

Rocco Ronchi

*Sensus sui.*

## La fondazione trascendentale della società

Nell'*Avvertenza a Genesi e struttura della società*, Gentile rimanda il lettore, che voglia subito arrivare al nocciolo del libro, al capitolo quarto (*Società trascendentale in "interiore homine"*) nel quale, scrive, sarebbe contenuto il "nuovo" che «non sarebbe mai stato detto, né da me né da altri»<sup>1</sup>. Rivolgiamo, dunque, la nostra attenzione a quel faticoso capitolo. Un passo, contenuto nel § 5 (*Il dialogo interno, o trascendentale*), sintetizza la "novità" annunciata dal filosofo. Esso concerne il problema della "genesi trascendentale" della società:

Interlocutore e attore del dramma che è la trascendentale società onde l'uomo è, assolutamente parlando, animale politico, da quando dicendo Io si riflette su sé stesso e si attua nell'unità sintetica di Sé e di altro, come opposti e perciò identici: anzi da quando è *in nuce* questo Io, ancora semplice senso di sé. Finisce la solitudine, e spunta allora il primo raggio della vita sociale, di cui tutte le forme più particolari e complesse non saranno poi se non forme derivate, e propriamente diverse dalla originaria pel contenuto diverso che nell'esperienza vien maturando.

E quella soltanto è la via per cui l'animale, ossia l'uomo quale sarebbe nella immediatezza del suo essere, entra nell'umanità e non è più uno, ma *socio*. Ogni incontro meccanico di contingente estrinseca convivenza, non darebbe mai luogo a quella reciproca interferenza e comunicazione spirituale, dialettica, in cui consiste essenzialmente la società. Le pecore del gregge, se non s'immagini in ciascuna un rudimentale e oscuro senso di sé, al pari di un mucchio di pietre, alle quali nessuno attribuisce capacità di sentirsi, non formano una società<sup>2</sup>.

1. G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Le Lettere, Firenze 2003, *Avvertenza* (senza numero di pagina). L'*Avvertenza* è datata 25 settembre 1943.

2. *Ivi*, p. 38.

### 1. *Il teatro epico della autocoscienza*

Il dramma in questione è molto moderno, decisamente antinaturalistico. La sua struttura è metalinguistica, ma più che a Pirandello, la società trascendentale “inscenata” da Gentile fa pensare al teatro epico brechtiano, certamente ignorato dal filosofo italiano. A caratterizzarla è, infatti, la *riflessività* e lo *straniamento*. La reduplicazione riflessiva definisce l’“eccezione umana”, vale a dire il primato dell’uomo rispetto all’animale e alla “pietra”. La tesi gentiliana è, dopotutto, assai semplice: l’uomo è animale *politico* perché è coscienza atteggiata riflessivamente. L’“eccezione umana”, rivendicata da Gentile, fa però fin da subito problema perché se le pietre non hanno certo bisogno di un *sensus sui* per formare un mucchio, per le pecore si dovrà tuttavia immaginare qualcosa di simile, altrimenti non vi sarebbe affatto “gregge”. Il gregge non è infatti una somma di parti già costituite, che sussistono come individui, ma una unità d’ordine superiore, auto-organizzata, nella quale il processo di individuazione dell’essere-pecora si realizza. La “socialità” della pecora non è accidentale. Non c’è pecora senza gregge. Per questo, a differenza del mucchio di pietre, il gregge, da sempre, mostra una qualche somiglianza di famiglia con la *societas*, se non altro perché ne rappresenta una degenerazione sempre possibile (la società non degenera in gregge o formicaio se non supponendo un genere comune...). E il «rudimentale e oscuro senso di sé» dell’animale gregario non può essere del tutto sganciato dal «sublime potere (*das erhabene Vermögen*)» dell’uomo «di dire Io a se stesso (*zu sich selbst Ich zu sagen*)»<sup>3</sup> se, come riconosce Gentile, per esercitare un siffatto potere bisogna che questo “senso di sé” *in nuce* sia fungente anche nell’uomo. Si fatica allora a vederne la differenza di natura con il *sensus sui* che sonnecchia nel pacifico animale brucante l’erbetta.

