

L'ESPERIENZA E LA VERITÀ (29/01/2012)

Carlo Sini

Il dibattito sulla oggettività e il cosiddetto pensiero forte del nuovo realismo ha trovato ampio spazio soprattutto sul quotidiano «la Repubblica». Può essere utile partire di qui, perché è vero che gli articoli di giornale non consentono quella articolazione e quegli approfondimenti che sono propri della pratica della filosofia in senso compiuto, ma è anche vero che in una sede limitata da ragioni di spazio e di accessibilità si è costretti a dire l'essenziale e a esprimere le ragioni di ultima istanza: che è poi ciò che in una discussione finisce molte volte per rimanere impresso in tutti coloro che ne sono stati partecipi.

Comincerei dal dialogo del 19 agosto 2011 tra Maurizio Ferraris e Gianni Vattimo, nel quale il primo sancisce una sorta di addio al «pensiero debole», cioè alla corrente di pensiero nata dal libro omonimo del 1983 curato appunto da Vattimo e da Pier Aldo Rovatti. La questione concerne l'opposizione tra postmodernisti e neorealisti. Ne richiamo qualche passaggio essenziale.

Dice Ferraris che l'asserito primato delle interpretazioni sopra i fatti non ha avuto gli esiti di emancipazione democratica che i postmodernisti speravano. Sostenere che «il mondo è diventato favola» (come diceva Nietzsche) non ha prodotto alcuna liberazione dai cosiddetti miti della oggettività. Sì, il mondo è diventato favola, ma nel senso che è diventato un *reality* e che la verità è venuta a coincidere col potere del populismo mediatico.

Vattimo: questo significa solo che la società tradizionale oppone tuttora una forte resistenza. Appellarsi alla realtà oggettiva non fa che ribadire questa prevalenza dei poteri forti (economici, mediatici ecc.): sono questi poteri a stabilire che cosa è realtà. La cosiddetta verità è un affare di potere, sicché chi parla della verità oggettiva è in certo modo «servo del capitale». Prendere atto del fallimento pratico delle speranze postmoderniste non significa tornare realisti. Chi infatti accerterebbe la verità? (Mai che un realista se lo domandi). Chi dice che c'è la verità deve sempre indicare una autorità o, nei casi migliori, affidare la soluzione a una sorta di negoziato tra poteri.

Ferraris: non si tratta di tornare realisti, ma di diventarlo una buona volta. Dire che il potere e la violenza sono le sole cose reali al mondo, mentre tutto il resto sarebbe un'illusione, è una visione disperata e distorta. Proprio il realismo è un contropotere, perché non è vero che la ragione del più forte è sempre la migliore. Ci sono fatti incontrovertibili, sorretti da varie autorità (del senso comune, dei calendari, delle documentazioni storiche ecc.). Negare ciò comporta una pericolosa confusione tra fatti e interpretazioni, confusione nella quale postmodernisti e populistici si danno la mano.

Spero di aver riassunto il dialogo in modo fedele (i protagonisti possono comunque correggermi; in particolare Vattimo, che aveva promesso un suo intervento: ancora lo aspettiamo fiduciosi, nella speranza che non si trattasse di una promessa 'debole'). L'intonazione mi pare prevalentemente politico-ideologica, il che è ovviamente importante. La questione filosofica di cosa si debba intendere per «fatto» e per «interpretazione» resta invece sullo sfondo, anche se si potrebbe osservare che entrambi i dialoganti mostrano di non voler separare la questione filosofica dal contesto socio-politico. Il che, di nuovo, è

importante, ma dovrebbe essere quanto meno argomentato nelle sue motivazioni e ragioni, cosa che qui non accade anche per ovvie ragioni di spazio.

Il 26 agosto «la Repubblica» pubblica quattro interventi a commento del dialogo di cui sopra: dello psicologo cognitivo Paolo Legrenzi, del filosofo serbo Petar Bojanic, di Pier Aldo Rovatti, di Paolo Flores D'Arcais (del quale ultimo non mi pare valga la pena di occuparsi). I primi due interventi sono a favore di Ferraris. Legrenzi denuncia «la rozza idea che siamo noi a creare i fatti con le nostre interpretazioni». Qui però di propriamente rozzo c'è l'idea che a qualcuno sia mai venuta l'idea che siano le interpretazioni a creare i fatti. Anche Ferraris, come vedremo, affronterà la questione. Per parte mia dico subito che quel verbo «creare», usato da Legrenzi, è quanto meno segno di scarsa familiarità con la reale portata e consistenza delle argomentazioni filosofiche, presenti e passate. A uno psicologo cognitivista lo si può perdonare. Secondo Legrenzi, al primo anno di psicologia bisogna contrastare lo spontaneo realismo ingenuo degli studenti. Non è che noi vediamo il mondo così com'è e per il semplice fatto che sarebbe fatto così. La faccenda è assai più complicata. Cito:

In realtà il nostro sistema percettivo è un intreccio di meccanismi inconsapevoli che ci “restituisce” il mondo in seguito a una complessa elaborazione di ipotesi su quello che c'è là fuori. E anche il pensiero umano funziona così. Questo però non implica sposare la tesi che la mente crea il mondo. Al contrario, la mente dell'uomo e degli altri animali fa ipotesi su come funziona il mondo e le aggiorna continuamente perché l'azione umana cambia il mondo.

Poiché in una discussione bisogna essere leali e generosi, ma anche sinceri, non nasconderò la mia pressoché totale disapprovazione del modo di pensare e di esprimersi di Legrenzi, la cui «visione del mondo» («là fuori») mi sembra ben più pericolosamente deviante e dogmatica del realismo ingenuo dei suoi studenti (che sicuramente la filosofia potrebbe «curare»). Legrenzi non ha dubbi che il «sistema percettivo» sia un fatto (basterebbe il funzionalismo pragmatico sostenuto dai suoi colleghi studiosi dei neuroni specchio a smentirlo); che un intreccio di meccanismi inconsapevoli sia in grado di «elaborare» ipotesi sul mondo là fuori e di «restituircelo» (non si capisce a chi); che anche il pensiero umano «funzioni» analogamente, e così via. Da dentro il suo pensiero, che però è «un pezzo di natura biologica», quindi è per ipotesi «là fuori» come il mondo («noi» invece non si sa più dentro cosa saremmo), Legrenzi procede impavido, invero come molti suoi colleghi, a trascrivere in questo gergo insensato i procedimenti e i risultati sicuramente straordinari delle ricerche sperimentali delle scienze cognitive. Invece di esporli fedelmente, di descrivere ciò che gli esperimenti davvero fanno e che cosa si può dirne osservativamente, li riveste con le sue visioni metafisiche vetero-cartesiane e vetero-positivistiche, tradotte in un linguaggio di stupefacente inconsistenza e rozzezza concettuale. Ci torneremo, ma almeno un cenno era necessario per concludere che queste argomentazioni non recano alcun contributo sia alla critica del pensiero debole, sia alle tesi filosofiche del neorealismo. Semplicemente, non sono in grado di mettere a fuoco il problema e di discuterlo in modo produttivo.

