

COME UN RESPIRO

FABIO POLIDORI

Dipartimento di Studi Umanistici
Università degli Studi di Trieste
polidori@units.it

ABSTRACT

The identification of two different lines of thought is a particularly convincing image in Rocco Ronchi's book, *Il canone minore*. In this text a rigorous duality, perhaps unsurpassed, which inhabits thought, is represented. But this dualism does not necessarily have to be fought and overcome. And perhaps it is not even a problem to be solved, but rather it is the movement of philosophy itself.

KEYWORDS

Dualism, experience, process, immanence, transcendence.

Ritengo *Il canone minore* di Rocco Ronchi un importante lavoro filosofico, di ricostruzione teorica che mi è piaciuto leggere, anzitutto, in chiave di demistificazione. I pensatori che vengono schierati sul versante di una linea minoritaria riecheggiano a vicenda posizioni alquanto trascurate lungo secoli di tradizione filosofica ma, talora, poco valorizzate o anche travisate persino da loro stessi, come nell'emblematico caso di Giovanni Gentile. Questa ricostruzione inevitabilmente discriminatoria, uno dei cui esiti sta nel depotenziare e contenere molti effetti a loro volta (e magari anche involontariamente) discriminatori di una tradizione maggioritaria, presenta oltretutto il pregio di attraversare e delimitare territori contrassegnati non solo dai nomi degli autori, ma anche di attraversare e distinguere, all'interno del pensiero di un medesimo autore, posizioni sia di carattere maggioritario, sia di carattere minoritario. E non si tratta mai di mettere in risalto contraddizioni o fallacie di tipo argomentativo, bensì di cogliere quanto pressante sia una istanza filosofica – declinata secondo parole quali «immanenza» e «assoluto» – che si ritrova misconosciuta e ignorata da quel sonno «antropologico»¹ che sembrerebbe avere origini recenti ma che forse si ritrova a fiancheggiare e ad accompagnare assai numerose tappe della storia del pensiero occidentale.

In tal senso dunque intendo «demistificazione», quale appunto lavoro critico volto a rivelare, indicare, smascherare un residuo dogmatico che agisce e insiste non tanto

¹ Cfr. Rocco Ronchi, *Il canone minore*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 50.

e non soltanto negli esiti teorici di una linea di pensiero che ha comunque avuto la forza di affermarsi, di prolungarsi e irrobustirsi, ma soprattutto nei suoi presupposti. E non perché questi ultimi siano di un tipo piuttosto che di un altro, ma perché la sola presenza di un qualsiasi presupposto ha la capacità di far vacillare, se non di vanificare, il gesto filosofico stesso che tenti di appoggiarsi a esso. È, in certa misura, la questione del principio o del cominciamento che, come Ronchi fa vedere, viene a coincidere, per quanto riguarda la linea maggiore, con la posizione e il ruolo di fondamento attribuiti a qualcosa di «umano», ossia di antropologicamente strutturato e declinato, per quanto sotto spoglie spesso dissimulate. I riferimenti in tal senso sono molteplici ma il principale mi sembra essere quella dimensione della conoscenza e quel privilegio a essa accordato quale momento fondante dell'esperienza, e quindi preordinato rispetto a quest'ultima, privilegio e ruolo radicalmente smentiti e addirittura invertiti dai pensatori che hanno praticato un pensiero capace di oltrepassare i limiti di una finitezza sin troppo conciliata e compromessa con l'umano, ossia con una interpretazione dell'esistente modellata secondo i canoni di una coscienza.