Lo stordimento dell’animale gregario è piuttosto quello che Bertolt Brecht imputava allo spettatore del teatro tradizionale. Incantato dalla scena, era incapace di riflettere criticamente. Catturato dalla *mimesis*, era gregge e non socio. Doveva perciò essere destato a sé dal metodo dello straniamento che gli avrebbe restituito come oggetto, vale a dire come “problema”, la sua stessa esistenza storicamente determinata. L’autoaffezione riflessiva paga, insomma, il dazio dello *straniamento*: bisogna prendere la distanza da sé (dal sé del *sensus sui*) fino a percepirsi come un estraneo per vedersi, infine, *tematicamente e criticamente* come sé; bisogna essere attori e interlocutori del dramma (della vita in atto) e bisogna esserlo

3. I. Kant, *I progressi della metafisica*, AK XX, 270, p. 23.

*simultaneamente*, in un istante fuori dal tempo, come accade in quelle esperienze limite, che Freud avrebbe catalogato tra le psicopatologie della vita quotidiana e che, quasi negli stessi anni, attiravano l'attenzione dello "psicologo" Bergson<sup>4</sup>. Il nucleo incandescente della autoaffezione riflessiva è infatti un *déjà vu*. *Vedersi vedere* è vedersi nello stesso istante come oggetto visto e come soggetto della visione: là sulla scena come una cosa del mondo, trascendente come tutte le cose del mondo, sottomessa alla causalità impersonale dei fatti della natura, e qua, davanti alla scena, come immanenza assoluta della visione in atto, come suo fondamento e principio. L'animale politico, dice Gentile, è l'animale *perturbato* da sé come Altro. Senza tale *Unheimlichkeit* vi sarebbe solo dell'animalità gregaria, del naturale *sensus sui*, e non della socialità trascendentale.

## 2. Quanti siamo? Gentile e Derrida

Il principio esplicativo dell'autoaffezione proposto da Gentile è il *sentirsi-parlare*. Ecco la grande novità annunciata nell'*Avvertenza!* La presenza a sé, che definisce la soggettività, si fa attraverso un dialogo interno o trascendentale.

Noi – scrive – parliamo ad altri, perché parliamo prima di tutto a noi stessi. E per così dire, le prime orecchie che ci ascoltano non sono le orecchie altrui, ma le nostre [...] C'è in noi lo scrittore e il lettore; come nell'intimo del nostro animo, sempre che noi pensiamo, c'è chi parla e c'è chi ascolta, c'è l'individuo e il suo ascoltatore. Interlocutore invisibile, ma presente, tanto reale quanto è reale colui che sta pensando<sup>5</sup>.

Possiamo sperimentare anche casi in cui questo circuito virtuoso del *sentirsi-parlare* si interrompe. Abbiamo allora una voce che parla senza ascoltarsi o un intendere una voce straniera, ma sono casi, appunto, "eccezionali", interessanti per lo psichiatra, i quali confermano indirettamente la buona regola della coscienza "normale" che è interamente affidata al

4. Sullo straniamento brechtiano mi permetto di rimandare al mio *Bertolt Brecht. Tre dispositivi*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017. Per il *déjà vu* in Freud, si veda S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana*, Astrolabio, Roma 1948, pp. 294 e s. Per il *déjà vu* in Bergson, cfr. il celebre *Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance*, in *L'Énergie spirituelle*, in H. Bergson, *Oeuvres*, Puf, Paris 1959, pp. 897 e s.

5. G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 37.

regime dell'enunciazione. Essere un soggetto incondizionatamente certo del proprio essere/esistere vuol dire sdoppiarsi e dire a se stessi Io. Nella *Seconda meditazione* Cartesio lo aveva già affermato:

Bisogna infine concludere, e tener fermo – scrive – che questa proposizione (*hoc pronunziatum*): *ego sum, ego existo*, è necessariamente vera tutte le volte che la pronuncio (*quoties a me profertur*), o che la concepisco nel mio spirito (*vel mente concepitur*)<sup>6</sup>.

Gentile ha tuttavia ragione nel rivendicare la “novità” della sua tesi. Bisognerà infatti attendere la decostruzione perché al cuore del soggetto trascendentale sia posta l'autoaffezione della voce fenomenologica.

