

**L'identità tra continuazione e modificazione**  
**Il contributo di François Jullien alla fenomenologia della trasformazione identitaria**  
Davide Favero

*Memento homo, quia pulvis  
es et in pulverem reverteris*  
Genesi 3, 19

**Abstract**

Nell'invenzione drammaturgica del tormento di Soriano, in *Filumena Marturano* di De Filippo, così come nella vita e nella pratica analitica, l'ansia di un sapere definitivo e rassicurante e il bisogno di avere certezze sono nemici della trasformazione e del cambiamento. I mutamenti interni all'identità avvengono senza che sia possibile osservarli mentre accadono. François Jullien nel suo saggio *Le trasformazioni silenziose* offre raffinati spunti per la comprensione della fenomenologia nella trasformazione dell'identità, giocando sulle differenze intercorrenti tra le culture greca e cinese (tra tradizione occidentale e Cina). Una trasformazione silenziosa presentata anche attraverso alcuni testi tratti dalle opere *Guerra e Pace*, *Anna Karenina*, *La Morte di Ivan Il'ic*, *La metamorfosi*.

**Keywords:**

*Identità, psicologia, filosofia, trasformazione, cambiamento, pratica clinica, Jullien*

**Abstract**

Into the dramatic invention of Soriano's torment, in De Filippo's *Filumena Marturano*, as well as in the life and analytical practice, the anxiety of a definitional and reassuring knowledge, the need for certainties are enemies of transformation and change. The internal changes in the identity take place without being possible to observe them in the moment they happen. François Jullien in his essay *The Silent Transformations*, offers refined ideas in the understanding of the phenomenology in the transformation of identity, playing on the differences existing between the Greek and Chinese cultures (between Western tradition and China). A silent transformation presented also through some texts taken from the works: *War and Peace*, *Anna Karenina*, *The Death of Ivan Ilych*, *The Metamorphosis*.

**Keywords:**

*Identity, psychology, philosophy, transformation, change, clinical practice, Jullien*

In *Filumena Marturano* di Eduardo De Filippo, si racconta della storia di Filumena, ex-prostituta che, dopo aver vissuto venti anni a fianco del suo compagno, il signor Soriano, desidera che le venga riconosciuto lo status di moglie, concessione ripetutamente negata dall'uomo. Come estremo tentativo per ottenere le nozze, la donna si finge moribonda. Soriano acconsente ma, scoperto l'inganno, pretende che le nozze vengano annullate. A questo punto Filumena gli racconta di avere avuto a sua insaputa tre figli, uno solo dei quali è suo. Soriano allora insiste per sapere chi sia, tra i tre, il proprio figlio, per poterlo riconoscere, ma Filumena resiste e non gli rivela nulla, tanto che - dopo alcuni colpi di scena - riesce nuovamente a indurre Soriano alle nozze. Questi, prima di cedere, prova ancora a forzare la promessa sposa a rivelargli il segreto, tentativo che incontra l'ennesimo rifiuto da parte di Filumena: la donna, infatti, vuole che Soriano si senta padre di tutti e tre i suoi figli e non di uno solo.

L'epilogo ci restituirà un Soriano trasformato e capace di accettare sia la volitiva Filumena come moglie, sia la triplice paternità, senza distinzioni tra i figli.

La *pièce*, che esalta la forza e la tenacia della protagonista, ha suscitato in me, invece, alcuni interrogativi relativamente al cambiamento occorso a Soriano:

Che cos'è accaduto e come?

Che cos'è cambiato, qual è stato l'evento decisivo?

Quale trasformazione ha subito l'identità del protagonista?

Nell'invenzione drammaturgica del tormento di Soriano così come nella vita e nella pratica analitica, l'ansia di un sapere definitorio e rassicurante, il bisogno di avere certezze sono nemici della trasformazione e del cambiamento. Solo la sospensione e il restare in tensione permettono al materiale grezzo e primitivo una raffinazione, una maturazione e un proficuo utilizzo. Gli innamorati, come sappiamo, dialogano al chiaror di luna, non sotto la luce solare e i loro sguardi non possono certo essere considerati un buon esempio di denotazione.

Il parallelo con le vicende analitiche mi sembra evidente, soprattutto in relazione all'idea di *Simbolo* (vivo) in Carl Gustav Jung: il simbolo infatti rilancia, rimanda, aggiunge, promuove, trasforma ma non definisce, non differisce per contrasti.

Il cambiamento occorso a Soriano mi ha così rievocato storie cliniche che hanno saputo cogliere il potere trasformativo della funzione simbolica, o per dirla con Bion, dell'*insaturazione della comunicazione*, così come ho ripensato, per opposizione, ad altre situazioni cliniche, ai danni di quello che James Hillman chiama *letteralismo*.

L'identità che resiste ai mutamenti è amica della patologia.

Il contributo che segue si svilupperà da una matrice che unisce filosofia e letteratura, argomenti che sento vicini al mio agire clinico per poi, tenendo sempre a mente la metamorfosi di Soriano, accennare a una riflessione che individui i presupposti antropologico-linguistici caratterizzanti le trasformazioni nelle vicissitudini esistenziali e nella prassi analitica, vera ricapitolazione distillata delle prime. D'altro canto, che tutto si trasformi è un dato immanente, ubiquitario e riconosciuto da discipline eterogenee. Il susseguirsi delle stagioni, l'invecchiamento, l'erosione delle rocce, l'amore, il riscaldamento del pianeta e innumerevoli altri fenomeni ne sono una esemplificazione concreta. Nonostante ciò, non mancano i tentativi di dissimulare la realtà di questi cambiamenti, soprattutto nell'area della psiche.

L'illusione di un'identità stabile e immutabile, armatura dell'*Io forte* e della sua

coerenza sembra sedurre ancora oggi molti individui. Per costoro sembra che solo eventi improvvisi o inaspettati, uniti all'azione del tempo, possano provocare un cambiamento all'Essere, inteso come ente definito. In assenza di tali *eventi*, l'identità non muterebbe affatto ritrovando forza e fondamento nel rimarcare le differenze da se stessa. Basti pensare alla colonizzazione del territorio psichico operata dalla morale, che attraverso l'installazione di solidi punti di repere, mira a descrivere e orientare la cartografia dell'identità individuale.

Interrogarsi sulla propria molteplicità e indefinizione corrisponderebbe quindi a scalfire quell'idea di identità assoluta, di *primum*, e causerebbe angoscia. Ecco che si cambia, ci si trasforma e contestualmente si resiste e ci si oppone al cambiamento, consultando le vecchie mappe.

Osservando una fotografia di qualche anno prima ci accorgiamo immediatamente che qualcosa è cambiato, che non abbiamo più la chioma di allora e che i lineamenti sono meno definiti. Alcuni sorrideranno sorpresi di constatare le differenze col passato, altri ricorreranno alla chirurgia plastica o alle colorazioni per mascherare la trasformazione in corso, non rendendosi conto di enfatizzare ancora di più il cambiamento stesso.

Siamo diversi eppure siamo sempre noi.

Siamo diversi oppure siamo sempre noi?

