

Giacomo Pezzano

**Rocco Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017**

Questo lavoro di Ronchi non può essere ignorato da chi continua o comincia a considerare la filosofia uno sforzo rigoroso e sistematico. Esso, non esito a dire, risponde a una delle domande comunemente dette “da un milione di dollari”: ma la filosofia ci serve *oggi*? Se sì, in che modo? E risponde non dicendo che è così e perché è così, ma *mostrandolo*.

Apocalissi valoriali, catastrofi culturali, instabilità politiche, identità frantumate, mutamenti sociali, stravolgimenti psicologici, crisi economiche, flussi perpetui, turbolenze costanti, intrecci inestricabili, dinamiche inarrestabili, movimentismi, aperture incessanti, ossessione per la novità, e così via: sembrerebbe questa la cifra della contemporaneità, di un'epoca in cui trasformazioni e processi sembrano moltiplicarsi in modo quasi asfissiante. Vediamo istituzioni nascenti o fatiscenti, crisi economico-sistemiche, esistenze in costante transizione, affermazione del *lifelong learning*, moltiplicazione di scoperte scientifiche e di progetti di ricerca in campi nuovi, sommovimenti sociali e politici *e chi più ne ha più ne metta*.

Si tratta di una fase storico-culturale che comincia a essere esplicitamente connotata come «interregno» (C. Bordonì), quasi alla stregua di un limbo perpetuo, di una fase di transizione in atto ma senza un “verso dove”, di un cambiamento in corso ma senza un “verso cosa”, di un *post-* (modernità, verità, democrazia, guerra, comunità, Stato, ...) che rigira su di sé, sospeso tra l'euforia e la fobia per ciò che sarà, come tra il disprezzo e la malinconia per ciò che è stato. Sembrerebbe di vivere in un periodo socio-politico nel quale la depressione si diffonde, intesa come affaticamento esistenziale e proprio in rapporto alla configurazione di un ambiente dove riveste un ruolo centrale la persistenza dello sforzo di configurare il proprio posizionamento, piuttosto che la permanenza di una posizione data (A. Ehrenberg).

Simili fenomeni dinamico-relazionali o «d'intorno», per dirla con E. Morin, sembrano aprire almeno tre tipi di interrogativi.

Il primo è domandarsi che peso giochi il piano più strettamente produttivo. Dal lato economico il postfordismo, al cui centro non c'è più il modello “duro” fabbrica-operaio-prodotto governato dalla ripetitività dei cicli di produzione e vendita di cose e di soddisfazione dei bisogni, ma quello “morbido” *impresa-self management*-esperienza governato dall'oscillazione degli indici di borsa e fiducia e del godimento, in cui flessibilità, creatività, precarietà, relazionalità, espressività, ecc. la fanno

da padrone. Dal lato tecnologico il *digital world*, che allo schema generativo forma-materia/produttore-prodotto ha sostituito quello trasformativo informazione-trasmissione, in cui i rigidi confini tra soggetto e oggetto vengono meno in favore di flussi e impersonalità. Siamo vittime del capitale, della tecnologia, o del loro complesso *mix*?

Il secondo è chiedersi se si ha davanti un da-sempre che si rivela (oggetto di un oblio più o meno essenziale), che si manifesta magari in forme più pervasive di quanto non sia capitato in passato (una sorta di *Babele 2.0*), o se invece ci si imbatte in qualcosa di radicalmente nuovo e che annuncia insieme il tramonto di qualcosa (il mondo occidentale, della stabilità, delle certezze, ecc.) e il sorgere di qualcos'altro. Siamo in una "zona di soglia" analoga ad altre faglie emerse nella storia o di fronte a qualcosa di ancor più dirompente?

Il terzo è giungere ad accettare con più o meno esaltazione o a rifiutare con più o meno sdegno la "confusione" eretta a sistema, il mistero della "transustanziazione" portato a mobile fondamento di esistenza e società. Siamo finalmente salvati o nuovamente condannati?

Se non ci fermiamo alle apparenze, ci rendiamo però conto che queste o altre considerazioni richiedono un passaggio preliminare, o quantomeno parallelo: la comprensione di quanto sta accadendo, vale a dire la presenza di un adeguato *orizzonte di concepibilità* – dunque di abitabilità – per quei fenomeni processuali che sembrerebbero essere così "sottomano" dunque facilmente visibili.

È a questo livello che il lavoro genuinamente filosofico di Ronchi si rivela altamente rilevante e innovativo: contribuisce infatti a rendere concepibili i processi, e – prima ancora – a far percepire il bisogno di una tale concepibilità. E lo fa in maniera originale, riuscendo a tenere insieme convincentemente autori o correnti di pensiero come Megarici, Neoplatonici, Rinascimentali, James, Bergson, Whitehead, Deleuze, Gentile, Severino, Sini – tra i tanti.

La tesi-guida del testo, perlomeno in termini storiografico-filosofici, si colloca proprio su tale piano: esiste un «canone minore» nella filosofia, perlomeno della filosofia moderna, che è il pensiero del processo, il pensiero dell'immanenza. "Minore" in chiave statistica, non nel senso di una gradazione più bassa rispetto a un terreno comune, né tantomeno in quello di una forma di inferiorità. Viceversa, la posizione di Ronchi è tanto limpida quanto radicale in merito: dal punto di vista speculativo, «la filosofia sta da una parte sola», «scorre sulla linea minore» (p. 15). Questo non tanto perché a propria volta la linea minore sarebbe superiore o migliore, quanto piuttosto perché essa farebbe proprio sino in fondo il punto di vista assoluto che rinuncia a credere nell'eccezionalità dell'umano rispetto all'insieme del mondo naturale.

