbocco, che cosa e come qualcosa potrebbe diventare, proprio mentre il processo sta avvenendo e in senso stretto una “qual-cosa” non si dà. È un problema proprio perché sembra essere chiamata in causa una “divinazione”, ma è perciò che occorre un’elaborazione genuinamente filosofica, volta per esempio a distinguere un’ambigua arte di prevedere e pronosticare da una peculiare capacità “sintomatologica” di esaminare e rilevare i rapporti di forze e le tensioni in gioco in un campo (la *metis* tradizionale, volendo). <sup>6</sup>

Vanno allora per esempio resi concepibili la natura di un atto rivolto a ciò che si definisce meno per il proprio stato che attraverso la propria tendenza (una peculiare *intuizione*, diceva Deleuze con Bergson; ma un programma di ricerca europeo come *Horizon 2020* non chiede di mobilitare o sviluppare proprio tale capacità?), così come lo statuto di quanto “catalogherebbe” le tendenze.

Il termine ‘categoria’ parrebbe allora fuorviante, rimandando ai problemi di forma, identificazione, predicazione ecc. Tuttavia, credo resti utile per evidenziare che le categorie tradizionali stanno a forma e formazione come ciò che “indica” le tendenze sta a durata e trasformazione. Inoltre, soprattutto a questo primo livello di articolazione della questione, il ricorso a un termine diverso o a un conio *ad hoc* rischierebbe di destare ancora maggior confusione e perplessità.

Detto ciò, il punto è dunque associare le categorie non all’identità e alla forma di qualcosa, bensì all’insieme di tendenze che attraversano qualcosa, cioè a quanto presenta piuttosto i vettori trasformativi o differenziali di qualcosa. Una categoria non riassume tratti di rassomiglianza tra diverse cose, offrendo-

<sup>6</sup> Non sorprende che ormai esista una rivista scientifica internazionale di “futuologia” come il *Journal of Futures Studies*. Tra gli studi dei “futuologi” richiamo qui perlomeno Poli (2006).

si come punto di partenza per determinare se e come qualcosa possa farne parte. Piuttosto, una categoria indica un movimento di alterazione qualitativa tale per cui qualcosa non somiglia nemmeno più a sé o ad altre cose rispetto a cui dovrebbe o sarebbe supposto somigliare: indica una trasformazione, un'innovazione, un processo creativo, una tendenza snaturante-rinaturante, un attraversamento.

Tale attraversamento coinvolge un'interruzione non tanto razionale (digitale, che fa parte di uno tra gli insiemi che separerebbe e definirebbe, segnando la fine di uno o l'inizio dell'altro), ma piuttosto *irrazionale* (interstiziale, che non fa parte di nessun insieme, ma li fa transitare l'uno nell'altro, segnando quella tensione trasformazionale che rende articolabile il loro rapporto differenziale – ossia insieme la loro relazione e la loro distanza).

La categoria non sussume entità che le appartengono per essenza o funzione, bensì rappresenta il limite di entità che non le appartengono e piuttosto si riflettono in essa: transitano per essa trasformandosi, o – meglio – sono attraversati da e insistono su una tendenza che segna l'andamento della trasformazione. Qualcosa non si associa mai a una sola categoria, perché è sempre attraversato da diverse tendenze, processi di rapporto e differenziazione, che coinvolgono o possono coinvolgere diverse altre cose, a loro volta prese da altre tendenze, in un gioco di intrecci letteralmente complesso ma insieme in incessante esplicazione. Un processo “economico” si rapporta differenzialmente a un processo “politico”, che si rapporta differenzialmente a un processo “sociale”, che si rapporta differenzialmente a quello “economico” ecc.: dove allora comincia l'aspetto economico? Dove quello politico? Fin dove giunge l'influenza dell'elemento economico? Fin dove l'incidenza di quello sociale? E così via.

La categoria indica allora il limite verso cui qualcosa tende o può tendere, più che il limite che definisce ciò che qualcosa è. La differenza è significativa, perché nel primo caso qualcosa raggiunge il proprio limite soltanto sfociando in qualcos'altro: non appropriandosi o riappropriandosi di un'essenza già prefigurata, ma trasformandosi e prolungandosi in qualcosa di nuovo.

