

SPAZIOFILOSOFICO

2/2013

Numero08
Realtà



Fondatori

Enrico Guglielminetti
Luciana Regina

Comitato scientifico

Enrico Guglielminetti (Direttore)
Silvia Benso
Gianfranco Dalmaso
Ugo Perone
Luciana Regina
Brian Schroeder

© 2013 SpazioFilosofico
Tutti i diritti riservati

ISSN: 2038-6788

Gli articoli filosofici della rivista sono sottoposti a blind review. La pubblicazione è subordinata per ogni articolo all'approvazione dei valutatori anonimi esterni alla direzione e all'accoglimento di eventuali richieste di revisione.

SPAZIOFILOSOFICO

2/2013

REALTÀ

a cura di Enrico Guglielminetti

INDICE

E. GUGLIELMINETTI, <i>Realismo senza realtà? Editoriale</i>	189
E. GUGLIELMINETTI, <i>Realism without Reality? Editorial</i>	193

TEORIA

T. BAROLINI, <i>Dante and Reality/ Dante and Realism (Paradiso)</i>	199
S. HAACK, <i>The Real, the Fictional, and the Fake</i>	209
M. FERRARIS, A.C. VARZI, <i>Hylas e Philonous dieci anni dopo</i>	219
M. DELL'UTRI, <i>Ciò che vi potrebbe essere</i>	229
L. CORTELLA, <i>La razionalità del reale. Problematicità e attualità di un'equazione hegeliana</i>	239
E. GUGLIELMINETTI, <i>Realtà e povertà</i>	247
C. CIANCIO, <i>Realtà e libertà</i>	255
R.M. LUPO, <i>Stratificazione ontologica e fluidità del reale</i>	265
U. PERONE, <i>Oportet idealismus</i>	279

POLITICHE

F. TROCINI, <i>Dilemmi e possibili declinazioni del realismo politico: la Realpolitik</i>	287
---	-----

PRATICHE

G. CAPRETTINI, <i>Reality Show(s)?</i>	293
--	-----

STUDI

G. MAGNANO SAN LIO, <i>L'idea di realtà in Wilhelm Dilthey</i>	301
F. DELL'ORTO, <i>Ontologia e riduzione. Sulla realtà in fenomenologia</i>	311
N. GHIGI, <i>La realtà tra essenza ed esperienza. La proposta fenomenologica di Husserl</i>	321
R.M. CALCATERRA, <i>Un sano senso della realtà</i>	329

M. SAVERIANO, *La realtà che manca. Una prospettiva sull'età globale* 339

Sugli Autori/ *About the Authors* 347

REALTÀ

REALISMO SENZA REALTÀ?

EDITORIALE

Il dibattito filosofico e politico degli ultimi mesi è caratterizzato da un'esorbitante frequenza della parola "realismo". Il suffisso "ismo", come al solito, serve a indicare «"dottrine o atteggiamenti" (*realismo, eroismo, attendismo*) oppure "qualità o affezioni fisiche o morali" (*alcolismo, strabismo, egoismo*)»¹. Si tratta infatti di un dibattito circa l'atteggiamento da tenere nei confronti della realtà. Innanzitutto, essa va presa sul serio, è un dato inaggirabile con cui fare i conti. Amanda Berry, la ragazza di Cleveland, è stata *realmente* rapita e tenuta sotto sequestro con le sue compagne per 10 anni, purtroppo non è un racconto di fantasia.

Con ciò non si è però ancora detto nulla, o perlomeno nulla di esplicito, su *che cos'è* la realtà. La notizia di Amanda è immediatamente comprensibile a tutti come terribile, perché tutti (o quasi) condividiamo un'interpretazione dell'essere umano come persona nata libera e degna di essere onorata e rispettata, e non trattata come mezzo. Se così non fosse, non vi sarebbe qualcosa come il "rapimento". Nessuno si sognerebbe di dire che è stata rapita una pietra, e questo perché facciamo una distinzione ontologica tra una donna e una pietra (una distinzione *ontologica*: non si tratta di una *costruzione culturale*).

Il realismo implica dunque sempre un'interpretazione. Per prendere sul serio qualcosa, per riprendere la distinzione aristotelica, devo sapere non solo *che* le cose stanno così, ma *che cosa sono* le cose che stanno *così*. La differenza ontologica heideggeriana è stata forse troppo frettolosamente interpretata come una divaricazione tra i nudi fatti (gli enti) e la luce in cui si guardano i fatti (le interpretazioni storiche). Da una parte i vestimenti (l'essere), dall'altro la nuda realtà. Una tale ontologia fattualistica ha già però pre-deciso, senza tematizzazione, che non esiste una luce delle cose (o nelle cose): che i vestiti sono una mera exteriorità, che si può deporre o mutare in qualunque momento. Il "supplemento" è apparso dunque essere non già, come forse era nelle intenzioni di Derrida, una modalizzazione della stessa realtà (*est modus in rebus*, non soltanto nel senso aristotelico della moderazione), un genoma grammatologico al cuore dell'essere in quanto tale, ma è stato derubricato a caratteristica di una regione dell'ente, quella dipendente dalle intenzioni dell'uomo.

Come atteggiamento, il realismo richiama l'importanza di una soggettività pura e attenta alla datità delle cose. Il realismo è dunque un soggettivismo, il cui scopo è di fare emergere l'essenza delle cose. Tale essenza si dà però solo in un'interpretazione, la quale – lungi dal fare violenza ai fatti – si prende la responsabilità di dare un nome alle cose

¹ G. DEVOTO, G.C. OLI, *Il dizionario della lingua italiana, ad vocem*. Lo stesso in inglese. Il suffisso "ism" indica sempre una prevalenza della soggettività. Esso designa appunto «*a political belief or religion based on a particular principle or the ideas and beliefs of a particular person*», così come «*the action or process of doing something*», «*the state of [...] having a particular quality*», eccetera (*Longman Dictionary of Contemporary English, ad vocem*).

per quello che sono, assumendosi il rischio di dare un nome sbagliato, che non corrisponda cioè all'essenza della realtà.

Questo rischio, che è sempre posto di fronte all'alternativa del fallimento, si chiama "filosofia". È certamente un dato di fatto inaggrabile che vi siano bambini soldato. Ma un realismo superiore non può limitarsi a dire questo, senza aggiungere che non devono esservi bambini soldato, cioè che la natura dell'essere umano è tale da escludere la bambinosoldatità, o da identificarla immediatamente come una depravazione.

Dire che il realismo ha bisogno dell'interpretazione, significa dire che lo sguardo con cui guardiamo le cose può essere giusto o sbagliato, o che le cose richiedono di essere guardate in un certo modo. Non sembra possibile descrivere la realtà, senza il suo modo. Un realismo che prescindendo dal modo intrinseco o è solamente propedeutico alla filosofia (posto che una propedeutica filosofica possa esistere, cosa di cui molti importanti filosofi dubiterebbero), oppure è una cattiva filosofia.

Questo numero non si occupa pertanto di "realismo", ma di realtà. Il dibattito su nuovo e vecchio realismo è qui anzi inteso come una semplice occasione, per tornare a porre la più classica domanda della filosofia: che cos'è la realtà? che cos'è l'essere?

Il realismo, in un senso molto ampio, è l'atteggiamento di chi non è disposto a tradire la realtà, o a voltare le spalle all'essere. Ma per non tradire qualcosa, è importante sapere, o provare a dire, che cos'è quello che non si tradisce.

In questo senso, non esiste filosofia che non sia realista, e la filosofia si può descrivere come un conflitto intorno al nome più adeguato da assegnare alla realtà.

Nella temperie genericamente aristotelica della fine del secolo scorso e – per inerzia – del primo decennio di questo millennio, la domanda sulla realtà sembra assumere per lo più un andamento catalogico. Della realtà non si può parlare, se non distinguendo ambiti, livelli e sistemi di realtà. Il rischio di salti di carreggiata grammaticali, di attribuzione a un livello di caratteristiche dell'altro livello, sconsiglia i prudenti dall'arrischiare una denominazione complessiva dell'oggetto "realtà".

In alternativa, la nuova e vecchia metafisica riduzionistica s'imbarca nell'avventura di un parmenidismo scienziato, in cui il livello fisicalistico è l'unico a esistere veramente, mentre gli altri, che se ne distinguono, sono in fondo solo apparenze.

Più attenta alla datità delle cose, la fenomenologia lavora all'opera meritoria di una descrizione del mondo, che ne dispieghi la ricchezza inesauribile. La stessa povertà viene a far parte di questa ricchezza, mentre la fenomenologia sembra avere il proprio punto di debolezza proprio in questa tendenza lussuosa, che trasforma in oro tutto ciò che tocca, senza peraltro avere mai davvero deciso che "oro" sia il nome adatto per la realtà, il nome ultimo della realtà.

Meno o punto diffusa è oggi l'attività – propriamente speculativa – di dare un nome alle cose. La crisi della filosofia è anche o soprattutto crisi della fiducia nella sensatezza stessa di questa attività adamitica della nominazione. Come se, per essere inventati, come appunto "essere" o "*causa sui*", i nomi filosofici della realtà fossero per ciò stessi squalificati come ir-realisti.

La grande tradizione filosofica sembra invece caratterizzata dall'idea che solo un nome inventato (l'"essere": *n'existe pas*) possa esprimere l'"essenza" (se ce n'è) della "realtà" (che ovviamente nessuno ha mai visto). Come e perché l'invenzione, il concetto, e

perfino l'interpretazione, siano indispensabili alla realtà, è dunque una questione, che non uscirà dal dibattito troppo presto.

Ci sembra opportuno tornare a chiedere che cosa sia “realtà”, se la diversità delle parole per esprimerla (*Wirklichkeit, Realität...*) dica qualcosa di essenziale su di essa, e – in ultima istanza – a che cosa siamo fedeli, quando siamo fedeli alla realtà. Il conflitto sulla realtà sembra infatti un conflitto sulla fedeltà e sul tradimento. Come tutti i conflitti siffatti, è un conflitto violento, nel senso di irriducibile e ultimo. Il che si attaglia bene allo spirito serio del tempo.

Enrico Guglielminetti

REALISM WITHOUT REALITY?

EDITORIAL

In recent months, the philosophical and political debates have been characterized by an exorbitant frequency of the term “realism.” As usual, the suffix “-ism” is used to indicate “‘doctrines or attitudes’ (*realism, heroism, ...*) or ‘physical or moral qualities or affections’ (*alcoholism, ... egoism*).”¹ The case is in fact that of a debate concerning the *attitude* that one should have with respect to reality. First of all, reality is to be taken seriously, it is an inescapable given with which we must come to terms. Amanda Berry, the young woman from Cleveland, was *really* kidnapped and kept captive with the other women for ten years. Unfortunately, this is not a product of the imagination.

With this though, we have not yet said anything, or anything explicit, on *what* reality *is*. The news regarding Amanda Berry are immediately understood by all of us as terrible because all (or almost all) of us share an interpretation of the human being as of a person who is born free, is worthy of dignity and respect, and is not to be treated as a means. If this were not the case, such a thing as “kidnapping” would not exist. No one would ever dream of saying that a stone has been kidnapped; this is because we draw an ontological distinction between a woman and a stone (an *ontological* distinction, which means that it is not a matter of a *cultural construct*).

Realism always implies an interpretation. Following up on Aristotle’s distinction, in order to take something seriously one needs to know not only *that* things are in a certain way, but also *what* the things that are in a certain way *are*. Heidegger’s ontological difference has perhaps been understood too hastily as a divarication between the sheer facts (beings) and the light in which facts are considered (the historical interpretations). On the one side are the clothings (being); on the other side is naked reality. Yet such ontology of facts has already pre-judged, without thematization, that there is no light of things (or in things): clothes are a mere exteriority that can be taken off or changed at any moment. “The “supplement” has thus revealed itself to be (unlike what were perhaps Derrida’s intentions) not a modality of reality itself (*est modus in rebus*, there is a way in things, and not simply in Aristotle’s sense of moderation), a grammatological genome at the heart of reality as such; rather, it has been declassified to feature of a region of being, the one that depends on human intentions.

As attitude, realism recalls the importance of a subjectivity that is pure and attentive to the givenness of things. Realism is thus a subjectivism whose aim is to let the essence of things emerge. Yet such essence gives itself only in an interpretation which, far from

¹ G. DEVOTO and G.C. OLI, *Il dizionario della lingua italiana, ad vocem*. The same holds in English. The suffix “-ism” always indicates a prevailing of subjectivity. In fact, it designates “a political belief or religion based on a particular principle or the ideas and beliefs of a particular person” as well as “the action process of doing something,” “the state of ... having a particular quality,” etc. See *Longman Dictionary of Contemporary English, ad vocem*.

violating facts, accepts the responsibility of naming things for what they are, taking up the risk of giving them an incorrect name that does not correspond to the essence of reality.

This risk, which is always faced with the possibility of failure, is called “philosophy.” It is certainly an inescapable fact that there are children-soldiers. Yet a superior form of realism cannot stop at stating such a fact and not also add that in fact there should not be children-soldiers; that is, that the nature of the human being is such as to exclude children-soldierness or at least immediately to qualify it as depravation.

Saying that realism needs interpretation means to say that the look through which we view things may be right or wrong, and that things demand to be viewed in a certain way. Describing reality without its own mode does not seem possible. A realism that ignores the intrinsic mode either is propedeutic to philosophy (assuming that a philosophical propedeutics exists, which is something that many important philosophers would doubt) or is bad philosophy.

This issue of *SpazioFilosofico* is concerned not with “realism” but with reality. The debate on old and new realism is here simply taken as an occasion to re-propose one of the most classic philosophical questions: What is reality? What is being?

In a very broad sense, realism is the attitude of those who are not willing to betray reality or turn their back to being. In order not to betray something, it is important to know or try to say what it is that one wishes not to betray.

In this sense, there is no philosophy that is not realist, and philosophy can be described as a conflict concerning the most appropriate name one should give to reality.

In the generally Aristotelian climate of the end of the twentieth century and, by *inertia*, of the first ten years of this new millennium, the question regarding reality seems for the most part to take up a cataloguing mode. One talks about reality only by distinguishing realms, levels, and systems of reality. The danger of grammatical category mistakes, of attributing features of one level to another level dissuades those who are prudent from risking an overall denomination of the object “reality.”

Alternatively, the new and old reductivistic metaphysics embarks in the venture of a scientific Parmenideanism in which the physicalist level is the only one that truly exists whereas those others that are distinct from it are ultimately just appearances.

More attentive to the givenness of things, phenomenology engages in the meritorious project of a description of the world that may disclose its inexhaustible richness. Poverty itself becomes part of such richness, and phenomenology’s weak point seems to be found precisely in such luxurious tendency that turns everything it touches into gold without having truly decided that “gold” is the appropriate name for reality, the ultimate name of reality.

Less widespread or inexistent today is the—properly speculative—activity of giving names to things. The crisis of philosophy is also and moreover a crisis of confidence in the meaningfulness of such Adamitic activity of naming. It is as if, because they are invented, by the same token philosophical names for reality such as “being” or “*causa sui*” were disqualified as un-realist.

The major trends in the Western philosophical tradition seem to be characterized by the idea that only an invented name (“being”: *il n’existe pas*) can express the “essence” (if there is one) of “reality” (that obviously no one has ever seen). How and why invention,

concept, and in some cases even interpretation are indispensable for reality is a question that will not leave the debate too soon.

It is appropriate, we think, to ask again what “reality” is, whether the various terms used to express it (such as, in German, *Wirklichkeit*, *Realität*, etc.) say something essential about it, and ultimately what we are loyal to when we are faithful to reality. The conflict about reality seems to be a conflict concerning loyalty and betrayal. Like all similar conflicts, it is a violent conflict in the sense of its being irreducible and ultimate. This fits the serious spirit of the time well.

Enrico Guglieminetti

(Translated by Silvia Benso)

TEORIA

Teodolinda Barolini

DANTE AND REALITY/DANTE AND REALISM (*PARADISO*)**Abstract**

The heuristic intersection of Dante and reality with Dante and realism leads to the observation that the part of the Commedia that most meditates upon reality (Paradiso) is the part perceived by readers as the least realistic. Dante is in fact just as committed to realism in the Paradiso as in the Inferno and Purgatorio, but there are different types of realism in the Commedia: realism of place and realism of character diminish in the Paradiso. In the third realm Dante devises a “conceptual realism” through which he attempts to assist the reader in the imaginative work required to understand what he has to say about being – “lo gran mar dell’essere” – and reality. But Dante has no illusions; he knows that reality is a harder sell than realism, as he tells us at the beginning of Paradiso 2.

The invitation to contribute to this issue of “SpazioFilosofico” begins with a distinction, one that turns out moreover to be quite hermeneutically useful when applied to Dante: “Il numero non si occupa di ‘realismo’, ma di realtà”. What made the invitation even more enticing is that the description of realism that follows seems to have been tailor-made as a definition of who Dante is as a poet: “Il realismo, in un senso molto ampio, è l’atteggiamento di chi non è disposto a tradire la realtà, o a voltare le spalle all’essere”. The heuristic intersection of Dante and reality with Dante and realism is the starting point for this investigation.

In thinking of Dante and reality my thoughts went immediately to the *Paradiso*, but also to the resistance that many readers express with respect to the third *cantica*, a resistance rooted in its perceived lack of realism. Indeed, through writing this piece I came to the realization that the response of many readers to the *Paradiso*, the widely held belief that it is the least “realistic” of the three *cantiche* of the *Commedia*, is intimately connected to the fact that the *Paradiso* is the part of the poem that most emphatically and continuously meditates upon reality. This observation – *the part of the Commedia that deals consistently with the question of reality is perceived by readers as the least realistic* – would seem to expose a human weakness: that most of us prefer realism to reality.

I have dedicated many years to the study of Dante’s realism, to the analysis of the precise modalities or techniques devised by Dante as a means of securing his faithfulness to reality. As I have shown, these modalities are so successful that the centuries-old reception of the *Commedia* is compromised by an excessive credulity with respect to the *fictio* of the poem. I will take the liberty of directing the reader interested in a reading of the poem from this perspective to my book *The Undivine Comedy: Detheologizing Dante*, in Italian *La ‘Commedia’ senza Dio: Dante e la creazione di una realtà virtuale*. The Italian subtitle,

Dante e la creazione di una realtà virtuale, is an accurate description of the book's contents. Through "detheologizing", which I define as "a way of reading that attempts to break out of the hermeneutic guidelines that Dante has structured into his poem", I attempt to grasp "a textual metaphysics so enveloping that it prevents us from analyzing the conditions that give rise to the illusion that such a metaphysics is possible".¹

Dante is explicit about art as mimesis, explaining in *Inferno* 11 that art imitates nature which imitates God, a precept that is restated with respect to the divine art of *Purgatorio*'s terrace of pride. Divine art reverses the usual mimetic hierarchy, since it puts to scorn not only the greatest of human artists but also nature herself: "di marmo candido e addorno / d'intagli sì, che non pur Policeto, / ma la natura li avrebbe scorno" (*Purg.* 10.31-33). Although Dante declares humbly that this is God's art, not his own – "Colui che mai non vide cosa nova / produsse esto visibile parlare, / novello a noi perché qui non si trova" (*Purg.* 10.94-96) – in practice the poet has set himself the task of representing the divine *visibile parlare* with his human language, even using an acrostic in *Purgatorio* 12 to "engrave" into his text a *visual* analogue to God's visual speech.²

The work of analyzing Dante's realism rhetorically must be correlated with an enriched historical context that embraces the visionary tradition, a tradition that boasts a profound and complex relationship with the dynamic between realism and reality.³ Moreover, Dante's realism is a feature of his art that we can study along a chronological arc of development: Dante's realism is a feature of his earliest lyric poetry. Thus, as I show in my commentary to Dante's youthful lyric poems, *Rime giovanili e della "Vita Nuova"*, the very early sonnet *Ciò che m'incontra nella mente more* is already visionary and uses visionary tropes.⁴ In my commentary I attempt to isolate the first precocious manifestations of those typical techniques of verisimilitude that permeate all facets of the *Commedia*: even in the purely lyrical context we can find incipient signs of Dante's realistic art.

On this occasion I will begin with some thoughts on Dante and reality, before moving to the inevitable links to his realism. They are inevitable because for Dante reality exceeds time, but he is a human in time – "ond'io, che son mortal, mi sento in / questa disaggiuglianza" (*Par.* 15.83-83) – who represents reality with human means and resources. Unlike angels, who see all things simultaneously in the Transcendent One and are not interrupted by the new things that emerge one by one along the line of becoming – "non hanno vedere interciso / da novo obietto" (*Par.* 29.79-80) – he is obliged to "rememorar per concetto diviso" (*Par.* 29.81).

All of the *Commedia*, and in particular all of the *Paradiso*, is a paean to reality, constructed by a man who was not only not immune from but in fact particularly prone to questions/uncertainties/doubts (the various connotations of the *Paradiso*'s "dubbio"),

¹ TEODOLINDA BAROLINI, *The Undivine Comedy*, Princeton: Princeton U. Press, 1992, citations p. 17 and p. 20; in Italian *La Commedia senza Dio*, Milano: Feltrinelli, 2003.

² See chapter 6 of *The Undivine Comedy*, which is devoted to the ecphrases of the terrace of pride and the representational issues there foregrounded.

³ On the visionary context, see chapter 7 of *The Undivine Comedy* and the essay "Perché Dante scrisse la *Commedia*? Dante e la tradizione visionaria" in TEODOLINDA BAROLINI, *Il secolo di Dante*, Milano: Bompiani, 2012.

⁴ DANTE ALIGHIERI, *Rime giovanili e della "Vita Nuova"*, Milano: Rizzoli, 2009.

but who, buoyed by a remarkable epistemological robustness (not shared, for instance, by his intimate friend Guido Cavalcanti), insists: first, on “lo gran mar dell’essere” (*Par.* 1.113); and, second, on the capacity of the intellect to comprehend the great sea of being, or – changing metaphors – to “repose in the truth”, in other words, to arrive at the comprehension of reality. The intellect reposes in the truth like the wild beast that returns to its lair: “Posasi in esso [il vero], come fera in lustra, / tosto che giunto l’ha; e giugner puollo: / se non, ciascun disio sarebbe *frustrà*” (*Par.* 4.127-129).

Dante’s extraordinary linguistic resources are stunningly showcased in his treatments of reality: the metaphors just cited are merely two examples of a metaphoric richness that allows Dante to capture and transmit at least some of the essence of reality as he sees it – and as he feels it. (The distinction is a meaningful one for Dante, invoked for instance in “La forma universal di questo nodo / credo ch’i’ vidi, perché più di largo, / dicendo questo, mi sento ch’i’ godo” [*Par.* 33.91-93].) And *Paradiso* is, I repeat, the *cantica* of reality: here we encounter the use of the word “essere” as a noun, as in “lo gran mar dell’essere”, a usage that with very few exceptions is concentrated in the last *cantica*.⁵ *Paradiso* is infused with a meditation on reality and it is infused with extraordinary metaphors; it is like a fourteenth-century poetic version of a work undertaking to explain the discoveries of modern physics, in some ways analogous to the book of the English physicist Stephen W. Hawking, *A Brief History of Time*.⁶ Thus, the XIIth Conference on the Dynamics of Molecular Collisions, held in 1999, featured on its program the following verses from *Paradiso* 30, where Dante conjures the river of light:

e vidi lume in forma di rivera
fulvido di fulgore, intra due rive
dipinte di mirabil primavera.
Di tal fiumana uscian faville vive,
e d’ogne parte si mettien ne’ fiori,
quasi rubin che oro circunscrive;
poi, come inebriate da li odori,
riprofondavan sé nel miro gurge;
e s’una intrava, un’altra n’uscìa fori. (*Par.* 30.61-69)

The organizer of the conference was my husband, James Valentini, who asked me if there were verses in the *Commedia* that he could use for a conference on light: the primary way of studying molecular collisions uses light to interact with the molecules. The verses from *Paradiso* 30 were perfect, he explained: a laser beam is like a river of light; the photons in it are the sparks; the molecules that absorb the photons are like the flowers; the molecules re-emit the photons, in the way that the sparks plunge back into the *miro gurge*.

For Dante the question of reality or being leads inevitably to the question of creation, which carries with it two indispensable features: creation requires difference, and

⁵ Of the over 200 uses of *essere* or *esser*, I count two occasions on which it appears as a noun in *Purgatorio* (*Purg.* 17.110 and *Purg.* 18.22) and eleven such occasions in *Paradiso* (*Par.* 1.113; *Par.* 2.114; *Par.* 2.116; *Par.* 4.33; *Par.* 7.132; *Par.* 24.73; *Par.* 26.58 (twice); *Par.* 29.23; *Par.* 29.26; *Par.* 29.29). The Latin *esse* appears as a noun only in *Paradiso*: *Par.* 3.79 and *Par.* 13.100.

⁶ New York: Bantam, 1988.

creation requires love. The creation of the Many from the One – “*distinctio et multitudo rerum est a Deo*” wrote St. Thomas (*ST* 1a.47.1) – is described by Dante as an erotically-tinged Big Bang, an explosion of ardor that bursts forth into flaming sparks of being:

La divina bontà, che da sé sperne
ogne livore, ardendo in sé, sfavilla
sì che dispiega le bellezze etterne. (*Par.* 7.64-66)

The “bellezze etterne” are unfolded in an act of love, an act in which the Eternal opens itself in order to create the New: “s’aperse in nuovi amor l’eterno amore” (*Par.* 29.18). This act of primordial opening is a radical affirmation of being. The Transcendent chooses to enter the flux of time and affirms itself as the ground of all that is in the declaration *Subsisto* (the use of direct discourse is perhaps the most ancient of Dante’s techniques of verisimilitude, already present in the *rime giovanili*):

Non per aver a sé di bene acquisto,
ch’esser non può, ma perché suo splendore
potesse, risplendendo, dir ‘*Subsisto*’,
in sua eternità di tempo fore,
fuor d’ogne altro comprender, come i piacque,
s’aperse in nuovi amor l’eterno amore. (*Par.* 29.13-18)

Paradiso is indeed the story of creation and of time: a premodern and stunningly beautiful poetic analogue to Hawking’s *A Brief History of Time*. It is worth noting that two of the thinkers whose physics and metaphysics Dante most absorbs, Aristotle and Augustine, are frequently cited by Hawking. He cites Dante too, but referring to Hell rather than Paradise: “One could well say of the event horizon what the poet Dante said of the entrance to Hell: ‘All hope abandon, ye who enter here’. Anything or anyone who falls through the event horizon will soon reach the region of infinite density and the end of time”. And yet in his last words Hawking reminds us of the *Paradiso*, although he probably (no criticism is implied) had not read it: “However if we do discover a complete theory, it should in time be understandable in broad principle by everyone, not just a few scientists. Then we shall all, philosophers, scientists, and just ordinary people, be able to take part in the discussion of why it is that we and the universe exist. If we find the answer to that, it would be the ultimate triumph of human reason – for then we would know the mind of God”.⁷

Is the discomfort that many readers experience confronting Dante’s *Paradiso* the discomfort that many of us feel in front of a resolute and unblinking attention to reality? Certainly Dante knew what his project was in the *Paradiso*, and he also predicted the response of his readers. He understood very well that the ontological meditation of the third *cantica* offered him few opportunities to make the path of his reader less arduous. Indeed, what other great work of poetry begins with the injunction to the reader to go back, to read no further? Knowing well that the path ahead will offer few of those

⁷ STEPHEN W. HAWKING, *A Brief History of Time*, citations p. 89 and p. 175.

blandishments of realism that readers crave (or better: of *the types of realism* that readers crave), Dante begins *Paradiso* 2 with this stern warning:

O voi che siete in piccioletta barca,
 desiderosi d'ascoltar, seguiti
 dietro al mio legno che cantando varca,
 tornate a riveder li vostri liti:
 non vi mettete in pelago, ché forse,
 perdendo me, rimarreste smarriti. (*Par.* 2.1-6)

When readers respond to the *Paradiso* as the least “realistic” of the three *cantiche* of the *Commedia*, they are in fact responding to the lack in the *Paradiso* of those specific modalities of realism by which they are most entertained (and let us keep in mind the etymology of “entertain”, with its root in the Latin *tenerē*). Dante is always attempting to be realistic, in my view; but realism about the ontological ground of being is not as entertaining as realism about the landscape of hell. It is harder work, because we are given very little to hold on to.

Let us consider the different modalities of realism that we find deployed in the *Commedia*. Dante’s realism with respect to place generated an immediate pictorial tradition devoted to illustrating the landscapes described by the poet: both the landscapes of the afterworld and the landscapes evoked by the souls as they recount their lives on earth. In our own time this tradition of illustrating especially the *Inferno* continues, and has found recent new expression in the Dante video game that – while completely distorting the basic premises of the poem (turning Dante for instance into a crusader at the siege of Acre) – does borrow the macro-structure of his hell. Realism of place is also reflected in the degree to which Dante’s description of purgatory for centuries inspired conceptions of the second realm, including Thomas Merton’s 1948 religious autobiography *The Seven Storey Mountain*.⁸ Purgatory was a relatively recent idea in Dante’s time, compared to hell or paradise, and as a result Dante’s realist *inventio* – which in the case of purgatory includes the very idea of a mountain, Dante’s own contribution to the cultural imaginary – was able to considerably condition later religious thought.

Realism in the delineation of character – the telling detail by which a character is “revealed” – is also in greater supply in the first two *cantiche*, and especially in the *Inferno*, where a *passato remoto* can cause the consternation and pathos of the pilgrim’s dialogue with Cavalcante de’ Cavalcanti. Delineation of character is certainly present as long as Virgilio is present in the poem, for in him Dante has created a character who draws readers to love him as the pilgrim does. Dante does not delineate Beatrice as a character, in the way that he does Virgilio – purposely, in my opinion. He does not allow a character to cohere in his depiction of Beatrice, but instead disrupts any possible character delineation with contradictory signifiers: one moment she is described in eroticized lyric language, then as an admiral on a ship, then as a stern mother, and so on, always oscillating in such a way as to disrupt cohesive character development. In this

⁸ New York: Harcourt Brace, 1948.

way Beatrice is indeed the gateway to the Transcendent, which is not simplifiable, is not comfortable, is not consoling, and is not necessarily likeable.

So how does realism function in the *Paradiso*? The social realism and the realism of place that is so strong in other parts of the *Commedia* is now miniaturized, relegated to similes. There are many similes in the *Paradiso* that are little miniatures of the daily life that is now so distant, seen as though through a telescope. In the *Paradiso* these similes based on human social intercourse are frequently destabilizing and counter-intuitive with respect to the reality of paradise that they are illuminating. For instance, in order to describe the movement of the spirits of the heaven of the sun – who are all male – Dante compares them to ladies who pause while dancing, as they wait for the new melody to begin: “donne . . . non da ballo sciolte / ma che s’arrestin tacite, ascoltando / fin che le nove note hanno ricolte” (*Par.* 10.79-81). An even more detailed and incongruous *vignette* of human society (and of women in society) is offered by the simile that describes the arrival of Saint John, who joins his comrades Saints Peter and James as though he were a maiden rising up to join the other dancers at a wedding, not through any fault of excess eagerness but as a way of honoring the bride:

E come surge e va ed entra in ballo
vergine lieta, sol per fare onore
a la novizia, non per alcun fallo,
così vid’ io lo schiarato splendore
venire a’ due che si volgieno a nota
qual conveniesi al loro ardente amore. (*Par.* 25.103-108)

The non-miniaturized realism to be found in *Paradiso* is much more abstract, as befits the philosophical nature of the enterprise. In this category I would put the fundamental representational strategy of the third *cantica*, by which I refer to the decision to display the souls in various heavens for the benefit of the pilgrim while simultaneously insisting that the souls are “in reality” all together in the Empyrean. Here we have an excellent example of how in the *Paradiso* realism is at odds with reality: the souls are displayed distributed in their heavens in order to represent them more “realistically”, to give them differing connotations and psychological/moral characterizations that the pilgrim (and we the readers) can hold on to, but at the same time we are told that this distribution has no relation to reality. Reality is that the souls of the blessed are all together in the “primo giro”:

D’i Serafin colui che più s’india,
Moisè, Samuel, e quel Giovanni
che prender vuoli, io dico, non Maria
non hanno in altro cielo i loro scanni
che questi spirti che mo t’appariro,
né hanno a l’esser lor più o meno anni;
ma tutti fanno bello il primo giro,
e differentemente han dolce vita
per sentire più e men l’eterno spiro. (*Par.* 4.28-36)

Another example of the more abstract realism of the *Paradiso* is the inverted universe of *Paradiso* 28, a canto where Dante sees the universe not as we have known it thus far, with the earth at the center and the heavens revolving around it. Rather, all of a sudden God is the central point from which “*depende il cielo e tutta la natura*” (*Par.* 28.42), and the angelic intelligences are circling around the divine point. In this way Dante literalizes and demonstrates visually – that is, he attempts to render realistically – the paradox that he will ultimately express verbally, when he defines the point as being “*inchiuso da quel ch’elli ’nchiude*” (*Par.* 30.12). In order to understand the paradox we must hold the two different universes together in our minds. In his article “Dante and the 3-Sphere”, the physicist Mark A. Peterson suggests that in *Paradiso* 28 Dante accurately represents a 3-sphere, anticipating Einsteinian cosmology:

I came upon this suggestion about Dante and the 3-sphere in wondering how Dante would treat an evidently unsatisfactory feature of the Aristotelian cosmology when he, as narrator in the *Paradiso*, got to the ‘edge’ or ‘top’ of the universe. How would he describe the edge? It is the same problem every child has wondered about: unless the universe is infinite, it must (the argument goes) have an edge – but then what is beyond? Dante faces this very problem at the end of the *Divine Comedy* where he must describe the Empyrean not in terms of principles or abstractions, as the standard cosmology did, but as someone actually there.

The Empyrean is first seen and described in Canto 28 of the *Paradiso* in a passage I found, and still do find, surprising. The image is a 3-sphere – as good a description of one as I have ever seen anywhere. Dante thereby resolves the problem of the edge and at the same time completes his entire cosmological metaphor in a most astonishing and satisfactory way. I have since gathered that this passage is considered obscure by critics, but a relativist will at once see what is going on, and I will give the necessary mathematical background in Sec. II.⁹

According to Peterson Dante has intuited a space that is three-dimensional, “yet it has no boundary; every point is interior” (p. 1032): in other words, it is “*inchiuso da quel ch’elli ’nchiude*”. Peterson explains further:

When I first read Dante, I was impressed that he attempted to describe the stars as they would appear from the southern hemisphere (in *Purgatorio*). I am now enormously more impressed to find that he has done something like the same thing one dimension higher – described how a 3-sphere would appear from its equator. The overview of the 3-sphere is made completely explicit in the action of Cantos 27 and 28. In Canto 27 Dante looks down into the first semi-universe and sees the earth (“this little threshing floor”) far below him. At the beginning of Canto 28 he *turns around and looks up* into the second semi-universe. This means the two hemispheres are positioned exactly as they should be. Consult Fig. 7 and imagine looking first one way, then the other, from the point *P*. Standing at the top of the Primum Mobile and looking first one way, then the other, is the way to see the entire universe in one sweep. (p. 1034)

Peterson notes that Dante’s new idea had no effect on cosmological thinking – that it went unnoticed, not understood: “it has probably been dismissed by readers with less geometrical aptitude than Dante as mysticism” (p. 1033). If you consult Peterson’s essay you will see that its real argumentation is conducted in the language of mathematics and geometry. How gratifying those geometric figures would be to a poet who concludes his

⁹ MARK A. PETERSON, “Dante and the 3-Sphere”, *American Journal of Physics* 47, n. 12 (Dec. 1979), pp. 1031-1035, citation p. 1031.

vision by comparing himself to a (frustrated) geometer: “Qual è ’l geomètra che tutto s’affige / per misurar lo cerchio, e non ritrova, / pensando, quel principio ond’elli indige” (*Par.* 33.133-135). Peterson’s article and his geometric drawings help us to further define the realism of the *Paradiso* as the realism of a mathematician, of a geometer, of a physicist.

Perhaps we could call this a “conceptual realism”; certainly it is a realism that is struggling to represent ideas – not people, places, or things. Dante’s attempt to be faithful to reality, in other words, takes him to the mimesis of ideas. And, again, let me stress that he is quite conscious of the effort that his intellectual adventure requires from the reader. At the beginning of *Paradiso* 13 Dante gives the reader a task of visualization which is in effect a lesson in how to apply conceptual or geometric realism – how to make realistic the non-realistic (which is of course not the same as the non-real). In order to visualize the twenty-four souls dancing around him, the reader must imagine stars: first fifteen stars of the first magnitude followed by the seven stars of Ursa Major, followed by the two brightest stars of Ursa Minor, thus reaching a total of twenty-four stars. Dante orders the reader to imagine – “Imagini” – and to do the work of holding the image in the mind, in other words the work of making the real become realistic, and in that way more “com-prehensible” (“hold-on-to-able”):

Imagini, chi bene intender cupe
 quel ch’i’ or vidi – e ritegna l’image,
 mentre ch’io dico, come ferma rupe –,
 quindici stelle che ’n diverse plage
 lo ciel avvivan di tanto sereno
 che soperchia de l’aere ogne compage;
imagini quel carro a cu’ il seno
 basta del nostro cielo e notte e giorno,
 si ch’al volger del temo non vien meno;
imagini la bocca di quel corno
 che si comincia in punta de lo stelo
 a cui la prima rota va dintorno (*Par.* 13.1-12)

In the above passage the reader is commanded to do the work of the imagination – the work of giving plasticity and reality to what Dante saw – with three imperatives (“*imagini*”) and a series of precise mental instructions, which are in effect instructions for self-entertainment: the reader must hold onto the first image as though to a firm rock (“*e ritegna l’image, / mentre ch’io dico, come ferma rupe*”), while Dante on his side of the collaboration proceeds to unfold the second image and then the third. If the reader can hold the sequential images in his mind he then has an opportunity to create the composite image, still but a shadow of what Dante saw: “*avrà quasi l’ombra / de la vera costellazione*” (*Par.* 13.19-20).

In thinking about Dante’s realism, and the nature of his commitment to realism, we might consider the issue of time and eternity and the complex ways in which Dante grapples with rendering these ideas. When teachers and commentators of the *Commedia* repeat the well-worn cliché whereby hell and paradise are eternal, while purgatory is temporal, we conflate a very careful distinction that Dante made between eternity as duration (hell) and eternity as simultaneous presence (paradise), and consequently we

lose an opportunity to see his conceptual realism at work. True eternity, the eternity of paradise, as Dante learned from Boethius, is not the same as endlessness, because eternity requires simultaneity: “Aeternitas igitur est interminabilis vitae *tota simul* et perfecta possessio” (*Consolation of Philosophy*, 5.6.9-11). Over and over, Boethius stresses that what is not “simul” is not eternal: endlessness is one thing, and God’s ability to embrace the full presence of an endless life together and at the same time is another. Endlessness should be called “perpetual” (*perpetuum*), while only the plenitude of presence in a never fading instant may be called “eternal” (*aeternum*).

Dante has conceptualized his hell and heaven according to Boethius’s distinction between perpetual endlessness and eternal timelessness: the air of hell is “without time” – “*sanza tempo*” (*Inf.* 3.29) – because it is starless and therefore endless, deprived of the measured time produced by the motion of the spheres, not because it is truly timeless and eternal, altogether outside of time, in the way that the divine mind exists “in sua eternità di tempo fore” (*Par.* 29.16). In other words, with respect to the question of eternity, Dante’s treatment of hell and heaven is not symmetrical, with hell the *in malo* version of heaven and heaven the *in bono* version of hell, as scholars have implied; rather he treats the two realms in an asymmetrical fashion that is ontologically and theologically precise.

In the context of hell eternity is duration, as Aquinas notes: “The fire of hell is called eternal only because it is unending” (*Summa Theologiae* 1a.10.3). And so, consummate realist that he is, this is the eternity that Dante renders. Thus, in his representation of hell Dante never problematizes the concepts of space and time as he does in his representation of paradise, where he has Beatrice explain that all the souls are “in reality” in the Empyrean and only appear in different heavens as an accommodation for the pilgrim’s limited understanding. Never in hell does Dante say – the idea seems ridiculous but to say it as a thought-experiment helps us to conceptualize the problem that Dante is dealing with – that all the souls are really with Lucifer in Cocytus and only appear in the various circles of hell for the benefit of the pilgrim.

The reason Dante handles hell so differently from paradise is that he is faithful to reality: the two states of being are “in reality” not at all symmetrical. Hell is not beyond space and time. Spatially, hell is treated as tangible and concrete, while temporally, the fact that it is eternal means specifically and only what is captured by “*ed io eterno duro*” (*Inf.* 3.8): that it will last forever, that its torments are perpetual.

Dante’s methods for not betraying reality thus include a conceptual realism that attempts to faithfully render in time and space a condition outside of time and space. The wonder is not that he failed at what is a literally impossible task, an “*ovra inconsummabile*” (*Par.* 26.125): *concetto diviso* cannot render *concetto indiviso e indivisibile*. The wonder is that for over thirty-three canti of *terza rima* Dante found ways to place being at the center of his poesis, to make reality the focal point of his poetry.

Dante’s experiments with realism are far-reaching and beyond brilliant – so much so that when I read later authors I am always struck by how much he anticipated. One can test this hypothesis by reading *Fictional Truth* by Michael Riffaterre and noting that the tropes and methods used by nineteenth-century realist novelists were indeed used by

Dante many centuries earlier.¹⁰ Now we use the phrase “virtual reality” – and Dante seems to have anticipated that phrase as well, describing the “virtual” bodies of the souls in the afterlife, the bodies that he invented to inhabit his virtual reality:

così l'aere vicin quivi si mette
in quella forma ch'è in lui suggella
virtualmente l'alma che ristette (Purg. 25.94-96)

Dante constructed a virtual reality – a “visibile parlare” (Purg. 10.95) – so compelling that there is no medium into which it has not been translated. Even the most distorted appropriations of his vision, even the most banal over-simplifications, are testaments to the enduring power with which this realist confronted reality: “sì che dal fatto il dir non sia diverso” (Inf. 32.12).

¹⁰ MICHAEL RIFFATERRE, *Fictional Truth*, Baltimore: Johns Hopkins U. Press, 1990; for an application of Riffaterre's categories to a specific passage in the *Commedia*, see the essay “La coda di Minosse: come si crea l'Inferno (*Eneide* VI, 431-433 e *Inferno* V, 1-24)” in TEODOLINDA BAROLINI, *Il secolo di Dante*.

Susan Haack

THE REAL, THE FICTIONAL, AND THE FAKE*

Abstract

Reality is rich, various, and multi-layered. The earth we humans inhabit is only one small corner of a vast universe, itself perhaps only one of many “multi-verses.” And in this small corner, natural reality is overlaid by a dense mesh of human creations, physical and mental, intellectual and imaginative. It isn’t easy, however, to articulate the ontological status of those imaginative creations: there really are fictional characters, etc., one wants to say, but those fictional characters, etc. aren’t real. But the air of paradox can be dispelled by noticing that in the metaphysical use in which it contrasts with “imaginary,” just as in the more humdrum use in which it contrasts with “fake, bogus,” the word “real” is short for “real X.” There are real fictional characters; but they aren’t real people, they’re mental constructions.

real: actually existing as a thing or occurring in fact, objective, genuine, rightly so called, natural, sincere, not purely nominal or supposed or pretended or artificial or hypocritical or affected.
(*Oxford English Dictionary*)

For a while, as I mulled over Prof. Guglielminetti’s invitation to write a paper “about reality,” I felt somewhat at a loss. “What in the world *isn’t* real?” I wondered; and then, “Can I really write about *everything*—in 5,000 words or less?” I thought first of following up on earlier work in which I had focused on the use of “real” in which it contrasts with “imaginary, fictional, a figment,”¹ by taking the opportunity to explore the more homely use in which “real” contrasts, instead, with “fake, fraudulent, imitation”; but I was concerned that this might prove to be an exercise of more lexicographical than philosophical interest—too limited a topic for the present occasion. I thought next of tackling a lingering difficulty I had encountered in that earlier work—that my thesis that, though there really are fictional characters, those fictional characters aren’t real, sounded more than a little paradoxical; but I was afraid that pulling at this loose end might call for

* © 2013 Susan Haack. All rights reserved.

¹ SUSAN HAACK, “The World According to Innocent Realism: The One and the Many, the Real and the Imaginary, the Natural and the Social”, forthcoming in WERNER GEPHARDT, ed., *The New Realism* (Frankfurt am Main: Klostermann), and in German translation in MARKUS GABRIEL, ed., *Der Neue Realismus* (Berlin: Surhkamp).

radical revisions in my Innocent Realist metaphysics—too large a task for this occasion. But then I realized (whew!) that what was needed to dispel the air of paradox in my account of fictional characters was, precisely, to recognize a significant but rarely-noticed commonality between the metaphysical and the humdrum uses of “real”—that both are incomplete without a sortal term.

So I will first illustrate those two uses of “real”(§1); next, focusing on the metaphysical use in which “real” contrasts with “imaginary, fictional,” provide a kind of sketch-map that will, I hope, convey at least something of how rich and various reality is (§2); and then explore some of the twists and turns of which the imagination is capable (§3). This will reveal, however, that it’s not easy to articulate the ontological status of imagined animals, people, machines, etc., without falling into self-contradiction. And after all these preliminaries, I will finally be able to show that, once we notice that “real,” whether in its metaphysical or its more mundane sense, is short for “real X,” this difficulty dissolves (§4).

1. *Two Uses of “Real”*

We distinguish real teeth from false teeth; real eyes from glass ones; real diamonds from paste or cubic zirconia; real silk, real suede, and real fur from the man-made imitation kind—which American advertisers like to call “faux”;² real money both from counterfeit money and from play money; real turtle soup from mock-turtle soup; real coffee from the wartime *Ersatz* and from the convenient but undrinkable “instant” kind; real daggers and guns from prop or toy daggers and guns; the real dictator, the man himself, from his body-doubles. We also use the word “real” to distinguish genuine, reliable friends from the fair-weather (or the Facebook!) kind; real, authentic doubts from Descartes’s pretended, or, as C.S. Peirce says, “paper” doubts;³ real life from the idealized world of theoretical economists or political visionaries; a real job from a sinecure, from volunteer work or, in today’s academy, from just enough *ad hoc* teaching to keep body and soul together; and so on. The English idiom, “the real thing”—as in “is this only infatuation, or is it true love, the real thing?”⁴—means “the genuine article, something that truly is

² I had always assumed that the idea was that the French, “faux,” is less off-putting than the English, “fake.” But it turns out that, in the case of fur at least, the motivation derives in part from the US Fur Act of 1951, which requires retailers to indicate whether a “fur” coat, for example, contains any real fur from real animals. TOM GARA, “The Fuzzy Truth in Labeling,” *Wall Street Journal*, March 21, 2013, B2.

³ See e.g., CHARLES SANDERS PEIRCE, *Collected Papers*, eds. Charles Hartshorne, Paul Weiss, and (vols. 7 and 8) Arthur Burks (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-58), 5.498 (c.1905), contrasting real doubts and “counterfeit paper doubts.” See also 6.499 (c.1906); 6.514 (c.1905). [References to the *Collected Papers* are by volume and paragraph number.]

⁴ The lyrics of an old Cole Porter song “At Long Last Love” (famously sung by Frank Sinatra), run, in part:

Is it an earthquake or simply a shock?
Is it the good turtle soup or only the mock?
Is it a cocktail, this feeling of joy?
Or is what I feel the real McCoy?

.....

what it purports to be.” In these examples, “real” contrasts with “nominal, supposed, pretended, affected, fake,” and such, and falls under the dictionary’s “genuine, rightly so called, natural, sincere, ..., etc.”

But we also distinguish real friends from imaginary ones, like those I had when I was small—to whom I chattered endlessly, and who, I insisted, must be set places next to me at meals. (As I recall, these imaginary friends were called “Dum,” “Dagwood,” and “Auntie Elsie”; and they were finally banished only when, in desperation, my mother packed a [real] suitcase for them and sent them off on a holiday, ... from which they never returned.) Unlike the children I played with after school, these “friends” weren’t real. Similarly, we distinguish real animals from mythical beasts; real people from fictional characters; a sick person’s real disease from a hypochondriac’s imagined ills; real oases from illusory ones; a real improvement in a patient’s condition from a merely apparent one, and so on. In these examples, “real” contrasts with “imaginary, fictional, illusory, merely apparent,” and falls under the dictionary’s initial definition, “actually existing as a thing or occurring in fact.” From a metaphysical point of view, I believe, this use is key.

Some philosophers take “real” to mean “independent of us.” But this can’t be right. Many things—candles, computers, clothes, crockery, etc., etc.—though certainly real, are obviously *not* independent of us, since we make them. Other philosophers—Putnam’s Metaphysical Realist,⁵ for example—take “real” to mean “mind-independent.” But this can’t be right, either. Many things—the dream I had last night, Einstein’s thought-experiments, a grocery-shopper’s fear of mad-cow disease in the beef supply—though certainly real, are obviously *not* mind-independent, since they are mental processes and products. Not only physical things, events, phenomena, laws, etc., but also mental states and processes, ideas, thoughts, beliefs, dreams, etc., and the products of those processes, are real.

I think now of the recurring dream I had as a child, in which I was chased up and down the stairs of my uncle’s house by a horse. This dream was real: no matter what you or I or anyone believes about it, *that* was what I dreamt, and not, say, that I was being chased around the kitchen of my grandmother’s house by an enormous chicken.⁶ Unlike fictional characters and such, which are whatever their creators make them, what our beliefs, dreams, ideas, etc., are doesn’t depend on what you or I or anyone thinks about them. As this suggests, in the metaphysically key sense, “real” contrasts with “imaginary,” and means something like “independent of what you or I or anyone thinks about it.”⁷

Is it a fancy not worth thinking of?

Or is it, at long last, love?

See <http://www.lyricsfreak.com/f/frank+sinatra/at+long+last+love>.

⁵ HILARY PUTNAM, “A Defense of Internal Realism” (1982), in HILARY PUTNAM, *Realism with a Human Face* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990), 30-42.

⁶ Although, to be sure, the moment I thought of the example, there was an imagined enormous chicken that chased me round my grandmother’s kitchen.

⁷ The idea is found, early and late, in Peirce. See e.g., CHARLES SANDERS PEIRCE, *Collected Papers* (note 3 above), 8.2 (1871): “[t]he real is that which is not whatever we happen to think it”; and 5.525 (c.1905): “A real is anything that is not affected by men’s cognitions *about it* An external object is anything that is not affected by any cognitions, whether about it or not, of the man to whom it is external.”

To say, as I just did, that our mental states, processes, etc., and the products of those processes, are real is not, in itself, to take sides in those long-running metaphysical disputes over monism, dualism, pluralism, etc. It is not to subscribe to any kind of Cartesian dualism of physical and mental substances, or to any kind of Fregean or Popperian three-world pluralism; and neither is it to subscribe to any kind of reductionism. But that is another story for another occasion.⁸

2. *A Rich and Varied Reality*

Reality—the one real world, to use the phrase that recurs in my statements of Innocent Realism⁹—is extraordinarily rich, various, and multi-layered. It includes natural things, stuff, phenomena, events, kinds, and laws: e.g., moons, mica, mice, magnetism, molybdenum, stars, silver, squirrels; moreover, the earth we humans inhabit is only one small corner of a vast universe, itself perhaps only one of many “multi-verses.”¹⁰ But the more important point for present purposes is that, in this small corner of our universe, natural reality is overlaid by a dense mesh of human creations, physical and mental, intellectual and imaginative.

The real world includes physical artifacts, both human and animal, from beavers’ dams and birds’ nests to human beings’ hats, huts, houses, books, bridges, carts, carriages, cars, roads, railways, airplanes, etc.—all made of natural stuff, or of synthetic stuff made of natural components. It includes our mental states and processes, including our beliefs, hopes, fears, imaginings, and the like. It includes institutions such as money, marriage, and markets, and social roles, rules, and laws—all constituted in part by what people in the society concerned do, and by what they believe, hope, fear, etc. It includes a wealth of intellectual artifacts: languages,¹¹ musical and mathematical notations and other symbol systems, historical narratives, philosophical, theological, political,

(Peirce, however, believing that this definition reaches only the second grade of clarity, goes on to explain the real as the object of the hypothetical Final Opinion that would be reached at the end of inquiry.)

⁸ A story told in part in SUSAN HAACK, “Belief in Naturalism: An Epistemologist’s Philosophy of Mind,” *Logos & Episteme*, 1.1 (2009): 1-22. A person’s mental states and processes, I argue, are physiologically realized, but not in the way the reductionist supposes; for their content depends, not on the physical features of their physiological realizations, but on the relation of those physiological states to words in whatever language the person speaks, and on the relation of words in that language to things, events, etc., in the world.

⁹ See SUSAN HAACK, “Reflections on Relativism: From Momentous Tautology to Seductive Contradiction” (1996), reprinted in HAACK, *Manifesto of a Passionate Moderate: Unfashionable Essays* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 149-66, pp.159-64; “Realisms and Their Rivals: Recovering Our Innocence,” *Facta Philosophica*, 4.1 (2002): 67-88, pp.85-88; “The World According to Innocent Realism” (note 1 above).

¹⁰ See e.g., MAX TEGMARK, “Parallel Universes,” *Scientific American*, May 2003: 41-51; BERNARD CARR, ed., *Universe or Multiverse?* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

¹¹ But didn’t I suggest earlier (note 8 above) that mental states such as believing this or that get their content in part from connections between neurons in a person’s brain and words in his language? Yes. But this needn’t lead us into a vicious circle; for, both in the history of an individual and in the history of humanity, the capacity for sign-use and the capacity for beliefs, etc., grow up together.

mathematical, musical, scientific, and other theories, etc., etc. And it also includes a welter of imaginative artifacts: paintings, sculptures, operas, and so on; and myths, legends, folk tales, children’s stories, poems, plays, novels, movies, cartoons, video games, and so forth—and the imagined places, scenarios, and characters that feature in them.

Of course, historical investigation or philosophical or theological or scientific thinking, no less than art or literature, requires imagination; and writing a novel or sculpting a mythical beast, no less than historical or scientific or other investigation, requires intellect. Ideally, then—since imagination and intellect are intimately inter-related—we shouldn’t divide mental creations too sharply into two classes. “[N]othing but imagination can ever supply ... an inkling of the truth,” Peirce writes; indeed, “next after the passion to learn there is no quality so indispensable to the successful prosecution of science as imagination.” But the kind of imagination needed in science, he continues, isn’t the kind needed by a businessman thinking up opportunities to make money; nor is it “mere artistic imagination.” What the scientist dreams of is “explanations and laws.”¹² Creative scientific work is imaginative; but the explanations and laws a scientist imagines, if he is successful, are not imaginary, but real. By contrast, though a creative work of fiction is also imaginative, the places, people, scenarios, etc., that a writer of fiction describes are (normally) not real, but imaginary. And here it is primarily the imaginary than concerns me.

Some imaginative creations are, in due course, realized: as when an architect builds the skyscraper or the museum or the McMansion that was once only an ambitious idea in his mind; when a plastic surgeon actually constructs the elegant nose about which his patient had previously only fantasized; when an inventor actually makes the flying machine of which he had previously only dreamed; and so on. In such cases, there is first an imagined X (an imagined skyscraper, an imagined elegant nose, an imagined flying machine, or whatever), and then, later, a real X. Some imaginative creations are simply imagined, never expressed in representation¹³—the dragon a child imagines lurking under the bed, the feared event that never happens, etc.; in which case there is simply an imagined X (an imaginary dragon, an imaginary disaster, etc.). And other imaginative creations are not *real-ized*, but rather are expressed in some kind of representational form: when an artist draws the fanciful fauna and flora he imagines, or a novelist writes a book telling the story he makes up, a sculptor carves the chimera or the hippogriff he had formerly conceived imaginatively, or a film-maker makes a movie or TV series based on what was once, as they say in Hollywood, only a “concept”—or I include in a paper a description of a dream about being chased by an oversized chicken that I previously only imagined having had as a child. In these cases there is, first, an imagined X and, later, a physical representation of an X.

¹² CHARLES SANDERS PEIRCE, *Collected Papers* (note 3 above), 1.46-48 (c.1896). I take Peirce’s word “mere,” here, not as intended to denigrate artistic imagination, but rather as indicating that such imaginings are for their own sake, and not, as scientific imaginings are, preparatory to something else—the process of testing, seeing how well those imagined explanations stand up to evidence.

¹³ “But,” someone might object, “imagining something itself involves a kind of representation.” I think this is true; but I set it aside for now, because it isn’t crucial to the present argument, and weaving it into the text would create significant verbal difficulties.

3. *The Intricacies of the Imagination*

The human imagination is amazingly flexible, capable of seemingly endless twists, turns, and iterations.

