

PENSARE IL MOSTRUOSO UN DIALOGO CON ROCCO RONCHI

GUIDO CUSINATO

Dipartimento di Scienze Umane

Università di Verona

guido.cusinato@univr.it

ABSTRACT

At the base of Ronchi's *The Minor Canon*, there are two fundamental theses: i) the experience is not attributable to the consciousness of the subject, but to an impersonal background (the monstrous); ii) the act precedes the potency and is accomplished in itself. I argue that in his theses two risks can be identified: a) once all the experience she has with the impersonal has been identified, the personal singularity becomes something similar to a *hologram*; b) if we conceive the act as something in itself already fully accomplished, then the concept of creation becomes problematic at least in the sense proposed by Bergson, that is, as a process in which everything is not given at once. The thesis that I argue in this contribution is twofold: 1) the personal singularity is distinct from the self-referential subject; 2) a double overcoming of the self-referential subject is possible: not only in the direction of the "monstrous" (as Ronchi proposes in the wake of Schopenhauer), but also in the direction of the level of experience that corresponds to personal singularity.

KEYWORDS

Act/potency, possible/real, person, singularity, philosophy of feeling, Scheler, Bergson.

INTRODUZIONE

La sfida che pone *Il canone minore* di Rocco Ronchi è quella di ripensare l'esperienza indipendentemente dalla correlazione intenzionale soggetto-oggetto: non esiste il soggetto in sé, ma neppure l'oggetto in sé. Piuttosto, esiste l'Uno-Molti che si esprime in un processo non riconducibile al passaggio dalla potenza all'atto.

Il canone minore si segnala per essere un testo innovativo e ambizioso, ma soprattutto un testo che spinge a interrogare e mettere alla prova le capacità del lettore, in quanto, come in ogni comunicazione vivente, il significato non è mai già dato, ma è sempre da fare. Procederò pertanto nella forma di un *dialogo*, interrogando le pagine di Ronchi a partire da tre tesi centrali, su cui in gran parte concordo, per individuarne problematicità, potenzialità e possibili alternative: 1) il

punto di partenza non è la coscienza del soggetto, ma lo sfondo impersonale, cioè l'esperienza del mostruoso; 2) la coscienza del soggetto è una *doxa*; 3) l'atto precede la potenza.

In questo contributo dimostro che sono individuabili due rischi decisivi nel modo in cui Ronchi sviluppa queste tesi: a) una volta identificata *tutta* l'esperienza con il mostruoso, la singolarità personale diventa qualcosa di simile a un *ologramma*; b) concependo l'atto come qualcosa in sé già del tutto compiuto, diventa poi problematico il concetto di creazione, almeno nel senso proposto da Bergson, e cioè come un processo in cui tutto non è dato in una volta sola.

Si può osservare che nel primo caso (a) nell'argomentazione di Ronchi permangono alcune ambiguità relativamente all'Uno-Molti: il *molteplice* rimane un *molteplice indifferenziato*, che non riesce a emanciparsi dal mostruoso, e che, pertanto, rischia di non dar conto delle differenze e delle singolarità; all'opposto è evidente il peso ontologico dell'Uno, inteso in senso plotiniano. Per superare questo squilibrio, qui di seguito argomento le seguenti tesi: 1) il mostruoso impersonale è circoscritto solo al primo livello dell'esperienza, quello indicato da Scheler con il termine «unipatia» (*Einsfühlung*); 2) la singolarità personale è distinta dal soggetto autoreferenziale; 3) esiste un doppio superamento del soggetto egotico: non solo in direzione del mostruoso (come propone Ronchi sulla scia di Schopenhauer), ma anche in direzione del livello dell'esperienza che corrisponde alla singolarità personale.

Nel secondo caso (b), l'ambiguità intacca la tesi della priorità dell'atto sulla potenza: nei confronti di un Tutto già concluso, il processo storico rischia di ritornare a essere concepito nei termini di qualcosa di predeterminato e già del tutto contenuto nella *compiutezza* - essa stessa autoreferenziale, cioè egotica - del Tutto.

IL MOSTRUOSO E L'UNIPATIA

La mostruosa spontaneità e la coscienza oscurante

Partiamo dal primo problema: l'ambiguità relativa all'Uno-Molti, in cui il molteplice rimane a livello indifferenziato e l'individuo appare come un ologramma dell'assoluto. Per affrontare questo problema, in primo luogo va fatta luce sul concetto che Ronchi ha di "mostruoso".

Al centro de *Il canone minore* c'è l'idea che per ritornare a fare filosofia occorre pensare il mostruoso, e questo viene identificato con l'immanenza assoluta: «*Immanenza assoluta* è il nome che abbiamo scelto di dare al mostruoso - mostruoso perché pre-umano, non umano o al di là dell'umano - un *mostruoso* che occorre pensare per poter essere veramente filosofi e non sofisti» [Ronchi 2017, 14]. Non quindi una filosofia rivolta al mondo delle idee e della trascendenza extra-terrestre, ma una filosofia dell'extra-umano. Tale passaggio si rende obbligato-

rio in quanto l'umano, cioè l'*homo faber*, l'*Arbeiter* della coscienza intenzionale, non è un di più, ma un di meno rispetto al "mostruoso":

rispetto alla natura la "coscienza posizionale" (l'uomo) è un di meno: è, come scrive Whitehead, il processo selettivo per eccellenza mediante il quale l'individuo "oscura la totalità esterna dalla quale ha origine e che esso rappresenta". La coscienza è uno "schermo nero" che in un punto interrompe il piano di luce dell'esperienza. In quel punto [...] l'esperienza pura si scinde nella mia esperienza contrapposta alla tua, diventa *doxa*, in quel punto il reale si scinde nelle coppie essere/apparire, essere/divenire, potenza/atto, soggetto/predicato. È allora enunciato il compito oltreumano di una filosofia dell'immanenza assoluta all'altezza del reale mostrato dalla scienza: la filosofia, scrive Whitehead, è chiamata a "recuperare la totalità oscurata dalla selezione. Essa ricolloca nell'esperienza razionale ciò che è stato sommerso nell'esperienza sensoriale più alta ed è stato spinto ancora più a fondo dalle operazioni iniziali della coscienza stessa". La filosofia speculativa è un "vero empirismo" che inverte il lavoro dell'intelligenza [Ronchi 2017, 178-179].

La coscienza oggettivante è dunque, al contrario di quanto comunemente supposto, un di meno e non un di più: il risultato di un parziale oscuramento della mostruosa spontaneità, intesa come sfondo originario e universale della vita.

Quest'esperienza originaria e assoluta si caratterizza per essere a-soggettiva: non è un soggetto che vede il mondo, ma è il mondo che vede sé stesso, in quanto, come nota Bergson, la percezione fa parte delle cose stesse. Così il percepire il profumo della rosa non è propriamente coscienza di qualcosa, perché la percezione non si fa in noi, ma nelle cose stesse: la «percezione è un atto della cosa stessa» [Ronchi 2017, 60]: il mio sentire il profumo della rosa è contemporaneamente anche un atto della rosa stessa. Ecco allora che il profumo della rosa è anche il mio godimento e io sono anche quel modo di profumare della rosa che mi procura piacere, tanto che «nella sua immediatezza l'esperienza è l'identità della rosa, del suo profumo e del mio godimento estetico senza soluzione di continuità» [Ronchi 2018, 59]. È esperienza pura e a-soggettiva, in quanto situata alle spalle di questa dualità e di ogni dualità: si tratta infatti di «atto rigorosamente neutro che non è né soggettivo né oggettivo, né nel tempo né nello spazio», una «*complicazione senza composizione*» [Ronchi 2017, 61].

Sono questi i contorni dell'immanenza assoluta che emergono liberando, nelle opposizioni fondamentali dell'esperienza pura e a-soggettiva, il primo termine dal secondo: indeterminazione/contingenza; creatività/possibilità; processo/divenire; durata/tempo; estensione/spazio [Ronchi 2017, 87]. Un'immanenza accessibile solo nella misura in cui l'umano si spoglia delle proprie categorie intellettuali, culturali e antropologiche per ritornare a immergersi nell'originario mostruoso. Ed è solo ritornando a pensare questo mostruoso «pre-umano, non umano e al di là dell'umano», che diventa possibile fare filosofia.

Il grande sogno dell'assoluto

Vi è un'idea che attraversa segretamente il pensiero umano, spesso nella forma di una vera e propria dottrina non scritta: la realtà che esperiamo non è altro che un grande sogno dell'assoluto e gli oggetti che percepiamo sono le immagini della sua "fantasia", per cui percepire non è rappresentare un mondo oggettivo esterno, ma contenere e delimitare le immagini di tale *allucinazione* originaria alla base di tutto. Di conseguenza la distinzione fra soggetto e oggetto è illusoria e l'esperienza basata su questa distinzione è solo la prospettiva colta attraverso le lenti distorte di quello che Nishitani [2005] chiama il proprio "piccolo sé". Una volta superata quest'illusione, il prigioniero della caverna sperimenta che tutto è connesso. Appunto: il mio sentire il profumo della rosa diventa un atto della rosa stessa [Ronchi 2017, 60].

