

T E M I

NUOVO REALISMO

di Stefano Vaselli

*ABSTRACT - In questo tema si analizzano le teorie che Maurizio Ferraris ha presentato nel volume **Manifesto del Nuovo Realismo** sotto l'etichetta di "Nuovo Realismo", scegliendo, per comodità e per distinguere la definizione data da Ferraris da altri precedenti utilizzi di questa terminologia, di usare anche l'espressione "NeoRealismo filosofico". Il NeoRealismo filosofico non solo afferma l'esistenza di una realtà indipendente dalla nostra capacità di conoscerla ma tenta di far cortocircuitare questo assioma con la tesi kantiana per cui "i pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche", elaborando una confutazione dei più strambi "fashionable nonsense" delle filosofie postmoderne e, più in generale, di ogni forma di relativismo ontologico ed epistemologico. Queste ultime (ma in verità anche quelle di autori non ancora postmoderni come Nietzsche) sono colpevoli, a parere di Ferraris, di avere smarrito il senso più "illuministico" e la vocazione alla "parresia" della critica filosofica più autentica e genuina. Tuttavia mentre in **Documentalità** Ferraris affermava senza esitazioni che nel realismo occorre distinguere e separare nettamente il piano della realtà da quello della verità, nel **Manifesto**, tale distinzione viene omessa o non ulteriormente articolata.*

1. NEOREALISMO FILOSOFICO: LA TERRA (POSTMODERNA) TREMA?
2. L'ATTACCO POSTMODERNO ALLA REALTÀ
3. SCIENZA ED ESPERIENZA, ONTOLOGIA ED EPISTEMOLOGIA
4. DUE PUNTI CRITICI DEL NUOVO REALISMO
5. CONCLUSIONI

BIBLIOGRAFIA

1. NEOREALISMO FILOSOFICO: LA TERRA (POSTMODERNA) TREMA?

Il *Manifesto* del “Nuovo Realismo filosofico” di Maurizio Ferraris è uno dei libri più ambiziosi attualmente in circolazione e, al tempo stesso, meno riducibili al progetto architettonico di un sistema filosofico. Ferraris lo scrive sin dall’*incipit* del testo, quando sottolinea, citando il celebre attacco del ben più noto *Manifesto del Partito Comunista* di Marx ed Engels [Ferraris, 2012, Prologo, X] che un manifesto dottrinale deve essere innanzitutto la presa di coscienza della pre-esistenza di un atteggiamento ideale, di un *daimon* collettivo, di uno “spettro” già presente in tutti coloro che condividano comuni ansie e obiettivi ideali. In questo caso è il prendere atto, da parte di alcuni programmi di ricerca già avviati, di molti autori e prospettive, di come la storia della filosofia del ‘900, per lo meno da determinati esiti della cosiddetta *svolta linguistica* portata dalla filosofia analitica e in epistemologia e, per altri versi, dalla nascita dell’ermeneutica in poi, abbia gradualmente oscurato,¹ fino a considerarlo come filosoficamente obsoleto, obsolescente, o addirittura risolto, se non addirittura banale e privo di interesse, l’intero complesso problematico del realismo e della verità, anzi: il concetto stesso di realtà. A tutto vantaggio, secondo Ferraris, come è possibile vedere nel prosieguo del libro, di una panoplia di teorie antirealiste e relativiste, se non addirittura della disseminazione di una vera e propria involuzione culturale,

¹ Che, in realtà, filosofia analitica e teorie ermeneutiche condividano un solo, unico, sfondo di *svolta linguistica*, seppure tracciato in modi insanabilmente opposti, appare essere il leitmotiv di volumi come (Kusch, 1989), dove la svolta linguistica, rispetto alla definizione, classica, di Rorty viene ridefinita come un vero proprio bivio tra concezione “calcolistica” del linguaggio e concezione del linguaggio come “casa dell’essere” o come “medium universale”.

ormai diffusissima ovunque in occidente: il *populismo mediatico*. Uno spettro dunque, si aggirerebbe da un po' di tempo per i paesaggi della storia della filosofia. Ma, dal momento che negli spettri – con buona pace degli Swedenborg contemporanei – non ci crede nessuno (o quasi), quella che Ferraris vorrebbe portare alla luce è una concezione filosofica che non è nuova né nella concezione di realtà che intenderebbe presentare – non siamo quindi di fronte ad un'opera di rielaborazione metafisica del concetto di *reale* – né nella concezione di “realismo”. Ciò non di meno il libro è un'opera decisamente di rottura e di ripensamento almeno degli ultimi 40 anni di storia della filosofia occidentale, una storia che, tra le altre cose, parla pochissimo inglese, la lingua madre del pensiero analitico per lo meno dagli anni '40 del '900 in poi, anche se di conseguenze da trarre per alcuni filoni di sviluppo della filosofia analitica ve ne sarebbero moltissime [Boghossian, 2006; Marconi, 2007; Coliva, 2009; Miller, 2010]. È un amico scomparso dello stesso Maurizio Ferraris, di cui l'anno prossimo ricorrerà il primo decennale della morte lo psicologo, fenomenologo, teorico della *Gestalt*, Paolo Bozzi, a dettare l'apertura del testo: «*se in un'isola c'è un gran sasso nero, e tutti gli abitanti si sono convinti – con elaborate esperienze e molto uso della persuasione – che il sasso è bianco, il sasso resta nero, e gli abitanti dell'isola sono altrettanti cretini*» [Ferraris, 2012, Prologo, I]. Frase che esprime un punto di partenza, solo apparentemente *naive* del NeoRealismo filosofico di Ferraris: i realismi, sono tutte quelle concezioni filosofiche che *non* danno per scontata la basilarità di *quel che c'è*, rispetto alla, pur importante, valenza di *quel che possiamo conoscerne* e pensarne. L'obiezione, assolutamente legittima, che gli antirealisti di ogni tempo, da Protagora, Gorgia e Pirrone fino a Berkeley e

Feyerabend, avrebbero potuto portare alla frase di Paolo Bozzi, infatti, è e resta *chi potrebbe mai fornire il colore del sasso se non vi fossero nessuno su quell'isola, o in generale, sul pianeta Terra?* Da qui, per Ferraris, dovrebbe ripartire l'avventura del realismo, prima di tentare di fornirne una qualsivoglia definizione, precisando che:

A scanso di equivoci, comunque, *il realista non si limita a dire che la realtà esiste. Sostiene [...] che non è vero che essere e sapere si equivalgono*, e che anzi tra ontologia ed epistemologia intercorrono numerose differenze essenziali a cui i costruzionisti non prestano attenzione. Il costruzionista sostiene che se il fuoco scotta, l'acqua è bagnata e la ciabatta è sul tappeto, questo dipende da schemi concettuali.

Eccoci, così alla distinzione nodale (in questo come in altri precedenti volumi di Ferraris) tra *epistemologia* ed *ontologia*. Spostare, infatti, l'attenzione dal problema dell'inemendabilità del reale con la tipica mossa consistente nel chiedersi “esiste una realtà indipendente da tutto e tutti nelle sue forme e nelle strutture dalla conoscibilità di chicchessia?”, passare, cioè, dal problema dell'esistenza della realtà a quello della sua conoscibilità e, come infine è logico aspettarsi da chi compie questa mossa, alla sua *concettualizzabilità* è, per dirla con le parole del Wittgenstein delle *Ricerche Filosofiche* “la prima mossa in un gioco di prestigio”, che una volta fatta compromette, se non pregiudica completamente, il modo corretto di vedere come stanno le cose [Wittgenstein, 1953, §308, p. 136]. Il famoso “esperimento mentale della ciabatta”, usato da Ferraris in molte altre sue opere precedenti, e riproposto anche in questo libro, non fa che ribadire questo punto con un gioco di immaginazione [Ferraris, 2012, pp. 39-42]. Una ciabatta o una pantofola è e resta un oggetto afferrabile e credibile *brevi manu* tra due esseri umani che nel proprio cranio non hanno lo stesso cervello, tanto meno la stessa configurazione neuronale, e che di conseguenza non possono pretendere di effettuare, *di*

rigore, in quella “cosa in sé X”, la stessa costruzione concettuale dello stesso oggetto del tipo *ciabatta* (se non dando per già dimostrata una concezione oggettivistico-platonica dei *concetti*). La stessa “cosa X” resta una ciabatta per un animale come un cane, al quale se chiediamo di portarcela, non capisce di certo la lingua in cui la richiesta viene fatta, la porta e basta, senza convergere su schemi concettuali per lui inesistenti. Anche un essere del tutto privo di un sistema nervoso paragonabile a quello di un vertebrato, come un *verme*, che si trovi ad avere sul proprio cammino quello strano-oggetto-che-è-una-ciabatta-per-un-verme dovrà scegliere tra due strategie (che potremmo chiamare “concettuali” con un grande sforzo di fantasia), ossia strisciare sopra la ciabatta o trovare un cammino alternativo. In modo ancor più significativo si “comporterà” una pianta di edera, se dovesse crescere spontaneamente in quella stanza, trovando sul suo percorso di crescita la stessa pantofola – e stiamo parlando di un vegetale. Dovendo “incontrare” la pantofola si arrampicherà sopra di essa, oppure la aggirerà. Per finire:

Prendiamo una ciabatta. È ancora più insensibile dell’edera. Però se la tiriamo sull’altra ciabatta, la incontra, pressappoco come accade all’edera, al verme, al cane, all’uomo. Dunque non si capisce proprio in che senso anche la tesi più ragionevole e minimalista circa l’intervento del percipiente sul percepito possa avanzare *qualche pretesa ontologica*; figuriamoci poi le altre. *Anche perché si potrebbe benissimo non prendere un’altra ciabatta, ma semplicemente immaginare che la prima ciabatta sia lì, in assenza di qualsiasi osservatore animale, o senza un vegetale o un’altra ciabatta che interagiscano con lei.* Forse che allora non ci sarebbe una ciabatta sul tappeto? (c. n.) [Ivi, p. 42].