Alterità e identità.

Alterità o identità?

Congiunzione o disgiunzione?

Se provassimo a domandarci cosa avremmo da dire al noi stesso di trent'anni prima, se provassimo a discutere con quel soggetto di politica, di etica, di *Weltanschauung* ci troveremo ancora d'accordo?

Difficilmente.

Rimaniamo noi stessi eppure è innegabile il cambiamento che ci trasforma. Forse la squadra di calcio per cui si tifa, fallimenti permettendo, potrebbe essere ancora la stessa. Per il resto è come se si fosse individui profondamente diversi, magari pure poco simpatici l'uno all'altro o addirittura infrequentabili. Cosicché ci rendiamo conto come, sul piano ontologico, sia necessario passare dallo status di soggetto a quello di processo.

*Identità come continuum*, dunque.

I mutamenti interni all'identità avvengono senza che sia possibile osservarli mentre accadono, e, come nota François Jullien, «l'invisibilità [...] è propria del fenomeno e ne costituisce il paradosso». <sup>1</sup> Troppo progressivi e continui per poterli discriminare, troppo silenziosi per poterli sentire, troppo lenti per poterli vedere.

Proprio Jullien, nel suo saggio *Le trasformazioni silenziose*, offre raffinati spunti da approfondire al proposito e mi fornisce il substrato concettuale su cui tessere il mio argomento di riflessione. Il sinologo e filosofo francese, giocando sulle differenze intercorrenti tra le culture greca e cinese (tra tradizione occidentale e Cina), riesce, a mio avviso, a dare un contributo sostanziale alla comprensione della fenomenologia nella trasformazione dell'identità. Egli introduce la sua *circumambulatio* avvolgente intravedendo una contrapposizione nel pensiero cinese tra l'idea di azione e quella di trasformazione.

L'azione è locale, momentanea, puntuale, interviene nell'*hic et nunc*, e rimanda a

---

<sup>1</sup> F. Jullien, *Le Trasformazioni Silenziose* (2009), Cortina, Milano 2010, p.9

un soggetto(i) come suo autore, a un soggetto *causa sui*. L'azione, quando accade, si staglia dal resto, si fa notare: si vede il soggetto agire e se ne può fare una narrazione. Nella nostra cultura, le epopee omeriche ne rappresentano il modello archetipico.

La trasformazione è invece globale, progressiva e si attua nella durata; coinvolge innumerevoli fattori, proprio perché, come ho detto, è globale; e infine, non è mai sufficientemente distante per essere percepita e colta nel suo procedere. Non si vede la maturazione del grano, ma a un certo punto ci rendiamo conto che è giunto il momento di mietere.

Un primo esempio relativo alla differente concezione di azione e trasformazione nella cultura greco-occidentale ce lo fornisce l'idea di natura: per i Greci, la natura, la *physis* era concepita sulla base di un modello che vedeva un soggetto agente. Vernant e Vidal Naquet<sup>2</sup> ci ricordano che prima del V secolo a.C. l'uomo non concepiva l'idea di responsabilità personale, la *proairesis*, tutto accadeva per volontà divina e naturale: la natura mira, vuole, intraprende.

Per i cinesi, invece, la natura trasforma lentamente, non agisce. Così lo stratega cinese, ispirandosi ai ritmi naturali, trasforma i rapporti di forza per farli gradualmente volgere a suo vantaggio nella durata. In analogia, il saggio, lungi dallo stupire l'interlocutore di turno con argomentazioni forti, decaloghi virtuosi, acrobazie e giochi di prestigio, si limita a trasformare le abitudini intorno a sé silenziosamente. La sua condotta influenzerà giorno dopo giorno il comportamento degli osservatori, quanto basta per educare, quanto basta per aiutare.

A proposito di fenomeni naturali, il razionalismo di tradizione europea sembrerebbe sorpreso dalle recenti evoluzioni in tema di mutamenti climatici. A chi non è accaduto di parlare delle stagioni che non sono più quelle di una volta? L'effetto serra, per esempio, il riscaldamento planetario, non è forse esploso nella sua (apparente) novità solo perché non si è stati capaci di coglierne le premesse infinitesimali e continue? Non siamo in grado di cogliere l'erosione dei ghiacciai o delle coste, eppure il fenomeno è costantemente dinanzi ai nostri occhi.

Passando alle relazioni interpersonali, la crisi di un rapporto di coppia, non è anche il prodotto di un lungo e continuativo lavoro di erosione iniziato in *illo tempore*?

Jullien prosegue le proprie considerazioni teoriche ripercorrendo i presupposti ontologici del pensiero europeo, quelli della filosofia greca. Secondo il filosofo, le difficoltà del pensiero occidentale nel comprendere la trasformazione dell'identità stanno principalmente nel pensare all'Essere che al suo interno è transizione.

Platone, per esempio, riflettendo sull'*Uno parmenideo* si chiedeva come potesse passare dall'Essere al non Essere, da una condizione di mobilità a quella di immobilità. Come è possibile cogliere il passaggio, la *metaxu* tra i due momenti, che in Platone sono mantenuti ben distinti, separati dal *prima* e dal *poi*? O ci si muove o si è fermi, non si può partecipare contemporaneamente all'una e all'altra condizione, la transizione sarebbe una contraddizione in termini. Così Platone non ha altra soluzione che attenersi alla rigida separazione dei due tempi, il prima e il dopo: «altro è il "tempo" in cui partecipo alla mobilità, altro è il tempo in cui non vi partecipo».<sup>3</sup>

Ma tra i due tempi cosa accade? Per legare il prima al dopo non resta altra scelta a

---

2 J. P. Vernant, P. Vidal Naquet, *Mito e tragedia nell'Antica Grecia* (1972), Einaudi, Torino 1976

3 F. Jullien, *Le Trasformazioni Silenziose* (2009), Cortina, Milano 2010, p.22

Platone che porsi in un luogo a-topico, fuori dal tempo, *exaiphnes*, aprendo un buco nella continuità del cambiamento.

Venendo ad Aristotele, il pensatore del cambiamento, quando nella *Fisica* si occupa del passaggio alla mediana (la nota mediana è grave rispetto alla acuta e acuta rispetto a quella grave) considera la mediana stessa come un nuovo estremo, che funge da nuovo contrario a uno dei due termini precedenti: «l'intermedio corrisponde agli estremi»<sup>4</sup>.

Mediana come termine, dunque: «Interrompe a metà strada il cambiamento e lo decompone costituendosi a suo punto sia di arrivo sia di partenza, ma non consente meglio di cogliere come il passaggio si operi attraverso di esso»<sup>5</sup>.

Come in Platone, ciò che impedisce ad Aristotele di concepire la transizione è l'assenza di un proprio statuto ontologico, in quanto c'è «Essere solo se non è sfumato, *flou*, ma distinto e determinato»<sup>6</sup>; *tertium non datur*. In altri termini, nella filosofia greca non c'è spazio per il trans della trasformazione.

E Soriano?

Cos'è accaduto a Soriano?

Voleva o non voleva riconoscere i figli di Filumena?