È qui che per Ronchi il pensiero dell'immanenza si salda con la filosofia della natura, intesa non come alternativa o correttivo al pensiero

scientifico, ma anzi come costruzione dell'orizzonte speculativo adeguato alla scienza contemporanea (p. 282), che ha ormai variamente messo al centro dei propri paradigmi concetti come quelli di "campo", "autopoiesi", "evento", "morfogenesi", "espressione genica", "individuazione", "relazione", "esperienza", e via di seguito. Si tratta cioè di delineare i tratti di una *metafisica empirista*, espressione sulle prime paradossale, ma che indica proprio l'esigenza di pensare l'esperienza pura, vale a dire «l'esperienza come assoluto, come irrelato» (p. 23), l'esperienza come *unitas multiplex, atto puro* che non presuppone un soggetto o un oggetto "di esperienza", ma processo creativo di autoaffezione o autointuizione che al limite configura come suoi "sedimenti" un soggetto e un oggetto. È il tentativo di concepire l'Uno-Tutto come aperto, come Uno in svolgimento dunque come immediatamente molteplicità, esattamente nel senso in cui uno sforzo è appunto *uno* anche se – *proprio in quanto* – genera immediatamente una molteplicità di determinazioni, espressioni, modi, e via scorrendo.

Che simile tentativo appaia come "mostruoso" e comporti un lavoro di ripensamento e ridefinizione molto profondo dell'apparato concettuale della nostra tradizione filosofico-culturale è legato al fatto che le lingue indoeuropee – lo sottolinea Ronchi (pp. 76-77, 243), ma lo nota per esempio anche il sinologo F. Jullien – risentirebbero di una struttura che le renderebbe incapaci di esprimere la pura processualità senza ritagliarla o giudicarla, riuscendo al più a concepire il divenire come sostrato in movimento: la struttura soggetto-predicato.

I capoversi che seguono non intendono semplicemente sintetizzare o recensire lo sviluppo dell'opera di Ronchi; cercherò piuttosto di dialogarvi, convinto non solo che un tentativo di sintesi sarebbe infruttuoso, ma addirittura che esso finirebbe per mascherare una lettura da un punto di vista trascendente del *processo di pensiero* dell'Autore, che dunque ne risulterebbe impoverito se non svilito. D'altronde, credo che il modo migliore di rendere giustizia a un testo filosofico che costringe a prendere di petto i problemi, quando si ha la fortuna di incontrarne uno, sia proprio cercare di pensare con e a partire da esso. Proverò a farlo tenendo anche in riferimento la filosofia di Gilles Deleuze, perché ritengo che essa rappresenti il più radicale ed esplicito sforzo di fare del problema della processualità il perno di un rinnovato sistema metafisico ed evitare così di continuare a «sbattere sulle cose», come lui stesso si esprime. Non è d'altronde un caso che Ronchi stesso consideri appunto Deleuze uno degli esponenti di spicco del "canone minore".

Scelgo allora, tra i numerosi concetti proposti e discussi dall'Autore, quattro parole-chiave che mi sembrano rilevanti per tagliare un piano di attraversamento delle ricche riflessioni dell'opera: 1) *intuizione*, 2) *contingenza*, 3) *esperienza*, 4) *causa*.

1) *Intuizione*. Si tratta di una delle tesi su cui insiste maggiormente Ronchi: l'Uno non si conosce, si intuisce; il processo non si rappresenta, si intuisce. Anzi, più radicalmente, l'Uno è autointuizione in atto, *intuizione intellettuale*, come l'Autore la connota rivolgendo Kant contro se stesso (o meglio, in fondo a se stesso). Per comprendere ciò, bisogna sgombrare il terreno da due facili fraintendimenti correlati, uno da versante oggettivo, l'altro da versante soggettivo.

Innanzitutto, l'intuizione non si rivolge a oggetti singoli, entità atomiche "parziali" o "totali" che siano, vale a dire che non è diretta verso cose chiuse e irrelate, a oggetti già dati e così circoscritti rispetto ad altri oggetti già dati, ma concerne il corso di svolgimento di un processo, il suo essere in atto, *in fieri*. Non si intuisce una cosa, ma una durata.

Poi, l'intuizione non coinvolge un soggetto che percepisce con una determinata facoltà, ricevendo impressioni, stimoli o caratteri esterni in modo più o meno corrispondente alla realtà delle cose e dei fatti. Piuttosto, è in gioco un sentire impersonale, che non a caso può essere associato più alla opaca ma intensa propriocettività del corpo, che alla (presunta) limpida autotrasparenza della coscienza (p. 174). Tuttavia, questo "puro sentire" è tutt'altro che mera passività, consistendo piuttosto in un atto di autogodimento o autoaffezione, in un'esperienza pura: è l'esperienza in atto.

Proprio perciò, è il collocamento in quel punto creativo grazie a cui si rendono possibili una soggettività e un'oggettività: è dunque un'intuizione genuinamente creatrice, in nessun senso meramente rappresentativa o riproduttiva. Questo concetto ha sempre rappresentato l'imbarazzo di qualsiasi filosofia idealista ("pensare un cavallo significa creare un cavallo?!"), come anche delle filosofie dell'immanenza e della durata ("intuire una tendenza significa prevedere il futuro?!"). Eppure, la nostra stessa esperienza quotidiana può presto sciogliere tale imbarazzo, e proprio se facciamo attenzione alle situazioni in cui entreremmo nel "mondo delle idee".

I momenti in cui nella nostra vita ci imbattiamo in modo più netto in una simile intuizione sono quelli in cui si sta inventando, ossia in cui si sta avendo un'idea (pp. 131-132, 211-213, 261-269). Sono momenti in cui si sente qualcosa che non è e non ha ancora un determinato "che cosa" (un *what*), ma che nondimeno è un "questo" pronto a essere, sul punto di essere, anzi *in fase di essere*, "essente" in senso letterale (un puro *that*): si coincide con un *primum*, un punto che complica virtualmente un tutto in corso di esplicazione, un'origine che immediatamente dà origine a uno sviluppo. Qui, non si parte da un soggetto che ha un chiaro disegno di un oggetto che poi deve soltanto essere realizzato, ma si ha un processo creativo, animato da uno sfondo non tematico o un virtuale o un problematico o una tendenza o uno schema dinamico o una soglia

metastabile, che configura tanto il “soggetto creatore” quanto l’“oggetto creato”, che di fatto si creano reciprocamente, si causano a vicenda, o – meglio – sono causati e individuati dal processo (un inventore diventa tale soltanto inventando, esattamente come ciò che è inventato). È per questo che nel linguaggio comune ci troviamo a oscillare tra espressioni attive quali “ho un’idea!” e passive come “mi è venuta un’idea”, o facciamo dell’immaginazione la nostra facoltà inventiva per eccellenza: quando scocca la scintilla di un’idea ci ritroviamo nel corso di un processo, e ci imbattiamo in una straniante immagine pura che non è immagine-di qualcosa di già dato, ma un simulacro insieme oscuro e distinto che alimenta la creazione a corrispondervi senza mai somigliarvi.