All’obiezione secondo cui le stesse ciabatte, così come i cani, i vermi e le piante di edera, non sarebbero altro che creazioni della concettualizzazione umana, andrebbe risposto onde evitare “giochi di prestigio” wittgensteiniani – e usando una diversa parafrasi – che lo stesso esito

dell'esperimento può darsi pure per le *pozzanghere*, che non si formano solo nelle imperfette cavità delle "concettualissime" strade delle città umane, ma anche nel più perfetto, ancestrale, mondo pre-umano delle valli o delle foreste disabitate del Giurassico. L'esperimento mentale della ciabatta è solo il *format* d'ogni esperimento d'immaginazione in grado di capovolgere lo scenario gnoseologico apparso per la prima volta nella sua forma forse più completa, matura, suggestiva e convincente nella *Critica della Ragion Pura*, dove (sebbene nella II edizione del 1787 vi avesse aggiunto una *Confutazione dell'idealismo*) Kant compì la sua *Rivoluzione copernicana* atta a rendere l'intelletto umano *legislatore della natura* [Kant, 1781-87/1973]. Ma, si domanda Ferraris: fu vera rivoluzione? Fu, essa, davvero "copernicana"? Non fu, al contrario, piuttosto *tolemaica*, dal momento che rimise (proprio come nel sistema aristotelico-tolemaico) al centro del proprio universo gnoseologico *la prospettiva antropocentrica*, dell'io-penso e dell'Intelletto Legislatore della Natura [Ferraris, 2012, pp. 34-39]? ²

Potremmo pertanto, già osservare: se vale l'idea per cui una ciabatta o una pozzanghera devono la loro esistenza indipendentemente dai nostri schemi concettuali semplicemente a sé stesse – per la ciabatta ovviamente, non prima di essere stata creata *fisicamente* dal ciabattino o dal *designer* industriale – allora perché non poter pensare la stessa cosa del DNA, che esiste nella biosfera terrestre da miliardi di anni prima che i nostri schemi concettuali lo

² Ovviamente la critica a Kant fatta da Ferraris non rappresenta un'accusa di "idealismo soggettivo", e tale non potrebbe essere, dal momento che lo stesso Kant, come è arcinoto, si affrettò a corredare un paragrafo dell'*Analitica Trascendentale*, passando dall'edizione del 1781 a quella del 1787 della *Critica della Ragion Pura*, di una controversa "Confutazione dell'idealismo", dalla quale è facilmente desumibile che Kant non avesse mai sostenuto (come avrebbe tentato di fare Fichte) che l'"Io Penso", l'appercezione trascendentale, potesse arrivare a "Porre in essere" il mondo e la natura tutta. Cfr. *Prefazione* di Maurizio Ferraris a Gabriel [2012].

incontrassero e lo scoprissero, ne esponessero la struttura e, più di cinquanta anni dopo la sua scoperta, infine, ne decifrasero l'intera sequenza rispetto ad una specie come *homo sapiens-sapiens*? I procarioti esistevano da prima che il primo eucariote da cui ci siamo evoluti facesse la sua prima comparsa, e pertanto il loro DNA (con tutta la matematica in esso “cablata”) già esisteva e funzionava alla perfezione da epoche remotissime, e pertanto la sua *realtà* è indipendente dalla *costruzione* a mezzo di schemi concettuali di chicchessia della sua rappresentazione. Anzi, se non fosse esistito il primo procariote, o il primo filamento di DNA che ne permise l'esistenza e la riproduzione, nessun schema concettuale elaborato dalla mente di un essere vivente oggi potrebbe esistere. Pertanto – ed ecco il virtuoso circolo esplicativo chiudersi su sé stesso – così devono essere tutte le cose che esistono indipendentemente dai nostri concetti, dal DNA alle ciabatte. Non è più vero – *versus* Kant – che le nostre intuizioni per non essere cieche hanno bisogno dei nostri concetti, anche se è vero, viceversa, che i nostri concetti senza di esse sono assolutamente vuoti, con buona pace dell'attacco dell'*Analitica trascendentale* e della sua, come lo chiama Ferraris, “fallacia trascendentale” [Ivi, p. 35].³

Ora, nell'argomentazione appena fornita, abbiamo inteso parafrasare con parole nostre il nucleo concettuale della tesi con cui, sin dal primo capitolo, Ferraris vuole illustrare la propria concezione del NeoRealismo. Quest'ultimo per Ferraris è solo *prima facie* la tesi per cui *vi sono cose che esistono per lo meno dall'inizio del mondo. Secunda facie*, esso afferma che, distinte dalle prime, vi sono cose esistenti solo *grazie a noi*. Quindi avremmo (i) enti che sono

³ Il riferimento è al passo della *Critica della Ragion Pura*, dove Kant afferma che le intuizioni senza concetti sono cieche.

venuti all'esistenza con il mondo stesso, considerato quest'ultimo, ovviamente, come causalmente indipendente dalla nostra capacità di conoscerlo, e (ii) enti, di contro, che per esistere dipendono necessariamente dalla nostra capacità di concettualizzarli, concepirli, e quindi crearli. La tesi contrapposibile, quella per cui il secondo sottoinsieme degli enti è in grado di assorbire in sé anche il primo, è quella che Ferraris propone di chiamare (quasi in opposizione al “decostruzionismo” derridiano) “costruzionismo”, ricalcando così una distinzione ricordata da Ferraris stesso come proposta da Diego Marconi in *Per la verità* [Marconi, 2007, Capp. I - III]. In questo senso, realista (*neo* o *old fashioned*) è chiunque pensi che per *affermare* e *sapere* che sulla Luna vi siano delle montagne è indispensabile l'uso di un repertorio concettuale (e linguistico) completo, mentre, di contro, perché sulla Luna le stesse montagne possano esistere, il fatto descritto nella proposizione “Sulla Luna vi sono delle montagne”, è perfettamente *dispensabile* dal fatto che noi si abbia o meno un repertorio concettuale per l'asseribilità di concetti e significati come “Luna”, “Montagne”, ecc. Le montagne sulla Luna o i continenti terrestri erano un fatto reale, già millenni prima dell'evento in cui *Homo sapiens-sapiens* migrò dall'Africa nel resto dei continenti terrestri, così come l'acido desossiribonucleico esisteva miliardi di anni prima che la vita sulla terra si evolvesse in uno strano primate concettualista come *homo sapiens-sapiens*. È davvero enorme pertanto, anzi, sterminata, la distesa delle “cose che ci sono da sempre” da riscoprire come tali e solo il NeoRealismo permette di comprenderlo appieno dall'angolatura della filosofia. Per scoprirla e farla nostra è di fondamentale importanza fare la prima mossa cruciale, distinguere

il *fatto* per cui “*X* esiste”, da ciò che ci è (concettualmente) indispensabile, per *sapere* che *X* esiste.

2. L’ATTACCO POSTMODERNO ALLA REALTÀ

Occorre, dunque, prendere atto che il NeoRealismo è tanto “neo”, nella misura in cui intenda valere come controffensiva nei confronti di quella che, nel *Capitolo I* del suo testo Ferraris chiama, non a caso *Realitysmo*, quanto “realismo” in un senso che non ha bisogno di nessuna aggiunta o specificazione ulteriore sul piano della rielaborazione teoretica. Ma, ed ecco un punto interessante: Ferraris usa davvero le “maniere forti” nel caratterizzare questo *realitysmo*⁴ come l’esito ultimo di un vero e proprio “attacco alla realtà”, cominciato nella seconda metà del ‘900, grazie all’affermazione di quei contributi filosofici che, soprattutto grazie alla fortuna del titolo della celebre opera di Lyotard *La condizione postmoderna* [Lyotard, 1979], conobbero presto una grandissima fortuna come “filosofie postmoderne”. In realtà il termine “post-moderno” viene utilizzato già nell’ambito delle scienze umane e sociali dallo storico britannico Arnold Toynbee, negli stessi termini in cui ne avrebbe parlato, utilizzando il termine “post-storia”, l’antropologo tedesco Arnold Gehlen e, andando ben oltre la ricostruzione di Ferraris, un’impronta tipicamente postmoderna o “poststorica”, è presente anche negli scritti dello storico neoconservatore nippo-americano Francis Fukuyama, che a

⁴ Neologismo che Ferraris riconosce a Valentina Desalvo (l’idea che la realtà, l’intera realtà come complesso dell’essere, non sia distinguibile *in linea di principio* da una costruzione completamente sociale, culturale, comunicativa, massmediatica, proprio come il *plot* di un “reality” del genere “Grande Fratello”, “Isola dei famosi”, “La Talpa”) [Cfr. Ferraris, 2012, “Nota al testo”].

Toynbee, così come al suo “rivale”, Oswald Spengler, si riallaccia apertamente [Fukuyama, 1982; Ferraris, 2012, p. 4]. Il minimo comun denominatore di tutti questi accessi storiografici o filosofici alla postmodernità è, in realtà, non tanto l’appello teoretico ad una *oltremodernità*, cioè ad un superamento in senso progressivo dell’età moderna e delle sue conquiste culturali e filosofiche, ma l’attacco ai momenti fondamentali della modernità come *epos* concettuale e ideologico. Poiché alla base dell’*epos* vi è sempre il mito, il *mythos*, ovvero la narrazione, ecco il Lyotard degli anni ‘80 (ma successivamente cambierà un po’ idea) affermare senza requie che la modernità e le sue filosofie, Illuminismo, Idealismo, Marxismo, non è stata altro che un complesso di *grandi narrazioni*, di enormi, giganteschi, complessivi, *racconti*, e niente più, tutti basati sull’idea che il mondo sia perfettamente conoscibile così come esso è, *modo intensive* in sé e per sé (un’“eresia moderna”, questa, che si può far risalire come minimo, a Galileo [Galileo, 1632/2005, p. 135], che come è noto, sosteneva che *modo intensive* l’uomo e Dio conoscano le cose nello stesso modo), che questo accesso alla realtà del mondo sia fonte di conoscenza genuina, e che questa ultima genuinità sia un portato positivo non solo per il progresso scientifico e tecnologico, ma anche, se non soprattutto, per quello sociale, storico, economico e politico; e che infine dietro tutto questo sia possibile scorgere il dispiegarsi di un cammino di razionalità indefinitamente in crescita, un cammino fallibile quanto perfettibile. Illuminismo, Idealismo, marxismo, sarebbero state così, le tre grandi tappe di questo “cammino epocale”. Ma come tali sono ormai logore, e, come dimostra l’epoca in cui il postmoderno irrompe sullo scenario filosofico, la fine della Guerra Fredda, una di esse, il marxismo, mostra fin troppo bene, duecento anni dopo il trionfo rivoluzionario

dell'Illuminismo, anche il proprio totale fallimento. Ma cosa c'è dietro questo attacco postmoderno alle *grandi narrazioni* della modernità? Ferraris, riprendendo qui la sua ricostruzione della storia delle filosofie post-strutturaliste, decostruzioniste ed ermeneutiche già svolta in molte opere precedenti, lo dice senza mezzi termini: il postmoderno non ha prodotto delle svolte culturali *completamente* originali a parte certe sue attualizzazioni più anticonformistiche da offrire, rispetto al contributo assolutamente apripista con cui Friedrich Nietzsche ha, per la prima volta in età moderna, portato alla luce l'atteggiamento *antialetico*, cioè antiveridico e antirealista più radicale e, per certi versi, più coerente di tutta questa vicenda:

Contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni: "ci sono soltanto fatti", direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni. Noi non possiamo constatare alcun fatto in sé; è forse un'assurdità volere qualcosa del genere. *Tutto è soggettivo*, dite voi; ma già questa è un'interpretazione, il "soggetto" non è niente di dato, è solo qualcosa di aggiunto con l'immaginazione, qualcosa di appiccicato dopo. È infine necessario mettere ancora l'interpretazione dietro l'interpretazione? Già questo è invenzione, ipotesi. In quanto la parola "conoscenza" abbia senso, il mondo è conoscibile; ma esso è *interpretabile* in modi diversi, non ha dietro di sé un senso, ma innumerevoli sensi. "Prospettivismo". Sono i nostri bisogni che interpretano il mondo: i nostri istinti e i loro pro e contro. Ogni istinto è una specie di sete di dominio, ciascuno ha la sua prospettiva, che esso vorrebbe imporre come norma a tutti gli istinti [Nietzsche, 1885/7, 1990, 7(60)].