I problemi maggiori sorgono nel modo in cui viene poi sviluppata questa idea: che caratteristiche ha quest'esperienza originaria? quali sono i suoi confini? che statuto ontologico ha la singolarità? E infatti il primo problema sorge quando Ronchi, dopo aver identificato questa esperienza originaria con il mostruoso, quindi come un'esperienza di *fusione* a-soggettiva e impersonale, la fa coincidere con tutta l'esperienza, cioè con l'immanenza assoluta. A questo punto si rischia di rendere problematico lo statuto dell'individualità e di travolgere anche la soluzione di Spinoza, che fonda l'individuazione corporea sulla produttività del *conatus*.¹

Per farsi carico dell'individualità sarebbe importante o distinguere il mostruoso da una situazione di originaria fusione collettiva, oppure, come argomenterò in seguito, limitare il mostruoso solo al primo momento dell'immanenza assoluta. Ronchi sceglie invece di assolutizzare il mostruoso. In tal modo è vero che riesce a decostruire l'ontologia delle differenze basate sulla vecchia "antropologia", ma senza poi riuscire a riarticolare in un qualche modo convincente i diversi livelli del reale. Certo, anche Ronchi pone il problema dell'individuo e della differenza, ma esclusivamente nell'ottica della sintonizzazione primordiale del mostruoso: se però tutto è mostruoso e impersonale, allora diventa difficile comprendere in che modo, a un certo punto, possa sorgere una persona che sente il profumo di una rosa e, soprattutto, in che modo possa sorgere in una modalità diversa da quella di un *ologramma*. È vero che il Dio-Natura di Ronchi produce le differenze e le singolarità personali, ma alla fine l'impressione è che si tratti di un'affermazione senza reali conseguenze, tanto che ci si continua a chiedere che senso concreto abbiano per il sistema di Ronchi. In definitiva: finché rimane sospeso in queste ambiguità, che ce ne facciamo di questo individuo? Cesserebbe di essere illusorio solo se la sintonizzazione del mostruoso fosse il punto di partenza, ma non quello di arrivo.

¹ «La pulsione [*conatus*] dalla quale ciascuna cosa è spinta a perseverare nel suo essere non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa» [Spinoza, *Etica*, III, prop. VII, 905].

La mia proposta, come già accennato, è quella di circoscrivere il mostruoso solo al primo livello dell'esperienza e inoltre d'interpretare quest'esperienza come una forma di «*sentire primordiale*» [Cusinato 2018, 48-53]. Infatti a questo livello non esistono individui distinti, ma organismi immersi nel «sentire primordiale» della vita stessa, in cui è la vita stessa che sente attraverso di essi. Questa situazione di connessione originaria spiegherebbe in che senso la coscienza del soggetto, nella misura in cui emerge dal mostruoso, è oscurante e la mia percezione del profumo di rosa è un di meno e non un di più rispetto al sentire primordiale: è un togliere, un limitare, un contenere – attraverso l'attività senso-motoria del mio corpo-vivo (*Leib*) – l'immagine bergsoniana della percezione pura e a-soggettiva che affiora da questo fondamento della vita. E quest'attività dello schema corporeo è un contenere *individualizzante*.²

Il problema dell'individuazione segue, per certi aspetti, la soluzione spinoziana, in quanto è assegnato all'attività del corpo: attraverso il *conatus* dell'attività senso-motoria dello schema corporeo (*Leibschema*), la percezione s'individualizza e trova un ulteriore modo di sintonizzarsi con la realtà: non più attraverso la fusione unipatica del sentire primordiale, ma attraverso le ulteriori forme di *emotional sharing* basate sull'intercorporeità: empatia, simpatia, compatia, a cui corrispondono altrettante forme di connessione in cui ogni individualità è tale in quanto rappresenta una «prospettiva ontologica» unica e irripetibile [Cusinato 2018, 242-246].

I limiti dell'intuizione

Sull'esistenza di una «prospettiva ontologica» come momento costitutivo dell'individualità ritorno più avanti. Prima s'impone un altro problema: come interpretare l'esperienza che facciamo del mondo? Ronchi contesta le tesi che negano la possibilità di fare un'esperienza diretta del mondo, tesi riconducibili al paradigma relativista e antropocentrico del canone maggiore [Ronchi 2017, 12]. Una volta che ci si pone nella prospettiva “antropologica” diventerebbe infatti impossibile *toccare* il mondo in carne e ossa, e ci si troverebbe incapsulati all'interno di un mondo di carta: un mondo appunto rappresentato, interpretato, pensato, ma non reale.

Per toccare il mondo occorre allora estirpare l'“antropologia”, mettendo fra parentesi le ingombranti categorie ermeneutiche della nostra soggettività e recuperando invece quel contatto immediato che già sussiste a livello di corporeità. Il contatto diretto con l'esperienza esiste perché, grazie appunto alla corporeità de-antropologizzata, ci troviamo già immersi, fin dall'inizio, nella *mostruosa spontaneità*.

² Per un'argomentazione di questa tesi cfr. Cusinato [2018, 225-236].

Giunti a questo punto Ronchi interpreta questa esperienza diretta facendo ricorso al concetto d'intuizione. Tale concetto mi lascia perplesso per due motivi:

1) Il contatto con il mostruoso avviene nella forma di una *reimmersione*, mentre con intuizione di solito s'indica una conoscenza che pretende di fare a meno dei segni. Ebbene, la tesi che possa esistere una tale conoscenza è stata smontata in modo convincente da Peirce. La semiotica di Peirce è una cosa seria e non ha nulla da spartire con gli eccessi a cui hanno portato le varie ermeneutiche e filosofie del linguaggio tanto di moda nei decenni passati. Quando Peirce parla di *Terzità* e d'*Interpretante* non intende sostenere che non esistono fatti e che tutto è interpretazione, così come la famosa affermazione che «tutto è segno» non equivale a quella che tutto è linguaggio, in quanto, per Peirce, la maggior parte dei segni è pre-linguistica e il linguaggio verbale è solo un caso molto raro e circoscritto di semiosi.

2) In Bergson, l'autore a cui si richiama Ronchi, il concetto d'intuizione in realtà è instabile. A questo proposito vi è un passo significativo di *Matière et mémoire* in cui Bergson distingue due forme della memoria: la prima è la memoria-abitudine che si basa sulla *ripetizione*, l'altra invece la memoria che si basa sull'*immaginazione*:

[per] evocare il passato sotto forma d'immagine, bisogna potersi astrarre dall'azione presente, bisogna saper dare valore all'inutile, voler sognare. Solo l'umano è capace, forse, di un simile sforzo. Inoltre, il passato a cui così risaliamo è sfuggente, sempre sul punto di scapparci, come se questa memoria regressiva venisse contrastata dall'altra memoria, più naturale, il cui movimento in avanti ci porta ad agire e a vivere [Bergson 1959, 228].

Ebbene è sulle ali di questo «saper dare valore all'inutile», di questo «voler sognare» che prende forma l'idea di una percezione disinteressata in cui la logica che presiede all'affiorare dei ricordi viene progressivamente sottratta a un criterio d'utilità, mentre la facoltà percettiva viene progressivamente ripensata oltre una finalità esclusivamente pragmatica. Ciò permette a Bergson di ripensare l'intuizione nel senso d'un istinto divenuto disinteressato. Non è un caso allora che - per lo meno a partire da *L'Évolution créatrice* (1907) - il ragionamento ruoti attorno alla nuova coppia *intelletto-istinto*, dove quest'ultimo è identificato con la simpatia (*l'instinct est sympathie*) e diretto verso la vita: «all'interno della vita ci potrà condurre l'intuizione, ovvero l'istinto divenuto disinteressato, capace di riflettere sul proprio oggetto e di estenderlo all'infinito» [Bergson 1959, 645].

Dunque, a rimetterci in contatto con il ritmo della vita, per Bergson, propriamente è un «istinto divenuto disinteressato». È un concetto diverso da quello rintracciabile dell'*Introduction à la métaphysique* (1903) a cui fa riferimento Ronchi: ciò che permette l'accesso all'interno della vita non è la «conoscenza asimbolica», bensì la «simpatia» in cui è presente uno sforzo «*disinteressato*». Bergson stesso sente il bisogno di ritornare esplicitamente su questi temi e nella conferenza

L'intuition philosophique (1911) individua il problema della filosofia (e quindi dell'intuizione) nello sforzo volto a distogliere l'*attenzione* «dall'aspetto praticamente interessante dell'universo [...] per rivolgerlo verso ciò che praticamente non serve a nulla. Questa conversione dell'attenzione sarebbe la filosofia stessa» [Bergson 1959, 1373-74].

La questione del pensare il mostruoso, che per Ronchi coincide con il fare filosofia, è qui radicalmente ripensata: non ruota più attorno alla distinzione fra conoscenza simbolica e asimbolica, bensì attorno alla conversione *periagogica* dell'attenzione: «questa conversione dell'attenzione sarebbe la filosofia stessa». Dal momento che anche in questa conversione ci avvaliamo di segni, il problema non è più quello di una conoscenza a-simbolica, ma diventa quello di spostare l'attenzione dall'aspetto praticamente utile e oggettivabile del reale verso una dimensione non praticamente utilizzabile. In definitiva l'essenziale non è superare il segno, ma una conoscenza oggettivante, basata sul *com-prendere* e l'afferrare (come nel tedesco *be-greifen*). In tal modo la filosofia diventa una conversione *periagogica* dello sguardo sul mondo: rovescia la percezione «ipnotizzata dalla costanza dei nostri bisogni» in una percezione liberata dai limiti imposti dagli interessi biologici e pratici.

