

## ***Dirottare verso Megara.***

### **Recensione a Rocco Ronchi, *La rana e lo scorpione. Il canone della potenza* (Castelvecchi 2025)**

by LORENZO GUAGNANO\*

Chi si aspetta da questo poderoso volume l'ennesima ermeneutica di qualche autore specifico della storia della filosofia rimarrebbe deluso. Si troverebbe al cospetto non tanto di uno studio *sulla* filosofia, quanto piuttosto di un'opera filosofica a tutti gli effetti, a un *monstrum* di mirabile nerbo teoretico-speculativo, dopo Severino, davvero rarissimo ai nostri tempi; ove comunemente si riconduce il "classico" a ciò che è preterito, a ciò che sopravvive, tuttalpiù, nel bianco e nero delle pagine e delle pellicole, nella leggenda del tramandabile, mentre il coevo tangibile è guardato con sospetto, come un profeta nella sua patria (soprattutto da quando la cultura ha destituito il filosofo del suo raggianti ruolo-guida nella società). Cercare oggi la *sophia*, dopo che il concetto di "verità" è stato decostruito in mille guise diverse, e con esso il significato stesso del *fare* filo-sofia, esporrebbe al medesimo ludibrio del prigioniero liberatosi dall'ipogeo platonico. La "linea maggiore" del pensiero contemporaneo ha infine assecondato i *rumors*, interrogandosi in modo autoriflessivo sulla *possibilità* della filosofia e deducendo aporeticamente una strutturale impossibilità, la necessaria decenza di una sua dismissione. Da allora, per guadagnarsi il suo modesto diritto a esistere, il filosofante non ha più finito di "farla finita".

Rocco Ronchi ha invece trovato una via per sottrarre il filosofare a ogni velleità anacronistica e al rischio di concorrenza con altre discipline giudicate più "specialistiche", che di fatto sono venute a rimpiazzare la filosofia quasi in ogni possibile materia di discussione. Ronchi ha scoperto quel "residuo" che avanza, quello scarto inassimilabile e irriducibile a qualsiasi settorialità, che tuttavia costituisce, come l'*arché* dei cosiddetti presocratici, l'universalità dell'ente come *physis*. La novità della sua filosofia è la novità della differenza che si rinnova nella ripetizione: Ronchi riprende, certo, con vasta e accorta erudizione la storia della filosofia occidentale, ma non con l'occhio dell'antiquario, storiografo o filologo, che esamini un esanime cimelio, bensì con quella profondità di "sentimento" capace di ricrearla, di reinterpretarla, di *riscriverla*, fino a scoprirne le pieghe più riposte e le sfaccettature più e per più secoli dimenticate. Ronchi compie una tale operazione implicitamente, ma senza nulla invidiare alle grandi filosofie del passato. La storia del pensiero è attualizzata come pensiero eternamente vivente, come pensiero preriflessivo di tutti e di nessuno, laddove ogni pensatore intuitivo, compreso l'Autore,

---

\* Università di Bergamo, [Lorenzo.guagnano@icloud.com](mailto:Lorenzo.guagnano@icloud.com)

diviene luogo di manifestazione di una *totalizzazione in atto*, di una ricapitolazione mai conclusa.

*Il canone della potenza* ronchiano, sviluppo e prosiegua de *Il canone minore. Verso una filosofia della natura* (2017), si mostra ripartito in tre sezioni, in tre nozioni non semplicemente in relazione tra loro, ma del tutto equivalenti: 1. Potenza 2. (non) Persona. 3. Intuizione. Ognuna non è che un diverso punto di vista sul Reale, un ritorno al concreto e all'effettualità dell'esperienza immanente a se stessa. La "potenza" traduce la *dynamis*, nota ai più come concetto elaborato da Aristotele nel Libro IX (Theta) della *Metafisica*: lo Stagirita, in verità, non fa che autonomizzare la *dynamis* dall'atto (*energheia*), confutando quei filosofi di Megara, conosciuti appunto come Megarici (*oi Megarikòì*), per i quali "si può solo nel momento in cui si agisce" (*otan energhe monon dynasthai*), mentre non si ha potere-di quando non si è in attività (*otan de me energhe ou dynasthai*). Ebbene, accogliendo l'appello di Nicolai Hartmann (*Possibilità ed effettività*, 1938), Ronchi invita a ritornare all'originario senso megarico della *dynamis* come tutt'uno con l'atto, scrostando la scuola megarica dai suoi inveterati pregiudizi e rileggendo gran parte della storia della filosofia alla luce di essa. Siamo portati così a una svolta, a un punto di rottura traumatico con la linea di pensiero dominante e per così dire "ortodossa". A un cambio di rotta da Stagira a Megara.

