

UN COMMENTO AL SAGGIO DI MAURIZIO FERRARIS, ACCOMPAGNATO DALLA LETTURA DI *ANIMA E iPad* (29/01/2012)

Rossella Fabbrichesi

Ho letto con molto piacere nei giorni scorsi l'ultimo, brillante volume di Maurizio Ferraris, *Anima e iPad* (Guanda, Parma 2011); l'ho fatto dopo aver attentamente riflettuto sulla sua proposta relativa a un Nuovo Realismo, offerta sui quotidiani nazionali, in alcuni importanti convegni e, generosamente, nell'ultimo numero della nostra rivista «Nóema». Leggendo il volume mi è capitato di chiedermi come fosse possibile che mi trovassi in accordo con quasi tutto ciò che veniva detto nei sei capitoli e con quasi nulla di ciò che veniva asserito nel Manifesto e nelle relative risposte alle FAQ dell'articolo.

Da qui la necessità di far ordine, anzitutto nei miei pensieri.

Parto dal libro, per esporne brevemente la tesi principale (o per lo meno quella che trovo più interessante) e per procedere a commentarne alcune parti che metterò in collegamento con l'assunzione realista. L'anima, argomenta Ferraris, è stata pensata e declinata in molti modi diversi nel corso della storia della cultura, ma curiosamente (curiosamente perché in origine l'anima era pura *psyché*, soffio vitale evanescente) l'immagine che l'ha accompagnata fin da Aristotele è quella della *tabula scriptoria*: una tavoletta di cera che reca iscritte le tracce che simboleggiano pensieri e affezioni. Dalla *tabula* al *tablet*, il passo è breve e l'archetipo segnico non cambia: la tecnica non fa che potenziare l'umano, amplificarlo e addirittura svelarne l'essenza (p.68). La tesi del lavoro è dunque la seguente: le molte iscrizioni interne e esterne che ci circondano – dai libri sacri all'apprendimento delle buone maniere, dai contratti alle promesse – formano il nostro comportamento e ci rendono gli «umani» che siamo, «animati» e «psichicizzati» proprio da quegli scritti che secondo Platone dovevano guardarci da fuori, restando in un maestoso silenzio. Le nostre intenzionalità individuali e collettive risiedono allora «nei testi molto prima di depositarsi nelle teste» (p.9) e la mente va considerata come un apparato scrittorio, né più né meno che l'iPad che mi aiuta a connettermi alla rete sociale e a conoscere il mondo.

Ferraris ingaggia nel volume un corpo a corpo con l'amico Searle, che ha a lungo lavorato sull'idea di intenzionalità. Non entrerò nei dettagli della loro discussione, ma seguirò ancora l'argomentazione di Ferraris, che contrappone la propria idea di documentalità, sviluppata altrove¹ e qui perfezionata, alla proposta di Searle di un'ontologia sociale fondata sulla convergenza della cultura in un'intenzionalità collettiva. L'idea di «intenzionalità» sembra a Ferraris ancora troppo vaga e, nella definizione finale, «post-modernamente» troppo «interpretativista» per essere accettata. L'intenzionalità deve avere un fondamento materiale e corporeo, in senso lato, e intenzioni, voleri, promesse si manifestano essenzialmente nei testi, nei documenti condivisi, nelle pratiche tradizionali e abituali, cioè in quelle pratiche che ottengono registrazione, reiterazione, accettazione comunitaria, implicando, in definitiva, ordine e obbedienza. Un essere umano privo di linguaggio e di abiti sociali (p.10) potrebbe comunicare, essere cosciente e autocosciente, riconoscersi come «umano»? Ferraris è ancora

¹ M. Ferraris, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari 2009.

scolaro di Nietzsche su questo punto². «Allevare un animale cui sia consentito far delle promesse»³: ecco la regola per costruire il «parco umano» e per regalare al vivente che siamo un'anima e la consapevolezza di esserne responsabile. Ma tale allevamento, ci ricorda l'amico Ferraris, ha luogo in quelle particolari riserve in cui si sta chini su banchi e scrivanie, con la penna in mano, e oggi coi tablets e le dita come protesi tecniche, più che naturali, pronte ad un uso molto specializzato.