Diverso è il caso di Peter Bojanic che, come Ferraris, si considera discepolo di Derrida; che però vorrebbe correggere con una maggiore attenzione verso Foucault. Vede nel «New Realism» una grande novità filosofica, cui rico-

nosce il merito di avere aperto la filosofia continentale a un confronto con filosofi analitici come Searle. Il Nuovo realismo non si limiterebbe pertanto a chiedere ossessivamente «da dove parli?», ma sposterebbe la sua attenzione sulle «cose».

Invero Foucault viene tirato un po' da entrambe le parti. Rovatti, difendendo il pensiero debole, lo invoca infatti a proprio sostegno. Il pensiero debole non coincide con la post-modernità; esso è un modo di rileggere l'intera tradizione filosofica, mettendo al centro la questione del potere (ecco Foucault e i suoi «dispositivi»). Quindi ecco il problema politico. Rovatti denuncia il pericolo che la controversia tenda invece alla semplificazione e alla banalizzazione e ribadisce: «Non esistono fatti nudi e crudi che non abbiamo a che fare con qualche interpretazione; questo è un fatto, così come sono fatti (duri e provvisti di effetti) le singole interpretazioni». E poi ci sono fatti e fatti. Che ora piove (secondo un esempio di Ferraris, ma già di Wittgenstein) «non dice niente sulla *realtà* in cui stiamo vivendo e nella quale temiamo di soccombere». Ci sono insomma fatti importanti e fatti banali o poco significativi. Come però si distinguono? Personalmente ritengo che se sapessi comprendere e spiegare in modo soddisfacente l'esperienza cui alludo dicendo «ora piove», avrei fatto un considerevole passo avanti anche per spiegare la «realtà» più generale e complessa della nostra esperienza; forse anche la «politica» ne trarrebbe vantaggio. Come si è accennato, Rovatti lamenta l'eccessiva semplificazione dei problemi quale risulta nella discussione giornalistica tra Vattimo e Ferraris, che sopra abbiamo a nostra volta riassunto. Devo dire che questo è il motivo che aveva innescato anche la mia irritazione, quando un molto improvvisato giornalista intervistatore pretendeva che io commentassi il dialogo (peraltro molto civile) tra Vattimo e Ferraris; vero è che chi di giornalismo ferisce, di giornalismo perisce, sicché prendiamoci ognuno la propria colpa o il proprio difetto, con serena comprensione (per la serena comprensione, Ferraris, bisogna riconoscerlo, lo ha fatto).

Dopo questo primo assaggio, facciamo ora un salto al 3 dicembre 2011, cioè all'intervento di Diego Marconi (del quale è importante ricordare il libro, del 2007, *Per la verità*). In modo molto fine e preciso, Marconi riassume le varie posizioni che, nella controversia tra neorealismo e primato dell'interpretazione, sono in campo. Entrambi i punti di vista, se assolutizzati, presentano, dice Marconi, dei pericoli. Se per esempio si volesse ridurre a mera interpretazione l'asserzione secondo la quale sulla luna ci sono montagne alte più di 4000 metri, ne verrebbe fuori che l'altezza delle montagne lunari (e la loro stessa esistenza) dipendono dalla nostra mente o dal nostro linguaggio. Ma a ognuno è chiaro che i nostri pensieri e le nostre parole non hanno il potere di modificare la superficie lunare. Se però rinunciamo del tutto alla tesi ermeneutica, allora finiremmo per credere in un'unica descrizione «vera» delle cose «reali», per esempio quella scientifica. E così che in questa stanza ci sono tavoli e sedie diventerebbe non vero, perché sembrerebbe che vere sono solo le particelle elementari della fisica diversamente assemblate, il che di nuovo suona piuttosto assurdo. La soluzione più sensata sembra quella di un realismo moderato (comprendente anche una certa dose di non-realismo moderato). La soluzione consisterebbe cioè nel riconoscere che la realtà può essere descritta in molti modi; che vi è un senso accettabile nel dire *sia* che in questa stanza ci sono tavoli e sedie, *sia* che ci sono particelle elementari. Marconi ricorda il libro del 1972 di Saul Kripke, *Nome e necessità*, quando fuori d'Italia prese corpo la riscos-

sa del realismo, sicché il pendolo, sino ad allora spostato verso le tesi ermeneutiche, cominciò il suo cammino inverso. Peraltro Marconi sta anche riproducendo in sintesi le tesi di Hilary Putnam, che il 24 settembre precedente erano state rese oggetto su «la Repubblica» di una brillante intervista al filosofo americano da parte di Mario De Caro. Vediamone qualche passaggio.

Putnam ribadisce qui quella sua posizione più matura che riconosce l'esistenza di molte descrizioni corrette della realtà. Nel suo libro *The Many Faces of Realism* del 1987 (tradotto in italiano col titolo *La sfida del realismo*, Garzanti, 1991) Putnam parlava della legittimità di ogni descrizione in ragione della sua efficacia, del suo rivolgersi ad aspetti vivi e importanti della comune esperienza ecc. Ho dedicato un'analisi molto puntuale, e anche francamente critica, a queste tesi di Putnam nel mio libro *Idoli della conoscenza* (Cortina, 2000), tesi che sono una palese ripresa del pragmatismo empiristico di William James; qui mi limito a rimandarvi il lettore. Nella intervista Putnam parla piuttosto di «contesti differenti»:

una sedia può essere correttamente descritta nel linguaggio della fisica, in quello della falegnameria o in quello del design. Nessuna di queste descrizioni ha priorità assoluta sulle altre e nessuna può essere sostituita dalle altre nel proprio contesto, senza che vada persa l'utilità esplicativa.

Ma, incalzato da De Caro (i concetti scientifici sono solo strumentali o ci dicono veramente com'è fatto il mondo?), Putnam ammette: sì, ci sono buone ragioni per ammettere che gli elettroni non siano solo costrutti teorici, ma che esistano veramente, anche se non sono osservabili. In questo modo egli si mostra dimentico di ciò che invece aveva sostenuto nel 1987, e cioè che se le descrizioni sono molte e tutte legittime, la domanda su quali siano gli oggetti «reali» è evidentemente priva di senso; essa presupporrebbe quella «teoria dello spettatore» che appunto James aveva vanificato. La conoscenza non è un'adeguazione (magari infinita) della mente alla cosa. Non esiste un luogo a partire dal quale, tenendo in mano da una parte la cosa e dall'altra la mente, potremo decidere se la seconda corrisponde alla prima o meno. Queste fantasie «teologiche» sono irrazionali e improponibili, cioè insensate. Qui però Putnam tende piuttosto a distinguere tra la natura ermeneutica degli oggetti sociali (fa l'esempio della omosessualità alla luce della storia culturale) e la natura più «realistica» o più «oggettiva» degli oggetti scientifici.