Most novels, for example, are set in (fictionalized) real places; and many include fictionalized versions of real people or real events. So some of the characters, places, events, etc., that figure in works of fiction are partly fictional, but also partly real. The King Arthur of legend, for example, apparently has one foot in reality—in the person of the British chieftain who united the tribes to fight off invaders after the Romans abandoned Britain; and one foot in fiction—in the brilliant imaginative embroidery of a thirteenth-century poet, Geoffrey of Monmouth, who is responsible for the hundred knights, the Round Table, the sword in the stone, etc.¹⁴ Again, in Zoe Fairbairn's novel, *Stand We At Last*,¹⁵ we encounter a fictionalized version of the real feminist leader Christabel Pankhurst, among a whole cast of purely fictional people—one of whom dies in a fictionalized version of a real event, the sinking of the *Titanic*. And in David Lodge's *Changing Places: A Tale of Two Campuses*, a fictional American professor from the State University of Euphoria, a "small but populous state on the Western seaboard of America, situated between Northern and Southern California"—i.e., a fictional state located on the (real) west coast of the US—exchanges jobs temporarily with a British lecturer from Rummidge, "a large, graceless industrial city sprawled over the English Midlands"—i.e., a fictional city located in the (real) midlands of England.¹⁶ And (turning for a moment from words to pictures), a recent exhibition at the Minneapolis Museum of Arts entitled, "More Real? Art in the Age of Truthiness," presents contemporary works "that straddle the line between fact and fiction," such as Seung Woo Back's enormous photographs of what seem to be impossible scenes: e.g., what appear to be Korean boats in what appears to be a Korean harbor—but with a New York landmark, the Brooklyn Bridge, just barely visible in the background.¹⁷

Again, some imaginative creations are realized in representation more than once. The story of Captain Ahab and his pursuit of the great white whale, *Moby-Dick*, initially only an idea in Herman Melville's imagination, was represented first in his novel,¹⁸ and then, several times, in movie form¹⁹ (and for all I know, by now also in comic-book form, etc.). A British TV series of murder mysteries, "Inspector Morse," based on the novels by Colin Dexter, continued after Dexter's death; and then was followed, after the death

¹⁴ See e.g., RICHARD FLETCHER, *Who's Who in Roman Britain and Anglo-Saxon England* (London and Chicago, IL: St. James Press, 1989), p.18.

¹⁵ ZOE FAIRBAIRN, *Stand We At Last* (London: Virago Press, 1963; London: Pan Books, 1964).

¹⁶ DAVID LODGE, *Changing Places: A Tale of Two Campuses* (London: Martin Secker & Warburg, 1975; Harmondsworth Middlesex, UK: Penguin Books, 1978), p.13.

¹⁷ PETER PLAGENS, "Too Clever by Half," *Wall Street Journal*, April 16, 2013, D5, reviewing the exhibition "More Real: Art in the Age of Truthiness," at the Minneapolis Institute of Art. (The satirical word "truthiness" was coined by comedian Steven Colbert.)

¹⁸ HERMAN MELVILLE, *Moby-Dick: Or, The Whale* (1851: New York: Signet Classics, 1955).

¹⁹ A quick Google search turned up a 1930 movie starring John Barrymore; a 1956 movie starring Gregory Peck; a 1998 movie starring Patrick Stewart; and a 2010 TV mini-series starring William Hurt.

of the actor who played Morse, by the “Inspector Lewis” series—in which the actor who as a young man had played Morse’s Sergeant Lewis, now plays the new police inspector. Writers of “fan-fiction” re-imagine familiar characters from novels or TV series, and re-represent these re-imagined characters in their online stories about a vampire Mr. Darcy or a Martian Dr. House, or, ..., etc. Sculptor Robert Taplin makes intricate miniature pieces re-representing the imagined scenarios of Dante’s *Divine Comedy*, now not in words, but in resin.²⁰ There are many forms of representation; and even more ways in which imagined things, flora, fauna, people, places, scenarios, etc., can be represented. For simplicity, I will focus in what follows on fictional characters, places, etc.; but the argument applies to imaginary creations more generally.

Fiction is fluid—inherently so, I’m tempted to say. Some novels include fictional characters imagined by fictional characters—as in Dorothy Sayers’s detective novel, *Gaudy Night*,²¹ where the central character, Harriet Vane, herself a writer of detective fiction and part-time sleuth, is writing a detective story in which one character, Wilfrid, is proving recalcitrant; or as in Lewis Carroll’s poem, “The Hunting of the Snark,”²² where fictional characters are in pursuit of a fictional imaginary beast. And a few novels, such as Jasper Fforde’s wildly playful meta-literary series featuring Jurisdiction operative Thursday Next, include not only characters from other novels—Charles Dickens’s Miss Havisham,²³ for example, is Ms. Next’s Jurisdiction supervisor—but also imagined fictional scenarios, as signaled by the title of one of the novels in the series, *The Well of Lost Plots*.²⁴

4. *A Problem about Fictional Characters, and Its Resolution*

The real world includes all the products of the human imagination, from mythical birds and beasts to Hamlet and Homer Simpson. There really are imagined flowers, animals, people, etc.. But there aren’t and never were such beasts as unicorns, chimeras, etc.; there isn’t and never was such a creature as the firebird of Slavic mythology;²⁵ there

²⁰ KAREN WILSON, “A Meeting of Past and Present,” *Wall Street Journal*, January 22, 2013, D5, reviewing a show at Grounds for Sculpture in Hamilton, N.J., including a series of Taplin’s sculptures entitled “Everything Imaginary is Real (After Dante).”

²¹ DOROTHY L. SAYERS, *Gaudy Night* (1936; New York: HarperPaperbacks, 1995).

²² LEWIS CARROLL, “The Hunting of the Snark” (1874) in *The Works of Lewis Carroll*, ed. Roger Lancelyn Green (London: Hamlyn Publishing Group, 1965), 731-53. This poem of Carroll’s has been described by Sidney Williams and Falconer Madan as relating “the impossible voyage of an improbable crew to find an inconceivable creature” (cited in Martin Gardner, *The Annotated Snark* [New York: Penguin Books, 1974]).

²³ CHARLES DICKENS, *Great Expectations* (1860-61; New York: Bantam Classics, 1981, reissued 2003). Dickens’s Miss Havisham is an eccentric elderly lady who as a young woman was jilted at the altar, but still wears her rotting wedding gown and still keeps her crumbling wedding cake; Fforde’s Miss Havisham is an eccentric elderly lady who drives her sports-car like a demon.

²⁴ JASPER FFORDE, *The Well of Lost Plots* (New York: Penguin Books, 2003).

²⁵ I first learned about the firebird from a historical novel: EDWARD RUTHERFURD, *Russka* (New York: Ivy Books, 1991). Wikipedia describes this creature as “a magical glowing bird from a faraway land, which is both a blessing and a bringer of doom to its captor,” and notes that Sergei Diaghilev of the Ballet Russe commissioned Igor Stravinsky to “create the score for the famous ballet, “The Firebird.”

aren't and never were such shining fish as the "stardines," nor such animals as the "brain-deer," "fountain lions," and "slobsters" I recently read about in a review of what sounds like a delightful children's book;²⁶ there aren't and never were such flowers as Edward Lear's "manypeeplia upsidedownia";²⁷ there isn't and never was a prince of Denmark named Hamlet, nor such a family as the Simpsons. And so on. This is as much as to say that novels, and the fictional characters, places, etc., that figure in them, are real; but at the same time, that the places and people they describe, and the events they narrate, are *not* real, but imaginary. The problem, of course, is that this sounds disturbingly like a contradiction.

How, without falling into paradox, are we to make sense of the fact that *there really are fictional characters*—the real products of real mental processes; but that *fictional characters are not real*? In "The World According to Innocent Realism," I wrote that "George Eliot's *Middlemarch* is a real work of fiction, and Dorothea Brooks is a real fictional character; but there never was any such place as Middlemarch, nor any such person as Dorothea Brooks. ... 'There really are fictional characters' just means that there are real works of fiction in which imagined people figure; and 'these fictional characters are not real' just means that there are no such people as these works of fiction describe."²⁸ This is right, so far as it goes; but it doesn't quite dispel the air of paradox.

To do that, I now see, we need to recognize that—like the more humdrum use of "real," which is always short for "real X" (as distinct from "fake X" or "bogus X")—in its metaphysically more significant use "real" also, though more implicitly, involves a sortal term. Often enough in metaphysics, we talk categorically: this or that just isn't real, we say; there's no such thing, it's purely imaginary. But such talk is elliptical: strictly speaking, we should distinguish, not the imaginary from the real, *simpliciter*, but imaginary Xs from real Xs—just as we distinguish fake Xs from real Xs. There is real counterfeit money, but it isn't real money; and there are real toy guns, but they aren't real guns. And so, too, there are real fictional people, but *they aren't real people*. There are real fictional characters; but they aren't flesh-and-blood human beings, they're mental creations.

And now the air of paradox is dispelled. What "there really are fictional characters" means is that there are real imagined people. (This is a point about the powers of imagination.) What "these fictional characters are not real" means is that these real imagined people are not real people. (This is a point about what it is to be a person.) And these two claims, obviously, are perfectly consistent with each other.

[http://en.wikipedia.org/wiki/Firebird_\(Slavic_folklore\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Firebird_(Slavic_folklore)). See also SUZANNE MAISIE, *Land of the Firebird* (New York: Simon and Schuster, 1980).

²⁶ MEGHAN COX GURDON, "Ancient Tales and Eccentric New Inventions," *Wall Street Journal*, March 2-3, 2013, C8, reviewing Jack Prelutsky, *Stardines Swim High Across the Sky* (New York: Greenwillow Books, 2013). Perhaps I should explain, for readers whose first language is not English, that "stardines" are a cross between stars and sardines; "brain-deer" are like reindeer, but with huge bulging brains; "fountain lions" are like mountain lions, except for the plumes of water coming out of their heads; and "slobsters" are very sloppy lobsters.

²⁷ EDWARD LEAR, "Nonsense Botany" (1872), in *The Complete Nonsense of Edward Lear*, ed. Holbrook Jackson (New York: Dover, 1951), 127-29, p.128. As the name suggests, "manypeeplia upsidedownia" is a drooping flower which on close inspection is seen to consist of many tiny people hanging upside down.

²⁸ SUSAN HAACK, "The World According to Innocent Realism" (note 1 above). GEORGE ELIOT, *Middlemarch: A Study of Provincial Life* (1871-72; New York: The American Library, 1964).

*

Bertrand Russell²⁹ (and W.V. Quine)³⁰ enjoyed poking fun at Alexius Meinong’s observation that “there are Objects of which it is true that there are no such Objects.”³¹ I suspect that Meinong may have meant only that there are *objects of thought*, i.e., internal objects, of which it is true that there are no such (external) objects; but I can’t pursue that scholarly question here.³² In any case, whether or not this was what Meinong was thinking, there certainly *are* real imagined Xs of which it is true such that there are no such real Xs.³³

²⁹ BERTRAND RUSSELL, “On Denoting” (1905), reprinted in RUSSELL, *Logic and Knowledge*, ed. Robert C. Marsh (New York: Capricorn Books, 1946), 41-56, p.45.

³⁰ WILLARD VAN ORMAN QUINE, “On What There Is” (1948), reprinted in QUINE, *From a Logical Point of View: 9 Logico-Philosophical Essays* (1951; 2nd ed., New York: Harper Torchbooks, 1963), 1-19, *passim*. (Quine doesn’t mention Meinong by name, but I assume his imaginary “McX” is a stand-in for Meinong.)

³¹ ALEXIUS MEINONG, “Kinds of Being” (1904), in English translation in GARY ISEMINER, ed., *Logic and Philosophy* (New York: Appleton-Century-Crofts, 1968), 116-27.

³² But see SUSAN HAACK, *Deviant Logic* (1974; expanded edition, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996), pp. 133-35, where I argued that Russell’s criticisms of Meinong rested at least in part on misunderstandings—and noted that, while Russell accused Meinong of having a deficient sense of reality, Meinong had observed that metaphysicians have “a prejudice in favor of the actual”!

³³ My thanks go to Mark Migotti for helpful comments on a draft of this essay, and to Meggan Padvorac for our many enjoyable conversations about fiction.

Maurizio Ferraris
Achille C. Varzi

HYLAS E PHILONOUS DIECI ANNI DOPO¹

Abstract

Ten years after the first, this is the second chapter of the dialogue between Hylas (aka Maurizio Ferraris) and Philonous (aka Achille C. Varzi), one of the decisive texts in the debate of new realism. There is, however, a small yet decisive shift in focus—from what is there to what could be there.

Hylas. Caro Philonous, sono trascorsi dieci anni dal nostro primo dialogo². Ti ricordi? La questione ontologica, le “sottigliezze metafisiche” del Manzoni, le particelle che tavoleggiano e marmellateggiano... Quanta acqua è passata sotto i ponti!

Philonous. L’acqua scorre in continuazione, caro Hylas, ma il fiume sotto il ponte rimane.

Hylas. Allora parlavamo di che cosa c’è e di che cos’è, cioè di ontologia e metafisica. Oggi mi piacerebbe che spostassimo un poco – solo di un poco – il nostro fuoco: che cosa c’è e che cosa *potrebbe esserci*. Ti va? Io faccio la parte del realista e tu dell’amico dei mondi possibili. Una contrapposizione, certo, ma non così forte come si pensa, almeno a mio parere.

Philonous. Su questo sono certamente d’accordo. Conosci il mio motto: non siamo ciò che potremmo essere, ma potremmo essere ciò che non siamo!

Hylas. Eppure spesso si oppone la realtà alla possibilità, e si vede nella realtà qualcosa di intrinsecamente negativo, capace soltanto di resistere e di opporsi. Ora, indubbiamente il reale si annuncia anzitutto così. Ma questa resistenza è anche una possibilità. Pensa al truismo su cui ci intrattenevamo dieci anni fa, “sui tavoli non ci piove” (nel senso che non si mette in discussione la loro esistenza). Letteralmente, non era vero: sui tavoli ci piove, eccome! Semmai è sotto i tavoli che non piove. La resistenza di questo tavolo offre una duplice possibilità, tutta positiva e per nulla negativa: quella di usarlo come supporto per le stoviglie oppure come riparo dalla pioggia, e magari anche dai calcinacci durante un terremoto. Nei manuali di sopravvivenza si cita sempre questa possibilità o positività del tavolo, che discende

¹ Dialogo svoltosi in pubblico a Torino, al Circolo dei lettori, il 10 maggio 2013.

² M. FERRARIS e A.C. VARZI, *Che cosa c’è e che cos’è. Un dialogo*, in *Noûs. Postille su pensieri*, Milella, Lecce 2003, pp. 81-101, poi in A.C. VARZI, *Il mondo messo a fuoco*, Roma-Bari, Laterza 2010, pp. 5-27; consultabile anche all’URL [http://www.columbia.edu/~av72/papers/Nous\(Italia\)_2003.pdf](http://www.columbia.edu/~av72/papers/Nous(Italia)_2003.pdf).

direttamente dalla sua incorreggibilità. Dalla sua *inemendabilità*. Nessuno consiglierebbe di ripararsi sotto un “ombrello teorico”, come si diceva una volta. E un ombrello non teorico offre un buon riparo dalla pioggia, non dai calcinacci.

Philonous. Aspetta, un passo per volta. Concordo senz'altro quando dici che è sbagliato opporre la realtà alla possibilità. Non solo perché la prima pone delle resistenze che condizionano la seconda; c'è anche il fatto che il reale è già *intriso* di possibilità. La possibilità – e, se vuoi, l'impossibilità – fa già parte di ciò che è attuale, reale. Se siamo qui a Torino significa, tra le altre cose, che possiamo partecipare a certi eventi ma non ad altri; se il nostro stipendio è quello che è significa che possiamo permetterci certe spese e non altre; se abbiamo un appuntamento è importante proprio perché da quell'appuntamento potrebbero scaturire certi sviluppi. Ogni possibilità è un'occasione. In tutto ciò che è, in tutto ciò che accade si annidano i germi di ciò che potrebbe essere e di ciò che sarà, ciò che può accadere e ciò che accadrà.

Hylas. Non è molto diverso da quello che intendevo dire parlando di resistenza positiva. In ogni *inemendabilità* si celano delle opportunità, quelle che Gibson chiama “*affordances*”, e persino dei plot narrativi: visto che si parlava di ombrelli, pensa quanti racconti ruotano intorno a degli ombrelli mancanti, smarriti o ritrovati. Sul frammento di Nietzsche “ho dimenticato il mio ombrello” Derrida è riuscito a scrivere un'intera conferenza...

Philonous. Infatti il tuo esempio del tavolo è giustissimo: possiamo usarlo in modi diversi, seppure entro certi limiti (non possiamo servircene come ombrello per ripararci da un meteorite, o da una tempesta di critiche). Però ci sono anche delle resistenze imposte direttamente dalle possibilità, e non solo nel senso che se qualcosa non è possibile, non sarà mai attuale. Concorderai che non occorre assistere a un terremoto per averne paura, così come non occorre vedere in faccia la felicità per desiderarla. Benché non siano attuali, le possibilità svolgono un ruolo attivo nelle nostre vite, nei nostri stati d'animo, nei nostri giudizi (e pregiudizi).

Hylas. Tuttavia c'è il rischio che dando troppa importanza a queste cose si smetta di vivere per davvero. Come l'uomo senza qualità di Musil. Non diceva mai “No”. Ma diceva sempre “Non ancora”, e così non muoveva un dito mentre il mondo intorno a lui andava a rotoli.

Philonous. Ulrich rappresenta una patologia. Si può eccedere di possibilismo come si può eccedere di realismo. Anche Peer Gynt si perdeva in sogni ad occhi aperti, vagabondando per la maggior parte del tempo senza fare nulla di buono. Resta il fatto che il “senso della possibilità” è la linfa della filosofia, e non mi vergogno a confessarti che nel mio caso fu proprio la lettura di Musil a indirizzarmi verso questo mestiere. I filosofi non si occupano soltanto di come stanno le cose (quello lo fanno già tutti gli altri, dai fisici ai sociologi); si occupano anche di come *potrebbero* essere. Non guardano soltanto al mondo reale; i filosofi guardano a tutti i mondi possibili, interrogandosi su quali siano e su come siano. È proprio per questo che la filosofia può essere un potente strumento di emancipazione, individuale e sociale: perché la nostra capacità di lavorare per un mondo migliore è funzione della nostra capacità di concepire un mondo diverso, un altro modo in cui il nostro mondo potrebbe essere. Se ci limitassimo a venerare la realtà – e qui passo agli ombrelli teorici – non succedrebbe mai nulla di nuovo.

Hylas. Questo è un punto delicato. Anche per me la filosofia è l'arte del possibile; le mie istanze realistiche le faccio valere, non nei confronti di chi è capace di inventare mondi possibili, ma nei confronti di chi si limita a dire che il reale non esiste. o che è un'invenzione. Insomma, critico quella che Kant chiamava *ignava ratio*, e ti garantisco che ce n'è tantissima. Per troppo tempo i filosofi sono stati i professionisti dell'antirealismo, convinti com'erano che la scienza si fosse impossessata di tutta la realtà, e che il solo modo di essere filosofi consistesse nel dichiarare che la realtà non esiste. Detto questo, per me non si tratta di venerare la realtà, ma di non negarla.

Philonous. Infatti non sto dicendo di negarla. Ci mancherebbe. La realtà è tutto, letteralmente. L'antirealismo di cui parli tu non piace nemmeno a me, e quei filosofi sono ben peggio dell'uomo senza qualità: loro dicono "No", non dicono "Non ancora". Io sostengo solo che non possiamo affidarci alla realtà come se fosse un libro già scritto. Ma su questo magari torniamo dopo. Mi sa che a questo punto dobbiamo anzitutto chiarirci le idee sulla questione di fondo. Dimmi, Hylas: che cos'è, per te, la realtà?

Hylas. Domanda da un milione di dollari, o almeno da cento talleri. Per me la realtà sono essenzialmente due cose, distinte ma collegate. La prima è quella che chiamerei "ε-realtà", intendendo con questo "realtà epistemologica", quella che i tedeschi chiamano "Realität". È la realtà a cui fanno riferimento Meinong quando dice che c'è un senso in cui sono reali anche i cerchi quadrati, Quine quando dice che "essere è essere il valore di una variabile vincolata", o un giovane filosofo tedesco, il mio amico Markus Gabriel, quando dice che esiste tutto nel suo specifico campo di senso – Peer Gynt nel campo di senso delle finzioni drammatiche, gli atomi nel campo di senso della fisica – e che l'unica cosa che non esiste è il *tutto*, perché non c'è un campo di senso capace di accogliere la totalità.

Philonous. In tal caso l'articolo determinativo sarebbe fuori luogo: mi pare infatti di capire che ci siano *tante* ε-realtà, una per ogni campo di senso. Che è come dire che si tratta di realtà possibili, diciamo pure epistemicamente possibili, salvo sposare un relativismo a tutto campo. Non mi sembra che queste ε-realtà siano poi così "hyletiche".

Hylas. Certo, ma come già abbiamo visto, il fatto che mi chiami Hylas non significa che non sono capace di vedere quanto reali siano, nella nostra vita, le possibilità, quanto continuo, quanto agiscano, quando disegnano il nostro mondo. In questo senso, mi sento molto pragmatista nel senso di William James e del "will to believe". La disperazione è una cosa molto reale, che dipende proprio dal fatto che di fronte a noi si chiudano le aperture del possibile.

Philonous. E non sempre per colpa nostra...

Hylas. Appunto, ed è una cosa che gli esistenzialisti non consideravano, pensando che il possibile, in quanto possibile, dipendesse essenzialmente da noi e non anche dal mondo. C'è qualcosa di ironico nel detto di Sartre secondo cui "siamo condannati a essere liberi": io tutta questa libertà, in me e fuori di me, non la vedo. Il problema della ε-realtà (continuo a usare il singolare per semplicità) è però che da sola non basta. Secondo la ε-realtà non è a rigore possibile distinguere la causalità fisica (A produce B) dalla consequenzialità logica (da A segue B), e non è che un esempio tra i tanti.

Philonous. Non sono sicuro di capire. La causalità è una relazione tra eventi, cose che succedono; la consequenzialità tra fatti, o se preferisci tra proposizioni. Basterebbe essere chiari su questa distinzione.

Hylas. Sì, ma poter essere chiari su questa distinzione richiede che siamo in grado di tracciare una distinzione tra mondo esterno e mondo interno, proprio quella che ci offre la percezione, l'inemendabilità, il mondo che esiste anzitutto perché resiste. Altrimenti non ci sarebbe modo di distinguere tra il mondo fittizio di Ibsen e il mondo della fisica. È vero nel *Peer Gynt* che la fedele Solveig giura di attendere il nostro vagabondo sino a quando lui tornerà da lei nella capanna, ed è vero nel mondo della fisica che i corpi materiali si attraggono con una forza di intensità direttamente proporzionale al prodotto delle loro masse. Ma c'è una bella differenza tra questi due tipi di verità.

Philonous. Nel senso che c'è differenza tra i due “campi di senso” che le determinano?

Hylas. Precisamente. Un conto sono le finzioni, altro conto i fatti. Per questo, accanto alla ε -realtà io metto anche la ω -realtà (nel senso di ὄντως, adopero l'omega giusto per fare una distinzione), la realtà ontologica, quella che i tedeschi chiamano “Wirklichkeit”, che si manifesta appunto come resistenza, inemendabilità, e però anche, lo dicevamo un momento fa, come possibilità. “Reale” è insomma per me la combinazione di ε -realtà e di ω -realtà, che lavorano insieme. Il gioco degli scettici consiste nell'usare la prima (in modo neppure tanto fantasioso) per negare la seconda, ma è una attività futile, perché la ω -realtà non ha alcuna intenzione di farsi cancellare o mettere da parte.

Philonous. Non ho difficoltà a riconoscere che quella che chiami ω -realtà possa limitare e circoscrivere la ε -realtà. Posso pensare di adoperare un cacciavite come apribottiglie, ma non come bicchiere. In un certo senso, la tua insistenza sulla *Wirklichkeit* richiama le riserve di Quine nei confronti del suo collega Nelson Goodman, che insisteva nel conferire la medesima dignità ai mondi letterari e al mondo della fisica e così finiva col mettere le finzioni sullo stesso piano dei fatti. In linea di principio sono d'accordo con te come sono d'accordo con Quine. Però non possiamo ignorare la sfida di Goodman: dove tracciamo la linea di confine? Per me questa non è la solita sfida del filosofo scettico, tanto facile a formularsi quanto generica. Si tratta davvero di capire bene, *caso per caso*, se e quando ci troviamo dinanzi a una resistenza – una “inemendabilità” – che risiede davvero nei fatti piuttosto che nelle finzioni, ovvero nelle nostre *versioni* dei fatti, nei nostri modi di descrivere e presentare le cose. Posto che i tratti di sfere distinte, ancorché collegate, concorderai con me che c'è niente di peggio che spacciare per ω -reale ciò che a ben vedere è solo ε -reale.

Hylas. E viceversa. Guarda che il mondo è pieno di sorprese, siamo sempre lì. Wittgenstein ha detto che il mondo è tutto ciò che accade, e io aggiungerei che ciò che accade è tanto più mondo quanto più accade di sorpresa, in deroga rispetto alle nostre attese e ai nostri schemi concettuali. Lo dicevo già dieci anni fa citando Amleto: ci sono più cose fra la terra e il cielo di quante ne sognino le nostre filosofie. Oggi potrei ridirlo forse anche meglio citando, questa volta, un bellissimo opuscolo di Walter Siti, *Il realismo è l'impossibile*: “Il realismo, per come la vedo io, è l'anti-abitudine: è il leggero strappo, il particolare inaspettato, che apre uno squarcio nella nostra stereotipia mentale – mette in dubbio per un istante quel che Nabokov [...] chiama il ‘rozzo

compromesso dei sensi' e sembra che ci lasci intravedere la cosa stessa, la realtà infinita, informe e imprevedibile". La finzione si fa in poltrona, i mondi possibili possono essere anche delle varianti un po' pigre del mondo reale. La realtà, la ω -realtà, in questo caso, colpisce e sorprende, spesso stupisce per la sua inverosimiglianza o crudeltà. Chi – per fare un esempio legato a questi giorni – sarebbe stato capace di immaginare anche solo remotamente la tragedia shakespeariana di Bersani?

Philonous. Pochi. Ma proprio questo è il problema: se la nostra capacità di immaginazione è così scarsa, vuol dire che il nostro senso della possibilità è seriamente limitato. E quando ci si ritrova con una realtà che non avevamo nemmeno contemplato – quando la ω -realtà non corrisponde ad alcuna ε -realtà – è dura farci i conti perché ci troviamo impreparati. Secondo me è questo il senso profondo del monito di Amleto: tra il cielo e la terra ci sono un sacco di possibilità che le nostre filosofie (e la nostra politica) non riescono nemmeno a immaginarsi. Enfatizzare l'importanza dei nostri schemi concettuali non significa certo trattare loro – i nostri provincialissimi schemi concettuali – come inemendabili, altrimenti addio possibilità e addio opportunità. Dopo di che naturalmente vale anche il discorso opposto, e qui io cito Lichtenberg: ci sono filosofie (e politiche) che si sono immaginate cose che non stanno né in cielo né in terra.

Hylas. Appunto.

Philonous. Quindi il nocciolo della questione concerne l'interazione tra ω -realtà e ε -realtà. Come ti dicevo, per me bisogna fare molta attenzione a non spacciare la seconda per la prima, e temo che in molti casi si tenda proprio a fare così. In molti casi si vuole far passare per oggettive o naturali delle "resistenze", come le chiami tu, che a ben vedere risiedono principalmente nella nostra testa e nelle nostre pratiche organizzatrici, diciamo pure nei nostri schemi concettuali, quindi in ultima analisi nei nostri giudizi e pregiudizi. Pensa alla retorica di cui si servono coloro che si oppongono alle relazioni di coppia tra persone di colore diverso, o tra persone dello stesso sesso, dichiarando che non sono "naturali".

Hylas. Su questo sono d'accordissimo: onore a Foucault, Derrida e Deleuze, eroi dei miei vent'anni, come diceva Carducci di Carlo Alberto. Sono cresciuto nella convinzione che il naturale è spesso un culturale mascherato. Tutto ciò che, con il tempo, ho aggiunto a questa convinzione, è la consapevolezza del fatto che non la si può assolutizzare, sostenendo che il naturale è *sempre* un culturale mascherato.

Philonous. Vedo il nesso, anche se gli eroi dei miei vent'anni erano altri. E anche quelli di oggi, se devo essere sincero.

Hylas. Ho il sospetto che oggi abbiamo più eroi in comune, e che molti di loro sono morti da secoli. Comunque sia, sono d'accordo che proprio qui sia il nocciolo della questione. Ma temo di non essere d'accordo sulla tua inclinazione a trattare *ogni* resistenza come se potesse essere una nostra invenzione, una finzione. I semafori e le dogane li mettiamo noi, ma le persone che mettono i semafori e le dogane raramente sono le stesse che poi si trovano a doverli osservare. E anche il mondo, così come la logica, mette i suoi paletti e non possiamo far finta di averli messi noi. E qui cito il nostro amico Paolo Bozzi, il grande psicologo e filosofo realista, che ci lasciò proprio dieci anni fa quando cominciamo a discutere di queste cose: se in un'isola c'è un gran sasso nero, diceva Paolo, e se 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.

Philonous. *Touché.* Paolo sapeva come dire le cose! Nota però che il mio scetticismo nei confronti dell'oggettività delle tue "resistenze" non implica la rinuncia a una nozione di verità solida e robusta, quasi bastasse mettersi d'accordo per decidere che cosa è vero e che cosa è falso. Questa sarebbe effettivamente una cretinata. Per me si tratta soltanto di riconoscere che la verità riflette in buona misura le categorie a cui ci appoggiamo e le convenzioni che abbiamo deciso di adottare, e queste cose appartengono a quella che chiami ϵ -realtà. Del resto mi concederai che il colore di un sasso non è l'esempio migliore di una proprietà oggettiva.

Hylas. Quindi mi stai chiedendo di dirti quali sono le verità (e falsità) che invece non dipendono in alcun modo da noi? Qui distinguerei tre tipi di oggetti. Tanto per cominciare, gli *oggetti ideali* sono del tutto indipendenti, almeno se sposiamo la prospettiva platonista a cui personalmente sono affezionato.

Philonous. Cominciamo male. Non penserai che io sia un platonista...

Hylas. No, ma lo sono io. Comunque lasciamela dire tutta. Per me gli oggetti ideali esistono, per esempio le entità matematiche, e godono delle proprietà di cui godono indipendentemente dalle nostre pratiche: che $2 + 2 = 4$ è una verità autonoma, anche se, per esempio, i segni con cui la esprimiamo sono stati inventati da noi. In secondo luogo, anche gli *oggetti naturali* sono indipendenti. Né gli esseri umani né i dinosauri dipendono da noi. Certo, una frase come "I dinosauri sono vissuti tra il Triassico superiore e la fine del Cretaceo" dipende dal linguaggio che adoperiamo per le periodizzazioni "Triassico" e "Cretaceo"; ma ciò che la rende vera, e cioè il fatto che i dinosauri sono vissuti in quel particolare periodo, e che quando c'erano loro gli esseri umani non esistevano ancora, è quello che è a prescindere dal nostro linguaggio. Infine, ci sono ovviamente delle verità che dipendono molto fortemente da noi, e sono quelle riferite agli *oggetti sociali*. Per esempio, che un euro equivalga (se non erro) a 1936 vecchie lire è indubbiamente una verità che abbiamo stabilito noi, ma questo non la rende più negoziabile delle altre, sia perché il "noi" che ha stabilito quella parità non siamo né tu né io né nessuno che conosciamo, sia perché ciò che vediamo nel mondo economico, un mondo in linea di principio perfettamente dipendente dagli esseri umani, sono una ingovernabilità e un'opacità non diverse da quelle che vediamo nel mondo naturale.

Philonous. Ci tengo a precisare: noi non stabiliamo alcuna verità. Fissiamo dei fatti che determinano certe verità piuttosto che altre. Comunque in linea di massima la tua tripartizione mi sta bene, come mi sta bene dire che gli oggetti naturali non dipendono da noi.

Hylas. Dunque?

Philonous. Dunque il nostro disaccordo riguarda semmai l'ampiezza delle tre categorie. In particolare, credo che se cominciassimo a entrare nei dettagli io classificherei tra gli oggetti sociali molte cose che tu invece consideri naturali (esseri umani inclusi). È proprio qui che si gioca la partita. Come abbiamo imparato a dire che la questione ontologica "Che cosa esiste?" ammette un'unica risposta, e cioè "Esiste tutto" (giacché sarebbe contraddittorio asserire l'esistenza di qualcosa che non esiste), così alla domanda "Quali oggetti sono inemendabili?" si può rispondere anzitutto con

“Quelli naturali”. Ma proprio come la risposta quineana al quesito ontologico non risolve il problema, dato che possiamo non essere d'accordo sull'estensione di quel “tutto”, così la risposta al nostro quesito non risolve il problema, dato che possiamo non concordare sull'estensione di “naturale”.

Hylas. Così però fai violenza al concetto stesso di “naturale”. Non è qualcosa su cui ci si può mettere d'accordo, altrimenti addio naturalità.

Philonous. Conosci un modo diverso per stabilire l'estensione di questo termine?

Hylas. Pensa ai lavori di Elizabeth Spelke, la psicologa di Harvard. I bambini, prima ancora di imparare a parlare, suddividono la realtà in oggetti, perché l'attenzione verso gli oggetti corrisponde al bisogno primordiale di riconoscere ostacoli e individuare prede. Parlare di oggetti naturali – tra cui gli esseri umani – non è un modo per spacciare convenzioni fittizie per fatti oggettivi; è un'ottima approssimazione per una soluzione effettiva, economica, robusta ai problemi di sopravvivenza di cui parlavo all'inizio. Direi anzi che è l'unica approssimazione ragionevole. È già lì che emerge la ω -realtà: quel mondo pieno di cose di taglia media che non si trasformano e che non si correggono, che colpiscono e costringono, che pongono dei vincoli e offrono delle possibilità.

Philonous. Vedo il punto. Ma quello che mi hai appena offerto è un *argomento* a favore di un certo modo di tracciare la linea di demarcazione, un certo modo di determinare ciò che rientra nella categoria del naturale. E come sai io nutro seri dubbi a riguardo. Per me il nostro bisogno primordiale di sopravvivenza la dice lunga su come siamo fatti noi, non su come è fatto il mondo. Ripeto, mi sta bene dire che gli oggetti naturali non dipendono da noi, ma la partita si gioca proprio qui, sulla determinazione di quali oggetti rientrino a tutti gli effetti nella categoria del “naturale”.

Hylas. Se vuoi dire che la categoria di “naturale” è culturale, siamo d'accordo. Ma non insisto. È comunque un bel passo in avanti, no? Almeno sappiamo su che cosa dobbiamo concentrare la discussione.

Philonous. Precisamente. Del resto avevamo concluso così anche la nostra discussione sulla questione ontologica.

Hylas. Lascia però che aggiunga almeno questo. È fuori dubbio che certe resistenze che credevamo fossero nel mondo siano in realtà nella nostra testa. Prenderne coscienza e riuscire a dimostrarlo è davvero un grandissimo risultato, e coincide, letteralmente, con un processo di emancipazione. L'illuminismo, in due parole, è questo. Tuttavia non è solo una questione di argomenti filosofici, e non sono solo la logica e le scienze cognitive che mi trattengono dal mettere tutto quanto nella nostra testa. Non parlo solo dei dinosauri o degli esseri umani. Sinceramente, ci sono dei momenti in cui vorrei che la legge morale fosse solo in me, e invece ho l'impressione che sia anche fuori di me, nei giudizi delle persone, nelle leggi dello stato, nella lunghezza della vita mia e degli altri. E anche se mi fosse data la possibilità di commettere un atto immorale con la garanzia che nessuno mai ne verrebbe a conoscenza, non sono così sicuro che lo commetterei (ovvio, non sono sicuro nemmeno del contrario). Perché? Perché mi sembrerebbe comunque ingiusto, avrei dei rimorsi, ecc. Che sono indubbiamente cose ubicate nella testa e non nei piedi, ma che non dipendono interamente da me, ma da un “noi” grandissimo e potentissimo che sta in me, di cui in buona parte non sono cosciente, ecc. Insomma, per farla breve: anche per ciò che in

apparenza è solo nella mia testa la liberazione non è una cosa tanto facile. Ne sanno qualcosa i clienti degli psicoanalisti.

Philonous. Non ti facevo così appassionato! E apprezzo molto lo spirito di queste tue considerazioni, Hylas. La debolezza morale è una bestia malefica. Probabilmente quando si tratta di interagire con il mondo che ci circonda e di fare i conti con la nostra coscienza tu e io siamo mossi dagli stessi scrupoli e dagli stessi valori. Le divergenze riguardano la metafisica sottostante. Per te sono poche le cose che risiedono solo nella nostra testa; per me sono la stragrande maggioranza (posto che con ciò si intendano quelle cose le cui condizioni di identità dipendono dalle nostre categorie e dalle nostre pratiche; non stiamo certamente parlando di oggetti immaginari, come nel caso delle finzioni letterarie). Quando dico che anche gli esseri umani sono tra queste, ho in mente per esempio i dibattiti sull'aborto e sull'eutanasia, che secondo me dimostrano come il mondo di per sé non decida né l'inizio né la fine delle nostre vite: lo decidiamo noi, e per quanto possiamo appoggiarci alle scienze biologiche, i criteri in base ai quali compiere questa decisione sono espressione delle nostre credenze, delle nostre convinzioni, delle nostre teorie. Del resto si dice che è difficile definire che cosa sia la "vita". E come sai, io farei un discorso analogo anche rispetto all'*identità* degli esseri umani, alle nostre condizioni di persistenza nel tempo e attraverso il cambiamento. A questo riguardo Hume parlava letteralmente di "finzione", negando il sussistere di un legame oggettivo tra le nostre fasi temporali, e secondo me non aveva tutti i torti. E poi per te è importante che la legge morale abbia un fondamento esterno, nella realtà delle cose, mentre per me è importante riconoscere che il suo fondamento risiede innanzitutto nei nostri accordi e scelte collettive. Mi sembra più che sufficiente per proteggerla dall'"*anything goes*" di chi fa quello che vuole quando vuole. Questo perché i vincoli imposti dall'appartenenza a una collettività non sono meno importanti di quelli imposti dall'appartenenza al mondo naturale, posto che se ne riconosca l'importanza. Lo affermavi anche tu a proposito dell'economia. La differenza è che se ci accorgiamo che quei vincoli sono sballati, se la collettività si evolve e ci accorgiamo che abbiamo messo i paletti nei posti sbagliati, allora possiamo cambiarli assumendocene tutta la responsabilità (anziché dare la colpa al mondo). Possiamo farlo proprio perché i vincoli, i paletti, li abbiamo messi noi.

Hylas. Ma il mondo non ti lascia mettere i paletti dove vuoi. Lo dicevamo prima: la realtà circoscrive le possibilità.

Philonous. E su questo continuo a essere d'accordo. Si tratta solo di capire bene dove e come. E sono d'accordo anche su quello che dicevi poc'anzi: liberarsi dalle cose che sono nella nostra testa e nelle nostre pratiche non è facile. Ce lo dice la psicanalisi, e ce lo dice anche la politica!

Hylas. Continuo a non capire la facilità con cui passi da un dominio all'altro. Te l'ho già detto tante volte: il tuo convenzionalismo è come l'empirismo pre-kantiano. Di questo passo finisci col negare l'esistenza di differenze sostanziali tra le leggi della natura e quelle dell'economia. Di più: tra le leggi della natura e gli orari ferroviari!

Philonous. Ma gli orari ferroviari non sono redatti a caso, o così vien fatto di sperare. Nascono dalla necessità di *risolvere*, in maniera convenzionale ma efficace, problemi di coordinazione tutt'altro che banali, e che possono interferire seriamente con le nostre

attività. Dal mio convenzionalismo non segue che tutte le tassonomie biologiche (per esempio) siano sullo stesso piano: è ovvio che alcune sono migliori di altre, e sono migliori proprio perché sostengono meglio le “leggi” che governano il gioco di coordinazione della biologia (leggi di variazione, selezione, evoluzione organica, crescita della popolazione, e così via).

Hylas. Benissimo. Tuttavia è proprio questa diversità sul piano dell’efficacia che secondo me non riesci a spiegare in termini puramente pragmatici o convenzionali, senza appellarti direttamente alla struttura della realtà (e intendo ovviamente la ω -realtà). È lei che fa la differenza.

Philonous. Lo so. Ma ovviamente io rispondo che l’onere della prova spetta a te, non a me. Il *Systema Naturae* di Linneo – la bibbia di tutte le tassonomie classiche – era intriso di essenzialismo realista, e il risultato è che non si riusciva a trovare un posto per l’ornitorinco. Darwin, per contro, non esitava a dire che quello di “specie” è un termine “applicato arbitrariamente, per ragioni di convenienza, a gruppi di individui molto somiglianti fra loro” (parole sue), e concorderai con me che la sua teoria funziona un po’ meglio.

Hylas. Mi sa che ci resta ancora molto da discutere... Però direi che abbiamo fatto un altro bel passo avanti. Adesso sappiamo che si tratta di ragionare caso per caso. Sbaglio?

Philonous. Non sbagli. E certamente non è cosa da poco. Da dove vuoi cominciare? Propongo di mettere da parte i cacciaviti e i dinosauri e di partire da qualcosa di meno importante. Ti va di parlare del mio daltonismo?

Hylas. No, perché so già che cercherai di convincermi che il daltonico sono io... Parliamo piuttosto del *Peer Gynt*. Dimmi, Philonous: secondo te è vero che Solveig è il simbolo dell’amore che redime?

Philonous. Domanda da un milione di dollari, o addirittura da un milione di euro...

Massimo Dell’Utri

CIÒ CHE VI POTREBBE ESSERE

Abstract

The essay consists of two sections. The first section is an attempt to see how an ontology could look like from an anti-reductionist point of view. Given the intertwining between ontology and epistemology, the idea is stressed according to which the fundamental ontological aim is best accomplished not by asking “What is there?” but “What could there be?” The second section focuses on Hilary Putnam’s metaphysical stance, highlights the phenomenon of “conceptual relativity,” and tries to clarify the sense in which Putnam deems that the very project of ontology amounts to flogging a dead horse.

1. Ontologia

Parlare di realtà equivale a parlare di ciò che c’è: quel “tutto” a cui notoriamente e ironicamente intende riferirsi Willard Van Orman Quine nel rispondere alla domanda ontologica fondamentale: “Che cosa c’è?”¹. La presupposizione implicita nel parlare di questo tutto è che si tratta di ciò che è *oggettivamente* fuori di noi (dalla nostra mente), ossia ciò che esiste in maniera distinta dal soggetto conoscente che pone la domanda. È nei confronti di questa realtà che, in generale, le nostre asserzioni sono responsabili, ricavando o meno una propria validità oggettiva a seconda che esse siano o meno a quella realtà fedeli.

Non occorre quasi aggiungere che, trattandosi di una realtà oggettiva e non costruita dal soggetto conoscente (a parte i casi di ovvia costruzione come gli artefatti sociali), a quest’ultimo non rimane che fornire risposte *ipotetiche* alla domanda ontologica fondamentale, risposte che evidenziano un intreccio inscindibile di ontologia ed epistemologia, e che indicano perciò *cosa* – stando ai migliori argomenti che ci è dato elaborare, gli argomenti permessi dal grado di sviluppo raggiunto dalla nostra conoscenza generale – *vi potrebbe essere*.

Ad ogni modo, spetta al filosofo formulare risposte – sempre ipotetiche – alla domanda “Cosa c’è nella realtà?”. Diverse sono le discipline che si occupano di realtà e che sono dunque in grado di offrire risposte del genere, ma queste saranno inevitabilmente legate ai presupposti teorici su cui una certa disciplina si fonda, e non potranno che apparire parziali. Sebbene scienze naturali, psicologia, senso comune, etica, religione e così via rappresentino in linea di principio delle fonti autorevoli da cui

¹ Cfr. W.V.O. QUINE, *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*, trad. it. P. Valore, Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 13.

ricavare un'immagine della realtà, è al filosofo che la tradizione attribuisce gli strumenti concettuali per «comprendere come le cose, nel senso più ampio possibile del termine, stiano insieme, nel senso più ampio possibile del termine»², combinando gli approcci delle discipline che si occupano di realtà, e stabilendo se una o più discipline sono da considerare privilegiate oppure no – stabilendo in altre parole se occorre adottare un atteggiamento riduzionistico, e in quale grado, oppure no.

L'individuazione di una disciplina epistemologicamente privilegiata distingue dunque le posizioni *riduzioniste* da quelle *non riduzioniste*³. Un esempio delle prime molto diffuso nella storia della filosofia occidentale è dato dal materialismo, secondo il quale la realtà – tutta la realtà – è materia fisico-naturale, e quanto rimane o è riducibile (almeno in linea di principio) alla realtà materiale, oppure non è che mera apparenza. Come hanno insegnato i neopositivisti, una delle vie più promettenti per eseguire la desiderata riduzione è quella linguistica: sicché, una volta chiarito come è fatto il linguaggio della disciplina privilegiata, la riduzione dell'intera realtà alla realtà studiata da quest'ultima si può ottenere traducendo in questo linguaggio i linguaggi delle rimanenti discipline. Esempi invece di posizioni non riduzioniste sono forniti da tutte quelle posizioni che ammettono una pluralità di livelli del reale – ciascuno descrivibile sulla base di un linguaggio autosufficiente.

Personalmente non scorgo motivazioni plausibili a favore di atteggiamenti riduzionisti. La realtà appare infatti indubbiamente complessa e ricca, e ritengo che tale ricchezza fenomenologica vada il più possibile salvaguardata (a meno di plausibili argomentazioni contrarie); inoltre, tra i tentativi più ingegnosi di produrre una riduzione della realtà a un piano considerato filosoficamente più adeguato vi è quello appena richiamato dei neopositivisti, un tentativo rivelatosi fallimentare. Di conseguenza in quel che segue cercherò di esplorare come appare la realtà quando la si guardi con occhi autenticamente pluralisti.

Prima di cominciare è forse opportuno un chiarimento. Abbiamo detto, benché implicitamente, che la domanda di sopra ha un carattere *ontologico*. Per “ontologia” intendiamo il tentativo di descrivere i tipi di oggetti e loro proprietà che compongono il reale. Per “metafisica” possiamo intendere invece il tentativo di fissare le coordinate generali in base a cui è possibile descrivere la realtà, più una delucidazione della natura delle cose che si ritengono esistenti: è dunque il tentativo di rispondere alle domande “Come è fatta la realtà in generale?” e “Come è fatto quel che si ritiene in particolare ci sia?”. Sulla questione se venga prima la riflessione metafisica e poi quella ontologica, oppure viceversa, vi è un dibattito assai variegato⁴; per quanto mi riguarda, ritengo

² W. SELLARS, *La filosofia e l'immagine scientifica dell'uomo*, trad. it. A. Gatti, Armando, Roma 2007, p. 27.

³ Quelle *moniste* da quelle *pluraliste* nella terminologia di Achille Varzi (cfr. A. VARZI, *Ontologia*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 4).

⁴ Oltre a essere variegato per la presenza di numerose e raffinate giustificazioni a favore di entrambe le tesi, il dibattito è complicato dal fatto che a volte si registra una discordanza sullo stesso modo di intendere “ontologia” e “metafisica” (per alcuni esempi di tale diversità di interpretazione cfr. C. BIANCHI e A. BOTTANI, *Introduzione: metafisica, ontologia e significato*, in IDD. [a cura di], *Significato e ontologia*, Angeli, Milano 2003, pp. 7-23; F. D'AGOSTINI, *Ontologia e metafisica: l'altro confine*, in “Giornale di metafisica”, 29 [2007], pp. 421-40; A. BOTTANI e R. DAVIES, *Introduzione*, in IDD. [a cura di], *Ontologie regionali*, Mimesis, Milano 2007, pp. 7-11). Una descrizione chiara e articolata di tale dibattito è offerta da Varzi (cfr. A. VARZI, *Il mondo messo a fuoco: Storie di allucinazioni e miopie filosofiche*, Laterza, Roma-Bari

difficile – direi addirittura impossibile – stabilire una priorità che valga in tutti i possibili casi sottoponibili a esame, dato che può valere l’una o l’altra priorità a seconda del caso. La decisione ontologica se Dio esiste o no sembra ad esempio richiedere una preliminare delucidazione della natura metafisica posseduta da Dio, mentre la delucidazione metafisica della natura di tavoli, persone, specie, e oggetti sociali presuppone una dichiarazione ontologica della loro esistenza⁵. Naturalmente, se la questione relativa a quale delle due riflessioni sia prioritaria rispetto all’altra ammettesse una soluzione precisa, il confine tra ontologia e metafisica sarebbe altrettanto netto e preciso; da quanto detto segue perciò che tale confine non è netto affatto: nella maggior parte dei casi riflessione ontologica e riflessione metafisica vanno di pari passo, rivelando un caratteristico intreccio.

Due brevi postille a questo chiarimento. La prima è che per corroborare l’intreccio tra metafisica e ontologia può essere fatta valere l’idea che termini come “esistere”, “oggetto”, “individuo” (centrali nella riflessione sia metafisica che ontologica) non posseggono un significato univoco; al contrario, essi hanno un significato diverso se parliamo di oggetti materiali, di numeri o di cose come le università⁶. È un punto che verrà ripreso nella seconda parte del presente articolo. La seconda postilla è che tanto la metafisica quanto l’ontologia sono intrecciate con l’epistemologia, ossia con una qualche concezione relativa al ruolo svolto dalla conoscenza umana nella determinazione delle questioni sollevabili in entrambi gli ambiti. Abbiamo già visto sopra come alla domanda ontologica fondamentale sia possibile fornire solo risposte congetturali, risposte che rivelano quel che *ci potrebbe essere* e che evidenziano dunque l’intreccio tra ontologia ed epistemologia. Quanto all’intreccio di quest’ultima con la metafisica, è presto detto: se è in una cornice metafisica che si situa il discorso su quanto ampio deve essere il ruolo della conoscenza umana nello stabilire cosa conta come realtà, distinguendo le concezioni della realtà *epistemiche* da quelle *non epistemiche*, tale cornice risulta fortemente imbevuta di epistemologia – o perlomeno di quel particolare esercizio epistemologico che consiste nello stabilire in che misura la conoscenza o la conoscibilità entrino nel determinare cosa conta come realtà.

Per una concezione epistemica della realtà, ad esempio, ciò che è reale rientra nell’ambito del conoscibile, non essendo possibile accedere a una realtà del tutto indipendente dalle nostre risorse epistemiche (concetti, categorie, linguaggio): in altri termini, non potrà mai essere considerato reale ciò che non è afferrabile dalle facoltà conoscitive umane, almeno in linea di principio. Il mondo sarà dunque in qualche misura conforme a quelle facoltà – “misura” che concezioni epistemiche diverse preciseranno in modo diverso. Al contrario, l’ontologia che scaturisce da una concezione non epistemica

2010, pp. 135-58) il quale, sebbene a lungo incline alla tesi secondo cui la priorità spetta all’ontologia, tende ora a ritenere che il confine tra questioni ontologiche e questioni metafisiche non sia per niente netto.

⁵ Ho preso questi esempi da Varzi (cfr. A. VARZI, *Il mondo messo a fuoco*, ed. cit., pp. 140-42).

⁶ Si tratta dell’idea che deriva dalla tesi di Aristotele secondo cui l’essere si dice in molti modi. Enrico Berti discute questa tesi in E. BERTI, *Multiplicity and Unity of Being in Aristotle*, in “Proceedings of the Aristotelian Society”, 101 (2001), pp. 185-207, evidenziando tra l’altro come nell’età contemporanea essa sia stata sostenuta da J.L. Austin e G. Ryle (a favore dell’univocità dei termini menzionati si schierano invece M. White, W.V.O. Quine, P. van Inwagen e A. Varzi).

risulterà avere un'ampiezza virtualmente maggiore: non solo potrebbero esistere cose che la mente umana non è in grado di conoscere, nemmeno in linea di principio, ma potrebbero esistere persino cose che la mente umana non è in grado di *concepire*.

Dunque, cosa c'è nella realtà?

Avendo deciso di adottare un atteggiamento quanto più possibile liberale e pluralista, è abbastanza naturale rivolgersi inizialmente al senso comune e considerare effettivamente esistenti quegli oggetti e quelle proprietà la cui esistenza di norma diamo per scontata. Sedie, tavoli e computer, insieme a tutti gli altri oggetti di media grandezza che costituiscono parte della nostra esperienza quotidiana, con le loro compattezza, durezza, colorazione e via dicendo, sono senza dubbio parte della realtà. È noto che l'effettiva esistenza di questi oggetti è stata messa in dubbio o addirittura negata da, rispettivamente, quanti hanno ritenuto opportuno adottare un atteggiamento scettico oppure quanti hanno inteso privilegiare esclusivamente una descrizione microfisica della realtà (quella offerta ad esempio dagli antichi atomisti o dalla fisica contemporanea); tuttavia, in mancanza di plausibili argomentazioni in favore dell'uno o dell'altro atteggiamento non si vede perché spingersi fino a tanto. La descrizione della realtà in termini di microparticelle che si aggregano in modi che sfuggono all'osservazione dell'uomo della strada – per il quale dunque il vuoto esistente tra gli atomi che compongono un macrooggetto appare una sorta di controsenso –, può ben “affiancarsi” alla descrizione che di quella stessa realtà fornisce il senso comune. Dopotutto, fa parte della realtà tutto ciò con cui è possibile intrattenere una relazione *causale*, e questo può avvenire sia con oggetti direttamente esperibili, sia con oggetti per esperire i quali è necessario un qualche strumento tecnologico.

Un atteggiamento pluralista ci conduce perciò a considerare tanto il senso comune quanto la scienza come autorevoli fonti cui rivolgerci allo scopo di sapere ciò che esiste: basandoci su queste due fonti possiamo affermare che della realtà fanno parte sia gli oggetti esperiti attraverso i nudi sensi che quelli esperiti per via tecnologica.

Viene ora spontaneo chiedersi se, alla luce di quanto appena detto, esistono solo gli oggetti con cui possiamo intrattenere una relazione causale di tipo fisico-naturale. Gli ambiti di studio che non contengono oggetti del genere sono forse altra cosa rispetto alla realtà? L'ambito su cui si concentra ad esempio la riflessione etica è qualcosa di irrealistico – se per “realtà” intendiamo ciò che è oggettivamente “là fuori”, ossia un patrimonio condiviso o condivisibile da tutti? È noto che, per quanto riguarda l'etica, questa è l'opinione dei cosiddetti “non cognitivisti”, secondo cui alle affermazioni etiche è preclusa ogni validità oggettiva – come quella che si rispecchia nella nozione di verità. Se la risposta alle domande di sopra è “no”, come credo sia giusto, questo significa che della realtà possono far parte cose con cui non possiamo essere in una relazione causale fisico-naturale.

Se allentiamo infatti il requisito della causalità fisico-naturale e riteniamo che ciò che fa parte della realtà lo fa perché ha un qualche “ruolo effettivo” nelle nostre vite, anche se è un ruolo non iscrivibile nella struttura causale della realtà naturale, allora la sfera del reale si allarga per fare posto ad altri elementi. “Reale” può dunque essere considerato tutto ciò che interferisce in senso lato con noi, ad esempio ciò che si interpone in maniera impreveduta tra noi e i nostri scopi intellettuali e pratici. Tutto ciò che è in grado

di modificare i nostri pensieri e le nostre azioni⁷. Consideriamo ad esempio gli *ideali*, come quelli della libertà, della giustizia, dell'uguaglianza ecc. La vita di molti di noi può prendere pieghe a volte inaspettate, e a volte in maniera drastica, per il fatto che uniformiamo le nostre azioni a ideali del genere, mostrando implicitamente come anche le cose che sfuggono alla rete di relazioni di cause ed effetti tipica dei fenomeni naturali possono influire sulla nostra realtà individuale e collettiva. È lecito dunque concludere che gli ideali sono parte della realtà. E, visto che stiamo considerando un campo etico-politico, quanto detto sugli ideali vale anche per i *valori* in senso lato (gli ideali stessi essendo dei valori). Anche questi ultimi riescono a svolgere un ruolo di guida, manifestando chiari e concreti influssi nell'ambito delle nostre esistenze. Per la persona morale esiste dunque una realtà morale. Ora, nella misura in cui siamo in qualche modo "costretti" a tener presente l'esistenza di norme morali per il fatto stesso di vivere in una collettività – sia che decidiamo di seguirle o meno –, e dunque costretti a considerare la differenza tra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, possiamo dire che siamo tutti "persone morali"⁸ e che dunque nella realtà esistono i valori etici⁹.

Mutatis mutandis, lo stesso discorso vale per i valori estetici. La capacità che l'arte – in tutte le sue forme – ha di influire sulle nostre esistenze offre argomenti per sostenere che anche i valori estetici contribuiscono a formare il corredo del mondo¹⁰.

