 *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXII, 2020, 1, pp. 333-343
ISBN: 1825-5167 10.13137/1825-5167/30645

# DI UN POSSIBILE EQUIVOCO, NELLA MEDESIMA DIREZIONE

**MASSIMO ADINOLFI**
*Dipartimento di Scienze Politiche*
*Università di Napoli, Federico II*
massimo.adinolfi@unina.it

**ABSTRACT**
The essay first deepens the meaning of the Cartesian *Cogito*, starting from its performative reading, with the aim of verifying the plausibility of the interpretation provided by Rocco Ronchi's *Canone minore*, in order to conduct a radical desubjectivization of the experience. Secondly, the essay raises the question whether this operation, which must lead to an absolute immanentism, should also mean abandoning the central category of identity, so decisive for the whole western philosophical tradition. A very brief mention is reserved to the figure that would emerge in the margins of this extreme exercise of thought.

**KEYWORDS**
Subject, Performativity, Phenomenology, Identity, Reflection.

Posso avere qualcosa come un'esperienza? Solo a condizione che io non sia dato a me stesso in quell'esperienza. Dovrei infatti esser già là, per avere un'esperienza, perché cioè l'esperienza possa essere qualcosa che io "ho". Ma se non posso avere questa esperienza se non a condizione di esser già là, prima di essa, e dunque se io non posso esser dato in essa, delle due l'una: o l'io non può avere affatto esperienza, oppure non è in un'esperienza che l'io può esser dato a se stesso. Se però non è in un'esperienza che l'io può esser dato a se stesso, in che modo l'esperienza potrà davvero essere un *primum*?

Uno dei pensieri-guida di *Canone minore* di Rocco Ronchi è nelle parole di Alfred North Whitehead, che vengono citate già nella premessa del libro e che converrà riportare qui: «Il principio che sto adottando è che la coscienza presuppone l'esperienza, e non l'esperienza la coscienza. Essa è un elemento speciale delle forme soggettive di alcuni sentimenti. Così un'entità attuale può, o meno, esser cosciente di alcune parti della sua esperienza. La sua esperienza è la sua costituzione

formale completa, che include la sua coscienza, se c'è»[1]. Se questo è il principio da seguire, se la coscienza deve risultare dall'esperienza e non può essere posta a principio di essa, non è possibile avere coscienza dell'esperienza. Il che, però, lungi dal revocare in questione quel piano dell'esperienza da cui la coscienza deve risultare, deve significare che l'esperienza non è cosa che possa esser pensata nella forma dell'"aver coscienza". Se "io" non ho esperienza, non è già perché non vi sia esperienza affatto, ma è perché l'esperienza non è cosa con cui si abbia relazione in un "avere" dell'io o della coscienza: in che senso è allora una "esperienza"?

Il fatto che qui certe parole compaiano tra virgolette vuol proprio dire che sono esse a dover finire nel mirino: che l'esperienza sia qualcosa che la coscienza o l'io abbia, che si possa parlare dell'esperienza solo muovendo dalla relazione che essa intrattiene con un io o con una coscienza, che l'esperienza, insomma, si dia originariamente come tale a una coscienza. «A rendere radicale l'empirismo – conclude allora Ronchi – è l'assoluzione dell'esperienza dal suo legame con la coscienza» (CM, 24).

Come, però, andrà condotta questa *assoluzione* – posto che sia un "condurre" quello che, per l'appunto, ci conduce a essa (ancora le virgolette: ancora un lieve motivo di imbarazzo)? Non v'è dubbio che essa deve offrire un varco indispensabile per muoversi in direzione di quella filosofia della natura a cui guarda *Il canone minore*. Ora, tra i molti motivi per cui il libro di Ronchi rappresenta un contributo fondamentale al dibattito filosofico di questi anni vi è senz'altro l'adozione di una prospettiva che consenta un dialogo effettivo con le scienze, al quale tanta parte del pensiero contemporaneo ha invece rinunciato. Questa rinuncia viene fatta, da un lato, ritirandosi semplicemente da certe materie; dall'altro accusando l'assenza di un'adeguata problematizzazione dei presupposti su cui le scienze impiantano le loro ricerche. Ronchi non compie né l'una né l'altra scelta. Al contrario, mostra con grande efficacia come nel senso d'essere che le scienze lascerebbero inindagato si celi in realtà la pretesa (e l'illusione) di radicare ancora nell'uomo, nel gesto metafisico con il quale trascende l'ente, la verità ontologica che le scienze, per ragioni essenziali, non potrebbero tenere in vista. Filosofia della natura significa dunque una vera rivoluzione copernicana (e, nell'ambito delle tecnoscienze umane, un esternalismo radicale: CM, 60): una filosofia non più presa nella piega antropologica in cui ha finito con l'impigliarsi, muovendo dal *cogito* cartesiano verso l'io kantiano, poi verso l'intenzionalità husserliana, ogni volta confermando che non c'è cosa che possa esser pensata se non in relazione al *cogito*, all'io, alla coscienza, al soggetto, all'esserci: all'uomo, insomma (comunque definito). Non sono infatti mancati i tentativi di disegnare altrimenti i lineamenti di quella figura, perfino di