La riduzione del mondo reale ad interpretazione, prospettiva, creazione narrativa in risposta a bisogni ed istinti, inizia, pertanto, la sua avventura contemporanea con Nietzsche, dopo essere stata, però, inconsapevolmente preparata da filosofi assolutamente moderni, come il Descartes delle *Meditazioni metafisiche* che invita a diffidare dell'affidabilità gnoseologica dei sensi, così come il Kant trascendentale. Così, alla fine:

Diversamente da altre correnti e sette, infinitamente più dei tentativi di Platone a Siracusa, ma anche del marxismo, il postmoderno ha trovato una piena realizzazione politica e sociale. Gli ultimi anni hanno, infatti, insegnato una amara verità. E cioè che il primato delle interpretazioni

sopra i fatti, il superamento del mito della oggettività si è compiuto, ma non ha avuto gli esiti emancipativi profetizzati dai professori. Il divenir favola del mondo vero non c'è stato, non si è vista la liberazione dai vincoli di una realtà troppo monolitica, compatta, perentoria, una moltiplicazione e decostruzione delle prospettive che sembrava riprodurre, nel mondo sociale, la moltiplicazione e la radicale liberalizzazione (si credeva negli anni Settanta del secolo scorso) dei canali televisivi. Il mondo vero, di certo è diventato una favola, anzi [...] è diventato un *reality*, ma l'esito è stato il populismo mediatico, un sistema nel quale (purché se ne abbia il potere) si può pretendere di far credere qualsiasi cosa. Nei telegiornali e nei talk show si è assistito al regno del "Non ci sono fatti, solo interpretazioni", che – con quello che purtroppo è un fatto, non una interpretazione – ha mostrato il suo significato autentico: "La ragione del più forte è sempre la migliore" [Ferraris, 2012, pp. 5-6].

Come può essere avvenuto tutto questo? Per Ferraris, a conti fatti, sono tre le articolazioni in cui si snoda il contributo offerto dalla popolosa *koiné* postmoderna che lo hanno reso possibile:

a. *Ironizzazione*. Prendere sul serio le teorie scientifiche o filosofiche è sempre una forma di dogmatismo. Pertanto, anche nei confronti delle proprie affermazioni va mantenuto un distacco ironico «talora manifestato tipograficamente (e testualmente, agitando l'indice e il medio di ambo le mani, nei discorsi orali) dall'uso delle virgolette», volendo fare dell'ironia sull'ironia. Spiega Ferraris:

La virgolettazione è, infatti, un gesto affine alla *epoché* di Husserl, alla sospensione del giudizio, al mettere tra parentesi l'esistenza degli oggetti presi in esame per coglierli nella loro pura dimensione di fenomeni, ma rispetto al mettere tra parentesi, il mettere tra virgolette [...] diventa una protocollo di *politically correct*, con cui si decreta che chiunque si provi a togliere le virgolette esercita un atto di inaccettabile violenza o di fanciullesca ingenuità, pretendendo di trattare come reale ciò che, nella migliore delle ipotesi, è "reale" o «reale» [...]. Del resto l'ironia, retoricamente, è un procedimento allusivo che serve a ridurre sino alla derisione i dati reali mistificandoli: infatti i termini che designano il tropo sia in greco (*eironoeia*) sia in latino (*simulatio*) significano "finzione", "inganno" [Ivi, pp. 8-9].

b. La *desublimazione*. L'idea che il desiderio rappresenti *ipso facto* una forma di "emancipazione", poiché la ragione e l'intelligenza non sarebbero altro che espressioni di

imperialismo culturale, di dominio, laddove la liberazione culturale può e, anzi, deve essere perseguita sulla pista delle emozioni, del corpo, dei sentimenti, concepiti, questi ultimi, come una vera e propria “riserva rivoluzionaria” di risorse per superare l’oggettivismo e la sua dittatura “scientistica e razionalistica” [Ivi, pp.16-19].

c. La *deoggettivazione*, ovvero l’assioma di Nietzsche per cui *non ci sono fatti, solo interpretazioni*, da cui, secondo Ferraris, discende quello che potremmo chiamare il corollario di Rorty-Derrida, per cui *la solidarietà amichevole deve prevalere sull’oggettività indifferente e violenta dei fatti* [Ivi, pp. 20-23].

Il *Capitolo Primo del Manifesto del nuovo realismo*, si conclude, così, con un viaggio nella triplice articolazione esposta in (a-c), un viaggio di cui è quasi persino inutile riassumere i grandi punti salienti, che è qui impossibile affrontare uno ad uno, vista la nutrita (secondo Ferraris) galleria di precursori (spesso involontari) e seguaci (meno inconsapevoli dei primi) del postmoderno che essa offre: una galleria che va da Joseph Le Maistre a Roland Barthes, da Tucidide a Richard Wagner, da Hilary Putnam a Felix Guattari, Gilles Deleuze e Slavoy Žižek. Ma sin dal primo capitolo e dalla sua conclusione, Ferraris non si limita a denunciare e ad attaccare, comincia a offrire degli antidoti, per passare (o meglio ritornare) dal *realitysmo* al realismo; per curare la cultura filosofica e delle scienze umane odierne dagli esiti di questo attacco, e farle tornare ad assaggiare la libertà di definirsi “moderne” nel senso più piano e perspicuo di questo antico e nobile aggettivo, per prima cosa, secondo Ferraris, sarebbe necessario, forse sufficiente, assumere – si perdoni la quasi-epicurea reminiscenza – un triplice farmaco:

1. *Ontologia*. Questo rimedio si oppone a quello che è il meccanismo più sotterraneo e nascosto della postmoderna trimurti antirealista articolata in (a-c), la cosiddetta fallacia dell'*essere-sapere*, per cui “Pensare che *X*” essendo un elemento costitutivo del “Credere che *X*”, lo è anche del “Sapere che *X*” e *quindi* dell’esistenza stessa del *fatto per cui X*. Di contro, una sana dose di consapevolezza ontologica consiste nel rimedio basato sulla certezza che «il mondo ha le sue leggi, e le fa rispettare, cioè non è la docile colonia su cui si esercita l’azione costruttiva degli schemi concettuali» [Ivi, p. 29]. Ciò *che è* non dipende *affatto* da ciò che abbiamo in mente o crediamo, e sapere che *X* non significa, costruzionisticamente, creare o costruire *X* nel mondo. Le conseguenze per noti dibattiti dell’epistemologia del ‘900 sono evidenti e, in certi casi, esiziali [Ivi, p. 30].

2. *Critica*. È il rimedio per eccellenza contro la cosiddetta fallacia dell’*accertare-accettare*, l’atteggiamento per cui se si accerta la realtà del fatto per cui *P*, allora si deve *accettare, ipso facto*, il fatto che *P*. Di contro, «(sia pure con un salto logico), l’irrealismo e il cuore oltre l’ostacolo» sono «di per sé emancipatori» secondo molti postmoderni. *Accertare*, di contro, con una sana storiografia *realista* di essere (stati), come *italiani*, cittadini di un paese che, quando ancora era una monarchia come stato e una dittatura totalitaria come società e come governo, brigò assieme alla Germania nazista e al Giappone nazionalista per causare una guerra che avrebbe provocato 55 milioni di morti tra il 1939 e il 1945 solo in Europa, non significa *accettare* che, *ipso facto* chiunque, da italiano, rifiutò questo ruolo chiedendo l’armistizio nel bel mezzo della II Guerra Mondiale, abbia commesso un tradimento o un atto

di viltà verso i propri “eroici” alleati. Non significa *accettare* che, una volta alleati con essi, solo la vittoria o la sconfitta, avrebbero sciolto dall’impegno di alleanza. *Accertare* di essere dei “peccatori”, non significa, *ipso facto*, *accettare* di esserlo sempre ed *usque ad finem*, ma, di contro «il realismo è la premessa della critica, mentre all’irrealismo è connaturata l’acquiescenza, la favola che si racconta ai bambini perché prendano sonno [...] Al realista è invece aperta la possibilità di criticare (purché lo voglia) e di trasformare (purché lo possa), in forza dello stesso banale motivo per cui la diagnosi è la premessa della terapia» (*Ibidem*) la realtà stessa. In questo, Ferraris, non fa che seguire la stessa impostazione messa a punto in *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, proponendo una distinzione tra un realismo oggettivo sull’esistenza di oggetti concreti e ideali ma si impegna, parimenti, a favore di una forma di testualismo, da lui denominata per gli oggetti sociali che sono dunque “decostruibili” e modificabili. Proprio per questo motivo “accertare” non significa “accettare” [Ferraris, 2009, pp. 32-48].

3. *Illuminismo*. Secondo Ferraris è sempre la storia, ma quella più recente, a confermare la diagnosi del teorico francofortese Jurgen Habermas, che già trent’anni fa intravedeva nel postmodernismo «un’ondata anti-illuministica» [Habermas, 1981, pp. 444-464] che troverebbe la propria più intima e potente *ratio* nella fallacia del *sapere-potere*, discendente diretta dell’equazione nietzscheana per cui, data la volontà di potenza lo scopo della scienza, e più in generale *di ogni forma di conoscenza* è accrescere la propria potenza. Questo perché, come sempre Nietzsche ci spiega, in ogni forma di conoscenza si nasconde un potere vissuto come negativo, e quindi il sapere, invece di connettere il proprio essere, e il proprio destino,

alla liberazione, all'emancipazione, può presentarsi, addirittura, come strumento di potenza di tirannide, di dittatura, di asservimento. Commenta al riguardo Ferraris:

Questo anti-illuminismo è il cuore di tenebra del moderno, il rifiuto dell'idea di progresso e della fiducia nel nesso tra sapere ed emancipazione, è presente in grandi pensatori come De Maistre, Doloso Cortés, Nietzsche, e si sintetizza nell'idea di Baudelaire secondo cui "Trono e altare" è una massima rivoluzionaria. È a loro che l'arco postmoderno-populismo sembra aver dato ragione. Per uscire da questa ombra profonda, per ottenere quella "Emancipazione" [...] sarà dunque necessario l'Illuminismo che, come diceva Kant, è «osare sapere» e segna « l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità il quale è da imputare a lui stesso». E che richiede ancora oggi una scelta di campo, una fiducia nell'umanità, che non è una razza caduta e bisognosa di redenzione, ma una specie animale che si evolve e che nel suo progresso si è dotata di ragione [Ferraris, 2012, pp. 31-32].⁵

3. SCIENZA ED ESPERIENZA, ONTOLOGIA ED EPISTEMOLOGIA

Tra *Documentalità; perché è necessario lasciare tracce e Manifesto del Nuovo Realismo*, Ferraris ripete per ben due volte una delle più interessanti proposte teoriche avanzate nella filosofia di lingua italiana degli ultimi anni: la doppia idea che (a) epistemologia e ontologia debbano essere nettamente distinti e separati riaffermando una sorta di primato della seconda sulla prima e che (b) la stessa cosa debba essere affermata rispetto alla scienza e all'esperienza, due tesi decisamente impopolari, soprattutto in filosofia della scienza e nell'epistemologia contemporanea, analitica e non analitica. (a-b) può essere illustrata in uno schema/tabella a doppia entrata:

⁵ Il riferimento a Baudelaire è a *Fusées*, II.