Questa distinzione era stata messa a fuoco da Ferraris nel suo intervento dell'8 agosto 2011, in riferimento a Umberto Eco (*Kant e l'ornitorinco*, 1997) e soprattutto a John Searle (*La costruzione della realtà*, 1995, tradotto in Italia da Einaudi; si veda anche il dialogo tra Searle e Ferraris riportato su «la Repubblica» il 7 giugno 2011). Il neorealismo, dice Ferraris, nasce dalla critica all'idea «che tutto sia socialmente costruito, compreso il mondo naturale». I postmoderni confondevano ontologia ed epistemologia, «quello che c'è e quello che sappiamo a proposito di quello che c'è»; essi esaltavano la «solidarietà» e disprezzavano la verità; ma se vai dal medico, la sua solidarietà «sociale» è certo apprezzabile; ciò che conta, però, è la veridicità delle sue diagnosi: che esse cioè corrispondano «a una qualche realtà che si trova nel mondo esterno», nella fattispecie nel corpo del paziente. Per questo le tesi neorealistiche ripropongono l'idea illuministica del progresso della ragione e del sapere.

Questo punto è molto efficacemente esposto e argomentato nell'articolo del fisico teorico Carlo Rovelli, apparso su «la Repubblica» il 27 settembre 2011. L'esempio utilizzato è quello delle differenti maniere di considerare la terra e il suo rapporto con il sole. Una è quella dei matematici cinesi della dinastia Han; l'altra quella di Eratostene e in generale dell'Occidente. Nel primo caso la terra è considerata piatta, nel secondo, sferica: dobbiamo ritenere che entrambe le posizioni abbiano ragione all'interno del loro contesto culturale? Perché appunto, come sostiene Vattimo, nessuno parla *from nowhere*? (Io direi: nessuno ha una visione «esterna» o panoramica; non esiste, direbbe a sua volta Merleau-Ponty, un *cosmotheoros*). Rovelli però obietta: quando nel secolo XVI arrivano in Cina i gesuiti guidati da Matteo Ricci, in breve tempo convincono i loro colleghi cinesi della preferibilità delle loro concezioni. I gesuiti erano inermi; nessun esercito europeo, del resto, sarebbe stato in grado di reggere allora il confronto con l'esercito del celeste impero; quindi non è stata alcuna forza militare o politica a imporre l'interpretazione occidentale. È stata semplicemente la forza della ragione, nella sua disposizione a «imparare dalla realtà». È vero che verità e falsità sono fortemente influenzate dal contesto culturale, ma ciò non significa che ogni sistema di pensiero sia chiuso in se stesso. Il pensiero umano è tendenzialmente o strutturalmente rivolto sempre all'esterno, perché è inevitabilmente aperto al dialogo. Anche Peirce diceva: la contesa non andrà all'infinito; prima o poi si arriverà a un accordo, perché la verità è «pubblica».

L'intera storia della scienza, antica e moderna – scrive Rovelli – è una lunga dimostrazione dell'efficacia della ragione: i dibattiti sono feroci, ma prima o poi si arriva a comprendere chi ha ragione e chi ha torto. La Terra è rotonda, non è piatta.

Quindi non si tratta di parlare da fuori, o da nessun luogo: si tratta del luogo degli stessi dialoganti. Certo, essi avanzano le loro interpretazioni; ma poi ci sono i fatti, per esempio il viaggio della nave di Magellano, partita da Occidente e tornata da Oriente. Si tratta dunque di non confondere conoscenza e certezza. «Abbiamo imparato che non esistono garanzie su cui fondare certezze». (Ci è venuto meno il fondamento, diceva anche Putnam, citando Nietzsche.) «Ma questo non toglie che possiamo riconoscere le soluzioni più ragionevoli e il sapere più credibile». E in effetti, grazie alla ragione critica e alla esperienza, «abbiamo trovato ottime ragioni per credere che la Terra sia “realmente” rotonda».

La nostra rassegna-stampa termina ridando la parola ai sostenitori delle interpretazioni e del pensiero debole. Il 5 gennaio 2012 Massimo Recalcati recensisce infatti il libretto tempestivamente apparso di Pier Aldo Rovatti (*Inattualità del pensiero debole*, Forum Editore, Udine).

La colpa del pensiero debole come sottoprodotto della ermeneutica – ricorda Recalcati – sarebbe quella di cancellare il peso oggettivo della realtà esterna, di introdurre al posto di questo peso il carattere aleatorio delle interpretazioni che finisce per fare evaporare la nozione stessa di realtà.

A queste accuse Rovatti oppone due argomentazioni principali. La prima dice: nessuno si è mai sognato di contestare che se piove, piove; ma il punto è che non esistono fatti in sé, fatti che non siano presi da una rete di interpretazioni di differente significato. Il fatto della pioggia è sempre anche un vissuto singolare: anche questo è un fatto e non è affatto semplice. Sostenere questo, dice Recalcati, memore della sua esperienza di psicanalista, non è qualcosa di irrazionale. Anche una scarpa è un fatto, ma per un feticista non è mai solo una scarpa, bensì un idolo, un talismano, la condizione stessa del desiderio ecc. Non c'è bisogno del resto di ricorrere alle patologie: anche la comune esperienza, insegna Freud, fa sì che «ciascuno viva la cosiddetta realtà attraverso gli occhiali speciali del suo fantasma inconscio che la colora "surrealisticamente", ovvero senza alcuna preoccupazione realistica». Peraltro, quando Rovatti invoca la complessità dell'esperienza, non pensa tanto a Freud, quanto a Husserl e al suo maestro Enzo Paci, che identificava la ragione filosofica con la lotta contro il dogmatismo naturalistico e la barbarie del potere oggettivante e alienante. Di qui il secondo argomento di Rovatti, cioè la denuncia, da parte dei debolisti, dell'intreccio tra realtà e dispositivi di potere, dove il riferimento a Foucault, dice Recalcati, è cruciale. Egli ricorda poi il caso di Basaglia (che anche Rovatti ha lungamente studiato): ogni culto rivolto al «principio di realtà», ogni esaltazione della cosiddetta «normalità», rischia sempre di condurre a pratiche violente di esclusione, in nome appunto della verità oggettiva e della realtà. Su questo punto il pensiero debole conserverebbe pertanto la sua importanza teorica e sociale.

Mi auguro che la fatica spesa sin qui sia di giovamento al lettore, per esempio come opportuna introduzione alla lettura dei quattro Saggi intorno ai quali o a partire dai quali si viene e si verrà svolgendo il lavoro critico e argomentativo del presente numero di «Nóema». Per parte mia comincerò con alcune notazioni relative allo scritto di Maurizio Ferraris. Cercherò di entrare in dialogo anche con gli altri tre Saggi (di Giuseppe Cacciatore, Vincenzo Vitiello e Massimo Adinolfi) in una prossima Nota.