Per Derrida questo significherà fare del soggetto il contraccolpo della relazione, la sua generazione tardiva e posticcia. Non un dialogo interiore, ma l'esteriorità della scrittura fonda, per Derrida, la vita trascendentale della coscienza. L'opacità del segno la pervade da cima a fondo, destinandola ad una esistenza umbratile, spettrale. Sentirsi-parlare, per Derrida, significa, per il soggetto, cercarsi nei segni della scrittura senza mai trovarsi, dal momento che la scrittura è testamentaria per definizione: essa è *per costituzione* la parola che un morto rivolge ad un non ancora nato (la lapide). La “vita” trascendentale della coscienza è così affidata alle vicissitudini della decifrazione di una lingua morta. Per Gentile, fedele in questo alla tradizione metafisica che Derrida vuole decostruire, il sentirsi-parlare è invece caratterizzato dalla assoluta trasparenza tra chi parla e chi ascolta. Nessuna mediazione indicativa inquina il dialogo *in interiore homine*. Qui c'è pura espressione, proprio come sosteneva quell'Husserl che Derrida, dopo averne astutamente riconfigurato il pensiero a misura della sua critica, stigmatizzava come “ingenuo”<sup>7</sup>. Entrambi, tuttavia, compiono la stessa operazione: desostanzializzano l'uno, la coscienza, la scindono in due, ne fanno una coppia originaria: «[...] la trascendentale società onde l'uomo è, assolutamente, parlando, animale politico». E così la fanno *essere*. Il soggetto è infatti l'opera del due, il frutto del dialogo interiore in Gentile, l'opera della archi-traccia in Derrida. Alla domanda “quanti siamo?”, “quanti siamo *all'origine*?”, Gentile e Derrida rispondono insomma che siamo *due*, solo che nel caso gentiliano la coppia è la trasparenza riflessiva dell'uno a se stesso, in quello di Derrida la coppia è la premessa della sua

6. Cartesio, *Discorso sul metodo. Meditazioni Metafisiche*, Laterza, Bari 1975, t. I, p. 78.

7. Si veda il mio *La fallacia decostruzionista e il destino della filosofia. Le signe et le clin d'oeil* di prossima apparizione nella rivista «Studi di Estetica».

dissoluzione fantasmatica in una molteplicità illimitata (la disseminazione del sé). Forse il “post-strutturalista” Derrida è in questo più conseguente del “neoidealista” italiano: che altro può fare infatti la diade una volta che è stata posta all’origine se non dividersi illimitatamente?

Resta però da entrambi ignorato il terzo che funge da presupposto e che perciò, a parlare propriamente, è un primo che vige come *Grund*, cioè come *fondamento* e come *causa* della relazione. Nel passo appena citato di Gentile, esso è segnalato sia pure di sfuggita e senza consapevolezza. Cosa vuol dire, infatti, che “c’è in noi lo scrittore e il lettore”? Cosa introduce quell’assegnazione di un luogo (“in noi”) per la riflessione “ponente”? “In noi”, se ben consideriamo quella espressione, rimanda ad un *ambito*, ad una specie di *chora* che deve fungere al fondo della relazione riflessiva, comunque essa sia intesa. Da qualche parte la riflessione *ha luogo*, altrimenti si librerebbe misteriosamente in volo senza l’attrito dell’aria. Quanti siamo, allora, *veramente*? Siamo senz’altro due, come vuole la riflessione, ma il due implica un “più uno”, che vige all’origine come fondamento di possibilità della coppia. Siamo “due più uno” senza che quell’uno appartenga allo stesso insieme di cui fanno parte i due (non siamo tre!). L’uno in eccesso rispetto alla relazione è l’uno sopranumerario che fa capolino quando per esplicitare l’originarietà della autoaffezione riflessiva si ricorre ad espressioni come “io mi sento parlare” o “ci si sente parlare” (“si è parlati”). Poco importa che il sentirsi-parlare sia ricondotto al nucleo della soggettività (Gentile) o assegnato ad un inconscio che non cessa di scriversi (Derrida), sta di fatto che c’è un “io” *ricettacolo* del sentirsi parlare (“C’è in noi lo scrittore e il lettore”) che è differente per natura dall’io posto dalla riflessione e che meglio sarebbe reso da un anonimo “si”, il quale, a dispetto della sua apparenza impersonale, conterrebbe allora il nucleo più profondo della persona, addirittura della *prima persona*.