Quando, prima o dopo?

E dove, come è avvenuto il passaggio?

Non c'è dubbio che sia avvenuto, ne ignoriamo ancora la fenomenologia.

Il pensiero cinese non ha un termine per tradurre *transizione*, bensì due: *bian-tong* che formano binomio e significano modificazione-continuazione. I due termini si oppongono, uno innova, l'altro eredita e nello stesso tempo, come dice bene Jullien, «ognuno dei termini segna la condizione dell'altro: è grazie alla “modificazione” che il processo intrapreso non si esaurisce ma, rinnovandosi per mezzo di essa, può “continuare”; e, reciprocamente, è la [...] continuazione, che permette di “comunicare” proprio attraverso la “modificazione” che subentra e fa anche di essa un tempo di passaggio»<sup>7</sup>.

Per comprendere meglio tale mutua interazione, l'esempio del susseguirsi delle stagioni sembra calzante: il passaggio dall'estate all'autunno segna il passaggio dal caldo al freddo (modificazione), freddo che poi aumenterà nel passaggio invernale (continuazione) per poi modificarsi in caldo nella primavera, caldo che aumenterà in estate.

La questione della transizione e la problematica ontologica aprono anche un interrogativo di ordine antropologico e linguistico nel confronto tra la cultura greca e quella cinese. Per uscire dall'ontologia classica la domanda “che cos'è?” non dovrebbe più essere posta, per lasciare spazio a un approccio con il reale che tenga conto del procedere senza soluzione di continuità del medesimo.

«O, da un punto di vista logico, [...] si dovrà comprendere come il senso concessivo (cioè il “sia” o il “non sia”) possa andare di pari passo con quello consecutivo e rimettere in discussione (il monopolio) della nostra sintassi disgiuntiva.»<sup>8</sup>

4 Aristotele, *Fisica*, V, 224b.

5 F. Jullien, *Le Trasformazioni Silenziose* (2009), Cortina, Milano 2010, p.23

6 *Ibidem*, p.24

7 *Ibidem*, p.25

8 *Ibidem*, p.26

Infatti, la transizione presuppone che si concepiscano entrambi i termini simultaneamente,

[...]che la modificazione rompa con la continuazione, essendone il contrario, ma allo stesso tempo continui a promuoverla facendola uscire dal deperimento che la minaccia. È infatti solo attraverso la modificazione che la continuazione resta attiva e perdura, dato che il punto di vista sviluppato in Cina è proprio quello, non dell'essenza e dell'identificazione, ma dell'energia investita nel processo delle cose. In modo che vi sia “comunicazione” continua tra l'una e l'altra, modificazione e continuazione, e il corso intrapreso non si inaridisca<sup>9</sup>

Contrariamente a chi sostiene che esistano culture superiori ad altre (mi riferisco a Silvio Berlusconi, ex-primo ministro italiano, che affermò pubblicamente della superiorità della cultura occidentale sulle altre), Jullien propone di utilizzare il concetto di “scarto” (culturale) al fine di esaltare le fecondità di ciascuna antropologia.

Il pensiero greco, infatti, fondandosi sull'Essere, ha potuto sviluppare il *logos*, l'astrazione e la metafisica, ma al tempo stesso si è privato della possibilità di occuparsi dell'indeterminato legato al passaggio e alla transizione; per contro, il pensiero cinese ha fatto dell'indemarcazione della transizione il vertice osservativo privilegiato dei processi esistenziali.

Il partito occidentale dell'Essere ha per sua massima “Più una cosa è determinata più una cosa è” o, per dirla con Hegel:

[...]finché resta indeterminato il “puro Essere” non si distingue ancora in nulla dal “puro nulla”: non è che un “puro vuoto”, “non c'è in esso nulla da guardare” e in verità non ho, nominandolo, ancora detto niente<sup>10</sup>.

La transizione è indeterminazione per definizione, nella sua non disgiuntività non ci dice dove finisca una proprietà perché l'altra inizi; sottrae ai termini la loro pertinenza, e così abbatte le prerogative fondanti dell'Essere. La transizione distrugge l'*idea* platonica come forma universale dovendo restare pura rispetto a qualsiasi ibridazione. La sua essenza nasce dalla distinzione, *diairesis ton eidon*, e, come aggiunge Aristotele, «l'essenza si ottiene di per sé solo andando “di differenza in differenza”»<sup>11</sup>.

Isolare, separare, definire, distinguere. Questi i predicati.

Il pensiero cinese, si diceva, è in grado di prestare attenzione a ciò che si guarda e non si vede, a ciò che si ascolta e non si intende, allo stadio dove il sensibile si de-qualifica e si de-specifica, stadio a cui i Cinesi hanno dato il nome di *tao*. Pur essendo intraducibile, il termine più appropriato per tradurlo sarebbe, appunto, transizione. Jullien ritiene che, solo una volta operato il passaggio dall'ontologico al taoico, sia possibile legittimare l'indemarcazione, lo sfumato, ben evocati nella sentenza del Laozi: «Andando davanti a esso non se ne vede la testa; andando dietro a esso non se ne vede la schiena»<sup>12</sup>.

Pensiero greco e cinese trovano una momentanea confluenza relativamente al fatto che la transizione avvenga sempre tra due opposti. Nell'apertura della *Fisica*

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p.27

<sup>10</sup> G. W. F. Hegel, *La dottrina dell'essere (1812)*, «Scienza della logica», tr. it. Di Arturo Moni, Laterza, Roma-Bari 1981, p.70

<sup>11</sup> Aristotele, *Metafisica*

<sup>12</sup> Laozi, par. 14

Aristotele ricorda che tutto ciò che cambia lo fa tra termini contrari.

Il contrappunto cinese chiama *yin* e *yang* gli opposti fra i quali avviene il cambiamento.

La confluenza diverge nuovamente nel momento in cui ci si interroghi sul “che cosa cambi nella transizione?”

Per rispondere, Aristotele introduce un terzo termine ontologizzante oltre gli opposti, il substrato soggetto del (al) cambiamento. I principi non saranno solo gli opposti, ma anche ciò che passa tra di loro. Il substrato-soggetto mantenendo un'unità fittizia nel terzo termine, quello colpito dal cambiamento che si sta producendo tra gli opposti, di fatto protrarrà la propria identità proprio a spese del processo trasformativo. «La transizione (...) è appunto lo stadio in cui, tra disidentificazione e reidentificazione, non c'è più identità che si possa ancora “sup-porre”. Oppure supportarla impedisce immediatamente di fare posto alla transizione e di riconoscerla»<sup>13</sup>.

Soriano, allora, è sempre Soriano.

Figli o non figli Soriano è sempre Soriano.

E i pazienti, chi sono i pazienti prima, durante e dopo il trattamento analitico?

Sono sempre gli stessi?

O no?

La risposta del pensiero cinese al “che cosa” cambi nella transizione non presuppone la presenza del substrato-soggetto, non considera il terzo termine, non è interessata all'idea di identità, per cui è sufficiente la coesistenza degli opposti a giustificazione del fenomeno, laddove al dispiegamento di uno corrisponde la contrazione dell'altro e dove l'uno si rovescia nell'altro potendosi rinnovare solo attraverso di esso.