Prendere sul serio tutto questo comporta anche di riconoscere che non siamo noi in senso stretto ad avere l’idea, ma è la natura stessa che si manifesta nel suo slancio creativo, anzi è la natura stessa che sta per così dire intuendosi: significa che la natura stessa è «*intuizione intellettuale in atto*», è «*la cosa stessa*» (pp. 132, 289-290).

Se, per esempio, la contemplazione può essere considerata l’emblema dell’esperienza pura, non è perché in essa ci si è liberati da ogni contingenza e ci si è collocati in un eterno stabile presente in cui il soggetto può osservare senza nessun disturbo l’oggetto dato nella sua più pura incontaminatezza. Piuttosto, la contemplazione è come un atto di concentrazione, ossia *uno sforzo*, un processo intuitivo in cui non ci si adegua a una forma data (mi fermo per osservare), ma si è tutt’uno con una (tras)formazione in corso d’opera: qui l’“oggetto” viene creato insieme al “soggetto” e si gode di esso, anzi si gode della creazione stessa e il “soggetto” non è al limite nient’altro che questo godimento, in una sorta di assorbimento che si accresce o concreosce. Inoltre, lo svolgersi di tale campo immanente fa appunto tutt’uno con la *natura naturans*, è la natura naturante stessa in atto, è una sua parte, o – meglio – la ripresa del suo slancio, la prosecuzione del suo atto. È per questo che la contemplazione riguarda plotinianamente non soltanto l’uomo, e ancor meno esclusivamente l’uomo teoretico, bensì qualunque vivente, *qualunque processo naturale*: riguarda qualunque momento creativo della natura, indipendentemente dai suoi modi specifici ma mai al di fuori di essi.

La filosofia, su questo la posizione di Ronchi è netta, può rivendicare la propria specificità soltanto se lascia davvero da parte un punto di vista “umano troppo umano”, per assumere quello del *Dio del processo*, di Dio *qua* Processo – laddove più che di far proprio uno sguardo distaccato, si tratta di fare tutt’uno con la sua attualità, di coincidere divergendo con il suo zampillio creativo. Che esista una percezione, diremmo oggi, “aumentata”, che per così dire aderisce attivamente alle cose nel loro farsi, potrebbe anche essere accettato, ma la collegheremmo più facilmente a vari stati di alterazione psicofisica

(magari indotti farmacochimicamente), a esperienze di tipo derealizzante rese possibili dalle nuove tecnologie (mondi virtuali, 3D, etc.), o anche – come si sostiene talora nella fisica contemporanea – a stati “visionari” aperti dall’elevata speculatività degli strumenti matematici. Tuttavia, da questo punto di vista Ronchi rilancia senza mezzi termini l’idea che la filosofia consenta di fare una simile esperienza mediante una peculiare e sobria “aspra fatica” (il *ponos* platonico, l’*Arbeit* hegeliano, e così via) – ossia, come amava dire molto significativamente Deleuze citando Michaux – *ubriacandosi di acqua pura*. Non sorprende allora che uno degli autori più cari a Ronchi, Bergson, sostenesse esplicitamente che lo sforzo filosofico va in direzione di una condizione sovraumana: è letteralmente uno sforzo sovraumano a essere chiamato in causa.

Ma questa condizione sovraumana richiede innanzitutto di mettere in discussione la contingenza umana, o – meglio – la contingenza *tout court*.

2) *Contingenza*. È forse su questo piano che Ronchi è insieme più radicale e più originale, raccogliendo i frutti del suo rivolgimento di Aristotele dall’interno (esplicitato anche a pp. 226-241): il pensiero dell’immanenza comporta «la messa in mora della contingenza» (p. 92), che fa tutt’uno con la messa in mora della negazione, dell’idea per cui *omnis determinatio est negatio*, perché determinarsi è piuttosto differenziarsi (p. 233).

Ronchi permette di mettere a fuoco un punto davvero decisivo: dove sta scritto che le cose si negano, che si contraddicono? Si dovrebbe piuttosto dire che esse si differenziano, ossia sono innanzitutto in relazione (sono relazione), e questa solo secondariamente può essere colta come opposizione o contrapposizione. Insomma, perché la pura relazionalità viene tradotta in termini di negatività? La risposta è tanto semplice quanto rigorosa: per rispondere a uno specifico bisogno umano, certo rilevante, ma che comunque non consente di elevare ad assoluto ciò che assoluto non è (pp. 89-93). Si potrebbe anche rispondere, com’è stato fatto (penso a G. Agamben e P. Virno), che la metafisica è in qualche modo un dispositivo linguistico umano e il linguaggio umano ha come proprio fenomeno principe la negazione, ma questo – con Ronchi – nulla toglie alle ragioni di una metafisica “minore”, che non a caso non prende il linguaggio (tantomeno quello umano, “secante” e “necante”) come modello per i propri concetti e il proprio andamento.

Nel “canone maggiore”, la negazione da un lato andrebbe certo evitata il più possibile (il PNC come dispositivo per evitare l’incomprensione), ma dall’altro lato caratterizza tutte le cose (perlomeno quelle sublunari), al punto che qualunque cosa è in contraddizione con se stessa, ossia è *contingente*, potrebbe non essere o

non essere stata, e anzi deve essere contingente per consentire la libertà di azione dell'uomo (se le cose potevano essere altrimenti, allora potranno ancora esserlo in futuro, allora siamo liberi). La *dynamis* viene così concepita come possibilità-di-non, prendendo a riferimento la capacità poetica umana, e finisce così per fare tutt'uno con l'impotenza ed essere subordinata a un atto inteso quale raggiungimento di un *telos* già dato e trascendente. Dal punto di vista dell'immanenza, invece, la prospettiva dell'eccezionalità umana e il correlato bisogno della contingenza (o, in termini moderni, della finitezza) vengono meno, e diventa così visibile il fatto che le cose piuttosto sono in relazione con se stesse, si differenziano da se stesse, ossia si trasformano, *sono processi*: semplicemente sono, avvengono, appaiono, dunque *necessariamente sono in atto*.