È lo stesso “si” del “si sogna” evocato in nota da Gentile per confermare l’universalità dell’autoaffezione riflessiva:

(nel sogno) – scrive – tutti sanno che ogni individuo si sdoppia e si moltiplica in tutti i personaggi di un dramma, nel quale è sempre lui a rispondere, agire e reagire<sup>8</sup>.

In realtà il sogno la smentisce, perché nel sognare non c’è affatto reduplicazione riflessiva (se non nei casi eccezionali di sogno guidato). Piuttosto c’è uno strano spettacolo che non implica uno spettatore. Si

8. G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 37.

sogna senza *io* sognante, si sogna al di fuori del regime della rappresentazione. La coscienza sognante eccede la legge della coppia. A sognare o, meglio, a *sognarsi*, come già Platone nel *Timeo* aveva intuito, è la *chora*<sup>9</sup>. Il sentirsi-parlare spiega quindi certamente la possibilità della riflessione ma la riflessione non può essere posta a fondamento. «Egli parla ed egli ascolta; chi ascolta è e non è lo stesso uomo che parla. Sono due e sono uno»<sup>10</sup>. In quell'oscillare tra essere e non essere lo *stesso* uomo sono già virtualmente contenuti tutte le peripezie della decostruzione a venire. Tuttavia in quello scambio del due con l'uno c'è qualcosa di più antico della riflessione: c'è il *to auton* di *noein* ed *einai*, c'è il sognarsi della *chora*-ricettacolo che è immanenza assoluta della presenza a sé. Il *sensus sui*, oltre il quale non si può retrocedere e che costituisce l'architrave dell'universo tutto<sup>11</sup>, non è l'autoconcetto se autoconcetto significa autocoscienza atteggiata riflessivamente.

### 3. *Prima della riflessione*

L'uomo è animale politico «da quando dicendo Io si riflette su se stesso». L'uomo è un animale essenzialmente sociale perché è uno essendo due ed è due essendo uno, perché è abitato dalla voce e perché la coscienza fa coppia. Nella riflessione incontra il suo sé in forma di altro, nella guisa di un oggetto *estraneo*, «ossia il nostro altro che come tale è il nostro socio, e concorre in noi, con noi, a quella società che è insita all'Io trascendentale; e ben può dirsi *società trascendentale*»<sup>12</sup>. Nessun irenismo in questa genesi trascendentale della socialità, perché la coppia amico-nemico, che struttura il politico, non può darsi se non sul fondamento di una siffatta socialità trascendentale. È *in interiore homine* che si delinea già da sempre la possibilità dell'*hostis*. La “guerra santa” ha la sua genesi nell'anima ed è combattuta nei suoi confini anche quando rivolge le sue armi allo straniero “infedele”. Socievolezza e insocievolezza hanno perciò la stessa radice trascendentale: «[...] l'unità sintetica di Sé e di altro, come opposti e perciò identici». Il fondamento è dunque la mediazione riflessiva e la dialettica è tutta la vita del soggetto ed è la medesima dialettica che fa la storia umana.

9. Platone, *Timaeus* 52 a 6-b 7.

10. G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 37.

11. *Ivi*, p. 43.

12. *Ivi*, pp. 38-39.

Ma questa soluzione ha le gambe corte. Come si può infatti porre la mediazione riflessiva a fondamento dell'autoaffezione senza precipitare nell'abisso (*Abgrund*) della regressione illimitata del presupposto? La mediazione implica un mediatore che medi e la mediazione del mediatore un altro mediatore e così via all'infinito... Husserl e, con lui, tutti i fenomenologi conseguenti – Max Scheler, ad esempio – lo sapevano. Se a fondamento (*Grund*) della autoaffezione riflessiva, come sua causa (*Grund*), non si pone l'immediatezza della presenza a sé, senza “deviazione” riflessiva, non se ne esce. La malizia della decostruzione consisterà proprio nel reintrodurre la relazione dove Husserl, gridando a gran voce, pretendeva che ci dovesse essere solo della immediatezza senza rapporto. Al posto della ritenzione come coscienza immediata dell'appena passato, ecco allora il lavoro certosino della traccia, invece dell'immanenza assoluta la legge della coppia... Il risultato sarà la dissoluzione del sogno della filosofia come scienza rigorosa.