Come detto, è un problema di creazione, non di riproduzione del già dato. Si pensi a quando si dice che qualcosa “arriva ai propri limiti”: più che sottolineare che qualcosa è giunto alla propria essenza e definizione, al proprio/alla propria fine, si indica che qualcosa è a un punto per cui sta mettendo in discussione qualsiasi propria supposta definitezza. È quel punto in cui sta avvenendo una fase di trasformazione e si sta divenendo, in un processo che sembra sfinito o esaurire ogni possibilità, ma in realtà configura un attraversamento e mutamento, nuove possibilità: un punto di trasmutazione, uno snodo catastrofico, una criticità.

## 2.2. A tutto c'è un limite!

Sono in gioco due sensi diversi del limite ( $L_1$  e  $L_2$ ) – uno più classico e uno più moderno, volendo. <sup>7</sup>  $L_1$  fissa l'essenza di qualcosa, la definisce e conchiude, sancendone la forma;  $L_2$  indica *fin dove* qualcosa può spingersi: non tanto il momento in cui uno sforzo cessa per chiudersi su di sé, bensì l'occasione per cui qualcosa trasmuta e rimodifica il proprio sforzo per prolungarsi in qualcos'altro, per attraversare qual-

<sup>7</sup> Ma Deleuze stesso ha spesso ricondotto tale differenziazione ai gesti fondamentali del platonismo e dello stoicismo. Sull'esistenza di una duplice linea nel mondo antico, una classico-aristotelica della forma (logica di soggetto-predicato) e una ellenistico-stoica dell'evento (logica di condizione-svolgimento), si veda anche Diano (1993).

cos'altro. *L1* designa ciò che mantiene qualcosa al proprio interno o al di sotto di un determinato genere, che lo determina o separa; *L2* ciò tramite cui qualcosa può distendersi, dispiegarsi esplorando creativamente i possibili esiti di uno sforzo esercitato.

*L1* è un limite-cornice, delimita una forma tracciando un perimetro; *L2* concerne un atto di tensione, un punto in cui l'intensione insieme si arresta e si rimodula, un punto di sospensione o concentrazione. *L2* è allora piuttosto un limite-portata, indica un potenziale trasformativo, più che una determinazione formale: *L1* è statico; *L2* è dinamico.

Anche una distinzione *à la Kant* tra barriera e confine (*Schranke/Grenze*) investe comunque un limite spaziale e statico, per quanto si possa fare del secondo un fattore di comunicazione o stimolo (con-fine/orizzonte), mentre *L2* è proprio un vettore trasformativo: indica non ciò a cui tendere, uno stato finale (ideale, reale, immaginario ecc.), ma il tendere stesso come durata di un processo che si estenderà fin dove potrà, per essere preso in altri processi e così via. *L2* segna il punto di immobilità relativa e insieme di rimobilizzazione: indica una *pendenza*, anzi il *pendere* o *propendere* nella sua distensione creativo-trasformativa (ossia temporale). È il limite come figura non identificante, ma esplorativa: non descrive e ordina, ma prospetta e sonda; non stabilisce caratteristiche, ma mette in tensione.

Inoltre, le categorie si connettono qui all'individuale o al singolare, prima che – come tradizionalmente accade – al generale o all'universale: una trasformazione passa o può passare per individui (intesi in senso ampio), più che o prima che per gruppi, o per gruppi disomogenei prima che per gruppi omogenei (si pensi alle mutazioni legate a batteri o virus, allo statuto ibrido-trasformativo di chimere, mostri e anomalie ecc.).

Immaginiamo che sia possibile descrivere tutte le caratteristiche di un italiano-tipo, tutti i tratti che accomunano chi è a buon diritto collocabile nella scatola "Italiani" e potrà essere definito "italiano *qua tale*". Quali che siano questi tratti (mangiare pizza e spaghetti, bere vino e caffè, suonare il mandolino, rispettare poco le regole, essere moro, gesticolare, essere nato in una data area geografica, essere cattolico ecc.), immaginiamo che Mario li possieda tutti.

Mario però abbandona il caffè per il thè (da inglese-tipo), abbandona il mandolino per la cornamusa (da scozzese-tipo) ecc. In tal modo, non tanto cessa (o meno) di essere italiano (non corrisponde più al tipo, non somiglia più al modello), ma mostra una tendenza in atto: fa vedere fin dove arriva l'essere italiani e fin dove giungono le sue possibilità, rendendo per esempio visibile la crisi della ripetizione stereotipica e standardizzata di certe tradizioni o abitudini, o quantomeno il suo sterimento. Così, Mario, ormai italiano anomalo, trascina l'italianità in un processo di trasformazione, pone l'essere-italiano come un problema facendolo divenire altro, forzandolo a innovarsi: mostra – da ultimo – che lo *stato* di essenza italiana non è mai esistito, o che si risolveva in un coagulo di tendenze diverse, dalla direzione non già predeterminata e predefinita.