Come ha insegnato De Saussure, tutte le antropologie e le culture producono e sono prodotte (dal)la lingua che le accompagna. Si pone in tal modo la questione di come le differenze relative alla concettualizzazione della transizione trovino composizione e corrispondenza a livello linguistico.

Secondo Jullien è proprio il sistema predicativo aristotelico, tanto utile nel procedere alle determinazioni, a essere inadeguato in materia di transizione. Il substrato-soggetto è, in quanto soggetto della proposizione, il termine di cui tutto il resto è dato categoricamente in forma di attributo. L'enunciato predicativo separa in qualità distinte non idonee alla definizione di ciò che è indefinibile per sua natura in termini ontologici.

Sul versante cinese, il dispositivo enunciativo del Laozi sembrerebbe essere concepito per eludere il modo predicativo:

Ognuno dei termini non serve ostensibilmente qui da “termine”, cioè che delimita e blocca un senso, ma da rilancio. Non appena è enunciato viene ritirato, non appena si abbozza un senso questo viene modificato; ovvero si costituisce solo per essere distrutto. Esso *de*-determina, così come l'immagine è in tal caso dis-immaginante. E qui non c'è nemmeno soggetto sussistente - neppure il *tao*, o piuttosto il *tao* lo riassume - al quale si possano attribuire successivamente questa e quella qualità; ma ogni denominazione avanzata si trasferisce e si trasforma nella successiva: la frase stessa è in transizione<sup>14</sup>.

Risulta evidente, a questo punto, come il principio di non contraddizione

---

13 F. Jullien, *Le Trasformazioni Silenziose* (2009), Cortina, Milano 2010, p.38

14 *Ibidem*, p.40-41

renderebbe illogica la transizione.

Determinazione, sostanzializzazione e predicazione.

Sono dunque queste le tre istanze concorrenti, veri e propri vincoli logici, care al pensiero greco-occidentale che lo rendono inadeguato alla comprensione della transizione.

Il linguaggio cinese è ana-predicativo, le denominazioni del concatenarsi possono ritenersi allo stesso modo nominali, verbali o aggettivali senza che sia indicato di “che cosa” si stia parlando. Non c’è substrato-soggetto cui si riferisca il cambiamento, è visibile solo il concatenarsi delle funzioni in una sorta di operatività continua impersonale. «Dato che qui non è declinato né coniugato, né predicato né riferito, dato che non è diviso tra passivo e attivo, solo l’elemento sintattico dice l’induzione. Dal locale al globale si rende oggettiva un’influenza, prende consistenza, si dispiega, si mette in luce, finisce per imporsi»<sup>15</sup>.

Riprendendo il tema ontologico, come può il pensiero cinese uscire indenne dalla forza caudina fondante del pensiero greco? Come si confronta con il passaggio dal non Essere all’Essere? Il testo cinese dello *Zhuangzi* riesce a graduare la transizione: «Mescolato-indistinto-tra: modificato (modificazione), da cui c’è soffio; soffio-modificato, da cui c’è attualizzato, attualizzato-modificato da cui c’è vita»<sup>16</sup>. Non costituendo una rottura, essendo pura transizione, l’origine della vita non ha nulla di enigmatico.

Cambiando lingua alcune domande perdono consistenza, si dissolvono. Volendo spingere alle estreme conseguenze il discorso ecco che l’interrogarsi sull’esistenza stessa di una divinità creatrice perde di senso. Come nota Jullien, «Qualsiasi filosofia, per quanto sia radicale il suo interrogarsi, non viene che dopo, ripiegata com’è nell’idioma: non potrà che rifletterlo»<sup>17</sup>.

Si diceva in precedenza che la concezione del cambiamento per il pensiero greco avviene sulla base della fisica aristotelica, ovvero sulla base del movimento, movimento che ha un inizio e una fine, da qualcosa verso qualcosa, ogni movimento si comprende dal fine, *en-telechia*, di ciò che vi si trova in potenza, come diceva Aristotele.

Tolstoj, in *Guerra e Pace*, mostra come la questione sia rimasta la stessa oltre duemila anni dopo: «Quando l’uomo si trova in movimento, immagina sempre uno scopo a questo movimento. Per fare mille miglia, l’uomo deve pensare che ci sia qualcosa di buono dopo quelle mille miglia. Deve immaginarsi una terra promessa per aver la forza di muoversi»<sup>18</sup>.

La modalità attraverso cui diventa percepibile il cambiamento, sostiene Jullien, diviene distensionale e non già transizionale. Ma allora, la vita è transizione, dove il momento è gravido del successivo, oppure traversata, in cui conta l’arrivo? Nel caso fosse traversata ecco apparire l’enigma, la domanda da cui traggono linfa le istanze metafisiche e religiose.

Anche il processo di invecchiamento si presta a chiarire bene le differenze tra i due modi di intendere la questione del cambiamento. Invecchiare non si pone come fine

---

15 *Ibidem*, p.47

16 Zhuangzi, capitolo “Zhi le”, in *Xiaozheng Zhuangzi jishi*, Shijie shuju, Tapei, p.615

17 F. Jullien, *Le Trasformazioni Silenziose* (2009), Cortina, Milano 2010, p.48

18 L. Tolstoj, *Guerra e pace* (1869), Einaudi, Torino 1990 p.1202



di un cambiamento iniziato a un dato momento, è indissociabile dalla propria essenza, non è un attributo, né si può scomporre (se non superficialmente) in sottounità e non si può comprendere in termini predicativi. Invecchiare non tende verso niente, se ne misurano a poco a poco gli effetti. Invecchiare significa essere ancora giovane e già vecchio, vecchio e ancora giovane, espressione fenotipica della danza di *Senex et Puer* descritta da James Hillman. «Invecchiare è sempre già cominciato»<sup>19</sup>.

Dell'invecchiamento, della filosofia e della psicologia dell'erodere discreto il pensiero europeo se n'è sempre occupato poco, essendo molto attratto dal *telos*, dalle problematiche relative all'esito, al dramma angosciante della morte, all'orizzonte apocalittico verso cui tutto converge, Heidegger e il nichilismo sugli altri. Nella tradizione occidentale, Montaigne rappresenta una felice eccezione, quando nei suoi Saggi parlando della vita arriva a scrivere: «Ma, conducendomi per mano come giù per un dolce e quasi insensibile pendio, a poco a poco, gradatamente, essa ci fa scivolare in questo stato miserabile e ci familiarizza con esso; sicché non sentiamo alcuna scossa, quando muore in noi la giovinezza [...] Durante la vita siamo morenti»<sup>20</sup>. Se il pensiero occidentale avesse potuto accostarsi all'invecchiamento come transizione ne avrebbe colto la continuità con l'evento mortale, ultima delle infinite metamorfosi, spogliando l'evento esiziale dell'interesse morboso di cui gode. Non dicono nulla al proposito i pazienti che vediamo quotidianamente? L'angoscia di morte, nelle sue poliedriche declinazioni cliniche, non è forse l'istanza più frequentata nei nostri studi? La morte, privata del suo statuto ontologico diventerebbe non più enigma, ma epilogo. L'invecchiamento, l'invecchiare trascende la dimensione predicativa individuale. Il processo non riguarda il singolo individuo, perciò si dovrebbe passare dall'individuale al situazionale.