Anche Gentile si rende conto del carattere esiziale della questione per la possibilità della filosofia. Lo fa però timidamente e propone una soluzione insoddisfacente. Proprio nel passo che abbiamo citato in apertura, subito dopo aver ribadito che l'uomo è animale politico da quando è reduplicazione riflessiva, si corregge introducendo un “anzi” avversativo. In realtà l'uomo è animale politico da *prima della riflessione*, «da quando è *in nuce* questo Io, ancora semplice senso di sé». La correzione del tiro non è affatto irrilevante. Cosa può significare, infatti, *prima* della riflessione se la riflessione è il fondamento *primo*? L'“anzi” implica che, almeno in linea di principio, si possa dare un'altra risposta alla domanda che chiede «da quando siamo effettivamente degli animali politici». Vi sarebbero allora *due* versioni possibili della filosofia gentiliana, una versione *maggiore* sostenuta dall'autorità dello stesso filosofo e una versione *minore* che scorre nelle pieghe del testo, segnalata sintomaticamente dalle aporie, dalle esitazioni, dalle ambiguità, che lo costellano. Secondo la *prima* versione, quella, per così dire, “autorizzata”, siamo animali politici da quando siamo soggetti umani e non più animali, da quando, cioè, nella riflessione si è costituito un soggetto “desto” che dice a sé Io. Per la seconda, lo siamo da quando siamo *in nuce* questo soggetto nella forma (animalesca?) del *sensus sui*, che, ricordiamolo, era esemplificato con il caso del sogno.

*In nuce* significa in embrione, in abbozzo. *In nuce* vuol dire *virtuale*. Il “semplice senso di sé”, di cui poco o nulla sappiamo se non che è estraneo alla riflessione, conterrebbe “virtualmente” la reduplicazione riflessiva. Il che avrebbe come conseguenza che l'atto puro (che definisce l'essere del soggetto-Io) dovrebbe traslocare dai piani alti della riflessio-

ne (dell'unità sintetica di Sé e di altro, come opposti e perciò identici) a quelli più bassi, se non addirittura nella cantina dell'irriflesso: una *chora-ricettacolo* che condividiamo con una miriade di esseri "inferiori", i topi, ad esempio. La peculiarità dell'atto gentiliano è quella (che altrove ho chiamato "megarica"<sup>13</sup>) di non discendere da alcuna potenza. L'atto del pensare, infatti, è sempre in atto, come un sole che mai non tramonta e al quale è impossibile nascondersi, mentre ad essere contingenti sono i singoli "pensati". L'anima, scrive Gentile, pensa sempre. Che lo faccia virtualmente (*in nuce*) non significa che può pensare anche se di fatto non pensa, ma vuol dire, al contrario, che ovunque c'è esperienza si deve supporre un pensiero già da sempre pensante in atto. Ebbene, mentre nella prima versione a godere dei fastigi dell'*actus purus* è la riflessione, che si deve supporre come orizzonte trascendentale e incircoscivibile di ogni pensato, nella seconda versione la riflessione diventa la contingente modificazione di un irriflesso *sensus sui* che deve, lui sì, essere sempre presupposto ad ogni rappresentazione come già da sempre "in atto". Il sogno senza spettatore verrebbe così "prima" della rappresentazione. Il "semplice senso di sé", riscontrabile, secondo Gentile, anche nella placida pecora, è l'"in noi" irriflesso in cui *non può non aver luogo il rapporto contingente* di un soggetto con un oggetto compreso quell'oggetto particolare, ma pur sempre *estraneo*, che è lui stesso in quanto oggetto per la coscienza riflettente. "Io mi sento parlare" è dunque, senza dubbio alcuno, la legge dell'autocoscienza umana, ma l'io che si sente parlare, in una sorta di *déjà vu* acustico al quale non può sottrarsi, non è né l'io che parla né l'io che ascolta, non avendo tuttavia altra consistenza ontologica, non avendo altra *realtà* che in ciò che si dicono i due. Per dirla in termini linguistici: il "soggetto dell'enunciazione" (l'atto del dire) non è il "soggetto dell'enunciato" (l'io *detto*) non avendo altra reperibilità che nella forma di quel soggetto dell'enunciato, che, tuttavia, non è.