Ronchi propone rispetto a questo una rilettura del confronto Megarici-Aristotele illuminante e persino innovativa, perché consente non solo di coglierne la reale portata in gioco, ma soprattutto di ribaltare uno dei più solidi *cliché* della dossografia filosofica e di prendere le parti le parti dei Megarici (pp. 51-52, 199-202). Infatti, i paradossi Megarici (come quelli eleatici prima) vengono generalmente presentati – proprio rifacendosi alla lettura aristotelica – come provocazioni atte a sostenere l'impossibilità del movimento, finendo col far risultare chi li ha formulati come, nel migliore dei casi, uno spericolato sofista o, nel peggiore dei casi, un semplice folle capace di negare la più evidente delle evidenze. Invece, si tratta di prendere tali paradossi senza ricondurli ad altro, a tesi precostituite, accettabili o meno che siano, per considerarli la formulazione di problemi, e comprenderne la vera posta in palio, andando a ribaltare lo scenario: *il movimento esiste, è la vera realtà*; a essere messo in discussione è il modo in cui esso viene concepito e colto, perché viene sistematicamente ridotto ad altro, ossia ritagliato e spazializzato – *immobilizzato*.

C'è un aneddoto che viene tramandato sulla vita di Diodoro Crono: avrebbe denominato i propri familiari con avverbi o nessi correlativi e non con nomi propri, chiamando un domestico "Macertamente" e i figli "Dunlato" e "Daltrolato". Tale gesto può essere appunto letto come segno di follia rispetto alle sane esigenze del senso comune, o viene comunque ricondotto a un modo curioso per sostenere la tesi per cui il linguaggio umano sarebbe meramente convenzionale. Tutto ciò può essere vero, ma mi sembra che ci sia ben altro, guardando la cosa con attento occhio filosofico: l'impossibilità di cogliere la processualità, la temporalità non spazializzata, attraverso un procedimento che "taglia" e "irrigidisce", come avviene utilizzando il linguaggio in generale, e ancor più con un linguaggio incentrato sull'identificazione. I nomi propri assolvono proprio a tale funzione "staticizzante", indicando la natura essenziale di

qualcosa o qualcuno, mentre gli avverbi per esempio alludono piuttosto a delle modalità di svolgimento, all'andamento di uno sviluppo.

Questa può certo apparire una forzatura interpretativa, ma permette comunque di cominciare a pensare diversamente al problema sollevato dai Megarici e discusso da Aristotele.

Intanto, Diodoro evidenzia (come Zenone) che il movimento sembra darsi soltanto quando si è già svolto, ossia non appare il passaggio di una cosa da una posizione a un'altra mentre sta avvenendo, il suo transitare: troviamo sempre e soltanto una cosa in qualche luogo, mai in movimento, mai in quel "tra" in cui sembra collocarsi. Questo, più che negare – come siamo soliti pensare – il divenire, propone un paradosso che problematizza la sua riduzione tanto a uno spostamento spaziale ossia a una sommatoria di istanti separati o separabili, quanto a un passaggio di una data X da A a B ossia a una trasformazione retta da un sostrato che accoglierebbe degli accidenti, quanto – ancora – a un movimento che andrebbe da una potenza a un atto, dalla mancanza di una forma data al suo possesso o esercizio finale. In altri termini, Diodoro Crono segnala proprio che il movimento non è comprensibile con nessun tipo di atteggiamento "digitalizzante" e "nullificante", se deve essere temporalità pura, ossia temporalità creatrice e non riproduttrice.

Poi, lo stesso Diodoro è non a caso autore di un ragionamento sulla natura del possibile, il *Kyrieuon Logos*, che – oserei dire – corrisponde alle riflessioni bergsoniane de *Il movimento retrogrado del vero e il possibile e il reale*, che giocano un ruolo centrale nel discorso di Ronchi. Qui Diodoro – che, potremmo dire, giustifica come non mai il soprannome *Crono* – proponeva un discorso sul possibile chiamando in causa proprio il tempo, discutendo il possibile dal punto di vista della sua realizzazione nell'avvenire, sostenendo che le proposizioni che paventano che qualcosa sia o sia stato possibile possono essere verificate/falsificate o formulate *solo a cose fatte*. Da ciò, ne concludeva che il possibile è «ciò che è o sarà» (o «ciò che è o sarà vero»), ossia quanto si realizza, o si sta sicuramente per realizzare: ciò che era sempre vero dire che sarebbe avvenuto, dopo che è avvenuto, ossia una volta che il suo evento è accaduto, che è successo. Ma – segnala di fatto Diodoro – come si può dire qualcosa su un evento in corso? Il linguaggio riesce a formulare *proposizioni* soltanto su *stati* di cose, sui *fatti*, su ciò che è *successo*; non riesce però a *posizionarsi a fianco* del *farsi* delle cose, del loro *succedere*. Il possibile – ciò che si dice possibile – risulta così essere sempre in atto; il possibile è necessario e non ha nessuna autonomia rispetto al reale; tutto è necessario: un apparente mostro logico, che fa oggi pensare a un semplice esercizio dialettico, a una provocazione intellettuale, o a una tesi sconsiderata.

È proprio criticando simili posizioni che Aristotele avvanzerà il proprio principio di indifferenza ontologica ossia le ragioni della

contingenza (“essere come non essere”), perché se non ci fosse il caso e tutto fosse necessario, non servirebbe – *sarebbe impossibile* – né deliberare né agire, e non si spiegherebbe perché serve tempo prima che le cose siano date. Aristotele ritiene insomma di dover “salvare” il movimento delle cose umane come di quelle naturali, l’indeterminatezza e la mutabilità del reale; ma è proprio in questo modo che da un lato rende possibile il fraintendimento delle posizioni megariche, mentre dall’altro lato finisce comunque per fare della potenza e della contingenza qualcosa di subordinato alla pienezza dell’atto.