Fig. 1.

EPISTEMOLOGIA	ONTOLOGIA
Emendabile	Inemendabile
Ciò che può essere corretto	Ciò che non può essere corretto
Mondo interno	Mondo esterno
(= interno agli schemi concettuali)	(= esterno agli schemi concettuali)
Scienza	Esperienza
Linguistica	Non necessariamente linguistica
Storica	Non necessariamente storica
Libera	Inemendabile
Infinita	Finita
Teleologica	Non necessariamente teleologica

L'autore parte dal constatare che, diversamente dagli scettici antichi (o da un sofista come Gorgia), i costruzionisti postmoderni non mettono in dubbio l'esistenza del mondo, tuttavia, essi affermano che il mondo, è costruito dagli schemi concettuali, e che dunque, in sé stesso è «amorfo e indeterminato». Questo atteggiamento *sembra* meno impegnativo sul piano teoretico quando, in realtà, avendo il costruzionista deciso di partire dal presupposto per cui “sapere = essere”, ciò che ne risulta possiede altrettanta potenza della conclusione scettica o da quella sofistica di Gorgia, anche se con «esiti sociologicamente diversi» [Ivi, p. 43]. Lo scettico Sesto Empirico nell'*Adversus mathematicos* ha di mira non tanto, o per lo meno non solo, i matematici, ma tutti gli scienziati, gli intellettuali, in generale i “professori” del suo tempo, rappresentati secoli dopo Sesto Empirico nell'arco intero del Trivio e del Quadrivio. La strategia del postmoderno costruzionista è antipodale, e tende ad esaltare la funzione

dell'intellettuale, del professore, nella *costruzione* della realtà. Il suo “manifesto fondazionale” diviene il fondamentale *Les Mots e les Choses* di Michel Foucault dove è scritto, testualmente, che l'uomo è *costruito* dalle scienze umane e che potrebbe scomparire con loro: nel costruzionista osserviamo invece una strategia diametralmente opposta, che esalta la funzione del professore nella costruzione della realtà: il suo testo fondamentale è *Le parole e le cose* di Foucault, dove si legge che l'uomo è costruito dalla scienze umane, e che potrebbe scomparire con loro [Ferraris, 2012, p. 44].⁶

Ecco perché fa notare Ferraris «se lo scettico mira a non stupirsi di niente, il costruzionista ha per fine la meraviglia, e la sua mossa fondamentale è lo scarto dall'ovvio, ossia la formulazione di *fashionable nonsenses*, di affermazioni sorprendenti che dimostrano il peso degli schemi concettuali, della cultura, cioè appunto in ultima analisi dei professori nella costruzione dell'esperienza» [Ivi, p. 44].⁷ Da qui Ferraris intuisce che dalla fallacia per cui *sapere = essere*, fondamentale per il costruzionismo postmoderno e già illustrata nel paragrafo precedente, derivi l'idea per cui *la scienza costruisce l'esperienza*, anche e soprattutto sul piano ontologico, arrivando o a (anti-a) sovrapporsi totalmente ad essa – ragion per cui diviene di fatto impossibile separare i confini di ciò che viene scoperto anche grazie a

⁶ Il riferimento è a Foucault (1966-67, p. 444): «L'uomo è un'invenzione di cui l'archeologia del nostro pensiero mostra agevolmente la data recente. È forse la fine prossima. Se tali disposizioni dovessero sparire come sono apparse, se a seguito di qualche evento di cui possiamo tutt'al più presentire la possibilità ma di cui non conosciamo per ora né la forma né la promessa, precipitassero, come al volgersi del XVIII secolo accadde per il suolo del pensiero classico, possiamo senz'altro scommettere che l'uomo sarebbe cancellato, come sull'orlo del mare un volto di sabbia».

⁷ Cfr. Foucault, 1967, p. 444. Si veda, inoltre, il celebre (Sokal, Bricmont, 1999), a proposito di *fashionable nonsenses*.

schemi concettuali e teorie scientifiche e ciò che è invece frutto di una genuina e pre-concettuale apprensione fenomenologica ed ecologica del nostro ambiente (anti-b) disporre un *continuum* tra scienza ed esperienza, dove sia possibile la cosiddetta *concettualizzazione in atto* [McDowell, 1999, Capp. I-III] di ogni contenuto percettivo della nostra conoscenza del mondo. Chi è giunto, infatti, a fornire un'interpretazione che sembrerebbe quasi una versione “radicalizzata” dell'affermazione di Foucault per cui l'uomo sarebbe letteralmente costruito dalle scienze umane, è stato il sociologo della conoscenza Bruno Latour, il quale non esitò ad affermare che l'antico faraone egizio Ramsete II non sarebbe mai potuto morire di tubercolosi (come invece provato da autopsie contemporanee) perché, semplicemente, i batteri della tubercolosi non vennero isolati prima del 1882.⁸ Questa è una chiara esposizione della fallacia per cui sapere che X è costitutivo dell'essere X, neanche troppo originale, ovviamente perché non fa che generare un *fashionable nonsense* partendo da più originali intuizioni e frasi “radical choc” del Thomas Kuhn della *Struttura delle Rivoluzioni scientifiche* e del N. R. Hanson dell'indimenticato *Patterns of Discovery*, come quella per cui, dal momento che le teorie astronomiche di Ticho Brahe, Galileo Keplero erano – con decrescente grado di differenza, certo – completamente e poi in parte diverse da quelle con cui oggi gli astronomi descrivono, spiegano e predicono gli eventi celesti, *il cieli di Galileo, Ticho, Keplero* sarebbero (stati) *ontologicamente* diversi dai nostri [Hanson, 1978; Kuhn, 1999]. Di conseguenza, guardare il cielo tra la fine del XVI secolo, l'inizio del XVII e oggi, significherebbe guardare *tre cieli diversi*. Da qui è possibile derivare l'idea che, così come

⁸ Latour, 1998: «Prima di Koch [il bacillo della tubercolosi] non poteva esistere veramente». Citato in Boghossian, 2006, p.44.

osservato da Latour, Ramsete II non sarebbe morto di tubercolosi *similiter* milioni e milioni di europei e asiatici non sarebbero morti di *Pasteurella o Yeltsinea Pestis* tra il 1347 e il 1380, dal momento che il batterio che li uccise non sarebbe stato scoperto e isolato prima della fine del XIX secolo (anzi, i concetti stesso di “cellula”, “microbo”, “batterio” al tempo della Peste Nera del 1348, erano ancora lungi dall’esser scoperti). Pertanto, potremmo chiederci, ad uccidere milioni di esseri umani sarebbero stati forse i miasmi pestilenziali (la causa più accreditata dai patologi dell’epoca)? È chiaro che non è necessario essere dei consapevoli e dichiarati NeoRealisti per accorgersi dell’assurdità di tali conclusioni. Da qui segue la duplice distinzione tra l’ambito dell’epistemologia e della teoria della conoscenza, e quello dell’ontologia, per cui quest’ultima avrebbe a che fare con ciò che è inemendabile ed esterno agli schemi concettuali, mentre l’ambito della prima sarebbe per definizione falsificabile, fallibile, perfettibile, e perciò emendabile e sempre interno agli schemi concettuali delle teorie e dei teorici (fig. 1). Le cose cambiano, e non di poco, con le teorie scientifiche dell’ambito storico-sociale. Una cosa, infatti, è difendere l’idea che *pasteurella pestis* avrebbe ucciso milioni e milioni di esseri umani nel XIV secolo, anche se scoperta solo alla fine del XIX secolo e così chiamata in omaggio a Louis Pasteur, un’altra, ben diversa sarebbe difendere posizioni per cui gli antichi romani fossero fascisti e imperialisti (quando il fascismo è un’ideologia totalitaria del XX secolo, con concetti inaccessibili ad un euro-mediterraneo dei secc. VIII-I a. C. e I-V d.C., come *nazione*, *razza*, *corporazione*, e il termine *imperialismo* venne coniato la prima volta nel XX secolo da Walter Lippman). In questi casi e in questi contesti d’uso, molto diffusi in certi dibattiti sul passato sarebbe il caso di mettere (non post-

modernamente) tra virgolette l'uso di questi termini, e di sottolineare sempre il riferimento *antelitteram* degli stessi nel momento in cui si utilizzino riferendoli agli antichi romani (così come agli spartani, ai persiani, agli arabi, ai mongoli di Gengis e Kubilaj Khan). Gli oggetti naturali e fisici sono *totalmente inemendabili* rispetto all'uso di schemi concettuali utilizzati per decifrarne l'esistenza e analizzarne la presenza nel mondo reale, non così gli oggetti sociali, che devono la loro esistenza ad un atto istitutivo, anzi, ancor più primitivamente *icnologico* della loro costituzione tramite la registrazione di un *atto iscritto*, come già illustrato in *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce* dello stesso autore [Ferraris, 2009, Parte IV].