Il sottotitolo ci aiuta a comprendere il titolo: *La rana e lo scorpione* è un omaggio all'apologo, assai megarico, di Esopo, rievocato da Orson Welles nel film *Mr. Arkadin* (1955). Lo scorpione punge e uccide la rana che lo sta traghettando da una sponda all'altra. È un comportamento patentemente *illogico*: lo scorpione ha condannato anche se stesso ad annegare nel fiume. La rana non poteva prevederlo. Ma lo scorpione *non poteva non* pungerla. È la sua "indole", il suo *ethos* amorale. Il discorso con cui lo scorpione ha persuaso la rana a concedergli il favore aveva tutte le ragioni per dimostrare che l'esito mortale non sarebbe potuto accadere. Eppure, in barba a ogni ragionevolezza, è accaduto: il linguaggio umanizzato dello scorpione ha mistificato il reale nella sua pretesa di predire il futuro secondo la disamina di ciò che potrà essere e ciò che non potrà o che dovrà essere. Improvvisamente viene meno la logica, la validità del *logos*. Ed ecco il colpo inatteso.

Il *non-poter-non* esemplifica la coincidenza simultanea della potenza con l'atto nella misura in cui la potenza cessa di significare quel potere-di o potere-di-non – quella possibilità che nell'attesa di essere realizzata fluttua come uno spettro in un limbo di inesplicabile semi-esistenza – per venire a rappresentare ciò che è (in atto) e non può non essere.

L'apologo esopico potrebbe sembrare *prima facie* un manifesto di ferreo determinismo. Sarebbe svante crederlo. Difatti, se consideriamo la rivalutazione inedita del megarismo in Ronchi, non lo è. I lettori devono essere subito avvertiti, se non vogliono incorrere in pericolosi equivoci che, per chi si fermasse con scarsa attenzione alle prime pagine, pregiudicherebbero il prezioso lavoro dell'Autore. Lo si fraintenderebbe come per secoli sono stati fraintesi (e condannati) i Megarici. Ronchi ci offre tutti gli elementi per

ricomporre un quadro apologetico. Per essere categorici, i Megarici niente hanno a che vedere con una posizione di tipo deterministico-necessitarista. Il *non-poter-non* non è da confondere con la necessità! Il necessario, insieme con il possibile di cui è l'operatore opposto, forma il dittico della logica modale. Il necessario, allo stesso grado del possibile, è frutto di una razionalizzazione *a posteriori*, nasce come concetto per esprimere il "modo" in cui una proposizione è vera o falsa (o "falsa e non-falsa"). La sua origine è puramente linguistica. Come la possibilità, anche la necessità crea pseudo-problemi. Anche la necessità si predica in senso retrospettivo (*non-sarebbe-potuto-non*) o prospettivo (*non-potrà-non*), mentre il *non-poter-non* è intuito al presente, come ciò che è e non può non essere (non può essere diversamente da ciò che è). In breve, il *non-poter-non* è EFFETTIVITÀ. (Su un altro piano la necessità si dice condizionale o ipotetica: è stato così e non può non essere stato così, non può non aver avuto luogo: è irrevocabile). Il senso dell'operazione di Ronchi e il suo contributo alla filosofia, rispetto a Bergson, consiste nell'aver liberato il *non-poter-non* megarico dalla sua connotazione deterministica e, proseguendo la critica bergsoniana del "possibile" come pseudo-idea, di aver liberato l'effettività dal suo significato contingenziale. Il contingente (il non-impossibile) non è infatti altro che la riproposizione di quella potenza aristotelica come nuda possibilità. Andando oltre la lettera del disaccordo di Bergson con il "megarico" Spinoza, Ronchi ha pertanto identificato il *non-poter-non* megarico con l'*effectivité* bergsoniana, con l'emanatismo di Plotino, con il virtuale di Gilles Deleuze (dai cui studi su Spinoza e Nietzsche il "canone" ronchiano è profondamente influenzato) e con la *Wirklichkeit* dello Hegel lettore di Silesius (la rosa fiorisce *perché* fiorisce, senza causa potenziale che la fondi e la anteceda).