*Tendenzialmente* un italiano beve spesso caffè, ama la pizza ecc.; se hai certi tratti *tendenzialmente* sei italiano. Ma tale "tendenzialmente" fin dove può portare il supposto essere italiani? Fin dove lo può far tendere? Fin dove può arrivare l'essere italiani? Qual è il suo punto di trasmutazione? In quali casi o attraverso quali singolarità emerge che tale "essere" non era la permanenza di uno

Rispetto a ciò e al precedente richiamo al "pensiero orientale", risulta poi significativo che proprio Jullien si sia spinto a sostenere – pur insistendo ancora sullo scarto – che «lo Stoicismo crea senz'altro un ponte con il pensiero cinese» e «forse il primo ponte» (2016, 232).

stato formato, ma al limite la persistenza di sforzo trasformativo, un processo, un tentativo costante di formazione, un'incessante alterazione? Cercando di pensare le categorie in chiave "trasformativa" si sollevano proprio simili domande.

Non si tratta di negare l'esigenza di catalogare, identificare ecc., legata al bisogno di stabilità e regolarità, epistemologiche e pratiche come ontologiche (un leone genera un altro leone – *finché un processo trasformativo non genera una mutazione*). C'è però *the dark side of the moon*, che esige un'esplicita e precisa concettualizzazione filosofica (di cui queste pagine non sono che un primo abbozzo): la realtà è differenziata, gli enti si differenziano, le cose si trasformano, i processi avvengono, il tempo esiste, il futuro si effettua, le novità insorgono.

Ciò vale forse ancora di più in una fase storico-culturale in cui trasformazioni e processi sembrano moltiplicarsi in modo quasi asfissiante: istituzioni nascenti o fatiscanti, crisi economico-sistemiche, esistenze in costante transizione, *longlife learning* ecc. Una fase in cui a farla da padrone sembra la disseminazione di tendenze e influenze incrociate (l'*influencer* è ormai una "professione"!), con la loro sfuggente, indeterminata e fluente – eppure insieme effettiva, insinuante e penetrante – gravidanza.

Senza dubbio, un simile insieme di fenomeni al contempo evasivi e invasivi (*essenze vaghe*, amava dire Deleuze), qualora presi sul serio, presenta caratteri stranianti, poco rassicuranti o persino caotico-deliranti. Tuttavia, mi sembra questa la ragione per farli oggetto di elaborazione filosofica, se è vero – per concludere – che il motore di ogni gesto sinceramente filosofico risiede nell'esperienza dello *thaumazein* (comunque la si voglia intendere e declinare), nonché che fare filosofia significa innanzitutto rendere concepibile e pensabile qualcosa in cui ci si sta imbattendo.