Fatte tutte queste considerazioni, il testo di Ferraris si conclude con il tentativo, forse riuscito, di dimostrare che persino alcuni tra i maggiori esponenti della filosofia postmoderna (in fondo non fu mai un movimento unitario, ma una stagione della filosofia contemporanea) fossero giunti, seppur in *extremis*, a conclusioni analoghe rispetto alla necessità di recuperare proprio in un sano rapporto con il concetto di verità e con il suo potenziale trasformativo del reale un catalizzatore di cambiamenti del mondo che si potrebbe definire come un senso direzionale di *emancipazione*. Così, Ferraris dopo aver attaccato, e in taluni casi, demolito alcune costruzioni antirealiste di illustri postmoderni, non trascura di indicare negli sforzi di alcuni tra i più famosi e originali pensatori di questo albo, originari soprattutto del poststrutturalismo, l'intento di ripensare il rapporto tra conoscenza, potere, verità e capacità di trasformazione del mondo sociale, un tentativo a parere di Ferraris volto a riconoscere l'importanza della verità come *valore emancipativo* e, nel caso di Foucault, come vocazione

suprema dell'attività filosofica, in quello che si potrebbe definire, nel caso del filosofo francese, un vero e proprio "testamento di parresia". È proprio nelle ultime lezioni su Socrate, tenute dall'autore di *Le Parole e le Cose, Sorvegliare e Punire, La Nascita della Follia al College de France*, poche settimane prima della sua morte per AIDS, che Ferraris scorge il supremo ripensamento di stampo squisitamente "aletico" oltre che "parretico" di Foucault. Sono lezioni che il filosofo francese conclude, come riporta testualmente Ferraris, affermando «Come professore di filosofia, bisogna aver tenuto, almeno una volta nella propria vita, un corso su Socrate e sulla sua morte. L'ho fatto. *Salvate animam meam*». Osserva acutamente Ferraris: «Socrate, per Foucault, è colui per il quale la vita non esaminata non ha valore, e rappresenta ora la quintessenza del rischio di una verità che rende liberi e non schiavi» [cfr. Foucault, 1983-84, p. 154]. Il Socrate a cui Foucault avrebbe guardato, per Ferraris, è quello narrato e ritratto nella *Apologia*, quello che ci lascia il supremo atto di parresia della storia della filosofia occidentale, il *parresiaste per eccellenza*.⁹ Il titolo di questa lezione è emblematica, non solo perché è una di quelle lezioni che chiusero la vita e la carriera di Foucault, ma perché l'ultimo corso di cui faceva parte (24 marzo 1984) era intitolato, in sapore squisitamente aletico *Il coraggio della verità*. Per Ferraris è possibile trarne un insegnamento molto profondo e utile non solo alla storia della filosofia contemporanea, ma al dibattito stesso tra nuovo realismo e difensori ad oltranza del postmoderno, perché sebbene

⁹ «Se poi vi dicessi che il bene più grande per l'uomo è fare ogni giorno ragionamenti sulla virtù, e sugli altri argomenti intorno ai quali mi avete ascoltato discutere e sottoporre ad esame me stesso e gli altri, e che una vita senza ricerche non è degna per l'uomo di essere vissuta; ebbene, se vi dicessi questo, mi credereste ancora di meno. Invece le cose stanno proprio così come vi dico, o uomini, Ma il persuadervi non è cosa facile» [Platone, 1974, 38a].

molto diversi tra loro, i cammini teoretici di Lyotard, Foucault e persino di Derrida, coloro che vengono in mente quando si pensa agli esponenti più importanti del postmodernismo filosofico sono stati, infine, cammini destinati a sfociare in esiti squisitamente filoilluministici. Foucault riscopre l'importanza della testimonianza della verità implicita nella figura di Socrate, colui che difende la vita esaminata, la vita pensata, la vita come ricerca, e quindi, molto *ante litteram*, il *sapere aude* illuministico di kantiana memoria già nella sua famosa lezione del 1983 *Che cos'è l'Illuminismo? Che cos'è la rivoluzione?* [Foucault, 1983, pp. 11-12]. Derrida, che morirà a Parigi venti anni dopo, aveva già detto la sua tre anni prima, quando in un intervento al convegno in suo onore di Cerisy-la-Salle, intitolato *Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia* [Derrida, 1984, pp. 107-143], se l'era già presa con i segnali di "fine di epoca" (straordinaria premonizione di quello che in storiografia sarebbe stata la stoccata postmodernistica di un Fukuyama con il suo *Fine della storia e l'ultimo uomo*), che accompagnavano il dibattito sul postmoderno. Sul periodico messicano *La Jornada*, Derrida arrivava così, poco tempo prima della sua scomparsa, a scrivere addirittura che «Le correnti che si chiamano 'postmoderne' lo fanno come se avessero superato l'epoca dei Lumi, e non credo che sia così. Si tratta di rilanciare l'idea dei Lumi, non come si è manifestata nel XVIII secolo in Europa, ma rendendola contemporanea, situandola nel *progresso della ragione*» [Derrida, 2002]. Lyotard, invece, nel 1985, quindi pochi anni dopo *La condizione postmoderna*, propone un ritorno a Kant e al suo illuminismo, arrivando a concentrarsi sulle tematiche kantiane del sublime come contrasto all'industria culturale

[Lyotard, 1982-2011]. In conclusione, se sono gli stessi profeti *frances*¹⁰ del postmoderno a ripensarsi rispetto all'eredità aletica e parretica dell'Illuminismo, possiamo concludere che:

Dire addio alla verità è non solo un dono senza controdoni che si fa al "Potere", ma soprattutto la revoca della sola *chance* di emancipazione che sia data all'umanità, il realismo, contro l'illusione e il sortilegio. Ecco l'importanza del sapere: la correzione – sempre che sia possibile e dunque doverosa del "legno storto dell'umanità" il non volersi rassegnare a essere minorenni (indipendentemente dall'età anagrafica), per quanto, come scriveva ancora Kant, sia tanto comodo essere minorenni. Rifiutare l'uscita dell'uomo dall'infanzia, magari con la pretesa di svelare le collusioni tra sapere e potere, è certo possibile, ma significa imboccare l'alternativa, sempre aperta, che propone il Grande Inquisitore [dei *Fratelli Karamazov* di Dostoevskij]: prendere la via del miracolo, del mistero e dell'autorità [Ferraris, 2012, p. 112].

4. DUE PUNTI CRITICI DEL NUOVO REALISMO

1. *La distinzione tra verità e realtà*. La prima osservazione critica che si può muovere al NeoRealismo verte sulla distinzione, centrale nel testo da cui il *Manifesto del Nuovo Realismo* ha origine, ovvero *Documentalità*, tra il concetto di verità e quello di realtà, distinzione praticamente scomparsa nella riflessione del *Manifesto*, e che pure, per riprendere le analisi che Ferraris svolge in *Documentalità*, in merito alla necessità di distinguere nettamente l'epistemologia dall'ontologia facendo prevalere in modo non equivocabile l'inemendabilità di quest'ultima rispetto alla prima, è fondamentale per comprendere la natura stessa dello schema della fig.1. Una cosa, infatti, argomenta Ferraris in *Documentalità*, è la realtà, il modo in cui le cose stanno indipendentemente dalla nostra capacità di conoscerle,

¹⁰ Una nota a parte andrebbe dedicata ad autori postmodernisti italiani, come Gianni Vattimo o Giorgio Agamben che non hanno mostrato, in tal senso, alcun "ripensamento". Non è un caso che il riferimento all'*addio alla verità* che troviamo nella citazione seguente sia fatto da Ferraris al titolo dell'omonima opera di Gianni Vattimo, non senza intenti critici. Devo questa osservazione al referee di questa recensione.

un'altra cosa è la verità insita (o non insita) nel nostro modo di conoscerle, di pensarle, di crederle esistenti, e di enunciare la pensabilità e la conoscibilità. È una distinzione, come Ferraris sa benissimo, antichissima, risalente per lo meno ad Aristotele e alla sua quadripartizione dei “Modi generalissimi dell’essere” per cui l’essere nei modi della categoria, dell’atto e della potenza, e dell’accidente, andrebbe ben distinto da quello dell’essere come *vero*. Lo schema della fig. 1, infatti, era già presente nel testo del 2009, ma rispetto a quella che troviamo nel *Manifesto*, in quella che Ferraris traccia nel secondo Capitolo di *Documentalità*, intitolato emblematicamente *Differenze ontologiche*, la distinzione verità/realtà era addirittura esposta in primo piano, come è possibile vedere qui sotto, con un abbondante rigo in più, relativo alle due voci, per l’appunto, “Verità” e “Realtà” [Ferraris, 2009, p. 91]:

EPISTEMOLOGIA	ONTOLOGIA
Verità Non nasce dall’esperienza, ma è teleologicamente orientata verso di essa. Emendabile	Realtà. Non è naturalmente orientata verso la scienza. Inemendabile. Fig. 2

Nello schema del 2009, così, Ferraris afferma risolutamente che la Verità *non nasce dall’esperienza, ma è teleologicamente orientata verso di essa* e, con sano fallibilismo realista, riconosce che essa è *emendabile*, in quanto correggibile e perfettibile. La *Realtà*, di contro, concezione che permane esplicitamente intatta anche in *Manifesto del Nuovo Realismo*, viene caratterizzata come *non naturalmente orientata verso la scienza, e come*

inemendabile. Il NeoRealismo, cui Ferraris sembra già pensare nel testo del 2009, pertanto, si potrebbe caratterizzare come la tesi per la quale essere realisti non significa parteggiare *in primis* per la verità ma per la priorità da sempre acquisita dal reale sul vero, perché mentre il reale è inemendabile, la verità non lo è, essendo sempre rivedibile, parziale, correggibile, e poiché il nostro accesso ad essa è sempre *fallibile* in linea di principio – non c'è nessuna incompatibilità tra l'ideale emancipativo della conoscenza del NeoRealismo e l'umile (e forse un po' menagramo) *Ignorabimus* di Du Bois-Reymond [1973, p. 47].¹¹ Il mondo pre-umano e pre-sociale, la natura fisica e biologica, sono fatti di entità che esistono indipendentemente dalla nostra capacità di riconoscerne *vera* l'esistenza. L'insieme di tutte le nostre proposizioni in merito ad esso potrebbe contenere anche oggi, che siamo arrivati a scoprire sistemi solari quasi identici al nostro a 10 mila anni di luce di distanza dalla Terra grazie al supertelescopio spaziale *Kepler*, o la cosiddetta materia oscura, o a verificare l'esistenza del Bosone di Higgs, dei “segmenti” di falsità, rivedibili, correggibili, rimpiazzabili, e non importa quanto tutto questo, con buona pace di W.V.O. Quine, possa ripercuotersi dalla periferia sul nucleo della scienza concepita come un “tutto interconnesso” (come vuole la tesi di olismo epistemico di Duhem-Quine [Duhem, 1906; Quine, 1969, pp. 39-40]). La realtà continua ad essere quella che è, indipendentemente da chi pensava di aver dimostrato che i neutrini viaggiano più veloci dei fotoni (magari all'interno di enormi tunnel sotterranei), ma anche con buona pace di chi pensa che le teorie neo-liberali siano le migliori *in assoluto* per prevedere e risolvere le crisi economiche e finanziarie del capitalismo, (infatti, sebbene gli oggetti reali e gli oggetti sociali

¹¹ Pensare l'opposto significherebbe abbracciare una qualche forma di “idealismo dell'onniscienza”.