[1] A.N. Whitehead, *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia*, a c. di M.R. Broschi, introd. di L. Vanzago, Bompiani, Milano 2019, p 303. Il testo è citato (dall'edizione Bompiani del '65, trad. di N. Bosco) in R. Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 23 (d'ora innanzi indicato con la sigla CM, seguita dal numero della pagina).

sfigurarla e confonderla in un groviglio di contraddizioni, ma mai s'è creduto – nella linea che Ronchi dice maggiore, e maggioritaria, nella filosofia moderna e contemporanea – che si potesse compiere *un passo fuori dall'umano*, per avere accesso a un piano dell'essere, della natura o dell'esperienza senza implicarvi una qualche relazione previa a un polo antropologico-coscienziale. Si tratti del semplice *accompagnamento* che lega il molteplice delle rappresentazioni a un io penso, in Kant, oppure di un'esperienza dialettica della coscienza, secondo la lezione hegeliana, o della correlazione universale, valida a priori, tra ogni possibile categoria d'oggetti e una coscienza originariamente offerente, in Husserl, o anche della appropriazione transpropriante dell'esserci all'Essere, in Heidegger, in ogni caso ci si è mossi entro i limiti di una relazione cosiffatta, che escludeva da principio, e per principio, un'esperienza *assolta* dalla relazione.

Cionondimeno, il problema dell'avervi accesso, dell'avere accesso a una siffatta dimensione *pura*, sembra ancora valere. E valere anche se dietro la formulazione anodina dell'accesso, dell'avere accesso, si volesse riconoscere semplicemente un altro modo di rimanere irretiti nella riflessione della coscienza. Non c'è accesso all'esperienza pura, così come non può esservi un accedente, si potrebbe infatti replicare: anteporlo significherebbe, ancora una volta, rinunciare a pensare davvero l'esperienza pura (la purezza dell'esperienza), cercando qualcosa nelle sue retrovie che possa immetterci in essa. L'accesso non può non venire *dopo* ciò a cui dà accesso, per quanto paradossale possa sembrare. O anche, più brevemente: mettere la cosa in termini di accesso a essa è lo stesso che rinunciarvi.

Cionondimeno, dicevo, il problema sembra ancora esser lì, a non voler compiere salti avventati, o rischiare di fare della cosa del pensiero quell'essere così venerabile e santo da starsene assolutamente per sé, «privo di intelletto, immobile e fermo», come nell'ipotesi paventata nel *Sofista* di Platone (249a). In realtà, se vi è una tesi di ordine speculativo, che Ronchi sostiene nei suoi libri, essa è direttamente contraria all'ipotesi dell'impenetrabile venerabilità dell'essere. Una simile ipotesi è anzi ciò su cui non solo Platone, ma la filosofia in quanto tale deve trionfare, per poter essere quel che è. In *Filosofia della comunicazione*, Ronchi si riferisce proprio al passo platonico citato per mettere l'impresa filosofica sulla sua strada: «l'*on* è rapporto. L'*on* è ciò che si comunica, ma meglio sarebbe dire [...] l'*on* è il suo comunicarsi (*koinōneîsthai*) e niente al di fuori di esso»[2]. Il comunicarsi dell'*on* è il fondamento della conoscibilità dell'ente. Il che va naturalmente inteso così, che è l'*on* a portarsi nella conoscenza, non già la conoscenza a raggiungere l'*on*. Nell'essere come comunicazione (niente essendo al di fuori di essa) va dunque cercato il fondamento di ogni possibile accesso all'ente, che questo avvenga nella conoscenza o in qualunque altro modo. L'accesso è, se mai, l'acceduto.

[2] R. Ronchi, *Filosofia della comunicazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 13.