#### 4. *Prima della relazione*

Il problema concerne allora il rapporto tra l'embrionale autoaffezione del *sensus sui* (del sogno) e l'autoaffezione riflessiva del soggetto "desto". Che differenza è? Una differenza di grado, che implica un genere comune, o una differenza di natura, che esclude la partecipazione ad uno stesso genere? La soluzione proposta dalla versione maggiore della filosofia di

13. Cfr. il mio *La vita megarica*, in «Giornale di Metafisica», 1, 2018.



Gentile ci appare aporetica. Dell'aporia sono traccia una serie di passaggi drammatici che punteggiano il testo del quarto capitolo. L'anima, lo abbiamo visto, pensa sempre. *Non può non pensare*. A rigore non si potrebbe retrocedere al di là del fondamento della coscienza desta, senza ricadere in un ingenuo naturalismo (il *logo astratto*). Tuttavia la riflessione, per ammissione dello stesso filosofo, non può essere fondamento. Prima, *in nuce*, vi è il *sensus sui* che è la sua virtualità. Ed esso è differente dalla riflessione non perché sia riflessione in potenza ma perché è una autoaffezione *in atto* (completa) che è l'ambito-ricettacolo di una autoaffezione riflessiva contingente. C'è quindi un *prima del prima*. Diventa allora legittima una domanda che, a rigor di logica (della logica del *logo concreto*), non dovrebbe nemmeno essere formulabile: «Che c'era dunque – si chiede Gentile – prima dell'atto del pensiero, nella cui dialettica è la radice del vivere sociale?»<sup>14</sup>. La domanda appare alla fine del capitolo quarto in un paragrafo significativamente intitolato *La crisi dell'universo*, il cui contenuto rimanda alle pagine conclusive della *Genesi*, all'ultimissimo paragrafo, dove, in un libro involontariamente testamentario, si fa tema proprio della morte che, di lì a poco, arriverà per il filosofo. *Prima del prima*, lo abbiamo visto, c'è quel senso di sé presente anche nel più umile animale gregario, forse presente in ogni organismo semplicemente vivente.

Il *sensus sui* è definito da Gentile nella nota 2 del § 2 (*Dialettica dell'Io*). La nota compare in margine ad un passo in cui si fa questione dell'Io trascendentale. Di esso si dice che è «l'atto discriminante e positivo di soggetto e oggetto»<sup>15</sup>. Non si può non apprezzare la radicalità del filosofo. L'Io trascendentale: nient'altro che un atto desostanzializzato, il quale ha una esistenza virtuale o “metastabile”, perché come essere reale, come *fatto*, sussiste solo nella risoluzione dell'atto, quando questo si stabilizza nella relazione di un soggetto determinato con un oggetto determinato (nella sintesi di Io e non-Io). Poi però Gentile, quasi volendo stemperare la sua stessa radicalità, aggiunge che tale atto discriminante e positivo è esso stesso sintesi degli opposti e identità degli opposti. È l'ennesima riproposizione della prima versione della autoaffezione, quella riflessiva. L'Io trascendentale sarebbe l'Io che pensa se come oggetto (non-Io), una definizione dell'Io trascendentale difficilmente sostenibile dal momento che un soggetto con il correlativo oggetto si danno solo sul fondamento di quell'atto, che non può essere a sua volta relazione, sintesi, unità degli opposti.

14. G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 43.

15. *Ivi*, p. 34.