Forse è possibile fare un passo ulteriore nella stessa direzione, e arrivare a coinvolgere i valori religiosi. Se potessimo compiere questo passo, potremmo dire che parte della realtà possiede un carattere religioso. Questo è però un terreno scivoloso. Per quanto pluralista e aperta si voglia rendere la propria visione del mondo, è impossibile conciliare *del tutto* un atteggiamento scientifico con un atteggiamento religioso. Sappiamo tuttavia che diversi filosofi hanno tentato una conciliazione del genere, e anche con risultati apprezzabili¹¹. Certo, dato il ruolo imprescindibile della scienza naturale nello stabilire ciò che è ammissibile considerare come parte della realtà, l'esistenza di entità sovranaturali non può che venir esclusa a priori. Tuttavia, diversi filosofi che credono in Dio sostengono – indipendentemente dalla religione seguita – che quando pregano c'è qualcuno a cui si rivolgono, nonostante parte di loro non sia disposta a intenderlo come

⁷ Achille Varzi mi ha fatto notare che il criterio ontologico secondo cui esiste solo ciò che possiede un ruolo causale è stato discusso da Platone nel *Sofista* (246e-248a), è stato ripreso da Samuel Alexander in *Space, Time and Deity* (Macmillan, London 1920), e ha poi originato una serie di saggi focalizzati, esplicitamente o implicitamente, sul cosiddetto "Alexander's Dictum". Cfr. ad esempio i contributi che compaiono nel secondo fascicolo di "Topoi", 22 (2003). Grazie ad Achille per la segnalazione.

⁸ A meno di essere affetti da insanità mentale.

⁹ Si tenga presente che questa affermazione non impegna all'esistenza di speciali "oggetti" etici.

¹⁰ Sul modo e la misura in cui l'arte può influire concretamente su di noi generando emozioni "reali" a cui rispondiamo in maniera altrettanto reale esiste una vasta letteratura. A puro titolo indicativo cfr. ad esempio C. RADFORD e M. WESTON, *How Can We Be Moved by the Fate of Anna Karenina?*, in "Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes", 49 (1975), pp. 67-93; H.O. MOUNCE, *Art and Real Life*, in "Philosophy", 55 (1980), pp. 183-92; M. MOTHERSILL, *Aesthetics: The Need for a Theory*, in "Midwest Studies in Philosophy", 24 (2000), pp. 244-54; S. KIM, *The Real Puzzle from Radford*, in "Erkenntnis", 62 (2005), pp. 29-46. Ringrazio Carola Barbero per la segnalazione di questi riferimenti.

¹¹ Cfr. ad esempio G. KAUFMAN, *In Face of Mystery: A Constructive Theology*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1993; H. PUTNAM, *Filosofia ebraica, una guida di vita: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, trad. it. a cura di M. Dell'Utri, Carocci, Roma 2011.

un ente esistente al di fuori delle coordinate metafisiche desumibili dalla scienza. Pertanto, pur non potendo esaminare la questione in dettaglio, possiamo considerare questo come prova del fatto che, dopotutto, il reale può avere un carattere religioso¹².

Alla luce di quanto sopra è plausibile affermare che la realtà in cui siamo immersi è assai variegata, comprendendo aspetti fisici, morali, estetici e, eventualmente, religiosi.

Inoltre, sempre sulla base del criterio per cui conta come reale ciò che svolge un ruolo concreto nelle nostre vite, possiamo sostenere che sono parte del reale le cosiddette costruzioni sociali: ad esempio istituzioni come il matrimonio, che hanno il potere di indirizzare le persone verso determinati comportamenti, oppure le leggi vigenti in un certo codice. La realtà ha dunque anche un aspetto socio-giuridico¹³.

Prima di proseguire, una breve riflessione. Implicito in quel che abbiamo detto fin qui è che il criterio privilegiato per stabilire cosa considerare come parte della realtà non va applicato in maniera pedissequa. Del resto, nella maggior parte delle situazioni applichiamo una regola o un principio solo se, dopo adeguata valutazione, nulla osta a tale applicazione. Casi in cui, ad esempio, non applicheremmo il criterio di sopra sono quelli *onirici*. Sebbene, infatti, anche i sogni possano avere un ruolo effettivo nelle nostre esistenze e provocare mutamenti nel corso delle nostre vite, ovviamente non diremmo che oggetti e situazioni comparsi in un sogno siano reali. Si tratta infatti di quel tipo di entità fittizie che non fanno parte della realtà.

Questo ci permette di precisare che, ciò nonostante, non tutte le entità fittizie sono destinate a rimanere fuori della realtà. Ottimi argomenti sono stati presentati per sostenere la tesi che entità come quelle letterarie – Amleto per esempio – esistono¹⁴. Si tratta di entità frutto dell’immaginazione umana, astratte e fittizie appunto, ma che fanno parte della nostra realtà collettiva – a patto che vengano soddisfatte certe condizioni.

E, sebbene non tutte le entità astratte esistono, un discorso analogo può essere fatto valere per quelle entità astratte che sono i numeri e gli insiemi – da tempo memorabile oggetto di studio dei filosofi. Come buona parte degli oggetti menzionati fin qui, si tratta di oggetti sulla cui esistenza c’è un certo grado di disaccordo nella comunità filosofica. L’impostazione aperta e liberale data al presente scritto, tuttavia, tende verso l’affermazione della realtà di numeri e insiemi, a patto che l’ammissione di tale realtà non si ponga in attrito con il punto di vista dello scienziato naturale (il che esclude *ab origine* ogni tentativo di stampo platonista). E così quelle strane entità rappresentate dai limiti e dai confini: non solo alcuni argomenti ci possono persuadere che il confine, poniamo,

¹² È quel che si desume da scritti quali F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, trad. it. G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato 1985; M. BUBER, *Io e tu*, in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, trad. it. A.M. Pastore, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, pp. 59-157; E. LEVINAS, *Totalità e infinito*, trad. it. A. Dell’Asta, Jaca Book, Milano 1980; e, più recentemente, V. MANCUSO, *Io e Dio*, Garzanti, Milano 2011; G. CANOBBIO, *Realismo e teologia*, in A. LAVAZZA e V. POSSENTI (a cura di), *Perché essere realisti: Una sfida filosofica*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 235-47; P. FLORES D’ARCAIS e V. MANCUSO, *Il caso o la speranza? Un dibattito senza diplomazia*, Garzanti, Milano 2013.

¹³ Cfr. M. FERRARIS, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari 2009.

¹⁴ Cfr. A. THOMASSON, *Fictional Characters and Literary Practices*, in “British Journal of Aesthetics”, 43 (2003), pp. 138-57; il fascicolo 2 del volume 57 (2003) di “Dialectica” curato da A. Voltolini; A. VOLTOLINI, *Ficta: Conseguenze del creazionismo*, in A. BOTTANI e R. DAVIES (a cura di), *Ontologie regionali*, ed. cit., pp. 223-42.

tra una barca e l'acqua su cui galleggia «rifletta la struttura del mondo»¹⁵, in un modo che va adeguatamente giustificato, ma è il senso comune (a cui in buona parte dei casi possiamo fare appello) che ci conduce all'affermazione della loro realtà.

In conclusione, da quanto sopra la realtà appare costituita di una molteplicità di livelli diversi e indipendenti, nel senso che ciascun livello ha una propria dignità ontologica e nessuno è riducibile a un altro. L'ontologia così delineata è la più aperta e pluralista possibile: essa nega che vi possa essere una disciplina il cui vocabolario sia da considerare privilegiato per descrivere tutto quel che c'è da descrivere nella realtà, e ammette non solo la possibilità di una pluralità di vocabolari del genere, ma anche la possibilità che tali vocabolari siano in continua evoluzione, e che nuovi vocabolari nascano allo scopo di rendere conto di aspetti della realtà non ancora considerati.

Da questo possiamo ricavare un'ultima osservazione. Non soltanto l'immagine della realtà sopra delineata è assai più variegata e differenziata di quanto un atteggiamento ontologicamente parsimonioso sarebbe disposto a offrire: essa è soprattutto l'immagine di una realtà che, in ciascun livello di cui è costituita, è plastica, fluida, mutevole. Se consideriamo il livello studiato dalla fisica l'esempio forse più noto è dato dai quanti di luce, i *fotoni*, che stando alla meccanica quantistica posseggono tanto proprietà particellari, quanto proprietà ondulatorie: nel primo caso hanno una massa (nulla), nel secondo una lunghezza d'onda e una frequenza di vibrazione. Uno stesso oggetto ha due comportamenti diversi a seconda se interagisce o meno con altre particelle elementari, mostrando che la realtà possiede un grado di intrinseca plasticità sin dal suo livello microfisico.

2. Metafisica

La descrizione della realtà che ho delineato nel paragrafo precedente è accostabile a quella che si può ricavare dal pensiero di Hilary Putnam¹⁶. Più che per offrire un'ontologia, per illustrare cioè come è fatta la realtà, Putnam si è soprattutto adoperato per fornire una corretta formulazione del *realismo*, tanto da diventare uno dei principali punti di riferimento del dibattito metafisico contemporaneo. Dalla sua posizione metafisica si possono tuttavia ricavare indicazioni generali su come rispondere alla domanda ontologica fondamentale, cosa che ho cercato di indagare nel paragrafo precedente. Vediamo ora alcuni elementi di tale metafisica: come si vedrà, da essi scaturirà l'idea secondo cui l'ontologia – per come è stata tradizionalmente concepita – è un programma *vano*.

Il suo è un realismo di stampo *non epistemico*, secondo cui certi aspetti della realtà possono trascendere l'effettivo potere delle facoltà conoscitive umane. E questo non

¹⁵ A. VARZI, *Confini. Dove finisce una cosa e inizia un'altra*, trad. it. E. Casetta, in A. BOTTANI e R. DAVIES (a cura di), *Ontologie regionali*, ed. cit., p. 209.

¹⁶ La possibilità di avere una pluralità di descrizioni ontologiche indipendenti (la descrizione scientifica, quella morale, quella di senso comune ecc.) è il fenomeno che Putnam chiama *pluralismo concettuale*. Cfr. H. PUTNAM, *Etica senza ontologia*, trad. it. E. Carli, Bruno Mondadori, Milano 2005, pp. 72-73 e H. PUTNAM, *La filosofia nell'età della scienza*, trad. it. a cura di M. De Caro e D. Macarthur, il Mulino, Bologna 2012, pp. 87-88.

solo perché, *di fatto*, essendo noi esseri finiti, e dunque in grado di promuovere la nostra attività conoscitiva solo in un tempo finito, la nostra vita (intesa come vita collettiva del genere umano) si concluderà prima di essere riusciti a conoscere tutto quel che nel mondo c'è da conoscere; ma soprattutto perché, *in linea di principio*, esistono aspetti del reale che sono destinati a rimanere fatalmente fuori del nostro orizzonte cognitivo.

L'esempio preferito con cui Putnam illustra questa idea è rappresentato dall'enunciato "Non esistono extraterrestri intelligenti", che è appunto un enunciato il cui valore di verità non può essere conosciuto nemmeno in linea di principio. In particolare, se è vero, allora è inverificabile. «Molte verità cosmologiche devono essere di questo genere, in parte per ragioni logiche – l'impossibilità ad esempio di verificare una asserzione negativa di esistenza come "Non ci sono extraterrestri intelligenti" nel caso in cui sia vera – e in parte per ragioni empiriche (l'inaccessibilità di informazione proveniente da quanto sta oltre "l'orizzonte degli eventi", o dall'interno dei buchi neri)»¹⁷. Poiché un modo per rispondere alla domanda ontologica fondamentale consiste nell'individuare quali enunciati possiamo asserire con verità, dal fatto che alcuni enunciati possono essere veri indipendentemente dalla nostra capacità di saperlo segue che alcuni aspetti del mondo sono destinati a rimanere cognitivamente bui.

Questo senza dubbio pone un limite a qualsiasi impresa ontologica, giacché la possibilità che una nostra descrizione di "quel che c'è" nel mondo sia esaustiva è esclusa sin dall'inizio. Tale impossibilità non è però unicamente dovuta agli intrinseci limiti cognitivi della specie umana, bensì anche – e *soprattutto* – alla plasticità e fluidità del mondo, da un lato, e delle nostre categorie linguistiche dall'altro.

Uno dei capisaldi della filosofia di Putnam è rappresentato dalla tesi secondo cui parole come "oggetto", "cosa", "esistere" non sono suscettibili di un uso uniforme, ma possono essere usate in moltissimi modi che, a volte, sono in netto contrasto tra loro. Legata a ciascuna di queste parole vi è una variegata famiglia di usi in continua evoluzione, dove alcuni usi scompaiono e altri nascono in maniera del tutto imprevedibile. E lo stesso vale ovviamente per la controparte logica di queste parole: il quantificatore esistenziale. Ne segue che «la questione riguardante quale dei vari modi di usare "esistere" (e "individuo", "oggetto" ecc.) è *corretto* è una questione che i significati delle parole del linguaggio naturale [...] lasciano semplicemente aperta»¹⁸.

Questa plasticità e questa fluidità del linguaggio trovano una sorta di rispecchiamento nella plasticità e fluidità della realtà messa ad esempio in risalto dal caso dei fotoni – oggetti la cui particolarità è data dal fatto che la loro natura può essere considerata sia particellare che ondulatoria, e che esistono o meno in quanto onde o particelle a seconda di come *decidiamo* di descriverli. Come "decidiamo". È chiaro allora che c'è un elemento di convenzionalità in ogni tentativo di descrivere cosa c'è nel mondo, un fenomeno a cui Putnam si riferisce col termine di *relatività concettuale*¹⁹. L'idea è che alcuni oggetti e alcuni

¹⁷ H. PUTNAM, *La filosofia nell'età della scienza*, ed. cit., pp. 132-33.

¹⁸ H. PUTNAM, *Etica senza ontologia*, ed. cit., pp. 64-65 (traduzione modificata).

¹⁹ Da non confondere col *pluralismo concettuale* menzionato in nota 15. Le descrizioni coinvolte nel caso della relatività concettuale sono sì incompatibili tra loro, ma esiste la possibilità di tradurre il vocabolario dell'una in quello dell'altra e viceversa (per questo sono equivalenti), cosa che è esclusa nel caso delle descrizioni coinvolte nel pluralismo concettuale. Per una utile discussione del debito che su

fatti si possono descrivere e spiegare sulla base di descrizioni tra loro incompatibili (perché fanno appello a concetti differenti) ma equivalenti (perché spiegano ugualmente bene il comportamento degli oggetti in questione); a noi rimane perciò la scelta (convenzionale) di usare una o l'altra descrizione. Ecco uno dei modi in cui Putnam ha presentato il fenomeno della relatività concettuale – il fenomeno basato sull'esistenza di *descrizioni equivalenti* della realtà.

Consideriamo quelle particolari “somme” di oggetti postulate dalla mereologia. La mereologia – il calcolo delle parti e delle relazioni di parte formulato dal logico e matematico polacco Lesniewski al principio del secolo scorso e successivamente sviluppato da Tarski, Leonard e Goodman – permette di sommare oggetti distinti, e di considerare il risultato (la loro “fusione”) come un oggetto in tutto e per tutto. Perciò se su un tavolo ci sono tre palle da biliardo, un sostenitore della mereologia potrebbe affermare che sul tavolo ci sono sette oggetti: i tre che un non-sostenitore della mereologia riconoscerebbe, più i tre ricavati sommando le palle due a due, più infine l'oggetto ricavato dalla somma delle tre palle tra loro. Abbiamo dunque due possibili descrizioni della realtà presente sul tavolo, una secondo cui «Ci sono solo sette oggetti sul tavolo: tre palle da biliardo e quattro somme mereologiche che contengono più di una palla da biliardo» e «Ci sono solo tre oggetti sul tavolo»²⁰.

Quale delle due descrizioni è quella giusta? Ecco, il punto è che non esiste alcun dato indipendente ed esterno sulla cui base poter dire che una descrizione è giusta e l'altra sbagliata. Sono entrambe giuste, perché sono *sottodeterminate* dai fatti e guidate da una nostra libera scelta convenzionale: la scelta di un modo di parlare, di un'intelaiatura concettuale, di un modo di descrivere uno stato di cose.

La nostra conoscenza empirica è pertanto *convenzionale* rispetto a certe alternative e *fattuale* rispetto ad altre: «dire che ci sono sette oggetti su un certo tavolo, vale a dire tre palle da biliardo e in aggiunta quattro somme mereologiche di palle da biliardo, è una questione di fatto *rispetto a dire* che ci sono tre oggetti di quest'ultimo tipo (la seconda affermazione è infatti vera se ci sono due palle da biliardo sul tavolo), mentre è una questione di convenzioni dire che ci sono sette somme mereologiche che possono essere formate dagli oggetti sul tavolo *rispetto a dire* che ci sono tre oggetti individuali sul tavolo [...]. Il fatto che diciamo *X* invece di *Y* può essere, in tutto o in parte, una questione di convenzioni, mentre il fatto che diciamo *X* piuttosto che *Z* non è affatto convenzionale»²¹.

Di qui una morale negativa nei confronti di ogni tentativo di prendere sul serio la domanda ontologica fondamentale.

La pervasività del fenomeno delle descrizioni equivalenti mette in risalto il fatto che ogni tentativo di produrre un'ontologia è relativo a una determinata struttura concettuale, e che dunque il programma stesso di formulare un'ontologia è *vano*. «L'idea secondo cui il *mondo* impone un solo “vero” modo di dividere il mondo in oggetti,

questo punto Putnam ha nei confronti di Quine cfr. A. RAINONE, *Quale realismo, quale verità: Saggio su W.V. Quine*, Quodlibet, Macerata 2012, pp. 98-102.

²⁰ H. PUTNAM, *La filosofia nell'età della scienza*, ed. cit., p. 86.

²¹ *Ibidem*, p. 79.

situazioni, proprietà ecc. non è che una grettezza filosofica. Proprio questa grettezza però si trova e si è sempre trovata alla base del programma chiamato Ontologia²². Ma attenzione: si tratta di un programma vano solo se presuppone una realtà tessuta di “essenze” immutabili e prefissate che richieda un’unica descrizione corretta e completa sulla base di un uso uniforme delle parole “oggetto” ed “esistere”. Poiché dalla metafisica putnamiana si ricavano utili indicazioni del contrario, rimane un ampio margine per imbastire leciti e genuini tentativi ontologici di individuare *cìò che vi potrebbe essere*²³.

²² H. PUTNAM, *Etica senza ontologia*, ed. cit., p. 77 (traduzione modificata).

²³ Ringrazio Antonio Rainone e due referee anonimi della rivista per utili osservazioni su una precedente versione di questo articolo.

Lucio Cortella

LA RAZIONALITÀ DEL REALE.
PROBLEMATICITÀ E ATTUALITÀ DI UN'EQUAZIONE HEGELIANA

Abstract

The identity of rational and actual is placed by Hegel within an ethical-political context, yet its general meaning is ontological. It indicates that the actuality of the finite has its truth in the logical and conceptual determinations of the Idea. In this sense, in its essence the world has a logical-conceptual nature. This general ontological meaning is no longer acceptable for the contemporary philosophical consciousness. After the end of the metaphysical idea of substantial reason, the unity of actual and rational can be understood in a more limited and weakened sense. Our rationality cannot be considered only as a property of the subjective nature of the individual, but as the product of a learning process that has its basis in the social space of reasons. Although the world remains independent of our knowledge, nevertheless our knowledge of it finds its condition of possibility in social reason.

Com'è noto l'identità del razionale e del reale viene affermata da Hegel nella *Prefazione alla Filosofia del diritto*, in un contesto perciò dichiaratamente etico-politico, in cui quello che viene messo in discussione è l'idea che una dottrina dello Stato debba occuparsi di ciò che lo Stato dev'essere, invece di comprenderlo com'esso è. L'intento, contrariamente a quanto sostenuto da certa letteratura, non è quello di legittimare filosoficamente ogni ordinamento politico in quanto esistente, né tantomeno lo Stato prussiano nell'epoca della restaurazione post-napoleonica. Ciò di cui si occupa la *Filosofia del diritto* non è una specifica configurazione statale ma lo Stato moderno in quanto tale, lo Stato fondato sull'idea moderna di libertà. È di esso che viene proclamata la razionalità, in quanto solo in esso – secondo Hegel – il concetto moderno del diritto ha finalmente trovato la sua realizzazione e l'idea razionale di libertà non è rimasta più solo un'idea, un'aspirazione, un postulato, ma è diventata realtà, istituzioni sociali e politiche, storia¹.

È però altrettanto evidente in quella formula la ripresentazione della consueta polemica hegeliana nei confronti del *dover essere* kantiano e di una concezione della filosofia politica secondo cui libertà, razionalità e diritto dovrebbero essere affermati *contro* una realtà priva di libertà, di razionalità e di diritto. E tuttavia vedervi una presa di

¹ Cfr. M. RIEDEL, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel. Grundproblem und Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Luchterhand, Neuwied und Berlin 1970: «nello Stato moderno il concetto del diritto ha ottenuto esistenza, il razionale – l'idea della libertà – è divenuto reale, e il reale – lo Stato nel mondo moderno – è diventato razionale» (p. 13).

distanza verso ogni concezione normativa dell'etica e della politica sarebbe un errore. L'idea di Hegel è che la normatività vada rinvenuta proprio all'interno dell'esistente «poiché ciò *che è*, è la ragione»². Insomma *ciò che deve essere* va individuato all'interno delle istituzioni sociali, giuridiche, politiche *realmente esistenti*. Esse racchiudono una normatività immanente che è compito della filosofia rivelare e comprendere. Per questo motivo la *Filosofia del diritto* non può essere compresa come una semplice *descrizione* dell'eticità esistente ma come una *comprensione normativa* del reale con l'intenzione esplicita di rinvenire all'interno dell'essere il dover essere, svelando il razionale nell'esistente e ritrovando dentro a ciò-che-è i criteri normativi di ciò-che-si-deve-fare.

Nonostante questa collocazione della tesi dell'identità di razionale e reale all'interno di un quadro etico-politico non la si può tuttavia comprendere adeguatamente se la si restringe dentro i confini della sfera pratica. Infatti, secondo Hegel, la razionalità è immanente nelle istituzioni politiche esistenti perché *in generale* la ragione è racchiusa all'interno della realtà, di ogni tipo di realtà. Insomma al di sotto di quella tesi c'è una concezione ontologica generale che considera la ragione non qualcosa di soggettivo, né la ritiene primariamente una proprietà del pensiero individuale ma vede in essa essenzialmente il carattere della totalità. Perciò il contesto all'interno del quale comprendere quella tesi è rappresentato da un'altra celebre affermazione hegeliana, quella relativa alla *idealità del finito*: «La proposizione che *il finito è ideale* costituisce l'*idealismo*. L'idealismo della filosofia consiste soltanto in questo, nel non riconoscere il finito come un vero essere»³. Qui Hegel non sta tanto negando la realtà del finito, quanto sostenendone l'idealità, vale a dire sta affermando che la sua vera realtà va ravvisata all'interno dell'Idea. Il finito, cioè la natura, il mondo, la storia, gli individui, la società, le istituzioni politiche, sono reali solo come momenti dell'Idea, cioè come articolazioni del movimento logico dell'Idea. Se noi *pensiamo* la verità profonda di tutte queste differenti realtà finite – questa la tesi di Hegel – la loro realtà determinata si risolve in altro, trapassa in altre realtà, mostrandosi incapace di mantenere se stessa. «Ogni finito ha questo di proprio, che sopprime se medesimo»⁴. È questo “altro” la vera realtà delle determinazioni finite, ma questo “altro” non è banalmente l'infinito, dato che pure l'infinito, essendo una determinazione come tutte le altre, è destinato a passare ad altro. Ciò in cui tali determinazioni si risolvono è invece un'altra determinazione, «un altro finito, il quale però è a sua volta il perire come passare in un altro finito, e così via, in certo modo all'infinito»⁵. Ciò che rimane, la verità di questo processo, è perciò solo il movimento logico delle differenti determinazioni, quello che Hegel chiama «il passare». La verità del reale è solo la processualità in cui si risolve ogni determinazione, ogni finito.

² G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in ID., *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg 1968ss., vol. 14/1, p. 15; trad. it. a cura di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 15.

³ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die Lehre vom Sein (1832)*, in ID., *Gesammelte Werke*, ed. cit., vol. 21, p. 142; trad. it. a cura di C. Cesa, *Scienza della Logica*, Laterza, Bari 1968, vol. I, p. 159.

⁴ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in ID., *Gesammelte Werke*, ed. cit., vol. 20, p. 119 (§ 81); trad. it. B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari, 1983, pp. 96-97.

⁵ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, ed. cit., p. 123; it. vol. I, p. 137.

E questa è l'*Idea*, cioè il movimento logico che racchiude in sé la verità di ogni reale⁶, la sua articolazione in momenti interconnessi l'uno con l'altro. In questo senso ogni realtà è ideale e in questo senso ogni realtà è razionale. «La filosofia critica aveva per vero già trasformata la metafisica in logica»⁷, concependo la sostanza, la realtà, la totalità, la causa non già come delle realtà ontologiche ma come delle categorie logiche. Hegel completa questo programma: quelle categorie non sono semplicemente delle funzioni logiche *soggettive* grazie alle quali riusciamo a dare oggettività alle nostre rappresentazioni spaziotemporali, ma sono la *realtà in sé* delle cose, la loro struttura ultima, la loro verità.

La tesi della razionalità del reale non si presenta perciò in Hegel come un presupposto, come una ontologia non discussa che emergerebbe poi nascostamente come la base della sua dottrina della società e dello Stato e, soprattutto, della sua filosofia della storia, ma diventa il risultato di un percorso, in particolare l'esito inevitabile della dialettica di ogni determinazione finita. Proprio perché le determinazioni si capovolgono nell'opposto, finiscono per dimostrare falsa la loro supposta realtà ontologica e manifestano nel profondo la loro vera realtà logica. Infatti la logica per Hegel è essenzialmente questo processo di implicazione che impedisce a ogni realtà di essere solo se stessa e di escludere da sé l'altro. Ogni finito è invece logico-ideale, cioè implicante l'altro al suo interno, come componente essenziale della sua identità. L'immanenza dell'altro in ogni determinazione è il fondamentale argomento alla base della concezione hegeliana della *totalità come spirito*, cioè come totalità di relazioni logico-concettuali.

Hegel rifiuta ogni equiparazione del suo idealismo al soggettivismo dei moderni. Idealismo significa non già riduzione della realtà al soggetto ma risoluzione della realtà nell'*Idea*, cioè nell'oggettività del logico. Lungi dal ricondurre il reale al soggettivo Hegel riconduce invece il soggetto all'oggettività: la nostra razionalità individuale non è che il lato soggettivo di una razionalità oggettiva che sta al fondo delle cose. «L'idealismo consiste nel fatto che il pensare è l'oggettivo»⁸. Ma proprio in questa rivendicazione dell'oggettività del logico (che è un altro modo di dire la razionalità del reale) sta *il problema di Hegel*.

Abbiamo visto come l'argomento fondamentale alla base del suo idealismo stia nella necessaria assunzione di ogni realtà ontologica come risolvibile in processualità concettuale. Hegel lo esprime in continuazione ribadendo la tesi che *non si dà nessuna immediatezza che non sia mediata*: non c'è alcuna realtà che non sia in relazione con qualche altra. Ma non già nel senso che intrattenga un qualche rapporto *esterno* con altre realtà, bensì nel senso radicale che l'altro non può essere considerato "altro" rispetto ad essa, che esso "entra" letteralmente al suo *interno*, che è incluso in essa. Questa è la critica

⁶ «L'idea è essenzialmente *processo*, perché la sua identità solo in tanto è quella assoluta e libera del concetto, in quanto essa è l'assoluta negatività e, perciò, è dialettica» (G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, ed. cit. p. 218 [§ 215]; it. p. 201). L'idea non è una cosa, una sostanza, non è «un'idea di qualche cosa» (*ibidem*, p. 215 [§ 213]; it. p. 198) e nemmeno una categoria logica («il concetto soltanto come un concetto determinato» [*ibidem*, *ivi*]), ma esprime quell'intreccio processuale di determinazioni logiche in cui consiste la razionalità del reale.

⁷ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, ed. cit., p. 35; it. vol. I, p. 32.

⁸ G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen*, in ID., *Gesammelte Werke*, ed. cit., vol. 4, p. 322; trad. it. R. Bodei, *Fede e sapere*, in ID., *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, p. 132.

fondamentale di Hegel nei confronti dell'ontologia classica basata sulla sostanza. Secondo quell'ontologia le sostanze sono tali in quanto sono indipendenti le une rispetto alle altre e in quanto ogni rapporto tra loro non comporta in alcun modo la perdita di quell'indipendenza, del loro essere in sé. Per Hegel al contrario non esistono sostanze indipendenti: esse, pensate nella loro verità, sono solo relazioni, dissolte nel loro essere in sé e diventate per altro. Ma questo non è il mondo fisico quale è da noi conosciuto nella nostra esperienza quotidiana: in esso ogni cosa è distinta dalle altre, altrimenti non sarebbe una "cosa", non avrebbe cioè le proprietà che consentono di identificarla. Le cose non sono "implicate" le une con le altre, ma, al contrario, intrattengono rapporti di "esclusione", tali da consentirci un'esperienza ordinata, e non un'esperienza confusa in cui tutto sia implicato con tutto, al punto da diventare identico con tutto. Ma proprio sulla base del principio che «la determinatezza è negazione»⁹ Hegel conclude che la nostra rappresentazione "chiara e distinta" del mondo non è la verità di quel mondo e la rappresentazione deve essere sostituita dal *concetto*, cioè da una concezione in cui le "cose" del mondo sono risolte in determinazioni logiche.

Ma che cos'è questa esperienza dialettica in forza della quale non riusciamo mai a trattenere una determinatezza in se stessa e siamo costantemente rinviati ad altre determinatezze in cui risolvere ogni cosa? Essa esprime, a dire il vero, l'*incapacità* dei concetti nel fissare le cose, al punto da aver bisogno di sempre nuovi concetti (quello che Hegel chiama il «passaggio all'opposto») al fine di comprendere il significato del reale. Ma allora primato della mediazione non significa logicità del tutto, bensì – al contrario – che non possiamo mai arrivare a una determinatezza concettuale, nella quale il processo del pensare possa concludersi. Significa perciò *irriducibilità* del mondo ai nostri concetti, *resistenza* del reale rispetto al razionale, *realtà* del finito e non già *idealità*. Il primato della mediazione lungi dall'attestare la natura concettuale del mondo ne attesta l'opacità e l'impossibilità di arrivare a una comprensione concettuale ultimativa di esso. Hegel invece interpreta in modo radicalmente opposto quest'esperienza: per lui primato della mediazione significa *signoria del concetto*, impossibilità di uscire dal regno delle mediazioni concettuali. Egli cioè *ipostatizza* quell'esperienza e quella mediazione facendone la verità in sé delle cose, mentre essa attesta proprio il contrario: che le cose sono infinitamente mediabili proprio perché non sono concettuali, perché i concetti non riescono mai ad identificarsi con esse.

In fondo l'esperienza dialettica è l'esperienza che facciamo con i significati delle cose, mai definitivi, mai fissati una volta per tutte. Essa attesta la pluralità del significare, il continuo rinvio, l'impossibilità di chiudere il senso in significati separati gli uni dagli altri.

⁹ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, ed. cit., p. 101; it. vol. I, p. 108. È noto l'uso ripetuto che Hegel fa di un passo della lettera 50^a di Spinoza «determinatio est negatio» (B. SPINOZA, *Epistolae*, in ID., *Opera*, a cura di J. Van Vloten e J.P.N. Land, Nijhoff, Den Haag 1924, vol. 3, p. 173; trad. it. a cura di A. Droetto, *Epistolario*, Einaudi, Torino 1974, p. 226), ben al di là del senso che Spinoza intendeva conferire a quell'affermazione. Ma anche gli interpreti hegeliani hanno spesso travisato il vero senso che Hegel intendeva conferire a quell'espressione. Non si tratta infatti di una difesa hegeliana della determinatezza, quasi che quella «negatio» fosse una sorta di circoscrizione della determinatezza da tutto ciò che essa «non» è. In realtà Hegel intende affermare proprio la natura negativa di ogni determinatezza, il suo affondare, letteralmente, nelle relazioni di cui essa è costituita, il suo perdersi nella processualità, da cui solo la natura affermativa dell'Idea può salvarla, cioè la sua ricomprensione come «ideale».

Si tratta alla fine di un'esperienza linguistico-concettuale, in cui nelle parole noi troviamo significati impliciti, non detti, e talvolta in aperto contrasto (l'hegeliano passaggio all'opposto) con le assunzioni di partenza. Questa esperienza viene ontologizzata da Hegel e assunta come la proprietà delle cose, trasferendo quindi sul reale qualcosa che appartiene al nostro sapere, al sua costituzione linguistica. Si tratta di una sorta di "fallacia ontologica", in forza della quale si attribuisce significato ontologico a qualcosa che appartiene solo alla dimensione del sapere e del linguaggio che lo esprime¹⁰. E la dialettica da esperienza linguistica si trasforma in automovimento dell'idea, nell'essenza logica del tutto. Ma noi non abbiamo alcuna legittimità nel fare questa operazione e ciò proprio in forza della tesi hegeliana del primato della mediazione sull'immediatezza. Quel primato non significa che l'in sé delle cose sia la mediazione, ma, al contrario che nessuna mediazione riuscirà mai ad esprimere compiutamente quell'in sé e sarà costretta a rincorrerlo all'infinito.

Ma se questo senso ontologico forte dell'unità hegeliana del razionale e del reale non è più accettabile per la coscienza filosofica contemporanea, forse è possibile recuperare quella tesi in un senso più limitato e indebolito. Di fronte al tramonto della nozione metafisica di una ragione oggettiva del mondo che pretendeva di ricondurre la totalità degli eventi naturali e storici a una spiegazione unitaria onnicomprensiva, risulta d'altra parte difficilmente sostenibile la riduzione della nostra razionalità a una mera facoltà soggettiva dell'individuo. Certo, la capacità di ragionare e articolare un linguaggio razionale appartiene alle facoltà di cui è dotata la nostra natura umana. Non si tratta di mettere in dubbio questo assunto. Ma la possibilità di sviluppare una tale facoltà naturale non dipende solo dalle capacità dell'individuo, bensì dalla dimensione sociale e intersoggettiva in cui quella facoltà è chiamata ad esercitarsi. Ragionare significa chiedere e offrire ragioni, cioè entrare in un gioco linguistico che noi possiamo apprendere solo attraverso osservazione, imitazione, uso e abitudine, solo cioè se altri lo praticano e se noi, grazie a loro, impariamo a praticarlo. Da questa pratica noi apprendiamo che ogni contenuto concettuale, ogni rappresentazione, ogni conoscenza è da noi (e dagli altri) accettabile solo se è a disposizione implicitamente la giustificazione di quel contenuto. Certo, ogni rappresentazione ha anche un elemento di immediatezza (la sua datità) che non è riducibile alla possibile giustificazione razionale che noi potremmo fornire di essa, ma la sua comprensione è implicitamente accompagnata dalla richiesta di ragioni a sostegno di essa e dalla disponibilità di ragioni che noi possiamo fornire venendo incontro a quella richiesta.

Robert Brandom ha offerto, in questo senso, un'interessante riproposizione post-metafisica della equivalenza hegeliana di razionale e reale¹¹. Benché il mondo rimanga, nella sua indipendenza, irriducibile alle nostre ragioni, tuttavia la nostra comprensione di esso rimane necessariamente legata a quelle ragioni. Quando conosciamo un oggetto non ci limitiamo ad esercitare le capacità percettive dei nostri sensi (quella che Kant chiamava

¹⁰ Si tratta di una fallacia non molto dissimile da quella che Ferraris chiama «fallacia trascendentale», ovvero l'identificazione del sapere con l'essere (cfr. M. FERRARIS, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012), a causa della quale ciò che «sappiamo» del mondo viene a coincidere con ciò che il mondo «è».

¹¹ Cfr. R. BRANDOM, *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1994.

l'intuizione) ma introduciamo necessariamente anche concetti e giudizi ed è grazie ad essi che possiamo dire di aver compreso quello che abbiamo conosciuto. In altri termini, per usare un celebre esempio di Brandom, comprendiamo che qualcosa è “rosso” quando abbiamo la capacità di distinguerlo da altri colori e soprattutto sappiamo che si tratta di un colore e non di un altro tipo di proprietà¹². Ciò significa che la sua comprensione è strettamente legata alle inferenze che possiamo presupporre e trarre da essa. La nostra conoscenza degli oggetti è quindi un'operazione inferenziale, grazie alla quale comprendiamo il significato di qualcosa assumendo implicitamente le ragioni per cui quella cosa è se stessa, appartiene a un certo genere ed esclude da sé certe altre proprietà. Ne deriva che noi non abbiamo alcuna possibilità di dare un resoconto dei fatti se non in maniera concettuale.

Va da sé che un tale contesto inferenziale rimane per lo più implicito nelle nostre conoscenze e nel linguaggio capace di esprimerle. Tuttavia non possiamo permetterci di cancellarlo perché è attraverso quel contesto che noi entriamo in rapporto con le cose. Precede il nostro rapporto con gli oggetti del mondo un rapporto con le ragioni che ci consentono di renderci comprensibili quegli oggetti. In altri termini noi ci muoviamo non solo in uno spazio materiale ma anche in uno spazio immateriale, in uno *spazio delle ragioni*, che media necessariamente la nostra appropriazione di quello spazio materiale.

Benché certe affermazioni di Brandom sembrerebbero avvalorare un'interpretazione del suo idealismo inferenziale come un tentativo di ridurre anche i dati a cui si applicano le ragioni (quella che per Kant era la “materia” delle intuizioni) a qualcosa di concettuale¹³, rimane fuor di dubbio che lo spazio razionale non coincide con lo spazio materiale e che il mondo rimane irriducibile rispetto alle nostre ragioni. In altri termini, noi non possiamo in alcun modo annullare il carattere “sorprendente” della nostra esperienza e la sua capacità di contraddire qualsiasi nostra aspettativa concettuale¹⁴. Del resto la stessa nozione di “realtà” si forma proprio a partire dalle smentite che essa conferisce alle nostre attese: impariamo che cosa è il mondo reale a caro prezzo. E per questo la nostra è essenzialmente un'esperienza *negativa*, un'esperienza che ridimensiona il ruolo della nostra soggettività e la sua pretesa di conformare le cose ai propri desideri.

Tuttavia questo non significa ridurre lo spazio delle ragioni a qualcosa di meramente soggettivo. Il mondo che ci circonda è caratterizzato da una oggettività razionale, non già

¹² Cfr. R. BRANDOM, *Articolare le ragioni. Un'introduzione all'inferenzialismo*, trad. it. C. Nizzo, Il Saggiatore, Milano 2002, pp. 55-57.

¹³ «I concetti concepiti come ruoli inferenziali di espressioni *non svolgono la funzione di intermediari epistemologici* tra noi e ciò che viene concettualizzato da essi [...]. E ciò perché tutti questi elementi sono essi stessi concepiti come interamente concettuali e non in contrasto con il concettuale» (R. BRANDOM, *Making It Explicit*, ed. cit., p. 622 – corsivo nostro).

¹⁴ Ho espresso alcune riserve sulla riproposizione brandomiana dell'idealismo hegeliano in un mio saggio recente, a cui mi permetto di rinviare (L. CORTELLA, *Hegel e Brandom, ovvero l'irriducibilità dell'idealismo oggettivo all'idealismo inferenziale neopragmatista*, in L. CORTELLA, F. MORA e I. TESTA [a cura di], *La socialità della ragione*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 189-207). Quello di cui si sente la mancanza in Brandom è una vera e propria “resa dei conti” con Hegel, nella convinzione che le tesi fondamentali della filosofia hegeliana siano sostanzialmente riproponibili anche nel contesto contemporaneo. Ciò finisce per determinare nella sua proposta filosofica quella che sopra ho chiamato “fallacia ontologica”, ovvero la risoluzione di una tesi epistemologica (il modo in cui noi entriamo in rapporto col mondo) in una tesi ontologica sulla natura di questo mondo.

nel senso *ontologico* forte che i fatti del mondo e della natura siano riconducibili a una logica concettuale immanente, ma nel senso *sociale* che la nostra stessa individualità è un prodotto di quel mondo, fatto di logiche, pratiche, norme, che consentono l'incontro fra gli individui, il loro riconoscimento reciproco, il conferimento di diritti e doveri, l'apprendimento dell'uso individuale della ragione, la formazione in noi di standard morali, l'acquisizione della nostra stessa autonomia. La soggettività non è quello che di essa ha pensato buona parte della filosofia moderna, vale a dire un originario, ma è il risultato di un processo di formazione. Non si tratta cioè di un dato naturale che viene al mondo con la nostra nascita, ma del risultato dell'incontro con gli altri individui, del loro sguardo, della loro attenzione, della loro cura¹⁵. In questo senso anche la nostra razionalità soggettiva è il prodotto di una razionalità oggettivamente esistente, la quale ha reso possibile lo sviluppo di quella nostra facoltà e le ha impresso un carattere specificamente intersoggettivo. Questa ragione oggettiva si trova incarnata sia nelle pratiche grazie alle quali è avvenuta la nostra socializzazione, sia nelle istituzioni culturali, sociali e politiche che ci hanno implicitamente educato all'uso responsabile della nostra libertà. Certo, quegli ordinamenti e quelle pratiche sono anche il risultato dell'azione degli individui che le hanno istituite, ma al tempo stesso si pongono anche come indipendenti rispetto ai soggetti, imponendo loro di adeguarsi al loro operare oggettivo, di abituarsi a quegli standard normativi¹⁶.

Ovviamente razionalità del mondo sociale non significa legittimità di tutte le istituzioni di quel mondo né tantomeno l'obbligo per i soggetti sociali di conformarsi ad esso. Anzi, proprio perché noi siamo diventati soggetti autonomi, siamo in grado di rivolgere contro di esso le nostre armi critiche, di mostrarne le degenerazioni e le patologie. E tuttavia quell'autonomia critica è un prodotto specifico della razionalità di quel mondo: noi ci siamo formati all'interno di un *ethos* che ci ha abituato all'uso intersoggettivo della ragione, al confronto delle nostre opinioni con quelle degli altri, alla presa di distanza riflessiva rispetto alle stesse istituzioni nella quali siamo cresciuti.

Rivive perciò nella nozione di una ragione sociale o di uno spazio sociale delle ragioni la nozione hegeliana di *eticità*. Con essa Hegel pensava una condizione umana in cui la

¹⁵ Sulla genesi intersoggettiva della soggettività ha lavorato una parte significativa della filosofia contemporanea (basti pensare a Sartre, Lévinas, Ricoeur), ma anche qui l'intuizione originaria è quella sviluppata da Hegel nel periodo jense, secondo cui l'autocoscienza si pone come il risultato del riconoscimento conferitole da un'altra autocoscienza (si veda a questo proposito la *Fenomenologia dello spirito*, in particolare, all'interno del capitolo IV, la parte dedicata ad *Autonomia e non-autonomia dell'autocoscienza*). In tempi recenti ha riproposto con forza il paradigma hegeliano del riconoscimento come nucleo centrale della propria proposta filosofica Axel Honneth: cfr. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, trad. it. C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002, e, più recentemente, ID., *Das Recht der Freiheit, Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2011.

¹⁶ Recentemente anche Axel Honneth ha proposto una riabilitazione dell'equazione hegeliana di razionale e reale nel senso indebolito che qui vengo illustrando: «Ogni realtà sociale possiede una struttura razionale: scontrarsi con essa, attraverso false o insufficienti concezioni, deve condurre a affetti negativi all'interno della vita sociale non appena queste si applicano alla pratica; in breve, con la sua rappresentazione della società come *spirito oggettivo*, Hegel desidera affermare che scontrarsi con quei fondamenti razionali, con i quali le nostre pratiche sociali sono già da sempre intrecciate, provoca nella realtà sociale danni e lacerazioni» (A. HONNETH, *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, trad. it. A. Carnevale, Manifestolibri, Roma 2003, p. 43).

libertà non si riducesse ad essere semplicemente un carattere dell'interiorità individuale ma si manifestasse come "incarnata" all'interno delle istituzioni della società e nella quale quindi l'individuo non sperimentasse più l'estraneità fra il proprio mondo interiore e quello esteriore. Ora quell'estraneità poteva essere superata proprio in quanto la libertà, la razionalità, gli standard fondamentali dell'individuo risultavano il prodotto di quel mondo storico, di quello che Hegel chiamava «spirito oggettivo». Ciò che noi possiamo riprendere di quella teoria non è tanto lo scopo cui Hegel mirava, vale a dire una condizione del mondo conciliata in cui il soggetto e l'oggetto potessero riconoscersi reciprocamente e in cui fosse superato ogni tratto di opacità e di intrasparenza, quanto l'idea di fondo che mostrava il radicamento della nostra soggettività, la sua genesi, il suo processo di formazione all'interno di quel mondo oggettivo. Quel mondo è il nostro *ethos*, cioè la nostra dimora abituale, il luogo originario del nostro abitare, lo *spazio normativo* da cui noi traiamo la consapevolezza della nostra autonomia, la nostra moralità, il carattere razionale della nostra comprensione della realtà.

Ne deriva che anche la nostra conoscenza delle cose, il nostro "incontro" con i "fatti bruti" della realtà è inevitabilmente mediato dalla razionalità oggettiva in cui siamo immersi. Mediazione però non significa riduzione. Il "nuovo realismo" ha tutto il diritto di rivendicare l'irriducibilità dei fatti alla nostra comprensione di essi. Ma poi quando si tratta di indicare *che cosa* siano questi "fatti", *come* sia costituita questa realtà che pure presenta tutti i tratti di "resistenza" alla nostra soggettività, non può semplicemente appellarsi alla nostra esperienza quotidiana o al senso comune. Esso è solo un possibile resoconto di come stanno effettivamente le cose, la scienza ne dà un altro, anzi ne dà molti altri e questa diversità dipende proprio dal tipo di linguaggio che noi assumiamo come mediatore fra noi e il mondo. Torna quindi vera la tesi hegeliana del primato della mediazione sull'immediatezza. Il reale è sempre l'esito di un incontro, e come in ogni incontro, esso è sempre un risultato e mai un immediato, mai un primo. La rete delle relazioni con gli altri, con le pratiche e con le istituzioni, in breve la razionalità sociale, è una mediazione inaggirabile che entra inevitabilmente in ogni nostra esperienza con il mondo, mostrandosi come quello sfondo normativo a partire dal quale si forma la nostra capacità di comprendere le cose e di esprimerle.

Enrico Guglielminetti

REALTÀ E POVERTÀ

Abstract

The essay examines the myth of Prometheus and Epimetheus narrated by Plato in the Protagoras and investigates what in it remains insufficient (sophistic) when considered from Plato's point of view. The answer is that in the myth, being is without remedy and technique provides a remedy for it. Plato seems instead to suggest the hypothesis that being itself is a kind of technique. There is no being without an addition (a prosthesis) of goodness. The remedy is thus not simply an external addition suggested by the pressing practical needs of humans; rather, it is a characteristic of being itself, and simply for this—in the form of culture—it is also an anthropological feature.

1. Come sia possibile la povertà

La povertà non sembra, a prima vista, un tema filosofico. Eppure – si potrebbe notare – fin dagli inizi la filosofia si è posta il problema di come sia possibile essere poveri. I concetti stessi di “essenza”, o di “idea” – tra i più influenti concetti filosofici – sono ricavati *ex negativo*: questo letto, in cui dormo, *non è che* un’immagine, un’ombra del letto vero, del letto in e per se stesso. L’*essenza* del letto *non* coincide col letto. Il letto effettivo, in cui *realmente* dormo, non è il letto *reale*. Il letto effettivo è dunque, in questo senso, un *povero* letto, un *ens deminutum*. La filosofia, come platonismo, degrada l’effettività (quella che siamo abituati a chiamare: realtà) a ombra dell’idea. Ciò che va spiegato è dunque proprio questo processo di diminuzione, e la filosofia – in quest’ottica – è un’unica grande meditazione su ricchezza e povertà.

Il mondo non è quello che dovrebbe o potrebbe essere. Ciò, che a prima vista è concreto, *in realtà* è astratto. Assunta nella sua semplice immediatezza, oppure come ombra dell’idea, la realtà *non* è razionale. Vi sono dunque due forme di realtà, con e senza virgolette: la “realtà” e la realtà. Su questo, certo non senza aporie e conflitti interni, ha per tempo insistito la filosofia, quasi che la “realtà” (quella che *di solito* chiamiamo realtà, senza virgolette), fosse, di per se stessa, fredda e senza luce. La “realtà” è povera, ciò che non potremmo dire, se non avessimo in mente l’immagine, tutt’altro che astratta, di una realtà soleggiata. Il filosofo è dunque – platonicamente – un *homo politicus*¹, che cerca di

¹ Come scrive Platone nella *Lettera VII*, «da giovane anch’io feci l’esperienza che molti hanno condiviso. Pensavo, non appena divenuto padrone del mio destino, di volgermi all’attività politica» (324 b 9 - c 1; per le citazioni dalle opere di Platone seguo la trad. it. a cura di G. Reale: PLATONE, *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2005⁴).

modificare le cose al fine di renderle (più) reali, di aumentare la provvista complessiva di realtà.

Il dislivello tra la “realtà” e la realtà è una *différance*. L’indistinguibilità al suono tra la “realtà” e la realtà definisce la filosofia come una lotta contro l’illusione, dal momento che è sempre possibile scambiare un falso X per un vero X.

Il concetto fa *différance*. Chiedere *che cos’è X*, significa criticare X come “realmente” si dà. La critica individua il mondo nel suo stato di povertà.

Com’è *possibile* essere poveri? Sembra dunque questa la domanda della filosofia. La “realtà” (la povertà) è una *possibilità*, non una necessità, per quanto si tratti di una possibilità così pervasiva da apparire come l’unica data, dunque come una necessità.

Nelle note che seguono propongo di definire la povertà una realtà senza aggiunta. Questa definizione segue logicamente da quella di realtà come ciò che richiede l’aggiunta. Se ciò che vi è, è l’aggiunta (la quale dunque non si aggiunge mai *in un secondo momento*), una realtà senza aggiunte (una realtà denudata), lungi dall’essere la base di ogni certezza, è essa stessa quello che va spiegato. Si delinea quindi un conflitto tra il sofista e il filosofo. Per il sofista, la povertà è un’interpretazione. È dal punto di vista soggettivo che la fame è terribile (l’uomo è misura di tutte le cose), ma non avrebbe senso affermare che la fame sia di per sé un fatto meno naturale della sazietà. Il filosofo, affermando il contrario, rivendica lo statuto oggettivo della povertà (e in generale del negativo). La povertà, è un fatto contro natura, e se la “natura” prevede la povertà, tanto peggio per la “natura”.

La domanda come sia possibile essere poveri si trasforma quindi nella domanda come sia possibile vivere senza aggiunte. Questa seconda domanda conduce a una terza: come sia possibile ripristinare le aggiunte perdute (versione dell’autenticità), oppure guadagnarne di nuove (versione della tecnica).

2. *Un problema di cornice*

L’uomo nasce senza aggiunte, e la tecnica aggiunge. È questa la versione sofistica dell’antropologia e della storia che Platone, con il mito di Prometeo ed Epimeteo, mette in bocca a Protagora nel dialogo omonimo.

Il mito, narrato da Protagora per sostenere la tesi che la virtù si possa insegnare, si può suddividere idealmente in quattro momenti: 1) distribuzione; 2) saturazione/esaurimento; 3) aggiunte/invenzioni; 4) nuova distribuzione. Il primo momento è quello in cui Epimeteo procede a «distribuire le facoltà (*νεῖμαι δυνάμεις*)»², escogitandone anche di nuove. Nel secondo momento, si produce una «situazione imbarazzante», in quanto Epimeteo non si è accorto «di aver esaurite (*καταναλώσας*) tutte le facoltà per gli animali», mentre l’uomo è rimasto «nudo, scalzo, scoperto e inerme»³. Il terzo momento – suddiviso in più fasi – è quello in cui vengono escogitati i rimedi. Dapprima Prometeo, «non sapendo quale mezzo di salvezza escogitare per l’uomo»⁴,

² *Protag.* 320 d 5.

³ *Protag.* 321 c 1; 4; 6-7.

⁴ *Protag.* 321 c 9 - d 1.

ruba il fuoco agli dèi, dando all'uomo «la sapienza tecnica» necessaria «per la vita»⁵; sebbene si tratti di «un adeguato aiuto»⁶ per procurarsi il nutrimento, esso non è però «sufficiente», mancando ancora «l'arte politica»⁷. Deve dunque intervenire Zeus, che, «nel timore che la nostra stirpe potesse perire interamente, mandò Hermes a portare agli uomini il pudore e la giustizia, perché fossero principi ordinatori di città e legami produttori di amicizia»⁸. Due sono dunque gli aiuti, le invenzioni fondamentali: la tecnica e la politica (cui si aggiunge la religione, in quanto l'uomo «unico fra gli animali credette negli dèi, e intraprese a costruire altari e statue di dèi») ⁹. Il quarto momento segna una nuova distribuzione. Hermes distribuisce il valore aggiunto, come prima Epimeteo aveva distribuito le facoltà e come in seguito erano state distribuite le arti; ma il criterio di distribuzione adesso è diverso, meno specialistico: «Allora Hermes domandò a Zeus in quale modo dovesse dare agli uomini la giustizia e il pudore: “Devo distribuire (véιμω) questi come sono state distribuite le arti? Le arti furono distribuite in questo modo: uno solo che possiede l'arte medica basta per molti che non la posseggono, e così è anche per gli altri che posseggono un'arte. Ebbene, anche la giustizia e il pudore debbo distribuirli agli uomini in questo modo, oppure li debbo distribuire a tutti quanti?”. E Zeus rispose: “A tutti quanti”. Che tutti quanti ne partecipino, perché non potrebbero sorgere città, se solamente pochi uomini ne partecipassero, così come avviene per le altre arti. Anzi, poni come legge in mio nome che chi non sa partecipare del pudore e della giustizia venga ucciso come un male della città»¹⁰. L'arte politica è dunque per l'uomo ciò che per esempio la capacità di volare è per gli uccelli: *tutti* i membri della specie debbono averla, differentemente da quanto accade con le altre arti portate da Prometeo, che sono *per* tutti ma non *di* tutti. Differentemente da ciò che accade con gli animali, l'uso di quest'arte è però sì universale, ma libero.

Che cosa pensa Platone di questo mito? Come nel caso di altri miti, è possibile che Platone sia d'accordo per molti scopi, e tuttavia si riservi un'obiezione. Ciò che non è sufficiente nel mito è forse proprio il contesto, la *cornice* di antropologia filosofica. Questa cornice, assunta come assoluta o esaustiva, porta a considerare le aggiunte come opera dell'uomo (o come dono degli dèi al genere umano). Il mito resta in questa cornice, giustamente evidenziando l'indispensabilità della tecnica e del legame sociale, ma non dice nulla di un'ipotetica, più ampia, metafisica del Legame. A motivo di ciò, la virtù appare innanzitutto come qualcosa che si può apprendere e che si può insegnare, e non come una forma necessaria di corrispondenza alla struttura della realtà. La questione sembra dunque essere quella di un ampliamento del *medium* del mito, dalla cornice antropologica a quella metafisica. Che cosa corrisponde, nell'essere, alle *invenzioni*? In che senso l'essere stesso è in se stesso una tecnica? Questa è una domanda che non si desume dal mito.

⁵ *Protag.* 321 d 1-2; 4.

⁶ *Protag.* 322 b 4.

⁷ *Protag.* 322 b 5.

⁸ *Protag.* 322 b 9 - 322 c 3.

⁹ *Protag.* 322 a 4-6.

¹⁰ *Protag.* 322 c 3 - 322 d 5.

3. Una verità parziale

Prendendo in esame il mito di Prometeo ed Epimeteo narrato nel *Protagora* di Platone, ci chiediamo quindi che cosa in esso risulti insufficiente (sostitutivo), dal punto di vista di Platone. La risposta è che nel mito l'essere è senza rimedio, mentre la tecnica vi pone rimedio. Platone sembra invece suggerire l'ipotesi che l'essere stesso sia *kath'auto* una sorta di Tecnica. Non c'è essere senza aggiunta (protesi) di Bene. Il rimedio non sarebbe dunque una semplice aggiunta da fuori, suggerita dalle impellenti necessità pratiche dell'uomo, ma una caratteristica dell'essere stesso, e solo per questo anche – nella forma della cultura – una caratteristica antropologica. È sostitutivo uno sganciamento della logica umana della tecnica e dell'aggiunta dal genoma dell'essere. La tecnica – prima ancora di modificarlo – svela l'essere per come è.