## Bibliografia

- Atran, S. (1990). *Cognitive Foundation of Natural History: Towards An Anthropology of Science*. New York: Cambridge University Press.
- Atran, S. – Medin, D. (Eds.) (1999). *Folkbiology*. Cambridge: MIT Press.
- Berlin, B. (1992). *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*. Princeton: Princeton University Press.
- Berti, E. (1992). *Aristotele nel Novecento*. Roma-Bari: Laterza.
- Id. (2006). *Nuovi studi aristotelici. II*. Brescia: Morcelliana.
- Casetta, E. (2009). *La sfida delle chimere. Realismo, pluralismo e convenzionalismo in filosofia della biologia*. Milano-Udine: Mimesis.
- Id. (2010). Dall'ornitorinco alle chimere: una sfida al realismo tassonomico. *Intersezioni*, XXX (2), 277-296.
- Id. (2014). Metafisica mostruosa. *Isonomia. Rivista online di Filosofia*, IV, 25-36.
- Deleuze, G. (1989). *Cinema 2. L'immagine-tempo*. Milano: Ubulibri.
- Id. (1997). *Differenza e ripetizione*. Trad. it. G. Guglielmi. Milano: Cortina.
- Id. (1999). *Spinoza e il problema dell'espressione*. Trad. it. S. Ansaldi. Macerata: Quodlibet.
- Id. (2000). *Pourparler*. Trad. it. S. Verdicchio. Macerata: Quodlibet.
- Id. (2001a). *Marcel Proust e i segni*. Trad. it. C. Lusignoli, D. De Agostini. Torino: Einaudi.
- Id. (2001b). *Il bergsonismo e altri saggi*. A cura di P. A. Rovatti, D. Borca. Torino: Einaudi.
- Id. (2010). *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*. Trad. it. A. Pardi. Verona: Ombre Corte.
- Deleuze, G. & Parnet, C. (1996). *Conversazioni*. Trad. it. G. Comolli, R. Kirchmayr. Verona: Ombre Corte.
- Dewey, J. (1974). *Logica, teoria dell'indagine*. Trad. it. A. Visalberghi. Torino: Einaudi.
- Diano, C. (1993). *Forma ed evento. Principi per un'interpretazione del mondo greco*. Venezia: Marsilio.
- Duffy, S. (2006). *The mathematics of Deleuze's differential logic and metaphysics*. In Id. (Ed.), *Virtual Mathematics. The Logic of Difference* (118-144). Bolton: Clinamen.
- Id. (2013). *Deleuze and the History of Mathematics. In Defense of the "New"*. London-New York: Bloomsbury.
- Ferraris, M. (2016). *Emergenza*. Torino: Einaudi.
- Floridi, L. (2011). A Defence of Constructionism: Philosophy as Conceptual Engineering. *Metaphilosophy*, XLII (2), 282-304.
- Gangle, R. (2014). *Mathematics, Structure, Metaphysics: Deleuze and Category Theory*. In Beaulieu, A. et al. (Eds.), *Gilles Deleuze and Metaphysics* (45-62). Lanham: Lexington.
- Id. (2016). *Diagrammatic Immanence: Category Theory and Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Gualandi, A. (2013). *L'occhio, la mano e la voce. Una teoria comunicativa dell'esperienza umana*. Milano-Udine: Mimesis.
- Jaeggi, R. (2014). *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp.
- Id. (2016). *Forme di vita e capitalismo*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Jullien, F. (2016). *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in ven-*

- ti contrasti*. Milano: Feltrinelli.
- Lawvere, F.W. & Schanuel, S. (1994). *Teoria delle categorie: un'introduzione alla matematica*. Padova: Franco Muzzio.
- Mangione, C. (1976). *Logica e teoria delle categorie*. In Geymonat, L. (a cura di), *Storia del pensiero filosofico e scientifico VII* (519-653). Milano: Garzanti.
- Marconi, D. (2007). *Per la verità. Relativismo e filosofia*. Torino: Einaudi.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *La natura (1956-1960)*. Trad. it. M. Mazzocut Mis, F. Sossi. Milano: Cortina.
- Peruzzi, A. (2002). *Il contenuto della forma logica*. In Lanfredini, R. (a cura di), *Forma e contenuto. Aspetti di teoria della conoscenza, della mente e della morale* (211-222). Milano: LED.
- Id. (2006a). The meaning of category theory for 21th century's philosophy. *Axiomathes*, XVI, 425-460.
- Id. (2006b). Il lifting categoriale dalla topologia alla logica. *Annali del Dipartimento di Filosofia di Firenze*, XI, 51-78.
- Id. (2015). *Category Theory and the Search for Universals: a very short guide for philosophers*. In Abeles, F. & Fuller, M. (Eds.), *Modern Logic 1850-1950. East and West* (124-143). Berlin: Springer.
- Pezzano, G. (2016). *Ideare. Gilles Deleuze e la ricostruzione del platonismo*. Verona: QuiEdit.
- Id. (2017). L'ora del possibile. Deleuze e la possibilità intra-fattuale. In Chiurazzi, G. & Pezzano, G. (a cura di), *Attualità del possibile* (49-63). Milano-Udine: Mimesis.
- Plotnitsky, A. (2006). *Manifolds: on the concept of space in Riemann and Deleuze*. In Duffy, S. (Ed.), *Virtual Mathematics. The Logic of Difference* (187-208). Bolton: Clinamen.
- Poli, R. (2006). *The Ontology of What is Not There*. In Malinowski, J. & Pietruszszak, A. (Eds.), *Essays in Logic and Ontology. Dedicated to Jerzy Perzanowski* (73-80). Amsterdam: Rodopi.