siano differenti tipi di oggetti nell'inventario ontologico di Ferraris l'autore non afferma mai che gli oggetti sociali possiedano un'esistenza assolutamente dipendente solo e soltanto dai nostri *individuali* schemi concettuali, e questo spiega come sia possibile comprendere il perché anche le teorie sociali e socioeconomiche possano sbagliare infrangendosi contro un'oggettiva realtà sociale che non sono state in grado di comprendere). Una mela, un gatto, un tappeto, o, per dirla con Ferraris, una ciabatta, sono oggetti, enti (o eventi o tropi, come direbbe qualche metafisico più smalzato) *reali*, ma una menzogna, a differenza di una mela o di una ciabatta, può parimenti essere un'enorme realtà (dotata quindi di una certa gravità) pur contenendo un altrettanto enorme non-verità. «La realtà, per l'appunto, è quello che c'è; la verità è il discorso che si può imbastire, in determinate condizioni, rispetto a quello che c'è. Pretendere che la verità, o almeno il discorso, siano presenti in ogni incontro con la realtà, è una richiesta esorbitante che poggia precisamente sulla fallacia trascendentale» [Ferraris, 2009, p. 92],¹² scrive Ferraris in *Documentalità*, affermazione alla quale si affretta a collegare una nota nella quale, nientemeno, viene citato l'A. Kojève della classica *Introduzione alla lettura di Hegel*, nel suo osservare che «Senza l'uomo l'essere sarebbe muto: *ci* sarebbe, ma non sarebbe il *vero*» [Kojève, 1996, p. 576]. Il NeoRealismo sarebbe, pertanto, una tesi *ontologica* (vertente sul primato del reale) o una tesi *aletica*, (vertente sul piano della verità)

¹² In questo senso trascendentale un *postmoderno analitico*, è John McDowell, che, sulla scia di W. Sellars e della sua critica al *Mito del Dato* arriva ad affermare che una cosa è affermare la totale indipendenza dei fatti del mondo dai processi mentali con cui afferriamo il mondo, dal punto di vista della forma cognitiva con cui ne facciamo esperienza, mentre un'altra è l'indipendenza del mondo dai *contenuti* empirici con cui entriamo in contatto con esso. Essendo, per McDowell, tali contenuti *sempre* concettuali, la *sfera del concettuale* non ha nulla di esterno a sé stessa (tesi del *concettuale senza confini*). Il costruzionismo ne re-uscirebbe rinforzato fino all'invulnerabilità [Cfr. Sellars, 2003; McDowell, 1999]. In realtà di argomenti contro il panconcettualismo di McDowell (definito da Ferraris anche come *logocentrismo*) ve ne sono moltissimi e Ferraris li affronta in Ferraris [2001, 2012].

tesa a ribadire contro l'ironizzazione, la deoggettivazione e la desublimazione postmoderna *il primato della verità*? Oppure, ecco un terzo scenario, il Nuovo Realismo incarnerebbe ambedue le prospettive? Ecco, pertanto, un punto che avrebbe, forse, da parte di Ferraris almeno di un chiarimento: la modifica dello schema in cui viene rappresentata la distinzione tra epistemologia e ontologia presente in *Documentalità* in quello tratteggiato nel *Manifesto del nuovo realismo* risponderebbe ad esigenze di tipo espositivo, all'intenzione, cioè, di non rendere troppo pesante, complessa, farraginosa una trattazione già di per sé molto articolata, o implicherebbe una precisa scelta filosofica, un cambio di visione, un ripensare il realismo e quindi anche il NeoRealismo come dottrina sostanzialmente aletica e non ontologica?¹³

L'esperienza come campo dell'ontologia distinto dalla scienza come dominio dell'epistemologia. Premesso che chi scrive su questo tema è filosoficamente sbilanciato dalla parte del realismo, restano delle frecce acuminate nella faretra critica di chi nella distinzione tra dominio dell'esperienza e dominio della scienza, almeno come stabilita da Ferraris, non si ritrova affatto, e con piena cognizione di causa. Per esempio, è un'esperienza, sebbene solo *mentale*, quindi rappresentabile come *gedankenexperiment*,¹⁴ ad illustrarci perfettamente tutti i dubbi al riguardo. Sull'uso di esperienze di visualizzazione mentale come i *gedankenexperimenten*, del resto, non dovrebbero esserci problemi da parte di Ferraris, dal momento che nel suo testo, oltre a quello della ciabatta, se ne trovano ben altri due, quello *del*

¹³ Se l'espressione "non aletico" non andasse bene, potremmo adottare il sintagma *meta-epistemico*. Un *exemplum* è Thomas Nagel: «Quel che c'è, o che è reale, non coincide necessariamente con quello che è un possibile oggetto di pensiero». Cfr. Nagel, 1988.

¹⁴ Per il lettore non avvezzo al lessico filosofico: "esperimento mentale".

cervello morale e quello *dell'addio alla verità*, quest'ultimo nel finale [Ferraris, 2012, pp. 63-66; 92-96].

Nel 1935 Erwin Schrödinger, pioniere con Werner Heisenberg della meccanica quantistica, propose un esperimento mentale per dimostrare come la teoria quantistica fosse ancora incompleta [Schrödinger, 1935, p. 812]. Supponiamo, propose, di rinchiudere un gatto in una scatola d'acciaio con un piccolo campione di elemento radioattivo, il radio, insieme ad un rivelatore che segnalerà ogni decadimento dei nuclei di radio in quel campione. Esso sarà scelto in modo che vi sia una probabilità del 50% che nel periodo di un'ora si verifichi il decadimento. Al verificarsi del decadimento si chiuderà un circuito mettendo in azione un meccanismo che romperà un fiala contenente un liquido, che rovesciandosi sul pavimento della scatola diffonderà dei vapori letali uccidendo il gatto. Una volta chiusa la scatola e lasciata passare un'ora, per accertarci se il gatto sia vivo o morto, la dovremmo necessariamente aprire. Secondo un'interpretazione che in meccanica quantistica si potrebbe giudicare *radicale*, solo quando l'osservatore aprirà la scatola, e solo in quel momento, il sistema sarà costretto ad entrare in una dei due stati particolari, lo stato del *gatto che vive* o lo stato del *gatto che muore*. Ma, anche se adottassimo un punto di vista "non radicale", resterebbe il quesito: come descrivere lo stato "gatto durante l'ora trascorsa dalla chiusura della scatola fino all'apertura"? Per la fisica classica, che è molto "NeoRealista" (per chi voglia o possa intendere la metafora) in ciò, indipendentemente dall'osservatore, il gatto è per un certo tempo del tutto vivo e, per il resto del tempo, del tutto morto. Per la meccanica quantistica, e *in particolare*, per chi interpreti quest'esperienza dalla prospettiva

heisenberghiana, quella per cui il principio di Indeterminazione rende la realtà microfisica letteralmente dipendente, dal punto di vista causale, dall'interazione con l'osservatore della realtà stessa, si dà invece che i due stati di cose *gatto vivo* e *gatto morto* siano *sovrapposti* fino al momento in cui non si effettua, fisicamente, un'osservazione, che in quell'istante stabilisce, così, il destino del gatto. È pur vero che secondo un modello recentemente avanzato, detto della *decoerenza dinamica*, le continue interazioni del sistema quantistico con l'ambiente distruggerebbero la sovrapposizione dei due stati [*Ibidem*]. Benché chiuso nella scatola, il gatto sarebbe, dunque, in ogni istante, o “tutto vivo” o “tutto morto”, poiché un po' come la ciabatta posta sull'altra ciabatta nell'esperimento di Ferraris, l'aria e le superfici interne della scatola *non cesserebbero mai di osservarlo*. In ogni caso per molti fisici l'idea che l'intervento di un osservatore causi quel che si suole definire *un collasso nella funzione d'onda*, ovvero un salto improvviso in uno stato particolare scelto a caso, introduce una vera e propria anomalia stocastica nelle leggi fondamentali della natura, e quindi della realtà. Come è noto, Albert Einstein rimase convinto che il destino del gatto non dipendesse dall'osservatore: era la teoria quantistica ad essere incompleta per lui, intuizione che lo portava sovente ad affermare che “Dio non gioca ai dadi”. Al contrario, John Wheeler, John Von Neumann e Eugen Wigner, sostennero in modo vibrante l'interpretazione probabilistica della teoria quantistica. Questo finché Hugh Everett III, nel 1956, tentò, come spesso capita non solo in politica ma anche nella storia della scienza, una mediazione tra le due interpretazioni. Per Everett, ciò che accade in realtà è che la sovrapposizione si evolve in modo continuo dando luogo a biforcazioni. Tutte le volte che è necessario si creano dei rami

paralleli nei quali sviluppano le varie alternative. Nel caso del gatto di Schrödinger vi sarebbero due rami che si sviluppano parallelamente. Alla domanda “che cosa accade al gatto?” Everett risponderrebbe “Dipende dal ramo in cui si guarda. Su un ramo il gatto è vivo, su l’altro è morto” [Everett III, 1957, pp. 454-462]. Accanto alla realtà dei fatti, univoca e oggettiva, tornerebbe, così, la pluralità delle interpretazioni, capaci, queste ultime, di assorbire in sé la realtà dei primi, quasi-costruzionisticamente. Inoltre, ben lungi dal distinguere il livello del campo dell’esperienza, come direbbe il Ferraris di *Documentalità*, di taglia squisitamente *ecologica*, (cioè *mesoscopica*, ossia né microfisica, né macrofisica) [Ferraris, 2009, pp. 104-105], da quello del campo della scienza, come, rispettivamente, i due domini dell’ontologia e dell’epistemologia, l’esperienza ecologicamente mesoscopica (e quindi ben comprensibile nell’orizzonte dell’ontologia) del gatto nella scatola crea una vera e propria sovrapposizione di stati, un binario non parallelo che va a infrangersi contro le raccomandazioni realiste del Principio di Bivalenza, per cui il valore di verità della proposizione non può essere contemporaneamente il vero e il falso, stanti gli assiomi logici di non contraddizione e terzo escluso. Come stanno le cose? V’è davvero discontinuità tra scienza ed esperienza, tra epistemologia e ontologia? Vi sarebbe pertanto un senso per cui, citando una famosa battuta con cui Ferraris prese cordialmente in giro il Nietzsche dei *Frammenti postumi*, “Non ci sono gatti (tutti vivi o tutti morti) ma solo interpretazioni” [Ferraris, 2009, p. 76]. In realtà queste interpretazioni più ermeneutiche che epistemologiche del Gatto di Schrödinger e del principio di Indeterminazione di Heisenberg non possono interrimorire il NeoRealista più di tanto. Contro il felinicidio immaginario di Schrödinger è