Per capire questo affaccio post-bergsoniano occorre innanzitutto risalire al *Saggio sui dati immediati della coscienza* (1889), in cui Bergson parla, *apertis verbis*, dell'«errore del determinismo» e dell'«illusione dei suoi avversari». Bergson «afferma che per portare la libertà, invece della necessità, al cuore del reale bisogna emendare il reale dal fantasma del possibile: solo così saranno assicurati al processo creatività e indeterminazione. Ne consegue, *sebbene mai Bergson si esprima in questi termini* [c.n.], che l'illusione da cui devono liberarsi gli avversari del determinismo è proprio la tesi della contingenza dell'ente» (p. 101). Si supererà definitivamente il determinismo quando l'illusione del possibile *e allo stesso modo, della contingenza*, sarà dissolta per prima, quando si capirà che essa non può davvero scalzare la tesi avversaria, che, in altri termini, non si può far dipendere la creatività dal possibile così come non possiamo far dipendere l'indeterminismo dalla contingenza. Il possibile, latitante in qualche non-luogo, proprio come il necessario è *già dato e finito* prima di essere o di poter-essere in atto: che cosa prova che ciò che "è" in questo modo già dato, sia possibile anziché necessario? «I difensori e gli oppositori della libertà condividono un "postulato comune": fanno precedere l'azione da una sorta di oscillazione tra i corni di un'alternativa» (p. 101). Si tratta di un «simbolismo grossolano», non a caso incline a sottomettersi a una raffigurazione grafico-spaziale, coglibile a uno sguardo di sorvolo, che in tutto ricorda l'aristotelica "potenza

dei contrari” (*dynamis enantiou*). La sua figura è Y. «La diatriba secolare tra i deterministi e i loro avversari lascia quindi “intatta” la questione della “vera libertà”, cioè della *libertà del reale*. Bergson era tuttavia convinto che tale questione fosse la posta in gioco della nuova scienza antimeccanicistica» (p. 102). Riconfermerà infatti le sue idee, vere e proprie profezie nel 1889, in una conferenza di Oxford del 1920, *Le possible et le réel* (in *La pensée et le mouvant*, 1934). Giudicherà l’Autore e il lettore se questo radicale indeterminismo non sia (paradossalmente!) enunciabile con quella proposizione di Spinoza (*Ethica*, I, prop. 7) nella quale si definisce “libero”, in opposizione a “necessario” o “coatto”, non quanto è dotato di illimitata volontà, ma «ciò che esiste per la sola necessità della sua natura e che è determinato solo da sé ad agire». La teologia immanentistica spinoziana consente un passaggio di consegna alla fisica. Al di là di ogni *mos geometricus* (euclideo), ricalibrando la libertà del reale come effettività (come effettività non contingente), alla fisica contemporanea Ronchi dona, dialogando da filosofo puro, un valido e convincente modello concettuale per spiegare il “principio di indeterminazione” di Werner Heisenberg (1927), spesso vittima di vetusti preconcetti che Heisenberg per primo ha contribuito a sovrapporre impropriamente (*Fisica e filosofia*, 1958) – dalla probabilità quantistica come *dynamis* aristotelica (dove la misurazione sta per il passaggio all’atto) a un soggettivismo di cartesiana ascendenza.