Cionondimeno, mi trovo costretto a insistere, il problema non mi pare sia ancora completamente risolto, né dissolto. Se l'*on* non è altro che il suo stesso comunicarsi, e se la conoscenza è l'*effetto* della comunicazione dell'*on* – proprio come prima la coscienza lo era dell'esperienza, giusta il principio di Whitehead, e andava pensata sul suo fondamento – come e quando accade che il comunicarsi dell'essere *diviene* una figura della coscienza, e che specie di *divenire* è questo? Penso, in particolare, a passi come il seguente: «Si potrebbe dire che questa coscienza-materia non è "là-fuori" presso l'albero, "là fuori" nella polvere, poiché essa *è* l'albero, *è* la polvere, sebbene un "albero" e della "polvere" cominceranno a sussistere come significati *per lei* solo quando tale coscienza sarà passata al setaccio di un testimone oculare» (CM, 145). La domanda è appunto se e quando possa darsi un simile "quando".

Il testo che ho appena citato insiste in un punto decisivo dell'argomentazione sviluppata da Ronchi, a ridosso del saggio di Sartre su *La trascendenza dell'Ego*, in cui si mostra l'impasse inevitabile in cui si caccia la fenomenologia quando si domanda se la coscienza intenzionale sia o meno data a una coscienza identicamente costituita. A meno infatti di non volersi consegnare a una *regressio ad infinitum*[3], bisogna pensare necessariamente che la coscienza intenzionale appaia in un campo trascendentale senza soggetto, non più strutturato cioè secondo la legge dell'intenzionalità: «Una fenomenologia conseguente costringe a porre l'apparire fuori dall'apparenza» (CM, 142).

Ronchi insiste a più riprese sulla consequenzialità di questo passo, il che ben si comprende, dal momento che è per esso che l'impresa fenomenologica finisce in aporia. Quel che però rimane ancora in sospeso è se la conseguenza non contragga in questo modo un debito inestinguibile con ciò da cui consegue, secondo un modulo dialettico sperimentato: è Hegel, infatti, che nella *Fenomenologia dello spirito* mostra come il risultato di una certa esperienza, per quanto deludente e anzi disperante esso sia (l'esperienza è la via del dubbio e della disperazione, dice Hegel) non è mai un puro nulla, ma sempre necessariamente il nulla di ciò da cui esso risulta. Allo stesso modo, come fare ad assolvere l'apparire, posto fuori dall'apparenza, dal nesso che mantiene con ciò da cui è posto fuori, cioè ancora l'apparenza? Non bisognerà piuttosto *esordire diversamente*, per usare un'espressione cara a Merleau-Ponty, uno studioso che ha cercato in tutti i modi di muoversi ai limiti della regione fenomenologica?

Il testo di Ronchi è così fertile, comunque, da consentire di arricchire considerevolmente, in ampiezza e profondità, la strategia perseguita. E anche di ricondurla

[3] *En passant*: non sono sicuro di sapere perché non possiamo permetterci una simile regressione. O per meglio dire: penso che dobbiamo di volta in volta controllare con attenzione le ragioni per le quali la escludiamo, perché il quadro teorico da cui dipende l'esclusione può essere molto diverso, e certamente non basta che la regressione impedisca alla filosofia di pervenire a un sapere reale. Tanto peggio per la filosofia, si potrebbe infatti obiettare, e a meno di non voler fare della filosofia una mera *esigenza*, a questa obiezione si deve poter rispondere.

al suo luogo d'origine. Se infatti si tratta di perseguire la desoggettivazione del trascendentale, di quella regione della coscienza pura a cui Husserl si peritava di pervenire grazie alle calibratissime manovre della riduzione, è evidentemente nell'interpretazione del *cogito* che si gioca la partita più importante. È lì che deve essere possibile isolare lo stesso punto cieco, la vertigine speculativa che il pensiero sperimenta, prima del suo acquartieramento nella comoda e stabile posizione della *res cogitans* (che infatti è conquistata – insieme con il vocabolario della *substantia* – ben dopo l'esecuzione del *cogito*).