Il mito è dunque soddisfacente per quello che dice, manchevole per ciò che non dice. Si tratta di un racconto sostitutivo, come tale solo *parzialmente* vero. Ciò che è vero, è che l'uomo – diversamente dagli altri animali – nasce nudo e senza aggiunte, e che la tecnica aggiunge. Ciò che è falso, è ciò che qui manca (l'aggiunta che manca). L'aggiunta non è solo un *rimedio*. Se l'aggiunta fosse solo una medicina, che si sovrappone all'essenza nuda dell'uomo, alla nuda vita¹¹, essa avrebbe in sé, come di fatto ha avuto nella storia, un che appunto di prometeico. La realtà sarebbe la povertà, e l'aggiunta nascerebbe da una volontà di potenza, più o meno bene intenzionata, comunque in sé pericolosa (sebbene indispensabile come rimedio), appunto perché scollegata dalla realtà, imposta a piacere sulla realtà come un progetto, figlio della miseria e della disperazione. Dal punto di vista metafisico si tratterebbe allora, come Platone dice più avanti ad altro proposito, di un'aggiunta senza motivo¹².

Platone non nega questa dimensione di volontà, di progetto. Ma sottintende – contro Protagora e il suo mito grandioso – che il progetto si radichi nella struttura stessa della realtà. Vera è un'aggiunta, e l'aggiunta essenziale è ciò che tutti chiamano Bene.

Platone non dice perché siamo passati dall'autenticità alla povertà e quindi alla tecnica. Per lui, infatti, non siamo affatto passati: non c'è qualcosa come il peccato originale (o, se c'è, si tratta di una necessità, di una colpa e di un ciclo naturale). Il cristianesimo insisterà invece sulla non-necessità di questo passaggio catastrofico. Preoccupato dell'insufficienza delle opere, il cristianesimo viene in soccorso delle tecniche umane con un'altra forma di tecnica. La grazia è una tecnica (un supplemento) supplementare. Le aggiunte quindi diventano tre: le tecniche, la politica, la grazia (i sacramenti, la chiesa).

La chiesa è una Tecnica, ciò che non potrebbe essere, se la tecnica fosse soltanto un mezzo, e non anche un fine in sé. La tecnica rivela infatti la natura dell'essere, anzi: la natura di Dio. Come in Platone (ma non in Protagora), le tecniche non sono solo un rimedio, ma evidenziano la natura tecnica (cioè aggiuntistica, pro[s]tesica) della realtà in e per se stessa. I rimedi delle tecniche, della politica e della grazia, rinviando a una realtà vestita, a una realtà aumentata (anziché diminuita), che è la vera realtà, che sarà resa manifesta ai beati nella gloria.

¹¹ Sul tema, cfr. G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995; su una possibile variante virtuosa della povertà, cfr. ID., *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Neri Pozza, Vicenza 2011.

¹² Cfr. *Protag.* 343 d - 344 a.

L'aumento è dunque una caratteristica essenziale della realtà, che in quanto aumentata è realtà*. Senza aumento, senza aggiunta, la realtà è povera, come la nuda vita. Le tecniche, la politica, la grazia sono aumenti naturali, nel senso che non è naturale per l'uomo restarne senza. Ma questo è possibile, in ultima istanza, solo perché Dio stesso non è senza aumento. Così come per Platone la tecnica imita la Tecnica, così la grazia – per il cristianesimo – è a imitazione di Dio. C'è qualcosa *in Dio* che corrisponde alla grazia, cioè che corrisponde all'aumento. La natura tecnica di Dio, l'aumento in Dio, è l'essere infinito di Dio, per il quale Dio contiene più che se stesso. Il dogma della Trinità è la somma espressione teologica di questo aumento. Dio è se stesso (uno) sempre solo nella forma di essere più che se stesso (trino)¹³.

4. *Aggiunta ex parte rei*

La povertà è dunque possibile per la separabilità dell'essere dalle sue aggiunte. Separato dalle aggiunte, l'essere è – come avrebbe detto Duns Scoto – *ens deminutum*, essere diminuito.

A seconda della metafisica adottata, tale separazione/diminuzione (*Verminderung*) può apparire come il risultato di una colpa, oppure come qualcosa di naturale; può essere concepita innanzitutto come dis-grazia, oppure – cogliendone il lato positivo – come un'occasione: solo la nuda vita può inventare le aggiunte, che – senza quella separazione – neppure sarebbero.

Senza impegnarci, perlomeno in questa sede, su tali alternative, ci limitiamo qui a sottolineare la differenza tra un'ontologia dell'aggiunta e un'etica dell'aggiunta senza basi ontologiche, come quella sofistica. Se l'essere non è aggiunta, l'aggiunta è una *semplice* aggiunta: un'iniziativa (necessaria) dell'uomo, senza base reale che non sia il semplice desiderio, come del resto è tipico dell'Illuminismo. È dunque l'ir-realismo, non l'aggiuntismo di Protagora che fa problema a Platone. Protagora sta in fondo a Platone come il socialismo utopistico al pensiero di Marx.

La nudità è, per tutti noi, innanzitutto un fatto che constatiamo. Un lavoratore senza diritti, per esempio, è povero. Nella sua tragica positività (fattualità), questa realtà ha però qualcosa di fantasmatico.

Ma il fantasma (l'alienazione) è reale; il male è reale. Se l'uomo è un animale tecnico, non è mai senza tecnica. L'assenza di tecniche di bene, è – perlomeno in questo caso – una presenza di tecniche di male. Il lavoratore sfruttato non è davvero nudo. Semplicemente, ha indosso la pelle sbagliata, che non è una pelle ma una catena, una prigione di sfruttamento. Lo sfruttamento è un'anti-tecnica, un'anti-grazia.

In questo modo, l'alternativa diventa però più drammatica e più faticosa. Non è solo che l'essere umano possa stare con o senza aura, con o senza aumento, con o senza applicazioni, dove la presenza di aumento indicherebbe la maggiore realizzazione, l'assenza di aumento la minore realizzazione della sua vita. Questa minore realizzazione è

¹³ In greco, l'aumento è caratteristica dei tempi storici. Una sorta di coniugazione dell'aggiunta al passato. L'aggiunta, è *stata*. Oggi facciamo esperienza dell'aumento in altro modo. Per esempio, tramite le *app* del telefonino.

un'anti-realizzazione, un'anti-tecnica, non solo una mancanza di tecnica. In questo senso, non esiste propriamente la nuda vita, l'uomo non sta mai nudo. È sempre vestito di qualcosa, fosse pure solo della sua disperazione¹⁴.

La *realtà* può così essere definita come il dislivello interno tra la nuda vita e la vita del vivente, per riprendere un'espressione di Benjamin: il dislivello tra essere e aggiunta. La povertà è, a un primo livello di considerazione, nuda vita, essere senza aggiunta: vivere *tout court*, anziché vivere *bene*. Ma questa assenza di avverbio si rivela, a una più attenta considerazione, come anti-tecnica: chi non vive bene, vive *male*: la stessa diminuzione è reale.

Possiamo estendere questo carattere tecnico del reale anche agli oggetti naturali? Sembra proprio di no, e il realismo ce lo ricorda. Esistono fatti senza interpretazione, cioè senza aggiunta. Il cilindro d'acciaio dei fatti riempie completamente l'alloggiamento indeformabile della verità, e non c'è spazio per deroghe. La natura – perlomeno essa – è il campo dell'impenetrabile, mentre scopo della prospettiva aggiuntista sarà sempre far stare in uno spazio più di quanto ci possa stare. L'aggiunta non è fisicalistica, perché viola il principio della impenetrabilità dei corpi. È luce, ma non è materia. Più luci possono stare insieme nello stesso spazio, più corpi no.

È la tesi del sofista, che Platone mostra di apprezzare¹⁵, ma che costituisce altresì la ragione di insufficienza del mito di Prometeo ed Epimeteo: l'aggiunta è rimedio, la *realtà* è il senza-aggiunta. Il dispositivo che lega l'essere al Bene serve a smentire questa ipotesi fin troppo plausibile. Anche la natura è una tecnica, a prescindere dall'utilizzo o dalla conoscenza dell'uomo¹⁶.

Protagora ha ragione a pensare che l'aggiunta ponga rimedio. Egli dà però per scontata una concezione della realtà come ciò che è privo di aggiunta. In questo modo, l'aggiuntismo tecnologico si mostra come mero soggettivismo (l'uomo è misura di tutte le cose)¹⁷, dunque come volontà illuministica di potenza, buona o cattiva che sia¹⁸. Se la

¹⁴ Una nudità indifferente, né buona né cattiva, è forse pensabile come sperimentalismo, come necessaria premessa dell'innovazione. Si tratta, in questi casi, di una nudità volontaria. Per quanto importante questa *Verminderung* controllata possa essere culturalmente, essa non è però certamente l'unico caso, e nemmeno il caso tipico di nudità.

¹⁵ L'apprezzamento è reciproco, segno di un'alleanza operativa tra il sofista e il filosofo a fronte però di prospettive teoriche incompatibili: «Io, o Socrate – disse allora Protagora –, lodo il tuo zelo e il tuo modo di condurre i discorsi [...]. In verità, di te ho già detto a molti questo: che ti stimo più di tutti quelli che mi accade di incontrare [...]» (*Protag.* 361 d 8 - 361 e 3). Platone, a sua volta, valorizza il mito narrato da Protagora: «Del resto, anche nel mito, Prometeo mi è piaciuto di più di Epimeteo. Seguendo il suo esempio, cerco di essere previdente sul modo di condurre tutta la mia vita» (*Protag.* 361 d 2-4).

¹⁶ Indipendentemente dall'uomo, la natura, essendo un'aggiunta, dovrebbe funzionare come una tecnica. Ciò che chiamiamo scienza, è forse la dimostrazione dell'imprevisto carattere di aggiunta della materia. Il concatenamento inscindibile di scienza e tecnica svela, del resto, il carattere tecnico della stessa natura.

¹⁷ Viceversa, si tratta per Platone di riguadagnare una concezione oggettiva (e non soggettiva) della misura. Cfr. *Protag.* 356 d - 357 b. Solo in questo caso, «è l'arte del misurare che ci salva» (*Protag.* 356 e 4).

¹⁸ L'illuminismo si illude di potere illuminare una realtà oscura. In questo modo sbaglia due volte: perché non coglie l'oscurità dell'intelletto, il principio di perversione dello spirito, e perché non coglie la luminosità della realtà, il principio spirituale della natura. Non si può imporre da fuori una luce a ciò

realtà è senza aggiunta, l'inemendabilità del reale fa *pendant* con uno sforzo trasformativo prometeico, imposto (d)alla realtà ma in fondo ir-realistico, che sconta su un piano diverso una concezione dell'interpretazione come mero parlare sopra la verità, come mera aggiunta da fuori, anziché come aggiunta immanente, senza la quale non c'è verità¹⁹. L'aggiunta, se ce n'è, sta invece nelle cose: è un'aggiunta *ex parte rei*, dalla parte della cosa, per citare ancora Duns Scoto. È questa la differenza, sufficientemente radicale, tra il sofista e il filosofo.

che non la sopporta: la speranza, se ce n'è, deve avere una ragione: un fondamento oggettivo, non solo soggettivo. La realtà dovrebbe essere fatta in modo da consentire di avere speranza. In caso contrario, l'illuminismo diventa un'interpretazione che parla sopra la verità delle cose, destinata a capovolgere nel contrario di sé, secondo la ben nota dialettica.

¹⁹ Ciò non significa che il reale non sia inemendabile. È inemendabile un'aggiunta, vale a dire un emendamento.

Claudio Ciancio

REALTÀ E LIBERTÀ

Abstract

The true philosophical problem does not concern the choice between realism and antirealism. It rather concerns the problem of sense, that is, of the origin of reality, its end, and relation with human beings. Experiences of sense are to be found in art, ethics, and religion. The philosophical question stems from feeling that the world, as it is or at least as it appears, is not as it ought to be. Philosophy is the attempt to explain this difference and to overcome the tension entailed in it. This can happen only within an ontology of freedom, which explains both the differentiation of being with respect to its origin and the request of being that ought to be. Three levels of reality are then in order: the original principle as pure and absolute freedom, what is there, and what ought to be. Each of them needs a different kind of knowledge.

La filosofia non ha quasi mai messo in dubbio l'esistenza di una realtà esterna alle nostre rappresentazioni. L'ha fatto forse solo con l'*esse est percipi* di Berkeley e con il dubbio iperbolico di Cartesio, che tuttavia è solo un esperimento mentale. Lo stesso scetticismo ha messo in dubbio solo la certezza della nostra conoscenza. E l'idealismo assoluto risolve la realtà soltanto nella ragione assoluta.

Non si può sospettare una deriva antirealistica quando ci si interroghi sul modo in cui le nostre rappresentazioni corrispondono alla realtà. È sufficiente riconoscere che esse si adattano più o meno all'esperienza e in questo adattamento sta il grado della loro maggiore o minore verità. Non si può invece pretendere una mistica coincidenza di rappresentazione e cosa, che solo per Dio è possibile, quella coincidenza di cui il termine ebraico *dabar* conserva traccia. Proprio perché siamo al di fuori di questa coincidenza mistica, vi è per noi il problema di inventare, correggere e affinare strumenti di conoscenza il più possibile adeguata all'esperienza. A ciò provvede la metodologia e la ricerca scientifica. Il differenziale tra rappresentazione e realtà esperita potrebbe indurre a definire la conoscenza (anche quella scientifica) come interpretazione, ma si tratterebbe di un uso improprio, perché l'interpretazione non concerne la rappresentazione e la conoscenza dei fatti, ma il loro senso.

Il vero problema filosofico è proprio quello del senso, è cioè il problema dell'origine, del fine e della relazione con l'uomo della realtà fattuale. Che il problema non lo si possa facilmente evadere sembra affermarlo lo stesso Wittgenstein, quando afferma: «Credere in Dio vuol dire vedere che i fatti del mondo non sono poi tutto»; «il senso della vita,

cioè il senso del mondo, possiamo chiamarlo Dio»¹. Da dove prendere le mosse per indagare questo senso? I luoghi delle esperienze di senso sono l'arte, l'etica e la religione. Si dirà che queste esperienze sono in ultima istanza riconducibili alla sfera delle emozioni e quindi della pura soggettività? Dire questo significa porre la questione del senso al di fuori della verità e abbandonarla alla pura irrazionalità. Un certo positivismo finisce per essere irrazionalismo.

I luoghi delle esperienze di senso che ho indicato hanno un tratto in comune, e cioè propongono uno sguardo altro sui fatti, uno sguardo che non si riduce alla mera rappresentazione. La religione li comprende a partire da un principio originario nel quale si dà un senso che abbraccia e salva la totalità. L'esperienza artistica introduce una forma che trasforma o informa (o anche deforma) i fatti. In queste esperienze si dà una differenza tra il modo in cui i fatti si presentano nell'esperienza e il modo in cui potrebbero essere. Questa differenza assume un carattere normativo nell'esperienza etica, che espressamente introduce una distinzione fra l'essere e il dover essere.

Le obiezioni contro questa posizione del problema non provengono solo dall'antimetafisica positivista ma anche da quella heideggeriana. Così Heidegger spiega la genesi della distinzione fra essere e dover essere a partire dalla platonica idea del bene: «È in proporzione dell'irrigidirsi dello stesso essere nel suo carattere di idea, che esso si sforza di compensare la degradazione che gliene risulta. Ma questo non può più ormai ottenersi che con il situare al di sopra dell'essere qualcosa che l'essere non è ancora, ma che deve ognora essere»². Heidegger ha ragione se il dover essere corrisponde in ultima istanza al progetto metafisico e umanistico che si fonda sull'oblio dell'essere, un essere concepito nella forma dell'evento inaugurante. Se invece si pensa l'originario non come essere ma come pura e assoluta libertà che pone l'essere, allora da un lato si garantisce una differenza ontologica ancor più radicale di quella pensata da Heidegger, perché si oltrepassa lo stesso ordine ontologico, e d'altro lato si può pensare il dover essere non come compensazione di una degradazione, ma come la traccia della destinazione assegnata dalla libertà originaria, un'assegnazione che, proprio perché posta dalla libertà, non è necessitante. Il dover essere si manifesta come appello a un'assunzione di responsabilità rispetto a ciò che nel mondo appare minacciato o represso o addirittura perduto, si manifesta cioè nell'esperienza morale. E si può dire che la domanda filosofica nasca proprio a partire da questa differenza fra l'essere e il dover essere, cioè a partire dalla percezione che il mondo quale è o almeno quale appare non è quello che dovrebbe essere. La filosofia è il tentativo di rendere ragione di questa differenza e di superare la tensione che essa comporta.

Se il principio dell'essere è la libertà, allora inevitabilmente il peso ontologico si sposta verso il dover essere, il che significa che il reale è misurato dal dover essere, da un lato, e, dall'altro, vi è un possibile che non semplicemente è possibile, ma anche avanza una potente e giustificata pretesa alla realtà. Il dover essere sfuma invece nell'irrelevanza

¹ L. WITTGENSTEIN, *Notebooks 1914-1916*, Basic Blackwell, Oxford 1979, pp. 74 e 73; trad. it. A.G. Conte, *Quaderni 1914-1916*, in ID., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1964, pp. 174 e 173.

² M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1966, p. 150; trad. it. G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1990, p. 201.

ontologica, quando ci si limita a porlo accanto all'essere. Così accade secondo la legge di Hume, per la quale il dover essere, non potendosi ricavarlo dall'essere e non potendosi definirlo in termini fattuali, finisce per essere ingiustificato. In realtà, a ben vedere, esso viene ricondotto a un altro ordine di fatti, quello delle sensazioni di piacere e dolore, ma allora la duplicità viene riproposta come duplicità – non unificabile – non più di ordine di fatto e ordine di diritto, ma di due diversi ordini di fatto: le norme, se non si ricavano dai fatti e non hanno perciò un fondamento descrittivo, hanno tuttavia una base naturale, perché si fondano su sentimenti ed emozioni.

Che la distinzione fra i due ordini dell'essere e del dover essere si presenti anche in forme improprie e ingiustificate è un indizio del fatto che non può essere soppressa. È una distinzione di cui prendiamo coscienza a partire dall'esperienza della libertà e anzitutto dalla sua declinazione morale. Ciò che l'esperienza morale manifesta come proprio della libertà non è soltanto la possibilità di scegliere: questa possibilità spiega un ordine dell'essere contingente, aperto a molteplici possibili varianti, che si possono imboccare o casualmente o deliberatamente. Ma è l'esperienza morale a introdurre la dimensione del dover essere, perché aggiunge alle molteplici varianti possibili l'indicazione dell'alternativa fra un ordine ingiusto e un ordine giusto, riconoscendo in quest'ultimo il più vero. L'esperienza morale introduce una dicotomia ontologica tra ciò che di fatto è e il vero essere che di fatto non è, non dunque fra due ordini fattuali (la fattualità del reale e quella dei sentimenti, di cui dicevo prima) e neanche fra un ordine fattuale e un ordine semplicemente immaginario, ma invece tra un ordine fattuale e un ordine che non è ma è degno di essere più di quello che è, che ha dunque una pretesa alla realtà più giustificata rispetto a ciò che di fatto è reale. Quanto poi all'ordine immaginario potremmo chiederci se anch'esso non abbia la sua radice nell'istanza del dover essere come istanza che il mondo sia (potendolo essere) altro da quello che è, perché il mondo che è è un mondo inaccettabile e contrario alla sua destinazione. Di più: potremmo dire che il mondo immaginato dà sostegno e concretezza al dover essere evitando che questo assuma una connotazione semplicemente negativa. L'esperienza artistica e l'esperienza religiosa hanno che fare con questa comprensione della realtà, che eccede la fattualità. E anche la filosofia è una ricostruzione, nella quale l'immaginazione gioca un ruolo importante, dell'ordine dei fatti tale che da essa scaturisca un senso. Forse che nella prospettazione di un sistema manchi la funzione immaginativa? Il che non significa che nella filosofia debba prevalere la stessa istanza, quella della forma, che deve prevalere nell'opera d'arte.

Se la differenza fra l'essere e il dover essere, in quanto fondata sull'esperienza morale, estetica e religiosa, è giustificata, si dovrà da un lato porre attenzione a preservarla contro le concezioni che, riconducendo un termine all'altro, finiscono per considerarla solo apparente, e d'altro lato, tuttavia, ci si dovrà porre il problema di pensare l'unità dei due ordini per non restare alla semplice dicotomia. L'unificazione dei due ordini non si può dare senza ricorrere a un principio originario, nel quale è posta la possibilità dell'accordo fra l'essere e il dover essere. Così per Kant l'esperienza morale richiede che vi sia un principio di unificazione fra l'ordine dell'essere (la natura con le sue leggi) e l'ordine del dover essere (ciò che dobbiamo pensare come posto dalla libertà), e questo principio è Dio. In Kant l'unificazione dei due ordini investe dunque la religione, ma, come sappiamo, anche l'arte. Se si nega questa originaria unità nella distinzione e se d'altra

parte non si vuole restare alla semplice giustapposizione dei due ordini, allora inevitabilmente o i due ordini vengono ricondotti l'uno all'altro oppure uno dei due finisce per essere escluso. Fatalismo, naturalismo e *contemptus mundi* sono gli esiti estremi di queste posizioni. Vi è fatalismo quando si risolve l'ordine dell'essere nell'ordine del dover essere: ciò che è è anche immediatamente ciò che deve essere, in quanto decretato dal fato, e dunque non vi sono propriamente due ordini distinti. Vi è naturalismo quando si risolve l'ordine del dover essere nell'ordine dell'essere: l'ordine vero è già dato nella natura e si deve solo badare a non allontanarsi da esso cadendo nell'artificio. Vi è invece disprezzo del mondo (come nello gnosticismo), quando si ritiene che nulla dell'ordine di ciò che è meriti di essere salvato e cioè che in esso non si possa inscrivere una finalità positiva: anche in questa prospettiva non vi è una radice unitaria dei due ordini, perché ciò che è è irrimediabilmente ciò che non doveva essere e merita soltanto di essere distrutto.

Occorre allora un principio dell'unità originaria dell'essere e del dover essere, come unità nella distinzione, che consenta di riconoscere una tensione fra i due ordini e allo stesso tempo la loro possibile convergenza. Non si può rinunciare né all'una né all'altra. Infatti il dover essere è quel modo d'essere che, mentre pretende una superiore dignità ontologica, non è però riducibile all'essere, perché non è necessario e quindi può non coincidere con l'essere (ecco il momento della distinzione), ma d'altra parte (ecco il momento dell'unità) non può non essere pensato come la forma di cui l'essere si deve appropriare. Si può cioè riconoscere che il dover essere è sì al di là dell'ordine di ciò che è, ma solo in quanto è conforme a un ordine che non è più o non è ancora ma che potrebbe essere: l'unità dei due ordini non è allora un'unità data, ma un'unità possibile. Rinunciare all'unità o alla tensione significa impoverire drasticamente la ricchezza e la dialettica dell'esistenza e in particolare eliminare la specificità e irriducibilità dell'esperienza morale, di quella artistica e di quella religiosa.

Se questo principio dell'unità originaria va concepito, come si diceva, nella forma di una pura e assoluta libertà, si delineano allora tre diversi livelli del reale, l'essere, il dover essere e la libertà originaria. Se per reale intendiamo il *positum*, ciò che è dato e incontrato dall'esperienza e dalla coscienza, si dovrà dire che questo rapporto si definisce diversamente nei tre casi. Nel caso dell'originario il reale è il *positum* dell'originario. È la libertà originaria che pone se stessa, pone il suo essere. L'essere non si risolve nella libertà stessa, perché questa è pura origine, che tuttavia non è se non in quanto pone se stessa. A questo livello si potrebbe dire che vale l'idealismo, non nel senso della ragione ma della libertà. Se realismo significa che «nella realtà/essere vi è di più che nell'idea/sapere, e dunque non vale l'equazione essere = sapere»³, allora non solo il platonismo ma tutta la metafisica medioevale e moderna è idealistica nel senso che il mondo è posto dal Logos divino e nello stesso essere divino vi è coincidenza tra sapere ed essere. Anche se poi questa coincidenza resta non pensata fino in fondo e finisce per essere insostenibile. E ciò perché pensando il sapere nella forma della necessità razionale, non si può poi evitare che in Dio stesso l'essere ecceda il sapere. È quello che ha rivelato la straordinaria

³ V. POSSENTI, *Premessa* a J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, trad. it. E. Maccagnolo, Morcelliana, Brescia 2013, p. II.

intuizione di Kant nella *Dialettica trascendentale*: «La necessità incondizionata, di cui abbiamo bisogno in maniera così indispensabile, come dell'ultimo sostegno di tutte le cose, è il vero baratro della ragione umana.[...] Non si può evitare, ma non si può nemmeno sostenere, il pensiero che un Essere, che ci rappresentiamo come il sommo fra tutti i possibili, dica quasi a se stesso: Io sono ab eterno in eterno; oltre a me non c'è nulla, tranne quello che è per volontà mia; ma donde son io dunque? Qui tutto si sprofonda sotto di noi, e la massima come la minima perfezione pende nel vuoto senza sostegno innanzi alla ragione speculativa, alla quale non costa nulla far disparire l'una come l'altra senza il più piccolo impedimento»⁴. Come dice Pareyson, «Kant è stato il grande distruttore [...] del concetto di essere necessario» e «una volta che il concetto di essere necessario crolla di fronte alle puntuali, spietate critiche di Kant, ecco che la ragione umana si trova di fronte al proprio baratro, di fronte a un abisso»⁵. L'esito coerente di questa distruzione è in Pareyson l'ontologia della libertà, che è il vero realismo. Pareyson ha sottolineato infatti come la sua prospettiva si possa intendere anche come riordinamento delle categorie della modalità, che assegna il primo posto alla categoria della realtà contro tutta la tradizione metafisica per la quale le categorie fondanti sono la necessità e la possibilità. Ma nell'ontologia della libertà il primato della realtà non è il primato dell'essere, che non è autofondantesi, non pone se stesso e dunque non può giustificarsi. Solo la libertà è ciò che, sia pure paradossalmente, può essere pensato come autofondantesi e quindi come il vero incondizionato. Ora ciò che è posto dalla libertà è ovviamente non necessario, ma nemmeno va pensato come il possibile. Se la libertà originaria fosse condizionata dal possibile, allora non solo non avremmo una libertà incondizionata, ma dovremmo supporre uno strato dell'essere, il possibile, anch'esso infondato. Il necessario e il possibile vanno piuttosto spiegati, come sostiene Pareyson, a partire dal reale.

Pensare l'originario come libertà significa pensarlo come puro inizio, come sorgente inesauribile. In quanto inesauribile, non è più veramente fondamento, diventa non-fondamento, abisso senza fondo, insondabile; per il pensiero è un termine senza termine, in cui esso sprofonda quando lo voglia pensare. L'originario è sempre al di là di ogni determinazione, infinitamente trascendente, inafferrabile al pensiero. Come può l'inesauribile sostituire il fondamento, come si può cioè pensare che realtà e verità provengano dall'inesauribile? Non si tratta di un semplice concetto negativo: imperfezione o in-conclusività, che si limita ad esprimere l'assenza di fondamento? Che differenza c'è tra la semplice assenza di fondamento e il fondamento (non-fondamento) inesauribile? Dal punto di vista del finito sembra non esserci differenza: anche quello di inesauribile è un semplice concetto negativo. Pensando l'abisso come inesausta apertura di possibilità, si pensa a un modello di realtà in cui nulla è garantito (un universo aperto e plurale)? È forse come il caso: inesauribile ma senza verità? Non si esce dall'equivoco se si pensa l'originario soltanto come abissalità, come indeterminazione, come nulla; se ne esce soltanto se lo si pensa come libertà e come una libertà che è inseparabilmente inizio

⁴ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft, Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage (1787), in ID., *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Reale Accademia Prussiana delle Scienze, Akademie-Verlag, Berlin-Leipzig 1900ss., vol. III, p. 409; trad. it. G. Gentile e di G. Lombardo-Radice, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1965, p. 491.

⁵ L. PAREYSON, *Essere Libertà Ambiguità*, Mursia, Milano 1998, p. 27.

e scelta: l'indeterminazione che costituisce la libertà è, nella libertà stessa, già da sempre superata, perché senza questo superamento la libertà non sarebbe; ma se questo superamento è libero, allora non avviene inconsapevolmente, ma è il risultato di una scelta, la scelta della libertà di essere piuttosto che di non essere. La libertà dunque è soltanto in quanto la sua originaria indeterminatezza si è determinata, in quanto la sua abissalità è pura origine già da sempre oltrepassata.

Per quanto riguarda invece il secondo ordine del reale, quel che ho chiamato semplicemente l'essere, il rapporto con l'esperienza e la coscienza è effettivamente un rapporto di irriducibilità: l'essere è dato, tanto l'essere dell'originario quanto quello del mondo. Questa irriducibilità non è stata sufficientemente giustificata dalla tradizione metafisica. Perché l'essere è irriducibile al sapere? Solo l'ontologia della libertà può fornire una risposta adeguata, in quanto cioè riconosce che la radice dell'essere è libertà e dunque l'essere non può mai venire risolto in una comprensione esauriente. Al di fuori di questa prospettiva resta soltanto la possibilità di interpretare la resistenza dell'essere al sapere come radicata nell'irrazionalità o nel non essere della materia (Plotino), abbassando così l'essere al grado infimo del reale.

Per quanto riguarda infine il dover essere si potrebbe obiettare che proprio in quanto dover essere non appartiene ai livelli del reale. Ma si dovrà allora dire che tutto ciò che appartiene alla sfera della coscienza, sentimenti pensiero libertà, non è reale? Lo si potrebbe dire, in certo modo, se restasse confinato nella sfera della rappresentazione senza poter modificare l'essere. Già Heidegger ha mostrato nell'*Introduzione alla metafisica* come l'opposizione essere-pensiero sia conseguenza di un oblio del loro nesso originario. Più in generale va osservato che fra i fatti della coscienza non vi sono soltanto le rappresentazioni e le conoscenze del reale, ma anche le istanze della prassi e del dover essere, quelle estetiche e quelle religiose, istanze che concernono la realtà del mondo non semplicemente in quanto lo riflettono ma in quanto tendono a modificarla.

Da ultimo va osservato che i diversi livelli del reale richiedono modi diversi di conoscenza. Il livello dell'essere richiede l'accertamento dei fatti nella loro semplice fattualità o nella loro legalità (l'esperienza sensibile e la scienza). Il livello del dover essere richiede una comprensione della legge morale e del suo configurarsi nelle diverse concrete situazioni; ma non solo questo: esso richiede anche la capacità di prospettare mondi altri, richiede l'immaginazione sollecitata dalla nostalgia, dalla speranza, dall'attesa, dal desiderio. La conoscenza del possibile, soprattutto se è richiesta dall'imperatività del comando morale, è anch'essa una conoscenza, sia pure una conoscenza ipotetica. L'ultimo livello richiede di oltrepassare l'ordine ontico verso una comprensione dell'originario, che è poi una comprensione del principio istitutivo e quindi del senso del mondo. Gli ultimi due hanno un carattere ermeneutico.

La distinzione dei livelli di conoscenza, corrispondente ai livelli del reale, mostra che la contrapposizione tra conoscenza dei fatti e interpretazione è priva di fondamento e inconsistente. Non ha senso infatti né voler sostituire ai fatti le interpretazioni né voler eliminare le interpretazioni a favore della conoscenza dei puri fatti. Rispetto ai fatti, storici e naturali, sono possibili procedure di accertamento sulle quali c'è un accordo tendenzialmente universale, reso possibile dalla considerazione oggettiva dei fatti stessi:

questa oggettività è possibile perché essi possono essere considerati mettendo tra parentesi ogni coinvolgimento soggettivo. Ciò non significa, come ho detto, che si possa misticamente accedere all'intima struttura dei fatti fino ad identificare con essi le nostre rappresentazioni. È sufficiente che si dia corrispondenza biunivoca fra i fatti e le loro rappresentazioni secondo le procedure di accertamento convenute, che restano valide finché l'esperienza non suggerisce l'adozione di nuove e più soddisfacenti procedure. Ciò che fa la specificità della conoscenza dei fatti è un'oggettività intesa non tanto come accesso alle cose in sé, ma come universalizzabilità di procedure conoscitive, che, in quanto relazioni con le cose stesse, dipendono certamente anche da queste.

Ma la stessa conoscenza dei fatti non può essere soddisfatta se ci si attiene ai semplici fatti. In primo luogo perché la conoscenza compiuta di ogni fatto richiederebbe la conoscenza della totalità che li comprende. In secondo luogo perché questa totalità potrebbe essere una falsa totalità e di conseguenza anche la verità del fatto dovrebbe essere misurata sul suo dover essere e non soltanto sul suo essere. Per totalità falsa s'intende quell'insieme che è attraversato da contrasti e da negatività che ledono l'integrità dei singoli elementi e introducono momenti di costrizione e di disarmonia. Una percezione della totalità in questi termini richiede già l'intervento del punto di vista del dover essere. E in terzo luogo non ci si può arrestare all'ordine dei fatti, perché a sua volta la totalità stessa sembra poter essere compresa soltanto se si risale al suo principio. In realtà che si debba risalire dalla totalità al suo principio dipende da un'istanza di natura non soltanto conoscitiva. Nei fatti stessi considerati oggettivamente non c'è nessuna istanza che esiga un loro oltrepassamento, tranne quello richiesto dalla totalità intesa nel primo senso, cioè come insieme di relazioni, un'idea di totalità che conduce semplicemente ad ampliare la conoscenza dei fatti attraverso l'indagine, indefinitamente aperta, sulle loro connessioni.

Ora in generale la conoscenza della totalità e del suo principio non è possibile se non ermeneuticamente. Poiché infatti il soggetto conoscente è incluso nella totalità stessa, questa non può essere oggettivata, non può essere sottoposta a procedure oggettive di accertamento: l'oggettivazione implica infatti che ciò che si prende in considerazione sia posto di fronte al soggetto conoscente e distinto da esso, cosa che evidentemente non è possibile se quell'oggetto deve includere il soggetto conoscente. Peraltro la comprensione della totalità non è impossibile, perché la coscienza è non solo trascendimento, ma anche autotrascendimento. La totalità può essere pensata, anche includendo il soggetto che la pensa, ma non può essere pensata oggettivamente, perché il soggetto che la pensa mentre la trascende continua ad esserne determinato. La comprensione della totalità riceve allora necessariamente una connotazione soggettiva: a differenza di quanto avviene nella conoscenza oggettivante, in questo caso il soggetto conoscente non può mettere tra parentesi la propria soggettività, è un soggetto coinvolto nell'oggetto, che comprende quell'oggetto sapendo che tale comprensione è possibile solo a partire dai legami che costituiscono il suo rapporto con esso. E qui gli stessi concetti di soggetto e oggetto diventano inadeguati. Più adeguatamente si dovrà dire che la nostra comprensione della totalità è esistenzialmente connotata, e cioè che essa comprende la totalità secondo il modo particolare in cui la nostra esistenza si colloca in essa ed è da essa affetta, e dunque è un'interpretazione.

Se della totalità, intesa come totalità degli enti, vi può essere soltanto interpretazione, ancor più vi sarà soltanto interpretazione della totalità vera, dell'essere che deve essere. L'essere che deve essere infatti lo si può pensare solo a partire dall'istanza morale, che non è oggettivabile come un dato, perché la si può riconoscere soltanto in quanto la si esercita, e inoltre contiene il progetto di un mondo che può essere soltanto immaginato applicando l'istanza del dover essere al mondo reale. Si tratterà dunque di una libera ricostruzione, che non solo non può avere verifica empirica, ma anche non può essere indipendente né dall'istanza morale né, più in generale, dal modo di atteggiarsi dell'esistenza. Una comprensione della totalità come dover essere è anzitutto una comprensione negativa condensabile nell'espressione: non è giusto che il mondo sia quello che di fatto è. Da questa negazione possono emergere tratti essenziali di una totalità altra, tratti che richiedono un esercizio di immaginazione e dunque costituiscono, a maggior ragione, una sua interpretazione.

E infine si pone la questione del modo di conoscenza del principio della totalità, principio richiesto dall'esigenza di porre una relazione fra l'ordine dell'essere e l'ordine del dover essere, senza fermarsi a una dualità, che finirebbe per confinare l'ordine del dover essere nel puro irreal. Se vi è solo la totalità di fatto, si può anche rinunciare a cercarne il principio, un principio che potrebbe soddisfare un'esigenza di eleganza e di completezza del sistema, ma non arricchirebbe sostanzialmente la conoscenza. Come ha mostrato Kant, la ragione può ugualmente sostenere che il mondo ha un principio o una causa prima o un fondamento incondizionato oppure che non li ha. Ambedue le soluzioni sono ugualmente conformi alla natura della ragione. Non così accade nell'ipotesi di una differenza fra essere e dover essere: il giudizio negativo sull'ordine del mondo e l'affermazione della possibilità di un mondo altro, presuppongono che al mondo sia stata assegnata una destinazione di bontà e giustizia, obbligatoria ma non necessitante, e che dunque il suo principio sia una libertà che si rapporta ad altre libertà. Ora è chiaro che la comprensione dell'originario ha, ancor più della comprensione della totalità, un carattere interpretativo. Infatti, mentre la totalità (sia pure intesa nell'ordine del dover essere) è solo relativamente trascendente, la libertà originaria lo è assolutamente e perciò può essere compresa solo in modo indiretto.

Non c'è dubbio che fra i due ordini di conoscenza, la conoscenza dei fatti (scientifica o no) e la conoscenza della totalità, fra il sapere oggettivo e il sapere ermeneutico, si dia una tensione insuperabile, anche se non sono mancati i tentativi di colmare il fosso che li separa. Questi tentativi (ad esempio quelli di Gadamer o di Apel o di Habermas) esprimono un'istanza imprescindibile di unità del sapere ed evidenziano possibili punti di tangenza fra le due forme di sapere. E tuttavia sembrano guidati da un'intenzione riduzionistica o annessionistica, che non riesce a produrre un'effettiva mediazione fra le due forme: la differenza di contenuti e di metodi fra pensiero oggettivante e pensiero ermeneutico non può mai essere colmata e tanto meno lo può se la totalità assume la forma del dover essere. Colmarla significherebbe cadere o nell'errore di oggettivare l'inoggettivabile e di appiattare il dover essere sull'essere rinunciando alla specificità irriducibile delle esperienze morali, religiose ed estetiche, oppure nell'errore di ignorare l'irriducibilità dei fatti e la loro resistenza a ogni tentativo di risolverli nei nostri modelli interpretativi.

Mantenere quella differenza significa però anche manifestare la condizione lacerata del nostro pensiero e del nostro modo di pensare la verità, che non possono rinunciare né alla forma dell'oggettivazione, nella quale anche si manifesta un ideale di perfetta trasparenza, né alla forma dell'interpretazione, nella quale si manifesta una relazione alla trascendenza, inesauribile e contrastata. Mantenere quella differenza significa, prima ancora, non cedere alla tentazione di esaurire le questioni di senso nel compitare i fatti, significa in ultima istanza non deporre la speranza in un mondo altro. Ma non deporre la speranza significa anche instaurare fra i due ordini di conoscenza, la conoscenza di ciò che è e la comprensione di ciò che deve essere e del suo principio, uno scambio continuo. Si tratta cioè di leggere nei fatti i segni di un rinvio alla totalità e a una totalità di senso (che è poi in certo modo quel che tenta di fare il giudizio riflettente kantiano) e di assumere la comprensione della totalità come capace di produrre una nuova comprensione dei fatti (e le epistemologie più avvertite riconoscono come le visioni del mondo, filosofiche o teologiche, possano produrre indirettamente effetti nella conoscenza scientifica influenzando la costruzione dei paradigmi). Nell'elaborazione della differenza e del rapporto fra i diversi ordini di realtà e fra i diversi ordini di conoscenza si apre anche lo spazio di un più produttivo confronto fra i saperi scientifici e i saperi umanistici, cosa di cui oggi si avverte un particolare bisogno.

Rosa Maria Lupo

STRATIFICAZIONE ONTOLOGICA E FLUIDITÀ DEL REALE

Abstract

The question of reality implies the necessity of declaring a principle of reality. Thus, it means the necessity of declaring a principle of existence. Through the adoption of a wide criterion like that of intentional existence following up on Quine's accounts, the question is reformulated as a question concerning not what but how being is. Using Bauman's concept of liquidity in an ontological manner and discussing Malabou's notion of plasticity, the form as essence is seen in its possibility of being receptive and fluid and not ontologically static or stiff. Facing a stratified reality, we need to insert phenomenology and hermeneutics into metaphysics or rather rediscover the originary phenomenological and hermeneutical nature of metaphysical thinking.

*Was wäre das
für eine Welt
wenn die Wirklichkeit
diese Wirklichkeit rund um uns
auch die Wahrheit wäre?*

E. FRIED, *Realitätsprinzip*

Zygmunt Bauman ha caratterizzato il nostro stato esistenziale come “liquido” perché liquido è lo scenario ontologico dentro cui le nostre vite cercano invano di stabilizzarsi. Scrive, infatti, Bauman: «Una società può essere definita “liquido-moderna” se le situazioni in cui agiscono gli uomini si modificano prima che i loro modi di agire riescano a consolidarsi in abitudini e procedure. Il carattere liquido della vita e quello della società si alimentano e si rafforzano a vicenda. La vita liquida, come la società liquido-moderna non è in grado di conservare la propria forma o di tenersi in rotta a lungo»¹. Da ciò consegue che la vita resta in qualche modo sempre informe, perché ogni forma che tenderebbe a conseguire verrebbe spazzata via dal mutamento del contesto sociale dentro cui è destinata a realizzarsi. Abitudini e procedure di vita diventano impossibili. Ogni prassi si interrompe perché le regole che consentono il consolidamento e il radicarsi temporale delle abitudini e delle procedure, ad esempio in consuete prassi di

¹ Z. BAUMAN, *Vita liquida*, trad. it. M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2006, p. VII.

comportamento – e dunque in modalità di azione –, si modificano troppo velocemente. Vengono sostituite da nuove regole che dettano la necessità di approntare diverse maniere d’essere, di atteggiarsi e di acconciarsi secondo il nuovo contesto, la nuova realtà riconfiguratasi.

Ciò che da sempre la filosofia ha considerato come la matrice essenziale della realtà, ossia la sua ricettività ad accogliere il movimento, diventa nelle parole di Bauman l’indice di una degenerazione ontologica, di una perdita che consegna la realtà all’effimero, al senso più drammatico della caducità e dell’essere perituro. Di ciò che scorre via non resta nulla, neppure una traccia, un’ombra, una parvenza, una memoria. Alla stregua di un bene di consumo, ridotto a scarto, subisce un annullamento, una privazione d’essere radicale che lo trasforma appunto in nulla.

Bisogna sempre ricominciare da zero, reinventarsi lo stato di cose per scoprire che esso è già “scaduto” e va ridefinito, rimodulato, riprogrammato, riformato e riplasmato. La “liquidità” è, dunque, la condizione ontologica che attiene a una realtà che oggi sembra non conoscere né staticità né univocità. Prendendo in prestito le parole di Heidegger lettore della metafisica greca, si potrebbe dire che non c’è nessuna “presenza stabile” in questa realtà, perché ogni presenziarsi è già subito un diventare assente. Non c’è nessuna οὐσία, nessuna costante presenza, nessuna *Anwesenheit*, nessun permanere. Stabile è solo il continuo transitare di cui resta solo questo transitare. A permanere è solo il mutare che si svuota di ogni contenuto ontologico determinato. Resta, cioè, solo il movimento, scisso e slegato da ciò che in esso si muove e transita per scomparire. Ma così, in fondo, non resta neppure il tempo. Il tempo, infatti, assume “corpo”, “consistenza”, nella misura in cui ci sono corpi, realtà solide che, pur mutando in qualcosa che è loro proprio, comunque permangono. Se non c’è una solidità rispetto a cui battere il ritmo del tempo, allora non c’è neanche tempo, ossia non c’è più tempo per restare, per provare ad abitare un’identità; non c’è più un soggetto, con le sue pretese, legittime o no che siano, violente o meno². E se in una relazione viene meno uno dei due poli, la relazione stessa si disintegra. Dunque, non c’è soggetto, ma non c’è neppure oggetto, non c’è nulla che sia *altro*, non c’è *nient’altro*. Del resto, possiamo dire che comunque sia resta *una* realtà – fosse anche quella del vuoto transitare – se tutto, e con esso anche lo stesso transitare che ogni volta assume nuova forma perché si dà come transitare *di qualcosa*, scompare nell’accelerazione di un processo di dissolvimento cui la φύσις, come ci insegnano già gli Antichi, è per struttura disposta?

Credo che una risposta negativa segni fin troppo facilmente a uno scenario ontologico terrificante, mentre vale ancora la pena di continuare a chiedere: siamo così sicuri che uno scenario ontologico descritto in questi termini sia così esasperatamente drammatico? In effetti, possiamo sempre continuare a chiedere: in questo vortice cosa resta *veramente*, cosa si perde? Non è vero, d’altronde, che proprio con questa liquefazione perpetua dell’ente, ritraducendo in termini ontologici e ovviamente appropriandomi del pensiero di Bauman al di fuori del contesto sociologico dentro cui si esprime, l’uomo ha già da sempre tentato di fare un po’ i conti, scoprendo che invece

² Secondo Bauman, infatti, è proprio questa liquidità a determinare la crisi dell’identità, che a propria volta è inserita in un vorticoso meccanismo di “riciclaggio continuo” (cfr. *ibidem*, p. XVI).

qualcosa resta e che questo qualcosa è la *realtà*? Che, insomma, *liquefare* non è del tutto sovrapponibile a *liquidare*?

A queste domande vorrei provare a rispondere nel tentativo di dire qualcosa della realtà, e più esattamente non per stabilire cosa essa sia, bensì per comprendere *come* essa sia. Con questo obiettivo cerco di rimettere in discussione la stessa dicotomia fra necessario e contingente, essenziale (o sostanziale) e accidentale che ci giunge in eredità dalla tradizione. La rigidità di una scansione necessario/contingente, formale/materiale, essenziale/accidentale corre, infatti, il rischio di irrigidire e stereotipare i fenomeni e di generare quella fissità oggettuale e rappresentativa secondo la quale, nel nostro senso comune, siamo portati a legare il concetto di realtà a un senso di “concretezza” e “stabilità”, opponendo ad esempio ciò che è reale a ciò che è simbolico o a ciò che è metaforico. La mia posta in gioco diventa, quindi, anche il nostro modo di volere parlare, comprendere, indagare “ciò che è”. Mi spingo così a parlare della necessità di un innesto della fenomenologia e dell’ermeneutica al cuore della metafisica, anche se questo innesto, a mio avviso, non può essere presentato semplicemente come ciò che la filosofia oggi dovrebbe porre come proprio compito. Tale innesto è, invece, un evento per così dire originario, perché è il modo con cui la metafisica – per lo meno in Aristotele – nasce, ossia in quanto in sé già caratterizzata da uno statuto fenomenologico, poiché eidetica, e da un carattere ermeneutico.

Prima di procedere oltre, però, ritengo di dovere chiarire il presupposto che mi permette di distinguere la questione del come della realtà da quella del che cosa. Esso risiede nella considerazione che la domanda sul che cosa richiederebbe l’enucleazione di precisi criteri attraverso cui potere catalogare ciò che è reale e ciò che non lo è a partire da una previa dichiarazione di precise condizioni d’esistenza. Possiamo certamente stabilire, infatti, che *solo* ciò che esiste è reale. Ma i parametri d’esistenza diventano, allora, qualcosa impossibile a stabilirsi ricorrendo al criterio della stretta comprova empirica o anche stilando in prima battuta un catalogo delle cose che esistono per rinviare a un secondo momento l’interrogazione su *che cosa sia* ciascuna di esse, così come è invece non di rado proposto nel pensiero di matrice analitica. Provo, quindi, a percorrere la strada della domanda del come, perché mi consente delle generalizzazioni e mi autorizza in una qualche maniera a parlare di “ciò che è” come “ciò che esiste”, nella misura in cui a “ciò che è” può riconoscersi o attribuirsi per lo meno lo statuto dell’esistenza intenzionale (o *in-esistenza*), secondo uno stretto vocabolario fenomenologico di origine brentiana e medievale.

Questa possibilità di attribuzione mi appare, per certi versi, vicina alla posizione di Quine nel suo noto saggio *On What There Is*³, nell’ipotesi che l’equiparazione del “ciò che è” con “ciò che esiste intenzionalmente” potrebbe schivare la presa critica degli argomenti che, nel medesimo saggio, Quine sviluppa contro ciò che egli chiama *la barba di Platone*⁴. Quine concede inizialmente che alla domanda su che cosa esista si possa

³ Cfr. W.V.O. QUINE, *On What There Is*, in “Review of Metaphysics”, 2 (1948), pp. 21-38; trad. it. E. Mistretta, *Su ciò che vi è*, in *Metafisica*, a cura di A. C. Varzi, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 24-42.

⁴ «E questo è l’enigma del non-essere di platoniana memoria: il non-essere, in qualche senso, deve essere; altrimenti che cosa non sarebbe? Questo groviglio, potrebbe essere soprannominato *La barba di Platone*; barba che si è dimostrata nella storia della filosofia ben resistente e che ha spuntato spesso la lama del rasoio di Occam» (*ibidem*, p. 21; it. p. 25).

anche rispondere: “Tutto”. La risposta, però, risulta affatto vuota se non se ne esplica la portata ontologica, ossia se non si stabiliscono quali cose fanno parte del “tutto” e quali no. Quine ha buon gioco nel mostrare come sia possibile popolare il nostro linguaggio di nomi singolari senza che, in effetti, vi siano delle corrispettive entità designate da quei nomi⁵. Tuttavia, se *certi* nomi possono entrare coerentemente nel nostro linguaggio, se possono essere usati e compresi, la cosa (l’oggetto, l’ente) cui essi si riferiscono ha già varcato la soglia dell’esistenza intenzionale, perché l’orizzonte della sua esistenza non è il cosiddetto mondo naturale, ma è dato dal nostro farne un soggetto di predicazione, come quando, spazientiti di fronte a nostro figlio che ci chiede con insistenza quando arriverà Babbo Natale a portare i regali, rispondiamo che Babbo Natale arriverà tra due ore, pur sapendo che un *vero* Babbo Natale non esiste. Anche se ci accordiamo con Quine sulla tesi che i nomi sono irrilevanti dal punto di vista del problema ontologico su cosa esista, resta però vero anche per lui che è del tutto ammissibile una sorta di “ontologia linguistica” anche se ben diversa dall’ontologia di ciò che è in uno spazio e in un tempo⁶. La prima è un’ontologia debole, che si iscrive solo nel registro della significazione. La seconda, di contro, è un’ontologia forte. Nondimeno, anche i nomi non sono più così irrilevanti quando sono comunque portatori di una descrizione, ossia quando io so di non potere asserire che Babbo Natale è un giovane che porta i regali in Ferrari, ma un anziano, non tanto magro, che arriva con una slitta trainata dalle renne. Lo dimostra il fatto che siamo inclini a intavolare accese discussioni per contestare predicazioni false su nomi che non denotano un’entità del mondo naturale. Importa ben poco a un insegnante che Giove “esista” come esiste la lavagna che ha dietro le spalle; se l’alunno sostiene che Giove è il figlio di Ettore e Andromaca, l’insegnante replicherà in modo pienamente sensato sostenendo che l’affermazione è falsa perché *non esiste* nessun Giove che sia figlio di Ettore e di Andromaca. E se l’alunno obietta: “Ma tanto Giove

⁵ Sulla scorta della posizione di Russell, Quine mostra infatti che la questione del significato non è la stessa dell’esistenza, così che le asserzioni non risultano significanti perché dietro di esse si può individuare un corrispettivo ontologico nello spazio e nel tempo. Le osservazioni di Russell si applicano sia a locuzioni descrittive (*descriptive phrase*) sia a singoli nomi, se essi possono essere sostituiti da descrizioni che, in fin dei conti, ne dicono la definizione o sono in grado, con le parole di Quine, di «esprimere in modo adeguato la nostra idea» (*ibidem*, p. 27; it. p. 30).

⁶ «[A]dottiamo un’ontologia quando diciamo che Pegaso è. Ma non adottiamo alcuna ontologia che comprenda Pegaso [...] quando diciamo che Pegaso [...] *non* [è]. Possiamo ormai liberarci dell’allucinazione che la significanza di una proposizione contenente un termine singolare presupponga un’entità da quel termine designata. Non c’è affatto bisogno che un termine, per avere significato, debba essere un nome di qualcosa» (*ibidem*, p. 28; it. p. 32). La questione non è, dunque, di ammettere l’esistenza di termini che siano significativi senza essere di fatto nomi di alcunché, ma di stabilire in base a quale criterio tali termini valgano a *delimitare* particolari forme o classi di *enti* per il solo fatto che abbiamo una rappresentazione, anche vaga, nella nostra mente del contenuto che essi, come termini, veicolano in quanto lo *significano* (ossia per il fatto stesso che li assumiamo come termini *esistenti* perché significativi). Per Quine l’ontologia è forte solo se il termine, oltre a significare, denota. Se non c’è denotazione e si continua a parlare dell’esistenza di quel che è detto dal termine si è semplicemente “ipostatizzato” il significato del termine in entità (cfr. *ibidem*, p. 31; it. p. 34). Tuttavia anch’egli riconosce una forma di esistenza ai termini che hanno significato, ma non denotano, fermo restando che “[l]’uso dei presunti nomi non può certo costituire criterio, dal momento che si può sempre disconoscere la loro funzione denominativa, a meno che non si possano individuare le entità corrispondenti in ciò che affermiamo in termini di variabili vincolate” (*ibidem*, p. 32; it. p. 35).

non esiste comunque!”, non farebbe che suscitare la legittima irritazione dell’interlocutore dinanzi allo stratagemma che suggerisce surrettiziamente una *diversa* ontologia, in modo da trasformare una disputa sulla *mitologia* in una disputa *ontologica*. Ciò che intendo dire è che anche un’ontologia debole, abitata da enti che esistono *solo* intenzionalmente, ha comunque il potere di determinare, provocare, orientare i nostri comportamenti. C’è, dunque, un prendere posto nelle nostre sequenze ontologiche anche di entità che esistono solo perché sono rappresentate, ossia intenzionate. Il problema non è che, allora, si possono creare termini di ogni sorta, ma che sia o no possibile fare corrispondere ai termini delle descrizioni ontologiche, anche in assenza di un’entità-sostrato che riconosciamo essere presente nel mondo naturale. Per questo, il criterio dell’esistenza intenzionale consente di considerare *in qualche modo* esistente qualsiasi cosa di cui abbiamo una rappresentazione. Questo ovviamente non basta affatto per definire ciò che è reale, perché a questo punto devono intervenire delle strategie che ci permettono di potere asserire che “ciò che è” è anche “reale”. Ma è qui che diventa necessario stabilire cosa sia “reale”, chiedendoci ad esempio se “reale” è solo ciò cui è possibile dare una collocazione nel mondo delle cose che esperiamo sensibilmente. Su un simile problema di *scelta ontologica* non ho qui alcun proposito di prendere posizione, confortata dal fatto che la metafisica, specie quella di taglio analitico, resta oggi fortemente impegnata nel cercare una risposta alla questione, non meno di quanto lo sia stata nel corso della sua storia, in particolare durante l’età scolastica e l’epoca moderna.

Non è, quindi, sul che cosa della realtà che sento di potermi impegnare, quanto piuttosto sul suo *come* per mostrare, secondo una prospettiva che appropria la questione ontologica sul versante della fenomenicità dell’essere, che vi è una struttura ontologica che caratterizza l’essere – e, pertanto, anche il reale – qualunque sia poi il criterio che si adotta per stabilire cosa (ci) sia e cosa no. È su questa struttura ontologica che intendo pronunciarmi.

Nelle parole di Bauman sul carattere liquido della realtà entro cui l’esistenza trova il proprio orizzonte ontologico risuona, a mio avviso, qualcosa della lezione eraclitea πάντα ῥεῖ secondo la famosa riformulazione di Simplicio. Nondimeno, per Eraclito il fluire senza sosta e senza residui di ogni cosa non è il segno della vanità ontologica di “ciò che è”, giacché non si oppone all’essere e non comporta un suo dissolvimento, ma al contrario ne esprime il modo d’essere, il suo modo di offrirsi, di venirci incontro, il suo darsi come nuovo essendo lo stesso, così scandito secondo il tempo della vita e della morte. Questo è il proprio della φύσις, uno dei nomi con cui i Greci hanno cominciato a parlare della realtà e un nome, non a caso, molto caro a Heidegger, utilizzato per dare dimora all’essere nel nostro linguaggio, in quanto nome per dire la fenomenicità, la possibilità dello svelarsi come modo d’essere di tutto ciò che di volta in volta ci appare, si svela davanti a noi, il φαίνεσθαι di ogni φαίνόμενον: «Ora, che cosa significa la parola φύσις? Essa indica ciò che si schiude da se stesso [...], l’aprentesi dispiegare e in tale dispiegamento l’entrare nell’apparire e il rimanere e il mantenersi in esso; in breve: lo schiudentesi-permanente imporsi (*das aufgehend-verweilende Walten*)»⁷.