La questione centrale concerne, come già ci è chiaro, le nozioni di realtà e di verità: non c'è dubbio che si tratti delle questioni capitali di tutta la storia della filosofia. Che cosa sia reale e che cosa sia vero, o cosa si debba intendere con queste parole, è un problema che da Parmenide a noi non ha mai smesso di sollecitare il lavoro dei filosofi. Questo per dire che i problemi sollevati da Ferraris non sono affatto banali o semplice espressione di una «moda» (lo dico perché ho sentito che qualcuno sosteneva avventurosamente qualcosa del genere). Per Ferraris il centro della questione sembra essere questo: che non è vero che *tutta* la realtà è socialmente costruita; c'è un limite all'azione degli schemi concettuali. Per esempio non è vero che gli oggetti naturali siano socialmente costruiti, o solo socialmente costruiti.

Ferraris chiede di porre delle distinzioni tra differenti regioni di oggetti (Husserl avrebbe parlato di ontologie regionali). Ci sono indubbiamente gli oggetti sociali, che concernono cose «che ci sono solo per noi» (di questa «ontologia sociale» Ferraris, come si sa, ha fornito esempi molteplici, con una serie di pubblicazioni acute, brillanti e molto originali, della qual cosa tutti, credo, gli siamo grati). Poi ci sono cose che «esistono solo se c'è un'umanità»; e infine cose «che invece esistono anche se l'umanità non ci fosse mai stata». Queste tre regioni di oggetti mostrano, ognuna, i propri «fatti»: è un fatto della nostra so-

cietà che ci sono simpatiche agenzie di valutazione che si premurano di diffondere utili previsioni economiche; è un fatto che su questa terra, da un po' di tempo, ci sono «nozze, tribunali ed are»; è infine un fatto, come diceva Rovelli, che sulla luna ci sono montagne così e così. La *natura* di questi fatti dipende indubbiamente dagli schemi concettuali che di quei fatti parlano così come ne parlano; ma il fatto *che* questi fatti ci siano, questo no, non dipende dagli schemi concettuali. Anche Putnam sosteneva che il mondo «là fuori» *c'è*, che io lo sappia o no; ma se dobbiamo dire *come* è, allora gli schemi concettuali sono indispensabili.

A questo punto sorge la questione capitale: poiché in qualche misura gli schemi concettuali sono indispensabili, allora possiamo dire tutto quello che vogliamo? Ogni interpretazione ha una sua legittimità? È ugualmente lecito e sensato dire che la luna è fornita di montagne oppure che si tratta soltanto di «macchie» dovute all'atmosfera? No, non è lecito né sensato. Non bisogna confondere ontologia ed epistemologia, ovvero quello che *c'è* e quello che sappiamo e diciamo che *c'è*. Il fatto per esempio che la scienza della natura sia indubbiamente costruita concettualmente, non significa che essa costruisca anche la natura, o che la natura si riduca a una interpretazione dei fisici. *C'è la realtà* e il mondo esiste «come entità separata». Pertanto sono in errore quelle dottrine che considerano la realtà come qualcosa di trasformabile a piacere. Queste dottrine sarebbero poi quelle del pan- o iper-culturalismo, che avrebbero dominato nel corso del Novecento. Si potrebbe chiedere a Ferraris dove ha davvero letto una frase che letteralmente dice: «Poiché non ci sono fatti, ma solo interpretazioni, *dunque* la realtà è modificabile a piacere». Io non ho presente di aver mai letto niente di simile, ma non è questo che mi interessa rilevare. Vorrei che si arrivasse a intendersi con buona volontà e al di là di ogni polemica. Rilevante invece è che Ferraris sostenga, coerentemente con la sua posizione, che esiste un cammino della verità, un progresso delle conoscenze (come voleva l'Illuminismo classico). E così pure è importante il compito che egli assegna alla filosofia: quello di creare un ponte tra il mondo del senso comune e il mondo della scienza. Questo ponte avrebbe oltre a tutto il merito di correggere il difetto fondamentale che ha caratterizzato il percorso filosofico da Kant al postmoderno, ovvero ciò che Ferraris chiama la «fallacia trascendentale»; essa consisterebbe nel confondere l'essere e il sapere (facendo collassare il primo nel secondo), elidendo cioè la necessaria differenza «tra quello che *c'è* e quello che sappiamo a proposito di quello che *c'è*».

Un modo molto apprezzabile di discutere da parte dei filosofi anglosassoni o anglofoni è quello di chiedere anzitutto, a chi discute, di riassumere le tesi sulle quali desidera intervenire. Questo procedimento consente all'interlocutore di valutare a sua volta se ritiene di essere stato riassunto correttamente oppure no, cioè se si sente adeguatamente compreso. È quello che ho inteso fare sin qui: lo chiedo idealmente a Ferraris (che potrà, se vuole e se lo ritenga necessario, intervenire in seguito) e lo chiedo al lettore, rendendolo giudice della fedeltà del mio riassunto. E adesso vengo a me. Anch'io vorrei essere capito e non frainteso; cosa che sarebbe a mio avviso molto possibile, se chi mi legge avesse anche letto, per esempio, la mia confutazione del «realismo» di Putnam, alla quale facevo riferimento poc'anzi, e la ricostruzione della nozione di «oggettività» che si trova, tra l'altro, nel sesto volume delle mie *Figure dell'enciclopedia* (Jaca Book, 2005). Ma, come dice Ferraris, se queste cose uno non le ha lette, non le ha let-

te. Quindi dovrò cercare qui di farmi intendere nel modo più chiaro e sintetico possibile.

Scrivete Marcel Granet nel suo famoso libro *Feste e canzoni dell'antica Cina* (tradotto da Adelphi nel 1990): «Per trovare la chiave delle interpretazioni, basta conoscere gli interpreti» (p.15). E aggiunge: «non che si debba investigare la psicologia di ciascuno di loro»; si tratta piuttosto di comprendere come si è formato il «corpo» e la regola delle loro argomentazioni. Lasciata da parte la «psicologia», direi a mia volta così: il mio interesse e la mia domanda si rivolgono alla «postura» dell'enunciante e in particolare alla natura della *pratica* messa in atto e frequentata nell'enunciare. Questo lato mi sembra carente, o meglio assente, sia nelle argomentazioni di Vattimo, sia di Ferraris. Nessuno dei due pare interessato a chiedersi (per usare una metafora jamesiana che piace anche a Putnam) *di che stoffa è fatta* la loro maniera di pensare e di procedere. Sono intenti alle loro «evidenze» (ne sono, direi, «abbagliati») e ne sottolineano il carattere sicuramente incontestabile: vorrete forse negare che ci sono fatti che non dipendono da noi e che il mondo, anzitutto, c'è? Già, ma vorrete allora negare che questi fatti e questo esserci siano sin dall'inizio presi in una qualche figura della interpretazione, del linguaggio, della cultura e dei connessi fenomeni politico-sociali? Un'evidenza indiscutibile si oppone all'altra evidenza indiscutibile e non se ne viene a capo. Per esempio si enuncia il principio, raccattato da Peirce, delle «interpretazioni infinite»: provati a negarlo, che così subito lo confermi (la negazione non è forse a sua volta un'interpretazione?). È come col principio di non contraddizione: per contestarlo, diceva Aristotele, già lo devi presupporre, se no, non si sa più che senso abbia quello che dici. A suo tempo dichiarai la mia insoddisfazione a proposito di questo ricorso molto superficiale alle interpretazioni illimitate di Peirce, bravamente assimilate a una sorta di gaderiana con-fusione di orizzonti. Non è la semplice constatazione del fatto per il quale dietro a una interpretazione ce n'è sempre un'altra a esaurire la domanda filosofica; il problema, una volta constatato questo, è di chiarire che cosa significhi e comporti «interpretare», che cosa accada «verticalmente» in ogni evento interpretativo, che cosa venga messo in gioco e quali conseguenze ne derivino sul piano del cammino (del «destino», diceva Peirce) dei significati condivisi.