In definitiva: il problema di un'intuizione che pretende di fare a meno dei segni è una questione mal posta in quanto il problema della filosofia non è la ricerca di una conoscenza che dimostrerebbe la propria validità in quanto non mediata dai segni. E questo in quanto il fare a meno dei segni, di per sé, non garantisce proprio un bel niente, come all'opposto la loro presenza non rende la conoscenza necessariamente impura. Il problema va radicalmente riformulato: la distinzione da cui partire è quella fra una semiosi volta all'utilizzo del mondo lungo la deriva dei bisogni, e quella volta all'emersione della rivelazione del fenomeno e della dimensione non oggettivabile. La soluzione non consiste nella sostituzione del segno con l'intuizione, bensì nel passaggio da una semiosi funzionale all'oggettivazione del mondo a una semiosi funzionale alla rivelazione che parte dal mondo stesso. Il segno è al servizio sia della *datità* in cui oggettivizzo il fenomeno in modo funzionale ai miei bisogni, sia dell'*autodati* con cui il fenomeno stesso decide di rivelarsi [Cusinato 2008, 182-184].

In conclusione: finché non si dimostra che la percezione disinteressata fa necessariamente a meno dei segni, e quindi si confuta l'argomentazione di Peirce, il problema della filosofia non è l'intuizione, quanto il superamento delle logiche di utilizzo dei segni funzionali alla coscienza oggettivante del soggetto.

Unipatia come primo livello del reale

Ciò che Ronchi chiama intuizione nella prospettiva di Scheler viene descritto nei termini di una reimmersione nel flusso originario della vita, fino a raggiungere la fonte impersonale che rende possibile la sintonizzazione permanente di tutti gli

esseri viventi a livello pre-rappresentativo. È la tesi dell'*unipatia*, sviluppata da Scheler a partire dalla seconda edizione del *Sympathiebuch* (1923). L'*uni-patia*, in tedesco *Eins-Fühlen*, letteralmente è il «Sentire dell'Uno» o il «*Pathos* dell'Uno», nel senso del sentire dell'Uno in noi e del noi nell'Uno. Si tratta di una forma di sentire non intenzionale e impersonale. A livello unipatico non esiste distanza e quindi neppure esteriorità.

Negli ultimi anni è risultato sempre più chiaro che la vita non è l'adattamento passivo a un ambiente "esterno"; che la biosfera è il risultato del Grande Evento Ossidativo provocato dagli organismi procarioti circa 2,5 miliardi di anni fa; che l'attività umana, connessa al fenomeno del surriscaldamento globale, ha inaugurato l'epoca dell'Antropocene. Mettendo insieme questi elementi entra definitivamente in crisi l'idea di una "natura" e di un "mondo" intesi come entità separate e autonome, e si afferma inoltre l'esigenza di pensare un momento unitario alla base della vita.

Questo momento unipatico, alla base della vita, è ancora oggi poco indagato. La situazione è per certi aspetti paradossale. Ad es. l'attuale dibattito fenomenologico sull'intersoggettività ha ripreso in pieno la teoria scheleriana della percezione diretta dell'espressione, ma rifiutando esplicitamente le basi su cui poggia, e cioè la teoria dell'*unipatia* [Gallagher, Zahavi]. Il risultato è una fenomenologia dell'intersoggettività che rimane priva di fondamenta [Cusinato 2018, 129-165].

È quindi rilevante che proprio sul tema dell'*unipatia* sia possibile una convergenza con la proposta di Ronchi. Pur non confrontandosi con Scheler, Ronchi si rifà al concetto di *autoaffezione* di Henry [Ronchi 2017, 133-139]. Il rapporto di Henry con Scheler non è semplice ed è condizionato da due gravi limiti: 1) Henry si limita a considerare la stratificazione della vita affettiva descritta da Scheler nel *Formalismus* (1913/16), dove però manca l'analisi sul sentire non intenzionale svolta da Scheler a partire dalla seconda edizione del *Sympathiebuch* (1923) a proposito dell'*unipatia*; 2) Henry appiattisce Scheler su Husserl.

Di conseguenza Henry arriva a due fraintendimenti decisivi: riconduce l'intenzionalità affettiva di Scheler all'intenzionalità della coscienza oggettivante di Husserl e inoltre sottopone il sentire (*Fühlen*) di Scheler all'oggettivazione tipica della rappresentazione [Henry 2018, 580-596; 615-688].³ Il risultato è quello di sminuire notevolmente il potere di rivelazione dell'affettività, che invece Scheler aveva già scoperto mettendo in luce, ad es., la natura non *moralistica* bensì *rivelativa* del valore: il valore per Scheler è infatti il «primo messaggero» della rivelazione del fenomeno [Cusinato 1999, 237-240].

Questi fraintendimenti non impediscono tuttavia una convergenza, nei fatti, fra l'*unipatia* di Scheler e l'*autoaffezione* di Henry. Convergenza che si accentua ulteriormente se si considera la versione di Ronchi, in cui l'*autoaffezione* sembra sle-

³ Su Henry cfr. Canullo [2007]; De Simone [2016].

garsi dal rapporto con l'unicità e l'indeducibilità dell'individuo: l'autoaffezione di Ronchi si situa proprio a quel livello unipatico, quindi impersonale e indistinto, del «sentire primordiale» (*Gefühlsdrang*) di Scheler. Tuttavia con una differenza sostanziale: in Scheler l'unipatia è la sintonizzazione originaria e fondante della vita, a cui seguono però le diverse forme di *emotional sharing* basate sulla comunicazione intercorporea, empatica e compatica. L'individuo è la superficie espressiva d'un processo d'individuazione, ed esisteranno tanti processi d'individuazione quante pratiche di *emotional sharing*. La tradizionale concezione dell'individuo va rovesciata: l'individuo rappresenta l'esito, e non il punto di partenza. All'inizio non c'è un individuo, ma il mostruoso, tuttavia, a differenza di quanto propone Ronchi, esiste un processo d'individuazione *reale* che è tale nella misura in cui supera il momento unipatico.

In altri termini l'individuazione diventa possibile nella misura in cui il piano unipatico viene posto alla base dell'esperienza, ma senza inglobare tutta l'esperienza. L'individuazione è rinviata ai diversi livelli successivi di *emotional sharing* che fanno parte dell'immanenza assoluta, ma a patto che questa non coincida con il mostruoso. A tali forme di *emotional sharing* corrispondono infatti i diversi processi di differenziazione in cui non è più solo l'Uno a sentire unipaticamente attraverso gli esseri viventi, ma anche gli esseri viventi a sentire attraverso le individualità biologiche, sociali e personali. Queste non sono ologrammi, in quanto sono prodotte *ontologicamente* dalle diverse forme di *emotional sharing* [Cusinato 2017, 273-283].

Distinguere senza discriminare: il prospettivismo ontologico

L'assolutizzazione del mostruoso, proposta da Ronchi, ricorda un certo sentire, oggi particolarmente diffuso, in cui la giusta critica al verticalismo del vecchio ideale ascetico si è rovesciata in un orizzontalismo in cui prende il sopravvento l'unità collettiva o iperoggettuale a discapito della singolarizzazione, e in cui i differenti livelli di differenziazione vengono azzerati: se nell'ideale ascetico vigevo il modello della scala di Climaco, oggi si sta affermando l'immagine di una liquidità piatta e bidimensionale [Cusinato 2017, 48-53].⁴

Esiste la mostruosa spontaneità, ma esistono anche le individualità, gli organismi, i sistemi sociali, le singolarità. Come dar conto ad es. della singolarità della persona amata? Qui ci si trova di fronte a un dilemma opposto, ma altrettanto insolubile, di quello in cui si sono arenate le attuali teorie fenomenologiche dell'intersoggettività: in queste ultime si parte dal soggetto isolato e poi non si riesce più a spiegare come sia possibile entrare in contatto con l'altro; nel caso delle

⁴ A questa prospettiva non mi pare sottrarsi neppure la «ontologia piatta» nel senso della *Object-Oriented Ontology* (OOO). Sui limiti di questa «ontologia piatta» cfr. anche Pezzano [2019, 491 e seg.].

ontologie piatte si parte dal collettivo e non si riesce più, nei fatti, a raggiungere la singolarità, come quando si cerca d'interpretare l'*inter-soggettività* come un campo particolare dell'*inter-oggettività* [Norton 2018].

In questo clima culturale parlare di differenze, di livelli di complessità o di singolarità personale non è scontato. Eppure le differenze esistono! Si è invece assistito a una gara nel raggiungere una posizione sempre meno "specificata" in cui si è passati dall'antropocentrismo allo zoocentrismo e al biocentrismo per arrivare infine alla notte in cui tutte le rocce e tutti gli organismi sono bigi. Nei fatti si tratta di una variante del riduttivismo. L'argomentazione che ne è alla base suona piuttosto ideologica: distinguere significa automaticamente salire sulla scala di Climaco e quindi discriminare, per cui non rimane altro che inginocchiarsi di fronte alla *piattezza* del liquame. Eppure il liquame è proprio ciò che è massimamente incanalabile dall'allevamento mediatico delle tecnologie del potere [Cusinato 2017, 79-87]. Scendere dalla scala di Climaco non implica necessariamente l'azzeramento delle differenze ontologiche fra una roccia, una pianta e un animale o la negazione che lo stesso animale umano abbia una sua "posizionalità nel cosmo" o che esista addirittura una «eccellenza di una mente sulle altre».