sufficiente far osservare che, *fatta ben presente la condizione o premessa fondamentale per cui la realtà è indipendente dalla verità delle conoscenze che possiamo averne*, quindi tenendo ben fermo che il realismo non è un posizione antialetica, ma neppure filoaleetica, ma semplicemente *meta-aletica* (come sosteneva senza tema di smentite lo stesso Ferraris nella distinzione tracciata tra epistemologia e ontologia in *Documentalità*), il binario dei due stati “Gatto-vivo”/“Gatto-morto” avrà a che fare pur sempre con (i) Un gatto reale in una scatola reale, contenente del “molto reale” radio, il cui reale decadimento sarebbe in grado di effettuare la più realista delle condizioni metafisiche discusse dalla filosofia moderna, per lo meno da Hume in poi, ovvero *una reale causazione* di vita o di morte (potremmo addirittura modificare, animalisticamente, l’esperimento, immaginando un liquido che anziché uccidere il felino, poniamo di colore nero, ne cambi completamente e per sempre il colore del pelo, rendendolo bianco o lasciandolo nero); (ii) La sovrapposizione dei due stati riguardanti le condizioni del gatto sarà pur sempre una *reale* sovrapposizione e (iii) se (i-ii) non tirano in ballo sofisticate teorie fisiche, si potrà pur sempre osservare che la teoria della decoerenza dinamica, considerando come potenziali osservatrici (per esempio tramite sensori fotoelettrici) le pareti della scatola, e quindi la scatola stessa e l’aria contenuta in essa assieme a dette pareti, renderebbe possibile considerare il gatto in ogni istante, o “tutto bianco” o “tutto nero”, poiché l’aria e le superfici interne della scatola (realissime a loro volta) non cesserebbero mai di osservare il proprio contenuto. Pertanto, il secondo punto debole della tabella della fig. 1 di Ferraris, diviene il problema *della discontinuità fenomenologica* tra esperienza e scienza. In quale preciso punto *fenomenologico* dell’esperienza si può

posizionare il *limite* in cui dall'ambito dell'esperienza (ecologico, mesoscopico) è possibile passare a quello della scienza (microfisico e macrofisico, dai bosoni alle galassie) [Ferraris, 2009, pp. 103-104]? Sicuramente un punto siffatto deve esistere (e “deve esistere” è, ce ne rendiamo conto, una pretesa *ontologica*), perché, come le filosofie della scienza del XX secolo, e in particolare la filosofia della fisica e della meccanica quantistica (che hanno iniziato ad alimentare dibattiti sul realismo molto tempo prima che nascesse il pensiero postmoderno e si propagandassero le sue sfide al realismo) mostrano con questi, classici e arcinoti, esempi, al livello microfisico *la percezione della continuità tra le operazioni funzionali di indipendenza dall'osservatore e quelle di dipendenza dall'osservatore rendono ingestibile*, la continuità fenomenologica tra scienza ed esperienza lasciando, invece, sostanzialmente indecisa la questione sul piano ontologico (si possono fare, infatti, milioni di congetture sugli elettroni, considerandoli anche, come gli strumentalisti e i convenzionalisti, delle mere costruzioni matematiche utili a effettuare buone predizioni osservative).

5. CONCLUSIONI

Commentare, pertanto, criticamente quest'opera di Ferraris sullo sfondo storico e critico della tradizione o delle diverse tradizioni filosofiche analitiche, escludendo tutte le altre, è letteralmente impossibile, perché *Manifesto del nuovo realismo* è esattamente ciò che afferma di essere nel proprio titolo: un manifesto generale, più espositivo di una direzione d'analisi e di ricerca già presente, intrapresa e articolata, che un vero e proprio programma per il futuro

dell'ontologia analitica e per chissà quali “magnifiche sorti e progressive”. Il che rappresenta il vero “punto di forza stilistico” dell'intera opera. È possibile trovare, infatti, nei quattro capitoli che lo compongono una ri-esposizione vivace, mai troppo “leggera”, ma sicuramente più agile e maneggevole delle riflessioni compiute da Ferraris a partire sin dalla metà degli anni '90 ad oggi, praticamente da *Estetica razionale*, in poi [Ferraris, 1997, 2001, 2003, 2004, 2008, 2009, 2012]. E come “manifesto”, sebbene l'autore abbia, nell'ultimo ventennio delle sue ricerche, orientato i suoi interessi *soprattutto* verso i crinali dell'ontologia analitica [Ferraris, 2008], non potrebbe, nel modo più assoluto, pretendere di rivolgersi solo agli studiosi di una corrente specifica come quella menzionata. Inoltre, il libro di Ferraris va a collocare le teorie che propugna ed argomenta lungo un orizzonte critico ben più esteso dell'arcinota *querelle* analitica “realismo/antirealismo”, ovvero il dibattito novecentesco sull'oggettività e sulla realtà *tout court*, un confronto che, andando oltre le sole correnti dell'analisi linguistica e concettuale, ha interessato, di fatto, tutta la filosofia della scienza dei secc. XIX e XX. Si tratta, infatti, di una galleria di temi e problemi che, sin dalle ultime opere di Charles S. Peirce, che considerava il proprio “pragmaticismo” una genuina forma di realismo scientifico [Peirce, 1978, pp. 254-288], giunge al realismo strutturale di J. Whorrall o al realismo sulle entità di N. Carthwright e I. Hacking, passando per il dibattito tra realismo interno e poi *naturale* di autori come Putnam o per il coerentismo di D. Davidson, sopravvivendo a realisti duri e puri, come Th. Nagel, J. Searle e P. Boghossian, permeando di sé tutta la storia filosofica degli ultimi 120 anni [Pagnini, a cura di, 1995]. Su questo sfondo (ben noto all'autore) è, di contro, praticamente impossibile situare l'opera di Ferraris

articolandola anche in una mera *Quaestio disputata*, perché ciò finirebbe per renderne scolastico, se non addirittura opaco il contenuto, a scapito delle intenzioni di manifestabilità, le intenzioni più proprie, cioè, di un *manifesto* che voglia esser davvero tale. Quello che c'è decisamente di nuovo, di *neo*, pertanto, nel NeoRealismo filosofico è la *nuova presa d'atto* dell'importanza e del ruolo che esso, il realismo come esso *già è* in sé e per sé, deve tornare ad assumere e a rivestire rispetto ad attività e ambiti come la teoria della conoscenza, l'ontologia, il rapporto tra epistemologia e ontologia, la conoscenza e la costituzione della realtà sociale, il rapporto tra fatti e interpretazioni, e il bilancio che deriva dall'analisi di tutto ciò per filosofie come l'idealismo e il trascendentalismo kantiano e persino per la definizione di cosa sia il valore politico e sociale della riconquista della realtà (come ad esso andremo anche a specificare meglio con degli esempi esterni all'opera di Ferraris). Il *Manifesto* di Ferraris, perciò, andrebbe letto avendo sempre a “portata di meningi” quello che è, sin dal primo capitolo *Realitysimo; l'attacco postmoderno alla realtà* [Ferraris, 2012, Cap. I], il suo bersaglio critico e polemico, nel senso più filologicamente greco del termine *polemos*, di *guerra* dichiarata. Quelle filosofie postmoderne che hanno non solo nei concetti di *nichilismo*, *volontà di potenza*, prospettivismo/relativismo radicale (del Nietzsche rivalutatore del *mito*), concetti davvero profetici per il proprio sviluppo e la propria consacrazione, ma soprattutto in autori come Nietzsche, Heidegger e Gadamer, i propri patriarchi, considerando lo Heidegger, soprattutto, che fu lettore e interprete di Nietzsche, il rappresentante più controverso di questa sorgente [*Ibidem*]. La ricostruzione fornita da Ferraris di questo affluente dottrinale della filosofia contemporanea merita, a parere di chi scrive, di essere considerata a sé stante come

un'ottima prova di interpretazione storiografica e critica (personale ma notevole) di una stagione importantissima della storia della filosofia occidentale, forse (contro gli auspici di Ferraris) ancora non conclusasi completamente. Infine, volendo esprimere una valutazione positiva su questo libro,¹⁵ va dato completamente atto a Ferraris di aver contribuito a risolvere, assieme ad altri sforzi provenienti da autori di altre militanze, un equivoco di natura *politica*, intesa non nel senso teoretico, politologico, del termine, ma in quello della militanza: l'idea che il pensiero e le prassi politiche progressiste e democratiche, liberaldemocratiche o socialdemocratiche non conta, siano profondamente imbevute di filosofia ermeneutica, di *pensiero debole* e di relativismo postmoderni. È, questa, una critica, o meglio, un'accusa, abbastanza diffusa e strisciante che possiamo far risalire all'inizio della decade appena trascorsa all'inizio di questo secolo. Dopo l'attacco alle Torri Gemelle del 2001 il pensiero neoconservatore e soprattutto, la sua versione fondamentalista, il pensiero TeoCon, diedero vita a numerosi *Think Tank* la cui unica, forsennata, maniacale e compulsiva fissazione sembrava essere quella di unire gli sforzi per ribadire l'idea che l'Occidente tutto, non solo gli USA, al World Trade Center, fosse caduto vittima di un attacco ordito dai suoi nuovi nemici postcomunisti (i fondamentalisti islamici, soprattutto quelli ritratti da Oriana Fallaci nei suoi libri) a causa, *in primis*, della sua decadenza morale, etica, politica, valoriale, minante la sua *identità* per mezzo della messa in discussione delle sue radici storiche e culturali, spesso operata da intellettuali di sinistra multiculturalisti e quindi relativisti e “debolisti”. Famoso

¹⁵ Un testo di cui si consiglia la lettura nei numerosi luoghi della rete dove esso viene dibattuto con piena fruibilità della *koiné* filosofica: <http://riviste.unimi.it/index.php/noema/article/view/1413>, e <http://labont.it/dibattito-sul-nuovo-realismo>.

resta, in questo senso, il *manifesto-best seller* (in lingua italiana) dei TeoCon nostrani, il testo, scritto a quattro mani, dall’“ateo devoto”, allora Presidente del Senato, nonché ex epistemologo, Marcello Pera e dall’allora ancora Cardinale Joseph Ratzinger, futuro Benedetto XVI: *Senza Radici* [Pera, Ratzinger, 2004]. Già in quel testo, come poi avrebbe fatto da Piazza San Pietro, nella famosa *Omelia Pro Pontifice Eligendo*, Ratzinger parlò di *dittatura del relativismo*, facendo di quest’ultimo concetto, qualunque sia mai stata la sua interpretazione di questo mostruoso “mostro biblico” paragonabile al Leviathan, la vera disgraziata causa di tutti i mali additati dal senatore Pera come cause della decadenza della civiltà occidentale.¹⁶ Dopo la lettura del libro di Ferraris è giunto il tempo di dire: il relativismo non è tanto un nemico (ammesso che lo sia mai stato) dei neoconservatori o dei loro alleati TeoCon (che fine abbiano mai fatto costoro è difficile capirlo), quanto, semmai, il loro (consapevole) alleato, ed è quindi, *innanzitutto* acerrimo avversario di coloro che più di ogni altra tradizione, movimento o indirizzo politico si possono considerare a pieno titolo e con buon diritto figli degli illuminismo europei, dell’*Aufklärung* kantiana e dei suoi ideali di emancipazione, progresso e liberazione sociale. Al contrario, chi come J. Ratzinger, ancora pochi anni fa, per giustificare il processo dello Stato della Chiesa contro Galilei, non poté fare a meno di usare un argomento tipicamente relativista come quello, arcinoto, di Feyerabend, per cui Bellarmino avrebbe avuto tutte le sue ragioni per contestare Galileo *in quel contesto e dal suo punto di vista*, chi si trovi anche solo una volta ridotto così male in arnese nel