Il luogo che Ronchi sollecita particolarmente è, com'è ovvio, l'*ego sum, ego existo* della *Meditatio secunda*, e la questione è se l'esistenza che il *cogito* performa abbia, in quell'*hapax*, necessariamente la forma dell'*ego*, che gli è cucita addosso nell'esercizio cartesiano. Orbene, *che c'è* pensiero non può esser negato: la negazione sarebbe infatti ancora un atto di pensiero. Questo pensiero può essere e ha da essere un'*existentia*, un esserci nel senso dell'*existere*, ma non può essere già un contenuto di pensiero (un concetto, un significato, un *cogitatum*), perché qualunque contenuto può esser negato senza contraddizione, mentre non è così per l'atto con il quale il contenuto (qualunque contenuto) è posto, negare il quale sarebbe un contraddirsi *in actu exercitu*. Qualunque cosa volesse dunque significare l'*ego*, oltre il mero fatto d'essere – oltre il *sum*, oltre l'*existo* – essa è revocabile in dubbio, salvo appunto la *performance* con la quale è data con esso un'esistenza, il puro *che c'è* (pensiero). Ciò è peraltro facilmente verificabile, se solo ci si domanda che cosa mai possa significare *ego*, quando non sia posto in relazione a un *tu*. Se davvero l'*ego* del *cogito* è l'*ego* della prima persona, allora la domanda sulle condizioni alle quali è possibile articolare una persona, il soggetto di un atto, è ineludibile. Ma quanto lontano dalla puntualità inconcussa del *cogito* ci porterebbe l'esplorazione di queste condizioni, quanto addentro, nel mezzo del mondo?

Sin qui la ripetizione di Ronchi, che dunque riprende il *cogito* per separarlo così dal lessico sostanzialistico della *res*, come dal privilegio fenomenologico della prima persona,[4] avvicinandolo invece al *performativo assoluto* di cui parla Paolo Virno[5]. Perché assoluto? Perché, spiega Virno, a differenza di altri atti performativi, la cui

[4] Nelle pagine di Ronchi, la questione prende uno spicco strettamente teoretico: non si tratta perciò di confermare o contestare, sul piano testuale, il primato della prima persona nella meditazione cartesiana. È tuttavia un'indicazione preziosa che la lettura del *cogito* proposta da Ronchi in direzione del *cogito* come *trauma* (che l'*ego* accusa, più che eseguire), quella contenuta in una lettera non molto nota, probabilmente indirizzata a Jean de Silhon, del marzo o aprile 1648, in cui Descartes, negando che *penso dunque sono* sia «un'opera del ragionamento», aggiunge una straordinaria tripletta di verbi per indicare il rapporto con quella verità, in termini molto più *densi*, molto più *incarnati* di quelli che solitamente gli vengono prestati dalla sua silhouette intellettuale: il vostro spirito, dice infatti Descartes, «la vede, la sente e la maneggia [*la voit, la sent et la manie*]» (in R. Descartes, *Epistolario filosofico*, a cura di M. Adinolfi, ESI, Napoli 2000, p. 425).

[5] P. Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 33-74.

realizzazione avviene sì grazie all'atto, ma per il concorso di altre condizioni esterne all'atto, nel caso del *cogito* non c'è nient'altro, all'infuori del suo proferimento, che debba essere posto a condizione della sua riuscita. Senza condizioni, il performativo è, per l'appunto, assoluto. Non sono tuttavia sicuro della spiegazione che viene fornita, a rincalzo, in CM: a differenza del giurare, che «si fa con il dire» ma «mantiene una trascendenza rispetto al fatto di esser detta», spiega infatti Ronchi, «solo l'azione del *cogito* è invece una purissima azione immanente, un'azione il cui termine è il suo stesso esercizio» (CM, 164). In realtà, anche di atti come il giurare (o il pregare, il ringraziare, lo scusarsi, per fare qualche altro esempio), si deve affermare che si compiono puntualmente nell'atto con cui sono eseguiti: il giuramento o la preghiera, il ringraziamento, le scuse sono tutti non altrove che nelle parole con cui vengono volta a volta i giuramenti e le preghiere pronunciati, i ringraziamenti resi, le scuse porte. Giurare, pregare, ringraziare o scusare sono tutti fatti di parole. In tutti questi casi, dunque, si può ben dire che la "cosa" prodotta dal dire non trascende il dire, ma è piuttosto nel dire stesso, proprio come nel *cogito* è quanto si fa. La differenza, se vi è, andrà piuttosto collocata negli indispensabili elementi di contesto – nel fatto, ad esempio, che l'esito felice o infelice di un giuramento può dipendere dalla presenza di testimoni, o da una certa cornice rituale ecc. – ma anche nel legame che la *performance* mantiene necessariamente con il *significato* delle parole, e questo significato le parole non lo posseggono in proprio, ma lo ricevono dal contesto pragmatico in cui sono proferite, da persone o istituzioni che glielo attribuiscono, e così via.