Ma se accettiamo queste conclusioni, dobbiamo aggiungervi che il dualismo non tiene più, ed è proprio il corpo della lettera – o il *corpus* dei testi – che *fanno* lo spirito, nel senso che i documenti, anche nella sterminata produttività degli odierni .doc, costituiscono la sorgente della cultura e, di conseguenza, formano l'anima di tutti coloro che vi partecipano. «L'empirico è il trascendentale del trascendentale»⁴ (p.36), la *tabula* è la condizione della possibilità del pensiero, e se l'essenza della tecnica contemporanea è l'iterazione, proprio quest'ultima, e proprio nella sue espressioni biecammente automatiche e meccaniche, è al fondo della concettualità e finanche di quella che ci piace designare come creatività. In definitiva, nota acutamente Ferraris, la coscienza emerge dalle sue tracce iscritte e trascritte: non le elegge a obbediente supporto della propria superiore speculazione, ma vi si specchia, piuttosto, e vi si riconosce traendone la propria identità e modellando di rimbalzo la propria figura come pura manifestazione segnica. Un effetto di memoria, e dunque di iscrizioni precedenti e interiorizzate. La materia è memoria (p.34), e le espressioni spirituali non esisterebbero fuori dai testi che ce le consegnano, in divenire a seconda delle epoche e delle culture. L'anima, proprio il principio divino che ci distingue da ogni altro vivente, per non parlare del non-vivente, coincide dunque paradossalmente con l'automa (p.118), con le pratiche pubbliche e scrittorie che ci individuano come quegli umani che siamo.

Da qui si procede alla tesi, già espressa nel libro precedente: parlare di oggetti equivale a parlare di atti iscritti. Per oggetto, chiarisce Ferraris, si intende oggetto sociale; e per documentalità la teoria secondo la quale la costruzione della realtà sociale dipende da documenti, tanto esterni quanto interni (p.90). Documenti prodotti da atti – io enfatizzerei in modo particolare anche questa parte della formulazione – cioè da pratiche consensualmente condivise.

Ora, ho chiarito che Ferraris aggiunge l'aggettivo «sociale» alla parola «oggetto», per restare fedele alla sua interpretazione e non attribuire alla sua penna cose che non scrive. Un esempio molto ben scelto, su cui egli si sofferma, è quello delle recenti rivolte in Nord-Africa: non è sufficiente, infatti, come afferma Searle (accusato qui di rivelare la sua anima post-moderna e inemendabilmente relativistica) parlare di un mutamento di intenzionalità collettiva che porta a cambiamenti rivoluzionari. Perché questi avvengano ci deve essere la fissazione di una serie di atti in una documentalità efficace e diffusa che, registrandosi e iterandosi, forma coscienze radicalmente diverse. Nessuna scrittura

² Si veda il tributo assegnato nel volume, ad es. p.131.

³ F. Nietzsche, *La genealogia della morale*, Adelphi, Milano, II.1

⁴ Carlo Sini ha lavorato per molti anni su di un'ipotesi non molto distante da questa, fondandosi a sua volta sulle ricerche di Havelock, Ong, Gelb, Kallir. In *Etica della scrittura* (Il Saggiatore, Milano 1992) leggiamo: «Il contenuto della forma che la logica elide e dimentica è forse la scrittura? Lo schema, ovvero la scrittura come *schematismus latens?*» (p.23). Sini procede poi verso l'individuazione dell'alfabeto come contenuto e segreto della forma logica (cfr. anche *Filosofia e scrittura*, Laterza, Roma-Bari 1994).

ra, nessuna azione, né volizione. Nessuna azione iscritta, nessun oggetto pubblico. «Si tratta allora di compiere una rivoluzione copernicana: non sono le intenzioni che si fissano nelle iscrizioni. Sono piuttosto le iscrizioni a generare le intenzioni, proprio come – lo abbiamo visto – asseriva Montesquieu riconoscendo lo spirito delle leggi in un composto di scrittura (leggi e atti di governo) e di archiscrittura (costumi e tradizioni)» (p. 109).

Non si potrebbe dir meglio, e dicendo così Ferraris segue una consolidata tradizione di pensiero che parte da Leibniz e corre fino a Wittgenstein («Io penso con la penna»)⁵.

Eppure, resta la sensazione che se si arriva fin qui non ci si può fermare sul ciglio e asserire che i fatti, quelli no, quelli esistono al di là di scrittura e archiscrittura. Sono effetti di costruzione – anzi, ferrarisianamente, di scrittura – la realtà sociale, l'anima, la coscienza, le responsabilità e gli oggetti no?