Aristotele infatti costruisce un intero sistema filosofico imperniato sul nesso Soggetto-Predicati o Sostanza-Attributi, al cui interno i predicati stessi diventano un problema: devono qualificare un soggetto ma lo fanno nel tempo, in modo non necessario ma accidentale. Aristotele si trova a dover cioè spiegare la dinamica dell’accadere intesa come acquisizione di attributi da parte di una sostanza nel tempo, perché la natura si schiude nel tempo, appare nel tempo, ci mette tempo a far acquisire alle cose i propri tratti caratteristici: c’è un prima e un poi, c’è il tempo. Ma il punto è che in questo modo il tempo è esattamente concepito come un passaggio da un prima a un dopo, ossia come tempo impiegato da qualcosa a diventare ciò che essa era, come periodo richiesto per arrivare dove bisognava arrivare. Questo, per Aristotele, sarebbe notoriamente testimoniato dai fenomeni biologici, che mostrano (così li inquadra lo Stagirita) che un organismo acquisisce la forma propria della specie cui appartiene sviluppandosi, passando così dalla mancanza alla presenza della propria forma essenziale, dalla potenza all’atto, dalla possibilità alla realtà, dalla contingenza alla necessità.

La natura di Aristotele è insomma regolare e coerente, più che creativa; opera per similarità, più che per dissimilarità. *Eppure*, Aristotele stesso non poteva non notare che le cose non vanno sempre come devono, che le irregolarità insorgono, che il fine non viene sempre perseguito, che imprevisti, anomalie, mostri e divergenze sono sempre dietro l’angolo: le cose “non per forza” accadono, dunque possono non accadere, dunque ogni possibilità è contingente, dunque possibile significa essere contingente e non necessario. La stessa logica, con il proprio sistema di sillogismi, serve a mostrare i passaggi logici necessari che consentono di superare ogni contingenza, in nome di principi (a partire da quello di non contraddizione) che di fatto riconoscono la possibilità di ciò che dichiarano impossibile, la contingenza di ciò che dichiarano dover essere necessariamente superato.

A guardare bene, la vera e propria invenzione filosofica aristotelica non è allora tanto la sostanza, quanto piuttosto l’*accidente* o la correlazione tra sostanza e predicati, perché gli enti sono tali soltanto acquisendo gli accidenti propri, in un modo che *normalmente* è regolare e ordinato (secondo il sistema delle quattro cause), ma che resta sempre

appunto esposto all'accidentalità. È così che Aristotele articola una catalogazione degli accidenti (rari, essenziali, casuali, automatici): oltre alla *techne* come paradossale anomalia interna alla *physis* (il legno che diventa letto grazie all'agire umano – ma esisterà poi una tecnica “per natura” ossia normale e una “contro natura” ossia accidentale), c'è l'anomalia di ciò che va “da sé” eppure diversamente da come e dove doveva andare. Aristotele intende in sintesi insieme preservare e oltrepassare quella contingenza che lui stesso ha creato, insieme garantire e superare quell'indeterminatezza che lui stesso ha posto nelle cose. La potenza è l'ombra dell'atto; la *poiesis* è l'ombra della *praxis*; le scienze pratiche sono l'ombra di quelle teoretiche.

Rispetto a tutto questo, uno dei grandi meriti di Ronchi è fornire una chiave di lettura densamente filosofica dell'impostazione aristotelica, per poi appunto rovesciarla internamente portandola alle sue estreme conseguenze.

Infatti, l'Autore riesce a fare emergere che per il “canone maggiore” la meraviglia filosofica si associa allo stupore che le cose ci siano, ma questo significa ritenere che esse potrebbero – o persino dovrebbero – non esserci (“perché qualcosa piuttosto che nulla?”): esse cominciano proprio perché finiscono e viceversa, di modo che ci si stupisce con angoscia del fatto che riescano a esistere nonostante il nulla che le abita o incombe su di loro – nulla che nella modernità diventerà quella finitezza che si autofonderà sganciandosi da ogni infinito. A partire da ciò, il problema della causa sarà proprio quello di spiegare come le cose possano sorgere dal e scomparire nel nulla.

In questo, Aristotele è stato appunto maestro, finendo però per dover tener ferma l'esistenza non solo di entità necessarie e immutabili, ma anche di una modalità di atto autofinalizzata e che risulta compiuta in ogni momento del proprio esercizio, nella durata del proprio corso. Aristotele – suggerisce Ronchi – sarebbe così giunto a far coincidere essere ed essere attivi, *praxis* ed *energheia*, ossia a fare della *praxis* il punto di sutura tra *energheia* ed *entelecheia* (pp. 222-225): la continuità eterogenea dell'intensità, la cui simultaneità era stata “spezzata” in partenza facendola oscillare tra essere e nulla, riemergerebbe dunque come piega interna allo stesso sistema aristotelico.

Invece, per il “canone minore” si tratta di restare storditi o «suonati» (pp. 93-112) proprio dal fatto che le cose sono e non fanno che esserci, apparire, differenziarsi, trasformarsi: sono sforzo incessante di esistere, e anche qualora uno sforzo si attenui o sembri esaurirsi, non si deve allora dire che le cose semplicemente finiscono, perché piuttosto è il segno del loro ingresso in nuove composizioni di rapporti, del rilancio dello sforzo in maniera differente. In questo senso, la morte – il nulla per eccellenza – diventa persino segno di immortalità, perché è il momento

in cui qualcosa diventa una risorsa per un nuovo processo, passa da una durata a un'altra, tra un atto e un altro (pp. 20-21).

Qui, il problema della causa diventa quello di spiegare i rapporti tra le cose, o – più precisamente – quella soglia metastabile di “estimità” per cui ogni cosa è un processo in atto e in transizione di fase: è in differenziazione, è temporalità creatrice, è una zona di criticità estesa (pp. 228, 267-269, 278). Non si tratta tanto di spiegare come sia possibile che le cose si differenzino, come se ciò fosse una contingenza, come se le cose potessero non esserci; le cose sono differenze in atto, ci sono, appaiono: va insomma piuttosto spiegato il modo in cui le cose durano, la diversità delle durate, quella apparentemente magica coincidenza senza somiglianza o implicazione con differenziazione tra Uno e Molti.