Se non si sta attenti infatti a sollevare a poco a poco il velo sopra l'orizzonte della vita, via via che avanza (quel che si chiama comunemente *l'esperienza*), accadrà per forza che il velo all'improvviso si strappi bruscamente, un giorno, di colpo, in fine, e si ricadrà nelle drammatizzazioni apocalittiche.

Basterà allora un'occasione esterna, qualche incontro, una fotografia ritrovata, perché alla fine si renda evidente il lavoro del silenzio.

Ma, allora, da inavvertito, quest'ultimo diviene assordante. Alla trasformazione silenziosa si oppone questo improvviso che ci atterra<sup>21</sup>.

Si diceva, prima della digressione sull'invecchiare, del cambiamento concepito dalla fisica aristotelica sulla base del movimento, da una forma all'altra, soggetto permettendo. Ecco allora l'impossibilità di teorizzare per il pensiero greco il cambiamento del cambiamento, *metabolé metaboles*, il divenire del divenire.

Problema che non si pone il *Classico del Cambiamento* testo fondante del pensiero cinese, capace, «[...] di insegnarci a leggere le pieghe gradualmente, continue, che prende la minima situazione, seguendo come questa si sfaldi a mano a mano che si svolge»<sup>22</sup>. Il testo non si fonda sulla parola, ma piuttosto su un tracciato, non è una narrazione, semmai

19 F. Jullien, *Le Trasformazioni Silenziose* (2009), Cortina, Milano 2010, p.57

20 Michel de Montaigne, *Saggi* (1580), tr. it. a cura di Fausta Garavini, Adelphi, Milano 1966, I, 20, pp. 116 sgg

21 F. Jullien, *Le Trasformazioni Silenziose* (2009), Cortina, Milano 2010, p.61

22 *Ibidem*, p.69

un dispositivo che

[...] non insegna quindi un Messaggio né pretende di dare un Senso (all'enigma del mondo, o al mistero della vita, che ne so?), ma porta a osservare attentamente, salendo dal basso all'alto della figura e linea dopo linea, come si dispiega e si piega la situazione in modo positivo o negativo, "fasto" o "nefasto", sulla base delle tensioni e delle correlazioni osservate, che rimangono in divenire<sup>23</sup>.

Per il *Classico del Cambiamento* ogni fine è già un inizio, la transizione è continua.

Tra i filosofi della tradizione occidentale alcuni hanno tentato di sottrarsi al totalitarismo ontologico. In ordine di tempo prima Eraclito «[...] la stessa cosa è il vivente e il morto, il desto e il dormiente, il giovane e il vecchio [...] questi infatti rovesciandosi son quelli, e quelli, essendosi rovesciati a loro volta, son questi»<sup>24</sup> e dopo Hegel. Il filosofo di Stoccarda sviluppa nella *Fenomenologia dello Spirito* l'intuizione eraclitea attraverso i diversi passaggi in cui la ragione si innalza da un livello di comprensione a quello successivo. All'inizio, la ragione percepisce le proprietà in maniera additiva; esse si attribuiscono all'oggetto così come lo individua la *Wahrnehmung*, l'apprensione del vero, e contestualmente ciascuna di esse respinge il suo contrario. Successivamente, quando la ragione, cambiando oggetto, considera la forza e non più la cosa, ecco stagliarsi per lo Spirito l'indissociabilità, contenendo la forza già in se stessa quella differenza di sé con sé: la forza si scopre debolezza.

Jullien sottolinea l'assunto hegeliano in quanto, generalizzando,

Quel che ci dà da pensare non è tanto il fatto che le cose non coinciderebbero mai completamente con le determinazioni del linguaggio, il che renderebbe la loro descrizione imprecisa e sfuggente, ineffabile; ma il fatto che sono queste stesse determinazioni [...] a non coincidere mai completamente con se stesse [...], con la loro definizione [...] in modo stabile e definitivo<sup>25</sup>.

Le determinazioni non dovrebbero più essere considerate isolabili e in possesso della loro identità definita ma, nel tentativo di coglierle nella loro effettività, mobili internamente, autodischiudentisi e proiettate verso il loro opposto. Per cui, ciascuna determinazione sviluppandosi e rovesciandosi nel proprio opposto rende continuativo il processo dialettico.

Ma allora Soriano è ancora sempre Soriano?

Nella disamina analitica e approfondita di transizioni e trasformazioni, Jullien individua nel tempo un ulteriore elemento di criticità e di differenziazione tra il pensiero greco-occidentale e quello cinese. Per il filosofo, il tempo è un derivato linguistico, soprattutto europeo, concetto generato per dar conto di tutto quello che sfuggiva alle rigide categorizzazioni disgiuntive al servizio dell'ontologia, come supporto al divenire. Infatti, nella lingua cinese il termine *tempo* è stato tradotto (con "fra momenti") per la prima volta nel XIX secolo dovendosi la Cina interfacciare con l'Occidente. Non che ai

23 F. Jullien, *Figure dell'immanenza. Una lettura filosofica del I Ching* (1993; tr. It. Di Elisabetta Confoloni, Laterza, Roma-Bari 2005) in F. Jullien, *Le Trasformazioni Silenziose* (2009), Cortina, Milano 2010, p.70

24 Eraclito, frammento 126, in *I Presocratici*, tr. it. A cura di Angelo Pasquinelli, Einaudi, Torino 1985

25 F. Jullien, *Le Trasformazioni Silenziose* (2009), Cortina, Milano 2010, p.88

Cinesi mancasse la capacità di costruire orologi, di demarcare ere o difettassero di senso storico. Semplicemente, la lingua cinese non prevedeva per il termine un significato unitario e generale, o personale come per il *kairos*, ma piuttosto uno qualitativo e circostanziale, non astratto dalla durata dei processi.

Con Kant il tempo diventa una forma a priori della nostra sensibilità, cornice a priori della nostra percezione del cambiamento - alla maniera della fisica moderna -, istanza generale e svincolata da una dimensione circostanziale dell'esperienza.

Si arriva così all'Anticipazione heideggeriana, alla *Vorlaufen*, al pre-cedere, al pieno compimento dell'orientamento tragico della filosofia contemporanea occidentale.

I Cinesi, almeno prima della globalizzazione, opponevano la disponibilità del vivere nel momento e conformandosi a esso, «"vivere a proposito" dice analogamente Montaigne, pensatore dell'occorrenza e della transizione, e non nell'angoscia di un presente impossibile: tanto è vero che questo "presente", che solo "sta davanti" (*praesens*), è comunque solo un punto di passaggio e anzi divisibile all'infinito - neanche un "atomo" di tempo - e non "è" mai»<sup>26</sup>.