Una seconda interpretazione standard ma fuorviante dell’argomento megarico è quella che lo riconduce all’eleatismo. Ora, i paradossi megarici si interrogavano sul momento del passaggio da uno stato all’altro. Quando crolla il muro? Quando inizia il sorite? Poiché a queste domande non si può dare una risposta precisa, poiché cioè il passaggio non si fa cogliere né esprimere, avvenendo in modo infinitesimale (*alogon*), non pertanto si rinnega il cambiamento per quella immobilità di quarzo tradizionalmente attribuita all’*eòn* di Parmenide: come i Megarici superano l’antitesi di possibile e necessario, così essi superano anche l’alternativa di divenire (come pura continuità) ed essere. La superano nel “processo” (Whitehead). Il processo è discontinuità nella continuità, dove il momento del passaggio si dà all’intuizione come istante, come l’*exaiphnes* della terza ipotesi del *Parmenide* di Platone. A questo livello l’immagine bergsoniana dell’atto libero come «un frutto troppo maturo che cade» è perfettamente megarica: non una libertà umana, ma la libertà effettuale di una mostruosa spontaneità. Il momento dello staccarsi del frutto dal ramo, il puro fatto di accadere (*quod*), segna una soglia differenziale, una grandezza intensiva, indivisibile, insensibile, eterogenea, qualitativa, che si smarca non di grado ma per una *differenza di natura* dal frutto caduto e in stato di quiete.

La confutazione della contingenza, cioè della possibilità che una possibilità si volga o non si volga all’atto, la confutazione cioè dell’autonomia della *dynamis* dal suo effetto, non conduce dunque alla necessità, ma a una più autentica intuizione dell’effettività. L’effettività è un pieno, “eonico” presente che *colpisce* l’esperienza immediata. È il Reale. Solo dopo, a giochi fatti (*après coup*), la riflessione si flette astrattamente nelle due estasi di passato (*non-essere-più*) e futuro (*non-essere-ancora*), generando l’illusione del necessario e del possibile, contemplati a distanza nella loro inferenzialità. Il possibile *segue* il

reale, e lo oltrepassa come miraggio costruito dall'intelligenza. La riflessione, facendo al contrario *precedere* la potenza all'essere in atto, la riduce a un nonnulla. Il divenire, il movimento (*kinesis*), il tempo (*chronos*), la successione, sono articolati da questi "nulla" che sono tanti "possibili" ancora inattuati. La semplice assenza colta dalla memoria sostantivizza la negazione grammaticale ("non c'è più/ancora") in un fantomatico "non-essere". A partire dalle domande meravigliate di Leibniz che da sempre angosciano la metafisica (Perché qualcosa piuttosto che *nulla*? Perché così e non *altrimenti*?), non si contano i lamenti funebri che si sommano in questo *threnos* del nichilismo: mancanza, privazione, impotenza, finitezza, o ancora, rimorso, nostalgia, presagio e così via. In modo quasi indiscernibile rispetto al possibile, anche il nulla è una pseudo-idea: va da sé che possiamo veramente, *misticamente*, liberarcene solo liberandoci di quei concetti che appunto sul nulla riposano.