Contrapponiamo un esempio che troviamo in *Nuovo realismo FAQ* (su questa rivista) e che può ben essere collegato a quello delle rivolte arabe. Ferraris fa riferimento alle terribili vicende della Shoah e sostiene con forza che i «fatti» legati ad essa rappresentano proprio un esempio di realtà che non si può negare (il relativismo in questo caso sarebbe negazionismo fascista), un insieme di eventi che impongono «deferenza» (p.5) e rispetto. È sempre difficile esprimersi con la filosofia del sospetto quando ci si trova a commentare i campi di sterminio, ma si potrebbe ben utilizzare qui l'argomento che viene utilizzato nel libro contro Searle e far notare che solo una volta che questi fatti sono stati trascritti (il che significa documentati, romanzati, elaborati su pellicola, discussi e commentati) essi hanno acquisito il tragico valore con cui si accompagnano ad ogni nostro pensiero su di essi. Nel 1941, sfortunatamente, essi non erano «fatti» quasi per nessuno, così come non lo sono state stragi forse ancora più cruento ed estese (come quella degli Armeni o di alcune etnie africane), che hanno per noi un interesse e quindi un valore fattuale molto sfumato, molto meno «caldo» come direbbe James (per il quale l'alleanza tra fatti e valori era indissolubile e, quella sì, ineludibile).

Ma, obietterebbe Ferraris, questi fatti sono fatti duri, «esterni», non dipendono dalle nostre interpretazioni né individuali né collettive, sono eventi esistiti lì e allora, e per sempre; così come sono oggetti reali i tavoli e le sedie, e la loro natura è diversa dall'oggettualità che assegniamo alle crisi finanziarie e ai numeri primi. Non c'è modo, insomma, di evitare l'accordo su di una proposizione quale «La neve è bianca» (p.6) e vi è un piano ontologico che possiamo definire inemendabile, non soggetto al vaglio delle interpretazioni, che coincide con lo scontro con ciò che c'è «là fuori». Quando arriva il terremoto, ho un bel dire che forse sto sognando, o sognando più vero, *à la* Nietzsche, sta di fatto che io sono in balia del terremoto, e non lui in mano mia.

Partiamo allora da queste asserzioni dell'articolo: per iniziare noto solo che gli scienziati (di varie discipline) ci sopravanzano di molto anche in questa

⁵ Posso ricordare solo alcune, significative citazioni leibniziane: «Come dice il poeta gallo, con la scrittura esibiamo il colore e il corpo dei pensieri e dei ragionamenti»; «E come in effetti coloro che calcolano apprendono nel mentre scrivono, coloro che parlano fanno a volte delle scoperte alle quali non pensavano – *lingua praecurrente mentem*». Analogamente si esprime Wittgenstein: «Io penso effettivamente con la penna, perché la mia testa spesso non sa nulla di ciò che la mia mano scrive». Ho lavorato su questi passaggi e sulle teorie che li sostengono in un volume di qualche anno fa intitolato *I corpi del significato. Lingua, scrittura e conoscenza in Leibniz e Wittgenstein* (Jaca Book, Milano 2000).

discussione, perché è proprio da un loro rappresentante che viene la spiritosa espressione secondo cui i fatti sono teorie di piccola taglia⁶; i semiologi ci hanno poi insegnato che gli islandesi, specialisti in nevi di ogni struttura e colore, non sarebbero affatto d'accordo nel definire «bianca» la neve, tanto è vero che declinano lo stesso termine in svariate forme espressive, con significati via via più complessi. Tali significati hanno un unico oggetto di riferimento, o più d'uno, *là fuori?*

Ferraris vede bene come il «costruzionismo post-moderno si pone al termine di una lunga e nobile genealogia» (p.2) che va da Kant a Foucault passando attraverso Nietzsche e il pragmatismo, ma, a suo modo di vedere, c'è un limite all'impresa costruttivista (che sia essa elaborata dall'Io penso kantiano o dal Potere foucaultiano), e questo limite è quello del dato, della «realtà oggettiva»(p.3). Mantenersi entro tale limite e mostrare deferenza ai fatti, significa evitare di confondere epistemologia e ontologia, distinguendo quello «che so da quello che c'è» (p.10), e arginare così la deriva delle interpretazioni.