È il grande merito di pensatori che sono riusciti a introdurre, come dice Ronchi, una autentica rivoluzione copernicana all'interno del pensiero, svincolando quest'ultimo da ipoteche coscienzialistiche e metafisiche per metterlo in grado di rivolgere lo sguardo a una realtà che non è quella mondana da cui si trova inesorabilmente escluso il soggetto in tutte le sue forme, ma che è quella di una esperienza della quale il soggetto si ritrova a fare parte in quanto suo momento di caduta, in quanto suo precipitato. E al di là dello sforzo ermeneutico attraverso il quale Ronchi è riuscito a distillare questo aspetto in certo senso (e, vorrei dire, incessantemente) rivoluzionario del pensiero da posizioni filosofiche in certa parte compromesse con inclinazioni o connotazioni relativistiche, spiritualistiche o idealistiche – sforzo che ha il non trascurabile merito di restituirci a una freschezza filosofica di quelle posizioni talvolta nemmeno sospettata – al di là di questo sforzo, dicevo, il merito maggiore della sua proposta filosofica sta nell'aver definito con grande chiarezza e precisione il tratto (i tratti) per così dire dogmatici che contraddistinguono la linea cosiddetta maggioritaria. Questi tratti risultano insidiosi e insospettati proprio perché consentono e hanno consentito l'allestimento non tanto di costruzioni metafisiche (rispetto alle quali una certa e «contemporanea» immunità è stata sviluppata già a partire dai pensatori della cosiddetta «scuola del sospetto») quanto di prospettive antimetafisiche che lo sarebbero soltanto in apparenza.

Questo, dunque, a mio avviso, è il merito più rilevante, che voglio considerare un merito *critico*. Esso si avvale di una mossa fondamentale: quella di riuscire a porsi all'esterno di una linea dominante di pensiero e di mostrarne le contraddizioni non sul piano di una dialettica per così dire interna, ma attraverso una prospettiva che trasforma tutto ciò che si ritiene originario e fondativo nel pensiero in qualcosa di non immediato, di derivato, di secondario rispetto a quella (idea di una) «esperienza» che invece precede ogni datità e ogni suo afferramento, la conoscenza e qualsiasi elemento costitutivo di un sapere riflesso. Una vera e propria fuoriuscita dai

relativismi che costantemente si annidano proprio nelle posizioni apparentemente più attente a evitarli. Emblematico in tal senso il caso di Husserl che, pur lottando strenuamente contro ogni minimo sospetto di relativismo all'interno del pensiero e dell'intera cultura scientifica della nostra tradizione, lasciava in certo modo inindagato e su un piano per così dire assiomatico la correlazione tra la coscienza e il mondo, pretendendo di costruire il percorso di una scienza rigorosa su un basamento costituito da una coscienza che, propriamente, di per sé non sussiste, non può sussistere, non deve sussistere, essendo tale in quanto sempre «di qualcosa».

Sulla base di questa specie di assioma, ricavato da un gesto esclusivamente interno al sapere e alla coscienza in quanto umani, la linea maggiore avrebbe trascurato - necessariamente - tutto ciò di cui tale coscienza non è propriamente capace, tutto ciò che ne costituisce una condizione e che vi si colloca per così dire alle spalle. Ed è quanto mi sembra si possa, con Ronchi e non troppo paradossalmente, riconoscere appunto in ciò che va sotto il nome di «esperienza», nel senso di un darsi preliminare a ogni dato, che non solo non sussiste nel tempo (e nello spazio) ma che nel suo darsi procura anche quel tempo (e quello spazio) in cui, successivamente, ciò che (vi) precipita insieme verrà a costituire appunto un «dato», per ritrovare le coordinate del proprio sussistere, del proprio offrirsi alla tematizzazione scientifica o al vissuto della coscienza. E in tal modo, ogni trascendenza risulta alla fine (cioè da principio, anzi da prima ancora) essere già compresa in una immanenza assoluta che, se ben messa a fuoco, come la ricostruzione del «canone minore» è del resto riuscita a fare, restituisce un senso di libertà (gioia, *beatitudo*, godimento sono alcuni dei termini della tradizione filosofica che ne restituiscono il tratto) al pensiero, il quale ora può contemplare un luogo da cui non solo non si ritrova escluso ma nel (e a partire dal) quale si ritrova fondato.