3) *Esperienza*. In quest’ottica, come Ronchi fa notare a più riprese, il dato immediato sono le relazioni, più che le cose, ossia gli orli intesi come tran-sizioni (pp. 60-61, 148, 154, 196-198, 244, 247-248): il processo, la natura *qua tale* di ciò che si dà, non sta sopra le cose (Platone) né sotto di esse (Aristotele), bensì nelle cose o meglio ancora *tra* le cose. La relazione è di per sé ir-relata, è il vero e proprio l’as-soluto perché è il relatore (*relans*) che ogni *relatum* presuppone: è un tensore e non un semplice nesso logico, una potenza produttrice di effetti e non una mera giustapposizione associativa. L’immediato è dunque la mediazione, da non intendere però come ciò che giunge a cose fatte per appunto intermediare tra loro, bensì come assoluto cominciamento senza origine, come durata, come immanente causalità creatrice: il punto di partenza è la pura esperienza, ossia ciò che sta sempre facendosi, ciò che è atto, ciò che in corso creativo, l’in-corso di qualcosa, il tra di ogni cosa.

Non a caso, Deleuze ha insistito a più riprese insistito sul nesso tra empirismo e scoperta dell’esteriorità e preliminarità delle relazioni rispetto ai termini relati, giungendo a fare della relazione, intesa come durata, la figura più pura con cui esprimere quella differenza che aveva cercato di concepire sin dagli inizi della propria ricerca. Con ciò, egli alludeva – a torto o a ragione – al fatto che se nell’empirismo si scopre il problema dell’associazione tra le idee, come della problematicità di nozioni quali identità e sostanza, è proprio perché in esso si smette di concepire le cose come somiglianti in nome di una qualche comunanza, ed esse vengono anzi colte come dissimili e separate. Inoltre, l’esperienza non è qui intesa semplicemente come sapere od origine del sapere, ma più precisamente come ciò che consente di estendere la conoscenza, come qualcosa che innova, che insegna e trasforma in senso proprio: è il “rapporto tra” soggetto e oggetto che costituisce un campo generatore di effettiva esperienza, l’esperienza è questo rapporto produttivo per cui

un soggetto si individua (si abitua) *mentre* un oggetto prende forma (si determina) e viceversa.

Con l'empirismo, l'esperienza comincia insomma a essere presa sul serio e a venire concepita nella sua specificità creativa: non strumento per riconoscere o rappresentare qualcosa che è già dato là fuori (piano su cui si pone il problema se la caduta di un albero fa rumore nel bosco vuoto), bensì campo in cui si genera ciò che non era prima dato (da cui, per esempio, il ruolo che ha l'immaginazione in Hume). Sotto questo riguardo, Ronchi può chiamare in causa proprio un empirismo *radicale, vero o trascendentale* (pp. 56-57): il trascendentale è l'esperienza, la *pura* esperienza senza un soggetto e un oggetto già dati, essendone piuttosto il movimento genetico; l'esperienza come campo impersonale è la condizione di possibilità delle cose (come dell'esperienza ordinaria), intesa però quale loro genesi effettiva o loro sfondo dinamico di individuazione, non come sintesi che collega termini già dati e in nome di principi già dati.

L'esperienza pura è insomma un'apparentemente paradossale impressione originaria, un puro sentire senza soggetto ma che rende possibile l'effettiva individuazione del soggetto, ossia – teneva a sottolineare Deleuze – una peculiare forza passiva o sensitività originaria o passione, più che una forza attiva, che potrebbe ancora far pensare a un soggetto protagonista dell'“atto di forza”: è una faccenda di intensità e vibrazioni, è una pura apertura creatrice. È insomma «il colpo in sé, il colpo assoluto, *prima di diventare e per poter diventare* esperienza di qualcosa ed esperienza di qualcuno», quel «colpo *puro*» o «trascendentale» in quanto «essenza dell'esperienza» (pp. 99-100). In termini più vicini alla quotidianità, già sopra associati non a caso all'atto intuitivo, è il lampo o la folgore con cui sopraggiunge un'idea, il colpo *al* genio, più che colpo “di” genio, perché non appartiene a chi lo ha ma gli arriva e lo individua in quanto tale. All'origine c'è insomma la relazione, un incontro che fa segno: il “colpo di fulmine”.

Prendiamo l'espressione spinoziana *Deus sive natura*, o la formula  $n = 1$ , che – Ronchi fa acutamente notare – viene fatta valere tanto da Gentile per l'equivalenza tra infinito privativo e infinito attuale, quanto da Ruyer per indicare la superficie assoluta senza supplemento di trascendenza (pp. 153-155, 188-195). A fare – letteralmente – la differenza in esse sono gli elementi *intermedi* che le compongono: la *correlazione* “*sive*” e la *relazione* d'uguaglianza “*=*”. Come Ronchi sostiene, comprendere adeguatamente questo nesso significa risolvere il mistero della molteplicità qualitativa, ossia spiegare in che modo l'assoluto o l'Uno possa “generare” i relativi o i molti, e connotare appunto la specificità di una simile generazione. Si tratta, in altri termini, del problema della natura della causalità immanente, di un causare che è un effettivo “cosare” cose imprevedute e nuove.

4) *Causa*. Questo nesso, sottolinea infatti Ronchi, non va in nessun modo concepito alla stregua di una degradazione o una diminuzione, cioè come il passaggio dispersivo da una totalità data perfettamente compiuta in sé a una molteplicità costitutivamente inadeguata e incompiuta: qui, la causa possiederebbe già in sé gli effetti, nulla di nuovo può mai darsi *effettivamente*. Il “termine medio” risulta coincidente col nulla, con un’operazione di nullificazione, più che di genuina innovazione.

Piuttosto allora, si deve pensare che quella *relazione* d’identità è paradossalmente indice di una *dissimilarità creatrice*, è cioè una causalità strettamente temporale: qui, l’effetto contiene più, o – meglio – dell’altro rispetto alla causa, al punto che la causa risulta effettuata, o “controeffettuata” dall’effetto, nel senso che *la effettua*. Causa ed effetto operano all’insegna della pura potenza, di un’effettuale capacità di produrre essere, di far essere.