Tralasciamo dunque il fatto che tutto il Novecento (e buona parte della filosofia e della scienza di fine '800) si è impegnato ad assottigliare questo limite, a varcarlo e rendere evidente la possibilità di ridisegnarlo a varie latitudini, e ritorniamo pure a parlare della realtà dei fatti che sono quello che sono, in sé, e non per me, per noi, o per un sistema qualunque esso sia⁷. Mi perdonerà Ferraris se, nel mio commento, mi farò dare man forte dai miei amici pragmatisti. Vengo da quella tradizione ed essa continua a sembrarmi molto ragionevole nell'accostarsi anche a queste tematiche odierne, offrendo, tra l'altro, per chi non ama le estremizzazioni, una via media tra le secche del razionalismo e quelle del materialismo. Peirce si interrogava, in uno dei suoi primi saggi, su quale genere di esistenza si potesse attribuire al diamante che brillava non visto nel fondo dei mari (e a qualcosa di analogo mi riferivo quando parlavo dell'inesistenza come «fatto» dello sterminio ebraico nel '41). L'autore ci riporta una poesia di Thomas Gray:

Tante gemme dal purissimo raggio sereno
Nascondono gli oscuri insondabili antri dell'oceano;
tanti fiori sono nati a fiorire lungi da ogni vista
e ad esalare invano il loro dolce profumo nell'aria deserta.

«Mi si può chiedere che cosa ho da dire – proseguiva allora Peirce⁸ – su tutti i fatti minuti della storia, dimenticati e mai più recuperati, circa i libri

⁶ Cfr. G. Longo, *I fondamenti cognitivi della matematica e la genesi trascendentale del numero*, in «Chora», n.7, anno3, p.52: «Non è che esistano *fatti* che uno strumento rivela: il fatto è già, semplicemente, una teoria di piccola taglia dietro cui si nasconde uno strumento (il quale non è altro che una teoria di grossa taglia)». L'articolo è un'intervista divulgativa di scritti scientifici più elaborati, la cui lista è consultabile in www.di.ens.fr/users/longo.

⁷ Restando all'erta, però, sul pericolo di riproporre l'eterna questione del fondamento. «Se esiste cosa di cui siete totalmente ignari, asserite semplicemente che questa è la spiegazione di tutto il resto»: così esortava ironicamente gli amici filosofi Hodgson già a fine '800.

⁸ C.S. Peirce, *Scritti scelti*, a cura di G. Maddalena, Utet, Torino p.225.

perduti degli antichi e i segreti sepolti». È una domanda che si potrebbe girare a Ferraris, in relazione alla sua tesi sulla documentalità: ciò che viene registrato vive ed è oggettuale, ciò che si perde nella memoria, che statuto ha, *per chi* è «reale»?

Proprio questo mi sembra il punto. Peirce la considera infatti una mera questione di linguaggio, cioè di significatività. Quando si dice che ci sono i fatti, e non solo le interpretazioni, bisogna chiedersi *per chi* una tale proposizione è vera, *per chi* è portatrice di significato, qual è l'interpretante (che non è il singolo interprete) entro la cui orbita essa funziona efficacemente. Dire che vi sono oggetti che esistono «esternamente», *per sé*, come i tavoli, già presuppone una differenza interno-esterno, per sé-per noi, e insomma la catena delle interpretazioni radicate fin nel midollo del nostro senso comune. *Per chi* tavoli e sedie sono dati oggettivi di realtà? Per noi uomini di evo moderno, certamente essi sono «reali», per un primitivo o un castoro non si danno certamente né tavoli né sedie⁹. Essere e sapere sono costantemente relati gli uni agli altri, se non altro perché si tratta di parole, cioè di segni e non vi è segno che non rinvii ad un altro segno, cioè che non sia conosciuto all'interno di una determinata rete di riferimenti. Sostenere l'impossibilità dell'uscita dal circolo ermeneutico, o dalla semiosi infinita, non significa militare sciocamente per la prevalenza dell'Io o del soggetto interpretante (p.12). Nel volume *Anima e iPad* Ferraris è disponibilissimo ad ammetterlo: dobbiamo riferirci ad una sorta di «intelletto universale, cioè per l'appunto al mondo della scienza, della cultura, e oggi anche della rete, ossia le forme dell'intelletto generale e pubblico» (p. 54) «Ciò che si chiama cultura è proprio questo mormorio di detti, ridetti e contraddetti, che peraltro definiscono l'originalità del nostro spirito» (p.57). È proprio quest'orizzonte che Peirce definiva Interpretante e, in un senso che credo Ferraris ammetterebbe di buon grado, aggiungeva che l'interpretante Finale non è altro che l'abito di comportamento, ciò che sono pronto a fare quando si tratta di rispondere all'appello di un segno. Se questa interpretazione della cultura smentisce il «mito dell'originario» (p. 55) e cancella i dualismi, assegnando priorità ai nostri atti documentali, e se così efficacemente Ferraris depotenzia l'idea di una *res cogitans domina* del mondo esterno e degli strumenti che utilizza, viene dunque da chiedersi perché sia poi necessario tornare a dar valore alla *res extensa*, a garantirle quello statuto di «eternità» che è frutto del taglio con l'accetta operato dalle esigenze del razionalismo cartesiano. Viene da chiedersi, insomma, perché si debba mostrare deferenza verso gli oggetti, mentre si possono pure prendere a calci i soggetti e le loro coscienze.