Orbene, diremo allora che, nel caso del *cogito*, la prestazione è davvero svincolata da qualunque elemento di contesto, così come da qualunque significato? Il punto non è infatti se esso sia un atto, ma in che misura l'atto dipende da condizioni e significati che non si risolvono nell'atto stesso, in che misura l'atto attua ciò che attua senza passare per i significati che veicola. L'esitazione manifestata nel testo della *meditatio*, che affida – com'è noto – l'*ego sum, ego existo* a un *proferre* o [*vel*] a un *concipere*, quando il meditante, in quel punto ancora immerso nelle acque profondissime del dubbio, non può non dubitare della propria capacità di proferire alcunché, non avendo certezza riguardo al fatto di avere un corpo, sembra in realtà consegnare, *volens nolens*, il *cogito* al mondo, nel quale soltanto il proferimento può essere eseguito (e ascoltato e preso insomma per tale). Quasi che la situazione di discorso, che non può essere contratta nella mera esecuzione del *cogito*, fosse il fondamento effettivo del pensiero. Se però così fosse, si dovrebbe dire: penso perché parlo, c'è pensiero perché ci sono parole, le mie e quelle di altri. È allora all'altezza di un *io parlo*, lì dove Virno la esamina, che andrebbe ricollocata l'assoluta performatività del *cogito*. Ma in tal modo la cosa può funzionare per davvero?

Una verifica può essere condotta accostando *io parlo* a un'altra serie di enunciati, che aspirano a valere allo stesso modo, *assolutamente,* come atti in cui si fa ciò che si dice, e si dice ciò che si fa, senza che siano richieste condizioni di contorno, che

trascendano la *performance* enunciativa. Ad esempio: *io grido* (pronunciato gridando), oppure: *io sussurro* (pronunciato sussurrando). I due casi sono interessanti perché da un lato performano davvero ciò che dicono (sin qui potrebbero essere considerati mere specificazioni di *io parlo*), dall'altro però potrebbero persino esser falsi, se invece di gridare si sussurrasse *io grido* (e si gridasse *io sussurro*)[6]. Queste eventualità, che consentirebbero a Descartes di riproporre il suo dubbio, mostrano bene un aspetto importante del performativo in questione, che cioè la dimensione di significato non solo è presente, ma si può facilmente *scollare* dall'atto, rovinandone la riuscita. Il che mi pare dimostri che la coincidenza fra il dire e il fare, ben lungi dall'essere assoluta, autistica, *ipsissima,* richiede comunque il concorso di un senso che non è garantito affatto dalla sola coincidenza attuale.

C'è di più. Per un verso, la coincidenza che si compie in *io parlo* non sembra poter vantare titoli maggiori di quella realizzata con enunciati più prosaici, del tipo: *io emetto suoni*, oppure: *io respiro*; per altro verso, non sembra proprio che *io parlo* eseguirebbe davvero quanto dice di fare, se a pronunciare quelle parole fosse, poniamo, un astronauta nello spazio (dove in assenza di aria le parole pronunciate non risuonerebbero affatto). Tutti questi casi (e altri che è possibile escogitare) compromettono palesemente l'assolutezza del *performativo*, la sua presunta incondizionalità. In tutti questi casi, si vedono bene due cose, mi pare: che l'enunciato non funziona affatto in assenza di mondo (o almeno di aria) e, soprattutto, che il piano dell'*existentia* viene raggiunto non già solo per il fatto che è pronunciato, ma per il fatto che il pronunciato è, anche, *significato*, e dunque grazie a ciò che il *cogito* significa (volta a volta potendo significare che quel che con esso si fa, ed è portato all'essere, è il parlare, oppure il gridare, o il respirare ecc.)[7]. D'altra parte, quale essere sarebbe attinto se *cogito*, letteralmente, non volesse dire più nulla e non *volesse* dire?

Non credo che questa domanda rischi di compromettere soltanto la traiettoria cartesiana. In fondo, Descartes era stato davvero radicale, quando aveva proseguito

[6] P. Virno, *Quando il verbo si fa carne*, cit., ha il merito di segnalare i casi in cui *io parlo* prende uno spicco particolare, casi in cui *io parlo* significa grosso modo: *io ci sono*, nel senso in cui questo enunciato può valere, ad esempio, come una protesta, oppure come una disponibilità (io ci sono: bisogna fare i conti sulla mia presenza, oppure: si può contare sulla mia presenza). Ma proprio la rilevanza di questi casi singolari consegna nuovamente l'esecuzione del *cogito*, nella forma dell'*io parlo*, al mondo, senza di cui non avrebbero il significato che hanno e che ne motiva l'esecuzione.