All'interno del discorso sul tempo, nelle diverse prospettive considerate, è opportuno approfondire ancora la concezione dell'evento, come fatto in sé. Siamo abituati, noi occidentali, a considerare l'evento come un'istanza che si distingua, per definizione, dal rinnovamento continuo che costituisce la durata. Riconoscendo all'evento uno statuto ontologico proprio, un'autonoma capacità di prodursi, si introduce una discontinuità nel processo trasformativo e si pongono in secondo piano altri momenti attigui. È una rottura che travalica il momento presente, è un sorgere brusco, *e-venit*. Così è, per esempio, per una notizia: i treni cominciano a esistere solo quando deragliano, le morti esistono solo se sono occidentali o accidentali. A fare notizia è soltanto l'inusuale, l'insolito, lo straordinario. Così è per un'interpretazione, così è per la ricerca del trauma, così è per la tecnica analitica.

Pérec nello scritto *Approcci di cosa?* che apre la raccolta *L'infra-ordinario*, definisce il compito dell'infra-ordinario o infra-quotidiano nel fondare la nostra propria antropologia, nel parlare di noi così come finora ci si è limitati a parlare di altri e di culture altre: al posto dell'esotico ci sarà l'*endotico*.

Decontestualizzando, lo strumentario dell'analista dovrà arricchirsi occupandosi, a partire dall'esplorazione delle cose comuni, di indagare la vita quotidiana soprattutto laddove è lasciata ai comportamenti irriflessi, alle ripetizioni e alle abitudini, rivolgendo l'attenzione verso le zone di oscurità dell'esperienza, verso il rumore di fondo e non già verso gli eventi che suffragano una buona anamnesi. Mettere in primo piano l'abituale, allora.

Per la lingua cinese l'evento, altro termine intraducibile se non per vaghe approssimazioni, è maturazione, affioramento visibile di trasformazioni che rimangono invisibili, gemmazione epifenomenica di un processo preesistente nella durata.

Per l'Occidente l'evento ha anche una funzione narrativa, servendo alla drammatizzazione del racconto, così a partire dal mito e dalla tragedia fino ad arrivare ai telegiornali. Jullien si spinge addirittura a definire la cultura europea, la cultura dell'evento:

---

26 F. Jullien, *Le Trasformazioni Silenziose* (2009), Cortina, Milano 2010, p.105

Per la rottura che produce e tutto l'inaudito che apre, per quanto permette di focalizzazione, e di conseguenza di tensione, dunque anche di *pathos*, l'evento detiene un prestigio al quale essa non ha mai rinunciato. Non ha mai potuto rinunciare perché è appassionatamente (passionalmente) attaccata al carattere affascinante-ispiratore dell'evento. Il suo stesso credo non è forse fatto di eventi assoluti? L'Eterno giunge a incrociare il temporale e l'effrazione allora è totale: Creazione, Incarnazione, Resurrezione<sup>27</sup>.

Lo spunto per riflettere sulle fondazioni religiose delle due culture sarebbe irresistibile, ma non è oggetto del presente lavoro. La Cina antica non ha mai prodotto un'epopea o un teatro con struttura drammatica, sacrificando l'eccezionalità a favore della vicinanza al momento. Caratteristica del pensiero cinese è dunque quella di essere capace di dissolvere l'evento fin dalle sue premesse: l'evento è un avvento senza soluzione di continuità, non più effrazione e rottura ma progressiva emergenza. In particolare, i Cinesi hanno concentrato la loro attenzione sugli stadi iniziali della modificazione

la' dove, venendo la modificazione a spuntare per riaprire la via a venire, l'imprevedibile si mescola opportunamente a ciò che è ancora l'indefinito della tendenza, in modo che, mentre l'aleatorio feconda così il divenire, appaiono nuovi germi di possibile. Appena innescata, infatti, la tendenza che si avvia è portata da sé al suo dispiegamento; ed è questa che vedremo finalmente sfociare, grandiosamente, nel sorgere così meraviglioso dell' "evento"<sup>28</sup>.

Il rapporto tra trasformazione (silenziosa) e evento sarà dunque di tipo indiziario, essendo il secondo rivelatore dell'esistenza della prima.

Ecco cosa è accaduto a Soriano.

Oltre a De Filippo, altri narratori hanno saputo cogliere l'emergenza della transizione, il ribaltamento e il rilancio, l'affioramento dell'evento. Infatti, il romanzo, in epoca moderna, come genere specifico e sostanzialmente nuovo, si rivela essere uno degli strumenti più perspicaci e idonei alla narrazione di trasformazioni, transizioni e cambiamenti che ne costituiscono l'oggetto sottotraccia. Evidentemente senza pretese di esaustività, prima di concludere vorrei proporre ancora alcuni frammenti di brani scelti da celebri romanzi e racconti, capaci di cogliere continuativamente il flusso processuale della transizione identitaria.

Inizierei con Tolstoj, che in *Guerra e Pace* relativizza la portata dell'azione individuale. Egli fornisce la descrizione di un carattere (realmente esistito), il personaggio di Kutuzov che, così come lo stratega cinese, trasforma i rapporti di forze per farli gradualmente volgere a suo vantaggio nella durata e la cui apparente atarassia è ciò che precisamente modificherà la storia. Sembrerebbe atarassica la sua condotta di fronte agli eventi, che egli si limita solo ad assecondare, ben comprendendo che forzarli non porterebbe a un risultato utile. Egli li lascia semplicemente andare così come devono andare, così come la processualità soverchiante l'umana comprensione vuole che vadano, così come la tendenza che si avvia è portata da sé al suo dispiegamento.

Kutuzov, comandante supremo dell'esercito russo durante la campagna franco-russa di Napoleone, viene sbeffeggiato dai sottoposti che ironizzano sulla sua indolenza scambiandola per inettitudine militare; sottoposti che si dovranno ricredere una volta conseguita la vittoria senza combattimenti grazie alla lungimiranza del generale:

---

27 F. Jullien, *Le Trasformazioni Silenziose* (2009), Cortina, Milano 2010, p.114

28 *Ibidem*, p.119

Tutta l'attività di Kutuzov era diretta solamente, per quanto era in suo potere, a non arrestare quel moto rovinoso per i francesi (come avrebbero voluto i generali russi a Pietroburgo e al campo) ma ad aiutarlo e a facilitare i movimenti delle nostre truppe. [...] Kutuzov non faceva che stringersi nelle spalle quando, uno dopo l'altro, venivano a presentargli progetti di manovre con soldati così mal calzati, senza pellicce, mezzo affamati, che in un sol mese, senza una battaglia, s'erano ridotti alla metà e coi quali, nelle migliori condizioni di questa corsa che si prolungava, c'era da percorrere per giungere alle frontiere uno spazio maggiore di quello già percorso. [...] Lui, quel lento Kutuzov, il cui motto è "pazienza e tempo", il nemico delle azioni decisive, [...] nonostante la circostanza inaudita nella storia che, dopo aver vinto la [precedente] battaglia avesse dovuto ritirarsi, solo, in opposizione a tutti, afferma fino alla sua morte che la battaglia di Borodino è stata una vittoria. [...] Questa figura semplice, modesta e perciò veramente grande non poteva essere plasmata nella forma menzognera dell'eroe europeo, preteso guidatore di uomini, che la storia ha inventato.