Ed è questo il punto dal quale vorrei articolare una considerazione circa il modo in cui può effettuarsi la (ri- e pre-)comprensione di tutto ciò che ci si offre in termini di trascendenza all'interno dell'immanenza assoluta in quanto «esperienza», «durata», «atto puro», tale da far sembrare, a ragione, tutto ciò che insiste in un pensiero «antropologicamente» connotato come non originario, come momento secondo, come effetto, irrigidimento, caduta ecc. Proprio da questa non originarietà che è necessario prendere le mosse, come se si trattasse, se ho inteso bene quanto Ronchi afferma, di indicare quasi psicoanaliticamente il continente di un rimosso che, propriamente, non si è mai «dato» (nel senso che non si è mai costituito in presenza) e che perciò non può essere dissodato, analizzato, compreso mentre continua a darsi al fondo di una coscienza che ha tuttavia la possibilità di avvertirlo; non già di riconoscerlo «come tale», ma solo di avvertirne il sussistere, l'esistenza. Una coscienza che ha la possibilità di avvertirne oltretutto il primato senza - a rigore - saperne nulla, un primato che non può nemmeno dirsi ontologico perché è più radicale di ogni ontologia: relativamente a tutto ciò che è, a tutto ciò che si dà, coscienza compresa, proprio perché differente per natura da tutto ciò che è dato e che, in tal senso, si può collocare sul piano di una ontologia.

Dell'«esperienza» dunque, di questo fuori assoluto, sappiamo che c'è. E si tratta di una acquisizione fondamentale non soltanto sul piano filosofico dell'esistere (ciò che, propriamente e prioritariamente, esiste non «è» ma «procede», accade, continua a darsi) ma anche sul piano filosofico dell'essenza, cui viene revocato il privilegio dell'origine, del fondamento e della sua ricerca, il privilegio del primato ontologico: la domanda fondamentale «cosa è essere?» si ritrova immediatamente messa fuori gioco, priva di quella legittimità che le derivava dall'essere in cammino verso appunto il fondamento, verso l'assoluto, e ciò in quanto l'assoluto differisce per natura da ogni essenza pensabile in quanto sussistente e, per contro, ogni essenza pensabile in quanto sussistente non può che ritrovarsi a essere una sorta di privazione dell'assoluto, una sua caduta, un suo irrigidimento.

In altri e più brevi termini, alla dimensione antropocentrica del pensiero, al pensiero che si abbandona al sonno antropologico, è precluso l'originario. Un pensiero articolato entro la dimensione antropologica non può che considerarsi un pensiero secondo, derivato. Le argomentazioni in tal senso di Ronchi e degli autori cui si rifà sono estremamente precise, soprattutto nel mettere in rilievo quella differenza tra, da un lato, «esperienza», «processo», «durata» e, dall'altro, «essere» e la derivata costellazione degli «enti» nel loro differire per natura. In tal senso, tutto ciò che si differenzia dall'ambito dell'antropologico «essere» viene a collocarsi sul piano della irriducibile alterità. Ma proprio in ciò si manifesta quella che è una delle più inquietanti, sorprendenti, alte prestazioni del pensiero, ossia pensare ciò che è altro, irriducibilmente altro da sé, proprio a partire da sé. Pensare – al di là di ogni declinazione interna in termini di conoscere, calcolare, ricordare ecc. – in tal senso, coincide con un uscire-da-sé, con il paradossale ritrovarsi all'altezza dell'impensabile.

Questa prestazione, che filosoficamente è della massima rilevanza, può tuttavia attuarsi propriamente solo a partire dal pensiero che si alimenta del disconoscimento della propria provenienza, solo a partire cioè da ciò che nasce e si produce all'interno dell'umano. Il movimento, se così possiamo chiamarlo, potrebbe essere lo stesso che, come nel percorso freudiano ricordato anche da Ronchi, da un presente in cui si dà quello che potremmo chiamare un sintomo (*Il canone minore* insiste opportunamente anche sul carattere traumatico di una certa comprensione dell'esperienza, ricordando ad esempio che «Deleuze leggeva Proust e domandava: che cosa ci fa pensare, che cosa ci fa ricordare, che cosa ci mette sulle tracce di noi stessi? E rispondeva: sono i segni, sono i traumi», una «mostruosa spontaneità creatrice»²) si risale a una causa che può bensì essere riconosciuta nella sua effettività, ma non nel *suo* senso. Semplicemente perché il senso, qualunque senso che possa esserle attribuito, risulta da essa radicalmente separato «per natura», poiché si colloca in un altro luogo, o per meglio dire *in un determinato luogo*: qui, ora, all'interno di un linguaggio che può formularlo e che, formulando quel senso, si appropria della causa disconoscendola. È una appropriazione che si dà anche come espropriazione di ciò che

² Ivi, p. 98.

ha causato quel sintomo, del trauma che, per diventare nominabile, deve essere riconosciuto ma può propriamente esserlo solo nel suo esser-stato e nel suo esistere, senza che si possa venire a capo del suo «che cosa».