[7] In un breve inciso, Ronchi fa presente che una macchina è in grado di codificare o decodificare significati, ma non di misurarsi con il *senso*, sotteso all'enunciazione, cioè all'atto che veicola quei significati (CM, 161). Il *cogito* essendo un atto, anzi il più attuale degli atti, ne viene che la macchina non può performare il *cogito*. Ma poniamo ora il caso che una macchina sia effettivamente programmata per proferire il *pronuntiatum* di Descartes: in base a cosa diremo che la macchina non sta pensando? È evidente che, se possiamo dirlo, non sarà per ciò che la macchina pronuncia, ma per gli elementi di contesto che più o meno implicitamente guidano la comprensione del senso dell'enunciato, che però risulterà così non essere un atto per virtù non già sua propria, ma per il modo in cui, se si può dir così, sta al mondo. Il che vanifica la presunta assolutezza del *cogito*, mi pare.

l'esercizio meditativo domandando (in breve): cosa sono, io che sono? In questa domanda, era già aperta la distanza più ampia possibile fra il *che* sono, sin lì raggiunto e per dir così autentificato dal *cogito*, e il *che cosa* sono, ancora tutto da determinare. Il *that* e il *what*, insomma, come ripete Ronchi riprendendo i termini della linea minore, non sono affatto dati, nel testo cartesiano, come lo stesso. Se si guarda dunque all'intero percorso, non si può non riconoscere che l'accusa a Descartes di aver presunto troppo, affrettandosi a concludere in base all'esercizio del dubbio che non un *ego* è attestato, ma se mai un *esso*, un *es denkt* (è la ben nota critica di Nietzsche, che peraltro fa eco a uno straordinario passaggio della prima edizione della *Critica della ragione pura* di Kant, in cui la distanza fra la coscienza e la conoscenza di sé conduce sino alla formula, problematica quant'altre mai: «Io, o Egli, o Esso (la cosa) che pensa [...] = X»)[8] – quell'accusa, dicevo, è perlomeno frettolosa, giacché Descartes non presume affatto di sapere, nel momento in cui riemerge dal dubbio grazie all'*existere* del *cogito*, che cosa significhi *ego* in *ego sum, ego existo*.

Tuttavia quello che scrive è pur sempre: *ego*, e come lui scriverà *ego* anche Husserl, nella *Krisis*. Mi riferisco al passo, celeberrimo, in cui il filosofo di Friburgo afferma che «l'io che attingo nell'*epoché*, e che equivale all'"*ego*" che potrebbe essere raggiunto attraverso un rinnovamento e una rettifica critica dell'*epoché* cartesiana, è denominato "io" soltanto per un equivoco, anche se si tratta di un equivoco essenziale, perché quando io cerco di definirlo riflessivamente non posso dire che: questo io sono io, che attuo l'*epoché*»[9]. Di *equivoco* parla anche Ronchi, a sua volta, a proposito dell'esperienza pura, «atto immanente d'esperienza»[10] che non ha bisogno di alcun «saldo fondamento»[11] al di fuori di essa, e che tuttavia Giovanni Gentile, riconduce immediatamente all'Io «ma "Io" – commenta Ronchi al riguardo – è solo il nome equivoco e rassicurante che nel suo sistema pretende l'esperienza pura in quanto atto in atto, in quanto assoluto» (CM, 141). A differenza di ciò che riteneva Husserl, l'equivoco in cui incapperebbe Gentile a proposito dell'*io*, secondo Ronchi, non è affatto essenziale. Il che vuol dire che può esser dissipato, spogliando così l'attualismo delle vesti idealistiche e spiritualistiche in cui è avvolto nei testi del filosofo siciliano.

Così la domanda diviene: può davvero esser dissipato? Davvero non vi è nulla di essenziale in quell'equivoco? In fondo, il trattamento che abbiamo riservato al *cogito* cartesiano, trascinandolo nel mondo per via della traduzione in *io parlo*, ha

[8] I. Kant, *Critica della ragione pura*, tr. it. di P. Chiodi, Utet, Torino 1967, p. 399.

[9] E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, § 54, Il Saggiatore, Milano 1997, p. 210.

[10] G. Gentile, *L'esperienza pura e la realtà storica*, in *la riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1954, p. 251.

[11] *Ibid.*, p. 244.

mostrato – credo – quanto difficile sia sbarazzarsi della risorsa *ego* come punto di ancoraggio di un atto, che fornisca da sé a se stesso la verità circa la propria esecuzione e il proprio esserci. Il che non può non metterci in grave imbarazzo, perché da un lato quel trattamento di desoggettivizzazione radicale continua ad apparirci indispensabile, almeno nell'orizzonte della filosofia contemporanea che frequentiamo e che Ronchi frequenta, dall'altro però il suo risultato, ciò che in esso è davvero attinto, appare di gran lunga meno saldo e inconcusso di quanto non presumesse di essere l'ancoraggio cartesiano della riflessione nell'*ego*, in un *fonds qui est tout à moi*, come si dice nella seconda parte del *Discours de la méthode*.