Vorrei dunque sensibilizzare il lettore alla questione: come sono fatti i dialoganti (realisti ed ermeneutici)? Parlano, mi pare, come se il loro modo d'essere sociale (prima e più che psicologico e personale) e il loro modo di praticare l'argomentazione, lo stile del loro linguaggio e la forma istituzionale entro la quale l'argomentazione si sviluppa (quello della «cultura» dei nostri giorni, dei libri, dei giornali, delle tavole rotonde «filosofiche» ecc. ecc.) non facessero parte di ciò *su cui* discutono: la realtà, la verità, il mondo dei fatti, quello delle interpretazioni e così via; *come se loro stessi e le loro pratiche non fossero parte di ciò di cui discutono, come se non ne fossero tipici prodotti e conseguenze*. Se ne immaginano «fuori»; o meglio: procedono inconsapevolmente, o non tematicamente, come se ne fossero fuori. Come se quello che dicono e il modo di dirlo fossero pacifici e non essi stessi un prodotto della pretesa «realtà» (o della pretesa «interpretazione»); e come se quello che sostengono non avesse relazione con la figura del soggetto argomentante che essi incarnano: come se questo «fatto» non vi entrasse proprio per nulla o non avesse rilevanza. Hegel direbbe che filosofano in modo «diretto», come faceva l'antica metafisica: si pongono a riflettere sulle cose e dicono ciò che capita loro di pensarne, come se il loro riflettere e pensa-

re fosse «assoluto», cioè sciolto da ciò su cui e dal modo con cui riflettono. È qui invece che cade l'istanza «trascendentale» della filosofia moderna: quando Ferraris la intende come una pericolosa confusione tra l'essere e il sapere (un collasso della ontologia nell'epistemologia), ne fraintende, a mio avviso, il senso, che non è quello di sostituire il soggetto all'oggetto o l'io al mondo, ma è quello di accorgersi della loro *relazione* e quindi della parte che il soggetto, o meglio le sue operazioni, svolgono *nel* mondo e nella edificazione del sapere *del* mondo e *sul* mondo; quelle operazioni delle quali il soggetto stesso è un risultato; *alle quali*, come io dico, è assai più soggetto, che non soggetto *delle quali*.

Questo procedere senza tematizzare la «posizione», la «postura» e la «portata» delle operazioni del soggetto, questo procedere senza tenerne conto e senza osservarle, produce sia la forza apparentemente *indiscutibile* delle correlative evidenze, sia la fragilità di certi passaggi argomentativi. Mi limito a ricordare la distinzione di Ferraris tra oggetti sociali e oggetti naturali: come la dobbiamo considerare? Forse come una distinzione che è frutto di un'operazione sociale? (Vattimo sorride.) O invece come un'operazione naturale? Per esempio nel senso che sarebbe un prodotto di quell'intreccio di meccanismi inconsapevoli che sono i sistemi percettivi? Cioè il prodotto di pezzi di natura biologica, come diceva Legrenzi? Le interpretazioni sociali non esauriscono la natura, dice Ferraris: è evidente; ma è anche evidente che non esauriscono neppure se stesse: forse che l'avvento delle interpretazioni sociali è un evento sociale? Cioè qualcosa che è parte del suo tutto, per dirla in modi «logicamente» caratteristici? Che cos'è una interpretazione sociale? Risponde un'altra interpretazione sociale? Oppure semplicemente è quello che è, cioè è «sociale», per differenza dalla natura? Ma chi o come si stabilisce la differenza e donde ha origine? E così siamo da capo.

Per altro verso: se tutto è interpretazione, meno il *fatto* che ci sono interpretazioni (ricordava Rovatti), cosa diremo di questi «fatti»? E più in generale della natura delle cose e del mondo nel loro sfuggire alla rincorsa delle interpretazioni e ancora prima nel loro sollecitarle? (adesso è Ferraris che sorride). Non ricadiamo in una sorta di misticismo della vecchia «cosa in sé», che tutti sanno che c'è, ma che non si sa dire cos'è e men che meno com'è? E non cadiamo poi nella più assurda delle affermazioni, quella che dice che la verità, ogni verità, è «relativa», «debole», cioè che non è vera? Affermazione assurda anche perché assegna nel contempo a se stessa un carattere assoluto; la sua apparenza «debole» è in realtà dogmaticamente fortissima, cioè indebitamente quanto inconsapevolmente troppo «forte», mi pare osservasse una volta Sergio Givone (e se ricordo male e non è così, lo dico io).

Cosa significa allora volgere l'attenzione alle operazioni del soggetto, alle «pratiche» di vita, di parola, di scrittura nelle quali il soggetto è già sempre «preso» e «configurato»? Cosa significa porre l'istanza di ciò che, in molti miei scritti, chiamo «pensiero delle pratiche» e perché, così facendo, si ottiene una differente visione dei problemi del realismo e dell'ermeneutica che qui dibattiamo?

Provo a rispondere riferendomi a un saggio di Umberto Eco (*La soglia e l'infinito*, in AA.VV., *Studi di semiotica interpretativa*, a cura di C. Paolucci, Bompiani, 2007, pp.145-72). Con questo scritto Eco riprendeva alcune questioni nate dal suo *Kant e l'ornitorinco* che, come abbiamo visto, anche Ferraris ricordava, riconducendolo in sostanza alle tesi del nuovo realismo.

Se si sostiene una teoria della interpretazione, dice Eco, occorre ammettere che ci sia dato *qualcosa* da interpretare. Questo qualcosa, questo fatto, è in ogni senso il *primum*. Però non è agevole metterlo a fuoco. La sua natura, potremmo ricordare con Peirce, è ternaria, cioè ha il senso della primalità (*Firstness*), della secondarietà (*Secondness*) e della terzietà (*Thirdness*); cioè del puro «quale», o anche dell'icona originaria (la somiglianza senza modello); poi del mero contrasto o indice; e infine del tipo o della legge: è necessario, dice Eco, far agire contemporaneamente tutte e tre le categorie faneroscopiche per parlare in modo corretto ed esauriente di questo *primum*. Detto in altro modo: certo, è necessaria l'apparizione di *qualcosa* (l'*aletheia* di Heidegger, si potrebbe dire); ma nel contempo è necessario anche tener conto della relazione *a chi* di questo qualcosa che appare.