Ronchi, in linea con altre proprie opere precedenti, connota questo tipo di causalità come *causa comunicativa* (pp. 203-219): causare è comunicare, comunicarsi, ossia darsi senza invidia, avarizia e gelosia; è un dispendersi senza risparmio, proprio perché non c’è qualcosa di già dato da doversi comunicare se non la comunicazione stessa, non c’è qualcosa di precedentemente messo da parte e risparmiato da poi spendere e far circolare. Si tratta di una causalità «unilaterale» od «organica», che è tale soltanto nell’atto di darsi e aprirsi, e che proprio in questo senso è per così dire “retroagita” da ciò che agisce e fa agire, “retrogenata” da ciò che ha generato o anzi sta generando, anche se non può essere esaurita da e in ciò che si genera: è pura immanenza – esattamente come l’idea che mette in moto e anima un processo creativo senza mai comparire in quanto tale in esso, ma essendo configurata e sviluppata in esso.

Su questo punto, mi sembra che Deleuze abbia portato più a fondo premesse e concetti profondamente affini a quelli di Ronchi, o che comunque la prospettiva del filosofo francese permetta di fare un passo ulteriore – o forse semplicemente differente – nella costruzione di una filosofia del processo. Prendiamo come esempio due momenti significativi del discorso di Ronchi (pp. 189, 215):

c’è solo *Deus*, proprio come accade nel pensiero trinitario per il quale il Figlio è eternamente generato dalla semplice posizione del Padre al pari della loro relazione (lo Spirito Santo).

lo schema della causalità unilaterale ( $A > B$ ) è: A, essendo compiutamente A, implica B; B segue A (lo accompagna) senza che A sia affetto da cambiamento alcuno.

In merito al primo passaggio, si può evidenziare che in realtà Padre e Figlio sono tali *soltanto in quanto si trovano in simile relazione*, che insieme li correla e li distingue, che li mette in rapporto in quanto distinti: senza Padre non c'è Figlio, certo, ma senza Figlio non c'è Padre, ossia non ci sono né l'uno né l'altro senza lo Spirito Santo, inteso come principio di circolazione e comunicazione, come relazione. La relazione è qui esteriore ai termini che pone, eppure non si dà che nei termini che pone e fa comunicare, che dunque la effettuano, la *esprimono*. È dunque vero che il *sive* non è il nulla e non è un nulla, o – analogamente alla tendenza e proprio in quanto tensore – «non è niente senza per questo essere un nulla» (p. 268), ma questo significa proprio che è identità nella differenza ossia rappresenta la messa in relazione di termini, posti dalla relazione dunque tali in quanto in relazione: troviamo qui un rapporto di incommensurabilità dunque creativo, perché mette insieme entità che non hanno nulla in comune di già dato e in tal modo le trasforma, non semplicemente le accosta. È un rapporto di corrispondenza senza somiglianza (esattamente come nelle formule « $n = 1$ » e «PLURALISMO = MONISMO»).

Il “terzo” non è insomma una cosa tra le cose (un terzo uomo), ma è il “tra” stesso, la relazione: *l'Uno è un terzo*. È come dire che il *Deus-Natura* è proprio quello sfuggente e misterioso *sive*, quel trattino *tra* i due termini, esattamente nel senso in cui Ronchi stesso a proposito dell'«Uno-uno», inteso come «Uno assolto dalla relazione» che è causa di «questo o quell'ente determinato», scrive che «il trattino indica la riflessione assoluta dell'assoluto su se stesso, una riflessione così assoluta da non implicare le condizioni che dovrebbero accompagnare ogni riflessione, vale a dire distanza da sé e relazione a sé» (p. 22).

In merito al secondo passaggio, esso fa di fatto emergere quel *rapporto* di implicazione nell'eterogeneità che esso tematizza spostandolo tutto dal lato di A in quanto causa assoluta: tale rapporto è esattamente la causalità, ed è esattamente la natura della pura relazionalità intesa quale differenza creatrice, quale comunicazione trasversale, o quale *espressione*. L'origine sta dunque nel mezzo, nella relazione: si comincia con il *logos* inteso appunto come relazionalità. È dunque vero che la mediazione è immediata, che la relazione è assoluta anzi l'assoluto, ma ciò significa proprio che in principio c'è il rapporto in quanto causa assoluta, in quanto pura potenza: la relazione in quanto “puro relatore” o “rapporto in corso” o “rapportazione in atto” per così dire, ossia in quanto durata creatrice.

È per questo che, dicevo, Deleuze combattendo ogni forma di dualismo ha via via sempre più insistito sull'*in-between* o su *le pli* come vero punto mobile di creazione e trasformazione. È come se avesse mano a mano realizzato che, tra tutti i termini delle numerose coppie

concettuali che ha proposto (virtuale-attuale, problema-soluzione, molecolare-molare, liscio-striato, ecc., che hanno portato alcuni a parlare di visione manichea), a fare letteralmente la differenza non era neanche tanto il polo “più aperto” della coppia, ma il loro “tra”, quell'impercettibile trattino, la «zona di indiscernibilità» con cui coincide il «divenire-», il processo. Allo stesso modo, è per questo che oltre ad aver insistito sull'articolo indeterminativo capace di restituire la singolarità, l'impersonalità e l'indeterminatezza creatrice dei processi («una vita»), in alcuni momenti sembra aver persino considerato gli elementi congiuntivi i più adeguati per intercettare linguisticamente la pura terzità della relazione, mentre in precedenza aveva fatto dei verbi o dell'infinito come modalità verbale più neutra per eccellenza i tratti del linguaggio più vicini a esprimere il puro evento e il puro processo – come sembra fare anche Ronchi, richiamando la lingua inglese per insistere soprattutto sui casi di consustanzialità tra “act-ing” e “act-ed” come modalità verbale capace di esprimere l'attualità immanente della *praxis* (pp. 237-239).

Soprattutto, per tentare di sciogliere il più possibile la letterale complicazione di questo gioco relazionale, una «*complicazione senza composizione*» (p. 61), omonimia senza comunanza (p. 171) o implicazione necessaria tra differenze di natura (p. 185), Deleuze ha fatto dell'espressione il punto di superamento anzi di piegatura del neoplatonismo: la causalità immanente, più che in termini di comunicazione, viene concepita spinozianamente in quelli di espressione. Senza dubbio, in filosofia si tratta spesso “soltanto” di mettersi d'accordo sui termini adottati, ma è comunque interessante indicare in sintesi le ragioni per cui concettualmente il lessico dell'espressione sarebbe preferibile a quello della comunicazione.