È ancora la questione dell'accesso che in questo modo si ripropone. Gentile scrive *Io*, ma è per un equivoco, così come Bergson scrive *immagine*, per fare ancora un altro esempio, ma neanche qui bisogna equivocare: dell'immagine come immagine dell'oggetto (*immagine-di*) o come rappresentazione del soggetto (*immagine-per*) l'immagine bergsoniana non ha nulla, perché non vi sono ancora un soggetto e un oggetto, lì[12]. In realtà, viene da sospettare che vi sia qualcosa in più di un fraintendimento facile da fugare, se non altro per la frequenza con cui il lessico filosofico vi si impiglia. Forse si tratta dell'esigenza, mai respinta sino in fondo, di mettere il fondato in rapporto col fondamento non per altro che per poter accedere da quello a questo. In un gesto che però, a volerlo concedere, rischia di conservare la caratteristica (o di recare la traccia) di un movimento meramente regressivo, quel movimento (criticato da Deleuze con riguardo, in particolare, a Kant, come si ricorda in CM, 56) per cui il fondato finisce inevitabilmente con il lasciare la sua impronta sul fondamento.

A questo proposito cade allora la domanda che per me è cruciale. L'esperienza pura, scrive Ronchi a conclusione della prima parte del suo libro, l'esperienza che Gentile rimette troppo in fretta in capo a un io, a un soggetto, è in realtà incontrata in un trauma, in un colpo assoluto, «l'evento di un *contatto*», scrive Ronchi (CM, 101), per chiarire la natura del quale viene impiegato il termine (non a caso, mi sembra, proveniente dalle pagine kantiane) di *auto-affezione.* Eccola allora di nuovo, l'impronta *quasi* indelebile, eccola impressa nell'*autò-* che, a quanto pare, deve potersi costituire nel cuore di quel contatto. Senza distanza, senza rappresentazione, aggiunge giustamente Ronchi al riguardo (CM, 103), ma non senza che si costituisca, per l'appunto, come un *autò*, cioè: riflessivamente.

La verità dell'essere, l'essenza, è assoluta riflessione, diceva Hegel nella *Scienza della logica*, dove pure ci si è già lasciati alle spalle la stazione fenomenologica della

[12] E per la verità non sono sicuro che, per vederli sorgere, possano bastare le formule derivative della «diminuzione» o dell'«oscuramento» che provengono da Bergson (da Ronchi discusse in CM, 146). È una soluzione, questa, che ha il vantaggio di non dover spiegare come la coscienza *si aggiunga* all'essere, perché essa sarebbe in questo modo un *meno,* ma che tuttavia non resta meno enigmatica, se non spiega perché si produca un simile oscuramento, chi o cosa appronti lo schermo nero di cui c'è bisogno per fare la genesi della coscienza.

coscienza e dunque una riflessione meramente soggettiva, formale, estrinseca, relativa. Voglio dire con ciò: si può variare sul modo in cui questa riflessione viene eseguita, contro la tradizione moderna si può rinunciare alla titolarità di un *ego* e alla prestazione di un soggetto, e contro la linea dialettica ed esistenzialistica si può evitare di aprirle un varco solo grazie al lavoro del negativo o al trasalimento del nulla esperito nell'angoscia. L'una e l'altra mossa sono peraltro eseguite con grandissima maestria da Ronchi, e contribuiscono davvero a rompere il *sonno antropologico* della filosofia. Ma anche lungo questa linea *minore* sembra che non ci si possa sbarazzare del tutto del prestigio di questo *autò*: e se qui vi fosse invece un ultimo equivoco, un'ultima impronta del fondato, di cui si tratta di decidere se sia o no davvero essenziale al pensiero?