Mi sembra perciò che Ronchi ci conduca nel territorio infinitamente traumatico (perché infinitamente inconscio, impensato) a partire da cui sono possibili il pensiero, la filosofia; i quali non cessano però di fungere da condizione necessaria per il riconoscimento di ciò che li ha «causati», del «trauma» che li ha prodotti. Come se, essendo la causa necessaria per la produzione degli effetti, gli effetti fossero a loro volta necessari per la affermazione della causa. E senza che ciò si dia nei termini di una dialettica, meno che mai se intesa come conciliazione. Viene al contrario a esprimersi e distendersi una conflittualità insita nell'ambito della filosofia, nell'ambito del pensiero, una conflittualità per così dire strutturale e inconciliabile che è assai bene esemplificata - non va comunque dimenticato che ogni conflittualità condivide perlomeno un terreno comune - dai contrastanti profili dei due «canoni».

Giustamente dunque il canone maggiore e le modalità filosofiche che in esso si distendono deve essere avvertito della sua componente dogmatica, del suo sonno antropologico, del suo sistematico disconoscimento di un «fuori», di una «esperienza», di un «trauma» senza i quali non gli sarebbe possibile alcuna sussistenza, senza i quali non ci sarebbero, semplicemente, pensiero o filosofia. Ma, reciprocamente, quel pensiero del disumano e del mostruoso, i quali costituiscono la costante condizione, nonché il «da pensare» della filosofia, devono a loro volta essere avvertiti del fatto che la loro condizione, per quanto assai più «originaria», non può che provenire da un differimento, da un movimento o uno spostamento che prende le mosse nel e dal non originario; devono essere insomma avvertiti che il loro manifestarsi può accadere soltanto attraverso un percorso a ritroso, secondo l'immagine suggerita dalla *Nachträglichkeit* freudiana. In questo senso, entrambe le linee sviluppate dai due canoni sembrerebbero potersi affermare e svolgere a partire da una reciproca - sebbene differente - secondarietà, come se il non potersi produrre di un effetto senza la causa andasse insieme con il non potersi produrre di una causa se non a partire dall'effetto.

Proprio questa mi sembra in fondo l'indicazione strategicamente più efficace, più forse implicata che trattata, nel *Canone minore*: più che di una differenza (termine in effetti un po' compromesso con la linea maggiore del pensiero contemporaneo) tra le due linee del pensiero, sembra trattarsi di un vero e proprio dissidio, di una alternativa radicale che, per quanto possa sembrare mettere fuori gioco ogni pretesa fondativa del filosofico, in realtà ha la possibilità di indicare proprio il movimento della filosofia stessa in quanto dissidio, quasi si trattasse di un ritmo in cui si compone, divergendosi, questo movimento a due fasi, entrambe indispensabili e irriducibili l'una all'altra. A fronte infatti di una linea di pensiero che - e in ciò la figura di Heidegger in quanto «la più completa espressione della linea maggiore del pensiero novecentesco» è particolarmente esemplare - inclina inevitabilmente verso una torsione del dire che coincide quasi con un progressivo smontaggio del discorso

filosofico in attesa di una (nuova?) possibilità di nominare l'essere al di fuori dell'ente e nella sua differenza con esso, ossia al di fuori del suo essere dato, forse alla ricerca di una «esperienza» che magari si può intendere come originaria ma che, in un corpo a corpo con il linguaggio della tradizione e non sembra quasi votata al fallimento, quasi fosse il «diario di bordo di un naufragio»,³ a fronte di questa deriva si profila l'altra linea di pensiero, in grado bensì di indicare immediatamente quell'origine e quella differenza (di natura) da ciò che è ente ma, al tempo stesso, di indicarne anche l'irraggiungibilità, l'inattingibilità, di indicare il suo sottrarsi al linguaggio che tenta di nominarla, una distanza che non è nemmeno tale in quanto incolmabile, in quanto distanza (meglio: differenza) di natura.