Ne deriva che abbiamo, per così dire, almeno due «primi»: quello «assoluto» (che sta prima di ogni interpretazione e quindi anche di me) e quello che sta per me, che è «relativo» a me. Io direi così: anche l'evento della interpretazione è, a suo modo, un *primum*: *ciò da cui non si può non partire né prescindere* (piaccia o non piaccia, anche questa è una «evidenza» a suo modo assoluta). Ma che significa «relativo a me»? Eco ricorre ancora a Peirce e si esprime così: qualcosa è relativo a me «sotto qualche rispetto e capacità». Il rispetto e la capacità li intende poi in questo modo: che io incontro il qualcosa da interpretare secondo certi livelli di «pertinenza» e di «interesse». Per esempio il livello di pertinenza della percezione sensibile e del mio interesse verso un foglio di carta che mi occorre per scrivere. Il foglio allora mi appare essere un sottile e compatto supporto di scrittura. Se però il mio livello di pertinenza e il mio interesse sono orientati verso la concezione fisica della materia, ecco che allora, munito di un potentissimo microscopio, vedrei sul foglio e nel foglio un'infinità di buchi o di spazi vuoti. Quale dei due fogli è quello «reale»? Qual è la interpretazione «vera»: quella, per così dire, percettiva, o quella del microscopio? (Sono veri i tavoli e le sedie, oppure, come diceva ironicamente Whitehead, «le danze di elettroni»?)

Ispirato da Zellini che cita Wittgenstein, Eco aderisce all'ipotesi che, quanto al foglio di carta dell'esempio, nei due casi *non* si tratti propriamente dello stesso «oggetto» (il che, noto di passaggio, dovrebbe piacere a Ferraris, ma non ne sono sicuro). Dice infatti Wittgenstein (con una delle sue preziose e geniali intuizioni):

Se dico che quest'orologio non è nel cassetto, non è affatto necessario che da ciò *segua logicamente* che una rotella, che è nell'orologio, non sia nel cassetto; infatti forse *io non sapevo affatto* che la rotella era nell'orologio, e quindi, per «quest'orologio», non ho neppure potuto intendere un complesso ove la rotella occorre (*Quaderni 1914-1916*, 18.6.15).

C'è insomma una differenza di «saperi» che delimita oggetti almeno in parte differenti. Un conto è l'orologio dell'uso comune (lo consulto per sapere l'ora e non ne so niente di più); un altro l'orologio dell'orologiaio, che lo smonta, lo aggiusta, lo ricostruisce nei suoi meccanismi, ecc. Dice Eco: come si vede, teoria metafisica (cosmologia) e teoria dell'intelligibilità (gnoseologia) vanno tenute distinte. L'oggetto che è *primum* assoluto, l'oggetto «cosmologico», è assimilabile a una sorta di «infinito potenziale»: non si finirà mai di dirne qualcosa, cioè di tradurlo, in un percorso infinito dell'interpretazione, in tutti i possi-

bili oggetti della conoscenza; ma dal punto di vista, come diceva Aristotele, dell'«infinito in atto», l'oggetto, in quanto oggetto «gnoseologico», appartiene al soggetto agente, alla sua azione definita. In questo senso, ciò che è in potenza appartiene alla cosmologia e ciò che è in atto appartiene alla gnoseologia, cioè al soggetto agente. (Noto di passaggio che per analoghi problemi mi sono trovato nella necessità di distinguere, nel cosiddetto triangolo semiotico, due «interpretanti», uno «iscritto» nella interpretazione, e uno «cirscritto» a essa: cfr. *L'origine del significato*, terzo vol. delle cit. *Figure dell'enciclopedia filosofica*).

Resta nondimeno un problema. Abbiamo oggetti differenti: il foglio di carta percepito come compatto e il foglio di carta tutto buchi della concezione fisica. Si tratta di due «attualizzazioni» delle infinite «potenzialità cosmologiche» di ciò che il senso comune chiama «foglio di carta» (anche il fisico, diceva Husserl, deve pur partire di qui). Però, aggiunge Eco, «ci sono dei limiti oggettivi». Per esempio (azzardo io) non potrò mai dire che il foglio di carta sia «liquido»: questa interpretazione è vietata, pare, dalla natura del *primum* cosmologico, dalla natura del suo *quale*, dalla sua «qualità» originaria. C'è dunque una «oggettività» presupposta che governa il limite consentito delle interpretazioni reali e potenziali. Ma chi stabilirà questo limite? E in forza di quale legittima interpretazione tutto questo discorso può davvero reggere? In base a quale livello di pertinenza e di interesse? E perché un siffatto livello, ove fosse stabilito, sarebbe conforme alla «oggettività» del *primum* a differenza di ogni altro? Proseguendo per questa via, temo che si arriverebbe a una sorta di «riduzionismo fiscalista» quale per esempio emerge dalla recente brillante affermazione del celebre fisico Stephen Hawking: «La filosofia è morta, egli dice, solo i fisici spiegano il cosmo». Frase che certamente non appartiene alla fisica, ma che, altrettanto sicuramente, appartiene a una modestissima pseudo-filosofia; poiché, com'è chiaro, la filosofia, più che morta, non è mai nata nella mente dell'illustre fisico.

Grazie al riferimento al saggio di Eco, spero di essere ora in grado di spiegarmi in modo rapido. Il mio pensiero delle pratiche, potrei osservare, ha qualche punto di contatto e di accordo con la posizione di Eco (non a caso siamo entrambi debitori di molte idee nei confronti di Peirce), ma si sviluppa in direzioni, per così dire, ulteriori. Quello che Eco chiama livello di pertinenza e di interesse io lo intendo come l'essere soggetti (di ogni soggetto) a una concreta pratica di vita, di parola e di scrittura. Ogni pratica, in realtà, è poi un assemblaggio di molte pratiche, ognuna orientata verso la sua finalità specifica. Le pratiche fanno catena, ma, così facendo, i loro contesti e quindi anche i loro oggetti mutano. In *Idoli della conoscenza*, cit., facevo l'esempio del sole: di Giosuè, di Tolomeo, di Copernico. È solo alla luce delle loro pratiche concrete che il sole assume i caratteri «oggettivi» che volta a volta manifesta al soggetto, con zone idealmente comuni e altre non sovrapponibili. Stando a nostra volta all'interno di una concreta pratica interpretativa (come stiamo ovviamente facendo), possiamo rilevare che Giosuè ha in comune con Tolomeo e Copernico quella che Eco chiamerebbe (in base a una sua, e in generale nostra e condivisa, pratica interpretativa contemporanea, assunta però come ovvietà a-problematicamente «vera» e «reale») la pertinenza di un corpo percettivo, cioè l'appartenenza a una struttura «animale» che consente a tutti gli umani, almeno a partire dai famosi bestioni della selva Nemea, di alzare gli occhi e ravvisare il cielo.