Non può esistere grand'uomo per il suo cameriere, perché il cameriere ha un suo particolare concetto della grandezza<sup>29</sup>.

Kutuzov si rivela capace nel suo antieroisimo di intuire il rovesciamento delle vicende belliche a favore dei russi senza accettare la seduzione dell'evento di matrice europea. Si limita ad aspettare che la corrente del fiume gli consegna il cadavere del nemico.

Un altro esempio di trasformazione silenziosa Tolstoj lo concede in *Anna Karenina*, laddove l'innamoramento di Anna per Vronskij è antitetico al "colpo di fulmine" così com'è comunemente inteso. L'autore infatti prepara con cura l'effrazione, l'affioramento del sentimento amoroso tra i due, che diventa palese solo nel momento dell'infortunio occorso a Vronskij con la caduta da cavallo. Si potrebbe arrivare a dire che Vronskij sia il catalizzatore della reazione affettiva. Tutto il resto era già pronto, o meglio, era in divenire: la graduale e continua erosione del rapporto affettivo tra Anna e il marito Karenin ne rappresentano il controcanto:

Vronskij sentì il bisogno di darle un'altra occhiata: non perché fosse molto bella, non per l'eleganza e la grazia modesta che erano palesi in tutta la sua figura, ma perché nell'espressione del viso attraente, quando essa gli era passata accanto, c'era qualcosa di particolarmente carezzevole e tenero. Quando si voltò a guardarla anche lei volse il capo. I suoi occhi grigi, scintillanti, che parevano scuri a causa dei folti sopraccigli, si fermarono in modo amichevole e attento sul viso di lui come se essa lo riconoscesse, ma poi si portarono subito sulla folla che si avvicinava come per cercare qualcuno. In quel breve sguardo Vronskij riuscì a notare una vivacità contenuta che guizzava sul viso e si librava fra gli occhi scintillanti e un sorriso appena percepibile che increspava le labbra vermiglie. Come se ci fosse in lei qualcosa che sovrabbondava, che riempiva talmente il suo essere da esprimersi al di fuori della sua volontà, ora nello scintillio degli occhi, ora nel sorriso. Volutamente lei spense la luce negli occhi, ma essa continuava a risplendere contro il suo volere nel sorriso appena percettibile<sup>30</sup>.

Dall'amore alla morte il passaggio è brusco, incolmabile e tragico per l'ontologia occidentale - si pensi anche a Eco e Narciso, Orfeo e Euridice, Romeo e Giulietta, Tristano e Isotta -, prossimo e continuo per il pensiero cinese. Anna Karenina morirà suicida sotto un treno così come la morte sotto un treno ha fornito la cornice ambientale

---

29 L.Tolstoj, *Guerra e pace*, p.1267-1268-1271-1272

30L. Tolstoj, *Anna Karenina*, Garzanti, Milano 2001, p.65

al primo incontro tra Vronskij e Anna, morte che accompagna silenziosamente tutto il romanzo dell'autore russo in una circolarità immaginaria.

Tolstoj darà una prova estrema e definitiva delle sue capacità di analisi filosofica e narrativa, della sua finezza descrittiva nel cogliere gli aspetti processuali del morire cimentandosi nella composizione de *La Morte di Ivan Il'ic*.

«Ivan Il'ic moriva di 45 anni, consigliere di corte d'appello» (Tolstoj, 1886).

Morire di 45 non a 45 anni.

La sorpresa del complemento è straniante per la nostra logica consecutiva e disgiuntiva. Nel testo Tolstoj racconta fin dall'inizio che Ivan Il'ic è morto e liquida velocemente le note biografiche fintantoché non raggiunge un momento narrativo delle vicende esistenziali di Ivan in cui il racconto di una banale contusione provocata da un incidente domestico rappresenta il primo affiorare del morire: «Una volta salì su una scala per mostrare al tappeziere, che non capiva, come voleva un certo pannello, ma inciampò e cadde; nondimeno, essendo agile e forte, si tenne e soltanto picchiò il fianco contro la maniglia della finestra. La contusione gli fece male ma passò presto»<sup>31</sup>.

Tolstoj ha appena introdotto nel tessuto narrativo del racconto la modificazione rappresentata dalla caduta. La vita di Ivan procede (quasi) come prima e la continuazione si può sviluppare integrando delicatamente la modificazione stessa:

Tutti erano in buona salute. Giacché non si poteva chiamar malattia quello strano gusto in bocca e quel fastidio della parte sinistra del ventre, di cui si lagnava talvolta Ivan Il'ic. Ma avvenne che quel senso di fastidio cominciò ad aumentare e a diventare, se non ancora dolore, ma insomma un costante senso di peso al fianco, accompagnato da malumore. E questo malumore, aumentando a sua volta, finì col turbare le abitudini di vita, gradevole, leggera e decante che s'erano stabilite nella famiglia dei Golovin<sup>32</sup>.

Il dolore, l'elemento indiziario della modificazione in corso della continuazione emerge e agisce a poco a poco, parallelamente all'incedere progressivo del rovesciamento di una nell'altra. Arriva il medico e i rimedi proposti sembrano in un primo tempo efficaci, salvo poi rendersi conto che «il dolore non accennava a diminuire. Ma Ivan Il'ic faceva uno sforzo su se stesso per costringersi a credere di star meglio»<sup>33</sup>. Un paio di mesi dopo il cognato andò a far visita al convalescente e, al momento dell'incontro, il gioco di sguardi rese inequivocabile il passaggio di stato dalla condizione del loro precedente incontro.

«“Che, son cambiato?”

“Sì..., c'è un certo cambiamento.”

“E per quanto, dopo, Ivan Il'ic cercasse di condurre il cognato a parlare del proprio aspetto esteriore, questi non volle dirne di più.”<sup>34</sup>.

Ecco la fotografia di cui parlavo, ecco l'identità che muta e che contestualmente resiste al cambiamento nella speranza illusoria di un arresto del processo di trasformazione. L'incontro col cognato mette in luce ulteriormente l'emergenza del cambiamento in atto, tanto che Ivan, nel soliloquio successivo si interroga:

---

<sup>31</sup>*Ibidem*, p. 42

<sup>32</sup> *Ibidem.*, pp. 47-48

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 53

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 59

(il dolore) Ancora, ancora e non smetterà mai. [...] Intestino cieco! Rene mobile!... Non si tratta dell'intestino cieco, né del rene mobile, ma della vita... e della morte. Sì, la vita c'era, ed ecco che adesso se ne va, se ne va e non posso trattenerla. Sì, perché illudersi? Forse ché non appare evidente a tutti, fuori che a me stesso, che io sto morendo e che ormai si tratta solo di sapere quante settimane, quanti giorni durerò ancora? E forse è per subito. C'era la luce ed ora c'è la tenebra<sup>35</sup>.