Spinoza, autore di riferimento per Ronchi, è già sufficiente per porre un limite a questa nuova moda. Il suo concetto di *eccellenza* implica una filosofia della *differenza*, articolata in livelli di complessità crescente del reale. Esistono infatti corpi semplici e corpi complessi, cioè composti da più individui, e quanto più sono complessi tanto più *complessa* ed *eccellente* è la loro mente. Ne consegue che

le idee differiscono tra loro come gli stessi oggetti, e che l'una è più eccellente dell'altra e contiene più realtà a seconda che l'oggetto dell'una sia più eccellente e contenga più realtà dell'oggetto dell'altra [...] Dico in generale che quanto un certo corpo è più atto degli altri a fare oppure a patire simultaneamente una pluralità di cose, tanto la sua mente è più atta delle altre a percepire simultaneamente una pluralità di cose [...]. E appunto da questo possiamo riconoscere l'eccellenza di una mente sulle altre [Spinoza, *Etica*, II, pro. XIII, scolio, 849]

L'antico problema del rapporto fra Unità e Molteplicità va dunque maneggiato con cura. Come riconosce Ronchi stesso, la soluzione dell'antinomia è quella esplicitata da Cusano nel *De visione dei*, poi ripresa da Leibniz nel *Discorso di metafisica* con il famoso esempio della città vista da ciascuno dei suoi abitanti in una prospettiva diversa. In ogni singolarità è l'assoluto stesso (l'Uno) che si vede in modo infinitesimale. È l'insegnamento implicito anche nella parabola indiana dell'elefante e dei sei saggi ciechi: ciascuno di essi tocca l'elefante in un punto diverso e lo descrive in modo diverso: per alcuni era una proboscide, per altri una coda, per un altro una zanna ecc. Chi di essi ha ragione? Nessuno in senso assoluto, tutti nel senso del «prospettivismo ontologico». Un prospettivismo che non è affatto relativismo nichilista: ogni saggio cieco coglie solo un aspetto parziale, ma altrimenti inaccessibile dell'elefante (l'Uno), e in quanto tale rappresenta una pro-

spettiva unica e insostituibile che si legittima nella misura in cui s'integra con le altre in un processo infinito che non ambisce ad assolutizzarsi.⁵ Ogni individuo coglie solo un frammento parziale del reale. Nel caso però che tale frammento parziale sia accessibile a un solo individuo, allora ci troviamo di fronte a una prospettiva ontologica unica e irriducibile, cioè non semplicemente a un individuo, bensì a una singolarità [Cusinato 2017]. In tale prospettivismo ontologico ogni ulteriore passo in avanti nell'esplorazione del reale corrisponde a un avanzamento nel processo di singolarizzazione e viceversa.

Se si applica questa soluzione, allora va azzerato l'antropocentrismo, ma senza negare all'animale umano un suo prospettivismo ontologico, cioè un suo peculiare posizionamento nel cosmo.

Il sentire primordiale: tutto ciò che sente è vita

Che spazio c'è, nella proposta di Ronchi, per una distinzione fra il mondo inorganico, governato dalle leggi fisiche, e quello organico? Senza porsi questa questione non si rischia di far coincidere acqua, vita e intelligenza nell'oceano di *Solaris*? Senza negare l'ipotesi di un'unità di fondo fra organico e inorganico, come pensare una specifica unità della vita? Come pensare categorie e leggi della vita che non siano semplici proiezioni di quelle individuate dalla fisica?

La tesi che ho argomentato in *Biosemiotica* [Cusinato 2018] è che all'inizio non ci sono due entità viventi isolate che, in un secondo momento, cominciano improvvisamente a interagire: la connessione o c'è all'inizio o non c'è più. *Questa connessione è la biosemiotica stessa*. All'inizio c'è una falda impersonale che rende tutti gli organismi viventi costitutivamente sintonizzati con il piano espressivo della vita. La falda impersonale è il «sentire primordiale»: non il sentire basato sul sistema nervoso animale, come aveva già intuito Fechner, ma una forma più ampia e originaria di sentire, capace d'interagire con il piano dell'espressione, e che accumuna tutti gli esseri viventi. Un essere vivente è tale in quanto sente, e sente in quanto è sintonizzato alla vita. Attraverso il sentire ogni specie vivente fa vibrare il piano espressivo della vita in modo differente, ma comprensibile, nelle linee essenziali, anche alle altre specie, per lo meno a quelle più affini. Sentire ed espressione sono dunque collegati, un collegamento che non è invece rintracciabile nell'inorganico [Cusinato 2018, 101-107].

Negli ultimi decenni la nostra immagine del mondo vegetale è profondamente cambiata: non si parla più d'una superiorità dell'umano sull'animale e dell'animale sulla pianta. Tuttavia la tesi che tutti gli esseri viventi siano impastati con lo stesso materiale, il «sentire primordiale», non è ancora diffusa come si potrebbe supporre. È implicita ad es. nella neurobiologia vegetale di Stefano Mancu-

⁵ È questa l'intuizione alla base del concetto scheleriano di *Ausgleich*, vedi *infra*.

so, ma è significativo che il tema del sentire sia centrale nel libro di Emanuele Coccia *La vita sensibile*, pensato su misura per il mondo animale, mentre rimanga sullo sfondo in *La vita delle piante*. Infatti nella metafisica di Coccia la cifra ultima della vita non è la sensibilità, bensì la “piantità” stessa.

La vita è sentire, e tutto ciò che sente è vita. Se qualcosa è vivo, allora sente. Un *computer* potrebbe anche avere una capacità di calcolo infinita, o una capacità perfetta di riconoscimento delle espressioni facciali, ma se non sente, allora non è vita. *Il sentire è la dimensione vitale della materia*: la dimensione che permette d’interagire con il campo espressivo, e la vita non è altro che una forma di sintonizzazione espressiva [Cusinato 2018, 101]. Ciò va inteso in senso radicale: non c’è solo un singolo organismo che partecipa al campo espressivo della vita, ma, contemporaneamente è il campo espressivo della vita che si manifesta in ogni singolo organismo.

A mio avviso è possibile ripensare questi temi al di fuori di ogni deriva irrazional-vitalistica, e precisamente distinguendo la *biosemiotica* (relativa alla sintonizzazione e interazione fra i diversi organismi viventi) dalla *proto-semiotica* (una *code semiotics* che riguarda i processi a livello cellulare: sintesi proteica, metabolismo, attività ormonale, trasmissione di impulsi nervosi) [Cusinato 2018]. Ogni specie vivente possiede i rudimenti di una grammatica primordiale dell’espressione e, grazie a questi rudimenti, è in grado di codificare e decodificare una specifica rilevanza vitale della biosfera. Una grammatica che si sviluppa in forme proprie per ogni specie, ma che ha una radice comune. Senza questa sintonizzazione primordiale, che si materializza nel sentire, una pianta non sarebbe in grado di posizionarsi verso le altre piante che la circondano, un’ape non saprebbe rapportarsi a un fiore, due ballerini non potrebbero danzare un tango e sarebbe impossibile ogni forma di *emotional sharing*, di empatia e di comprensione dell’alterità.

Il sentire è quindi un Giano bifronte: è sintonizzazione e differenziazione, unità e molteplicità; ciò che ci rende partecipi a un’unica vita (la biosfera non è un semplice somma di organismi, ma è la sintonizzazione stessa) e ciò che permette di articolare ogni processo d’individuazione. Il sentire è ciò che connette ogni organismo alla vita, ma è anche il modo in cui la vita si esprime in ogni individualità organica.

Ecco che allora la mostruosa spontaneità di Ronchi si svela come il primo momento, quello spinoziano-panteista. Con una avvertenza però: sostenere che la mostruosa spontaneità non è tutta la realtà, ma solo il primo momento, non significa ricadere in una qualche teoria della trascendenza: un livello trascende l’altro, ma rimane sempre all’interno dell’immanenza. Si tratta infatti di una trascendenza nell’immanenza.

LA DISTINZIONE FRA SOGGETTO E SINGOLARITÀ PERSONALE

L'errore di Schopenhauer e lo statuto della singolarità

Che spazio c'è, nella proposta di Ronchi, per una distinzione fra il soggetto autoreferenziale e la singolarità personale? Il soggetto può essere superato solo in direzione del mostruoso impersonale oppure anche in direzione dell'incontro con la singolarità dell'altro? In altri termini, è possibile concepire la singolarità personale come un altro modo per superare la struttura egotica del soggetto e raggiungere un'esperienza a-soggettiva (come può essere appunto l'incontro con la singolarità di un'altra persona)?

Ammettiamo, su questo concordo con Ronchi, che esperienza e immanenza coincidano e che si dia esperienza solo di ciò che è immanente. Escludiamo quindi che possa darsi esperienza di qualcosa che eccede l'immanenza. Compiuto questo passo, quali sono i confini del mostruoso all'interno di questa immanenza assoluta? La risposta di Ronchi è già data nella citazione iniziale: «*Immanenza assoluta* è il nome che abbiamo scelto di dare al mostruoso – mostruoso perché pre-umano, non umano o al di là dell'umano» [Ronchi 2017, 14]. Tuttavia, se il mostruoso impersonale coincide con l'immanenza assoluta e questa è il regno del «pre-umano, del non umano o dell'al di là dell'umano», allora che spazio assegna Ronchi alla singolarità personale? Sembrerebbe che al di fuori del mostruoso rimanga spazio solo per l'apparenza del soggetto e della coscienza oggettivante. In tal modo, l'individuo è solo un ologramma, cioè la proiezione di un'ombra sulla parete della caverna nel mondo della *doxa*.

Concordo con Ronchi sul fatto che per fare filosofia vada superata la prospettiva del soggetto egotico. Il problema, come argomenterò nel prossimo paragrafo, è che ciò può avvenire in due direzioni diverse: per poter fare filosofia è necessaria una messa fra parentesi della struttura egotica del soggetto, ma questo passaggio implica un atto di svuotamento (*katharsis* nel senso di Platone) della saturazione egologica [Cusinato 1999]. È la logica del capitalismo, quella che porta all'accumulazione della pienezza adiposa del soggetto egotico, che va sospesa.

La domanda che pongo a Ronchi non è relativa all'esigenza di sospendere l'ego, quanto alla direzione in cui viene compiuta questa sospensione: se in direzione del mostruoso o della singolarità personale. In altri termini: esiste una differenza fra il lavoro con cui il soggetto autoreferenziale si erige e l'atto con cui la singolarità si apre all'incontro maieutico con un'altra singolarità?