Parlare di “comunicazione” sembra i) chiamare in causa in modo più netto i fenomeni linguistico-comunicativi, nei quali ii) si inscena un meccanismo per cui c'è un significato dato da trasmettere a un ricevente mediante un canale inerte, ossia un soggetto che trasferisce un oggetto a un altro soggetto, così che iii) avviene infine una messa in comune all'insegna dell'identificazione, della partecipazione o comunque del riconoscimento.

Parlare invece di “espressione” sembra poter restituire in modo più fecondo la tensione aperta tra ripetizione e differenza, in quanto: i) chiama più generalmente in causa tutti i fenomeni di “apparizione” delle forme e di configurazione di una relazione tra interiorità e exteriorità ossia i fenomeni di (tras)formazione, nei quali ii) avviene un processo in senso ampio traduttivo di corrispondenza senza somiglianza, in cui un senso, una direzione espressiva circola senza essere mai esaurita in ciò che giungerebbe a configurarla o riceverla, di modo che iii) avviene un rapporto di differenziazione creatrice che articola la distinzione nel

rapporto tra un “dentro” e un “fuori”, la cui soglia li rende insieme irriducibili e inscindibili, perché il “canale” non è inerte ma il motore generativo del processo. Prendendo il noto parallelismo degli attributi umani in Spinoza, in ottica espressiva il punto non è che mente e corpo sono separati e privi di contatto, ma anzi che *vanno insieme* ossia sono in relazione reciproca, in rapporto espressivo: danno vita, mutuando il pertinente lessico “problematologico” di M. Meyer, a un «differenziale di rapporto», una «correlazione in movimento» che esprime un rapporto di eventi che slittano gli uni in rapporto agli altri e così si differenziano. Mente e corpo sono cioè articolati e resi possibili da quella soglia espressiva che insieme li separa e costituisce, che consente la traducibilità dell’uno nell’altro e che non è altro che la *natura naturans* in atto.

Sia chiaro, non si tratta tanto di criticare la posizione di Ronchi, perché egli stesso osserva proprio che il vivente è una pragmatica e non una grammatica, criticando l’idea di comunicazione che informa l’interpretazione “grammatologica” dell’ontogenesi, per la quale comunicare significa trasmettere un messaggio a un ricevente tramite un canale, ossia – biologicamente – trascrivere un codice precostituito e tramandato, eseguire un programma già scritto (pp. 269-278). La pragmatica è piuttosto un fenomeno relazionale nel quale il ruolo centrale è giocato non dal significato ma dal senso, quale «direzione, tendenza, virtualità di determinazione»: il senso rappresenta ciò che in un enunciato «si esprime senza dirsi come tale», senza essere dato ma «attualizzandosi in significati man mano che si procede, in funzione delle risposte dell’altro e del più generale contesto di situazione», di modo che il senso «è un tutto aperto che *complica in sé senza composizione* il significato a venire» (pp. 275-276) – il senso come «extra-essere», scriveva analogamente Deleuze. Inoltre, Ronchi allude a più riprese al concetto gentiliano di «svolgimento», che connota proprio il *rapporto immanente tra Uno e Molti*, inteso come rapporto processuale ossia come rapporto di esplicazione e dispiegamento, che rende ragione del nesso dinamico tra complicazione senza confusione ed esplicazione con confusione, della relazione creatrice tra avviluppo e sviluppo: un rapporto per il quale ogni fuori è sempre dentro e ogni dentro è sempre fuori (pp. 279-284).

Insomma, l’opera di Ronchi è coraggiosa, radicale e rigorosa: rilancia le pretese *scandalose* di una filosofia universalistica e speculativa, capace di comporre uno schema generale per rendere conto di ogni elemento dell’esperienza, proprio in quanto lo considera alla stregua di un’esperienza, cioè come atto di esperienza pura (pp. 33-41). Sembra una pretesa assolutistica, e lo è in senso letterale, perché intende attingere dall’assoluto dell’esperienza pura: in quest’ottica, che la

filosofia abbia una genesi, che il concetto di esperienza pura sia un'invenzione filosofica, non solo non confuta ma anzi alimenta la validità della sua portata. Infatti, riconoscere che la filosofia vive un processo di costituzione significa proprio assumere sino in fondo l'assoluto dell'esperienza pura in quanto processo.

Questo vale dunque anche per il lavoro di Ronchi, che da una parte sembra insistere su un "da sempre" filosofico (un canone, ancorché "minore") e su una "verità delle cose" (quella processuale, ancorché non ancora pienamente riconosciuta), mentre dall'altra parte sta in realtà *inventando*, ossia contribuendo a fare esistere in quanto problema da affrontare e sviluppare, quel canone filosofico e quella concezione della natura di cui tesse la trama.

In poche parole, il modo migliore di comprendere quest'opera è prestare attenzione a ciò che essa fa e a come lo fa, ben prima – o perlomeno a fianco – di ciò che essa dice e di come lo dice. Bisogna leggerla come un processo aperto, non come un che di definitivamente dato; bisogna però allora anche leggerla in modo immanente e non trascendente, ossia senza giudicarla con criteri esteriori e posticci: questo significa sforzarsi di metterne a fuoco il problema che la anima e alimenta.

Deleuze scriveva che «a prima vista, non si capisce perché l'immanenza sia così pericolosa, ma è così», tanto che «dalla parte dell'immanenza, dalla parte del fuoco si riconosce il filosofo». Si tratta di parole suggestive ed enfatiche, tanto da sembrare esagerate e meramente provocatorie, ma se ci pensiamo bene ci dicono esattamente la difficoltà di prendere in considerazione i processi nella loro specificità – nella filosofia come nella vita quotidiana. Accettare sino in fondo l'immanenza priva di trascendenza significa da un lato rinunciare a giudicare i processi illudendosi di potersi ergere in una posizione statica ed esteriore: significa riconoscersi davvero sempre nel corso d'opera aperto di un processo. Dall'altro lato, significa sforzarsi di cogliere qualcosa come problematico e non dato, ossia di considerarlo nel corso del suo svolgimento – di *intuirlo*: ciò fa vacillare le certezze e le esigenze del riconoscimento, oltretutto perché tale cogliere influisce a propria volta nello sviluppo del processo che si pretenderebbe di stare semplicemente constatando.

Sotto quest'aspetto, per chiudere, si può dire senza esitazione che Ronchi è un filosofo *dalla parte del fuoco*.