È proprio l'assenza dello statuto ontologico della trasformazione a rendere particolarmente penoso il passaggio per Ivan. Si avverte chiaramente nei termini antinomici di luce e tenebra, vita e morte. La caduta, il dolore, ora l'idea della morte. Determinazioni che si approssimano solo grossolanamente all'incedere continuo dei processi esistenziali, come il digitale si approssima all'analogico. L'idea di stare morendo lo attanagliava, i parenti lo consideravano solo più un problema da cui liberarsi rapidamente. L'unico conforto lo trovava in Gerasim, l'uomo della dispensa, un contadino con funzioni di domestico, che si prendeva cura di lui. Si arriva in tal modo all'esito del processo, all'ultimo atto del morire, dove il lirismo tolstojano raggiunge il suo apice:

Cercò la sua solita paura della morte e non la trovò. Dov'è? Ma che morte? Non c'era più paura perché non c'era più morte. Invece della morte la luce. “Dunque è così!” disse d'un tratto ad alta voce. “Che gioia!”. Tutto questo non fu che un attimo per lui, ma il senso di quell'attimo ormai non poteva più mutare. Per i presenti la sua agonia durò ancora due ore. Qualcosa gorgogliava nel suo petto; il suo corpo macerato si scuoteva. Poi il gorgoglio e il rantolo si fecero sempre più rari. “È finito!” disse qualcuno su di lui. Egli udì questa parola e se la ripeté nell'anima. “Finita la morte” si disse. “Non c'è più la morte”. Trasse il fiato, si fermò a mezzo, s'irrigidì e morì<sup>36</sup>.

Finita la morte. Questo il magistero tolstojano.

Leggendo Johannes Urzidil scopriamo che la lettura del racconto tolstojano impressionò profondamente Franz Kafka, e veniamo anche a conoscenza di alcuni particolari biografici relativi a Brand, pseudonimo di Karl Müller, giovane poeta morto precocemente e richiamato in vita dallo stesso Urzidil nell'opera *Testamento di un Ragazzo*.

La Morte per Kafka era un'esecuzione, come dice Urzidil: una graduale, ineluttabile e incompresa esecuzione. La conoscenza e la frequentazione di Brand, unita, come dicevo, alla lettura degli scritti di Urzidil e di Tolstoj portarono Kafka all'identificazione inconscia con il poeta praghese e, preconizzando la propria fine attraverso la trasfigurazione narrativa delle vicissitudini esistenziali di Brand, alla redazione de *Le Metamorfosi* (1912).

Un mattino, al risveglio da sogni inquieti, Gregor Samsa si trovò trasformato in un enorme insetto. Sdraiato nel letto sulla schiena dura come una corazza, bastava che alzasse un po' la testa per vedersi il ventre convesso, bruniccio, spartito da solchi arcuati; in cima al ventre la coperta, sul punto di scivolare per terra, si reggeva a malapena. Davanti agli occhi gli si agitavano le gambe, molto più numerose di prima, ma di una sottigliezza desolante. “Che cosa mi è capitato?” pensò. Non stava sognando. La sua camera, una normale camera d'abitazione, anche se un po' piccola, gli

---

35 *Ibidem*, 62

36 *Ibidem*, 100

appariva in luce quieta, fra le quattro ben note pareti. [...] Gregor girò gli occhi verso la finestra, e al vedere il brutto tempo - si udivano le gocce di pioggia battere sulla lamiera del davanzale - si sentì invadere dalla malinconia. “E se cercassi di dimenticare queste stravaganze facendo un'altra dormitina?” pensò, ma non poté mandare ad effetto il suo proposito: era abituato a dormire sul fianco destro, e nello stato attuale gli era impossibile assumere tale posizione. Per quanta forza mettesse nel girarsi sul fianco, ogni volta ripiombava indietro supino. Tentò almeno cento volte, chiudendo gli occhi per non vedere quelle gambette divincolantisi, e a un certo punto smise perché un dolore leggero, sordo, mai provato prima cominciò a pungergli il fianco. (Kafka, capitolo 1 - 1912).<sup>37</sup>

Lo stesso dolore leggero e sordo provato già una trentina d'anni prima da Ivan Il'ic, il dolore della trasformazione, si manifestava ora nel fianco destro di Gregor Samsa. L'improvvisa presa di coscienza dell'uomo occidentale di essere indissolubilmente legato alla corporeità, alla natura e alla sua cinetica, trova nel racconto di Kafka la sua composizione più drammatica, giacché nella trasformazione in enorme insetto l'uomo viene relativizzato definitivamente.

Immaginando quel movimento autogenerantesi senza *requie* che si chiama “la vita” o come dice Hegel, *das Leben als Prozeß*, bisogna fare attenzione a non definirlo, irrigidirlo, solidificarlo e ripiegarlo su se stesso. Bisogna cercare invece di coglierne il non riposo, l'inquietudine, l'*Unruhe*, che incessantemente lo sovverte e lo agita. È appunto questa la sua essenza fluida, una non-essenza, ragion per cui si fa tanta fatica a pensarlo. Si fa fatica anche perché la trasformazione, nella sua costituzione dinamica di continuazione e modificazione è un simbolo vivo. Questo movimento dovrebbe costituire, allora, l'essenza (non-essenza) del processo analitico.



## Bibliografia

- Aristotele, *Fisica*, Mimesis, Milano 2008
- F. De Saussure, *Corso di Linguistica Generale* (1915), Laterza, Bari 1968
- Eraclito, *Frammenti e Testimonianze*, Carabba, Lanciano 2010
- G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito* (1807), La Nuova Italia, Firenze 1960
- G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica* (1812), Laterza, Roma-Bari 1981
- J. Hillman, *Senex et Puer* (1964-1967), Marsilio, Venezia 1990
- F. Jullien, *Figure dell'Immanenza. Una lettura Filosofica dell'I Ching* (1993), Laterza, Roma-Bari 2005
- F. Jullien, *Le Trasformazioni Silenziose* (2009), Cortina, Milano 2010
- C.G. Jung, *Tipi Psicologici* (1921), vol. VI, in *OCGJ*, Boringhieri, Torino 1988
- F. Kafka, *Le Metamorfosi* (1912), Mondadori, Milano 1970
- Laozi*, Einaudi, Torino 2004
- M. de Montaigne, *Saggi* (1580), Adelphi, Milano 1966
- G. Pérec, *L'infra-ordinario* (1973), Bollati Boringhieri, Torino 1994
- Platone, *Parmenide*, Rizzoli, Milano 2004
- L. Tolstoj, *Guerra e Pace* (1869), Einaudi, Torino 1990
- L. Tolstoj, *Anna Karenina* (1877), Garzanti, Milano 2001
- L. Tolstoj, *La Morte di Ivan Il'ic* (1886), Adelphi, Milano 1996
- J. Urzidil, *Di qui Passa Kafka* (1966), Adelphi, Milano 2002
- J. P. Vernant, P. Vidal Naquet, *Mito e tragedia nell'Antica Grecia* (1972), Einaudi, Torino 1976
- Zhwangzi, *Adelphi*, Milano 1982