⁷ M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen 1976⁴, p. 11; trad. it. G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1990, p. 25. Continua ancora Heidegger: «La φύσις nel senso

La questione si raccoglie attorno al modo in cui “ciò che è”, trascorrendo, resta, nella misura in cui ciò di cui Eraclito ci rende accorti è che, scorrendo, “ciò che è” resta, ma resta sempre attraversato da un’alterità, da una differenza; resta segnato da un’interruzione, da una frattura del suo essere. Le nascite non mai uguali, eppure sono tutte nascite: «Il sole è nuovo ogni giorno (ὁ ἥλιος νέος ἐφ’ἡμέρη ἐστίν)»⁸. Il tratto di diversità del sole, che sarà una sfumatura di luce diversa, oggi più chiara, domani più opaca, non comporta la sua eclissi; il sole resta, resta ogni giorno così come i fiumi che, pur scorrendo, sono gli stessi fiumi di ieri e di domani e insieme però sono sempre diversi, perché diversa l’acqua che in essi scorre: «Negli stessi fiumi entriamo e non entriamo, siamo e non siamo (ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν)»⁹. Nel mutare c’è un permanere, un insistere del medesimo: «Mutando riposa (μεταβάλλον ἀναπαύεται)»¹⁰. È qui che si tratta di comprendere la struttura (il *come*) di quel che resta. Non c’è qualcosa che resta fermo e qualcos’altro che, spostandosi su di esso e attorno ad esso, muta: precisamente è quel qualcosa che resta *che muta*.

Il resto, che a questo punto non è più lo scarto che si elimina perché irrilevante ontologicamente, è determinato ad esempio da Aristotele come ὑποκείμενον, come “ciò che sta sotto”, poiché condizione *sine qua non* dell’essenza stessa della φύσις, ossia del suo essere μεταβλητική, del suo essere passibile di mutamento. È in forza del sostrato – inteso come materia, ὕλη – che la φύσις può dispiegarsi come il regno di quel che è essenzialmente distinto dal κινῶν ἀκίνητον, dal divino come motore immobile in quanto separato, χωριστόν, immateriale. Ed è in forza del sostrato – inteso come forma, εἶδος – che i φύσει ὄντα ospitano il movimento senza cessare di essere ciò che sono, sostanze sensibili (οὐσίαι αἰσθηταί), laddove, per il gioco istituito dalla polivocità del termine ὑποκείμενον¹¹, è solo l’esser materiale che è condizione ontologica per i φύσει ὄντα del mutamento¹². È la presenza del sostrato, inteso duplicemente, che istituisce quindi la possibilità di pensare ontologicamente anche il tempo come *pathos*, affezione, attributo

dello schiudersi (*als Aufgehen*) la si può riscontrare dappertutto, per esempio nei fenomeni celesti (il levar del sole), nell’ondosità marina, nel crescere delle piante, nell’uscire dell’animale e dell’uomo dal grembo materno. Ma la φύσις come schiudente imporsi non designa semplicemente quei fenomeni che usiamo ancor oggi attribuire alla “natura”. Questo schiudersi, questo consistere in sé di fronte al resto, non può considerarsi un processo come gli altri che noi osserviamo nell’ambito dell’essente. La φύσις è lo stesso essere, in forza del quale soltanto l’essente diventa osservabile e rimane tale» (*ibidem*, ivi; it. pp. 25-26).

⁸ ERACLITO, *Dell’origine*, trad. it. A. Tonelli, con testo originale a fronte, Feltrinelli, Milano 1993, p. 75; frammento Diels-Kranz 22 B 6.

⁹ *Ibidem*, p. 79; frammento Diels-Kranz 22 B 49a.

¹⁰ *Ibidem*, p. 81; frammento Diels-Kranz 22 B 84a.

¹¹ In *Metaph.* VII, 1029 a 2-3 Aristotele pone tre sensi dello ὑποκείμενον: materia, forma, sinolo. Lavorando su tutti e tre i significati concluderà che il senso primo è quello di forma, ma in effetti la materia continuerà a essere sempre considerata come un principio co-eterno alla forma, perché irriducibile ad essa, nell’indicazione dei principi delle sostanze sensibili.

¹² Dei quattro tipi di movimento, Aristotele ne considera uno che sembra toccare l’essenza, cioè la generazione e la corruzione. Tuttavia, pur definendolo come movimento secondo la sostanza (κατ’οὐσίαν) in *Phys.* III, 200 b 33-34, lo Stagiritico non intende dire che si tratti di un mutamento che incide sulla forma, ma che tocca quella particolare condizione in cui la forma si dà come *esistente* in quanto forma di un sinolo.

del movimento, al punto che lo Stagirita può dire che il tempo può essere considerato anche come il movimento stesso («ὁ χρόνος ἢ γὰρ τὸ αὐτὸ ἢ κινήσεώς τι πάθος»)¹³.

Questo nocciolo di permanenza in sé non può essere, tuttavia, pensato come un alcunché di solido, né se assumiamo l'idea del sostrato, dello ὑποκείμενον, secondo il significato della materia, né se lo guardiamo al modo della forma. Nel primo caso, ossia pensando “ciò che giace restando” in termini di materia, potremmo dire che, in fondo, già lo stesso Aristotele ci autorizza a una concezione fluida della materia. Per lo Stagirita, infatti, la materia, pur costituita da quattro elementi fondamentali (στοιχεῖα)¹⁴, si dà per sé come un indeterminato se non composta con una forma. La forma è principio di determinazione della materia, assumendo la specifica funzione di individuare l'alcunché di determinato che si costituisce e consegna nei tratti propri (che sono anche il colore di capelli, un certa altezza ad esempio) di una materia che è la materia di Socrate e non di Callia. Nel secondo caso, invece, la tesi di una fluidità della stessa forma può apparire quanto meno problematica in un'ottica aristotelica o anche fenomenologico-husserliana, giacché la forma non è affetta da alcun tipo di mutamento. Per Husserl, infatti, l'*eidos* ha il carattere dell'*irrealtà* in quanto, non essendo un dato di fatto, ma l'oggetto “puro” di un'intuizione eidetica, è una *invariante*, sebbene poi immanente a ciò che è soggetto a tutte le possibili variazioni e che in sé, quindi, è una variabile.

Eppure c'è qualcosa nella stessa forma così intesa – al modo aristotelico e husserliano, intendo – che, a mio avviso, autorizza a pensare ad essa come a un qualcosa di liquido e non di solido. La forma, come il cuore ontologico di “ciò che è” – quale che sia di volta in volta questa variabile che diciamo esistere –, ha i tratti ontologici, in altri termini, di quel che ancora lo stesso Bauman descrive come il proprio del liquido. In quanto fluido, il liquido non ha una forma propria, se non quella di essere appunto informe, a differenza del solido. Informe per essenza, allora, il liquido è potenzialmente soggetto alla dispersione, se non è contenuto in altro: «I fluidi viaggiano con estrema facilità. Essi “scorrono”, “traboccano”, “si spargono”, “filtrano”, “tracimano”, “colano”, “gocciolano”, “trapelano”; a differenza dei solidi non sono facili da fermare: possono aggirare gli ostacoli, scavalcarli, o ancora infiltrarvi. Dall'incontro con i corpi solidi escono immutati, laddove questi ultimi, qualora restino tali, non sono più gli stessi, diventano umidi o bagnati»¹⁵.

¹³ Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* XII, 1071 b 10.

¹⁴ Inserendosi nella tradizione naturalista precedente, Aristotele ritiene che la materia consti di quattro elementi fondamentali: acqua, aria, fuoco, terra. Ad essi ne andrebbe aggiunto in realtà un quinto, l'etere, così come appare nel *De caelo*, che costituisce quell'elemento materiale assolutamente *sui generis* che comporta che i corpi celesti non subiscano né alterazione né accrescimento o diminuzione, ma siano affetti solo dal moto locale. È in qualche modo iscritto nel potere della forma, nel mondo sublunare, che la combinazione degli στοιχεῖα sia diversa per ciascuna specie naturale e, in fondo, per ciascun individuo anche della stessa specie, determinando la specificità della materia come sostrato e la sua diversità a seconda del sinolo. Questa ragione porta Aristotele a sostenere che il criterio dell'analogia dei principi vada applicato dunque non solo alla forma, ma anche alla materia.

¹⁵ Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, trad. it. S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2006¹⁵, pp. VI-VII. Bauman aggiunge anche che la caratteristica dei liquidi è di neutralizzare lo spazio ma non il tempo. In effetti, la struttura fluida del liquido sembra essere l'emblema del tempo, tanto che quotidianamente diciamo “il fluire del tempo”, “lo scorrere del tempo”. Per i liquidi «conta [...] il flusso temporale più che lo spazio che si trovano a occupare e che in pratica occupano solo “per un momento”. In un certo senso, i corpi

Ciò che colpisce in questa descrizione è che il liquido ha il potere di impregnare di sé ciò con cui entra a contatto, ma nello stesso tempo – cosa che Bauman non dice – di essere assorbito dal solido, ossia di restare, anche in minima parte, presente nel corpo solido con cui entra in contatto¹⁶. Ciò vuol dire, però, che le identità sia del liquido sia del solido non sono identità chiuse, ma aperte¹⁷. Nel contatto con l'elemento eterogeneo tanto il liquido quanto il solido restano affetti da ciò con cui entrano in contatto. Vi è come una passività strutturale nel loro essere ciò che sono. La metafora del liquido e del solido induce, quindi, a una riflessione preziosa rispetto alla questione del come dell'essere. La condizione di essere portatore di un'identità aperta e non chiusa, cioè, dice dell'ente il fatto che esso è sempre lacerato da una differenza che lo attraversa internamente, perché l'essere di "ciò che è" è secondo molti modi. È in forza di questa molteplicità per così dire a monte, di questa sorta di lacerazione interna dell'essere che le cose non si presentano mai in una maniera sola, ma hanno una fenomenicità variabile, pur restando ciò che sono. Qui salta la classificazione tradizionale secondo la quale ciò che resta nell'ente è il necessario (l'essenziale) e ciò che varia è il contingente (l'accidente). Salta perché la forma – il nocciolo duro nell'ente – è già esposta a venire "contaminata" nel contatto con ciò che la trascende, essendo a monte destinata a darsi molteplicemente secondo un ritmo di donazione e sottrazione incessante. Addirittura, se questo ente è il soggetto, la sua essenza è toccata da altro anche quando il contatto è con qualcos'altro che si può comunque considerare come immanente ad esso, in quanto oggetto della coscienza. Gli enti si comportano come i fluidi: «I "fluidi" sono chiamati così perché non sono in grado di mantenere a lungo una forma, e a meno di non venire versati in uno stretto contenitore continuano a cambiare forma sotto l'influenza di ogni minima forza»¹⁸. La forma, in sé, non è qualche cosa di statico, di fisso, ma è *mobile*, aperta alla contaminazione. Di questo Aristotele ci informa proprio introducendo il criterio dell'analogia dei principi. Se esistesse una sola forma contenutisticamente determinata, gli enti sostanziali sarebbero tutti uguali. Dal momento che, invece, l'assoluta identità contenutistica di tutte le cose fra loro non si dà, questo vuol dire che la forma è in primo luogo diversa per ogni genere, per ogni specie e anche per ogni

solidi annullano il tempo, laddove, al contrario, il tempo è per i liquidi l'elemento più importante» (*ibidem*, p. VI). Ciò perché, appunto, i corpi solidi, avendo dimensioni spaziali, «neutralizzano l'impatto – e dunque riducono il significato – del tempo (resistono con efficacia al suo scorrere o lo rendono irrilevante)» (*ibidem*, ivi).

¹⁶ In questo senso, ad esempio, anche un corpo idrorepellente, pur non assorbendo l'acqua, essendo toccato nella superficie dall'acqua, è comunque bagnato dall'acqua. Di fatto, poi, il liquido resta sempre contaminato dall'elemento diverso con cui entra in contatto, anche restando esposto soltanto all'aria.

¹⁷ È, a mio avviso, questo statuto dinamico dell'identità che porta Bauman a dire che il concetto di identità è «inguaribilmente ambiguo» (Z. BAUMAN, *Intervista sull'identità*, a cura di B. Vecchi, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 74) e «fortemente contrastato» (*ibidem*, p. 75): «Il campo di battaglia è l'habitat naturale per l'identità. L'identità nasce solo nel tumulto della battaglia, e cade addormentata e tace non appena il rumore della battaglia si estingue. È dunque inevitabile che abbia una natura a doppio taglio. [...] L'"identità" è una lotta al tempo stesso contro la dissoluzione e contro la frammentazione; intenzione di divorare e al tempo stesso risoluto rifiuto di essere divorati...» (*ibidem*, ivi). Se per Bauman è così oggi per via della liquidità del contesto sociale entro cui l'identità si conquista, è pur vero che l'ambiguità dell'identità, il suo essere sempre in bilico fra il perdersi e l'imporsi, si iscrive nella sua apertura, nel suo potere essere sempre permeata da altro.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 59-60.

individuo, nella misura in cui ci imbattiamo in singole entità appartenenti a uno stesso genere e a una stessa specie che, però, riconosciamo come diverse in modo essenziale e non semplicemente fortuito o occasionale¹⁹.

Abbiamo così guadagnato già una posizione. La forma, proprio per darsi come ciò che determina l'essere dell'ente di cui è forma, è indeterminata, “vuota” strutturalmente, se vista in quella dimensione di purezza trascendentale in cui la coglie Husserl in quanto oggetto dell'eidetica generale a fondamento delle eidetiche regionali²⁰. Questa purezza strutturale, questa vuotezza della forma perderebbe senso se non indicasse la sua forza di principio e la sua peculiare consegna *ontologica*, aprendola alla sua destinazione, alla sua funzione, cioè all'essere portatrice di contenuti ontologici determinati ogni volta diversi per i diversi individui. Ma c'è di più. La forma è ricettività, è fluidità che si lascia contaminare da *altro*. Solo così l'identità – se la forma dice l'identità – «ha [...] a che fare [...] con la possibilità di “rinascere”, di smettere di essere ciò che si è per diventare chi non si è ancora»²¹. Solo in questo modo, ancora, l'essere – e così l'ente – non è semplicemente detto, perché dato, al modo della presenza, ma è anche «il risvegliarsi, in cui “si fa mondo”, come a ogni mattino»²².

La possibilità di accordarsi al ritmo del tempo e del mutamento, senza che ciò sia segno di un'indistinzione ontologica avvilita o nichilistica, dà una diversa caratterizzazione della forma. Si tratta di quella fluidità d'essere che Catherine Malabou descrive come “*plasticità*”. La plasticità è un tratto ontologico per certi versi incredibile, perché mostra l'intrinseca dinamicità di ciò che siamo invece abituati a pensare, sulla scorta della lunga tradizione alle nostre spalle, come rigido e statico, appunto la forma. Malabou spiega, infatti, che plasticità (dal verbo greco *πλάσσω*)²³ indica tanto «la capacità

¹⁹ La questione è ancora aperta nell'ambito degli studi aristotelici. In favore di una lettura della forma come ciò che si lascia identificare con l'individuo determinato si pronunciano per esempio Frede e Patzig (cfr. M. FREDE - G. PATZIG, *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*, trad. it. N. Scotti Muth, Vita e Pensiero, Milano 2001).

²⁰ «Da una parte stanno le essenze *materiali*, e in un certo senso queste sono le *essenze “vere e proprie”*. Dall'altra parte sta invece sì un elemento eidetico, ma fondamentalmente diverso: cioè una *mera forma essenziale*, che pur essendo senza dubbio un'essenza, è un'essenza completamente “vuota” che, in *virtù della sua vuota forma*, conviene a tutte le *essenze possibili* e che, nella sua universalità formale, subordina a sé anche le più elevate generalità materiali [...] La cosiddetta “*regione formale*” [...] è [...] una *vuota forma di regione in generale*: tutte le regioni [...] non si trovano accanto a essa, ma, sia pure *formaliter*, sotto di essa. Questa subordinazione [...] si rivela nel fatto che l'ontologia formale racchiude nello stesso tempo in sé le forme di tutte le possibili ontologie (*sc.* “autentiche”, “materiali”), e che essa prescrive alle ontologie materiali una *comune legalità formale*» (E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in ID., *Husserliana*, Nijhoff/Kluwer/Springer, Den Haag/Dordrecht/New York 1950ss., vol. III/1, a cura di K. Schuhmann, p. 21; trad. it. V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, pp. 28-29).

²¹ Z. BAUMAN, *Vita liquida*, ed. cit., p. XVI.

²² H.-G. GADAMER, *Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik*, in ID., *Gesammelte Werke*, Mohr, Tübingen 1976ss., vol. 10, p. 108; trad. it. R. Dottori, *Fenomenologia, ermeneutica, metafisica*, in ID., *Verità e metodo 2*, Bompiani, Milano 1995, p. 207.

²³ Senza volere qui aprire il consistente tema della *παιδεία*, si ricordi ad esempio che Platone nella *Repubblica* (cfr. *Resp.* 377 c) parla dell'educazione come di un *πλάττειν τὰς ψυχάς*. L'anima, come forma del vivente, non è un sostrato immobile. Questa idea, fortemente greca, ricorre anche in Aristotele: ci sono infatti delle virtù (le virtù etiche) che si apprendono e che non si possiedono semplicemente per

di *ricevere una forma*» (capacità passiva) quanto «la capacità di *dare la forma*» (capacità attiva); indica però anche «la capacità di annientare la forma che è suscettibile di ricevere o di creare»²⁴. A questo proposito Malabou ci ricorda che plastico è anche un esplosivo. Una bomba al plastico è in grado di provocare violente esplosioni e distruzioni. Ne consegue che la plasticità è uno stato che si situa fra due “estremi”, perché sta fra «l’immagine sensibile del prendere una forma (la scultura e gli oggetti di plastica)» e quella «di annientare ogni forma (l’esplosione)»²⁵. Questo significato, connesso al potere di restare paradossalmente anche senza forma – come ci mostrano tutti i casi di perdita d’identità che, quindi, vengono avvertiti come situazioni di crisi e di dispersione o annullamento ontologico – indica la condizione dialettica di convenire a una forma tramite un modo continuamente mutevole di farlo. In questa condizione è inclusa anche la possibilità di annullare, di fare esplodere qualsiasi altra determinazione ontologica precedentemente acquisita (perché ricevuta o perché conquistata) per declinarsi secondo altre determinazioni, per farne esplodere, lasciarne emergere nuove. Un rimettersi in gioco ontologicamente, insomma; un risituarsi nella propria metamorfosi.

Malabou ci invita, però, a non considerare la flessibilità come equivalente della plasticità²⁶. La flessibilità aggancia la plasticità, infatti, solo dal lato della capacità (passiva) di ricevere una forma, ma non indica la capacità attiva né di offrirla né di farla esplodere, appunto nel doppio senso di un farla venire fuori all’attivo provocandola o di un eliminarla disintegrandola²⁷. Ciò che manca al flessibile è «la risorsa del dar forma, il potere di creare, di inventare, o anche di cancellare un’impronta»²⁸. Questa possibilità che compete al plastico, ma non al flessibile, rappresenta, a mio avviso, quel continuo movimento entro cui “ciò che è” è ontologicamente istituito in quanto tale come ciò che resta mutando²⁹. Ciò appunto perché l’essere è per struttura attraversato dalla differenza quale condizione che sostiene nell’ente la varietà di modalità ontologiche diverse, non riducibili le une alle altre, né sopprimibili, pena la perdita della cosa proprio in quanto quella cosa e non altra.

Per Malabou una concezione plastica è possibile solo sul solco della decostruzione della metafisica, poiché la plasticità contraddice la rigidità con cui la tradizione ha considerato l’essere e ha operato sulla realtà fissandola in schemi concettuali e definitivi

natura. Pur caratterizzando ogni individuo in quanto un alcunché di determinato e arrestando in tal modo il rischio di una dispersione ontologica, l’anima come essenza del vivente è in grado di interagire con ciò che è altro, anche con lo stesso corpo che pure informa di sé. La sua è una realtà osmotica. Difatti, Malabou intende così anche il nostro cervello che caratterizza appunto come plastico. Sebbene non consapevoli della nostra plasticità, noi siamo a livello cerebrale atti a modulare la nostra personalità garantendone così anche la sua continuità. Plastica è, quindi, la nostra capacità di riorganizzarci anche liberamente senza restare sottomessi al contesto entro cui siamo inseriti.

²⁴ C. MALABOU, *Que faire de notre cerveau*, Bayard Éditions, Montrouge 2011², p. 43.

²⁵ *Ibidem*, p. 44.

²⁶ La flessibilità è «l’avatar ideologico della plasticità» (*ibidem*, p. 56).

²⁷ Chi è flessibile, ma non plastico, è in grado di ricevere una forma, ma non di darla; sa «assumere una piega, ma non sa darla»; «è docile, non esplosivo» (*ibidem*, *ivi*).

²⁸ *Ibidem*, pp. 56-57.

²⁹ Per inciso, è la questione di cui notoriamente Ricoeur discute analizzando la duplice identità del Sé al modo dell’*idem* e dell’*ipse* (cfr. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990; trad. it. D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993).

statici, fissi. Tuttavia, proprio dalla metafisica – o per lo meno una certa metafisica, e penso in primo luogo nuovamente a quella di Aristotele – arriva la lezione non solo di un *essere plastico*, ma anche di un *sapere plastico*, nella misura in cui la metafisica si costituisce come una modalità di approccio all'essere dei fenomeni nella fenomenicità nella loro datità. La datità che incontriamo nell'ontologia aristotelica non parla, infatti, per l'univocità, ma per l'ambiguità dell'essere, facendo perno su un incrocio di differenze dentro l'essere. Di queste differenze l'essere si fa portatore. Tali differenze, ancora, ci impediscono di concettualizzare l'essere come un genere, così come ci insegna Aristotele.

In quanto vede l'essere (e così ogni fenomeno) come stratificato ontologicamente, la metafisica è caratterizzata da una natura fenomenologica ed ermeneutica. La stratificazione non è solo la sovrapposizione sulla forma (sul sostrato) di tutte le determinazioni ulteriori al modo delle altre determinazioni categoriali. È piuttosto la struttura ontologica del fenomeno e della sua forma. È il modo della sua datità: l'*eidōs*, per mostrarsi, non può fare a meno degli strati. Gli *aspetti* – tanti – tramite cui il fenomeno si mostra sono i suoi strati. Il nostro volto, che ci identifica, sa piangere e ridere insieme; su di esso il tempo si sedimenta sotto forma di rughe e di macchie, rendendoci i testimoni di noi stessi, della nostra storia, della nostra vita. Le espressioni del volto che assumiamo sono gli strati con cui ci mostriamo agli altri, anche camuffandoci. Dietro il sorriso celiamo il dolore; le nostre lacrime possono essere anche di felicità. Le sedimentazioni ontologiche sono le condizioni della fenomenicità, ne sono i mezzi. Le *Abschattungen* di cui ci parla Husserl, per esempio, non creano ombre sull'essenza nel senso secondo cui pensiamo all'ombra come a qualcosa che copre. Esse si danno come quei modi tramite cui la luce stessa emerge. Senza di esse della cosa non vedremmo proprio nulla, perché nulla potrebbe apparire e manifestarsi. Nella troppa luce, notoriamente, non vediamo, restiamo abbagliati, tutto si confonde e perde la sua individualità.

Di una realtà che si configura come “stropicciata”, non inamidata e stirata a regola d'arte, cosa siamo in grado di dire allora? A mio avviso, si tratta dello sforzo di resistere alla tentazione di prendere in mano il ferro da stiro e di stirare le cose! Si tratta, in altri termini, di accogliere l'invito gadameriano a non pensare metafisica, fenomenologia ed ermeneutica come tre distinte discipline, bensì come qualificazioni che convergono a uno stesso domandare, al filosofare: «Fenomenologia, ermeneutica e metafisica non sono tre differenti punti di vista, ma piuttosto lo stesso filosofare»³⁰. Si tratta di adottare un interrogare che, a propria volta, mostra di sapere essere plastico, di sapersi adattare e ricostituire ogni volta al cospetto di ciò di cui fa esperienza – ciò che ancora Gadamer caratterizza come *l'aperto (das Offene)*, impossibile a chiudersi, a contenersi imponendogli una sola forma definitiva. Nelle parole di Gadamer possiamo in qualche modo leggere la richiesta di non pretendere di raccogliere tutto “il liquido” dentro le bottiglie, ma piuttosto di tuffarci noi in esso, perché comunque non avremmo mai un numero bastevole di bottiglie dentro cui raccogliere l'intero dell'essere dentro cui siamo noi stessi

³⁰ H.-G. GADAMER, *op. cit.*, p. 109; it. p. 208.

immersi: «L'uomo [...] è posto nell'aperto, esposto continuamente alla possibilità e alla necessità del domandare – oltre ogni risposta possibile. Questo significa l'esserci»³¹.

Ora, il punto è che se l'ermeneutica contemporanea assicura la propria continuità con la metafisica, non lo stesso si può dire della fenomenologia. La netta distinzione fra fenomenologia e metafisica è sottolineata tanto in area continentale (soprattutto dalla fenomenologia francese post-heideggeriana) quanto, con ragioni diverse, dalla fenomenologia cognitiva in area analitica. Nondimeno, a mio avviso, la metafisica appare all'origine forgiata da uno statuto fenomenologico ed ermeneutico nel suo mettere in gioco la questione del legame, della connessione, del contatto fra il soggetto e la realtà³². La filosofia post-metafisica di matrice heideggeriana punta spesso volontariamente su un paradigma di ragione e di conoscenza cosiddetto *debole* in opposizione al modello di ragione e conoscenza cosiddetto *scientifico* che, proprio perché forte, è ritenuto violento. Esempio di questo modello scientifico è considerato anche il pensiero metafisico. In Aristotele, tuttavia, la concezione *epistemica* della πρώτη φιλοσοφία non esclude l'uso di un approccio ermeneutico all'essere per via del riconoscimento del suo carattere molteplice e dell'impossibilità di una ferrea deduzione (o derivazione ontologica) dei diversi modi dell'essere da quello che pure viene detto essere il primo modo, ossia quello dell'οὐσία – impossibilità determinata ad esempio dalla co-originaria causalità di materia e forma per ciò che attiene la φύσις. La metafisica rivela la sua componente eidetica proprio per via della sua natura epistemica, ma questo tratto non irrigidisce l'interrogare metafisico che finisce, anzi, per accogliere in sé, nel ricorso alla metafora e all'analogia, quella componente *poetica* che si suole considerare contraria allo spirito della scienza. Con grande precisione Ricoeur osserva che proprio nel punto dove la filosofia con Aristotele tenta di fondare un discorso scientifico sull'essere, cercando di saltare l'ostacolo della sua equivocità, lì essa si apre al registro poetico tramite la teoria dell'analogia³³. La metafisica si rivela massimamente vicina alla poesia proprio quando la distinzione fra discorso speculativo e discorso poetico è definitivamente posta, ossia quando la metafisica pretende di darsi come scienza. Proprio questa pretesa – ossia quella di essere un'ἐπιστήμη τις che, invece di escludere ritagliando e selezionando parti ontologiche, si apre e dispone a ospitare tutto – riporta, però, la metafisica alla poesia³⁴. Quindi, dove il

³¹ *Ibidem*, p. 108; it. p. 207. Aggiunge Gadamer: «È il domandare che domanda ogni oltre presente, e si apre al possibile; il dire, che cerca le proprie parole per l'indicibile, finché non “parla”, ed è “risposta”; ed è continuamente lo sperare che è conscio del non-ancora, ed è pieno di aspettative [...]. Un'aspettativa è ciò che fa pervenire alla parola ogni colloquio. Ogni parlare, che è rivolto all'altro [...] come domanda o come risposta, è conscio di non aver detto tutto ciò che voleva dire» (*ibidem*, ivi; it. pp. 208-209).

³² Assumo qui una definizione molto ampia di fenomeno come un ente, anche eventualmente del tutto vago e indistinto, che entra in contatto con il soggetto, o con cui il soggetto entra in contatto, in un'esperienza attraverso tutti i possibili livelli, gradi e nature dell'esperienza.

³³ «Sarà stato decisivo per il pensiero, il fatto che *un giorno* una particella di equivocità sia stata strappata alla poesia e unita al discorso filosofico, mentre il discorso filosofico era costretto a sottrarsi al dominio della semplice univocità» (P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris 1975, p. 344; trad. it. G. Grampa, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1986², p. 359).

³⁴ «È questo il mirabile lavoro concettuale mediante il quale è stata preservata la differenza fra discorso speculativo e discorso poetico, proprio nel punto della loro massima vicinanza» (*ibidem*, p. 356; it. p. 372).

lavoro concettuale eidetico arriva a un arresto e la metafisica si immischia con altre forme di discorso, lì la metafisica stessa è già contaminata e diviene espressione di un'«intersezione delle sfere di discorso». L'intersezione delle sfere di discorso non significa la distruzione della possibilità dell'ontologia o la rinuncia al lavoro concettuale. Questa intersezione, infatti, cerca di toccare proprio il piano in cui la fenomenicità dell'essere è la sua datità, una datità che ne rivela l'irriducibile equivocità, il suo essere multiforme, sfaccettato, liquido, plastico, stratificato. È di fronte a una realtà di questo tipo che si dispiega il potere del linguaggio e che la stessa metafisica si dispone a dispiegarlo nell'incrocio, nell'intersezione di due movimenti, «l'uno rivolto a determinare in modo più rigoroso gli aspetti concettuali della realtà» – movimento che la metafisica innesca costituendosi come *ἐπιστήμη* –, «l'altro invece volto a fare apparire i referenti, vale a dire le entità alle quali si applicano i termini predicativi appropriati»³⁵. Questa «circolarità fra procedimento astrattivo e procedimento di concretizzazione» fa non solo della capacità di significare, ma anche – aggiungo – della stessa metafisica un'«incessante Odissea»³⁶. Il secondo movimento, il procedimento di concretizzazione, tramite cui lasciamo che le entità che corrispondono ai concetti, alle parole, ai significati appaiano, può essere considerato indubbiamente una buona definizione di fenomenologia. Allo stesso tempo, però, questo movimento descrive in modo proprio anche la metafisica come scienza del “ciò che è”, nel suo accoglierlo così come esso si mostra in quanto sostrato dei nostri concetti, delle nostre nozioni, delle nostre determinazioni categoriali, delle relazioni predicative fra gli enti e i loro diversi modi ontologici che noi desideriamo esprimere nei nostri *incompiuti discorsi*. Ritengo che qui il problema non sia quello che porta ad esempio Pierre Aubenque a parlare di una natura aporetica della metafisica come ontologia per via dell'ambiguità dell'essere che esclude già a monte (cioè sin dall'inizio del progetto) la possibilità di una sua scienza. Forse non si tratta neppure della circolarità, per taluni viziosa, rappresentata dalla doppia struttura della metafisica come onto-teologia legata all'oblio della differenza ontologica. La questione è, piuttosto, la discrepanza inaggrabile fra procedimento astrattivo e procedimento di concretizzazione. È in questa discrepanza che ci imbattiamo, nella misura in cui questa discrepanza dice la differenza non solo tra il concetto e la cosa, ma anche tra la fenomenalità con tutti i rischi ad essa connessi (i casi della parvenza ad esempio) e il fenomeno, fra l'apparire e l'essere. È su questa discrepanza, con lo scopo di governarla, o di ridurla, o di interpretarla, o di farsene carico per proteggerla, che la filosofia continua a lavorare, a interrogare, mostrando di essere ancora *metafisica*, nell'accezione di Gadamer, come «l'apertura in una dimensione che, senza fine come il tempo stesso, e fluente come il presente stesso, abbraccia tutto il nostro domandare, il nostro dire e il nostro sperare»³⁷. È ancora questa discrepanza che rende, appunto, il lavoro filosofico un'*incessante Odissea*, che ci chiede di metterci in viaggio, come ritengo suggerisca Ricoeur, armati sia dell'*imaginatio* (che è condizione della metafora) sia dell'*intellectio*, che tradurrei come *intuizione eidetica*. Al cospetto dell'*intellectio* «il discorso metaforico incontra i suoi limiti»³⁸ in quanto si istituisce un altro “regime” che è quello in cui l'intuizione eidetica si sforza

³⁵ *Ibidem*, p. 377; it. p. 395.

³⁶ *Ibidem*, *ivi*.

³⁷ H.-G. GADAMER, *op. cit.*, p. 108; it. p. 207.

³⁸ P. RICOEUR, *La métaphore vive*, ed. cit., p. 382; it. p. 399.

di abbandonarsi alla natura profonda, intima delle cose, andando dalla verosimiglianza al vero, dallo *Scheinen* all'*Erscheinen*. Per questo, anche l'interpretazione mostra di essere «un lavoro del concetto»³⁹ e ciò sebbene la questione della verità, come ci insegna Heidegger, sia la questione dell'enigmatica dinamica dialettica di automanifestazione e sottrazione dell'essere (*Offenbarung* ed *Entzug*). Questa enigmaticità non implica un necessario abbandono del concettuale in favore del metaforico. Al contrario, l'immaginazione richiesta dall'enigma reclama, a sua volta, che il pensiero concettuale *pensi oltre, pensi di più*: «L'immaginazione creatrice non è altro che questa domanda [*scil.* di pensare di più] posta al pensiero concettuale»⁴⁰. Rinunciare a questo sforzo significherebbe negare al soggetto la possibilità di entrare in contatto con il fenomeno non in quanto mera parvenza, bensì in quanto la cosa stessa (sia pure opaca, non evidente e non trasparente), per toccarla, leggerla, interpretarla, conoscerla, amarla, nella sua stratificazione e fluidità. Ci resta, dunque, il desiderio di sfiorare l'essenza, di toccarla senza stritolarla o chiuderla serrando il pugno, con quella “leggerezza” del tocco delle dita o di una mano aperta che accarezza e che ha il tratto di quello che è momentaneo, come momentaneo è il τυχεῖν, quell'essere presso l'essenza di cui ci parla Aristotele⁴¹ come lo stato (διαγωγή) in cui l'uomo si trova solo per breve tempo (μικρὸν χρόνον) a differenza del dio⁴².

Di fronte alla stratificazione ontologica e alla fluidità dei fenomeni la questione non è più forse, quella di eliminare la soggettività, come una certa forma esasperata di decostruzione pretenderebbe di fare destituendo per intero il soggetto, ma di tentare un suo ricollocamento rispetto ai fenomeni: uno spiazzamento che è un ripiazzamento in accordo con il riplasmarsi e riformarsi che, dunque, appartiene di diritto anche al soggetto⁴³. La soggettività riconosce di essere dislocata quando riconosce di non poter cogliere perfettamente la cosa, ma nello stesso tempo sa di potersi dire anche certa che nel toccare quell'entità morbida dal pelo color miele cui dà il nome proprio Birillo non sta accarezzando un cavallo, ma un gatto. Resta, cioè, alla soggettività l'accesso alla possibilità dell'intuizione eidetica a condizione dell'originaria, indipendente datità del fenomeno. La soggettività non riduce né la struttura ontologica multifaccettata, multiforme dei fenomeni né la connessione e conversione di necessità e contingenza quale struttura ontologica e fenomenica del “ciò che è” che si mostra secondo i suoi molteplici modi d'essere come questo fenomeno qui (τόδε τι, ci direbbe Aristotele). Esattamente questa tensione fra necessità e contingenza, fra immanenza e trascendenza, fra forma e materia è il carattere della realtà ed esattamente di questa tensione la metafisica desidera parlare.

³⁹ *Ibidem*, p. 383; it. p. 399.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 384; it. p. 401.

⁴¹ Cfr. ad esempio ARISTOTELE, *Metaph.* IX, 1051 b 23-25 e XII, 1072 b 21.

⁴² Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* XII, 1072 b 14-15.

⁴³ Si tratta di effettuare in qualche misura quel ripatteggiamento del posto occupato dal soggetto proposto da Marion alla fine di *Dato che*: «Esso [*scil.* il soggetto] si pone come un centro: non glielo si contesterà; ma gli si contesterà il modo di occupazione e d'esercizio del centro che rivendica [...]; gli si opporrà che non detiene questo centro, ma che vi abita come un affittuario piazzato là dove si mostra ciò che si dà» (J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris, 1997, pp. 441-442; trad. it. R. Caldarone, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001, p. 393).

Ugo Perone

OPORTET IDEALISMUS

Abstract

In a society built on concepts of appearance and virtuality, the very invocation of “reality” seems to have an already thaumaturgic power. Yet, to think that embracing reality as a critical power may produce enlightenment is especially naive. The virtual world cannot be perforated by injections of realism but rather by opposing the appearance of the inessential with an ethical ideal that works for a transformation of society. Philosophy has an intrinsic idealistic vocation. The idealists are not naive individuals who find refuge in the construction of an ideal world for their own use and benefit; on the contrary, the idealists are those who do not find themselves at ease in the real world and therefore envisage, in an act of freedom, how the world ought to be.

Vi è una consolidata corrente della filosofia che accredita il filosofo come uomo tra le nuvole, che, intento a scrutare i cieli, inciampa nel pozzo. Il riso della servetta tracia come le beffe di Aristofane sono, per dirla con Nietzsche, nient'altro che l'espressione di un risentimento che ha per effetto di capovolgere uno sforzo millenario, teso invece ad avvicinarsi alla comprensione di ciò che è davvero essenziale del mondo, uno sforzo pagato talora con la vita, e invece squalificato come astruseria e astrattezza. Ora, è difficile resistere a quest'accusa, senza cadere nell'equivoco di rispondere all'avversario, avendo anzitutto fatto propria la sua prospettiva critica. Nel corso dei secoli la filosofia l'ha fatto soprattutto in tre modi. Il primo, antico come i sofisti, è quello di mostrare la potenza dell'argomentare filosofico, che è in grado – indipendentemente dalla sua presa sulla realtà – di esercitare però uno straordinario potere su una comunità e di convincere tanto di una cosa quanto del suo contrario. Più tardi si sarebbe chiamata questa la potenza ideologica del pensiero. La seconda via è quella dell'esplicito realismo (empiristicamente inteso o no) ossia quella di assumere il dato di realtà come orizzonte normativo del pensiero. La terza è quella di un passo laterale che destina la filosofia a un'efficace analisi dei contenuti del discorso sulla base della loro stringenza logica.

In certo modo, più o meno esplicito, queste tre vie assumono l'obiezione dell'avversario e cercano di mostrare come la filosofia possa riuscire a fare i conti con il reale o influenzandolo o assumendolo normativamente o ritagliandosi un preciso e limitato spazio di validità. Come si può facilmente vedere, esse non sono però identiche, anzi per certi aspetti sono opposte (il realista contrasta i sofisti come relativisti e soggettivisti). Hanno però in comune un punto di convergenza: considerano la verità come una proprietà unilaterale (del discorso, o delle cose o della logica argomentativa) e non come una relazione tra ordini non congruenti: l'ordine del pensiero, quello della parola, quello dalla cosa. L'ermeneutica nella sua forma più propria comincia invece dalla

consapevolezza di questa non corrispondenza tra pensiero, parola e cosa, e formula nell'interpretazione un progetto in cui l'ordine del conoscere, quello dell'esprimere e quello del reale possano però pervenire, almeno in un punto e almeno per un tempo, a una congruenza. Kant ha senza dubbio avviato questo processo con le sue riflessioni gnoseologiche, ma ha poi duramente separato il conoscere dall'agire, aprendo il campo a un idealismo eticamente motivato, ma con fragili, perché ipertrofiche, basi ontologiche. L'ermeneutica novecentesca l'ha proseguito, ma, attraversata talora da un estetismo accentuato o da un pressante bisogno di alleggerimento dai grandi sistemi, ha aperto la strada al decostruttivismo post-moderno, che non è se non l'estrema propaggine della modernità.

Si comprende di qui il rinnovato bisogno di tornare alle cose stesse, di misurarsi realisticamente su di esse. Si potrà dire – ed è stato detto – che quest'intento di ritorno al realismo non va oltre la banalità. Ma in una società costruita sulla misura dell'apparente e del virtuale, la sola invocazione del "reale" pare già avere una forza taumaturgica. Nondimeno pensare che sventolare la realtà come una potenza critica produca l'illuminismo è singolarmente ingenuo. Si tratta di un'ingenuità che è figlia genealogica di ciò da cui vorrebbe liberarsi. Non a caso, infatti, nella correzione del soggettivismo gnoseologico imputato all'ermeneutica, e poi al post-moderno, si ricorre a un concetto ambiguo, e intenzionalmente decapitato, come quello di ontologia. Si tratta infatti di un'ontologia senza metafisica, anzi di un'ontologia in luogo di una metafisica. Gli empiristi avevano almeno il coraggio di dire esplicitamente il nome di quest'ontologia non metafisica e la chiamavano esperienza; qui l'ontologia sembra volersi elevare a un livello più generale, meno empirico, ma evitando ogni implicazione metafisica.

Bisognerebbe invece tornare a dirlo senza timore: non riesco a immaginare una filosofia che non sia metafisica. Abbiamo timore di dirlo perché rifuggiamo dal ritorno alla metafisica classica: ma di metafisiche ce ne sono centinaia, tante quante le filosofie. Del resto è seriamente difficile immaginare una filosofia che si limiti alla pura ricettività o che pensi che la strada migliore per attingere la verità sia quella che non va oltre il dato. La filosofia è sempre una metafisica già semplicemente per il fatto che la pura ricettività non esiste; la ricettività non è passività pura, ma è già un incontro. E se, come si dice, il reale resiste alla conoscenza, è perché resiste a qualcuno. Ogni forma di conoscenza va sempre *oltre* il dato, è sempre "*meta*". Quello che la definizione di ontologia ametafisica comporta è l'idea ingenua, del tutto premoderna, che si abbia una possibilità di accedere al dato direttamente e semplicemente. Tutto questo non è mai avvenuto: il più realista dei filosofi metafisici antichi, che è Aristotele, fa metafisica già nella fisica, perché egli non si limita a descrivere il modo degli accadimenti, ma si interroga su cosa essi siano essenzialmente. E questo essenziale, alla cui definizione si giungeva con il lavoro del pensiero, non coincideva con il puramente presente qui. Ora proprio questo è la filosofia, e proprio questo è ciò che la distingue dal pensare comune. In certo senso la filosofia è il passaggio dall'efficacia, straordinaria, ma muta, del deittico, al rischio della parola. Il gesto che mostra è eloquente e pieno, e sembra bastare per la vita comune, ma quando, attraverso uno scarto di registro, si voglia pervenire a una definizione e si voglia darvi espressione, ci si indebolisce e ci si allontana dall'immediatezza reale. Si dice meno e meno efficacemente. Ma al tempo stesso si dice di più e più efficacemente, perché si traspone il reale in un ordine immaginato e nuovo. Si apre un mondo, che, pur

immaginato, non è però immaginario, perché impegnato a rendere ragione del mondo reale, ottusamente ancorato alla sua muta resistenza.

Per fare ciò occorre però avvalersi di un concetto di verità come *non identico* con l'immediatamente dato; diversamente, come un autore post-moderno come lo stesso Lyotard ammette, si finirebbe per rinunciare a ogni forma di critica nei confronti dell'immediatamente dato. Del resto l'assenza di metafisica e la costruzione di un'ontologia ametafisica mostrano tutta la loro debolezza applicate al terreno politico. Qui risulta evidente che il semplice ricorso all'evidenza dei fatti non ha presa. Dopo decenni di cattivo governo ci s'illude che il ricorso ai dati reali (del tipo: Ruby non è nipote di Mubarak) e il prudente realismo delle proposte sconfigga il berlusconismo. Come abbiamo dolorosamente constatato non è così. E sulla scena è balzato un movimento che della realtà non si cura, e anzi vi si oppone. Questa dura lezione obbliga a un ripensamento: il mondo virtuale della celluloidoide non si perfora con iniezioni di realismo, ma contrapponendo all'apparenza dell'inessenziale un ideale etico che si prenda cura della trasformazione della società. Se si crede, come il realismo, alleato qui nella sua ametafisicità con forme di filosofia analitica, che una volta nominata e disposta la realtà sul piano della sua coerenza logica, si sia per questo vinta ogni battaglia, ci si sbaglia di grosso. Se le cose stessero così, il mondo non andrebbe come va. E il mondo non si vince con la semplice negazione della sua consistenza – siamo troppo attaccati all'esistente per accettare senza rifiuti la sua negazione – ma facendo intravedere un mondo migliore.

Ma ritorniamo al tema della non identità come contrassegno della verità. Il fondamento di questa tesi riposa certamente nella distinzione, del tutto opportuna, e di antica origine, tra piano ontologico e piano gnoseologico. Questa giusta distinzione non va però nella direzione della divaricazione, secondo cui la gnoseologia metterebbe capo a una verità come soggettività mentre l'ontologia a una verità come realtà. Tra i due termini (verità come soggettività e verità come realtà), come del resto conferma la stessa definizione del concetto di realtà come qualcosa che mi resiste, vi è una connessione. La realtà si trova in una relazione con me: non c'è quindi possibilità di accedere alla realtà se non attraverso una prospettiva (in questo senso un'ermeneutica di un certo tipo continua ad avere dalla sua delle ragioni). Ne risulta, per quanto possa sembrare paradossale, che una buona ermeneutica è realistica, ma con l'importante clausola che essa è consapevole del fatto che siamo distanti dalla realtà. Il suo tentativo è quello di accedere alla realtà non essendone immediatamente partecipi.

Tutti coloro che semplificano il problema (o di un'interpretazione che risolve in sé la verità o di una verità che rende superflua l'interpretazione) finiscono per perdere in definitiva l'essenziale, cioè che la filosofia è un'invenzione. Cioè, la filosofia non c'è, se non come *un* modo (perché che ne sono degli altri) per porci di fronte a questa realtà, orientarci in essa e aiutarci a cambiarla. Ma lo fa attraverso uno strumento che per definizione ritengo essere *metafisico*, in quanto va *al di là* della realtà. Mi permetterei persino di dire che è *idealistico*. Quali sono infatti gli strumenti della filosofia? Sono delle idee. In questo senso *ogni* filosofia è idealistica. Se con idealismo intendiamo solo il *deutsche Idealismus*, come con metafisica identificavamo esclusivamente la metafisica classica, allora certo non ogni filosofia è idealismo (tedesco). Il fatto che la filosofia lavori attraverso il ricorso a idee è il segno della sua debolezza. Le idee non cambiano

ipso facto il mondo. E non lo *conoscono* neanche perfettamente. Però lo conoscono e lo cambiano *anche*, perché hanno la grande capacità di eccedere il mondo, e di aprire nuovi mondi.

Sarebbe forse utile tornare a riflettere sulle stesse origini dell'idealismo tedesco, per coglierne almeno due aspetti, che in Fichte appaiono preminenti e che mantengono intatto il loro valore. In primo luogo la forte istanza etica. La ragione per cui agli idealisti Kant non bastava era perché egli appariva loro, nonostante tutto, troppo realista, cioè troppo acquiescente a come stavano le cose. Detto altrimenti, la sua gnoseologia non era all'altezza della sua morale (del resto, come è noto, l'idealismo legge il sistema a partire dalla *Critica della ragion pratica* e non nel suo sviluppo cronologico). L'idealista non è quell'ingenuo che si rifugia nella costruzione a suo uso e consumo di un mondo ideale: è colui che, non trovandosi a suo agio nel mondo reale, progetta, con un atto di libertà, un mondo come dovrebbe essere. Quindi, forse, l'idealista è più realista del realista, nel senso che è in grado di valutare non solo ciò che è, ma perfino quello che non è, cioè ciò che manca in ciò che è. Egli ha uno sguardo più acuto sul reale rispetto a colui che si limita a constatare i fatti. Una delle questioni che hanno contribuito all'abbandono dell'idealismo è che abbiamo sostituito l'enfasi o la motivazione etica con un impianto meramente estetico. L'idealismo come estetica è una deriva pericolosa, perché costituisce un mero rifugio, dal momento che l'estetica è la costruzione di un mondo sotto la clausola dell'irrelevanza del giudizio di realtà o irrealtà, ciò che invece è decisivo per ogni valutazione etica. Questa infatti non è l'applicazione di una regola (astratta) a un reale inteso come pura plasmabilità. Il reale resiste, ovvero attende e pretende, e il responsabile atteggiamento etico è quello che trova la risposta adatta alla domanda che dal reale perviene senza poter trovare in esso risposta. Dall'estetizzazione idealistica scaturisce invece un mondo magico, un mondo di sogno, ovvero un orizzonte che è direttamente alternativo a quello dell'etica.

Il secondo elemento su cui bisognerebbe riflettere è il fatto che certamente l'idealismo (e particolarmente quello tedesco) appare sovrabbondante di assoluti e di assolutizzazioni, ma anche che esso, proprio nei suoi sviluppi più estremi, muove, quantomeno nella modernità, da una prospettiva trascendentale, ovvero è il tentativo di pensare l'assoluto dal punto di vista del finito. Quando si parla di idealismo, non ci si insedia dunque necessariamente nel punto di vista dell'Assoluto; semplicemente si individua l'assoluto come ciò a cui tendere. Questa dimensione trascendentale, guadagnata appunto nella modernità, porta l'idealismo in una direzione comprensibile anche per l'uomo contemporaneo, ma nello stesso tempo non trascura quella vocazione metafisica cui prima facevo riferimento.

Credo del resto che bisognerebbe tornare ad avere il coraggio di dire alcune cose che non sono più facilmente accettate nel nostro mondo, il quale però sta scontando le conseguenze di questa non accettazione. È parso infatti molto progressista e liberatorio dire che non c'è verità, perché non c'è che interpretazione. I risultati sono un malessere che non guarisce però semplicemente rispolverando come un mantra le parole realtà e realismo. Bisogna tornare a riprendere alcune antiche e impegnative e ambiziose tesi della filosofia, diversamente essa morirà e ciò avverrà per mano degli stessi filosofi. Soprattutto in un mondo come questo, in cui anche la dimensione religiosa appare attraversata da una crisi profonda, ma in cui nondimeno si riscontra anche la presenza,

per usare il mio linguaggio consueto, di veri, e anche autentici e positivi, significati, senza però che si sappia disporre di forme culturali che abbiano la capacità di strutturarli in una prospettiva di senso, la filosofia potrebbe candidarsi a essere uno dei luoghi in cui quest'operazione di mediazione tra i significati e il senso potrebbe avvenire. Questa peraltro non è un'operazione soggettiva e casuale, ma un processo che ha di mira la verità e che si sforza di enunciare la verità di quei significati che essa iscrive in un senso. Se rinunciamo a quest'ambizione, non abbiamo più strumenti. Non abbiamo più strumenti in politica, non abbiamo più strumenti nella nostra convivenza. Oggi siamo chiamati a questo compito di fronte a una convivenza sempre più difficile, perché la moltiplicazione delle differenze – il pluralismo in senso lato – e ciò che chiamiamo la società liquida rendono la vita difficile. Rispetto a questo bisogna trovare delle forme di unificazione che non sono le forme dell'Assoluto, della Verità che s'impone, ossia non hanno nessuno di quei caratteri contro cui moderno e post-moderno avevano lottato, ma che non sono neanche solo una rivendicazione del primato della realtà. Bisogna rimettersi al lavoro senza abbandonare concetti antichi ma da ripensare profondamente.

La diagnosi accerta una crisi profonda, di cui la politica (in Italia, ma anche nel miglior progetto della modernità: l'Europa) è rispecchiamento. La terapia non può essere se non ambiziosa. Perciò occorre qualcosa di nuovo, nel senso greco e biblico di *kainos*, non semplicemente di *neos*, qualcosa che porti a compimento e manifestazione un più pieno. *Oportet philosophia*, una filosofia che non si vergogni dei suoi strumenti metafisici e persino idealistici. E dunque anche *oportet idealismus*.

POLITICHE

Federico Trocini

DILEMMI E POSSIBILI DECLINAZIONI DEL REALISMO POLITICO:
LA REALPOLITIK

Abstract

By introducing the neologism “Realpolitik,” the liberal freelance journalist August Ludwig von Rochau (1810-1873) pointed to a concept opposite to that of Idealpolitik, which he identified with a “sentimental” attitude. According to Rochau’s definition, the primary task of politics would not consist “in the realization of the ideal, but in the achievement of concrete aims.” According to its detractors, “Realpolitik,” as the “politics of facts,” mostly tends to assume a legitimizing function of what exists: in this sense, it would always be the result of a “moral and intellectual capitulation.” Yet, as demonstrated by the case of Rochau, not everyone who upholds political realism is indeed a realist.

Nel linguaggio politico corrente il termine realismo tende ad assumere almeno due diversi significati. Da un lato, è inteso, con accezione perlopiù negativa, come sinonimo di cinismo amorale, di opportunismo e di esaltazione del diritto del più forte. E, come tale, è avvertito come un pericoloso strumento al servizio dei potenti. Dall’altro, richiama invece quel particolare orientamento di pensiero che, in contrasto a ogni costruito ideologico e utopico, intende far esclusivo riferimento ai vincoli oggettivi posti dalla realtà, traducendosi in un atteggiamento polemico sia verso le retoriche del potere, sia verso ogni assolutizzazione di valori. In questa prospettiva, il realismo politico diviene un’arma efficace contro le manipolazioni e le falsificazioni della politica¹.

Stando a un celebre passo del capitolo XV de *Il Principe*, in cui Machiavelli espone compiutamente il punto di vista realista, è possibile affermare, in prima approssimazione, che uno degli elementi centrali nella riflessione del realismo politico risiede nella dialettica tra realtà e apparenza. In altri termini, mentre l’idealista trasfigura e l’utopista smarrisce la realtà del potere, il realista ricerca il volto più autentico della politica al di sotto del mondo delle idee e al di là delle maschere deformanti delle ideologie e delle dottrine. Anziché rivolgere la propria attenzione al sovra-mondo delle idee platoniche, egli trae perciò ispirazione soprattutto dallo studio del passato, dall’attenta interpretazione del presente e infine dalla congettura razionale del futuro.

In virtù della molteplicità dei modi di intendere il principio di realtà, il realismo politico tende però ad assumere connotazioni politiche anche molto diverse tra loro. Si può infatti parlare di un realismo ad uso dei progressisti, cioè di un realismo che, a partire da un’accurata analisi dei rapporti sociali, economici e politici, si pone come

¹ Cfr. P.P. PORTINARO, *Il realismo politico*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 3ss.

strumento di superamento delle fonti tradizionali di legittimazione politica e, insieme, come strumento di correzione delle ingiustizie. Ma si può anche parlare di un realismo ad uso dei conservatori, cioè di un realismo che, a partire da una concezione antropologica negativa e dalla constatazione dell'immutabilità dell'animo umano, tende a promuovere la salvaguardia dello *status quo*.

L'esistenza di molteplici "realismi" – almeno tanti quanti sono i realisti – dimostra quanto sia difficile far riferimento a una vera e propria tradizione consolidata di pensiero e sia, al contrario, più opportuno richiamarsi a un insieme eterogeneo di intuizioni.

Tale indefinitezza si spiega alla luce di un elemento fondamentale: a differenza delle concezioni filosofiche della politica, che muovono dalla teoria per imporre modelli alla prassi, il realismo è una concezione della prassi politica situata all'incrocio tra la prospettiva dell'attore, ove prevale l'ottimismo dell'azione, e la prospettiva dello spettatore, ove prevale invece il pessimismo dell'intelligenza.

Non è un caso, infatti, che i suoi più autorevoli esponenti, Tucidide e Machiavelli, abbiano intrapreso la loro riflessione in seguito al fallimento della propria esperienza politica e, con ciò, solo dopo essere divenuti interpreti di grandi rotture. Se è vero, dunque, che la sua riflessione politica avviene perlopiù *post res perditas*, risulta facilmente intuibile la ragione che spinge il realista a porsi in lotta con la realtà in cui vive. E quindi ad assumere una prospettiva non solo descrittiva, ma anche implicitamente prescrittiva, nella misura in cui, attenendosi a un proprio principio di realtà, aspira a trasformare la realtà fattuale.

Sebbene il concetto di realismo politico sia legato in maniera imprescindibile al nome di alcuni autori classici, la nozione di realismo si è imposta nella discussione politica solamente intorno agli anni Cinquanta del XIX secolo. In Germania più che altrove, lo straordinario successo del termine rimanda al profilarsi di quell'intensa stagione di ripensamento critico maturata sul terreno del disincanto post-rivoluzionario del 1848-49. In effetti, se ancora nel celebre *Meyers Konversationslexikon* del 1850 la contrapposizione tra realismo e idealismo fu esposta nei termini generici di una diversa valutazione dei fenomeni – secondo il senso che essi acquistano nel rapporto causale o sulla base della corrispondenza con le idee –, nel 1853, con la pubblicazione del primo libro di *Grundsätze der Realpolitik, angewendet auf die staatlichen Zustände Deutschlands* [«Principi di politica reale applicati alle condizioni statali della Germania»] da parte del pubblicista liberale August Ludwig von Rochau (1810-1873), la nozione di realismo politico, sia pure nella variante tedesca di *Realpolitik*, assunse una forte ed esplicita connotazione polemica nei confronti del dogmatismo democratico ispirato ai principi del 1789: «La discussione sulla questione: chi deve governare, il diritto, la sapienza o la ragione, l'uno, i pochi o i molti, ebbene questo genere di domande appartiene al campo della speculazione filosofica»². In questo specifico contesto, richiamando la contrapposizione classica tra realtà e apparenza, mediante il neologismo di *Realpolitik* Rochau indicò un concetto opposto a quello di *Idealpolitik*, identificato con quell'atteggiamento «sentimentale» che, ponendo in risalto il piano delle «idee senza forma» rispetto a quello dei fatti concreti, tendeva ad agire secondo la logica del «tutto o niente». Al contrario, la *Realpolitik*

² A. L. VON ROCHAU, *Grundsätze der Realpolitik, angewendet auf die staatlichen Zustände Deutschlands* (1853-1869), Ullstein, Frankfurt a. M. – Berlin - Wien 1972, p. 25.

rivelava, da un lato, il tentativo di distinguere gli interessi reali da quelli astratti e, dall'altro, lo sforzo di individuare i fattori decisivi per la vita dello Stato.