Una seconda metafisica che Ronchi propone di esorcizzare, sempre connessa al possibile contingente, e in particolare al *potere-di-potere* riflessivo, è la metafisica ancora tutta moderna del Soggetto (o della persona) come autocoscienza intenzionale correlata a un oggetto, chiusa nell'interiorità delle sue rappresentazioni. È la concezione per la quale un soggetto libero e sovrano dispone della *dynamis* come *potere-di*. Con il dispositivo aristotelico di potenza e atto, l'ente è passato dall'*essere* la potenza (nozione di cui vi è ancora traccia nell'*hexis* di *Metafisica IV* e nel *Sofista* di Platone, dove lo Straniero di Elea dice che le cose [*ta onta*] non sono altro che *dynamis*), all'*avere* la potenza come possibilità (*hechein dynamin*). Di questa differenza gli stessi traduttori, così abituati alla seconda accezione, spesso non sospettano neppure. La potenza si affermerà da allora come una facoltà, come una *capacity* di cui si può disporre, piuttosto che esserne disposti. Anche qui il lettore non cada in inganno: essere disposti dalla *dynamis* significa forse farsi dominare ciecamente dal potere? È l'esaltazione di una qualche idea assolutistica del potere politico? Precisamente il contrario. È più simile, mi sembra, a un infallibile *enthousiasmòs*: colui che è *dynamis* esperisce il limite che alla sua forza impone il reale, *caso per caso*. Viceversa, è la libertà del soggetto – lo "stato di eccezione" del re che *legibus solutus* si equipara alla *potentia absoluta* di Dio – che rischia di essere pericolosamente illimitata e di sconfinare in un delirio tirannico di onnipotenza. Ci si potrebbe chiedere se non possa il soggetto con la morale (con la temperanza come controllo di sé o *sophrosyne*), proprio in virtù del *liberum arbitrium*, autolimitarsi a una *potentia ordinata* e alla disposizione di un *potere-di-non*. Ma la conclusione in definitiva aporetica di un dialogo come il *Carmide*, che si interroga appunto su tale questione, non farebbe che ripiegare, secondo Ronchi, sulla posizione megarica.

La morale cristiana dipende dalla contingenza. Che l'effettivo non sia un "destino" necessario dato dalla nascita una volta per tutte, ma una fatalità (nel senso della *tyche*), cambia poco: l'imputabile responsabilità della scelta tra i contrari, la *proairesis*, è sospesa al caso, all'occasione. Non sorprende perciò che nel *Sillabo* del vescovo di Parigi Étienne Tempier (1277), sia contenuta, marchiata tra le proposizioni ereticali, la tesi secondo cui "niente accade contingentemente", in esplicito riferimento alla negazione dei

“futuri contingenti” del megarico Diodoro Crono contestata da Aristotele nel *De interpretatione*. I teologi francescani (Olivi, Scoto, Ockham...) ratificano infine il dogma della contingenza, imperante fino ad oggi nella filosofia e nella fisica. Tra le voci di dissenso, Giordano Bruno. Dio non può non agire secondo tutta la sua potenza, non fare tutto ciò che può: essendo potenza infinita e potendo produrre infiniti effetti, fa un universo infinito. Bruno nel *De immenso* riprende l'argomento timaico, già imbracciato dall'imperatore Giuliano: Dio è buono e in chi è buono non sorge mai nessuna invidia. Come credere in un Dio antropomorfo, in un Dio geloso e avaro, che decide di astenersi dall'esercizio e di stare inoperoso («in ocio»)? In un Dio non uno e semplice, ma diviso in una “potenza assoluta” dall'atto e in una “potenza ordinata” all'atto? Piuttosto, potenza e atto dovranno coincidere in Dio, dovranno coincidere nell'universo come sua immagine; e infine, possiamo aggiungere, dovranno coincidere *realmente* nei singoli accidenti di questo universo, atteso che una potenza svincolata dall'atto si dà solo come “ombra” nozionale. Tolto di mezzo l'eretico, «la nuova immagine della natura sarà quella di un “grande oggetto” nella disponibilità di un soggetto di sorvolo che, “avendo” la potenza-di, può liberamente disporre della *physis* nel limite trascendentale di una pura possibilità a priori, la quale manifesta ora una forma di necessità, legittimando così l'impresa tecno-scientifica» (p. 61). Inversamente, allo sguardo di sorvolo, alla luce in cui il mondo come fenomeno appare dinanzi a noi, «i Megarici contrappongono un mondo *acustico* di eventi, di potenze all'opera che ci interpellano, che ci coinvolgono, che ci inquietano, come quando nel buio della notte sobbalziamo per un rumore inatteso» (p. 23).