Nella nota sul *sensus sui* torna però a far capolino la versione minore. Nell'*incipit* della nota, l'identità degli opposti (Io e non-Io) sembra, per un attimo, cedere il passo alla immediatezza dell'autoaffezione. L'identità di cui parlo per l'Io trascendentale, annota Gentile, va intesa così: «Identità: perché l'Io è *sensus sui*, cioè l'oggetto del sentire è lo stesso soggetto del sentire» (secondo corsivo mio). Si noti bene la correzione apportata *in itinere*. Lo stesso non è l'*identico*. Lo stesso non si scrive  $A=A$  o  $Io=Io$ . Dove c'è identità la luce della relazione deve infatti essersi già accesa. Dove c'è Io trascendentale c'è invece un'autoaffezione (*sensus sui*) che, come bene spiegherà Michel Henry, viene prima della luce, prima della estasi del soggetto, prima della sintesi, perché della luce, dell'estasi e della sintesi, è causa, cioè "atto discriminante e positivo", atto generativo di essere come l'Uno sovraessenziale degli alessandrini<sup>16</sup>. Stante queste condizioni, la differenza tra Io trascendentale e il soggetto che si genera nella riflessione è una differenza di natura. È la differenza che passa tra immediato e mediato, tra l'immanenza assoluta della presenza a sé e questa stessa presenza a sé *sub specie relationis*. Ma è solo un lampo, perché subito Gentile si preoccupa di riportare il *sensus sui* nell'ambito della mediazione riflessiva: l'autoaffezione, scrive nella stessa nota, è una dialettica. La differenza tra la coscienza sognante e quella desta è così ricondotta a quella tra implicito ed esplicito all'interno di un genere comune, che non può esser altro poi che la stessa coscienza desta, la quale si dota di un passato che la conterrebbe "potenzialmente". *Prima del prima* ci sarebbe ancora la coscienza desta "in potenza" che semplicemente e misteriosamente "dormirebbe". Alla domanda che chiedeva cosa mai ci fosse prima dell'atto di pensiero, nella cui dialettica è la radice del vivere sociale, la risposta conclusiva di Gentile sarà "nulla" perché «in realtà il tutto viene ad essere appunto in quell'istante in cui (l'Io, il gran dormiente) si sveglia ed è quello che soltanto può essere: senso di sé, autocoscienza creatrice»<sup>17</sup>. L'esperienza, insomma, è per principio correlata alla coscienza e la coscienza è la coscienza *solo umana* di un Io "desto" che dice a sé Io.

16. Cfr. M. Henry, *L'essenza della manifestazione* (1990), a cura di F.C. Papparo, Filema, Napoli 2009, t. I.

17. G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 43.

## 5. *La crisi dell'universo*

È la soluzione correlazionista a lasciarci insoddisfatti. Essa collide con altri luoghi dell'opera gentiliana, dove il filosofo, radicalizzando il trascendentale, si fa paladino di una esperienza "pura" che viene prima della distinzione soggetto-oggetto, esperienza che non è sintesi, non è identità degli opposti. Il passo che abbiamo scelto di commentare contiene più di un indizio in proposito. Con l'autoaffezione del *sensus sui*, continua infatti Gentile,

finisce la solitudine, e spunta allora il primo raggio della vita sociale, di cui tutte le forme più particolari e complesse non saranno poi se non forme derivate, e propriamente diverse dalla originaria pel contenuto diverso che nell'esperienza vien maturando.

Ma di quale solitudine mai si tratta? La solitudine in realtà non dovrebbe nemmeno essere mai cominciata. Non ci sono soggetti *solii* se non sul fondamento di una comprensione astratta del soggetto. *Sensus sui* dice piuttosto "unipatia" nel senso scheleriano del termine: all'origine c'è il campo trascendentale anonimo (il *si* sogna), all'origine c'è una esperienza pura, pulsante, che si autopartecipa in tutte le occasioni di percezioni di qualcosa da parte di qualcuno, uomo o topo che sia<sup>18</sup>. E di che derivazione si sta parlando? Se ci fosse derivazione ci dovrebbe essere un genere comune che tiene insieme la socialità trascendentale e la socialità empirica, l'Io trascendentale del *sensus sui* e l'io posto dalla riflessione ponente, il *socius* e l'*alter*. E per Gentile le cose stanno effettivamente così: la dialettica dell'autocoscienza è una sola ed è la dialettica della coscienza *desta*, la dialettica della coscienza vigile che pone sé come oggetto per lei nella luce della relazione riflessiva. Per Gentile non c'è altra autoaffezione se non quella che distingue l'umano modo d'essere.