Fondando il proprio schema argomentativo sull'assioma secondo cui il complesso delle tendenze proprie del mondo fisico rappresenterebbe il campo d'osservazione più adeguato per comprendere le logiche e le dinamiche della politica, nella costruzione concettuale della *Realpolitik* assunse altresì un carattere irresistibile l'idea di legge naturale, in virtù della quale «l'organismo politico della società umana, lo Stato, sorge e si sviluppa». In tal senso, secondo Rochau, la prospettiva teorica del liberalismo classico, per poter dirsi effettivamente fondata, aveva perciò bisogno di essere completata con quella di un ordine oggettivo posto dalla natura: «lo studio delle forze che formano, conservano e rovesciano lo Stato rappresenta il punto di partenza della conoscenza politica, dal cui riconoscimento si può dedurre che la legge delle forze esercita sulla vita dello Stato un dominio pari a quello della legge di gravità sul mondo fisico».

Riconducendo il comportamento umano al piano naturale, il pubblicista tedesco assimilò dunque la politica nell'orizzonte delle scienze naturali e, di conseguenza, concepì l'agire politico come lotta tesa alla conquista del potere: «Il potere politico non riconosce come proprio limite che un altro potere, e tra due poteri, che si scontrano l'uno contro l'altro, la lotta d'annientamento diviene una necessità che nessun ragionamento può evitare»³.

Alla vigilia della caduta del Muro di Berlino, Wolfgang Kraushaar ricostruì in parallelo, e con intento dichiaratamente polemico, la vicenda biografica di August Ludwig von Rochau e di Joschka Fischer, cioè di colui che, nel 1853, coniò il termine *Realpolitik* e di colui che, nel corso degli anni Novanta del XX secolo, divenne una delle personalità politiche più in vista della cosiddetta *Berliner Republik*⁴. Interpretando il loro itinerario biografico alla luce di quel paradigma in forza del quale al radicalismo giovanile subentrerebbe, dopo un'esperienza politica fallimentare – il *Frankfurter Wachensturm* del 1833 per l'uno, la *Ulrike-Meinhof-Demonstration* del 1976 per l'altro – il realismo della maturità, Kraushaar individuò un solido nesso tra la *Realpolitik* liberale di Rochau e la *Realpolitik* “verde” di Fischer. Tale nesso si fondava, a suo giudizio, sulla presenza di una semantica concettuale comune, caratterizzata non solo da sfumature anti-idealistiche, anti-utopistiche e anti-democratiche, ma anche dal prevalere di una concezione della politica intesa come *Machtspolitik*, *Staatspolitik*, *Erfolgspolitik*, *Nationalpolitik* e *Mittelstandspolitik*. È chiaro come, aldilà dei diversi contesti storici, il richiamo alla *Realpolitik* di Rochau fosse per Kraushaar strettamente funzionale alla polemica nei confronti dei *Reals* di Fischer, accusati, al pari dei nazional-liberali ottocenteschi, di capitolazione morale nei confronti degli interessi di potere.

Riprendendo la definizione di Rochau, secondo cui il compito primario della politica consisterebbe non già «nella realizzazione degli ideali, bensì nel raggiungimento di obiettivi concreti»⁵, il politologo tedesco concluse infatti la propria analisi con due osservazioni significative. Con la prima, denunciò che la *Realpolitik*, in quanto «politica dei fatti», tenderebbe perlopiù ad assumere una funzione legittimante dell'esistente: in tal

³ *Ibidem*, pp. 25 e 125.

⁴ W. KRAUSHAAR, *Realpolitik als Ideologie. Von Ludwig August Rochau zu Joschka Fischer*, in “Zeitschrift für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts”, 3 (1988), pp. 79-137.

⁵ A.L. VON ROCHAU, *Grundsätze der Realpolitik*, ed. cit., p. 208.

sensu essa sarebbe sempre il risultato di una «capitolazione morale e intellettuale». Con la seconda, mise in luce che la *Realpolitik*, presentandosi come espressione di un pragmatismo neutrale, funzionale agli obiettivi sia della rivoluzione sia della reazione, si rivelerebbe un vero e proprio «camaleonte semantico»⁶.

La prima considerazione rimanda direttamente alla tradizionale discussione sulla storia del liberalismo tedesco della seconda metà dell'Ottocento e alla questione del suo presunto tradimento ideale di fronte agli interessi di potenza della Prussia bismarckiana. Al tempo stesso ha il merito di mettere in luce una delle principali ambiguità di fondo della *Realpolitik*, consistente nel nesso controverso che la tiene legata alla *Idealpolitik*.

Sebbene non sia certo questo il luogo più idoneo a ricostruire la complessa vicenda ottocentesca del liberalismo tedesco, vale tuttavia la pena di sottolineare che la svolta realista degli anni Cinquanta e Sessanta non avvenne in seguito a una presunta «capitolazione morale», ma a un calcolo errato sotto il profilo eminentemente politico. In realtà, gli errori compiuti da Rochau e dalla stragrande maggioranza dei liberali dell'epoca furono due. Il primo coincise nell'aver fatto affidamento su quel presupposto ideologico in virtù del quale alla forza espansiva del movimento liberale sarebbe corrisposta una pari capacità d'influenza sullo *Staatssoberhaupt*. Il secondo coincise poi con l'illusoria speranza che Bismarck, dopo aver realizzato progressi decisivi sul piano nazionale, potesse essere emarginato, sotto il profilo politico, dal risveglio liberale, che quegli stessi progressi avevano contribuito a determinare.

C'è da chiedersi, in ultima analisi, se la ragione ultima del fallimento politico di Rochau e della sua generazione sia coincisa non tanto col fatto di esser stati troppo realisti, bensì col fatto di esserlo stati troppo poco.

⁶ W. KRAUSHAAR, *Realpolitik als Ideologie*, ed. cit., pp. 137 e 115.

PRATICHE

Gian Paolo Caprettini

REALITY SHOW(S)?

Abstract

In the media age, reality is an act of writing. This, however, does not consist in an author's writing a text addressed to some readers; rather, writing consists in a sort of almost anonymous "engraving" on the visual framework, an almost automatic writing that comes from the ether. Reality becomes the result of an agreement made through negotiation processes. Media have helped the access to reality precisely by including feedback in the process of the transmission of signals. Entertainment represents the core of television language, melting together sensations and perceptions, feelings and rational paths. The web makes reality wider and it denies its reliability. The web works in the background by attempting to show that the TV screen is pervaded by deceiving presences. In the same time, television wants to be thought as a medium conveying reality. All these remarks confirm that we are dealing with a recurring issue, namely: In the TV media, does anything exist that remains independent from the idea we build around it?

1. Punti di partenza

Si può iniziare con alcune affermazioni (o ipotesi) che vorrei poi riprendere per arrivare, probabilmente, a conclusioni anche contraddittorie – e lasciare pertanto questioni ancora aperte.

1. *La realtà, nell'epoca dei media, è un atto di scrittura.* Non si tratta esattamente, però, della scrittura di un autore verso i suoi lettori ma, diciamo, di un'incisione quasi-anonima sul supporto visivo che si configura come una scrittura automatica pervenuta dall'etere, anche se inscritta sotto una testata giornalistica on line, con tanto di firma.

Si rende difficile distinguere tra realtà immediata e realtà mediata, tra esperienza sensoriale situata, diretta, e forme di rappresentazione, tra soggettività e intersoggettività. La scrittura, per parte sua, perde sia la sua corporeità, il suo carattere di "incisione" sia qualsiasi carattere di sacralità, di istituzionalità e, soprattutto nella Rete, produce la trasformazione di qualsiasi realtà in commento, prendendo i caratteri "analfabeti" dell'oralità di ritorno. Se la realtà è scrittura, la scrittura è diventata voce e, ancora, al leggere è andato sostituendosi il vedere.

Cercare nell'universo dello scrivere la risposta alla disgiunzione paradossale tra esperienza e media, significa riflettere sul fatto che l'atto di scrittura ha tradizionalmente in sé un aspetto ineliminabile di separatezza, isolamento che può sfociare nel solipsismo. Nei media e nella televisione, invece, dove si scrive lavorando soprattutto in team e/o

considerando il proprio apporto all'interno della filiera industriale di produzione, l'aspetto del "genio solitario" non è presente tanto dal lato dell'autore quanto piuttosto da quello dello spettatore, il quale vuole appunto godersi lo status di lettore, smarcandosi dal mondo, come se fosse il solo sulla scena della ricezione.

2. *La realtà è il risultato di un accordo*, di un patto, è all'insegna di una pratica di negoziazione. L'avvento dei media come facilitatori e acceleratori dell'accesso alla realtà ha prodotto l'inclusione del feedback nel processo di emissione dei segnali. I media non seminano nel vuoto ma lavorano contando sulla risposta, progettando e influenzando le reazioni del destinatario. In quanto spettatori, tuttavia, non ci attendiamo, come fossimo governati rispetto a governanti, l'accordo, il risultato "legislativo", perché la televisione e i media mettono in conto il disaccordo, anzi lo predispongono come arena vitale. I media hanno bisogno di una realtà instabile e dunque non funzionano come strumenti di comunicazione che supportano l'evidenza ma come sistemi nervosi impulsivi, i cui detentori ne alimentano e nello stesso tempo disciplinano il flusso.

Basta osservare gli studi televisivi dei talent show, dei reality show o dei talk show a contenuto politico per comprendere il ruolo più o meno attivo del pubblico in studio e, in particolare, il ruolo delle telecamere; queste si configurano come lo sguardo del telespettatore remoto e producono, nei presenti, stress psicologico e, al contrario, in chi si trova davanti allo schermo, sensazione di dominio della situazione. In tale quadro il ruolo del conduttore risulta come quello di chi orienta e modella l'accordo tra emissione e spettatore, selezionando gli elementi della realtà da rendere pertinenti nel flusso della trasmissione.

3. *La televisione non assomiglia a niente ma vuole sostituirsi all'esistente interpretandolo*. Interpretare, nel quadro del discorso televisivo (sullo schermo fisso o sui media mobili), significa sostanzialmente intrattenere, fondere – quando va bene - sensazioni e percezioni, elementi destrutturanti e processi intenzionali, tonalità dell'ambiente e percorsi espressivi razionali (cfr. Eugeni 2010, p.83).

Se la tv non può fare a meno dell'intrattenimento (anche quando non lo prende in considerazione), ciò significa che una quota ludico-spettacolare permarrà quale specifico televisivo, anche quando la realtà risulterebbe non particolarmente marcata in un senso o in un altro. Prendiamo i reality show, i quali intendono testimoniare, anche ossessivamente, lo svolgersi delle relazioni fra i concorrenti, sottolineando gli atteggiamenti di chi è coinvolto; in particolare, nei talent show si evidenzia un particolare psicodramma orchestrato dalla presenza di una giuria che salva e promuove oppure elimina seguendo dinamiche che tengono conto dei risultati delle performance, e così evidenziando l'aspetto ludico-spettacolare della realtà televisiva.

Tale aspetto si rafforza nel suo clima competitivo tenendo conto del televoto da casa che non soltanto dà al pubblico la possibilità di partecipare all'evento ma lo fornisce dell'arma di permettere o impedire il prosieguo della vicenda di un concorrente. Analogamente agiscono le richieste di valutazione concernenti le valutazioni dell'operato di qualcuno, ad es. dei calciatori nelle trasmissioni di commento alla domenica sportiva. All'opposto (apparentemente) sembra muoversi la richiesta di reazione da parte del pubblico mediante i sondaggi di contenuto sociopolitico: ma non bisogna credere che in questo caso si abbia una qualche rappresentazione dell'opinione pubblica – come se

quest'ultima si potesse tenere distinta e riservata soltanto per questioni elettorali, di costume, di gradimento o di sondaggio sui comportamenti. Sulla risposta ai sondaggi agisce potentemente il modello del voto in diretta negli show, e dunque la personalizzazione; d'altra parte negli show il voto contiene una certa quota di sentenziosità, di valutazione sulla persona che può anche essere caricata come si trattasse di un verdetto.

4. *La Rete reagisce attraverso i suoi utenti alla realtà dimostrandone l'inaffidabilità.* La Rete commenta, estende la realtà ma le nega attendibilità. La Rete svolge un processo dietro le quinte, tentando di dimostrare che esiste soltanto il backstage, e che sul palcoscenico si muovono unicamente apparenze ingannevoli. Opinioni senza realtà. La Rete è la nuova padrona platonica della caverna.

La distinzione fra conoscenza (es. Wikipedia), informazione (es. quotidiani on line) e relazione (es. i social network) tende a collassare privilegiando, soprattutto nelle nuove generazioni, il livello della relazione, anzi del contatto. Il contatto, preso in se stesso, personalizza eccessivamente l'uso del medium e si sostituisce alla complessità della realtà, riducendo quest'ultima alla messa in rete di reazioni emotive, sovente caricate di aggressività. L'esistente, in termini mediatici "classici", dovrebbe esistere prima, poi sarebbe competenza dei media renderlo noto. Avviene invece il contrario: sulla scena dell'esistente rimangono soltanto gamme di reazioni a fatti non pienamente accertati. Di qui la necessità, l'importanza di programmi che contengono inchieste: l'inchiesta, in effetti, alimenta il bisogno di un chiarimento dei fatti, l'istanza di un accesso "certificato" alla realtà, soprattutto a realtà sino ad allora oscure. In effetti, l'inchiesta non conferma fatti assodati, non suffraga il vissuto, non certifica né amplifica buoni risultati ma punta sulla scoperta di violazioni, abusi, illegalità.

5. *Tra lo svelamento televisivo e il "pedinamento":* quest'ultima tecnica, annunciata in Italia da Cesare Zavattini e attuata nel cinema neorealista, incontra uno speciale risultato nella documentazione giornalistico-televisiva di atti della vita. Siamo ai sessant'anni da *Amore in città* (1953) un film a episodi ideato da Zavattini – con il concorso di importanti registi dell'epoca – e antesignano in Italia tanto della candid camera alla Nanni Loy (ricordiamo il celebre episodio, girato in un bar di Milano nel 1965, della "zuppetta", attuata da un cliente che intinge la brioche nel cappuccino di un altro) quanto della stessa immagine televisiva. *Amore in città*, con le sue storie vere, con la sua realtà andata a recuperare nei fatti di cronaca, nella vita vissuta (come un giornalismo intrigante del genere del celebre *A sangue freddo* di Truman Capote, 1956) si trova in effetti a qualche mese dall'inizio delle trasmissioni tv in Italia e predispone all'idea che nulla possa essere tenuto nascosto o taciuto. Insorgono problemi di censura e auto-censura, poi di tutela del diritto d'autore e della persona, approdando al più recente tema della privacy: ora, la privacy è il vero territorio del tabù mediatico, lo spazio-tempo in cui la realtà è come sospesa perché non può essere rappresentata. In effetti, la ripresa in incognito è anche antesignana delle varie intercettazioni e mostra una propensione sì alla curiosità, alla infrazione della privacy, ma soprattutto allo "svelamento", tema caro all'estetica del secondo Novecento anche nelle arti.

2. Punti di arrivo: esiste una realtà indipendente dai media?

I media determinano sia la fine dell'oggettività, sia il relativismo dei singoli punti di vista. Si giunge a punti di vista concordati, negoziati, intersoggettivi a fronte di una disputa spesso polemica e inconcludente. La televisione alimenta quest'ultima, si nutre di scontri verbali ma ha bisogno di risultati oggettivi che, ad esempio nei reality show, rimanda continuamente – o delega, come si è visto, a giurie di esperti e pubblico, al fine ad esempio di mantenere o escludere i concorrenti, quasi ponesse dei limiti al diritto di cittadinanza dei suoi “personaggi” convocati sullo schermo.

In questo senso la televisione attua un atto di scrittura, esprime una produzione testuale che non fa discendere la realtà da una gamma di punti di vista perché rifugge dalla sintesi, dovendo per sua convenienza lasciare indeterminata la risoluzione dei problemi. Ma tutto ciò non per una sua mancanza o perversione o inadempienza (se si escludono i formali contratti con l'utente di stampo BBC) ma al contrario proprio per il suo compito strutturale: mediatico e non strettamente politico, mediatico sì ma non di mediazione.

La realtà, abbiamo detto, è un atto di scrittura. Leggiamo alcuni passaggi della autobiografia di Stephen King e non possiamo fare a meno di notare, se li riportiamo alla sfera televisiva, analogie e contrapposizioni che sembrano fondersi. La televisione come finestra aperta sul mondo entra in realtà nella stanza dello spettatore come un atto di scrittura involontaria che lo spettatore compie quasi fosse (messo nelle condizioni di credere di essere) lui stesso a scrivere quello che vede: orizzonti di una illusione di tipo onirico quando al sognatore pare di aver scritto lui il sogno – ma di quel sogno non ricorda più niente, perché la realtà della veglia sembra non aver nulla a che fare con quei “viaggi” notturni, con quegli incontri (spettacoli) strampalati.

Scrivono King: «Eccovi nella vostra stanza con le persiane serrate, la porta chiusa e il telefono staccato. Avete fatto saltare in aria il televisore e vi siete impegnati a scrivere mille parole al giorno, a qualunque costo. Ora viene l'interrogativo chiave: di che cosa scriveremo? E l'altrettanto fondamentale risposta: di qualunque cosa avremo voglia. Assolutamente qualsiasi cosa... *se diremo la verità*. Il comandamento che vige nei corsi di scrittura era di solito: “Scrivete ciò che sapete”. Niente da ridire, ma se voleste scrivere di astronavi che esplorano altri pianeti o di un uomo che ha ucciso la moglie e cerca di farne scomparire il cadavere con un tritarifiuti? Come fa lo scrittore a rendere compatibili progetti fantasiosi come questi con “scrivi quello che sai”?» (p. 155): e poi «Io sono dopotutto non solo il creatore del romanzo, ma il suo primo lettore» (p. 191).

E andiamo al ribaltamento televisivo: io non sono il vero spettatore, non sono lo spettatore della verità ma sto contribuendo a crearla visto che mi si chiede non di osservarla ma di interpretarla, cioè di vederla con gli occhi di un altro o di altri.

Ancora le riflessioni letterarie-romanzesche ci possono soccorrere. Thomas Mann, in una sua lezione su *La montagna incantata* tenuta a Princeton nel 1939, sosteneva che la sua storia è «storia di un incremento in se stessa, in quanto storia e racconto. Procede bensì coi mezzi del romanzo realistico, ma non è tale, va di continuo oltre il reale, poiché lo potenzia a simbolo e ne fa trasparire il lato spirituale e ideale. Lo fa già nel modo di trattare i personaggi che [...] danno l'impressione di essere più di quanto non paiano:

sono tutti esponenti, rappresentanti e messaggeri di territori, principi e mondi spirituali. Spero che non siano per questo ombre e allegorie ambulanti» (p. 686).

Rimbalza la notazione di Percy Lubbock: «Ritengo che, nel mestiere della narrativa, l'intero e complesso problema del metodo sia governato dal problema del punto di vista – il problema del rapporto tra il narratore e la storia. In primo luogo, la racconta come *egli* la vede; il lettore sta davanti al narratore e ascolta, e la storia può essere raccontata così vivacemente che viene dimenticata la presenza del menestrello e la scena diventa visibile, popolata dai personaggi del racconto» (p. 177); poi Lubbock si sofferma sulla possibile presenza del narratore all'interno della sua storia ed elabora una delle molte classificazioni del punto di vista e dei suoi ruoli diegetici (focalizzazioni) con la maggiore o minore possibilità che ha il lettore di entrare nella mente dei personaggi.

Qui vorremmo semplicemente notare che è necessario fare emergere il ruolo plurimo dello spettatore televisivo come lettore alle prese con una realtà rappresentata, il quale, ad esempio, nel caso di programmi con un conduttore, ha davanti a sé, presente e attivo, il narratore. Sull'orizzonte, permanente, l'avvicinarsi, anzi il convivere, di realtà e finzione. Scrive Jost che la finzione e la realtà – nelle espressioni mediatiche – «non si contrappongono [...] come due blocchi impermeabili, ma come due territori collegati da luoghi di frontiera dove avviene lo scambio di procedimenti provenienti dall'uno o dall'altro» (p.106). Si tratta degli *indici di funzionalizzazione*: lo spettatore deve impadronirsi, attraverso la sua attività pratica di consumo, di tutta una serie di segnali di passaggio dal mondo reale a quello finzionale, e dalla sua capacità di riconoscimento dipende la indispensabile distinzione – ontologica e/o funzionale – sia di porzioni appartenenti a un mondo o all'altro, sia di pratiche discorsive che attengano alla simulazione ovvero alla testimonianza.

L'esplicitazione di queste pratiche è totale, ad esempio, nelle trasmissioni di cucina, dove è costante il confronto (anche implicito) tra una pratica reale, quella dislocata nel territorio domestico, e una pratica simulata – e pedagogica –, quella dislocata nello spazio dello studio. Altra funzionalità si misura poi quando il territorio di dimostrazione è invece un ristorante, per cui evidentemente si può transitare in un mondo reale ma remoto e dunque in una sorta di “reality show” della vita (cucina) quotidiana elevata al rango di vita (cucina) di alto livello.

Questo lavoro di svelamento dell'incantesimo televisivo – il suo uso potentemente retorico della “situazione” – è quindi compiuto in format che abbiano un aspetto ludico perché evidentemente è in un ambito meta-linguistico, di gioco esplicitato, che la promessa di un mondo non è mai da intendere come un rispecchiamento nevrotico ma come un “tendere a”: soltanto nella misura in cui sappiamo che non riusciremo a realizzare un piatto perfettamente identico a quello dello chef possiamo apprezzare il coinvolgimento, l'attenzione e l'apprendimento che ci viene richiesto.

È di conseguenza nell'ambito di un “elogio dell'imperfezione” (titolo di un sapiente libro di Rita Levi Montalcini) che si può amministrare la distinzione tra conoscenza e credenza e quella tra lo show e la realtà da assumere come domini interconnessi, dotati di frontiere.

In conclusione, la realtà mostra? Mi concedo un ritorno a un vecchio amore semiotico, Charles S. Peirce, e alla sua idea di *feeling*. Esiste qualcosa di indipendente dal

pensiero che se ne può avere? Il mondo dei media, la realtà dei reality “mostra” non tanto che ciò è impossibile ma più radicalmente, come ben sappiamo, che i media danno per inesistente ciò di cui non parlano, anzi, più precisamente non ammettono che possa esistere qualcosa di cui non hanno parlato (mentre il nostro accordo su tutto ciò non viene richiesto ma automaticamente subito).

È uno dei motivi per cui l’idea di massa, da tempo scomparsa, si è ricostituita in modo occasionale nelle circostanze dell’“evento”. Una nota scrittrice presenta un suo libro e tutti accorrono trasformando la realtà in fatto mediatico. Evidentemente se la scrittrice avesse avuto poche persone presenti non avrebbe fatto nessuna autocritica sui propri scritti ma se la sarebbe presa con gli organizzatori. Non è scomparsa la realtà, è scomparsa la sostanza. La sostanza è una droga: esiste soltanto nella misura in cui viene consumata.

Riferimenti bibliografici

- G.P. CAPRETTINI, *Il barbecue della verità. Maldicenze, pettegolezzi, intercettazioni*, Espres, Torino 2012.
- R. EUGENI, *Semiotica dei media. Le forme dell’esperienza*, Carocci, Roma 2010.
- G. GRIGNAFFINI, *I generi televisivi*, Carocci, Roma 2012.
- F. JOST, *Realtà/finzione. L’impero del falso*, trad. it R. Pavone, Il Castoro, Milano 2003.
- S. KING, *On writing. Autobiografia di un mestiere*, trad. it. T. Dobner, Sperling & Kupfer, Milano 2001.
- P. LUBBOCK, *Il mestiere della narrativa*, trad. it. E. Chierici, Sansoni, Firenze 2000.
- TH. MANN, “*La montagna incantata*”. *Lezione agli studenti di Princeton*, in ID., *La montagna incantata*, trad. it. E. Pocar, Corbaccio, Milano 1992, pp. 679-89.

STUDI

Giancarlo Magnano San Lio

L'IDEA DI REALTÀ IN WILHELM DILTHEY

Abstract

This essay retraces some of Dilthey's considerations on the concept of reality from out of the fundamental nexus between self and world. In the attempt to historicize Kant's critique of reason, when delineating the meaning of individuality and its constitutive relation with reality Dilthey prefers to use the conceptual pair self-world rather the pair subject-object with its stricter and more immediate epistemological reference. This means that, when considering reality, one cannot forego the complexity of relations that link reality to human beings considered in their entirety of beings that simultaneously "represent," "feel," and "want."

L'idea di realtà assume evidente rilevanza nell'ambito della speculazione filosofica di Wilhelm Dilthey, dal momento che essa costituisce (così come, d'altra parte, per molti altri protagonisti di primo piano della tradizione filosofica) uno degli oggetti precipui della sua indagine gnoseologica; inoltre, essa si arricchisce di ulteriori risvolti e per certi versi si complica nella misura in cui il filosofo di Biebrich non la considera mai perfettamente disgiungibile dal soggetto gnoseologico, che peraltro non esaurisce affatto il ben più complesso significato di "uomo intero". Da questo punto di vista va subito messo in evidenza come Dilthey preferisca parlare, e non tanto per motivi esclusivamente terminologici, di "mondo" o di "realtà", piuttosto che di un "oggetto", più o meno esteso, prevalentemente legato all'interesse gnoseologico dell'uomo; come, pure, per il medesimo motivo, egli è solito chiamare in causa più volentieri l'io che non il soggetto conoscente, in grado di rappresentarlo in modo soltanto parziale.

Queste brevi indicazioni implicano già una serie non indifferente di problemi di una certa rilevanza che qui posso richiamare in modo soltanto sintetico ed inevitabilmente parziale. Devo prescindere, per esempio, da ogni più circostanziata analisi (sicuramente interessante ma tanto complessa da richiedere altri spazi) della distinzione, in Dilthey, tra *Realität* e *Wirklichkeit*, limitandomi a ricordare che a quest'ultima va attribuito il significato di "effettuale", mentre con la prima si vuole intendere ogni datità resa attraverso l'esperienza dell'uomo e dunque in tal senso irrimediabilmente segnata: «[...] il nostro quadro di tutta quanta la natura si dimostra semplice ombra gettata da una realtà [*Wirklichkeit*] a noi occulta, mentre viceversa noi possediamo una realtà [*Realität*] quale essa è, solo nei fatti della coscienza dati nell'esperienza interna. L'analisi di tali fatti è il

nucleo centrale delle scienze dello spirito [...]»¹. Muovendo da tale importante precisazione, mi limiterò ad alcune considerazioni di carattere generale ma probabilmente in grado di rendere almeno in modo sintetico l'idea diltheyana di realtà.

Innanzitutto va ricordata la complicazione intrinseca della dottrina filosofica diltheyana, sviluppatasi in un arco temporale considerevolmente ampio e nonostante questo mai risolta in una qualche formula sistematica e definitiva²: si tratta, in buona sostanza, di un pensiero problematico più che sistematico, dunque difficilmente riconducibile ad una qualche formulazione definitiva. Dal punto di vista specifico che qui interessa più da vicino, si può certamente individuare, all'interno di tale itinerario intellettuale diltheyano, un punto di sicura rilevanza nella consapevolezza di dovere riprendere e, soprattutto, sviluppare la prospettiva kantiana in una dimensione ulteriore, cioè non più consegnata ad un'idea di soggetto vincolata al pur rilevante aspetto gnoseologico-rappresentativo, ma in grado di ricollocare l'«uomo intero» nella ben più complicata concretezza della storia e della vita: «Dove si prescindano da alcuni pochi accenni non giunti a formulazione scientifica, come quelli di Herder e di Guglielmo von Humboldt, fin qui la gnoseologia – sia quella empiristica sia quella di Kant – ha spiegato l'esperienza e la conoscenza a partire dal fatto del semplice rappresentare. Nelle vene del soggetto conoscente costruito da Locke, Hume e Kant non scorre sangue vero ma la linfa rarefatta di una ragione intesa come pura attività di pensiero»³. Il soggetto, che Dilthey comunque preferisce sempre chiamare «io», deve essere considerato ben al di là della funzione gnoseologica, e cioè come «uomo intero» che, oltre a «rappresentare», «sente» e «vuole»: «Al contrario, il mio aver avuto a che fare, da storico e da psicologo, con l'uomo tutto quanto, mi ha condotto a prendere per base questo essere nella molteplicità delle sue forze, questo essere volente, senziente e rappresentante, anche nello spiegare la conoscenza e i suoi concetti (come mondo esterno, tempo, sostanza,

¹ W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. I: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, a cura di B. Groethuysen, Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart/Göttingen 1990⁹, p. XVIII; trad. it. a cura di G.A. De Toni, *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 8.

² Il pensiero di Dilthey, attento soprattutto ai grandi temi della fondazione delle scienze dello spirito e della storicità come cifra costitutiva dell'umano, si è articolato lungo un percorso ampio e tortuoso che l'ha visto prima individuare e delimitare il problema dell'autonomia delle scienze dello spirito rispetto alle ipotesi riduzionistiche del positivismo, quindi (negli anni '90) cercare di pervenire ad una loro fondazione attraverso la riflessione psicologica, e infine, soprattutto nell'ultimo decennio, guardare con attenzione privilegiata alle oggettivazioni attraverso le quali l'uomo, nel corso della storia, si è via via espresso, vale a dire ai suoi prodotti culturali, identificati soprattutto con le ben note *Weltanschauungen*. Si è certamente trattato di un processo assai complicato, sofferto e problematico, laddove Dilthey ha sempre cercato di evitare tanto gli esiti relativistico-scettici, inevitabilmente legati ad una pratica radicale della coscienza storica, quanto qualunque prospettiva sistematico-metafisica in palese contrasto con la sua idea di storicità. Per queste argomentazioni, avendone già detto ampiamente, rimando ai miei *Filosofia e storiografia. Fondamenti teorici e ricostruzione storica in Dilthey*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2000 e *Forme del sapere e struttura della vita. Per una storia del concetto di Weltanschauung. Tra Kant e Dilthey*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2005.

³ W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, ed. cit., p. XVIII; it. p. 9.

causa), nonostante la conoscenza sembri elaborare questi suoi concetti solo movendo dal materiale del percepire, rappresentare e pensare»⁴.

L'ampliamento del soggetto kantiano e la sua collocazione entro le complesse dinamiche della storia comportano la ridefinizione dell'altro termine di riferimento della gnoseologia classica, vale a dire quello di "oggetto", ora inevitabilmente riportato ad una realtà assai più articolata, dinamica e complessa che si determina in modo essenziale per la correlazione costitutiva ed inalienabile con l'io, cioè con l'"uomo intero". Proprio questo costituisce il punto fondamentale che qui intendo mettere in evidenza: per Dilthey non è possibile né ha senso parlare di una qualche "contrapposizione" (di ispirazione chiaramente cartesiana, prima ancora che kantiana) di soggetto ed oggetto, di io e mondo; se ciò, infatti, per un verso semplifica il tentativo di fissarne i rapporti e di determinarne le reciproche azioni/reazioni, tuttavia, osserva Dilthey, per altro verso è del tutto inutile e persino fuorviante, dal momento che risulta assai improbabile immaginare un io senza mondo, cioè avulso dalla totalità che lo comprende. A partire da questa prospettiva, dire realtà significa allora riferirsi all'irriducibile ricchezza della "vita" (altro concetto in Dilthey tanto determinante quanto complicato), che in questo senso potrebbe essere definita, sebbene con qualche cautela, come la totalità, per buona parte indistricabile, dei rapporti che legano gli individui tra loro e con il mondo che li comprende: «[...] gli elementi più importanti del nostro quadro e della nostra conoscenza della realtà, come appunto l'unità vivente personale, il mondo esterno, gli individui fuori di noi, il loro vivere nel tempo e il loro interagire, si possono spiegare tutti partendo dal tutto di quella natura umana del cui effettivo processo vitale il volere, il sentire e il rappresentare sono soltanto lati diversi»⁵.

Quanto fin qui ricordato complica molto, è evidente, non solo ogni possibilità di rendere una definizione rigorosa e circoscritta della realtà, ma anche ogni tentativo, da parte dell'io, di orientarsi nel mondo, il che costituisce, certamente, anche uno dei motivi principali della "deliberata incompiutezza e problematicità" della dottrina diltheyana⁶. La realtà, dunque, è la complessa dimensione che comprende le relazioni costitutive tra individui e mondo, così che parlare, a tal proposito, di entità separate può costituire solo una sorta di astrazione finalizzata ad una qualche (legittima) esigenza di analisi, ma nulla di concretamente riscontrabile sul piano fattuale: «Per il semplice rappresentare il mondo esterno resta sempre soltanto fenomeno; di contro nel tutto del nostro essere volente, sentiente e rappresentante, una realtà esterna (ossia un altro essere, indipendente da noi, del tutto a prescindere dalle sue determinazioni spaziali) ci è data in una col nostro io e

⁴ *Ibidem*, ivi.

⁵ *Ibidem*, ivi.

⁶ Dallo studio del *Nachlass* diltheyano, che dal 1911 (anno della sua morte) si è cominciato via via a pubblicare e del quale rimangono ancora sezioni da rivisitare con maggiore cura, è emersa con evidente chiarezza la difficoltà, in buona parte spiegabile attraverso le considerazioni appena svolte, in cui Dilthey si imbatteva ogni volta che cercava di mettere ordine e di sistemare in modo organico il proprio pensiero, prima ancora che i propri scritti: diversi anni prima della morte, alle soglie dei settanta anni, egli aveva auspicato per sé un periodo di congedo e di isolamento rispetto ad ogni impegno accademico proprio per cercare di sistemare per la pubblicazione, quindi di organizzare in modo più compiuto, la grande quantità di pagine e di appunti prodotti in tanti decenni di intenso lavoro. Ma, è noto, egli non godette di tale auspicato congedo ed il proposito appena ricordato rimase di fatto inevaso.

con la stessa certezza di questo, quindi come vita, non come puro e semplice rappresentare»⁷. Tale astrazione ha comunque una qualche utilità e validità, nel senso che essa diviene persino necessaria nell'ambito del processo di chiarificazione della vita che l'uomo, da sempre, cerca di portare avanti: infatti, occorre cercare di isolare singoli segmenti di tale groviglio di relazioni, per coglierne almeno alcune caratteristiche, ed è quanto l'uomo cerca di fare proprio tramite il pensiero logico-razionale, anche se ciò è destinato a rimanere pur sempre un semplice artificio: «Di questo mondo esterno noi non sappiamo grazie a un'inferenza da effetti a cause o grazie a un processo corrispondente a tale inferenza, anzi queste stesse rappresentazioni di effetto e causa sono piuttosto solo astrazioni dalla vita del nostro volere. Così l'orizzonte di quell'esperienza che in un primo momento sembrava informarci solo dei nostri stati interiori, ora si amplia; insieme con la nostra unità vivente ci è dato ad un tempo un mondo esterno, si presentano altre unità viventi»⁸.

Non va dimenticato, però, che le operazioni puramente intellettuali volte alla spiegazione di determinati aspetti della vita sono comunque processi di astrazione tesi ad isolare determinati segmenti della realtà dalla totalità che li comprende, così da risultare assolutamente necessario, per procedere ad una visione organica e maggiormente plausibile del reale, ricollocare le singole parti così analizzate nella totalità entro la quale, soltanto, ricevono significato e valore autentici. Proprio la mancanza di tale passaggio fondamentale ha reso possibile pensare, per esempio, che le scienze dello spirito potessero essere trattate alla stregua di quelle naturali, cioè come sapere "rigoroso" sostenuto esclusivamente dal metodo esplicativo-causale. Il presupposto che ora viene meno è, invece, quello della rigida contrapposizione di soggetto ed oggetto come entità autonome e separate, il che rende assai meno determinabili i rapporti tra io e mondo: «Una rappresentazione unitaria del soggetto del divenire cosmico si effettua solo attraverso la mediazione di quanto la vita psichica vi inserisce. Ma la vita psichica è in evoluzione continua, è imprevedibile nel suo dispiegarsi ulteriore, è storicamente relativa e delimitata in ogni punto e pertanto incapace di allacciare i concetti ultimi delle scienze particolari in un modo oggettivo e definitivo»⁹.

Il deciso rifiuto di qualunque considerazione dell'oggetto come datità separata dal soggetto che continuamente lo interpreta si mantiene costante per tutta la parabola speculativa diltheyana, ed i riferimenti alle sue opere potrebbero essere in questo senso molteplici. In uno scritto del 1890 intitolato *Contributi alla soluzione del problema circa l'origine e il diritto della nostra credenza alla realtà del mondo esterno*¹⁰, per esempio, egli ribadisce in modo categorico la negazione del presupposto cartesiano (e poi anche kantiano) circa

⁷ W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, ed. cit., p. XIX; it. p. 10.

⁸ *Ibidem*, ivi.

⁹ *Ibidem*, p. 404; it. p. 517.

¹⁰ W. DILTHEY, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. V: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Erste Hälfte: *Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, a cura di G. Misch, Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart/Göttingen 1990⁸, pp. 90-138; trad. it. a cura di A. Marini, *Contributi alla soluzione del problema circa l'origine e il diritto della nostra credenza alla realtà del mondo esterno*, in ID., *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, Franco Angeli, Milano 1985, pp. 228-276.

l'esistenza "distinta" di soggetto ed oggetto, riportandone la coesistenza dal piano dell'astrattezza del processo gnoseologico a quello della concretezza storica. Si tratta dell'importante passaggio dalla critica della ragione di matrice kantiana alla "critica storica della ragione", vale a dire alla cifra costitutiva dell'intera speculazione diltheyana. In tale direzione occorre allora reinterpretare continuamente la relazione, originaria ed inalienabile, tra io e mondo, avendo cura di non limitarsi a tradurla, cosa che ne stempererebbe oltremodo la valenza più autentica, nelle più semplici forme della rappresentazione intellettuale. Da questo punto di vista Dilthey insiste a lungo e con forza sulla necessità di considerare l'astrazione e la separazione dei singoli segmenti della realtà (e del rapporto costitutivo tra io e mondo) come semplici strumenti di indagine che, però, non devono mai far perdere di vista la loro originaria ragion d'essere e, dunque, i relativi limiti, dal momento che la realtà deve essere colta, per quanto possibile, in modo unitario e complessivo: «Tutte le speculazioni metafisiche su come un io possa essere diviso, su come elementi separati possano agire gli uni sugli altri, su come entrambi possano stare sotto la stessa legge, anzi, su come un io possa abitare in un corpo, nascono da carenza di presa di coscienza critica; il pensiero vuole qui risalire al di là dei fatti che sono espressi nei suoi concetti. Esse sono altresì favorite dalle false scissioni che derivano dai presupposti dell'astratto orientamento intellettualistico. Noi esperiamo, in ogni momento della nostra vita, come proprio l'autonomia dell'io volente compaia insieme con l'inibizione della sua volizione e con la condizionatezza e dipendenza che essa comporta. Noi esperiamo come la vita propria della volontà, la loro lotta e la coscienza di affinità e solidarietà tra di esse, sussistano insieme. Se da ciò noi traiamo concetti astratti e stabiliamo tra di essi delle relazioni non riusciamo, con questa procedura, a strappare all'esperienza nulla che vada al di là di essa»¹¹. In questo senso, alla traduzione della realtà entro le rassicuranti formule della costruzione sistematica della metafisica occorre sostituire il recupero e la ricollocazione della connessione io-mondo nell'ambito di un orizzonte originario e precategoriale che può essere "compreso" soltanto storicamente, cioè in virtù di un processo privo di prospettive univoche e di punti di arrivo definitivi¹².

Su questa scia si muove, poi, anche il saggio su *Esperienza e pensiero. Studio sulla logica gnoseologica nel XIX secolo*¹³, del 1892, che insiste sulla centralità indissolubile della vita e sulla successiva derivazione di ogni conoscenza semplicemente rappresentativo-teoretica.

¹¹ *Ibidem*, p. 135; it. p. 273.

¹² Per tali questioni, estremamente importanti, resta assolutamente valida l'interpretazione fornita da G. Misch, allievo e genero di Dilthey, specie nel *Vorbericht* al già ricordato quinto volume delle *Gesammelte Schriften* diltheyane (in realtà tale scritto si riferisce anche al volume successivo), pp. VII-CXVII. Per tali questioni si vedano, in particolare, le pp. LVI-LXVIII (it. pp. 390-394). Il lavoro di Misch costituisce tuttora, nonostante il rapido proliferare degli studi critici su Dilthey, una delle più significative ricostruzioni del suo pensiero; di tale scritto ho curato la (parziale) edizione italiana: *L'idea di Lebensphilosophie in Dilthey*, in "Archivio di Storia della Cultura", IX (1996), pp. 367-412 (preceduta da un mio saggio introduttivo: *Georg Misch e la filosofia diltheyana*, *ibidem*, pp. 347-365).

¹³ W. DILTHEY, *Erfahren und Denken. Eine Studie zur erkenntnistheoretischen Logik des 19. Jahrhunderts*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. V., ed. cit., pp. 74-89; trad. it. a cura di A. Marini, *Esperienza e pensiero. Studio sulla logica gnoseologica nel XIX secolo*, in ID., *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, ed. cit., pp. 277-292.

La dimostrazione rigorosa del procedimento scientifico deve lasciare spazio, allora, all'“autoriflessione” (un altro concetto fondamentale nell'economia del pensiero diltheyano), vale a dire al recupero del rapporto originario ed assolutamente fondamentale della filosofia con la storia, o, se si vuole, alla continua e mai definitiva reinterpretazione delle esperienze vissute come deposito estemporaneo e dinamico delle relazioni tra individui e realtà.

In *Vivere e conoscere. Progetto di logica gnoseologica e di dottrina delle categorie*¹⁴, del 1892-1893, Dilthey ribadisce che «il pensiero è qualcosa che fa la sua comparsa nel processo vitale; perciò, per fondare quello, sarà necessario ricondurlo a quest'ultimo»¹⁵. Da questo punto di vista, il pensiero deriva dalla vita ed in questa soltanto trova fondamento, laddove non risulta possibile, se non nei brevi momenti dell'astrazione, estrapolarlo in maniera del tutto asettica dalla complessità che lo comprende. In questo senso, quindi, è l'esperienza vissuta, entro cui, soltanto, si danno le singole funzioni e le diverse attività, a ricoprire un ruolo fondamentale, e ciò anche per quanto riguarda la conoscenza della realtà: «Dall'interno, questa struttura la conosciamo solo in noi stessi. È in noi stessi che esperiamo come il gioco degli stimoli suscitati in questa unità vitale (là dove essa è più sviluppata) degli stati e dei processi; e come poi questi ultimi abbiano per effetto reazioni verso l'esterno. Il posto che in questa struttura occupano l'impressione, la rappresentazione e il pensiero è determinato nella esperienza interna che abbraccia questa connessione»¹⁶.

La vita comprende il pensiero logico ed ogni rappresentazione della realtà, dunque ogni spiegazione scientifico-razionale del mondo che voglia essere in qualche modo esaustiva è semplicemente illusoria, dal momento che l'enigma irrisolvibile della vita contiene al suo interno anche ogni forma di rappresentazione, che in tal modo non può che risultare semplicemente derivata e comunque parziale: «La vita resta inesauribile per il pensiero, come quel dato in cui esso stesso compare e dietro il quale non può perciò risalire. Se il pensiero non può aggirare la vita, è perché ne è l'espressione [...]. Il pensiero, quando è onesto, non ci dice più di quanto già sappiamo per il fatto che viviamo. Esso può solo enunciare in modo più articolato e più chiaro, nella distinzione e nella connessione. E poiché la vita resta per noi sempre un enigma, anche l'universo dovrà restare tale per noi. Se fossimo in grado di analizzare la vita, ci si svelerebbe anche il segreto del mondo»¹⁷. Occorre, allora, ridimensionare fortemente le pretese dell'intelletto rappresentativo rispetto alla conoscenza della realtà: «L'intelletto, questa funzione effimera che compare solo negli interstizi della vita, aveva fatto di se stesso il principio dell'universo tutto. Nelle proprie categorie esso vedeva le forme della realtà effettuale. All'opposto, noi abbiamo compreso che il conoscere non può mai pescare al

¹⁴ W. DILTHEY, *Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur Erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. XIX: *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870-1895)*, a cura di H. Johach e F. Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982, pp. 333-388; trad. it. a cura di A. Marini, *Vivere e conoscere. Progetto di logica gnoseologica e di dottrina delle categorie*, in ID., *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, ed. cit., pp. 293-350.

¹⁵ *Ibidem*, p. 344; it. p. 304.

¹⁶ *Ibidem*, *ivi*; it. pp. 304-305.

¹⁷ *Ibidem*, p. 347; it. p. 307.

di là della vita nella quale compare»¹⁸. Dilthey è estremamente chiaro, a questo proposito, quando riporta la realtà al suo legame costitutivo con l'io e con la vita che sembra, inevitabilmente, contenerli entrambi: «La realtà dell'oggetto, della sua interna connessione, che si diparte da un punto vitale in esso contenuto, e l'articolazione della molteplicità di sensazione sono, tra loro, interdipendenti e la vitalità fondata nella volontà è una connessione nella quale tutto questo esiste [...]. Il Sé e l'Altro, l'Io e il Mondo esistono l'uno per l'altro in questa connessione. Essi non esistono l'uno per l'altro, né sono riferiti l'uno all'altro, in un rapporto puramente intellettuale di soggetto-oggetto, ma nella connessione della vita che viene determinata dall'esterno tramite impressioni e su di esse reagisce»¹⁹. L'esperienza immediata, il percepirsi dentro una totalità più ampia costituiscono, allora, le cifre costitutive di ogni approccio alla realtà che voglia essere autenticamente avveduto ed intenda evitare l'attribuzione di qualunque pretesa superiorità al soggetto gnoseologico "puro": «Per contro il pensiero, nella sua semplice natura elementare, non va affatto diviso dalla vita. Mentre ogni tentativo di capire la vita deve costruirsi, per così dire, leve ed eliche di astratti concetti per afferrarla, tutt'altra cosa accade al pensiero primario che, inseparabilmente dalla vita e del tutto semplicemente, funziona in essa. Esso non si aggiunge alla vita. Non è legato esteriormente a quella»²⁰.

D'altra parte, se è vero che il rapporto io-mondo si rivela estremamente dinamico e di fatto irrisolvibile entro qualunque sistematica definitiva, Dilthey è ben consapevole anche del fatto che il bisogno di stabilità e di sicurezza è, per l'uomo, qualcosa di innato e di predominante fin dalle origini, il che spiega, poi, i suoi continui tentativi di giungere alla determinazione di rassicuranti certezze e di stabilizzazioni plausibili, quali che siano, circa se stesso ed il mondo circostante: «L'uomo vorrebbe inserire questa vita, che scorre dall'oscurità in un'altra oscurità, entro una connessione nella quale risulti comprensibile. Egli vorrebbe stabilire in base a tale connessione scopi, alla vita, il cui valore e la cui raggiungibilità in essa siano garantiti. Egli vorrebbe liberarsi dal peso che la vita piano piano ammuccia nell'animo: cambiamento senza fine – tutti ricordi che nulla può cancellare. Così nasce in lui lo sforzo di trasferire il proprio Sé in qualcosa di obiettivo, in qualcosa di eterno e che abbia una validità incondizionata. Si forma il bisogno di cancellare l'incomprensibile sordità dell'effettuale, di interpretare la natura nell'arte e di comprenderla nella scienza»²¹. Ma proprio nell'ambito della problematica definizione di eventuali, possibili verità rassicuranti viene fuori la sostanziale tragicità del pensiero, costretto, nonostante tutto, a tentare di immobilizzare e di dominare la vita che, però, continua a sfuggirgli: «Ne nasce una tragica contraddizione. Il pensiero si sforza di comprendere la connessione nella quale si forma la vita mentre, tuttavia, esso compare nella vita, e perciò non può mai attingere al di là della propria origine»²².

Questo stato di cose, vale a dire la constatazione dell'irrisolvibile dinamica della relazione io-mondo e, di contro, del tragico e costante tentativo operato dall'uomo per

¹⁸ *Ibidem*, p. 348; it. p. 308.

¹⁹ *Ibidem*, p. 349; it. pp. 309-310.

²⁰ *Ibidem*, p. 355; it. p. 315.

²¹ *Ibidem*, p. 357; it. p. 317.

²² *Ibidem*, *ivi*.

guadagnarsi qualche rassicurante certezza, spiega, poi, l'attenzione riservata da Dilthey alla psicologia, specie nelle opere della metà degli anni '90²³: si tratta di un più circostanziato tentativo di comprendere, per procedere ad una più compiuta fondazione del sapere intorno all'uomo, le dinamiche proprie degli *Erlebnisse*, laddove la psicologia sembra potere costituire una sorta di sismografo sempre attivo e volto a registrare le continue oscillazioni della costitutiva interazione tra individui e realtà. Il tentativo psicologico non dà, però, i risultati sperati, anche perché Dilthey, va ricordato, cerca di dare vita ad una nuova psicologia "analitica e descrittiva" in grado di sostituire l'"esplicativa", a quel tempo ampiamente condivisa e sostanzialmente fondata sul metodo esplicativo-causale delle *Naturwissenschaften*; in realtà egli stesso mostra, a tale riguardo, più di qualche incertezza, senza dire che nel frattempo viene fatto oggetto di critiche ben argomentate ed assai dure da parte di importanti psicologi e filosofi del tempo (Ebbinghaus e Windelband, in primo luogo).

Più avanti, sostanzialmente nell'ultimo decennio di vita, Dilthey cerca di superare le difficoltà legate alla comprensione dell'esperienza vissuta (e dunque alla fondazione delle *Geisteswissenschaften*) attraverso l'indagine sulle sue principali manifestazioni storiche, di certo più facilmente rintracciabili, tramite il metodo storico-comparativo: si tratta della celebre *Weltanschauungslehre*²⁴, dove si compie appieno il passaggio dal problematico tentativo di cogliere l'immediatezza degli *Erlebnisse* alla convinzione di doverne rileggere le espressioni precipue sul concreto (ed assai più agevole) terreno della storia culturale. In uno dei tanti passaggi significativi delle opere (per buona parte edite postume) di tale periodo, Dilthey ribadisce in modo ulteriore la propria fondamentale idea di "uomo intero", ricordando, a questo proposito, come la rappresentazione teoretica della realtà non possa mai essere completamente disgiunta dal riferimento ai valori ed agli scopi, che contribuiscono in modo determinante ad una più autentica ed avveduta definizione dell'uomo: «L'uomo agisce, indiviso, secondo la sua struttura nelle diverse sfere vitali; nella conoscenza della realtà, nella determinazione del valore, nella posizione di scopo si

²³ Mi riferisco soprattutto a *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. V, ed. cit., pp. 139-240; trad. it. a cura di A. Marini, *Idee su una psicologia analitica e descrittiva*, in ID., *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*, ed. cit., pp. 351-446. Ed anche a *[Über vergleichende Psychologie.] Beiträge zum Studium der Individualität*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. V, ed. cit., pp. 241-316; trad. it. a cura di A. Marini, *[Sulla psicologia comparativa.] Contributi allo studio dell'individualità*, in ID., *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, ed. cit., pp. 447-518.

²⁴ Mi riferisco qui, agli scritti poi raccolti nel vol. VIII delle *Gesammelte Schriften: Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, a cura di B. Groethuysen, Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart/Göttingen 1991⁶; trad. it. a cura di G. Magnano San Lio, *La dottrina delle visioni del mondo. Trattati per la filosofia della filosofia*, Guida, Napoli 1998. In queste opere, che in linea di massima si possono riferire al suo ultimo decennio di vita, Dilthey propone una lettura del rapporto costitutivo tra io e mondo attraverso l'analisi delle visioni del mondo, cioè di quelle forme culturali (che egli individua soprattutto nell'arte, nella religione e nella filosofia/metafisica) attraverso cui l'uomo ha sempre cercato di esprimere, nel corso della storia, le coordinate fondamentali (non soltanto teoretiche) del proprio mutevole modo di rapportarsi al mondo ed alla vita, per tentare di chiarirne taluni aspetti.

manifesta un'essenza unitaria»²⁵. In questo senso, poi, la rappresentazione della realtà resa dall'intelletto non può mai fondarsi sull'eventuale capacità, da parte di quest'ultimo, di risalire dietro la vita, perché in questa stessa esso è sempre compreso in modo originario ed ineliminabile: «Quindi l'intelletto umano in relazione al suo più alto compito, quello di esprimere la connessione del reale, è legato alla connessione contenuta nella vita della persona. Il conoscere non può ritornare dietro la vita, cioè non può produrre nessuna connessione che non sia data nella propria vita»²⁶. Da questo punto di vista, dunque, la rappresentazione teoretica della realtà ad opera dell'intelletto è successiva e derivata (dunque sostanzialmente limitata) rispetto alla totalità psichica (e psico-fisica) che precede ed è a fondamento dell'intelletto medesimo: «Il pensiero è dato in questa connessione della struttura psichica. Esso stesso non può ritornare dietro i suoi presupposti [...]. La connessione nella quale è attivo costituisce il suo presupposto inabrogabile»²⁷.

Il problema della realtà costituisce, dunque, l'oggetto di un possibile fraintendimento, nel senso che per parlarne non è possibile considerarla, a dire di Dilthey, nella sua improbabile astrazione rispetto all'originario e costitutivo rapporto con l'io: soltanto questo è effettivamente inalienabile e finisce per condizionare, inevitabilmente, qualunque rappresentazione del reale. Se non si tiene conto di tale presupposto, che se dal punto di vista gnoseologico può rappresentare certamente un limite da quello antropologico garantisce, invece, l'inesauribile combinazione delle relazioni esistenziali (e dunque, in modo consequenziale, l'irriducibilità delle scienze dello spirito a mere definizioni quantitative e classificatorie ricavate esclusivamente per via esplicativo-causale), allora ogni autentica comprensione della realtà rimane inevitabilmente preclusa. Dilthey pensa di custodire così il mistero della vita, respingendo ogni tentativo di scomporla in segmenti rigidamente determinabili: non è possibile parlare di realtà, se ancora si pretende di separarla dalla totalità delle relazioni che la comprende in modo originario ed inalienabile.

²⁵ W. DILTHEY, *Zur Weltanschauungslehre*, in ID., *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, ed. cit., p. 176.; trad. it. a cura di G. Magnano San Lio, *La dottrina delle visioni del mondo*, in ID., *La dottrina delle visioni del mondo. Trattati per la filosofia della filosofia*, ed. cit., p. 295.

²⁶ *Ibidem*, p. 180; it. p. 299.

²⁷ *Ibidem*, p. 182; it. p. 301.

Francesca Dell'Orto

ONTOLOGIA E RIDUZIONE.
SULLA REALTÀ IN FENOMENOLOGIA

Abstract:

Traditionally, Husserlian phenomenology is thought to bring the question of reality and being back to the question of reduction, and thereby to the status of objectivity. In other words, reality is an attribute of pure objectivity constituted in the immanence of consciousness. For this reason, Husserl has often been accused of idealism. Nonetheless, we have to go deeper into the relation between consciousness and being, subjectivity and reality, in order to understand its authentic sense. We will discover that if reduction is the condition of possibility of reality, it is not, however, its active creation. Rather, it brings to light the genetic and temporal fold of constitution, wherein passivity and activity always intertwine. Stating that there cannot be any ontology without reduction ultimately means that being cannot be thought without temporality.

La riduzione fenomenologica comporta la sospensione della nostra partecipazione e della nostra credenza a ciò che ci viene dato nell'attitudine naturale, ovvero della credenza che il mondo e i suoi oggetti "esistano". Nel mettere tra parentesi il predicato di "realtà", nell'invalidare il nostro assenso alla credenza inquestionata nel mondo, l'attenzione del fenomenologo si concentra tutta sull'oggetto limitatamente al suo venir esperito. Tuttavia, questo *Erlebnis* – e qui risiede, a nostro avviso, l'interesse e la difficoltà della prospettiva fenomenologica – non si risolve in un contenuto psicologico interno al soggetto, né in una determinazione ontologica distinta e autonoma dall'oggetto così come viene percepito nell'atteggiamento naturale.