Aristotele ha ragione quando asserisce, nel primo della *Politica*, che la vita è *praxis*. Ma la natura, la *physis*, non è diversa dalla vita che vive, dalla vita prassica in atto: non è *poiesis*, non è produzione demiurgica aliorelativa, azione (*energheia*) tendente a un *telos* trascendente a sé di cui è manchevole, cioè a un'opera (*ergon*) in cui realizzi il suo fine (*entelecheia*), cristallizzando finalmente il *fieri* in *factum*, in un oggetto compiuto (o “super-getto”, direbbe Whitehead). La nozione di *poiesis* è ancora legata all'idea di un divenire contingente, di un movimento *avente potere* di andare da nulla verso nulla, da una pura potenzialità all'atto e dall'atto alla realizzazione di un'altra possibilità. La natura è *praxis*, è autotelica, nel senso che il suo fine (*entelecheia*) è sempre e già da subito realizzato nell'attualità stessa dell'*energheia*: l'azione della natura ha fine in sé, e in questo senso è perfetta. Il discorso di Ronchi, nel capitolo “cosmotecnica”, si fa poi provocante: l'agire tecnico dell'uomo è *praxis* al pari dell'agire della natura. La tecnica non supplisce semplicemente a una *steresis* dell'uomo. Ne è prova il fatto che essa non appaga il proprio sviluppo dopo aver prodotto le protesi necessarie alla sopravvivenza. La tecnica, naturalizzata, è ricompresa nel cosmo, posta in continuità con il tutto, nonostante il carattere fondamentalmente contrastivo in rapporto con gli altri enti naturali. Questa concezione (minoritaria) da Simondon sfida la “linea maggiore”, che nella conversione della tecnica da *poiesis* a *praxis* paventa il pericolo di una tecnica assurta a fine in sé, a innovazione infinita da assecondare nella sua irresistibile *inutilità*, quale sponsorizzazione del capitalismo finanziario. In verità, tale concezione compare molto prima dell'avvento del

neoliberismo: in Giordano Bruno, non diversamente che nel Bergson delle *Deux sources*, il lavoro tecnico prolunga l'incessante azione naturale e divina. *L'homoiôsis theô* è un *af-fare pratico*.

La rilettura ronchiana del megarismo permette di comprendere in questa corrente di pensiero, emarginata ma non marginale, i più insospettabili maestri, con sorpresa degli stessi, se fossero ancora tra noi. Non solo Bergson, come si è visto, sarebbe stato un megarico inconsapevole, essendo stato all'oscuro della vera portata della dottrina di Megara; ma anche Nietzsche, Giovanni Gentile ed Emanuele Severino. Il fatto che la ricezione sia stata tutto sommato incapace di individuare la loro matrice in un megarismo rivisitato, ha portato a deformazioni anche piuttosto gravi, che hanno reso ciascuno dei tre, in diverso grado, tra i più invisibili e calunniati dei filosofi. Nietzsche, da maestro dell'affermazione, è presto divenuto la cornacchia del nichilismo, da teorizzatore del *limite reale* immanente alla Volontà di Potenza, è divenuto il punto di riferimento del totalitarismo. Similmente l'attualismo di Gentile, interpretato come anti-megarico da Gennaro Sasso *in quanto non eleatico*. Poiché neanche Severino è davvero riducibile all'essere parmenideo, non stride il suo accostamento con Gentile (non con il Gentile del divenire dialettico, ma del processo). Guardando oltre lo stereotipo del Severino razionalista, Ronchi legge la metafisica severiniana, alla luce di Gustavo Bontadini, come «traduzione in termini logici di un'intuizione originaria» (p. 172): i concetti di necessità e di eternità sarebbero il risultato diretto di una tale logicizzazione del *non-poter-non* megarico, dell'istante presente originariamente dischiuso a un empirismo radicale.

Obiettivo polemico implicito di tutto il libro è l'esistenzialismo, di cui Heidegger fu il massimo esponente, alfiere del nulla e del possibile, nuovo evangelista dell'antropocentrismo e della contingenza aristotelico-medievale, alla cui difesa il diktat della *Italian Theory* si pone ancora come ultimo epigono. Ecco dunque la svolta: il possibile logico non è la potenza fisica. *On: dynasthai: energhein: physis: praxis*. Ronchi non sostituisce certamente dogma con dogma, ma piuttosto apre uno spazio di discussione fecondissimo per l'attuale dibattito filosofico e ne rivitalizza il cuore più profondo.