Dal mio punto di vista l'ologramma non è la singolarità personale, ma semmai il nostro "piccolo sé", cioè la coscienza egotica. Se la singolarità personale non è un ologramma, allora essa significa qualcosa anche per l'assoluta immanenza. Nello stesso tempo, la singolarità personale rimane irriducibile al mostruoso impersonale, quindi rappresenta una forma di esistenza che è fondata, ma non contenuta nella fusione unipatica del mostruoso impersonale. Di conseguenza, il mostruo-

so impersonale è solo il primo momento, quello panteistico-spinoziano, dell'immanenza assoluta, accanto al quale va lasciato uno spazio anche alla dimensione personale.

Il problema naturalmente è quello di liberare il termine persona dalle varie incrostazioni confessionali e ideologiche che lo affliggono: con singolarità personale non intendo l'incarnazione di uno spirito ultramondano che trascende l'esperienza, ma neppure una forma immunitaria della soggettività autoreferenziale (come nell'interpretazione di Roberto Esposito), piuttosto un sistema non auto-poietico e non immunitario e soprattutto non antropomorfo, in quanto non definibile biologicamente: non il mammifero eretto con il pollice opponibile, ma piuttosto quella X, qualsiasi conformazione organica o materiale possa assumere, capace di superare la propria prospettiva autoreferenziale e d'incontrare l'alterità [Cusinato 2017, 233].

Si potrebbe ribattere che tracciare un limite al mostruoso significherebbe ricadere nuovamente nella prospettiva della coscienza oggettivante: il "fuori" falsamente guadagnato dall'intenzionalità della coscienza va sostituito con il "Grande Fuori" al quale non si può aver mai accesso a partire dalla correlazione coscienza-mondo [Ronchi 2017, 131]. Tuttavia, questa obiezione cade se la singolarità personale è intesa come "altro" rispetto alla correlazione oggettivante coscienza-mondo: se la singolarità personale non parte dalla correlazione coscienza-mondo, il "fuori" che guadagna è una *Weltoffenheit* intesa nel senso del "Grande Fuori". La singolarità non rappresenta un ripiegamento intimistico e solipsistico del soggetto, quanto un superamento della chiusura del soggetto per aprirsi al mondo. Alla singolarità personale corrisponde una forma diversa di esperienza a-soggettiva, una forma particolare di "Grande Fuori": la *Weltoffenheit*.

Confondere soggetto e singolarità, ego e persona è stato il vero, *colossale*, errore di Schopenhauer. Una volta fatto coincidere il *principium individuationis* con il soggetto egocentrico e con la struttura autoreferenziale del soggetto, per togliere il velo di *Maya* non rimane che mettere fra parentesi non solo il soggetto egocentrico, ma anche il *principium individuationis*, cioè la propria singolarità e fondersi con l'assoluto [Cusinato 1999, 179-183]. L'idea che esista solo il piano della mostruosità e che tutto il resto sia solo *doxa* è un'idea molto schopenhaueriana.

Il problema non è quello di far coincidere il mondo con il mondo che si pensa in modo «pre-umano, non umano o al di là dell'umano» (sarebbe del resto possibile?), ma di delineare e descrivere il mostruoso come la situazione di partenza unipatica e impersonale in cui siamo immersi anche noi umani. L'errore di Schopenhauer è quello di non rendersi conto che l'esperienza a-soggettiva può seguire due vie *kathartiche* di annullamento della struttura soggettiva: in direzione del mostruoso e in direzione dell'incontro con l'altra singolarità. Assolutizzare la prima via significherebbe pertanto seguire Schopenhauer nell'identificare il soggetto egotico con il *principio individuationis*.

Il doppio superamento della coscienza oggettivante: riduzione filosofica e dionisiaca

Per esplicitare meglio il problema mi rifaccio direttamente alla teoria della riduzione dionisiaca di Scheler.⁶ È vero che Ronchi vede nella fenomenologia uno dei maggiori rappresentanti del canone maggiore, ma è anche vero che Scheler sviluppa una fenomenologia eretica, e per certi aspetti “rovesciata” rispetto a quella di Husserl. Scheler innanzitutto distingue la riduzione “fenomenologica” o filosofica dalla riduzione dionisiaca. Il *mostruoso* di Ronchi e lo sforzo che lo sottende, volto a recuperare una dimensione a-soggettiva dell’esperienza, ricorda, in modo sorprendente, la riduzione dionisiaca. Scheler rovescia la fenomenologia di Husserl in quanto pone al centro della propria “fenomenologia” il problema del recupero di un’esperienza a-soggettiva attraverso la messa fra parentesi delle strutture egotiche del soggetto. Una tale *epochè* dell’ego può tuttavia avvenire seguendo due direzioni opposte.

Nella prima direzione, la riduzione filosofica, mi svuoto dalla mia saturazione egotica e metto fra parentesi l’intenzionalità della soggettività autoreferenziale. È solo a quel punto che in me c’è spazio per aprirsi a una contro-intenzionalità che parte dal mondo e che fino a quel momento rimaneva offuscata dalla mia saturazione egotica. Una contro-intenzionalità che travolge le mie certezze e che agisce come fattore di trasformazione. Non c’è più la coscienza oggettivante che illumina il mondo, ma è il mondo che illumina l’apertura che emerge in me nello spazio prima governato dalla soggettività oggettivante. Si apre tutta la dimensione etica ed estetica e diventa possibile l’incontro con la dimensione inoggettivabile dell’alterità. È il momento ad es. in cui riesco a pormi in ascolto di una persona vicina, magari aprendomi a una rivelazione o confessione che altrimenti mi rimarrebbe inaccessibile per anni. Solo in quanto non-soggetto incontro l’altro come singolarità inoggettivabile, cioè in quanto non oggetto. [Cusinato 2018, 180-184].

Nella seconda direzione, la riduzione dionisiaca, l’*epochè* dell’ego è invece compiuta in direzione di un’identificazione con il fondamento originario della vita, cioè con il mostruoso. Rifacendosi al testo di Lucien Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive* (1922), Scheler con la riduzione dionisiaca descrive la tecnica per spogliarsi dalla mentalità razional-oggettivante e per ritornare a immergersi nella falda dell’impersonale, identificata con il sentire primordiale (*Gefühlsdrang*) alla base della vita intesa come fenomeno cosmico (*Alleben*). Si tratta d’una dimensione della realtà di cui l’umano civilizzato che abita le metropoli urbane è poco consapevole, una dimensione appunto “unipatica” e di cui rimangono solo poche tracce, conservate ad es. nelle così dette mentalità primitive, nell’infanzia, nell’erotismo e nelle esperienze narcotiche.

⁶ Sul concetto di *riduzione dionisiaca* cfr. Cusinato [2018, 186-187].

POTENZA E ATTO

Il “canone maggiore” e la “ontologia del possibile”

Ronchi e io siamo partiti dalla stessa premessa: nella cultura occidentale si è affermata una linea di pensiero dominante – designata da Ronchi “*canone maggiore*” e da me “*ontologia del possibile*” – che si basa sulla tesi della priorità della potenza sull’atto e del possibile sul reale. Da questa stessa premessa abbiamo tuttavia inferito conclusioni differenti.

Con il concetto di “canone maggiore” Ronchi intende essenzialmente un pensiero basato sulla contingenza che deriva dal passaggio dalla potenza all’atto. Ronchi argomenta la propria posizione spaziando dai megarici ad Aristotele per arrivare a Bergson e Whitehead. Punto di partenza del canone maggiore è il libro IX della *Metafisica*, dove Aristotele cerca di smontare la tesi dei megarici secondo cui il reale è solo ciò che produce effetti, o meglio la tesi secondo cui «uno può solo quando è in esercizio», cioè in atto. Una tesi che Ronchi ritrova anche nella nozione di *dynamis*, che Platone, nel *Sofista*, mette in bocca allo straniero di Elea (Soph. 277 d8-c3) [Ronchi 2017, 196-202].

Muovendo in una direzione simile, già nel 1999 avevo argomentato che risulta indispensabile «porre in discussione l’impostazione dominante e proporre un primato ontologico del reale sul possibile: è il reale nella sua imprevedibilità a costituire il punto di riferimento dinamico del concetto di libertà, non il possibile» [Cusinato 1999, 364]. Infatti, nel pensiero occidentale si è imposto «un modo di pensare ancora oggi piuttosto diffuso – che designo con l’espressione “ontologia del possibile” – secondo cui tutto ciò che posso sperimentare empiricamente non sarebbe altro che la realizzazione imperfetta di un prototipo già presente da qualche parte» [Cusinato 2008, 292]. A questa «ontologia del possibile», culminante nella celeberrima affermazione di *Sein und Zeit* secondo cui più in alto del reale è il possibile, contrapponevo una linea di pensiero “minoritaria”, rappresentata da Bergson e Scheler, in cui si afferma l’idea di una priorità ontologica del reale sul possibile [Cusinato 1999 361-364; Id. 2008 292-295]. Successivamente avevo esteso l’analisi a Schelling e in particolare alla tesi relativa all’esistenza di un «atto puro» in quanto non preceduto da potenza: di un atto che non esiste come il risultato del passaggio dalla potenza all’atto. Qui Schelling, rovesciando l’immagine consueta, fa effettivamente qualcosa d’impensabile: concepisce l’atto come *prius* e la potenza come *posterius* [Cusinato 2012, 71-73].