¹⁶ Qualcosa di analogo, ma con toni ben più misurati, è stato tentato da filosofi di professione come R. Scruton in volumi addirittura prefati da G. Ferrara, altro noto “ateo devoto”, o da altri *Think Thank* come la Fondazione *New American Century* [Scruton, 2006].

discutere di filosofia e storia della scienza, dovrebbe un po' più umilmente ripensare i propri concetti di verità, di dittatura, e di relativismo, soprattutto prima di comporre e leggere un'omelia per il prossimo Papa.¹⁷

Tutto questo perché, come saggiamente riporta l'autore:

Questa dialettica [...] non ha semplicemente un versante storico-ideale [...]. Si incomincia appunto con le affermazioni decostruttive, tipicamente con tesi che mettono in dubbio la possibilità di un accesso al reale che non sia mediato culturalmente, e che insieme relativizzano il valore conoscitivo della scienza, seguendo un filo conduttore che da Nietzsche e Heidegger porta a Feyerabend e Foucault. Tolto il caso di Heidegger, dove l'elemento conservatore e tradizionalista è largamente prevalente, la decostruzione della scienza e l'affermazione del relativismo degli schemi concettuali fanno parte del bagaglio emancipativo che sta alla base dell'impulso originario del postmoderno, ma il loro risultato è diametralmente opposto. In particolare [...] le critiche alla scienza come apparato di potere e come libero gioco di schemi concettuali hanno generato un postmodernismo conservatore, che dalla dialettica dell'Illuminismo e dalla lotta della verità contro sé stessa trae argomento per l'appello a una verità superiore, o (ed è lo stesso) per l'addio alla verità [Ferraris, 2012, p. 101].

È anche grazie a contributi come quello di Ferraris che si può finalmente osservare e scoprire come soprattutto tra gli autori, i commentatori e il pubblico filosofici di lingua italiana e francese, si è perpetrato un tragico fraintendimento, ormai prossimo (anche grazie a rinnovate ricerche) alla risoluzione, rispetto ad autori e teorie della filosofia contemporanea, i quali è stato persino impossibile cercare di ricollocare all'interno del corretto contenitore ideologico-politico, senza sentirsi accusare di “voler giudicare le idee del filosofo per le convinzioni politiche dell'uomo”, come nel caso di M. Heidegger [Ivi, pp. 14-15].¹⁸ Questo equivoco è ormai prossimo a diradarsi, e così possiamo finalmente esercitare il diritto di dire che

¹⁷ «La Chiesa dell'epoca di Galileo si attenne alla ragione più che allo stesso Galileo, e prese in considerazione anche le conseguenze etiche e sociali della dottrina galileiana. La sua sentenza contro Galileo fu razionale e giusta, e solo per motivi di opportunità politica se ne può legittimare la revisione.» in Feyerabend [1975, p. 206]. Ripreso da J. Ratzinger in Ratzinger, 1992, pp. 76-79.

¹⁸ Si veda anche [Faye, 2012], per l'importanza del nazismo nella filosofia di Heidegger.

Heidegger fu un filosofo tragicamente appartenente alla più estrema delle destre, sempre che il nazifascismo possa considerarsi “destra”, o che, per fare un altro esempio, il relativismo-nichilismo di Nietzsche non è mai stato di aiuto ad alcun serio tentativo di far prevalere un’etica o un’estetica della solidarietà sull’arida pretesa di razionalità dell’oggettività, contro le idee “solidaristiche” di Rorty e Vattimo. Con il NeoRealismo il pensiero filosofico può tornare, così, a pretendersi un po’ più forte.

BIBLIOGRAFIA

Boghossian P. (2006), *Paura di conoscere*, Carocci, Roma.

Coliva A. (2006), *I modi del relativismo*, Laterza, Roma-Bari.

Derrida J. (1980-1984), “Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia”, in G. Dal Masso (a cura di), *Di-segno. La Giustizia del discorso*, Jaca Book, Milano.

Derrida J. (2002), *La Jornada*, Città del Messico, 3 maggio, corsivi nostri.

Descartes R. (1641;1897 – 1913), *Meditazioni metafisiche*, in *OEvres*, Paris, I meditazione, §§ 3-4.

Everett H. (1957), III, “‘Relative State’ Formulation of Quantum Mechanics”, in *Reviews of Modern Physics*, 29, pp. 454-462.

Faye E. (2012), *Heidegger e l’introduzione del nazismo nella filosofia*, L’Asino d’Oro, Milano.

Ferraris M. (1983-2006), *Tracce. Nichilismo moderno postmoderno*. Postfazione, *Postmoderno vent’anni dopo*, Mimesis, Milano, pp. 165-171.

- Ferraris M. (1997), *Estetica Razionale*, Raffaello Cortina, Milano.
- Ferraris M. (2000), “Mente e mondo o scienza ed esperienza?”, *Rivista di Estetica*, Rosenberg and Sellier, Torino, 12, pp. 3-77.
- Ferraris M. (2001), *Il mondo esterno*, Bompiani, Milano.
- Ferraris M. (2004), *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della Critica della Ragion Pura*, Bompiani, Milano.
- Ferraris M. (2008), (a cura di), *Storia dell’Ontologia*, Bompiani, Milano.
- Ferraris M. (2010), “Dal postmoderno al populismo”, *Alfabeta 2*, II, settembre.
- Ferraris M. (2011a), “Nuovo realismo FAQ”, *Noema. Rivista online di filosofia*, numero 2, <http://riviste.unimi.it/index.php/noema/article/view/1413>.
- Ferraris M. (2011b), “Benvenuti nel realitysmo”, *La Repubblica*, 29 gennaio.
- Ferraris M. (2011c), “Il segno di Zizek”, *Alfabeta 2*, 12 settembre, pp. 2-3.
- Ferraris M. (a cura di), “Rassegna Nuovo Realismo”, <http://labont.it/dibattito-sul-nuovo-realismo>
- Ferraris M. (2012), *Manifesto del nuovo realismo*, collana “i Robinson”, Laterza, Roma-Bari.
- Feyerabend P.K. (1975), *Wider den Methodenzwang*, Suhrkamp, Frankfurt/M., p. 206.
- Foucault M. (1976-1978), *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M. (1977), *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino.
- Foucault M. (1984), “Che cos’è l’Illuminismo? Che cos’è la rivoluzione?”, *Il Centauro*, pp.

11-12.

Foucault M. (2011), *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri. Il corso al Collège de France* (1983-1984), Feltrinelli, Milano.

Gabriel M. (2012), *Il senso dell'esistenza; per un nuovo realismo ontologico*, Carocci, Roma.

Habermas J. (1981), "Die Moderne/ein unvollendetes Projekt", *Oleine Politische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt/m, pp- 444 – 64.

Habermas J. (1987), *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari, Laterza.

Holt E. B. (a cura di) (1912), *The New Realism. Cooperative studies in philosophy*, MacMillan, New York.

Horkheimer M., Adorno T. W. (1976), *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino.

Kant I. (1781-87-1986), *Critica della Ragion Pura*, UTET, Torino, A 247/B303.

Kant I. (1784-1963), "Risposte alla domanda: Che cosa è l'Illuminismo?" in *Scritti Politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino.

Kusch M. (1989), *Language as Calculus vs Language as Universal Medium*, Kluwer, Dordrecht.

Latour B. (1998), "Ramses II est-il-mort de la tuberculose?", *La Recherche*, 307, marzo.

Latour B. (2004), "Why has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern", *Critical Inquiry*, 30, inverno.

Lyotard J-F. (1979), *La condizione postmoderna. Rapporto sul Sapere*, Milano, Feltrinelli.

Lyotard J-F. (1985), *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano.

Marconi D. (2007), *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino.

- Marconi D. (2011), “Il postmoderno ucciso dalle sue caricature”, *La Repubblica*, 3 dicembre.
- McDowell J. (1999) *Mente e mondo*, Einaudi, Torino.
- Miller A. (2010), “Realism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/realism/> 16 Aprile.
- Nietzsche F. (2000), *La nascita della tragedia nello spirito della musica*, Adelphi, Milano.
- Nietzsche F. (1990), “Frammenti postumi 1885-1887”, 7 [60] in G. Colli e M. Montinari (a cura di), *Opere complete*, vol.8/1, Adelphi, Milano.
- Pagnini A. (a cura di) (1995), *Realismo-Antirealismo. Aspetti del dibattito filosofico contemporaneo*, La Nuova Italia, Firenze.
- Peirce Ch. S. (1978), *Scritti di filosofia*, a cura di H. J. Callaghan, Cappelli, Bologna.
- Perniola M., (2011), *Berlusconi o il '68 realizzato*, Mimesis, Milano.
- Putnam H. (1985), *Ragione, verità e storia*, Il Saggiatore, Milano.
- Putnam H. (1998), *Rinnovare la filosofia*, Garzanti, Milano.
- Ratzinger J. (1992), *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Edizioni Paoline, Milano.
- Ratzinger J., Pera M. (2004), *Senza Radici; Europa, relativismo, multiculturalismo*, Rizzoli, Milano.
- Rorty R. (1972), “The World Well Lost”, *The Journal of Philosophy*, 69/19, pp. 649-665.
- Rorty R. (1981), *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano.
- Rorty R. (1984, 1994), “Solidarietà o oggettività?”, in *Scritti filosofici*, 2 voll. Laterza, Roma-Bari.

Rorty R. (1989), *Contingenza, ironia, e solidarietà*, Laterza, Roma-Bari.

Schrödinger E. (1935), “Die gegenwärtige Situation in der Quantenmechanik” [La situazione attuale della meccanica quantistica]», in *Die Naturwissenschaften* 23 pp. 807–812, 823–828, 844–849.

Scruton R. (2006), *Manifesto dei conservatori*, Raffaello Cortina, Milano.

Sokal A., Bricmont J., (1999), *Imposture intellettuali*, Garzanti, Milano.

Vattimo G., Rovatti P.A. (a cura di), (1983) *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano.

Vattimo G. (2009), *Addio alla verità*, Meltemi, Roma.

Zizek S. (2011), *Vivere alla fine dei tempi*, Ponte alle Grazie, Firenze.

Aphex.it è un periodico elettronico, registrazione n° ISSN 2036-9972. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.aphex.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Aphex.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.aphex.it". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.aphex.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.aphex.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@aphex.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

In caso di citazione su materiale cartaceo è possibile citare il materiale pubblicato su Aphex.it come una rivista cartacea, indicando il numero in cui è stato pubblicato l'articolo e l'anno di pubblicazione riportato anche nell'intestazione del pdf. Esempio: Autore, *Titolo*, <<www.aphex.it>>, 1 (2010).