Ma Ferraris insisterebbe nel ricordarci il terremoto: non siamo in questo frangente in balia di un fatto puro, con tutta la sua scontroso realtà? Provate a negare questa «cosa», comunque vogliate chiamarla. Se la coscienza è in fondo un effetto di linguaggio e scrittura, il terremoto è un effetto, punto e basta, e di quelli che restano ostinatamente impressi nella memoria.

I pragmatisti obietterebbero però che qui siamo di fronte ad un'esperienza, non ad una realtà. Ed esperienza, secondo Peirce, si dice in tre modi: come pura sensazione (mi sento sbattere da tutti i lati... e non riesco neppure a chiedermi cosa sta accadendo); come scontro o shock (ecco l'irruzione della brutta realtà: sto sanguinando, provo un dolore terribile!) e co-

⁹ Per un castoro che entrasse nella stanza dove sto svolgendo una relazione su anima e iPad non ci sarebbero né relatori, né uditori, né conferenza, nota nel volume (p.9) l'autore.

me mediazione significativa (ho capito di che si tratta: si tratta di quel cataclisma che chiamiamo «terremoto». Me l'hanno sempre raccontato, ora lo sto vivendo). James parlerebbe di «esperienza pura»: un certo *that* indefinibile e indeclinabile, anteriore alla distinzione dentro-fuori, è diventato un *what* e così mi dà modo di recuperarlo all'interno di categorie conosciute, di riflettervi, di prepararmi razionalmente ad affrontarlo¹⁰.

Si tratta dunque di un problema di categorie, cioè di semiotica fenomenologica, non di ontologia realistica, e quando mi riferisco all'esistenza di fatti sono già salito al terzo livello, quello in cui considero l'esperienza che ho avuto e le do un nome. Lo shock, lo scontro con gli eventi, col Non-Io, come dice Peirce, l'ho patito: chiamiamolo semplicemente «esistenza». Ma l'incontro con la «realtà» ha natura diversa: ha natura interpretativa, segnica, relazionale. Non a caso, nello scritto a cui prima facevo riferimento, Peirce elabora la propria teoria scrivendo che la realtà si costituisce nel *long run* delle interpretazioni e nella pubblicità della verità, e che può essere definita come un *habit of expectation*, un abito di attesa – potremmo tradurre – capace di strutturarsi dinamicamente e di collocare il proprio senso in un futuro indefinito¹¹. A me piace anche pensarlo (sempre secondo i significati possibili del termine *expectation*) come un abito di speranza: la speranza che la comunità degli Interpretanti perduri e continui, ragionevolmente, ad interpretare come reale quel dato evento, oltre ogni limite assegnabile. In questo senso, noi dobbiamo «rispetto» a questo genere di «fatti» (perché si offrono «caritatevolmente» all'interpretazione, dice Peirce, e perché nutriamo la «fede» che la loro interpretazione sia veritiera).