Se le premesse sono identiche e l’argomentazione riesce a integrarsi e a completarsi vicendevolmente, le conclusioni sono però, come già osservato, differenti. Infatti, l’obiettivo principale di Ronchi è la neutralizzazione del concetto di *manca*: la nostra vita trascorre colmando i vuoti che la nostra intelligenza concepisce sotto l’influsso del desiderio e della mancanza [Ronchi 2017, 89]; liberando l’esperienza dal niente, si dimostra che l’esperienza non manca di nulla e che

quindi basta a sé stessa [Ronchi 2017, 92]. Il mio è invece quello di sviluppare il concetto di *creatività*: sempre superando l'orizzonte delle «filosofie della mancanza», ma per approdare alla prospettiva di una nuova «filosofia della nascita», passaggio che rende possibile distinguere il desiderio di colmare una mancanza (riempire il vuoto del soggetto egotico) dal desiderio di creare (generare, fiorire, nascere, partorire). Un conto è il desiderio come mancanza che vuole fagocitare qualcosa per riempirsi, altro è il desiderio inteso come fame di nascere del tutto e che, non trovando tale spazio dentro di sé, mira a superare la struttura egotica del soggetto per rinascere nell'incontro con l'altro [Cusinato 2016/2017].

Il punto di partenza di Ronchi è l'interpretazione del passaggio dalla potenza all'atto in termini di *contingenza*: la contingenza è l'attualizzazione di una potenza [Ronchi 2017, 72]. Qualcosa è contingente nella misura in cui, in quanto attualizzazione di una possibilità, avrebbe potuto anche non essere [Ronchi 2017, 198-199]. Dal momento che non esiste passaggio dalla potenza all'atto, non esiste neppure la contingenza. Criticando la contingenza, Ronchi non solo afferma che non c'è la potenza prima dell'atto, ma anche che non c'è nulla dopo l'*atto in atto*. Una volta fatto questo passo, l'atto in atto non può più essere interrotto: nulla può essere più aggiunto a quell'*atto in atto*, che in tal modo s'eternizza fino a cannibalizzare il futuro. In tal caso, che spazio rimarrebbe per un effetto che eccede la causa o per un atto creativo?

Premetto che condivido in pieno la critica al concetto di mancanza e alle antropologie della carenza, punto su cui ritornerò più avanti. Tuttavia qui per Ronchi c'è sicuramente qualcosa di talmente decisivo da far sbilanciare l'asse dell'intera argomentazione, con il rischio di neutralizzare lo stesso concetto di creazione. Mi chiedo: se l'esperienza è compiuta, com'è possibile l'emergere di qualcosa che non sia già contenuto nel compiuto? Se però tutto è già compiuto, allora le nostre esistenze e la stessa storia non sono che una recita di un copione già scritto. Se tutto è già compiuto, allora che spazio rimane per l'evoluzione creatrice di Bergson? Non ci troviamo di fronte a una "spinozianizzazione" di Bergson?

In una delle sue ultime conferenze, *Le possible et le réel*, un testo a mio avviso folgorante, Bergson confessa che, fin dall'inizio, il punto di partenza di tutte le sue riflessioni è stato rappresentato da una domanda precisa: «A che cosa serve il tempo?». Si badi bene: Bergson non si chiede: «che cosa è il tempo?» o «qual è l'essenza del tempo?», ma piuttosto: «a che cosa serve?». La sua risposta va dritta al cuore della questione: «il tempo è ciò che impedisce che tutto sia dato in un colpo solo. Esso ritarda o piuttosto è ritardo [*retardement*]» [Bergson 1959, 1333].

In definitiva, il tempo è un “*Ritardante*” cosmico che permette che tutto *non* sia dato in una volta sola [Cusinato 1999, 361-364].⁷ Senza questo “Ritardante” viremmo in un universo in cui tutto è già dato nel *kosmos noetos* e in cui, di conseguenza, tutto quello che accade sarebbe la ripetizione di una idea *ante res* o l’attuazione di una potenza. L’errore è quello di pensare che il grande punto interrogativo sul senso dell’universo, e sul nostro stesso senso, sia solo il “nostro” soggettivo punto interrogativo, e che *sub specie aeternitatis* sarebbe possibile leggere, da qualche parte, una risposta definitiva. In realtà noi non riusciamo a leggere questo senso, non perché non siamo dotati di un intelletto illimitato, ma perché tale risposta ancora non è stata scritta. L’umano vede tutto quello che c’è da vedere, in quanto i limiti della conoscenza umana non sono da ricondurre solo a cause soggettive, ma piuttosto al fatto che lo stesso processo della realtà è incompiuto. Se così non fosse, allora ci sarebbero le *ideae ante res* e la storia sarebbe ridotta a un teatro di marionette. Se tutto fosse dato in una volta sola, allora quello che viene dopo sarebbe solo una pura ripetizione incapace di aggiungere qualcosa di diverso, ma l’essere è fortunatamente incompiuto e solo per questo è possibile l’apparizione di qualcosa di nuovo, d’imprevisto. Per questo è possibile il futuro [Cusinato 1999, 341-344].

L’idea di un tempo come “Ritardante” va a sua volta fecondata con la tesi delle *ideae cum rebus* di Scheler.⁸ Qui il processo reale non è l’attuazione di *ideae ante res*, non è quindi l’attuazione di un *kosmos noetos* in potenza, ma un processo «teleocline», e non teologico, in cui quelle che finora la vecchia metafisica ha chiamato “idee” non sarebbero altro che abbozzi e tentativi del processo creativo per determinare, di volta in volta, una direzione che rimane sempre aperta. In definitiva, non troviamo un fine e un senso predefinito alla nostra esistenza e alla storia non perché disponiamo di un’intelligenza limitata, ma perché questo senso e questo fine sono ancora aperti (il che però è diverso da una nichilistica negazione dell’esistenza di un qualsiasi senso). In definitiva se la storia e l’esistenza sono un processo creativo, allora non possono essere l’attualizzazione di qualcosa di già predefinito in potenza.

⁷ Qui e di seguito con *tempo* intendo la *durata*. Certo, lo stesso termine “tempo” viene usato sia per il tempo fisico (il tempo misurabile dalle lancette dell’orologio) sia per il tempo dell’esperienza. Per la fisica però a esistere propriamente non è il tempo, ma solo il campo gravitazionale, in quanto «i ritmi a cui scorre il tempo sono determinati dal campo gravitazionale, che è una entità reale e ha una sua dinamica, descritta dalle equazioni di Einstein» [Rovelli 2017, 164.] Se per la fisica quantistica i ritmi a cui scorre il tempo sono determinati dal *campo gravitazionale*, per un filosofo come Bergson i ritmi a cui scorre il tempo della nostra esperienza sono determinati dalla *irreversibilità* della *durée*, dove ogni istante, nella sua irripetibilità ed eterogeneità, aggiunge qualcosa di nuovo rispetto a quelli precedenti.

⁸ Sulla teoria scheleriana delle *ideae cum rebus*, finora ancora poco indagata, cfr. Cusinato [1999, 333-341; Id. 2010, 7-10]; Pezzano [2019].

Ciò viene a integrare perfettamente l'argomentazione di Bergson secondo cui, se tutto fosse veramente «*donné tout d'un coup*», allora tutto ciò che viene dopo sarebbe solo ripetizione. È un'affermazione che ha una ricaduta diretta sul nostro problema e in particolare sul concetto di creazione. In che senso Bergson afferma che la funzione del tempo è quella d'impedire che tutto sia «*donné tout d'un coup*» nel primo istante di vita dell'universo? Bergson contesta la priorità del possibile sul reale, e contesta anche che la creazione possa essere concepita come una attualizzazione della potenza. In altri termini, che tutto non sia «*donné tout d'un coup*» è la condizione indispensabile per ogni processo creativo. C'è evoluzione creatrice solo se c'è tempo come Ritardante, se cioè in questo processo è possibile «*ritardare la compiutezza*», cioè "aggiungere" qualcosa che prima non c'era. Risulta allora evidente a che cosa serve il tempo: il tempo ritarda la creazione, la trasforma in una *creatio continua*. Solo nella dimensione d'un tempo come "Ritardante" tutto *non* è già stato dato in un'unica creazione puntuale posta all'origine del tempo.

Per Bergson non si tratta d'un concetto astratto o di un'idea fumosa: sentire lo scorrere del tempo, sentire la durata, equivale a sentire il ritmo della *creazione continua*. È un'esperienza così rilevante che, all'inizio della conferenza, Bergson ha bisogno di riaffermarla come il vero punto di partenza: «Vorrei ritornare su d'un argomento di cui ho già parlato, la creazione continua d'imprevedibile novità che sembra perseguirsi nell'universo. Personalmente, credo di sperimentarla a ogni istante» [Bergson 1959, 1331]. La verità, osserva Bergson, è che «la filosofia non ha mai francamente ammesso questa creazione continua d'imprevedibile novità» [Bergson 1959, 1344], né nel mondo antico e neppure in quello della scienza moderna, dove «i fenomeni si risolvono nell'eternità delle leggi» [Bergson 1959, 1344].

Il tutto "compiuto" e la creatio continua

È relativamente a questo punto che traspare un'ambiguità di Ronchi che, di fatto, mette in discussione la priorità dell'atto sulla potenza: una volta affermata la tesi di un Tutto già compiuto, in cui non c'è "ritardamento" bergsoniano, il processo storico rischia di ridursi alla messa in scena di un copione già scritto. Si limita ad attuare ciò che era già tutto contenuto, in potenza, nel *kosmos noetos* della compiutezza, senza poter aggiungere nulla di nuovo.