Ma ci sono anche pertinenze diverse. Eco dice che per la competenza e l'interesse di chi prende in mano il foglio dallo scrittoio i buchi dei fisici non

esistono. È evidente (ma raramente ricordato) che questo discorso può e deve essere esteso anche a tutte le culture che si sono succedute sul nostro pianeta: anche per Giosuè e per tutti coloro che pensano come lui le speculazioni di Tolomeo e di Copernico non esistono, sebbene l'oggetto «sole» si trasmetta attraverso le culture in un flusso di continuità e differenza concretamente in cammino con la sua mobile «verità» e «realtà». È a questi intrecci della vita pratica che ci dobbiamo idealmente riferire, se vogliamo mettere a fuoco il sottofondo, il basso continuo, delle evoluzioni dei saperi e dei correlativi oggetti. Che si tratti, per certi aspetti, di quel «mondo della *doxa*» di cui parlava Husserl nella *Krisis*, ho cercato di mostrarlo in uno scritto (*Il piccolo inizio: vita materiale e realtà*) che compare nella rubrica «Fenomenologia ed ermeneutica» della sezione «Ricerche» di questa rivista: consiglio vivamente di leggerlo, se si desidera comprendere appieno quello che qui sto cercando di dire.

Le interpretazioni fanno catena. Certi «oggetti» si tramandano mutando, altri un po' alla volta scompaiono dall'esperienza comune: non se ne fa più parola e non si hanno più parole per dirli e ricordarli. Le più antiche interpretazioni potremmo ravvisarle già nei corpi al lavoro della cosiddetta età paleolitica: mani che scheggiano la pietra, bocche che si liberano nella postura eretta e così via. L'esperienza vivente si «traduce» nei primi oggetti del lavoro umano, che è il medesimo cammino di ciò che noi chiamiamo conoscenza. Nello strumento si traduce l'abilità operativa della specie e nell'oggetto che così si produce si creano le condizioni per «leggere» *l'esperienza alla sua fonte*, rispecchiandola all'operatore e rendendo l'operatore stesso sempre più un soggetto consapevole, un luogo «interno» di saperi interiorizzati. Prima c'erano pietre non meglio identificate, ancorché utilizzate in un anonimo e inconsapevole agire diretto; ora lo sguardo si muove in modi più sapienti: vedi là che bella pietra per farci un'ascia! Naturalmente la traduzione più efficiente e «articolata», il passo consapevole verso un'*analitica dell'esperienza* sulla base di primordiali *algoritmi vocali e gestuali*, appartiene al linguaggio: traduzione universale e costituzione del patrimonio pubblico degli «oggetti» comuni; vocabolario della specie e della tribù, direbbe Bacone. D'ora in poi ogni riferimento consapevole e «pubblicamente» condiviso al «mondo» passa attraverso l'interpretazione svolta dalle parole, dal loro lavoro di «traduzione». Nessuna cosa dove la parola manca, dice il poeta; ma anche viceversa: nessuna parola senza l'esperienza del mondo in cui il parlante è immerso e del quale è parte sempre già attivamente costituita.

Qui cominciano le nostre difficoltà. Il senso comune immagina che da una parte stia la parola e dall'altra la cosa corrispondente, ma la faccenda è assai più complessa. Le cose camminano entro le parole (il sole di Giosuè e poi gli altri soli camminano, mutando, entro il mutare e il moltiplicarsi del senso della parola che lo significa) e le parole sono radicate nel mondo attraverso i corpi al lavoro, cioè secondo concrete pratiche di vita e, in un senso molto lato, di scrittura. Tutto dunque è *nel* linguaggio? In un certo senso sì, ma in un altro no: anche il linguaggio è nel mondo ed è fatto della sua carne (direbbe Merleau-Ponty). Come stanno allora le cose? Come frequentiamo quella terra di tutti e di nessuno che è il linguaggio? Abbi pazienza lettore, ma mi vedo costretto a rinviarti di nuovo a un mio breve scritto (*L'al di là del linguaggio*) che è la versione italiana di un testo apparso negli «Annali d'Italianistica»: *Italian Critical Theory*, a cura di A. Carrera, Chapel Hill 2011 (qui nelle «Ricerche», rubrica «Genealogia e pensiero delle pratiche»). Il chiarimento che vi è fornito trova appropriata applicazione ai nostri problemi.

Qui basti sottolineare che il lavoro della conoscenza non ha il mondo di fronte, ma lo frequenta dall'interno. Da questa partecipazione al mondo il lavoro ricava quella che, in accordo con Eco, potremmo chiamare la sua «verità potenziale»: c'è sempre della «verità» negli effetti delle concrete pratiche (in caso contrario non si consoliderebbero nel tempo), perché la verità non è altro che una certa conformità al fondamentale fatto che «c'è mondo», *primum* e origine di ogni cosa che c'è. Ma il mondo non devi concepirlo propriamente né come un fatto, né come una «cosa», bensì (propongo) come un *evento*; o meglio: come *l'evento* di tutto ciò che c'è nella forma dell'essere praticato in forme definite, cioè nella figura della «verità attuale». Propriamente è questo il *primum de facto*, il fatto dal quale sempre partiamo per conoscere. Un fatto che comporta il nostro essere già sempre accaduti nel mondo così come siamo accaduti, cioè secondo pratiche di vita e di parola ben definite e nel contempo transeunti, perché la figura del conoscere che esercitiamo è sì un tratto del cammino del mondo, che però insieme «precipita» nel suo destino di parzialità e di «errore» (nei termini di Eco: il mondo è infatti una «soglia infinita», cioè la soglia del suo infinito, ossia incircoscivibile e sempre anche circoscritto, accadere).

Come forse si comincia a comprendere, della verità bisogna dunque parlare in due sensi: sotto il profilo dell'evento e sotto il profilo del significato, benché i due profili siano le due ante inseparabili della medesima soglia. Per esempio, *che* il mondo accade è il medesimo di ciò che qui intendiamo come *evento* della verità, ma *che cosa* accade è la traduzione di quell'accadere in un significato, cioè in una *figura* contingente della verità, come sarebbe, per esempio, lo stesso predicato «mondo»: che ciò che accade è «il mondo» è infatti il detto di quei viventi umani che frequentano da tempo memorabile le figure del linguaggio entro pratiche di vita fra loro connesse in una vicenda che giunge sino alla nostra attualità di parlanti italiani, dediti a certe pratiche che definiamo filosofiche e così via. Non ha senso pertanto chiedere «che cosa è il mondo» (quella cosa della quale, secondo Hawking, sarebbero competenti solo i fisici), sia perché il mondo non è una cosa, sia perché tentare di tradurre compiutamente l'evento in un significato è proprio il tratto caratteristico, ma anche inevitabile, dell'essere in errore (come io dico) di ogni figura della verità. Se infatti riducete l'evento (la «cosa» nel suo *primum*) a un significato (per es.: è energia, è materia, è spirito, è il diavolo o il buon dio), vi resta fuori proprio l'evento di quel significato (dove vi viene l'idea dell'energia, della materia ecc.?, come obiettono i «debolisti»); ma se riducete l'evento alla mera e piatta rincorsa dei significati, vi resta fuori l'enigma del loro evento (come rivendicano i neorealisti).