Lo sviluppo della teoria della riduzione in Husserl dipende in parte proprio da ciò, dalla necessità di ridefinire i confini e i concetti di "immanenza" e "trascendenza"¹, e dalla distinzione tra psicologico e trascendentale². La coscienza, intesa in senso naturalistico, è a tutti gli effetti una regione ontologica e oggetto di studio della psicologia, compresa la psicologia descrittiva, ma non è un oggetto di studio esauriente ed ultimativo, in quanto la coscienza trascendentale, comprensiva della correlazione tra soggetto esperiente e dell'oggetto esperito, trascende le distinzioni a livello regionale. L'ontologia, secondo Husserl che sia formale o materiale (cioè regionale), è la scienza

¹ Cfr. J.B. BROUGH, *Consciousness Is Not a Bag: Immanence, Transcendence, and Constitution in the Idea of Phenomenology*, in "Husserl Studies", 24 (2008), pp. 177-191.

² Cfr. J.J. DRUMMOND, *The transcendental and the psychological*, in "Husserl Studies", 24 (2008), pp. 193-204.

degli oggetti dell'esperienza e in questo senso può essere a giusto titolo inscritta nella fenomenologia. La dottrina della correlazione noetico-noematica, in ogni caso, è una dottrina strettamente e intimamente fenomenologica, non ontologica. Husserl introduce per la prima volta la nozione di noema nel noto passo di *Ideen I*:

«La percezione, per esempio, ha il suo noema, più radicalmente il suo senso percettivo, ed è il *percepito come tale*. Allo stesso modo ogni ricordo ha il suo *ricordato come tale* appunto come il suo ricordato, precisamente come è “inteso”, “come è dato alla coscienza” nel ricordo; e il giudicare ha il suo *giudicato come tale*, godere ha il suo goduto come tale, ecc.»³.

Si noti che Husserl caratterizza il noema come, allo stesso tempo (1) l'oggetto intenzionato in quanto intenzionato, e (2) il senso. L'oggetto *simpliciter* e l'oggetto in quanto *noema* sono lo stesso oggetto, considerato secondo due atteggiamenti diversi, i quali danno luogo a esperienze diverse. Un numero consistente di commentatori di Husserl concorda, quindi, nell'attribuire alla sua fenomenologia della costituzione un compito fondamentalmente epistemologico, in opposizione al progetto ontologico di Heidegger⁴. Se questa interpretazione è almeno in parte condivisibile sulla base di un certo impiego, da parte di Husserl, del concetto di ontologia, è tuttavia forse possibile distinguere un'accezione tale da mettere in discussione il primato, o almeno l'unicità, della vocazione epistemologica.

Solitamente, quando si fa riferimento alla tematizzazione husserliana dell'ontologia, si pensa a quelle scienze eidetiche che studiano le cosiddette «ontologie regionali», cioè le caratteristiche essenziali di determinate regioni di oggetti⁵, oppure all'«ontologia formale», tesa a definire ciò che inerisce essenzialmente a ciascun oggetto, indipendentemente dalla regione di appartenenza⁶. Negli scritti più tardi, poi, è frequente l'utilizzo del termine ontologia in relazione al mondo della vita, come nel §

³ E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in ID., *Husserliana*, Nijhoff/Kluwer/Springer, Den Haag/Dordrecht/New York 1950ss., vol. III/1, a cura di K. Schuhmann, p. 182; trad. it. V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, p. 225 (corsivo nel testo originale).

⁴ Cfr. R. SCHACHT, *Husserlian and Heideggerian Phenomenology*, in “Philosophical Studies”, 23 (1972), pp. 293-314, soprattutto pp. 295 e 304; H. DREYFUS, *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's “Being and Time”*, MIT Press, Cambridge (MA) 1991, p. 3; J.-L. MARION, *Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Puf, Paris 1989, pp. 40-46.

⁵ Cfr. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. cit., p. 19; it. p. 26. In *Ideen* (II e III) Husserl distingue tre ontologie regionali: la natura materiale, la natura animata e il mondo spirituale. Nella misura in cui esse determinano i confini ontologici delle scienze ed effettuano le possibili variazioni dei loro oggetti, tali ontologie offrono il fondamento teoretico per le scienze empiriche. Come sempre per Husserl le scienze eidetiche che descrivono le strutture invarianti delle regioni ontologiche precedono le scienze empiriche e le legittimano: «[...] la scienza delle pure possibilità precede la scienza in generale» (E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. I, a cura di S. Strasser, p. 106; trad. it. F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 2009⁵, p. 98).

⁶ Cfr. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. cit., pp. 21-22; it. p. 27-29.

51 della *Krisis*⁷, dove tuttavia risulta evidente che una chiarificazione ultima di tale ontologia è possibile solo tramite il filtro di una riflessione sulla soggettività trascendentale. Anche il riferimento al mondo, dunque, non è da intendersi come riferimento ad un orizzonte ontologico, almeno nel senso dell’atteggiamento naturale, poiché, al contrario, per “mondo” Husserl intende una dimensione già ridotta, correlativa alla soggettività trascendentale fungente, e dotata di senso. Bisogna tuttavia precisare che la presa di distanza, propria della fenomenologia, nei confronti dell’atteggiamento naturale, non dipende dalla considerazione di esso come erroneo, falso, o “provvisorio”, privo di accertamento. In altre parole, l’*epoché* non è sinonimo di una critica alle verità, tali o presunte, dell’atteggiamento naturale, come se quest’ultimo fosse intrinsecamente sbagliato. Piuttosto, la critica all’atteggiamento naturale concerne la sua ontologia, il suo essere per così dire astratta, unilaterale e parziale⁸. Questa incompletezza dipende per Husserl dal mancato riconoscimento del trascendentale: il limite dell’ontologia, sia formale che materiale, consiste nel prendere in considerazione oggetti, obiettività già costituite, dimenticandosi della soggettività trascendentale che, in quanto costituente, ne è all’origine. Solo attraverso la riduzione l’ontologia trova completamento e compimento, in modo tale che Husserl, alla fine delle sue *Meditazioni cartesiane*, giunge a configurare il rapporto tra ontologia e fenomenologia nei seguenti termini: «la fenomenologia trascendentale pienamente sviluppata sarebbe per ciò stesso una vera e propria ontologia universale»⁹. Se la fenomenologia trascendentale è presupposta a qualunque ontologia naturale ne consegue che la fenomenologia trascendentale stessa viene a coincidere con la più concreta ed universale ontologia, capace finalmente di allargare la propria comprensività dalla semplice sfera mondana a quella della soggettività che fa esperienza del mondo e nel farlo lo costituisce.

Stando a quanto per ora è emerso, la fenomenologia sembra non aver ancora del tutto superato il dibattito classico tra empirismo e criticismo: o la coscienza è una regione ontologica costituita allo stesso modo delle altre regioni alle quali poi si oppone, e allora Husserl non esce dall’empirismo psicologista, in cui l’intenzionalità non ha che un valore psicologico, oppure la coscienza, in quanto correlato puro del mondo da cui è di principio, essenzialmente, distinta, non conserva che uno statuto formale. Fin qui ci siamo limitati a chiarire se e come la fenomenologia husserliana finisca con l’acquisire uno spessore ontologico, ma resta ancora da mostrare se e in quale senso sia legittimo identificare il progetto fenomenologico-trascendentale con un progetto ontologico.

⁷ Cfr. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. VI, a cura di W. Biemel, p. 176; trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2008³, p. 200.

⁸ Cfr. E. HUSSERL, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. IX, a cura di W. Biemel, p. 297; ID., *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. VIII, a cura di R. Boehm, p. 449: «[...] die natürliche Erfahrung “abstrakt” ist, verborgene [...] subjektive Untergründe und Funktionsvoraussetzungen hat» («[...] l’esperienza naturale è “astratta”, ha fondamenti soggettivi e presupposizioni funzionali nascosti [...]»), traduzione nostra).

⁹ E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. cit., p. 181; it. p. 170.

Sembrerebbe infatti più evidente, come dicevamo poco fa, riportando tra l'altro l'opinione di autorevoli interpreti, considerare la fenomenologia – nella misura in cui porta alla luce il “come” dell'esperienza – fondamentalmente un'epistemologia, e in effetti non ha senso mettere in discussione l'imponente impegno epistemologico di Husserl. Nondimeno, egli fu talvolta molto duro anche nei confronti dell'epistemologia tradizionale, quella cartesiana, rimproverata addirittura di muovere da un controsenso, ovvero di aver ricondotto la conoscenza di qualsiasi oggetto esistente ai contenuti reali (*cogitata*) di un *cogito*: tali contenuti, in quanto immanenti, lascerebbero inspiegato proprio ciò che l'epistemologia dovrebbe spiegare, cioè la trascendenza¹⁰. Impostare il problema in questo modo significa per Husserl assumere il punto di vista dell'atteggiamento naturale, che sostanzializza l'oggetto e la coscienza in due entità, e rimanere intrappolati in un circolo trascendentale, dove ogni relazione è interpretata come relazione tra essenti¹¹. La domanda fenomenologica parte invece dal presupposto che gli oggetti del mondo ci siano indubitabilmente dati come essenti, e si concentra sulla natura e sul senso di questa originaria datità. Al contrario delle teorie epistemologiche che tentano di giustificare la relazione della coscienza con il mondo “esterno”, la fenomenologia si interroga su come qualcosa come un mondo esterno possa venire originariamente a manifestazione. Una prima risposta a questa istanza viene naturalmente dalla teoria dell'intenzionalità, intesa in senso generale come relazione tra la coscienza ed i suoi oggetti di esperienza, tale da rendere insignificante la distinzione tra oggetto interno ed oggetto esterno, nonché a maggior ragione la domanda sulla loro corrispondenza. Da un punto di vista descrittivo non esiste che l'oggetto “esterno”¹², e l'oggetto intenzionato non è un altro rispetto all'oggetto reale, un suo duplicato. Questo vuol dire che la coscienza, in quanto intenzionale, è già sempre parte dell'oggetto intenzionato in quanto tale, con conseguenze capitali per lo statuto epistemologico della trascendenza.

Ma non è tutto, poiché qui si intende mettere in luce il valore fenomenologico dell'ontologia e Husserl, quando si trova a rispondere dell'ontologia, non chiama in causa la teoria dell'intenzionalità, ma, come si è visto, quella dell'*epoché* e, di qui, il problema si sposta sul significato della costituzione. Interpretare il processo di costituzione come la relazione tra una coscienza esperiente ed un oggetto esperito significa porre queste due determinazioni come precedentemente e *per se* esistenti, laddove per Husserl non si dà alcuna determinazione autenticamente ontologica, né soggettiva né oggettiva, precedente alla costituzione: «Wahres Sein, voran gesetzt, als ob es etwas vom Bewusstseinssubjekt und seinem Wir Abtrennbares wäre, ergibt Naivität oder Mythologie»¹³. Husserl insiste nel ritenere che tutto ciò che è, tutto ciò

¹⁰ Cfr. *ibidem*, *ivi*.

¹¹ Cfr. E. HUSSERL, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, ed. cit., p. 265.

¹² Cfr. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, tomo 1, in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. XIX/1, a cura di U. Panzer, pp. 386-387; trad. it. G. Piana, *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano 2005³, vol. II, pp. 175-176.

¹³ Cfr. E. HUSSERL, *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, ed. cit., p. 441: «L'essere vero, posto a priori, come se fosse qualcosa di separabile dal soggetto della coscienza e dal suo “noi”, produce ingenuità o mitologia» (traduzione nostra). A ciò si connette il

che è marcato da un indice ontologico, è tale in quanto esperito, e non viceversa¹⁴.

Evidentemente entra qui in gioco il dibattito sull'idealismo e, conseguentemente, sulla funzione attribuita alla costituzione. Alcuni commentatori, tra cui Fink e Gadamer, quest'ultimo in maniera critica¹⁵, la accostano a una creazione, mentre altri, all'opposto, ne indeboliscono il senso a un *Entgegenkommen*¹⁶ o addirittura, in sintonia con Heidegger, a una semplice *Enthüllung* dell'essente¹⁷. Ma entrambe queste letture, per quanto da un certo punto di vista opposte – l'una idealistica l'altra anti-idealistica – ripropongono il fraintendimento dell'epistemologia tradizionale che la fenomenologia avrebbe la pretesa di superare¹⁸. Si potrebbe anche dire, in maniera apparentemente contraddittoria, che Husserl può essere accusato di idealismo solo da chi adotta tacitamente una prospettiva ingenuamente realista, attribuendo alla coscienza uno statuto ontologico precedente e autonomo rispetto ai suoi correlati di conoscenza, laddove per Husserl è precisamente la costituzione a portare all'essere gli oggetti e a inscrivere in un mondo. Questa distinzione mette in gioco l'ambiguità sottesa al concetto stesso di "realtà": essa può indicare, come fa il realismo, la trascendenza cosale, che Husserl definisce *real*, oppure può indicare l'immanenza effettiva dei vissuti, che Husserl connota come qualcosa di *reell*. La dimensione del *reell* implica una genesi costitutiva, è dunque più simile alla *Wirklichkeit*.

rifiuto husserliano per qualunque nozione che ricordi l'*An-sich* di Kant, considerato una costruzione vuota e inutile, una fuorviante mitologia.

¹⁴ Cfr. E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: Texte aus dem Nachlass (1929-1935)*, in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. XV, a cura di I. Kern, p. 370.

¹⁵ E. FINK, *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative*, in H.L. VAN BREDA (a cura di), *Problèmes actuels de la phénoménologie [Actes du colloque international de phénoménologie. Bruxelles 1951]*, Desclée de Brouwer, Paris 1952, p. 83 (poi con il titolo *Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens*, in E. FINK, *Nähe und Distanz*, Karl Alber, Freiburg-München 1976, p. 152; trad. it. S. Zecchi in S. ZECCHI, *La fenomenologia*, Loescher, Torino 1983, p. 278: «In Husserl il senso della "costituzione trascendentale" oscilla tra l'instaurazione del senso e la creazione»; H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in ID., *Gesammelte Werke*, Mohr, Tübingen 1976ss., vol. 1, p. 252; trad. it. G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, p. 294.

¹⁶ Cfr. W. BIEMEL, *Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 13 (1959), pp. 187-213, in particolare p. 200. Un'interpretazione moderata della costituzione è offerta anche da Robert Sokolowski, il quale fa notare come Husserl talvolta utilizzi la forma riflessiva del verbo "constituire" a prova del fatto che la costituzione dell'oggetto non può essere totalmente causata da qualcos'altro (cfr. R. SOKOLOWSKI, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, Nijhoff, Den Haag 1964, p. 216) e sarebbe dunque incompatibile con una creazione. Il modo riflessivo alluderebbe così al fatto che ogni costituzione attiva presuppone una costituzione passiva soggiacente che rende a rigore inesatta l'espressione: «Io costituisco».

¹⁷ Cfr. A. DE WAELHENS, *Die phänomenologische Idee der Intentionalität*, in H.L. VAN BREDA e J. TAMINIAUX, (a cura di), *Husserl et la pensée moderne/Husserl und das Denken der Neuzeit. Actes du deuxième Colloque International de Phénoménologie/Akten des zweiten Internationalen Phänomenologischen Kolloquiums [Krefeld 1956]*, Nijhoff, Den Haag 1959, pp. 129-142.

¹⁸ Cfr. R. BOEHM, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, vol. 1, Nijhoff, Den Haag 1968, pp. xvi-xvii; ID., *Zur Phänomenologie der Gemeinschaft. Edmund Husserls Grundgedanken*, in T. WÜRTENBERGER (a cura di), *Phänomenologie, Rechtsphilosophie, Jurisprudenz. Festschrift für Gerhart Husserl*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1969, p. 92; D. ZAHAVI, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1996, p. 89; ID., *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, Palo Alto (CA) 2002, pp. 72-74.

La costituzione non esclude affatto che la soggettività trascendentale abbia bisogno di un termine ontologicamente costituito per esistere essa stessa, ed anzi lo rivendica. Fare come se soggetto e mondo fossero due determinazioni ontologiche primitive e indipendenti, per evitare l'accusa classica di idealismo, significa riproporre il problema della costituzione a un altro livello, o eluderlo. Il compito della fenomenologia, invece, proprio attraverso la costituzione, è quello di fornire la comprensione ultima del significato e della genesi dell'essere effettivo del mondo, e dell'essere in generale¹⁹. Se si assume quindi che la costituzione è quel processo che rende l'essere reale (nel senso di *reell*) e che non struttura semplicemente una trascendenza già data in modo da renderla conoscibile, allora la costituzione esporrà la fenomenologia anche alla questione dell'essere come sua domanda fondamentale.

Non è quindi tanto la domanda sull'essere, e il privilegio ad essa accordato, che separa e addirittura oppone Husserl e Heidegger, quanto la risposta che essi ne danno, il modo in cui viene articolata. Heidegger condivide con Husserl il motivo dell'intenzionalità contro l'epistemologia tradizionale, rappresentata per lui in primo luogo dai Neokantiani, ma fa dell'intenzionalità anche l'arma concettuale per fondare l'essere-nel-mondo come autentica sintesi a priori. Il passaggio dall'intenzionalità all'essere è compiuto così senza l'intervento della costituzione, interpretata in effetti in senso idealistico, e dunque squalificata. Per Husserl una tale mossa è inaccettabile, in quanto riproposizione dell'atteggiamento naturale; l'intenzionalità può essere a sua volta compresa solo se collocata nella regione aperta dalla riduzione. Anche là dove l'intenzionalità non è più intenzionalità d'atto e dove non è più in gioco la costituzione di un'obiettività, nondimeno ne va della riduzione:

«Das Fungieren und fungierende Ich ist aber, während es das ursprünglich lebendige ist, verborgen, unthematisch. Es wird erst zugänglich durch eine ganz eigenartige Reflexion, durch die Urmethode aller philosophischen Methoden, die transzendente Reduktion»²⁰.

Husserl non identifica mai l'auto-datià dell'esperienza soggettiva con la datià degli oggetti. Come dichiara esplicitamente già nella sesta ricerca logica: «Erlebtsein ist nicht Gegenständlichsein»²¹. O, ancora, come scrive diciassette anni più tardi nei *Bernauer Manuskripte*: «Sein sein ist aber ein total anderes als das aller Objekte. Es ist eben Subjektsein»²². Ora, che la soggettività trascendentale non sia una condizione sufficiente

¹⁹ Cfr. E. HUSSERL, *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, ed. cit., pp. 481-482.

²⁰ E. HUSSERL, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, in Id., *Husserliana. Materialien*, Kluwer/Springer, Dordrecht/New York 2001ss., vol. VIII, a cura di D. Lohmar, p. 16: «Il fungere e l'io fungente, nell'essere originariamente viventi, sono nascosti, non tematici. Esso diventa accessibile attraverso una riflessione di un genere del tutto particolare, grazie al metodo che è all'origine di tutti i metodi filosofici, la riduzione trascendentale» (traduzione nostra).

²¹ E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, tomo 2, in Id., *Husserliana*, ed. cit., vol. XIX/2, a cura di U. Panzer, p. 669; trad. it. G. Piana, *Ricerche logiche*, ed. cit., vol. II, p. 443: «Essere vissuto non equivale ad essere dato come oggetto».

²² E. HUSSERL, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, in Id., *Husserliana*, ed. cit., vol. XXXIII, a cura di R. Bernet e D. Lohmar, p. 287: «Ma il suo essere è totalmente altro rispetto a quello di tutti gli altri oggetti. Esso è precisamente un essere-soggetto» (traduzione nostra).

per la costituzione del mondo è ben riconosciuto da Husserl: essa presuppone infatti l'a priori dell'esistenza del mondo, tanto è vero che la costituzione del mondo è definita da Husserl già nel 1908 come un *Wunder*²³, ma il compito della fenomenologia è proprio quello di indagare questo mistero, che trova le sue radici ultime nella temporalità e quindi certo, in parte, fuori dall'ego, ma non senza l'ego. Anche quando, nella *Krisis*, la questione del trascendentale è accostata a partire dalla cosiddetta "via ontologica" della *Lebenswelt*, e tanto la prassi extra-teorica quanto quella teorica vengono ad esso ricondotte, ciò non significa ancora, per Husserl, sostenere che l'indagine filosofica possa arrestarsi a questo livello senza confondersi inesorabilmente con l'antropologia. Da questo punto di vista neppure Heidegger sembra esimersi dalla necessità della riduzione, di cui la sua differenza ontologica è, infatti, verosimilmente una messa in opera²⁴. Scrive Husserl nella *Krisis*:

«La prima scoperta di questo a priori universale della correlazione tra l'oggetto dell'esperienza e i modi di datità (durante l'elaborazione delle mie *Ricerche logiche*, pressappoco nel 1898) mi scosse tanto profondamente, che d'allora in poi, il lavoro di tutta la mia vita fu dominato dal compito di elaborarlo sistematicamente. Le ulteriori considerazioni contenute in questo testo chiariranno come l'inserimento della soggettività umana nella problematica della correlazione porti necessariamente a un radicale mutamento di senso di questa stessa problematica, e come esiga la riduzione fenomenologica alla soggettività trascendentale. [...] La filosofia contemporanea dei decenni successivi – anche quella delle cosiddette scuole fenomenologiche – preferì indugiare nella vecchia ingenuità filosofica»²⁵.

L'atteggiamento naturale del vivere nel mondo è soltanto un modo particolare della vita trascendentale che costituisce costantemente il mondo²⁶. Non si può dunque parlare di essere senza averne indagata precedentemente la costituzione, ovvero la genesi.

«Il modo di considerazione proprio dell'ontologia è per così dire catastematico. L'ontologia prende le unità nella loro identità e per la loro identità, come se fossero un che di saldo e definito. La considerazione fenomenologico-costitutiva prende le unità nel loro flusso, come unità di un flusso costitutivo [...]»²⁷.

²³ Cfr. E. HUSSERL, *Erste Philosophie (1923-1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. VII, a cura di R. Boehm, p. 394.

²⁴ Il primo a rendersene conto fu Maurice Merleau-Ponty, che così scrive nella *Prefazione* alla sua *Fenomenologia della percezione*: «Lungi dall'essere, come si è creduto, la formula di una filosofia idealistica, la riduzione fenomenologica è quella di una filosofia esistenziale: l'*In-der-Welt-sein* di Heidegger non appare che sullo sfondo della riduzione fenomenologica» (M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. ix; trad. it. a cura di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 23). La differenza essenziale tra Husserl e Heidegger sembra così non concernere tanto la riduzione in quanto tale, ma il modo di interpretare la sua natura (a cavallo tra epistemologia ed ontologia) e il suo esito: per Husserl essa riconduce il fenomeno all'unità dell'*Erlebnistrom* soggettivo, all'opera di una coscienza costituente, per Heidegger all'essere e alla sua verità (cfr. J.-F. COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie*, cit., pp. 228-229).

²⁵ Cfr. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. cit., p. 171; it. p. 292.

²⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 210-211; it. p. 214.

²⁷ E. HUSSERL, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. V, a cura di M. Biemel, p. 129; trad. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*.

Ne consegue che dal punto di vista husserliano l'ontologia, in quanto progetto o fine ultimo della fenomenologia, sia da escludere per mancanza di originarietà, e questo è indubitabile fintanto che l'applicabilità della nozione di essere viene limitata positivamente all'ente mondano. Accettare l'essere come un dato di fatto irriducibile è per Husserl prova di realismo ingenuo. La fenomenologia non intende mettere in questione la legittimità, e la necessità, dell'ontologia, ma comprendere il motivo di tale legittimità, cioè capire perché all'essere si accompagni un senso. Un'analisi priva di questa profondità è secondo Husserl del tutto sterile. Infatti, come dichiara esplicitamente nella *Postilla alle Ideen*:

«[...] l'idealismo fenomenologico non nega l'esistenza reale del mondo (e innanzitutto della natura) quasi pensando trattarsi di una mera apparenza a cui, anche se inavvertitamente, il pensiero naturale e scientifico positivo soggiaccia. Il suo unico compito, il suo unico merito, è quello di chiarire il senso di questo mondo, precisamente quel senso secondo cui vale per chiunque, conformemente a una reale legittimità, come realmente essente. Che il mondo esista, che sia dato come un universo essente nell'esperienza che di continuo converge verso la concordanza, è perfettamente indubbio. Una cosa completamente diversa è cercare di capire questa indubitabilità, che sostiene la vita e le scienze positive, e di chiarirne il fondamento di legittimità»²⁸.

Si può allora interpretare l'idealismo husserliano come esito di una radicalizzazione della rivoluzione copernicana di Kant: quest'ultima si oppone infatti a qualsiasi realismo ontologico incapace di cogliere la dimensione relazionale insita nella nozione stessa di "oggetto" (*ob-jectum*). Proprio la sua radicalizzazione, tuttavia, conduce a un esito trascendentale consistentemente diverso. Se, infatti, in Kant la rivoluzione copernicana si inserisce nel quadro delle strutture formali e funzionali di una soggettività finita, in Husserl l'*epoché* finisce invece per erodere al massimo, attraverso l'analisi genetica, il confine tra finito e infinito, ricettività e creatività²⁹. La legittimità del dato in quanto dato sta nel suo essere costituito nella temporalità trascendentale. In questo modo in Husserl una sorta di realismo è riguadagnato a un livello superiore dove non solo la soggettività trascendentale si dà in maniera apodittica, benché indescrivibile, ma dove, soprattutto, si ricongiunge con la vita, intesa come fatto assoluto della costituzione e, di conseguenza, della "generatività" di ogni ordine di senso. Infatti, nella misura in cui la realtà, sganciata dalla dimensione meramente trascendente e cosale, viene ritrovata nella riduzione, essa diventa innanzitutto produzione di senso attraverso la correlazione noetico-noematica e, da questo punto di vista solo secondariamente, luogo evidente in cui la verità si deposita nella forma dell'oggettività costituita. A nostro avviso, dunque, riscoperta in luce genetica, la questione della realtà si consegna d'ora in poi alla fenomenologia in un legame imprescindibile con le indagini sulla costituzione della temporalità, quale unica determinazione in grado di rendere conto dell'eccesso di realtà

Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione. Libro terzo: La fenomenologia e i fondamenti delle scienze, Einaudi, Torino 2002², p. 496.

²⁸ *Ibidem*, pp. 152-153; it. pp. 427-428.

²⁹ Cfr. D. PRADELLE, *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, Puf, Paris 2012, pp. 349-354.

sul dato e di essere sull'oggetto.

Nicoletta Ghigi

LA REALTÀ TRA ESSENZA ED ESPERIENZA.
LA PROPOSTA FENOMENOLOGICA DI HUSSERL

Abstract

Ever since the invitation, in the Logical Investigations, to “return to the things themselves,” the intention of the “new science” or phenomenology is clearly to establish, against all forms of subjectivism, that the thing is a phenomenon for consciousness. This appearance, however, does not imply that reality is to be understood as a mere matter of consciousness. Thing and consciousness rather meet as two distinct and irreducible identities. Each receives its sense by meeting the other within a horizon that is exactly between two different poles, which are independent but essentially correlated. The constitutive correlation – the intentional meeting between the two entities – allows for the formulation of a new concept of reality. Reality is the result of this intentional meeting: a consciousness perceives and experiences an essence in its identity. This essence “gives itself” directly to a consciousness that “responds to its references” and considers the self-giving of the thing.

Introduzione

La proposta della fenomenologia husserliana riguardo ad una definizione della realtà converge, da ogni suo punto di vista, verso il tentativo di salvare la realtà cosale dall'idealismo. Anche in quello che Husserl stesso definisce come sua posizione, vale a dire l'idealismo trascendentale, la realtà presenta una sua autonomia rispetto al soggetto conoscente, proprio perché ciò che appare come reale – la cosa – si mostra costitutivamente come un'essenza inviolabile e *realmente* afferrabile dall'atto percettivo, in questa sua struttura.

Fin dall'incitazione delle *Ricerche logiche* a «tornare alle “cose stesse”»¹ è chiara l'intenzione della “nuova scienza”, che si caratterizza come una “terza via” rispetto a quelle della psicologia (soggettivistica e particolaristica, epistemologicamente inaccettabile) e della logica (universale e astratta ma, soprattutto, infondata nelle sue premesse che, per essere valide, devono essere dimostrate dal punto di vista empirico)²,

¹ E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, tomo 1, in ID., *Husserliana*, Nijhoff/Kluwer/Springer, Den Haag/Dordrecht/New York 1950ss., vol. XIX/1, a cura di U. Panzer, p. 6; trad. it. G. Piana, *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano 2001, vol. I, p. 271.

² Questa nuova scienza, che non a caso Husserl chiama fenomenologia, ha il compito di risolvere le questioni lasciate aperte dalla psicologia e dalla logica. Dal punto di vista dell'intuizione, la fenomenologia «analizza e descrive, nella loro generalità essenziale, i vissuti rappresentazionali

di riuscire a ribadire *contro ogni tipo di soggettivismo* che la realtà cosale non è riducibile a mero dato di coscienza. La cosa e la coscienza piuttosto si incontrano ed ognuna riceve senso da questo incontro in un orizzonte che si costituisce tra due poli diversi, seppure indipendenti nella relativa e correlata essenza. La correlazione costitutiva (l'incontro intenzionale tra le due entità, coscienza e cosa) consente la formulazione di un nuovo concetto di realtà. La realtà è il risultato del percepire di una coscienza, che fa esperienza di un'essenza cosale, che si offre direttamente alla coscienza medesima. Questa, a sua volta, *risponde* ai "rimandi"³ della cosa stessa e prende in considerazione quanto la cosa offre nella sua *datità-diretta*.

1. *La realtà della cosa*

L'intenzione fondamentale della fenomenologia husserliana, fin dal suo inizio, consiste nel valutare la possibilità che la realtà della cosa possa essere colta nella sua originarietà e non nel suo mero "fenomenizzarsi" *per* un soggetto. L'intuizione eidetica afferra l'*eidos*, il darsi della cosa, ma non trasferisce dati soggettivi nella cosa stessa⁴. L'essenza si presenta così nel senso più pieno del termine come qualcosa che *si offre* nella sua realtà⁵. L'affermazione che la cosa "si" costituisce implica infatti che la cosa stessa *si presenti* alla

giudicativi e conoscitivi che la psicologia sottopone ad un'indagine scientifica nel senso della scienza di esperienza, intendendoli empiricamente come classi di eventi reali all'interno della realtà naturale. Dall'altro lato, la fenomenologia dischiude le "fonti" dalle quali "scaturiscono" i concetti fondamentali e le leggi ideali della *logica pura*» (*ibidem*, p. 3; it. p. 269).

³ Husserl sostiene appunto che nell'atto percettivo io ho di fronte una cosa che percepisco oggettivamente mediante dei limiti propri del mio campo percettivo. Nell'incontro reale con la cosa "in carne ed ossa", ricevo soltanto una intuizione della sua essenza, ma non una conoscenza effettiva del suo contenuto: è come se l'oggetto stesso ponesse la coscienza di fronte a questo limite. Il richiamo a prendere in considerazione i lati nascosti della cosa fa parlare Husserl della serie dei "rimandi": «È come se l'oggetto ci dicesse: qui c'è ancora qualcos'altro da vedere, girami da tutti i lati, percorrimi con lo sguardo, vienimi più vicino, aprimi, frazionami» (E. HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis*, in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. XI, a cura di M. Fleischer, p. 5; trad. it. V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini e Associati, Milano 1993, p. 35).

⁴ Questa la differenza sostanziale tra la fenomenologia di Husserl e la filosofia trascendentale di Kant. L'esperienza che la coscienza ha dell'oggetto non termina con una *rappresentazione* mediante forme pure a priori del soggetto, ma con una *presentazione* della sua essenza "in carne ed ossa", che la coscienza afferra in percezioni sempre più adeguate. Osserva a riguardo Husserl: «La parola presentazione è assunta sempre [nella riflessione fenomenologica] in senso rigoroso, in modo tale da non confondere presentazione con apprensione. Presentato è soltanto ciò che si manifesta autenticamente, non presentato ma rappresentato è ciò che si manifesta "inautenticamente"» (E. HUSSERL, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907* in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. XVI, a cura di U. Claeges, p. 297; trad. it. A. Caputo, *Annotazioni critiche di Husserl*, in ID., *La cosa e lo spazio*, a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 362-363).

⁵ L'essenza della cosa viene afferrata intuitivamente in seguito all'atto percettivo che, proprio nell'"esser dato delle cose", consente "il loro presentarsi [*sich darstellen*]" (E. HUSSERL, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. II, a cura di W. Biemel, p. 12; trad. it. A. Vasa, *L'idea della fenomenologia*, Il Saggiatore, Milano 1981, p. 53).

coscienza nella sua essenza, come qualcosa che si dà “in carne ed ossa”, nella realtà oggettiva. Che cosa è allora la realtà per la fenomenologia?

La definizione di realtà, proprio grazie al nuovo atteggiamento fenomenologico, fa riferimento ad un orizzonte in cui si esprime una correlazione tra due diversi tipi di atto. La coscienza e la cosa si incontrano in un *orizzonte di senso* in cui c'è un riconoscimento della coscienza della essenzialità della cosa e, viceversa, c'è un *richiamo* che la cosa nella sua cosalità impone all'*attenzione* della coscienza. La realtà è dunque il risultato di questo incontro come orizzonte di una relazione intenzionale tra due entità. Questo incontro rappresenta dunque il punto di convergenza in cui avviene la *presa di coscienza* di un legame intenzionale, della realtà dell'oggetto intenzionale e della serie degli atti percettivi che “portano ad evidenza” il contenuto eidetico e il sostrato reale della cosa stessa.

Qual è, allora, la consistenza *reale* dell'essenza dalla cosa “che si fenomenizza”, che si offre *direttamente* alla coscienza?

Secondo Husserl, la conoscenza “per adombramenti” che rende possibile una percezione reale (*real*) della cosa, è l'approccio che consente alla coscienza di raccogliere dati relativi alla cosa in quell'interrelazione che le vede entrambe protagoniste dell'esperienza conoscitiva. Tuttavia, “per adombramenti” (per lati che, di volta in volta, si nascondono all'osservazione diretta), la cosa si presenta “sempre e di nuovo” in modi differenti, che apparentemente non consentono alla coscienza di avere una conoscenza esaustiva della cosa stessa. Eppure, afferma Husserl, proprio in questo suo presentarsi in modalità sempre differenti, in questo suo “continuo mutare” a seconda della prospettive in cui viene presa di mira, la cosa rivela la sua *costante identità*. La cosa è identica proprio «soltanto nel costante divenire-diversa, nel mutamento»⁶. Ciò che, dunque, viene afferrato dall'atto percettivo della coscienza è tale suo costante mutare che pertiene ad un'identità, vale a dire alla cosa nella sua essenza.

2. Il vissuto della coscienza e la realtà conoscibile

Il primo problema conseguente a questo riconoscimento dell'orizzonte intenzionale in cui la coscienza scopre l'essenza nel darsi cosale, emerge nel momento in cui la coscienza “vive” questa esperienza della datità della cosa afferrandone il senso, ma facendo anche i conti con i limiti conoscitivi della cosa nella sua reale completezza⁷. La cosa, sebbene afferrabile nella sua essenza, presenta un'identità che *trascende* la coscienza, nel senso che i due poli presentano un'identità distinta ed anche una spazialità diversa. La percezione

⁶ E. HUSSERL, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, ed. cit., p. 286; it. p. 350.

⁷ La datità della cosa nella sua completezza rappresenta per Husserl il “concetto limite”, soltanto idealmente concepibile. Un coglimento “concluso” dei decorsi percettivi della cosa «e, quindi, un atto finito, sia pur mobile, è inconcepibile a causa della onnilaterale infinità del *continuum* (altrimenti avremmo una assurda infinità finita), tuttavia l'idea di questo *continuum* e l'idea della perfetta datità come è da esso prefigurata sono idee *evidenti* – così evidenti come appunto può esserlo un'“idea” che designa attraverso la sua essenza il suo *proprio tipo di evidenza*» (E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. III/1, a cura di K. Schuhmann, p. 298; trad. it. V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, p. 355).

della cosa si configura infatti come un'esperienza della sua essenza e, naturalmente, del suo grado di offerenza in relazione ad un determinato spazio in cui la stessa cosa appare. Tuttavia questa esperienza della coscienza presenta alcune difficoltà, proprio a causa della inadeguatezza della percezione esterna.

Ammesso che «la cosa spaziale, che noi vediamo, è in tutta la sua trascendenza qualcosa di percepito, qualcosa di dato alla coscienza nella sua *presenza in carne ed ossa*»⁸ e che, quindi, nell'atto percettivo la coscienza non ha a che fare con un'impossibilità noumenica, ma direttamente con il darsi della cosa, che è la sua essenza, Husserl sostiene che «è dunque un errore di principio credere che la percezione [...] non raggiunga la cosa stessa»⁹. Ma ciò comporta una difficoltà. Che cosa può conoscere la coscienza di questa offerenza, che si dà in termini di trascendenza, ossia di una realtà che “accade” in uno spazio diverso e autonomo dalla coscienza? In altri termini: quale realtà cosale dell'essenza della cosa ci viene restituita nell'atto percettivo?

Come precisato, Husserl parla di una datità “in carne ed ossa” della cosa. La cosa si offre all'atto percettivo e porta con sé la sua essenza cosale. Nel momento percettivo però la cosa, realtà trascendente rispetto all'atto costitutivo del riconoscimento della coscienza, non viene raggiunta nella sua pienezza, ma “per adombramenti”. La percezione della cosa presenta un lato della cosa che nei singoli momenti percettivi manifesta un accrescimento progressivo, senza mai giungere ad una conoscibilità definitiva. Con il ricordo, l'atto rammemorativo, la coscienza riproduce una genesi della percezione della cosa che permette ad essa di poter avere una presentazione intuitiva della cosa nella sua interezza, sebbene la sua realtà effettiva non sia mai pienamente colta in ognuno dei suoi punti di vista. Infatti «all'essenza della datità mediante manifestazioni conviene che nessuna di queste possa dare la cosa come “assoluto”, ma attraverso presentazioni unilaterali»¹⁰. Questo problema dell'inadeguatezza della percezione esterna conduce la riflessione di Husserl verso una nuova via.

3. *Il vissuto reell*¹¹

La “via cartesiana”¹² seguita da Husserl per superare l'inadeguatezza della percezione nella costituzione della cosa prevede come soluzione uno spostamento verso il vissuto

⁸ *Ibidem*, p. 79; it. p. 103.

⁹ *Ibidem*, p. 78; it. p. 103.

¹⁰ *Ibidem*, p. 82; it. p. 107.

¹¹ La nota distinzione tra *real* e *reell* in *Ideen* può essere riassunta in questi termini. «*Real* indica la realtà esterna, la realtà della natura, quella psicofisica. Il termine *reell*, oltre ad indicare, in contrapposizione alla trascendenza della realtà, ciò che è *effettivamente* immanente, serve anche a segnalare, all'interno della stessa immanenza coscienziale, la fondamentale distinzione fenomenologica tra ciò che può essere percepito effettivamente attraverso una percezione immanente e ciò che è invece dato alla coscienza solo intenzionalmente» (V. COSTA, *Nota terminologica*, in H. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia*, ed. cit., p. 467).

¹² E. HUSSERL, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologische Reduktion*, in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. VIII, a cura di R. Boehm, p. 126; trad. it. A. Staiti, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 162.

reale (*real*) della cosa stessa, all'interno della coscienza (*reell*). Questa trasposizione non implica che sia la coscienza a costituire la realtà della cosa, poiché "l'espansione della cosa"¹³, nella coscienza, significa la sua "fenomenizzazione" in termini di presentazione della realtà nel suo orizzonte spazio-temporale. Ciò che *la cosa porta con sé* nel vissuto coscienziale (*reell*) è dunque la sua offerenza, la sua intrinseca essenza e l'interrelazione con la coscienza, che costituisce il senso fondamentale della realtà.

Il vissuto *reell* porta in luce dunque un terreno in cui la coscienza e la cosa si incontrano in una maniera differente rispetto alla datità immediata "in carne ed ossa" (*real*), che precede la riduzione fenomenologica. Quello che qui viene messo tra parentesi, infatti, è proprio il darsi "per adombramenti" della realtà "cosa" *real*, mentre l'esperienza che la coscienza ha fatto del darsi della cosa e che ora *ritiene* nella percezione di questo vissuto, non ha il carattere di inadeguatezza proprio perché quanto ora si presenta non è soggetto ad adombramenti. La cosa si adombra, ma il vissuto della cosa e della sua realtà non è soggetto ad adombramenti.

«Noi percepiamo la cosa in quanto essa si "adombra" secondo tutte le determinazioni che eventualmente "cadono" "veramente" e propriamente nella percezione. Invece, *un vissuto non si adombra*»¹⁴. Il vissuto della cosa (l'esperienza della sua *vera* realtà), costituito passivamente (nei "rimandi" di cui sopra) nella coscienza interna del tempo (nel *ritenere* il ricordo del percepito), rappresenta pertanto l'orizzonte in cui è possibile avere una percezione adeguata della cosa: «La percezione di un vissuto è schietta intuizione di qualcosa di *dato* (e che può darsi) *nella percezione come "assoluto"*, e non come elemento identico di modi di manifestazione mediante una serie di adombramenti»¹⁵.

L'esigenza di Husserl di raggiungere un contenuto apodittico e, quindi, una descrizione assoluta della realtà cosale impone ora un cambiamento di prospettiva, che richiede la sospensione del giudizio nei riguardi della realtà "cosa" nella sua fisicità (*real*).

«Riaffermiamo dunque che, mentre all'essenza della datità mediante manifestazioni conviene che nessuna di queste possa dare la cosa come "assoluto", ma attraverso presentazioni unilaterali, conviene invece alla datità immanente di offrire un assoluto che non può presentarsi e adombrarsi per lati»¹⁶. Di conseguenza, se vogliamo avere una conoscenza apodittica della cosa nella sua pienezza, occorre ripresentarla all'interno della coscienza, vale a dire secondo un vissuto "in carne ed ossa della cosa", offerto dalla

¹³ «La cosa che appare», osserva Husserl, «si costituisce, perché nel flusso originario si costituiscono unità di sensazione e apprensioni unitarie, cioè, di continuo, coscienza di qualcosa, esposizione o, meglio, presentazione di qualcosa e, nella continuità della sequenza, esposizione della stessa cosa. Il flusso e l'interdipendenza dei momenti fluenti della esposizione sono tali che, ciò che in essi appare si espande in molteplicità di adombramenti d'esposizione di forma uguale a quella per cui un contenuto di sensazione si espande in adombramenti di sensazione. Proprio per questo la molteplicità d'apprensione è caratterizzata come presentante, esattamente come lo sono le impressioni immanenti» (E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins: 1893-1917*, in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. X, a cura di R. Boehm, pp. 92-93; trad. it. A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 1998, pp. 116-117).

¹⁴ E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. cit., p. 77; it. p. 101.

¹⁵ *Ibidem*, p. 81; it. pp. 106-107.

¹⁶ *Ibidem*, p. 82; it. pp. 107-108.

percezione immanente, “indubitabile”, di contro a quella trascendente, invece “dubitabile”¹⁷.

Per tali ragioni, secondo Husserl, è possibile parlare di un darsi “in carne ed ossa” anche nella percezione immanente, ossia nel vissuto. Questo suo carattere descrive un offrirsi della realtà cosale, che viene riportato *dall'esterno*, nella sua schiettezza e originarietà, *all'interno* della coscienza. Certamente il carattere di apoditticità ad esso conferito come *realtà vissuta* implica che il presentarsi “in carne ed ossa” del vissuto sia un presentarsi *indiretto* della cosa. Per questo è forse più opportuno parlare di una ri-presentazione della cosa, che avviene nei termini di un risultato di più esperienze, nell'ambito della conoscenza della cosa.

La realtà che viene “con-portata” in questo vissuto resta quella originaria della cosa, seppure soltanto *ri-presentata nella coscienza, a prescindere dal suo essere nella realtà (real)*: la cosa spaziale potrebbe anche non esistere, mentre il vissuto della cosa spaziale, ossia «un *vissuto dato in carne ed ossa*», al contrario, «*non può non esistere*»¹⁸.

4. *L'idealismo trascendentale come realismo autentico*

Ciò nonostante l'apertura alla dimensione immanente e la ripresentazione della realtà effettiva all'interno della coscienza, non implicano *ipso facto* la riduzione della realtà ad un soggettivismo idealistico. L'*epoché* fenomenologica, la messa tra parentesi di quell'atteggiamento che si occupa della realtà della cosa nella sua datità diretta, ha soltanto l'obiettivo di porre fuori circuito la considerazione ingenua della realtà che reputa quest'ultima indipendente dalla coscienza intenzionale e, conseguentemente, dall'interrelazione che consente di afferrarne la datità, la sua realtà autentica, nel legame intenzionale con la coscienza.

Questa sospensione di giudizio conduce la riflessione fenomenologica verso un concetto di realtà effettiva, strutturata e riconosciuta all'interno della coscienza. L'apoditticità e la possibilità di descrizione di questo vissuto, nato dall'incontro con la realtà cosale nella sua datità-diretta, conserva di questa realtà (*real*) la specificità, ossia la sua trascendenza. Tuttavia la sua costituzione di senso è consegnata alla coscienza.

Vengono così a costituirsi due poli diversi e correlati. Il primo è la cosa la cui realtà è trascendente, benché la sua costituzione e il suo ri-conoscimento avvenga all'interno di un processo di immanentizzazione, che termina in una donazione di senso possibile soltanto alla coscienza. L'altro polo è la coscienza, la cui realtà è verificata proprio dall'atto di esperire la cosa alla quale consegna un suo senso, che è il risultato di una esperienza *reale* della cosa. È dunque evidente una interdipendenza tra i due poli. La cosa che porta la sua realtà spaziale all'interno del vissuto conferisce realtà anche alla coscienza che vive questo orizzonte e lo ri-vive all'interno del suo atto coscienziale, mentre costituisce il senso di questo vissuto.

L'esperienza della realtà cosale, vissuta all'interno di un'*apoditticità* (vissuto *reell*), continua a valere sempre come esperienza della coscienza, che si configura tuttavia come

¹⁷ *Ibidem*, p. 85; it. p. 111.

¹⁸ *Ibidem*, p. 86; it. p. 113.

esperienza di alterità *dalla* coscienza. Questo suo particolare carattere determina così la differenza sostanziale dall'idealismo assoluto e iscrive la fenomenologia all'interno di un dibattito, che può essere definito "realismo non ingenuo". È certamente vero che la realtà della cosa viene descritta e costituita all'interno di un vissuto coscienziale e che la donazione di senso (o, meglio, di significato) avviene all'interno del vissuto *reell*. Tuttavia l'esperienza si descrive "sempre di nuovo" come esperienza della realtà cosale e, in questa sua veste, implicita continuamente un rinvio ad una realtà che appartiene alla cosa, alla sua modalità di offrirsi *spontaneamente*. La costituzione da parte della coscienza, pertanto, descrive una *donazione di senso* (una *Sinngebung*), da un lato, e una autonomia di quanto viene dotato di senso, dall'altro¹⁹. In altri termini, la coscienza è un polo di significazione, mentre la cosa è l'altro polo che rende possibile la contestualizzazione di questo atto in un orizzonte reale e, al contempo, esprime un'essenza che permane costante nella sua identità.

L'idealismo trascendentale di Husserl è dunque definibile come una forma di idealismo poiché l'apoditticità della descrizione del vissuto *reell* attesta che la cosa si offre alla coscienza nella sua completa datità ("in carne ed ossa") soltanto nel *reell*, in uno sguardo, cioè, privo di adombramenti. Tuttavia ciò non significa che la realtà della cosa debba essere messa fuori gioco. Ciò che esige un'esclusione ed una *epoché* è piuttosto quell'atteggiamento che non considera rettamente la realtà della cosa e cioè esclude che *la cosa abbia come sua principale peculiarità quella di "attrarre l'attenzione" della coscienza*²⁰. Fuori da questa sua "affezione" non possiamo dire nulla di sensato sulla realtà, proprio perché quest'ultima è comprensibile solo come spazialità di qualcosa che attrae l'attenzione della coscienza e che diviene per essa un fenomeno percepibile nella sua autentica realtà²¹.

¹⁹ La realtà cosale com-portata nel vissuto coscienziale contiene un "plus" che è incluso nella sua identità ed è quel senso di trascendenza – di cui Husserl parla fin dalle lezioni del 1907 pubblicate in *Die Idee der Phänomenologie*, ed. cit. – che gli consente una distinzione netta tra percezione e percepito. «Come è comprensibile che tutto l'effettivo presente della percezione non escluda il mondo, ma sempre porti in sé il senso di un infinito *plus ultra?*» (E. HUSSERL, *Amsterdamer Vorträge*, in *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. IX, a cura di W. Beemel, p. 123; trad. it. P. Polizzi, *Conferenze di Amsterdam*, Ila Palma, Palermo 1988, p. 117).

²⁰ L'attenzione "causata" nella coscienza dall'oggetto, porta la coscienza dalla pre-costituzione passiva all'attività. In questo senso, Husserl parla di un "aderire" della coscienza all'affezione esercitata dalla cosa passivamente. Quando la coscienza si attiva nei confronti di questo stimolo passivo (attivo, però, da parte della cosa), allora si parla di un'attività vera e propria. «Il prestare attenzione è, per così dire, il ponte verso l'attività o, [possiamo anche dire] il rivolgimento guidato dall'attenzione è la sua messa in scena iniziale» (E. HUSSERL, *Aktive Synthesen: aus der Vorlesungen "Transzendente Logik" 1920/21*, in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. XXXI, a cura di R. Breeur, p. 4; trad. it. L. Pastore, *Lezioni sulle sintesi attive*, Mimesis, Milano 2007, pp. 49-50).

²¹ Ma questo ovviamente non implica tuttavia un ritorno a Berkeley. L'essere non è il *percipi*. La realtà della cosa vale nella correlazione con l'atto esperienziale, ma non è prodotta dalla percezione. «Non ha afferrato il *sensu* delle nostre discussioni chi obietta che ciò significa trasformare il mondo intero in parvenza soggettiva e gettarsi tra le braccia dell'"idealismo di Berkeley". Alla piena validità dell'essere del mondo intesa come la totalità delle realtà, abbiamo tanto poco sottratto quanto poco possiamo sottrarre all'essere geometrico e pienamente valido del quadrato negando (e in questo caso si tratta certo di un franco truismo) che è rotondo. La realtà naturale non subisce un'"interpretazione che ne stravolge il senso" e tanto meno viene negata; se ne è semplicemente eliminata una interpretazione assurda che contraddice il suo *proprio* senso chiarito sulla base dell'evidenza» (E. HUSSERL, *Ideen zu einer*

«*La cosa non viene costruita dall'intelletto e dalla coscienza. Essa si annuncia alla coscienza, si manifesta in una coscienza, ma non viene prodotta da questa*»; «*La svolta trascendentale non ha dunque il senso di ridurre il reale al soggettivo, come troppo spesso si è pensato. Analisi trascendentale significa qualcosa di assai diverso: rendere conto della ragionevolezza della nostra credenza nella realtà attraverso un'analisi dell'esperienza, cioè descrivendo come la realtà si fenomenizzi per noi*»²².

Il senso dell'idealismo trascendentale, così definito dallo stesso Husserl, va dunque correlato alla donazione di senso (*Sinngebung*) che non ha altra peculiarità, se non quella di *voler descrivere* come la realtà spaziale si offra all'esperienza e venga messa in forma, divenendo fenomeno, realtà oggettuale. I due poli coscienza-cosa, convergenti nel legame intenzionale, costituiscono quella che il fenomenologo descrive come la "realtà effettiva". Per tale ragione l'idealismo trascendentale, come "autoesplicazione dell'ego" che conferisce senso alla sua esperienza, non è in lotta con il realismo. Anzi, proprio nel ri-conoscere che la realtà in cui si iscrive la cosa che ora esperisco è la stessa in cui avviene l'esperienza, la fenomenologia dichiara che i due universi «si appartengono reciprocamente e questa appartenenza essenziale è anche unità concreta [...]. Non ha senso voler cogliere l'universo del vero essere come qualcosa che stia al di fuori dell'universo della coscienza possibile, della conoscenza possibile, dell'evidenza possibile [...]»²³.

reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, ed. cit., pp. 106-107; it. p. 140).

²² V. COSTA, *Introduzione* a H. HUSSERL, *La cosa e lo spazio*, ed. cit., p. XXIII.

²³ E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, in ID., *Husserliana*, ed. cit., vol. I, a cura di S. Strasser, p. 117; trad. it. F. Costa, *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi Parigini*, Bompiani, Milano 1997, p. 107.

Rosa M. Calcaterra

UN SANO SENSO DELLA REALTÀ

Abstract

The notion of reality is strictly intertwined with the concreteness of our cognitive and evaluative practices, their complexity, and the dynamism of the inevitable interference of empirical and logico-semantic factors that constitute it. From this perspective, the demand to choose between realism and anti-realism can only appear as a pseudo-problem which is moreover nourished with unsustainable dualisms, such as those between mind and world, pragmatic and epistemic, as well as the methodological dichotomies that gather around such oppositions.

Tra i disturbi mentali più inquietanti, il fenomeno della “de-realizzazione” è ben rilevante per la riflessione filosofica. Si può essere affetti da de-realizzazione sia episodicamente sia in modo continuativo ma in entrambi i casi vi è l’incapacità del soggetto di interagire con l’ambiente circostante (sia con gli oggetti fisici – le cose – sia con gli altri esseri viventi – persone o animali) secondo i modelli cognitivo-comportamentali usualmente condivisi dalla comunità di appartenenza. Si potrebbe allora dire che la de-realizzazione consiste in una disfunzione, più o meno intensa, di ciò che Wittgenstein indicava come il sistema normativo che sorregge le nostre pratiche linguistiche ed epistemiche: quel complesso di certezze condivise che egli rappresenta con le metafore dell’“alveo del fiume”, dell’“impalcatura”, per indicare la funzione portante che esse svolgono rispetto alle vicende dei nostri saperi¹. Così si può ipotizzare che è appunto questo il disturbo mentale paventato da un famoso passaggio di *On Certainty* in cui egli allude alla malattia filosofica:

«Siedo in giardino con un filosofo. Quello dice ripetute volte: “Io so che questo è un albero”, e così dicendo indica un albero nelle nostre vicinanze. Poi qualcuno arriva e sente queste parole, e io gli dico: “Quest’uomo non è pazzo: stiamo solo facendo filosofia”» (OC, § 467).

La sensazione di affannosa ricerca del consenso altrui circa l’asserzione di “sapere” cosa sia un certo oggetto della realtà, asserzione che a chiunque apparirebbe affatto scontata, è un elemento costitutivo della situazione descritta da queste parole di Wittgenstein, e non è eccessivo sostenere che la presa di distanza dall’ansia della certezza cui esse

¹ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *On Certainty*, a cura di G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright, trad. G.E.M. Anscombe e Denis Paul, Basil Blackwell, Oxford 1969, §§ 94-105; trad. it. M. Trinchero, *Della certezza*, Einaudi, Torino 1997. Da ora in poi, nel testo: OC seguito dal numero del paragrafo.

implicitamente rimandano è il *Leitmotiv* squisitamente etico del suo intero lavoro successivo al *Tractatus Logico-philosophicus*. Vi è un'assonanza speculare dell'atteggiamento di chi chiede continuamente conferme delle proprie asserzioni conoscitive sulla realtà con la posizione di chi ritiene necessario schierarsi a favore di un realismo che sappia finalmente liberarsi dai presunti intralci logico-semantiche alle nostre più "naturali" e radicate certezze. Perciò vorrei proporre che la nozione di realtà è strettamente intrecciata alla concretezza delle nostre pratiche conoscitive e valoriali, alla loro complessità e al dinamismo della continua interferenza dei fattori logici e dei fattori empirici che le formano.

Nella sua nota polemica con la concezione del senso comune sostenuta da Moore, Wittgenstein suggeriva che le certezze di cui esso ci risulta composto non hanno una vera e propria giustificazione empirica, dunque non costituiscono un sapere ma, piuttosto, hanno una funzione simile a quella delle regole di un giuoco. Ovviamente non è questa una funzione da poco: le credenze di senso comune sono «lo sfondo che mi è stato tramandato, sul quale distinguo tra vero e falso» (OC, § 94), e questo complesso di credenze è assimilabile a «una specie di mitologia» formata da «proposizioni che descrivono un'immagine del mondo» (OC, § 95) cui si aderisce a prescindere dalla domanda circa la loro correttezza. È come dire che ciò che conta non è la corrispondenza di tali immagini ad una qualche "vera" realtà bensì il fatto stesso che esse sussistano e questo, a sua volta, significa, né più e né meno, che esse funzionano nella prassi del linguaggio. Infatti, «il linguaggio non è venuto fuori dal ragionamento» (OC, § 475), anzi :

«Non devi dimenticare il gioco linguistico è, per così dire, qualcosa di imprevedibile. Voglio dire: non è fondato, non è ragionevole (o irragionevole).