La mia proposta era invece quella di mettere in discussione l'*ontologia del possibile* - cioè l'insieme delle tesi che, direttamente o indirettamente, affermano una priorità della potenza sull'atto e del possibile sul reale - per aprire la strada a un concetto di creazione "diffusa": non una creazione concentrata in un unico istante (perché se tutto è già dato in una volta, allora tutto ciò che segue è solo ripetizione), ma *creatio continua*, intesa come un processo reale d'imprevedibili novità [Cusinato 1999, 331-345].

La creatività fa emergere qualcosa di nuovo che prima non era dato, oppure è l'attuazione di qualcosa che era già dato in potenza? Se è l'attuazione di qualcosa che era già dato in potenza, allora non è creazione, ma solo imitazione; se invece fa emergere qualcosa di ontologicamente nuovo, allora aggiunge qualcosa, che prima non era ancora dato. Una concezione forte di creazione, come quella ad es. rintracciabile in Bergson, non pone allora in discussione l'idea di una Totalità compiuta, per cui il tutto è *già* dato del tutto?

In definitiva: se esiste quella che Bergson chiama «la creazione continua d'imprevedibile novità», e il tempo opera come "Ritardante" della compiutezza del Tutto, allora non si dovrà parlare, almeno relativamente alla singolarità personale, di una «*Totalità incompiuta*»?

È il punto di maggiore divergenza, su cui Ronchi e io discutiamo da tempo. La mia impressione è che qui, con il concetto di "compiutezza", Ronchi abbandoni Bergson e rischi di virare verso una nuova *ontologia del possibile*. Invece la preoccupazione di Ronchi è che la mia "incompiutezza" diventi il cavallo di Troia per una nuova *trascendenza teologica*.

In realtà, il problema che ponevo nella *Totalità incompiuta* [2008] andava in una direzione piuttosto differente, in quanto questa "incompiutezza" non esprime una mancanza originaria, ancora nostalgica nei confronti di una qualche trascendenza teologica, ma è pensata nel senso dell'eccedenza. Non l'eccedenza di una sacca d'acqua che alimenta la storia gocciolando, ma di un'eccedenza del reale sul possibile. In altri termini, il problema che ponevo – ma sempre rimanendo sul piano di un'immanenza assoluta – era quello dell'esistenza di un processo creativo che non si limita a ripetere o ad attuare qualcosa che esiste già nella compiutezza del Tutto. È solo in relazione a questa "novità ontologica" che ho utilizzato il termine «incompiutezza» applicandolo al processo di formazione della singolarità personale.⁹

Se invece nel processo non si crea qualcosa che eccede la compiutezza, allora si rischia di ritornare, al di là delle intenzioni, nella prospettiva dell'ontologia del possibile: se si pensa il tutto come già *compiuto*, allora anche le nostre storie sono l'attuazione o la ripetizione di qualcosa che è già dato. E dove depositare questa compiutezza se non su di un piano *ante res*? Ronchi nega la tesi delle *ideae ante res*, tuttavia l'impressione è che non riesca a chiarire come la sua tesi della compiutezza riesca poi a sbarazzarsene veramente. Se tutto è già dato fin dall'inizio, al-

⁹ «Dietro la persona non c'è un'essenza compiuta, ma un moto espressivo, cioè una matrice generativa del percorso ontologico con cui una determinata persona è riuscita a esprimersi nell'atto (cfr. "principio di espressività"). L'"essenza" della persona è perfetta nella misura in cui è incompiuta. L'incompiutezza, lungi dal rappresentare una mancanza, indica la capacità di mantenere aperto uno spazio innanzi. La persona è una "totalità incompiuta" che deriva la propria perfezione dall'essere sempre aperta a un ulteriore possibile compimento partecipativo» [Cusinato 2008, 11].

lora questo tutto come fa a essere “del tutto già compiuto” senza contenere ad es. anche destino, senso e fine delle nostre esistenze individuali? Non si torna così, senza accorgersene, alle *ideae ante res* e all’ontologia del possibile?

Inoltre, che ne è del futuro? La concezione del tempo come “Ritardante” permette di concepire il futuro come una serie infinita e di nuovi atti che può continuamente essere sorpresa e ri-configurata da un nuovo atto. Invece l’ipotesi di Ronchi implica l’idea di un “futuro in atto” o meglio di un futuro già tutto “in un atto”. Ma questo non significa annullare il futuro?

Ronchi osserva che in realtà non si tratta di attuazione o di ripetizione, ma di esplicitazione: il tutto è sempre perfettamente “compiuto” in ogni momento del processo, proprio perché il tutto è sempre “in atto come tutto”. Se il tutto è “un tutto compiuto in atto”, quindi atto non preceduto da potenza, allora non c’è un processo di attualizzazione di una potenza. Ciò risponde tuttavia solo a una parte del problema: cosa succede infatti se, rispetto a questa compiutezza, la *creatio continua* di Bergson continua a pulsare? A quel punto, se esiste un tutto “già tutto in atto”, allora in che senso quella pulsazione non sarà ripetizione? Ronchi risponde con gli esempi husserliani e bergsoniani della melodia: l’ultima battuta in realtà non aggiunge nulla, non si somma alle restanti; l’ultima battuta è in realtà “ultima” solo per noi, mentre dal punto di vista “metafisico” (in sé) è la *prima*, in quanto non appena ha luogo ricalcola ogni volta l’insieme, ristrutturata il tutto. Il tutto è sempre “dato” come perfetto nell’ultima battuta che è ciò che rende regressivamente ragione della serie che *solo adesso* la precede (movimento retrogrado del vero).

Si tratta di un’argomentazione che spiega molti processi, ma non tutti. È questo il punto su cui ha particolarmente insistito Schelling nei confronti di Spinoza: esiste anche l’esperienza della *Trennung*, della *Krisis*, della *Umkehrung* e in essa il lavorio dell’ultima nota, descritto da Ronchi, nei fatti naufraga: se tutto va bene inizia un nuovo movimento o una nuova melodia, cioè qualcosa che, in quanto imprevedibile, non era deducibile dalla “compiutezza” di un determinato attimo kairologico, ma era stato ritardato. Certo, finché rimaniamo dentro un *kairos* tutto è compiuto, ma nella nostra esistenza è possibile sperimentare diversi *kairoi*. Con il linguaggio di Schelling si potrebbe dire che qui Ronchi non solo afferma che in un processo l’atto esiste come il *prius* non preceduto da potenza, ma che esiste come *prius* compiuto, come “un atto in atto”, che non solo non può interrompersi, ma neppure farsi modificare dall’irruzione di un nuovo atto *prius*. Eppure una nuova nota può modificare una melodia, ristrutturarne il significato, ma anche inaugurare un nuovo movimento. La nostra esistenza ricorda certamente la dinamica della melodia, ma non è solo melodica: è anche irruzione dell’imprevisto, crisi, interruzione dell’“atto in atto”, trasformazione.

In che senso l’ultima battuta è in realtà “ultima” solo per noi, mentre dal punto di vista “metafisico” (in sé) è la *prima*? Sarebbe come supporre che nella durata

Bergson riesca a sperimentare non solo la nota che sta per arrivare e l'apertura al futuro, bensì il futuro e, anzi, tutto il futuro. La durata non può essere dilatata fino a inglobare tutto il futuro, non lo sarebbe neppure dal punto di vista di una mente infinita. È probabile che qui Ronchi pensi alla *sub specie aeternitatis* di Spinoza, ma questa non coincide con il ritmo della *creatio continua* che Bergson sperimenta nella durata. In che senso poi spostare il problema sulla *sub specie aeternitatis* non equivarrebbe a pensare che se avessimo un intelletto infinito potremmo leggere, da qualche parte, la risposta al grande interrogativo sul senso dell'universo? In tal caso si arriverebbe a un'interpretazione riduttiva dello stesso "Ritardante": il lavoro del tempo sarebbe simile allo sgocciolamento della sacca d'acqua in cui si ritarda la manifestazione delle *ideae ante res* di un *kosmos noetos* già concluso da qualche parte.

Oltre l'antropologia della carenza: la meta-antropologia

Il principale bersaglio del testo di Ronchi è senza dubbio l'antropologia, considerata assieme all'intenzionalità e alla fenomenologia come l'architrave del canone maggiore [Ronchi 2017, 113, 176]. In questo nuovo «sonno antropologico» [Ronchi 2017, 50] è compreso non solo Husserl, e quindi l'intenzionalità che lega la correlazione coscienza-mondo nella fenomenologia [Ronchi 2017, 118] e la riduzione fenomenologica che, in quanto strumento di antropologizzazione, riduce tutto alla coscienza del soggetto [Ronchi 2017, 125], ma soprattutto il *Dasein* di Heidegger [Ronchi 2017, 122, 177]. Giusto quindi decostruire il *Dasein* come vertice della scala che, al contrario dell'animale, riafferma il proprio primato in quanto formatore di un mondo ancora una volta inteso come serbatoio di risorse a propria disposizione.

Il manifesto del canone minore è quindi un invito a de-antropologizzare la filosofia: «Mettendo in questione l'uomo come perno dell'universo, la linea minore porta veramente a compimento la rivoluzione copernicana» [Ronchi 2017, 177]. Per far questo Ronchi si richiama al famoso annuncio di Foucault sulla morte dell'umano. Tuttavia è Foucault stesso, dopo aver proclamato la morte dell'umano, a invitarci a ripensare l'umano al di fuori del così detto «quadrilatero antropologico» [Cusinato 2008, 43-44].