In altri termini: *che* il mondo accade è quell'accadere della verità il cui evento è in sé assoluto, cioè indeclinabile, sebbene anche sempre relativo al suo farsi, al suo dirsi e al suo disfarsi nel divenire delle sue figure, così come esse accadono in definite pratiche di vita e di espressione. All'*assoluto* accadere del mondo e della verità potrei cercare di alludere (pur sempre «in errore») con la espressione «anonima vita fungente»: essa, per così dire, accade qui, mentre batto al computer queste note, cioè *in relazione* al mio essere soggetto alle pratiche di vita che mi costituiscono con la loro «sterminata antichità» (come diceva Vico) e con la loro ancora vivente attualità. È, questo, il modo in cui mi accade di frequentare l'evento della verità nelle figure transeunti del mio «vitale» essere in errore, cioè destinato alla loro infinita metamorfosi. Della medesima natura è il lavoro del fisico: egli traduce l'evento del mondo nelle pratiche della sua scienza, cioè nel prezioso modo di operare che gli deriva da una certa storia

degli umani. Questa capacità di *configurare* la verità come *questo* evento in cammino non equivale però a una superstiziosa riduzione dell'intera «realtà» a un «oggetto», cioè a un «significato; in altri termini, al prodotto transeunte di una pratica, la cui necessità sta *esattamente* nel suo imporsi ed esporsi, *quanto* nel suo tramontare.

A questo punto è chiaro, mi sembra, che non ha senso stabilire, per la posizione che ho cercato di delineare, chi abbia «ragione» o chi si trovi nella «verità», perché corrispondente alla «realtà», nella opposizione tra neorealisti e seguaci delle interpretazioni. Entrambi frequentano l'evento della verità nella figura delle loro pratiche e ne ricavano, come dicevo, «oggetti evidenti». Questi «oggetti» dicono a loro modo della verità del mondo e ne arricchiscono in modo considerevole la comprensione. Che senso ha, allora, ciò che dico io? Non ha l'evidente pretesa di un dire «più vero» e più «conforme» a come starebbero le cose? No, non ce l'ha e chi non l'ha compreso, non ha neppure compreso davvero ciò che ho inteso dire (quante volte mi è stata posta l'obiezione: ma se la verità accade solo nelle figure dell'essere in errore, che verità avrà allora questa affermazione? Non ricade forse in ciò che nega – cioè è anch'essa in errore – o non avanza una pretesa dichiarata in partenza inconsistente?). Cerco di spiegarci ricordando una frase letta nell'articolo di Rovelli: «Abbiamo trovato ottime ragioni per credere che la Terra sia “realmente” rotonda». Ancora una volta il punto sta nell'intendere il significato di quel «realmente», come per esempio lo traduco io (e non come suppongo, «con ottime ragioni», che lo intenda e lo traduca lo scienziato Rovelli).

Suppongo che Rovelli sostenga che abbiamo ragione di pensare che la Terra è rotonda, *perché* la Terra è appunto rotonda, ovvero rotonda «in sé» (o «là fuori», o come «fatto separato» ecc.). Mi pare di capire benissimo questa ragione, che, alla luce delle nostre esperienze di uomini moderni, dispone di evidenze innumerevoli (Hume avrebbe detto: è come se lo vedessimo e in effetti noi l'abbiamo visto, per es. guardando le fotografie degli astronauti). Quello che Rovelli però *non* dice, è che quello che la nostra ragione ha trovato indubitabile dire, non sta affatto in sé, ma appunto in una *relazione* con-costitutiva con la ragione stessa. E poi che la ragione non è una «cosa» (materiale, come un pezzo di materia biologica; spirituale, come un'anima immortale ecc.), ma un segno verbale con il quale traduciamo una grande complessità di pratiche di vita, di parola e di scrittura e una storia altrettanto considerevole, lunga e complicata, piena di dubbi, di polemici contrasti, di vittoriose conquiste e così via. È così che la ragione «trova» il mondo, anzitutto trovando e costruendo se stessa nel tempo, in un intreccio di pratiche argomentative, logiche, sperimentali, matematiche, ipotetiche ecc., cioè in base alla continuità e traducibilità di «lavori» altamente produttivi di risultati e della costituzione di varie categorie sociali di ricercatori individuali e istituzionali.

Questo cammino, potrebbe osservare Rovelli, è mosso ed è tenuto in carreggiata dalla realtà della Terra com'è. Si può dire così e non c'è invero nulla di male. Ma si può anche dire: questo cammino consolida, facendo catena nelle sue continuità e metamorfosi, la credibile «pubblicità» dei suoi «oggetti» (la Terra, così come il cammino la intende, ecc.); ma produce (o è il medesimo del produrre) nel contempo un soggetto sociale idealmente «universale», una postura, cioè, del soggetto che si suppone condivisibile da tutti i soggetti empirici della terra, indipendentemente dai presupposti delle loro specifiche «culture».

La Terra copernicana e il soggetto copernicanamente atteggiato sono, secondo questo punto di vista, il medesimo «oggetto» in cammino, la cui verità e realtà si viene imponendo *nel* e *per* il cammino stesso, senza aver bisogno di ricorrere a immagini, invero piuttosto fantasiose e inconsistenti, di realtà in sé e di terre in sé. Questa proposta di traduzione della «cosa» non ha, evidentemente, un «in sé» a cui appoggiarsi. Ne deriva che la sua verità è semplicemente un'istanza «etica»: propone di assumere una «postura» e un «lavoro» del soggetto che, aspirando alla condivisione, dia un contributo alla inarrestabile metamorfosi delle figure della verità entro quelle pratiche che diciamo filosofiche e scientifiche, o epistemologiche, come dice Ferraris.

Il contributo, la sua natura «genealogica» (come cercherei di mostrare, se già non mi fossi sin troppo dilungato in questa nota), consentirebbe di «superare» l'opposizione, come qui si suggerisce, tra neorealismo e seguaci delle interpretazioni, senza nulla perdere dei loro contributi, ma traducendoli in una visione che si suppone più ampia e più esplicitamente efficace. Che essa lo sia dipende unicamente da ciò che una tale proposta è in grado attivamente di promuovere. Sono le risposte e gli abiti che esse ispirano e che consolidano l'unico luogo deputato a giudicare della loro «verità» in ultima istanza: la verità, diceva Peirce, è nelle conseguenze pratiche concepibili e, aggiungerei, nel *fatto* che quelle conseguenze davvero le conseguono. D'altra parte, il senso della mia vita, diceva anche Peirce, riposa interamente, non in sé e non in me, ma nella interpretazione che ne daranno gli altri. Per questo aveva ragione Granet: per comprendere un'interpretazione bisogna considerare l'interprete, ma non propriamente sotto un profilo psicologico. Si potrebbe dire: sotto un profilo cosmologico, poiché con ognuno di noi e con le nostre pratiche interpretative è il mondo stesso, in quanto evento e nostro evento, a essere anzitutto e prima di tutto in cammino: noi ne testimoniamo e ne incarniamo il transito. Il compito della filosofia, così come io la riesco a intendere, è di tenerlo aperto.