Sta lì – come la nostra vita» (OC, § 559).

Così come una persona normalmente impara le regole basilari del vivere in un determinato ambiente naturale e sociale mettendole in pratica, le immagini del mondo che fanno da sfondo ai nostri giochi linguistici non sono necessariamente oggetto di insegnamento esplicito: si possono «imparare anche in modo puramente pratico» (OC, § 95). Esse formano «un sistema» che «appartiene all'essenza stessa di quello che chiamiamo argomentazione», cioè: «Il sistema non è tanto il punto di partenza, quanto piuttosto l'elemento vitale dell'argomentazione» (OC, § 105). D'altra parte, in quale modo o in base a quale "principio" si formino le credenze del senso comune e, allo stesso tempo, la loro forza normativa è questione che Wittgenstein – come si evince già dalle poche battute sopra citate – sottrae senz'altro ad una possibile definizione in senso tradizionale e ciò costituisce apparentemente un forte ostacolo alla possibilità di annoverarlo tra i realisti o gli antirealisti. Infatti, questa stessa possibilità dipende, più o meno implicitamente, dal presupposto tipico del fondazionalismo tradizionale, vale a dire da quella ricerca di un *primum* assoluto delle nostre capacità conoscitive – vuoi di natura logico-razionale vuoi di natura empirico-sensoriale – di cui la gran parte del pensiero contemporaneo ha mostrato l'impercorsibilità.

Rinunciare alla ricerca di questa sorta di punto archimedeo delle nostre conoscenze, del nostro rapporto con "la realtà" non equivale necessariamente a cedere allo

scetticismo o tanto meno all'irrazionalismo². Piuttosto, significa dare spazio ad una nozione plurale di ciò che possiamo nominare con il termine "realtà" e, soprattutto, significa riformulare in senso pragmatico il concetto di "fondazione". Più precisamente, si viene a mostrare la complessità logico-semantiche del termine "realtà" recuperando, in parallelo, la questione del fondamento nella concretezza poliedrica del fare umano e dei giochi linguistici che l'intessono, compresi quelli più altamente specializzati della ricerca scientifica. È in questa direttiva che risultano convogliati gli sforzi di Wittgenstein di affidare i criteri stessi della certezza e del sapere alla prassi linguistica comunitaria, e non è azzardato dire che, per il filosofo viennese, è appunto quest'ultima l'unica vera realtà.

Occorre allora capire come vada decodificato il rapporto funzionale tra sapere/conoscere e la forma empirico/descrittiva delle proposizioni scientifiche proposto da Wittgenstein. In altre parole: la sua filosofia è realista o anti-realista? Ma in effetti, proprio in *On Certainty*, si può cogliere un potente antidoto alla contrapposizione tra realismo e anti-realismo nell'analisi grammaticale delle nozioni di certezza e di sapere, analisi che evidentemente include i precedenti inviti di Wittgenstein a ribaltare il valore epistemico del concetto di fondazione in quello di "descrizione".

Non è affatto scontato che la sostituzione del "descrivere" al "fondare" garantisca l'obiettivo per cui espressamente viene di solito invocata, vale a dire non è scontato che metta al riparo dalle istanze dogmatiche che compromettono la tradizione fondazionalista occidentale, sia essa empirista oppure razionalista. Al contrario, si può esibire una quantità di casi che attestano come la neutralità dell'atteggiamento descrittivo sia poco più di un *wishful thinking* probabilmente basato sulla fiducia ingenua nell'autosufficienza del potere cognitivo-esplicativo delle nostre capacità sensoriali, o persino sia niente altro che una formula finalizzata a strategie di potere ideologico. Basterà richiamare *in primis* l'uso che si fa nei *mass media* della cosiddetta "descrizione della realtà dei fatti", ma anche le pratiche linguistiche ordinarie dove questo atteggiamento si impone come un fattore pressoché inaggirabile. Bisogna allora ammettere che, proprio nella sua veste di norma metodologica, il criterio della descrizione veicola un sotterraneo intreccio tra "descrizione", "fatti empirici" e "certezza" che rischia di vanificare il senso stesso del contrasto tra atteggiamento descrittivo e atteggiamento fondazionalista, precisamente perché reitera l'ansia di un sapere in qualche modo pre-confezionato. Lo sforzo di Wittgenstein di consegnare al metodo descrittivo uno statuto chiaramente anti-essenzialista è appunto un tentativo di metterci in guardia verso tale rischio, tentativo che senz'altro è parte integrante della sua analisi grammaticale della certezza e del sapere/conoscere.

Volendo tentare una sintesi estrema dei risultati raggiunti attraverso le impervie pagine di *On Certainty* in merito alla dimensione epistemologica del concetto di realtà, se ne può individuare il punto cruciale nella scissione del nesso tra "empirico/descrittivo" e "certo". Infatti, Wittgenstein riserva la qualifica di certezza alle proposizioni sistematiche, sottraendole all'istanza fondazionalista tradizionale e alla stessa possibilità di ottenere una vera e propria giustificazione epistemica, mentre assegna un carattere "fluidico", dunque una validità mai definitiva o autosufficiente, alle proposizioni che

² Riformulo di seguito alcune osservazioni proposte nel mio *Pragmatismo: i valori dell'esperienza. Letture di Peirce, James e Mead*, Carocci, Roma 2003, p. 59ss.

descrivono fatti empirici. A queste ultime è affidato il sapere, ossia la costruzione delle nostre conoscenze del mondo fisico-naturale, rispetto alle quali la certezza può essere tutt'al più «un tono in cui si constata lo stato di cose» (OC, § 30), vale a dire un qualcosa che riguarda la soggettività e che non può contare come una giustificazione della corretta relazione tra una proposizione e «un dato di fatto». Né la correttezza del rapporto tra proposizioni conoscitive e realtà può essere “fondata” nella nostra *rappresentazione* del sapere come “proiezione” mentale di un “processo esterno”, ossia come interiorizzazione di una percezione sensoriale degli oggetti della realtà fisico-materiale. D'altra parte, il sapere non è uno stato mentale che si possa distinguere dal credere sulla base delle presunte garanzie provenienti da convinzioni “chiare e distinte” poiché, invece, lo stato d'animo della convinzione «può essere lo stesso, sia che si sappia sia che si creda falsamente» (OC, §§ 13ss, 90ss, 308, 356).

Con la medesima intenzione anti-cartesiana, Ch.S. Peirce aveva affermato che «di ognuna delle nostre credenze noi crediamo che sia vera», perciò non possiamo distinguere tra vero e falso facendo appello al sentimento di convinzione o di soddisfazione: anzi, secondo il suo pragmatismo, lo stato di soddisfazione contrassegna ogni credenza, «sia che sia vera oppure falsa»³. Perciò, Peirce imputava a Cartesio di non essersi mai posto il problema di distinguere «fra un'idea che sembra chiara e una che lo è realmente»⁴, assumendo infine, con il suo fallibilismo, la medesima prospettiva di Wittgenstein per cui «“Sapere” e “sicurezza” appartengono a due *categorie* differenti» (OC, § 308). In breve, per entrambi la sicurezza compete alle proposizioni cui, normalmente, crediamo e in base alle quali agiamo al di là di ogni ragionevole, “sano”, dubbio (OC, §§ 192-196) mentre il sapere poggia sulla possibilità di dare ragioni (OC, § 484), anzi «dipende da questo: se le prove [*Evidenz*] mi diano ragione o se mi contraddicano» (OC, § 504) e ciò implica l'occorrenza del dubbio. A questo proposito l'analogia tra Peirce e Wittgenstein si fa stringente: non si dubita se non a partire da una credenza (OC, § 160) ovvero il dubbio presuppone delle certezze e comporta necessariamente delle conseguenze, comunque deve avere motivazioni precise, dunque non può essere una regola metodologica universale e necessaria come raccomandava Cartesio. Insomma, va respinta la nozione intellettualista del dubbio e con ciò stesso lo scetticismo filosofico che, strutturalmente, costituisce l'altra faccia del realismo proprio nella misura in cui presuppone la ricerca di un fondamento epistemico assoluto del conoscere e dell'agire. In altre parole, il dubbio di Cartesio e dei moderni è tanto inutile quanto insensato o addirittura insano, proprio perché si basa su criteri che non corrispondono al concreto operare del linguaggio e del pensiero, al loro radicamento in ciò che per Wittgenstein è il sistema di certezze che formano il «senso messo in comune»⁵ e per Peirce è il complesso di pre-giudizi in cui siamo immersi, l'insieme di

³ C.S. PEIRCE, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 8 voll., a cura di C. Hartshorne, P. Weiss e A.W. Burks, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1931-1958, da ora in avanti CP seguito da numero del vol. e del paragrafo: CP 5.375; trad. it. a cura di G. Maddalena, *Scritti scelti*, UTET, Torino 2005, p. 192.

⁴ CP 5.391; it. p. 206.

⁵ Cfr. S. BORUTTI, *Dubbio, scetticismo e senso comune in Wittgenstein*, in “Nuova civiltà delle macchine”, 1 (2005), pp. 98ss.

abiti mentali e comportamentali consolidati cui necessariamente si innesta ogni nostra critica argomentazione:

«Noi non possiamo cominciare con il dubbio totale. Dobbiamo cominciare con tutti i pregiudizi che agiscono in noi nel momento in cui intraprendiamo lo studio della filosofia. Questi pregiudizi non li possiamo eliminare con una massima, poiché sono tali che non ci è mai venuto in mente di poterli mettere in discussione. Quindi questo scetticismo iniziale sarebbe mero autoinganno, e non dubbio reale; e nessuno che segua il metodo cartesiano sarà mai soddisfatto finché non abbia formalmente ritrovato tutte quelle credenze a cui ha formalmente rinunciato. [...] Non si pretenda dunque di dubitare in filosofia di ciò di cui non dubitiamo dentro di noi»⁶.

L'affinità tra Peirce e Wittgenstein in merito alla nozione anti-intellettualista del dubbio è particolarmente interessante proprio in quanto, per entrambi, la pratica del dubitare costituisce un momento cruciale della dialettica tra le certezze comunitariamente partecipate e il sapere/conoscere. È in virtù di questa dialettica che la nozione di realtà tende ad assumere man mano significati e contenuti più rifiniti. Mi limito a richiamare, da un lato, l'affermazione wittgensteiniana dell'interscambio tra le proposizioni «cardine» dei nostri giochi linguistici e le proposizioni empiriche (OC, §§ 96-98); dall'altro lato, il rifiuto di Peirce delle presunte verità *a priori* sostenute dalle teorie del senso comune che fanno a capo a Thomas Reid⁷.

Il confronto tra Wittgenstein e Peirce è a mio avviso particolarmente utile almeno per segnalare alcuni motivi per cui il tema della realtà può ricevere una declinazione convincente solo a partire da una messa in parentesi della contrapposizione tra realismo e anti-realismo. Conviene allora considerare, almeno, la rinnovata concezione della normatività che Wittgenstein ha cercato di sostenere fin dalle *Philosophische Untersuchungen*⁸, riconducendola alla flessibilità del linguaggio (OC, §§ 98, 167), alla prassi del giudicare e del parlare in cui si snoda l'«uso» comunitario delle regole: la loro reiterazione così come le modificazioni che esse possono subire in virtù delle loro stesse applicazioni. La nozione astratta di «regola logica» lascia così il posto all'idea di una regolarità che rispecchia il carattere mai definitivamente compiuto dell'operare umano: «Le nostre regole lasciano aperte certe scappatoie, e la prassi deve parlare per se stessa» (OC, § 139). È a questo livello che si situano il dubbio, l'errore, l'incertezza e tutti questi momenti, infatti, scandiscono il ritmo concreto, benché lento e spesso faticoso, dei cambiamenti dei nostri saperi e delle nostre forme di vita (OC, §§ 84, 96, 167).

Da parte sua anche Peirce, come tutti i rappresentanti del pragmatismo, assegna senz'altro un carattere normativo al sistema di credenze comunitariamente consolidate,

⁶ Riprendo qui *Pragmatismo: i valori dell'esperienza. Letture di Peirce, James e Mead*, ed. cit., p. 54. Sull'argomento si veda C. TIERCELIN, *Peirce et Wittgenstein face au défi sceptique*, in «Paradigmi. Rivista di critica filosofica», 3 (2010), pp. 13-28; tra i più recenti studi sul rapporto tra Wittgenstein e il pragmatismo cfr. C. CHAUVIRÈ e S. PLAUD (a cura di), *Wittgenstein and Pragmatism*, in «Journal of Pragmatism and American Philosophy», 2 (2012), pp. 6-173.

⁷ Pur riconoscendo a Reid il merito di aver salvaguardato l'importanza delle certezze comuni, Peirce definiva il proprio pragmatismo «filosofia critica del senso comune», cfr. CP 5.494; it. p. 624.

⁸ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations*, a cura di G.E.M. Anscombe e R. Rhees, Blackwell, Oxford 1953; trad. it. R. Piovesan e M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999, in particolare §§ 193-197, 199, 201-202, 206.

individuando la formazione di nuovi punti di vista su cui orientare la condotta teorica e pratica nel concreto accadimento di una qualche circostanza che venga a mettere in tensione la validità di una o più credenze precedentemente accettate in modo pressoché immediato⁹. Come tutto ciò si verifichi è questione che rimanda all'intimo intreccio delle tre categorie logico-semiotiche e, allo stesso tempo, ontologiche teorizzate da Peirce: la *Firstness* – il puro e semplice accadimento di un fenomeno, fisico o mentale che sia –, la *Secondness* – l'incontro-scontro delle capacità sensoriali e del pensiero umani con l'alterità sia fisico/materiale sia umana – e la *Thirdness* – l'idea o la credenza intersoggettivamente riconosciuta che forma la regola, l'*habit* adottato dai soggetti umani per muoversi attraverso i fatti e coglierne le qualità specifiche, i nessi infra- e inter-oggettivi. Infatti, la *Thirdness* attiene tanto all'attività conoscitiva quanto al mondo fisico-naturale, cioè essa abbraccia anche le regolarità che individuiamo nella mondo oggettivo o, meglio, l'insieme di quegli aspetti regolari che fanno del mondo fisico-naturale un oggetto di possibile comprensione da parte dell'essere umano. Vi è insomma un *continuum* tra la conoscenza e i suoi oggetti e proprio per questo si può affermare la valenza obiettiva della «terzità», il suo carattere di struttura interpretativa della realtà che però include – per definizione – la «primità» e la «secondità», anzi, al pari di queste ultime, sussiste e funziona solo in virtù degli effettivi, concreti rimandi che ciascun membro della triade logico-ontologica peirciana istituisce con gli altri.

L'idea del *continuum*, come Peirce stesso dichiara, è «la chiave di volta» del suo pensiero¹⁰. Essa, è bene sottolinearlo, configura l'intimo rapporto che lega l'essere umano al mondo oggettivo che si offre alla sua conoscenza: un rapporto vitale ovvero, nel linguaggio di Peirce, «pragmatico», cioè fatto di interazione e reciprocità. Perciò non è possibile dire che la «vera realtà» sia nelle cose oppure nel pensiero poiché essa va piuttosto cercata nel *rapporto tra le cose e l'essere umano* che di volta in volta si viene a stabilire. Che poi tutto questo implichi la comunità come il termine *a quo* e *ad quem* delle definizioni del reale è quanto Peirce sostiene fin dai saggi giovanili dove getta le basi della sua semiotica cognitiva. Più precisamente, una delle sue tesi cruciali è che il concetto stesso di realtà emerga dall'occorrenza dell'errore in quanto deroga al credere e al fare comunitariamente corroborati e che sia ancora al piano comunitario che occorre rivolgersi per ritrovare i modi in cui la realtà arriva ad essere compresa. Scriveva Peirce già nel 1868:

«Che cosa intendiamo per reale? È un concetto che dobbiamo aver scoperto per la prima volta quando abbiamo scoperto che c'era un irreale, un'illusione; cioè quando ci siamo corretti per la prima volta. Ora, la sola distinzione che era richiesta dal fatto di esserci sbagliati era tra un *ens* relativo a delle determinazioni interiori private, cioè delle negazioni che appartengono all'idiosincrasia, e un *ens* che alla lunga (*in the long run*) rimarrebbe. Il reale, allora, è ciò a cui alla fine, presto o tardi che sia, giungeranno l'informazione e il ragionamento e che è dunque indipendente dalle mie o dalle vostre fantasie. In questo modo la vera origine del concetto di realtà dimostra che questo concetto implica essenzialmente

⁹ Cfr. CP 5.358-387; it. pp. 185-203.

¹⁰ Cfr. M. ANNONI - G. MADDALENA (a cura di), *Alle Origini del Pragmatismo. Corrispondenza tra C.S. Peirce e W. James*, Aragno Editore, Torino 2011, p. 111.

la nozione di una COMUNITÀ senza limiti definiti e capace di un indefinito incremento di conoscenza»¹¹.

Si propone dunque una nozione contrastiva di realtà, che esclude l'aggancio di soggettività individuale e certezza/verità rifiutando il valore epistemico dell'evidenza immediata, sia essa razionale o sensibile, e che pertanto sposta il problema del *primum* della conoscenza nella questione circa le modalità concrete attraverso cui essa si costituisce e sviluppa. Tuttavia, ciò non significa di certo che non è possibile determinare il punto di partenza di ogni singola conoscenza, bensì che *non è possibile individuare il fondamento originario del conoscere nella sua totalità*. Quest'ultima questione equivale ad un falso problema poiché poggia sulla pretesa di spingersi oltre la considerazione delle concrete manifestazioni della funzione conoscitiva, avvalendosi della proposizione indimostrabile che vi sia una realtà *extra mentem* che spetterebbe al soggetto conoscente di rispecchiare nella sua inseità. Piuttosto, non vi sarebbe per noi alcuna realtà se non quella con cui entriamo in relazione e questa relazione è sempre di natura segnica. Non c'è esperienza sensoriale così come non c'è concetto di una qualche realtà che non contenga in sé la struttura dei segni: il loro essere un qualcosa che si riferisce *ad* altro e che sarà segno *per* altro secondo una catena potenzialmente illimitata di rimandi. Questo non implica affatto che vi sia un'infinità di possibili interpretazioni del reale: al contrario, i processi semiotici trovano sempre un punto di approdo ben definito in ciò che Peirce chiama «interpretante logico finale» ossia l'abito comportamentale che fa tutt'uno con la credenza che si viene ad affermare intersoggettivamente¹².

Sostenere la costituzione comunitaria dell'intreccio tra comportamenti e codifiche logico-semantiche dei fatti oggettivi non corrisponde necessariamente alla riduzione convenzionalista dei rapporti umani con la realtà. Al contrario, almeno nella visuale pragmatista, l'idea di «accordo comunitario» è saldamente ancorata alle sfide concrete che l'ambiente sia fisico-naturale sia socio-culturale viene a porre alle credenze in atto e al vaglio intersoggettivo delle innovazioni del credere e del fare in cui tali sfide possono trovare risposta. Quest'ultimo aspetto include la messa in opera di abiti di azione precedentemente imprevisi ed è appunto sul piano dell'agire che si misura la capacità umana di cogliere i fatti e gli oggetti reali. Infatti l'agire è, ad un tempo, fattore propulsivo e banco di prova – per tutti e per ciascuno – della fondatezza delle nostre idee sulla realtà. L'idea del *continuum* tra mondo oggettivo e soggetto umano si specifica, allora, nell'esibizione dell'imprescindibile legame tra teoria e pratica, un legame che però esula da sbrigative istanze corrispondentiste. Piuttosto, il *continuum* è qui correlativo di uno dei capisaldi della filosofia pragmatista: il *fallibilismo* delle nostre asserzioni conoscitive e della stessa ricerca scientifica o filosofica. «Il principio di continuità è l'oggettivazione dell'idea di fallibilismo»¹³, dichiara Peirce e, spiegando che tale principio è rintracciabile «all'interno della storia della Mente Umana» nonché nell'evoluzione delle scienze che ne rappresentano un'espressione specifica, asserisce infine: «L'avversario

¹¹ CP 5.311; it. p. 140.

¹² Per questo importante aspetto mi permetto di rimandare al mio *Interpretare l'esperienza. Scienza metafisica etica nella filosofia di Ch.S. Peirce*, Janua, Roma 1989.

¹³ CP 1.171.

storico di questa filosofia è stato ed è, nella logica, l'infallibilismo, sia nelle sue miti forme ecclesiastiche sia nelle sue disastrose configurazioni scientiste e materialiste»¹⁴.

L'espressione "fallibilismo", notoriamente coniata da Peirce, significa tutt'altro che "scetticismo" proprio perché, accanto alla consapevolezza della *fallibilità di principio* delle nostre conoscenze, essa include una solida fiducia nella *capacità di auto-correzione* dell'intelligenza umana nonché un concetto della verità inteso come idea regolativa à la Kant. D'altra parte, la semiotica cognitiva peirciana impone il rifiuto del concetto kantiano di noumeno¹⁵ e che la filosofia di Kant sia, in fin dei conti, da considerare come una forma di nominalismo è ciò che Peirce arriverà a suggerire, dato che dal suo punto di vista è nominalista chi «blocca la via della ricerca» imponendo *a priori* una differenza tra conoscenza e realtà, come appunto accade con l'affermazione kantiana che vi sia una qualche realtà assolutamente inconoscibile. I fenomeni, infatti, non solo costituiscono il nostro unico accesso alla realtà ma rappresentano anche «le modalità proprie dell'essere».

Molte polemiche teoretiche di Peirce hanno ritmato la sua sincera amicizia con William James, eppure la proposta peirciana di rimodulare pragmaticamente il vecchio contrasto tra realismo e anti-realismo riceve una risposta tuttora vivace proprio nell'impegno jamesiano di coniugare psicologia, filosofia e metafisica. Infatti, la metafisica pluralista di James riflette i risultati delle sue analisi psicologiche e filosofiche lungo le quali è messa a punto una visuale del tema della realtà che scavalca qualsivoglia pretesa di fissarne i contorni una volta per tutte eppure non concede deroghe al principio che siano proprio gli oggetti e gli eventi reali a costituire il termine *a quo* e *ad quem* di tutte le esperienze umane. In altre parole, vi è una pluralità di "ordini" cognitivi e ontologici che occorre considerare per recuperare il valore concreto della questione della realtà¹⁶ e ciò significa impegnarsi a riconoscere le eventuali specificità e compenetrazioni che essi oggettivamente esibiscono all'analisi. Ma, innanzitutto, bisogna tener presente che la domanda circa la realtà ha senso proprio in quanto mira a porci in condizione di escludere le illusioni e circoscrivere gli errori che vengono a compromettere il corso del nostro agire ed essere nel mondo. Analogamente a Peirce, James sostiene dunque una concezione contrastiva della realtà, che enfatizza il rapporto interattivo mente-mondo cosicché infine «il reale è tutto ciò che non possiamo non tenere in qualche modo in conto»¹⁷. È questa una formula coerente non solo con le posizioni raggiunte nei *Principles of Psychology* ma anche con la versione pragmatica del corrispondentismo presentata da James. Ben diversamente dalla sua presunta riduzione della verità e realtà a mere formule

¹⁴ M. ANNONI - G. MADDALENA, *op. cit.*, p. 25. Per una dettagliata analisi della concezione peirciana del *continuum* e le sue implicazioni gnoseologiche e metafisiche segnalò G. MADDALENA, *Metafisica per assurdo. Peirce e i problemi dell'epistemologia contemporanea*, Rubettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 137-224.

¹⁵ Cfr. CP 5.254-258; it. pp. 101-102.

¹⁶ Cfr. W. JAMES, *A Pluralistic Universe*, in ID., *The Works of William James*, a cura di F.H. Burkhardt, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1975-1988, vol. 4; trad. it. M. Santoro, *Un universo pluralistico*, Marietti, Casale Monferrato 1973. W. JAMES, *The Various Orders of Reality* in ID., *The Principles of Psychology* (vol. II), in ID., *The Works of William James*, ed. cit., vol. 9, pp. 917-920.

¹⁷ W. JAMES, *Some Problems of Philosophy*, University of Nebraska Press, Lincoln 1996, pp. 101-102; traduzione mia.

psicologiche¹⁸, egli pone piuttosto l'accento sulla loro natura processuale, sulla loro dipendenza dallo svolgimento delle pratiche che marcano i nostri rapporti con il mondo circostante:

«La verità di un'idea non è una proprietà immutabile che le inerisce. [...] La sua verità è infatti un evento, un processo: il processo cioè del suo stesso verificarsi, la sua *verificazione* (*verifcation*). La sua validità è il processo della sua *convalidazione* (*valid-ation*)»¹⁹.

Vi è insomma un valore forte delle nostre pratiche conoscitive, sicché «“Accordarsi” con una realtà» significa soltanto «essere messo in un tale contatto effettivo con la realtà da poter operare con essa, o con qualcosa che le è connesso, in modo migliore che se discordassimo»²⁰. È come dire che, al di là della contingenza e del pluralismo delle nostre definizioni “pragmatiche” del vero e del reale, l'agire si impone come il criterio discriminante di verità e falsità, di realtà e illusione, fermo restando che per la correttezza delle opinioni sia soggettivamente sia pubblicamente rilevanti non può certo bastare la presenza di qualsivoglia sentimento psicologico di soddisfazione. James respinge con decisione l'interpretazione anti-realista della sua epistemologia:

«Se si cancellasse la realtà dall'universo di discorso del pragmatista, egli chiamerebbe immediatamente false tutte le credenze rimaste, a prescindere dal loro essere soddisfacenti. Per lui come per i suoi critici non ci può essere verità se non c'è nulla di cui un qualcosa possa essere vero. Le idee sono piatte superfici psicologiche se non vi si riflette una materia che conferisca loro lustro cognitivo. Questo è il motivo per cui, da buon pragmatista, ho posto la “realtà” *ab initio* e per il quale, nel mio intero discorso, rimango un realista epistemologico»²¹.

La realtà non è solo presupposto epistemologico del pragmatismo jamesiano, poiché esso include anche una forma di «realismo naturale del senso comune» ritagliata su di un'ontologia continuista, che impedisce di mettere in questione la nostra capacità di percepire immediatamente le cose del mondo esterno. Allo stesso tempo, si tratta di fare i conti con il presupposto del rappresentazionalismo tradizionale, secondo cui l'immediatezza coincide con l'incorreggibilità e, quindi, di circoscrivere lo scetticismo derivante dall'ovvia constatazione che le nostre percezioni immediate non sempre sono veridiche²².

È appunto allo scetticismo implicito in questo modo di pensare che i pragmatisti cercano di rispondere con il loro richiamo all'unitarietà degli schemi logico-semantici, delle esperienze sensoriali e del fare umani. L'inevitabile, continua interferenza del

¹⁸ Cfr. le repliche di James a questo tipo di interpretazione in W. JAMES, *The Meaning of Truth*, in ID., *The Works of William James*, ed. cit., vol. 2, pp. 90-98; trad. it. S. Scardicchio, *Il significato della verità*, Aragno Editore, Torino 2010, pp. 115-133.

¹⁹ W. JAMES, *Pragmatism*, in ID., *The Works of William James*, ed. cit., vol. 1, p. 97; trad. it. a cura di S. Franzese, *Pragmatismo*, Aragno Editore, Torino 2007, pp. 117-118.

²⁰ *Ibidem*, p. 102; it. p. 125.

²¹ W. JAMES, *The Meaning of Truth*, ed. cit., p. 106; it. p. 122.

²² Per un commento più articolato, mi permetto di rimandare a R.M. CALCATERRA, *Il James di Putnam*, in ID. (a cura di), *Pragmatismo e filosofia analitica. Differenze e interazioni*, Quodlibet, Macerata 2006, pp. 207-225.

nostro pensare, sentire ed agire è, nella loro prospettiva, ciò che qualifica i rapporti che istituamo con il mondo reale e proprio per questo si può vedere la dinamicità della cultura umana nell'interscambio dei diversi livelli in cui essi vengono a declinarsi. Ancora una volta, il senso comune si presenta come l'imprescindibile intelaiatura delle nozioni di realtà che scienza e filosofia mettono in campo: esso, per usare le parole di James, è «la naturale lingua madre del pensiero», «è il livello più *consolidato*, perché è venuto per primo e si è guadagnato tutto il linguaggio come alleato». Tuttavia il senso comune non è inattaccabile e, in effetti, «se fosse del tutto veridico» la scienza e la filosofia critica non verrebbero a spezzarne i legami costitutivi. In particolare, la filosofia critica sembra agire nei suoi confronti come «un cataclisma generale» che ne azzera i riferimenti prestabiliti alla realtà delle cose. E allora occorre tanto più continuare a interrogarsi:

«[...] che cosa sono le “cose”? Si può veramente dire che una costellazione è una *cosa*? E un esercito? Oppure è una cosa un *ens rationis* come lo spazio o la giustizia? Un coltello di cui siano cambiati il manico e la lama è “lo stesso”? L’“idiota”, di cui Locke discute così seriamente, appartiene al “genere” umano? La *telepatia* è una “fantasticheria” o è un “fatto”? Nel momento in cui oltrepassate l’uso pratico di queste categorie (uso di solito sufficientemente suggerito dalle circostanze di ogni caso specifico) per andare verso un pensiero puramente speculativo e accademico, vi riesce impossibile dire esattamente entro quali limiti fattuali ognuna di queste categorie si possa applicare»²³.

Realtà e verità sono termini corrispettivi e probabilmente si deve ammettere che alcune definizioni di James (o di Dewey che, al riguardo, ne segue di sicuro le tracce) possono risultare troppo generiche. Ma è anche evidente che la maggior parte delle sofisticate discussioni contemporanee su questi concetti e sulle loro diverse valenze, sia semantiche sia epistemologiche, hanno a che fare proprio con i problemi che gli esponenti classici del pragmatismo suggerivano di affrontare, cioè chiarire il rapporto della verità/realtà con i diversi tipi di credenze, con le aspirazioni e le espressioni linguistiche che compongono l'universo umano. Che poi ciò significhi puntare sulla sua variegata concretezza è quanto il pragmatismo invita a fare proprio laddove valorizza quel rapporto costruttivo tra senso comune e critica filosofica in cui Peirce articolava la basilare importanza dei concetti di verità e realtà con il fallibilismo e l'antiscetticismo.

²³ W. JAMES, *Pragmatism*, ed. cit., pp. 89-90; it. p. 109.

Marco Saveriano

LA REALTÀ CHE MANCA.
UNA PROSPETTIVA SULL'ETÀ GLOBALE

Abstract

One of the peculiar features of the global age is the tendency to the unification of life forms under the rubric of the liquidity of subjective experience. The age of stability, which traditionally is also the epoch of a primacy of reality, has collapsed (Benjamin, Beck, Bauman, Appadurai). The theoretical core of such a change can be retraced to some forms of social feeling: the late-modern experience is fundamentally psychotic, marked by the loss of the principle of reality and the emergence of situations in which what prevails is fear, anxiety, homesickness, regret, up to indifference and lack of affectivity (Maldiney, Recalcati). This essay explores the emotional horizon that is often overlooked by the numerous vindications of realism (among which is Gabriel's) that today propose an ontological turn in philosophy.

1. *Alterazione dell'esperienza*

Nel dibattito culturale sull'età globale, gli aspetti su cui maggiormente si insiste, sia negli studi accademici sia a livello divulgativo, riguardano la fluidificazione di molti tratti dell'esperienza personale individuale e la conseguente trasformazione dei legami sociali tradizionali. Z. Bauman, U. Beck, A. Appadurai, tra gli altri, hanno esposto delle mappature di quella che definiscono “seconda” o “tarda” modernità, i cui contorni risultano segnati dalla sostanziale perdita delle forme stabili di relazione tra gli individui. La liquefazione dei legami solidi e duraturi e le continue pretese di riscrittura della propria “biografia” comportano un reinvestimento emotivo nel campo del lavoro, nelle relazioni affettive e nelle istituzioni che regolano la vita associata dei nuovi cittadini globali. Questi elementi, che hanno cominciato a radicarsi nella cultura a partire dagli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento, hanno mutato a livello planetario la coscienza emotiva che gli esseri umani hanno nel proprio essere al mondo¹.

In particolare, sotto la spinta dei nuovi mezzi di comunicazione digitale e della circolazione delle informazioni in tempo reale, è andata progressivamente sgretolandosi un'idea forte di esperienza, uno dei cui principali aspetti consisteva nella relazione tra

¹ I principali studi che articolano questa sintetica descrizione sono i seguenti: Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, trad. it. S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2002; ID., *La società individualizzata*, trad. it. G. Arganese, Il Mulino, Bologna 2002; U. BECK, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, trad. it. W. Privitera e C. Sandrelli, Carocci, Roma 2000; A. APPADURAI, *Modernità in polvere*, trad. it. P. Vereni, Raffaello Cortina, Milano 2012.

spazio e tempo avvertita soprattutto come misurazione dell'estensione territoriale in unità cronologiche. P. Virilio, a questo proposito, ha parlato di “catastrofe topologica”, nel senso di un generale sconvolgimento degli spazi di percezione, e di un passaggio, ritenuto epocale, dalla rappresentazione alla presentazione, in base al quale l'esperienza soggettiva subisce una radicale alterazione dovuta a una sempre minor capacità di elaborare attivamente – e quindi concettualmente – i dati percettivi, a causa di un'incontrollata proliferazione di questi stessi dati².

C'è d'altro canto un'ipoteca di sapore benjaminiano sull'età globale: le forme globalizzanti di riproducibilità tecnica, di diffusione di massa e di livellamento strumentale – soprattutto per noi oggi nell'economia e nella politica – comportano modificazioni costitutive della percezione che i soggetti hanno del proprio stare al mondo³. Esplicitamente, infatti, Benjamin ha sostenuto che la perdita dell'unità spazio-temporale dei fenomeni – che egli, interessato alla questione dell'arte, ha compendiato sotto il termine “aura” – ha conseguenze «al di là dell'ambito artistico» e prelude addirittura a un «rinnovamento dell'umanità»⁴ che è strettamente legato ai fenomeni di massa.

Si può quindi ritenere con adeguata ragionevolezza che la globalizzazione metta in scena continue modificazioni dell'esperienza, all'insegna di un progetto – più o meno consapevole – di radicalizzazione del rapporto spazio/tempo. La tendenza a zero di questi due elementi produce una generale parcellizzazione dell'esperienza che, in circostanze estreme, può persino diventare puntiforme e, in modo paradossale, annullare le condizioni stesse dell'esperire.

2. *Esigere realtà*

La filosofia si muove nello spirito del tempo che la circonda. Nel cercare di comprendere le ragioni di un'epoca, dà prova di sé offrendo orizzonti che paiono opzioni fondamentali del suo stesso operare. Il nuovo realismo, che sulla scena internazionale rappresenta l'avanguardia filosofica del XXI secolo, si pone come nuovo orizzonte del filosofare. Anche nel dibattito accademico italiano – e con apprezzabili intenzioni divulgative su giornali e riviste – ci si muove intorno a una diffusa rivendicazione di realtà. In particolare la recente pubblicazione di un libro di M. Gabriel, uno dei principali e più raffinati sostenitori del realismo, desta interesse⁵. Gabriel, infatti, muovendo da una contrapposizione a «qualunque forma globale di costruttivismo», non si limita a un generico richiamo all'ontologia, ma fa del realismo un'autentica esigenza del

² Il riferimento è a P. VIRILIO, *L'arte dell'accecamento*, trad. it. R. Prezzo, Raffaello Cortina, Milano 2007, p. 20. La prospettiva di Virilio trova un'accurata e sintetica ricostruzione in N. SEGGIARO, *Lo spazio pubblico nell'era del tempo reale. La prospettiva di Paul Virilio*, in *Filosofia e spazio pubblico*, a cura di U. Perone, Il Mulino, Bologna 2012, pp. 259-271.

³ Si veda il classico W. BENJAMIN, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, trad. it. E. Filippini, Einaudi, Torino 2000.

⁴ *Ibidem*, p. 23.

⁵ Cfr. M. GABRIEL, *Il senso dell'esistenza. Per un nuovo realismo ontologico*, a cura di S.L. Maestroni, con presentazione di M. Ferraris, Carocci, Roma 2012.

mondo contemporaneo. È per questo motivo che egli scorge addirittura «l'epoca» di un nuovo realismo, che inaugurerebbe una «speranza» di vera «filosofia globale»⁶.

Tuttavia, ciò che in apparenza sembra soltanto un'accademica presa di distanza dalla post-modernità – intesa molto genericamente come quell'epoca in cui il soggetto fa dipendere la realtà dalle proprie “costruzioni” concettuali – ha radice più precisamente nella situazione emotiva che abbiamo sopra indicato. Non è tanto – sosteniamo – la reazione al soggettivismo costruttivistico di matrice kantiana a fondare l'urgenza di un nuovo realismo, quanto piuttosto – per citare esplicitamente un bel saggio di Jaspers – la «situazione spirituale del tempo»⁷. Si tratta in fondo di riconoscere che è proprio il tempo della neutralizzazione della sensibilità percettiva a creare le condizioni per un richiamo alla realtà, dal momento che, nell'epoca dell'iper-esposizione all'immagine, ai flussi emotivi e ai seducenti effetti dei *media*, è il nostro contatto con le cose a esser messo in pericolo. Nel sottosuolo del realismo avanza quindi una corrente che vorrebbe ripristinare delle condizioni di stabilità nel rapporto tra soggetto e mondo, e forse – per dirla al modo di Sloterdijk – di autentica abitabilità⁸.

3. Prossimità e distanza della cosa

Per chiarire in cosa consista questo annullamento del contatto con le cose reali bisogna tornare a Benjamin e a una sua enigmatica frase: «l'adeguazione della realtà alle masse e delle masse alla realtà è un processo di portata illimitata sia per il pensiero sia per l'intuizione»⁹. Qui, in un primo senso, si intende che l'aura dell'oggetto – sia esso artistico o storico – viene fatalmente distrutta quando l'oggetto stesso cade nella spirale della riproduzione infinitamente iterata, cioè disponibile per tutti sempre e dovunque. La riproducibilità dell'oggetto trova la sua condizione di possibilità nell'esser fatto “immagine”, “effigie”: riportato, cioè, dal soggetto che lo percepisce a una distanza minima che ne consente il padroneggiamento¹⁰. Ciò spiega perché si parli di un'adeguazione delle masse alla realtà: si tratta di un esercizio attivo del soggetto nei confronti delle cose, in virtù del quale il soggetto coglie la loro dimensione reale.

Ma – in un secondo senso, che amplifica il primo – questo *per tutti sempre e dovunque* comporta, riflessivamente, un'adeguazione della realtà alle masse, tenuto conto del fatto che gli oggetti dati nell'assoluta vicinanza dell'immagine provocano uno smarrimento percettivo che induce, paradossalmente, a una mancanza di prensione sull'oggetto. Non è più il vero oggetto ciò che ci si mostra. C'è, in altri termini, un motivo di passività

⁶ *Ibidem*, pp. 20, 21, 26 e 27.

⁷ Il riferimento è a K. JASPERS, *La situazione spirituale del tempo*, trad. it. N. De Domenico, con prefazione di A. Rigobello, Jouvence, Roma 1982.

⁸ La proposta “immunologica” di Sloterdijk consiste infatti nel ricostruire “sfere” d'esistenza che possano garantire lo sviluppo vitale. In particolare, nel contesto della globalizzazione, si tratta di «allestire qualcosa che somigli a una forma dell'abitare o dell'essere-a-casa-propria-e-in-famiglia». Cfr. P. SLOTERDIJK, *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, trad. it. B. Agnese, Carocci, Roma 2002, pp. 169-170.

⁹ W. BENJAMIN, *op. cit.*, p. 25.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, *ivi*.

latente, che trasforma i soggetti in assoggettati (si pensi all'*asujet* di Lacan). L'assoggettamento è però alla cosa riprodotta e ravvicinata (immaginifica e figurata), non a quella reale. Risiede qui la portata profetica della frase benjaminiana, perché forse siamo oggi nel tempo del quasi totale assoggettamento sociale e del venir meno del principio di realtà. Tendiamo cioè alla creazione, letteralmente a nostro uso e consumo, dell'oggetto; e ciò, tra l'altro, provoca una generale confusione tra realtà e finzione. Benjamin stesso, con profonda lungimiranza, aveva d'altronde già parlato di un processo di consumazione dell'«autorità della cosa»¹¹.

4. Realtà mancata: il fondo psicotico dell'età globale

Le annotazioni fatte fin qui possono esser considerate anche dalla prospettiva della psicopatologia, soprattutto quella di orientamento fenomenologico. La posta in gioco è sempre un rapporto tra soggetto e realtà, ma visto sotto l'angolo della coscienza emotiva del soggetto. La psicosi – in autori come Maldiney e Recalcati¹² – rappresenta uno dei tratti tipici della clinica psicoanalitica contemporanea. Mentre il nevrotico riconosce la realtà e il suo soverchiante potere (egli tende infatti a difendersi da essa secondo le linee del freudiano disagio della civiltà), lo psicotico tende al contrario ad adeguarsi alla realtà, annullando in tal modo, per eccesso di identificazione, il legame con essa. E ciò si attua attraverso lo svuotamento dei legami relazionali. «La clinica della psicosi è una clinica dell'attacco al legame, del rifiuto del legame, della rottura del legame, dello scatenamento»¹³. Per questo Recalcati parla di una «tendenza compulsiva alla scarica, all'agire, al passaggio all'atto privo di pensiero e totalmente desimbolizzato»¹⁴, che provoca un radicale perturbamento delle condizioni che rendono possibile l'esperienza del reale.

Questa modalità di elusione della realtà mediante un ravvicinamento ad essa (siamo prossimi a quanto annunciato da Benjamin) è un tratto tipico della tarda-modernità, che trova, negli studi sociologici sopra richiamati, un'importante conferma. L'età globale si afferma come epoca dello smantellamento dei legami e dell'abbandono di tutte le concezioni forti della storia e della società. Il vigoroso tratto castrativo, che inevitabilmente affiorerebbe nel soggetto a ogni sua relazione stabile e in ogni suo sguardo proiettivo, viene tolto e trasformato in un godimento puntuale e irrelato. Ma questo soggetto protetto, sterilizzato dagli effetti negativi dell'esperienza, è anche un soggetto depotenziato e – come sostiene Maldiney – profondamente malinconico¹⁵.

¹¹ *Ibidem*, p. 23.

¹² Cfr. H. MALDINEY, *Pensare l'uomo e la follia*, trad. it. F. Leoni, Einaudi, Torino 2007 e M. RECALCATI, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina, Milano 2010.

¹³ M. RECALCATI, *op. cit.*, p. 46.

¹⁴ *Ibidem*, p. 7.

¹⁵ Si veda in particolare il saggio *Psicosi e presenza*, in H. MALDINEY, *op. cit.*, pp. 3-70. La melanconia è qui vista come quella *Stimmung* che Maldiney, sulla scorta di Heidegger, definisce *Durchstehen*: uno stare-in-piedi-attraverso, che dice dell'immobilità emotiva di colui che si trova di fronte all'«apertura dei possibili» ed è bloccato sul posto inospitale in cui il soggetto diventa «peso a se stesso» e incapace di «movimento» (*Bewegung*, che è capacità di aprirsi una via, *Weg*). Cfr. in particolare pp. 15-17.

L'età globale manifesta, secondo questi autori, un fondo psicotico attivo a livello sociale, che paralizza i soggetti in una sorta d'immobilità emotiva: è un'epoca melanconica, perché ognuno è come inchiodato alla pura contemplazione dei possibili e non accetta il rischio della morte, o semplicemente – potremmo dire – del cambiamento, perché quest'ultimo è in fondo avvertito come una morte a se stesso, una perdita assoluta. L'esistenza del melanconico è continuamente sotto lo scacco della possibilità e non riesce ad accedere alla realtà che, pur nella rivendicazione di un compromesso rispetto al proprio essere felice, rappresenterebbe quantomeno un fattore dell'esperienza possibile.

5. Pensare la realtà

Se si accettano il quadro emotivo e la situazione spirituale delineati fin qui, si può comprendere il richiamo filosofico alla realtà, che Gabriel propone come orizzonte del filosofare (egli parla di una sostanziale «svolta ontologica»¹⁶ della filosofia contemporanea). Questo richiamo, infatti, non può partire da condizioni astratte, né tantomeno inserirsi in una logica puramente interna allo sviluppo storico della filosofia accademica. Se guardiamo bene, la filosofia pensa sempre la realtà o, altrimenti detto, opera sempre una scelta a favore o contro la realtà. Anche le cosiddette filosofie post-moderne peraltro – ultra-ermeneutiche, secondo la prospettiva di M. Ferraris – hanno in verità un concetto forte di realtà: l'interpretazione, infatti, non può che esercitarsi a partire da ciò che resiste¹⁷, la cosa. L'interpretazione non nega affatto la cosa, anzi ha vita solo supponendo che la cosa ci sia. Si tratta – come ha sostenuto, ad esempio, U. Perone – di un sempre reiterato rapporto tra senso e significati, laddove i significati non sono mai semplicemente catalogabili, ma al contrario bisognosi di una riconfigurazione complessiva, di una “totalità ermeneutica”¹⁸.

La filosofia è chiamata a pensare la realtà e – a nostro modo di vedere – lo fa essenzialmente ponendo l'attenzione sul fatto che dire *realtà* significa proprio dire totalità. Ma la totalità è sempre e solo, come dimostra Gabriel, una totalità di senso e mai una determinazione concreta – una semplice cosa. Al fondo della questione, s'impone peraltro una netta distinzione tra esistenza e realtà: l'esistenza di «ciò che c'è»¹⁹ è infatti diversa dalla realtà²⁰. Realtà – se dovessimo darne definizione – è un concetto, linguisticamente connotato, che indica la totalità di tutte le cose esistenti. Ma questa totalità, nei fatti, non esiste, cioè non è un fatto, perché, se lo fosse, non sarebbe più una

¹⁶ M. GABRIEL, *op. cit.*, p. 36. Di svolta ontologica parla anche M. FERRARIS, *Manifesto per un nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 28.

¹⁷ Si veda, per i concetti di resistenza e inemendabilità, M. FERRARIS, *op. cit.*, pp. 48-52. Si deve tuttavia tener presente che il tema della resistenza del reale, declinato ad esempio nel rifiuto dell'identità di finito e infinito o nell'accentuazione della differenza tra pensiero ed essere, è patrimonio – forse addirittura eminente – anche dell'ontologia della libertà di Pareyson, in cui – come già in Kierkegaard – la categoria motrice del discorso filosofico è proprio la realtà e non la possibilità.

¹⁸ Cfr. U. PERONE, *Nonostante il soggetto*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995, p. 135.

¹⁹ M. GABRIEL, *op. cit.*, p. 62.

²⁰ Cfr. *ibidem*, p. 31: «Io non concepisco in generale l'esistenza come realtà».

totalità, ma solo un concreto determinato. Gabriel, con atteggiamento aristotelico, sostiene che «la plurivocità dell'essere ci rimanda a un significato focale e necessariamente vuoto»: per Aristotele, questo punto focale è Dio come attività pura; per Gabriel, è invece l'apparizione in un campo di senso. «Essere/esistere significa apparire in un campo di senso, e questa apparizione è molteplice»²¹. Se, dunque, ogni esistente è tale in virtù di un'apparizione in un campo di senso – è campo-relativo²² –, non si darà mai un campo-unità come insieme di tutti gli esistenti, perché questo dovrebbe poter non apparire in un campo di senso. Ma, se non vi apparisse, nemmeno esisterebbe²³. Risulta chiaro, allora, che la realtà, intesa come totalità delle cose esistenti, non esiste. Forse siamo qui prossimi a una concezione della realtà come concetto-limite (*Grenzbegriff*) alla maniera di Kant, pur tenendo conto del fatto che Kant stesso, nel testo di Gabriel, è più volte accusato di aver fatto dipendere la realtà dalla soggettività, o – detto altrimenti – l'ontologia dall'epistemologia²⁴.

Probabilmente il maggiore rischio del realismo consiste in un peccato di formalità. Il campo di senso, come pura condizione dell'apparire dell'oggetto, potrebbe infatti rinviare a un soggetto statico, inteso quasi come serie umana dei suoi stati relazionali con le cose, mentre, proprio in considerazione della situazione culturale e storica del nostro presente, abbiamo bisogno di poter pensare anche un soggetto connotato emotivamente, cioè un soggetto empirico. Se ciò fosse di principio escluso, si darebbe allora un determinismo del senso (è quel che Gabriel chiama «fatticità del senso»)²⁵ per il quale fatto e soggetto starebbero sempre in una relazione parallela di evento/percezione-così-e-così. Dice, d'altronde, Gabriel che «il senso non è l'interpretazione di un fatto, ma la circostanza per la quale un fatto è accessibile così-e-così»²⁶. È a partire da quest'affermazione che si può scivolare nella pura formalità, considerato che l'impianto generale del lavoro intende mettere capo a un'ontologia trascendentale come «teoria che investiga le condizioni ontologiche delle nostre condizioni di accesso a ciò che c'è»²⁷. Proprio in virtù dell'acquisizione del principio della relatività-di-campo, quest'ontologia – pur non dichiaratamente – è essenzialmente ermeneutica. Ma si tratta appunto di un'ermeneutica formale, che l'autore stesso pensa come «teoria formale dell'oggetto» (*formale Gegenstandstheorie*)²⁸. L'orizzonte storico in cui muoviamo richiede invece un'ermeneutica fenomenologica, perché una parte essenziale, anche se certo non l'unica, di ciò-che-c'è consiste nella descrizione di ciò che avviene al o nel soggetto.

²¹ Cfr. *ibidem*, p. 82.

²² Su questo importante aspetto cfr. *ibidem*, pp. 52-57.

²³ Riporto l'efficace argomentazione: «Se esistesse un campo di senso onnicomprensivo, esso dovrebbe apparire in un altro campo di senso (dal momento che l'esistenza è legata all'apparizione all'interno di un campo relativo [...]). [...] Se il campo onnicomprensivo fosse compreso in qualunque campo (incluso il caso in cui, per assurdo, fosse compreso in se stesso), come conseguentemente compreso, non sarebbe il campo onnicomprensivo. In ragione di ciò il campo onnicomprensivo non può mai esistere, proprio perché non può essere compreso. Esso, in definitiva, non può apparire in nessun campo di senso» (*ibidem*, p. 85).

²⁴ Cfr. *ibidem*, ad esempio le pp. 21, 23, 25, 34 e soprattutto 67.

²⁵ *Ibidem*, p. 78.

²⁶ *Ibidem*, p. 71.

²⁷ *Ibidem*, p. 62.

²⁸ *Ibidem*, p. 46.

6. Realtà e metafisica

In virtù di queste considerazioni, il monito di tornare alla realtà delinea due percorsi-chiave per la comprensione del nostro tempo, percorsi che vanno messi in evidenza per capire il ruolo della filosofia rispetto ad esso.

Il primo riguarda la concezione di ciò che è reale. Gabriel, con il ricorso alle nozioni di campo-di-senso e di relatività-di-campo, sostiene un'ontologia dei fatti, che non è per nulla fisicalistica, bensì idealistica: «io parto dal presupposto che siamo “gettati” nel senso. Noi incontriamo il senso. La fatticità vera e propria è quella del senso, e non quella, per così dire, del nudo esistere, spazio-temporalmente esteso, degli oggetti. [...] L'ontologia è e resta [...] metafisica. E la metafisica è tanto una scienza quanto lo è la fisica, con la differenza che ci muoviamo nella dimensione di un'articolazione concettuale di distinzioni, che ci rendono comunque partecipi di qualcosa di oggettivo»²⁹. Un'ontologia seria non ha quindi un'ambizione riduzionistica, come oggi accade invece in molti paradigmi scientifici, ma un'intenzione esplicitamente idealistica in cui viene mantenuta la dimensione, per così dire, fratta e discontinua del reale, dove fondamentalmente appare una divaricazione, ma anche una parentela, tra mente e mondo, idea e cosa.

Questa dimensione, che sulla scorta di autori come Cassirer, Ricoeur o Pareyson, potremmo chiamare simbolica, fa della cosa un oggetto sempre rap-presentato e mai semplicemente presente o puramente dato. Questo è allora il secondo punto: la realtà della cosa è il fondamento dell'esperienza, ma questo fondamento è qualcosa di indisponibile. Tale indisponibilità, tuttavia, si dà soltanto nella limitazione della conoscenza e mai in se stessa, vale a dire nelle cose come tali. C'è, in ultima analisi e contrariamente a quanto sostenuto da Gabriel, un primato dell'epistemologia sull'ontologia, nel senso che solo mediante la prima diviene possibile pensare e articolare compiutamente la seconda. Ciò rinvia di nuovo alla questione metafisica, perché la filosofia, alla fine, non si limita semplicemente a decidere il proprio orientamento realistico: essa, soprattutto nel tempo della crisi, tenta di ricostruire le condizioni dell'esperienza possibile, in vista di una maggiore fedeltà alla realtà intesa come quella totalità mai completamente presente. Ma proprio in quanto fedele a una cosa che non c'è, la filosofia rivela la propria profonda essenza metafisica³⁰.

²⁹ *Ibidem*, p. 74.

³⁰ Si prenda come esempio questa frase programmatica di Badiou: «La filosofia non è il pensiero di ciò che c'è, ma di ciò che non è ciò che c'è» (*die Philosophie ist das Denken nicht dessen, was ist, sondern dessen, was nicht ist, wie es ist*). Cfr. A. BADIOU, *Pensare l'evento*, in A. BADIOU, S. ŽIŽEK, *La filosofia al presente*, trad. it. S. Serrau, Il Melangolo, Genova 2012, p. 12.

SUGLI AUTORI/
ABOUT THE AUTHORS

Teodolinda Barolini è *Da Ponte Professor of Italian* alla Columbia University di New York.
<http://www.columbia.edu/cu/italian/fac-bios/barolini/faculty.html>

Rosa Maria Calcaterra è Professore Associato di Filosofia Teoretica presso l'Università di Roma Tre.

<http://www.uniroma3.it/persona.php?persona=LRleICGLKtATH0YcJ7kaKI6BctowUzgVfaFmwXyuze4%3D&cf=%7Bcf%7D>

Gian Paolo Caprettini è Professore Ordinario di Cinema, fotografia e televisione presso l'Università di Torino.

http://dams.campusnet.unito.it/do/docenti.pl/Show?_id=gpcapre

Claudio Ciancio è Professore Ordinario di Filosofia Teoretica presso l'Università del Piemonte Orientale "Amedeo Avogadro"

<http://www.lett.unipmn.it/docenti/ciancio/>

Lucio Cortella è Professore Ordinario di Storia della Filosofia presso l'Università Ca' Foscari di Venezia.

http://www.unive.it/nqcontent.cfm?a_id=139708&pid=5591041

Francesca Dell'Orto è Dottore di Ricerca in Filosofia.

http://www.dott-studiumanistici.unito.it/do/studenti.pl/Show?_id=295918

Massimo Dell'Utri è Professore Ordinario di Filosofia Teoretica e Filosofia del Linguaggio presso l'Università di Sassari.

<http://ricerca.uniss.it/home/index.jsp?p=anag/scheda&mode=A&e=j&c=003254>

Maurizio Ferraris è Professore Ordinario di Filosofia Teoretica presso l'Università di Torino.

<http://labont.it/ferraris>

Nicoletta Ghigi è Ricercatrice di Filosofia Teoretica presso l'Università di Perugia.

unipg.it/~difilile/test/visualizza_curriculum.php?&nome=Nicoletta&cognome=Ghigi

Enrico Guglielminetti è Professore Ordinario di Filosofia Teoretica presso l'Università di Torino.

http://www.unito.it/unitoWAR/page/dipartimenti7/D070/D070_personale_batch_BasicBook_Docenti_IT7?id=182235

Susan Haack è Distinguished Professor in the Humanities, Cooper Senior Scholar in Arts and Sciences, Professor of Philosophy e Professor of Law presso l'Università di Miami.

<http://www.as.miami.edu/phi/haack/summarybio.htm>

Rosa Maria Lupo è Ricercatrice di Filosofia Teoretica presso l'Università di Palermo.

http://www.testlettere.unipa.it/?scheda_doc=2087

Giancarlo Magnano San Lio è Professore Ordinario di Storia della Filosofia presso l'Università di Catania.

<http://www.disum.unict.it/content/MAGNANO-SAN-LIO-G>

Ugo Perone è *Guardini Professor* presso la *Humboldt-Universität* di Berlino.

http://www.guardini.de/guardini/front_content.php?idcat=106

Marco Saveriano è Assegnista di Ricerca in Filosofia presso l'Università del Piemonte Orientale.

<http://sdaff.it/partecipanti/profilo/marco.saveriano>

Federico Trocini è Assegnista di Ricerca in Studi Politici presso l'Università di Torino.

http://www.unito.it/unitoWAR/page/dipartimenti2/D015/D015_Assegnisti_e_collaboratori2?id=1942006

Achille C. Varzi è Professore di Filosofia alla Columbia University di New York.

<http://www.columbia.edu/~av72/>