Che cosa aveva in mente Foucault? L'annuncio della morte dell'umano è l'annuncio della morte dell'infinita serie di immagini con cui l'umano si era finora pensato. In definitiva, a ben vedere, la posizione di Foucault non è molto lontana da quella esplicitata da Scheler nella famosa conferenza del 1927 in cui viene ufficialmente inaugurata l'antropologia filosofica. Scheler afferma che l'umano finora è sempre vissuto all'interno dell'immagine antropomorfa che aveva di sé stesso, assolutizzando di volta in volta l'abito che indossava. Il quarto capitolo di *La posizione dell'uomo nel cosmo* può essere letto come una descrizione di questo guardaroba antropomorfo, cioè delle diverse immagini che l'umano ha finora indos-

sato: nessuna del tutto falsa, ma tutte incomplete, parziali, provvisorie. L'umano, l'essere che viene al mondo senza aver finito di nascere, prende forma attraverso l'immagine antropologica che si fa di sé stesso, ma poi finisce per scambiarla con sé stesso e, assolutizzandola, cade nelle varie forme di antropomorfismo. Un po' come i saggi ciechi indiani che si misero a litigare sulla forma dell'elefante. Altrettanto ogni epoca storica ha avuto la propria antropologia e, in base a questo frammento parziale, ha cercato di riconfigurare il cosmo. È questo antropomorfismo che muore con l'annuncio di Scheler e di Foucault. Ed è per questo che alla base del discorso di Scheler e di Foucault ritroviamo la stessa insistenza sulla natura plastica dell'umano e sulla necessità di una filosofia intesa come esercizio che dia forma a tale plasticità. Da qui l'importanza assegnata da Scheler ai temi della formazione (*Bildung*) e dall'ultimo Foucault a quelli legati alla cura (*epimeleia heautou*) [Cusinato 2010].

Scheler, lettore attento di Paul Alsberg [Cusinato 2008, 143-148], non interpreta la neotenia di Bolk in direzione di un'antropologia della carenza, come farà invece Gehlen.¹⁰ Il suo obiettivo è diverso: è quello di smascherare il meccanismo alla base dell'antropocentrismo. Scheler dimostra che non esiste un'essenza umana, fissa e immutabile, ma solo abiti attraverso cui l'umano, l'essere che nasce senza aver finito di nascere, ha dato una forma provvisoria alla propria plasticità. Pertanto con l'antropologia filosofica di Scheler non muore l'umano, ma il tentativo, ingenuo, di dare una veste definitiva all'umano, di cui il *Dasein* di Heidegger non era che l'ultima espressione in ordine cronologico.

L'antropologia filosofica di Scheler fa saltare la prospettiva antropomorfa: non cerca di assolutizzare l'ultimo degli abiti indossati, ma analizza il processo antropogenetico della co-esecuzione (*Mitvollzug*) dell'atto che rimane nascosto sullo sfondo. Diventa pertanto antropologia dell'*Allmensch*, dove con *Allmensch* Scheler intende il processo d'infinita integrazione (*Ausgleich*) delle immagini con cui l'umano si è pensato e potrà prender forma anche in futuro.¹¹ Dal momento che l'*Allmensch* coincide con il meta-umano, allora l'antropologia dell'*Allmensch* non è altro che una antropologia del "meta-umano" (*All-mensch*), cioè una «meta-antropologia» del *Mensch*.¹² La meta-antropologia è il tentativo di ripensare l'umano, non all'interno del singolo abito, l'immagine antropomorfa di volta in volta assolutizzata, ma considerando tutti questi abiti come altrettanti abbozzi parziali da cui dedurre una direzione aperta: quella appunto dell'*Allmensch* [Cusinato 2008, 50-51]. La meta-antropologia di Scheler prende così atto della morte di

¹⁰ L'antropologia filosofica di Scheler *non fa parte* dell'antropologia della carenza, che invece trova il suo maggior rappresentante in Gehlen. L'identificazione, dominante, fra antropologia filosofica e antropologia della carenza è pertanto del tutto scorretta, cfr. Cusinato [2017, 361-364].

¹¹ Sull'intima connessione fra *Allmensch* e *Ausgleich* cfr. Cusinato [1999, 117; Id. 2008, 54-55].

¹² Scheler utilizza il termine «*Metanthropologie*» in GW IX, 83; GW XI, 125-126. Finora questo concetto è stato poco indagato. Cfr. ad es. Sepp [2010, 127-131].

un umano che crede ancora che l'ultimo abito indossato rispecchi l'essenza immutabile della natura umana. Il suo posto è preso da un umano che prende coscienza di essere parte di un processo *antropogenetico* aperto. L'antropologia filosofica diventa meta-antropologia, cioè laboratorio antropogenetico delle diverse immagini dell'umano, cioè «antropologia della *Bildung*» [Cusinato 2010].

Ciò getta una nuova luce su tutta l'argomentazione finora svolta. Un conto è immergersi nell'esperienza del mostruoso e quindi spogliarsi di tutto ciò che non è «pre-umano, non umano o al di là dell'umano», un altro conto è fare filosofia pensando il mostruoso. Ovviamente sono due cose profondamente diverse. È possibile unificarle, cioè fare filosofia de-umanizzandosi? Dal punto di vista di una meta-antropologia il problema posto da Ronchi con la “de-umanizzazione” viene profondamente trasformato. L'impressione è che Ronchi con umano si riferisca ancora una volta a una delle tante immagini antropologiche entro cui l'umano si è finora riduttivamente pensato, in questo caso l'antropologia della carenza di Gehlen. Invece, dal punto di vista della meta-antropologia, il problema non è più quello della de-umanizzazione, ma del ripensare l'umano al di fuori dei vari antropocentrismi che, al pari dei sei saggi ciechi a proposito dell'elefante, si accapigliano fra di loro per assolutizzare un'immagine parziale dell'umano.

A sua volta, la nuova filosofia della natura, con l'idea di una creatività finalmente svincolata dalla priorità della potenza sull'atto, diventa essa stessa parte di quel tentativo di conquistare una prospettiva meta-antropologica, cioè *antropogenetica*, dell'umano. Una volta riposizionato l'umano nella natura, e preso atto che siamo impastati dello stesso sentire mostruoso dei batteri, delle piante e degli altri animali, va presa in considerazione anche la sua particolarità senza annullarla, altrimenti si ricade da un eccesso all'altro.

BIBLIOGRAFIA

- Alsberg P.
 - 1922, *Das Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung*, Sybillen-Verlag, Dresden.
- Bergson H.
 1959, *Œuvres*, Édition du centenaire, PUF, Paris.
- Canullo C.
 - 2007, *Michel Henry: narrare il pathos*, EUM, Macerata.
- Coccia E.
 - 2011, *La vita sensibile*, Il Mulino, Bologna.
 - 2018, *La vita delle piante. Metafisica e mescolanza*, Il Mulino, Bologna.
- Cusinato G.

- 1999, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler* (con una *Presentazione* di M.S. Frings), ESI, Napoli.

- 2007, *Operari sequitur esse. Spinoza e l'operare della libertà*, in: F. Totaro e M.L. Perri (a cura di), *Opera e operare per l'utopia*, Carocci, Roma, 55-79.

- 2008, *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, FrancoAngeli, Milano.

- 2010, *Max Scheler: dall'antropologia filosofica del Geist all'antropologia filosofica della Bildung*, in «Giornale di filosofia», 1-28, [<http://www.giornaledifilosofia.net/public/scheda.php?id=135>].

- 2012, *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epoché als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler*, Königshausen&Neumann, Würzburg 2012.

- 2016/17, *Trasformazione e germinazione. Per una nuova filosofia della nascita*, in: «Thaumàzein», 4-5, 2016-2017, 37-66, [<http://rivista.thaumazein.it/index.php?journal=thaum&page=article&op=view&path%5B%5D=80>].

- 2017, *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, QuiEdit, Verona 2014, II edizione rivista e ampliata 2017.

- 2018, *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*, FrancoAngeli, Milano.

De Simone G.

- 2016, *La rivelazione della vita. Cristianesimo e filosofia in Michel Henry*, Il pozzo di Giacobbe, Padova.

Fechner G.

- 2014, *Nanna o l'anima delle piante*, Adelphi, Milano.

Foucault M.

- 1998, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, BUR, Milano.

- 2011, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano.

Gallagher S., Zahavi D.

- 2009, *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*, Raffaello Cortina, Milano.

Gehlen A.

- 1990, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano.

Henry H.

- 2018, *L'essenza della manifestazione*, a cura di G. De Simone, Orthotes, Napoli-Salerno.

Mancuso S.

- 2015, *Verde brillante. Sensibilità e intelligenza del mondo vegetale*, Giunti, Firenze.

Morton T.

- 2018, *Iperoggetti*, Nero, Roma.

Nishitani K.

- 2005, *La relazione io-tu nel buddismo*, L'Epos, Palermo.

Peirce C.S.

- 1931-1958, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss, Harvard University Press, Cambridge (MA).

Pezzano G.

- 2019, *Un mondo in trasformazione. La metafisica di Deleuze*, QuiEdit, Verona.

Ronchi R.

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

Rovelli C.

- 2017, *L'ordine del tempo*, Adelphi, Milano.

Schelling F.W.J.

- 1856-1861, *Sämmtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, XIV Bde., J.G. Cotta, Stuttgart-Augsburg.

Scheler M.

- 1954-1969, *Gesammelte Werke*, XV Bde., hrsg. von Maria Scheler (1954-1969) und Manfred S. Frings (1970-1997), Francke Verlag/ Bonn: Bouvier Verlag, Bern München.

Sepp R.

- 2010, *Esse in actu. Margini dell'antropologico nell'ultimo Scheler*, in «Discipline filosofiche», XX 2, 2010, 127-131.

Spinoza B.

- 2007, *Etica*, in: Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini, Arnoldo Mondadori, Milano.