Questa differenza di natura è tale in quanto non consente il nome, la parola, il linguaggio. Giustamente Ronchi sceglie l'esempio della cieca intuizione kantiana: essa certo sussiste, ma a condizione che il suo sussistere sia assoluto, ovvero privo di determinazione, privo di concetto. Se (e quando) il concetto si approprierà dell'intuizione, o si coniugherà a essa, ne avrà certo guadagnato e conquistato il senso, avendone però perduta per sempre la provenienza, lo slancio, il processo che, cambiando di natura, avranno depositato qualcosa di sé nel «dato». L'immagine di una intuizione cieca è però inevitabilmente una conquista, sebbene in certa misura un'astrazione: è il termine di un percorso che non può che prendere le mosse da un qui e ora rispetto al quale si innesca un esercizio critico volto a porre in discussione o sospensione il presupposto della datità, della sostanza immobile, della permanenza quale *terminus ad quem* del pensiero.

Credo che una delle migliori esemplificazioni di questa differenza di natura, di questa distanza, possa trovarsi nella discontinuità che nonostante tutto (nonostante cioè una certa e ovvia continuità) segna lo scarto tra l'umano e la dimensione del vivente, compresa la situazione di quel bambino di un anno e mezzo che «riceve una *impressione* a cui non può reagire adeguatamente»,⁴ impressione che potrà essere riconosciuta come tale solo attraverso l'analisi dei suoi effetti. Da questo punto di vista, credo si possa indicare nell'umano, in ciò che si ritrova a essere antropologicamente articolato, una sorta di fuoriuscita dal vivente, dalla dimensione dell'animalità, che ovviamente non abbandona del tutto l'umano e della quale l'umano non riesce a venire a capo. E ciò per il semplice motivo che il venire a capo, il dare ragione, persino il semplice nominare importa necessariamente la perdita dell'immanenza, della durata. Lo intuiva assai bene anche il giovane Bergson nel febbraio del 1888 quando, in maniera diretta e certo non priva di un certo slancio entusiastico, lamentava come il linguaggio ci costringa a servirci di distinzioni in effetti indispensabili solo in ambito scientifico o nel vivere quotidiano.⁵

³ La definizione è di Franco Volpi, *La selvaggia chiarezza*, Adelphi, Milano 2011, p. 299.

⁴ R. Ronchi, *Il canone minore*, cit., p. 106.

⁵ Henri Bergson, «Premessa» al *Saggio sui dati immediati della coscienza* (1889), trad. di Federica Sossi, Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 3: «Ci esprimiamo necessariamente con le parole, e pensiamo per lo più nello spazio. In altri termini, il linguaggio esige che tra le nostre idee stabiliamo quelle stesse

Per questo vorrei essere chiaro sul fatto che l'individuazione di *due* diverse linee di pensiero - al di là dell'essere minoritaria dell'una rispetto all'altra - mi sembra una immagine particolarmente convincente. Non perché non ce ne possano o debbano essere altre, ma perché rappresenta un rigoroso e insuperabile dualismo all'interno del pensiero, un dualismo che, a mio parere, non indica il compito di un superamento, che non va affatto combattuto perché non rappresenta affatto un problema da risolvere ma, semmai al contrario, il movimento stesso della filosofia. Come se la filosofia non potesse nutrirsi esclusivamente di un pensiero dell'essere e non potesse però nutrirsi esclusivamente nemmeno di una immanenza, se non a partire da quella trascendenza che la concede. Come se, in altri termini, i due momenti, ancorché differenti per natura, potessero esserlo come lo sono i due momenti di un respiro, entrambi necessari alla sopravvivenza.

distinzioni nette e precise, quella stessa discontinuità che stabiliamo tra gli oggetti materiali. Questa assimilazione è utile nella vita pratica, e necessaria nella maggior parte delle scienze».