18. Così intendo la geniale intuizione scheleriana dell'unipatia. A differenza della simpatia (di cui è condizione di possibilità), l'unipatia suppone che il "soggetto" dell'esperienza (affettiva, valoriale, conoscitiva...) non sia il soggetto individuale, già costituito, che entra in relazione con un altro soggetto, anch'esso già costituito, quanto piuttosto il "campo espressivo universale", fungente anonimamente, senza polo ego, di cui, per dirla con Deleuze, l'esperienza individualizzata di qualcuno e di qualcosa (l'*Erlebnis*) costituirebbe semmai una "piega". Sull'unipatia scheleriana rimando alle ricerche di G. Cusinato, in particolare *La totalità incompiuta*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 252 e s.

E tuttavia è la stessa coerenza interna del discorso gentiliano a rendere almeno legittima la domanda che chiede perché mai l'esperienza "pura", teatro dell'autoaffezione riflessiva, debba essere modulata sul modello dell'autocoscienza riflessiva, da cui, si è visto, per altro differisce per natura e non per grado. Perché si deve retroflettere sul fondamento il modo d'essere del fondato, di *un* fondato, perché si deve far reggere l'intero universo sul "risveglio" (risveglio a sé come oggetto estraneo, come socio e come amico-nemico) di un ente determinato, l'uomo? Le conseguenze di una tale decisione sono esiziali. Esse conducono direttamente nel vicolo cieco in cui drammaticamente e pateticamente si chiude la *Genesis*. Per una singolare ironia del destino il *pathos* di queste pagine sembra tradurre in termini speculativi la stessa vicenda esistenziale del filosofo che di lì a poco sarà ucciso. La questione è sollevata tanto alla fine del capitolo quarto, quello che contiene "il nuovo", quanto alla fine del libro. La questione posta *alla fine* è la possibilità stessa della *fine*: il paragrafo ottavo del capitolo si intitola infatti *La crisi dell'universo*, l'ultimo paragrafo dell'ultimo capitolo, il tredicesimo, si intitola *La morte*. Se l'intero universo poggia sulle spalle della tartaruga coscienza, e se la coscienza è per definizione la coscienza desta, se la coscienza è "sociale" per essenza e non per accidente, la questione lancinante per il filosofo (che, senza saperlo, si appresta a morire) sarà la *possibilità* della morte, cioè del *sonno* della coscienza: «Ma l'anima pensa sempre? – si chiede Gentile in apertura dell'ultimissimo paragrafo – E non è interruzione del pensiero, cioè della coscienza, il sonno?». La morte alla prima persona è l'impossibile che confuta l'essere stesso dell'universo (la *crisi* dell'universo). La solitudine del morente contesta il carattere trascendentale della socialità. L'uomo cessa di essere animale politico quando muore, ma questa apparente ovvietà cela un immenso problema: come può, infatti, venir meno il sole che mai non tramonta, come può il fondamento conoscere una interruzione nella sua attività di fondazione e restare, nondimeno, un *fundamentum inconcussum*? Sono domande alle quali la versione "maggiore" della filosofia gentiliana – e con essa ogni metafisica fondata sul principio della correlazione e della eccezione umana – non può dare alcuna risposta. Se l'uomo è fondamento, il banalissimo fatto di morire, fa vacillare il fondamento. Basta, in realtà, molto meno della morte, basta che gli occhi si chiudano, che il sonno ci afferri, che la coscienza divaghi perdendosi nel fuori e non rientri riflessivamente in sé, basta l'evidenza del "si sogna", perché le barriere che separano l'animale politico dalla pecora brucante siano improvvisamente superate. Dove siamo allora? Nel "nulla" dove sguazza il logo astratto è la (non) risposta di Gentile: «Il gran dormiente – scrive –, finché non si sve-

gli, non solo s'ignora, ma non esiste»<sup>19</sup>. Ma “non esistere” – proposizione filosoficamente ineccepibile perché ad “esistere” è solo l'uomo – significa *non essere* oppure essere finalmente là dove la negazione non può più arrivare, nel punto cieco di una immediata coscienza (di sé che non è rappresentazione, sintesi, correlazione soggetto-oggetto, ma che coincide con l'*uno* della vita che sta vivendo in atto e che, come tale, *non può non* essere immortale?

19. G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 43.