Credo vi sia ragione di ritenerlo, perché non sono pochi i luoghi, nel testo di Ronchi, in cui a fatica si troverebbe posto per il fastigio della riflessione. Quando ad esempio al fondo dell'aporia fenomenologica Ronchi vede disegnarsi «il volto stordente e stupido della natura naturante» (CM, 148), non accenna forse a qualcosa che non ha, o non potrebbe avere la forma riflessiva del Sé, dell'*autò*? Riprendendo la formula della *natura naturans*, Ronchi cita ovviamente Spinoza, «il maestro Spinoza» (CM, 219). La cui opera non è ripresa così ampiamente come lo sono quelle di Bergson, Whitehead o Gentile, ma di cui sono presenti (meritoriamente, per mio conto) tutti i pensieri decisivi. Spinoza è davvero il pensatore dell'immanenza assoluta, ed è certamente il più lontano di tutti i filosofi moderni dal *periplo metafisico* intorno a contingenza, finitezza, intenzionalità che Ronchi decostruisce magistralmente nella prima parte del libro. Il *Deus sive natura* è peraltro esplicitamente richiamato (CM, 188) nel fondamentale capitolo che Ronchi dedica al «grande principio [che] funge da architrave di una filosofia dell'esperienza pura» (CM, 183). Il *sive* spinoziano interviene come interpretazione della copula, corsivizzata nelle proposizioni speculative in cui il principio si esprime: l'infinito *è* il finito, l'Uno *è* i molti. L'una e l'altra si possono infatti scrivere anche così: l'Uno, *ossia* i molti; l'infinito, *ossia* il finito.

Come però opera questa interpretazione? Ronchi legge il *sive* nel senso di un'identità dinamica, processuale, *vivente e intelligente* – l'Uno è immediatamente i molti, l'infinito è immediatamente il finito – con la quale è esclusa tanto la classica soluzione teologica, di stampo neoplatonico (i molti come immagine imperfetta dell'Uno, il tempo come immagine mobile dell'eternità) quanto la riproposizione logica moderna, di stampo leibniziano (i molti come esplicazione infinita di un'identità data, presupposta). In una lettura del genere, Dio è il mondo, l'*on* è il suo comunicar*si*: e lo è assolutamente, immediatamente, a velocità infinita. Quel che viene meno è la *via crucis* della mediazione come modo di costituirsi dell'identità; non però l'identità, non il sé, non l'*autò*. L'identità è anzi *autogenita,* direbbe Gentile, *et pour cause*, non potendo esserci lì una coscienza a sorprenderla. Il pensiero speculativo, che viene così restituito a se stesso, si conferma pensiero dell'identità. Ronchi

non porta insomma il suo impegno nella «revisione dei sensi fondamentali dell'essere elaborati dalla tradizione metafisica platonica e aristotelica: potenza, atto e causalità» (CM, 17) sino al punto di mettere in discussione questo primato dell'identità, il marchingegno che permette non all'io ma sì alla riflessione (non alla riflessione estrinseca, soggettiva, ma sì alla riflessione assoluta) di profondarsi nella verità dell'essere, in cui il pensiero riesce ancora a riconoscere il suo sigillo (la sua impronta).

La ragione di ciò è semplice: è perché dall'altra parte, dalla parte di un pensiero della differenza, Ronchi ravvisa solo una dimissione dal filosofare, il precipizio della finitizzazione, la diserzione dallo speculativo. E invece vi è, o forse vi può essere (ma il senso di questo *potere* è anch'esso da interrogare) una non coincidenza, una differenza indifferente, sottile come un *sive*¸ una *materia trascendentale,* un *senso ottuso*, una *natura inerte*, una *paresse* che, essa sola, è vero spossessamento del soggetto[13], qualcosa a cui dunque nessuna psicologia potrà mai fornire la «chiave d'accesso» (CM, 208). Qualcosa che non compromette la *magia*, cioè poi lo *spirito* dell'identità, che perciò non scava nuovi abissi e nuove trascendenze, ma che tuttavia rimane come una sorta di sedimento irriflesso, impersonale, sottodeterminato rispetto a qualunque senso possibile, che resiste in maniera per nulla tragica ma svogliata alla *vita* e alla *intelligenza* in cui l'Uno si travasa incessantemente. E se, insomma, non potendosi più porre idealisticamente il pensiero all'origine di sé, bisognasse anche ricusare l'esser sé dell'essere? È questa una domanda o solo un'ubbia, una leggera nebbiolina, un'inquietudine che non ha motivo d'essere, un equivoco?

[13] Mi rifaccio in questo modo a un'osservazione di Roland Barthes: «nella situazione di pigrizia, il soggetto è quasi spossessato dalla sua consistenza di soggetto. E, decentrato, non può neppure dire "io". Questa sarebbe la vera pigrizia. Arrivare, in alcuni momenti, a non dover più dire "io"» (R. Barthes, *La grana della voce. Interviste 1962-1980*, Einaudi, Torino 1986): non sarebbe questa un'esperienza *pura*?