Torniamo allora al volume che sonda l'ipotesi documentale. Qui leggiamo in relazione alla verità (che è compagna della realtà, nell'articolo su «Nóema»): «La verità sarà anche un lampo, ma non esiste se non è registrata, espressa e trasmessa. Scrivendo la manifestiamo e la costruiamo, e insieme costruiamo noi stessi. E ogni scrittura, compreso un foglio di carta nascosto in un cassetto, è potenzialmente pubblica» (p.72). Peirce docet. Si legge ancora poco dopo che «L'individuo è ineffabile» (p.76) perché le sue intenzioni sono difficili da verificare in assenza di segni, di qualsiasi genere. Dunque, individui, singolarità, verità, menti, coscienze sfuggono alla prova di «realtà» se non si iscrivono nel campo di una significazione opportuna. Ma le sedie e i tavoli resistono, nella loro cieca insistenza qui e ora. Manca proprio poco, però, a quel che sembra leggendo, perché si arrivi ad ammettere, come fa Peirce, che la realtà è alla fine del percorso (di simbolizzazione, di registrazione, di documentazione) e non all'inizio. E infatti a pag. 52 del libro si dice qualcosa di molto importante: «Tutto [sottolineo la parola] ha inizio con una registrazione. Se viceversa inseguiamo il mito dell'originario, che cancella questa registrazione più o meno

¹⁰ L'empirista James, un autore molto lontano da idealismi e razionalismi, si esprimeva così, verso la fine della vita: «Ciò che diciamo sulla realtà dipende così dalla prospettiva con cui la guardiamo. Il fatto che essa è (*that*) le appartiene, ma il suo contenuto (*what*) dipende da ciò che scegliamo (*which*) e la scelta dipende da noi. Entrambe le parti della realtà, quella sensibile e quella relazionale, sono mute; non dicono assolutamente niente su se stesse. Siamo noi che dobbiamo parlare per loro» (W. James, *Pragmatismo*, a cura di S. Franzese, Aragno, Torino 2007, p.146).

¹¹ Su questi sviluppi del pensiero peirceano che qui ho dovuto necessariamente sintetizzare, si veda C.S. Peirce, *Scritti scelti*, cit., parte I e II. Sulla distinzione esistenza-realtà e la dinamica categoriale si veda il vol. 1 e 5 dei *Collected Papers of C.S. Peirce*, Harvard University Press, Cambridge 1931-35.

come le alluvioni cancellano gli archivi, si cade facilmente vittime di un mito complementare, quello per l'appunto del comprendere». La documentalità dovrebbe dunque situarsi (non diversamente dalla semiosi di Peirce) tra il mito dell'originario e il mito dell'ermeneusi infinita. Ma il mito dell'originario non è il mito del fatto, del dato bruto che si offre nella sua interezza alla coscienza? Forse stiamo allora avviandoci a esprimere un nuovo ordine di «fatti»: quei fatti che sono propriamente gli atti, gli atti iscritti, come dice Ferraris, espressioni di pratiche e di forme di vita le più diverse, che fissano le memorie di un popolo e gli assegnano una natura e un carattere, che ottengono consenso pubblico e guadagnano certezza indubitabile, andando ad assommarsi al novero delle evidenze del senso comune (sono i documenti che attestano, come giustamente ricorda Ferraris, che siamo delle individualità, che ci riuniamo in comunità superiori, che possediamo diritti e intenzionalità, ecc.)

Ecco, a me resta l'impressione che tesi sulla documentalità e tesi realista, nonostante i distinguo e le precisazioni (cfr. 111 ss.), cozzino spesso l'una contro l'altra. Se non dobbiamo più essere dualisti, dobbiamo appunto immaginare, come diceva James, un piano di esperienza pura in cui cose e pensieri non sono *fatti* di natura eterogenea, ma sono «*fatti* della stessa materia, materia che non si può definire in quanto tale, ma solo esperire e che si può chiamare la materia dell'esperienza in generale»¹².

Anzitutto, c'è questa materia, questa prassi esercitata in comune che consiste di esperienze pure, di abiti di risposta, di pratiche solidali, che non sono propriamente né interni né esterni, né materiali, né spirituali: il problema non è ciò che è, o ciò che so di ciò che è, ma ciò che sono in grado di fare corrispondendo al mondo. La discussione dovrebbe allora riguardare non il *dato* bruto di sensazione, tanto meno il *fatto* così come si dà, ma il modo finito in cui si traduce la pratica *data* che esercitiamo, senza sapere spesso *perché* la esercitiamo; il *fatto* che «*Così* noi agiamo. *Così* noi ne parliamo»¹³.

Vediamo allora le ultime parole che ci sono affidate da Ferraris nell'articolo come un viatico per il cammino del Nuovo Realismo: ontologia, critica, illuminismo (p.14). A parte la semplice notazione che sono le espressioni metodologiche con cui Foucault chiude la sua tormentata carriera¹⁴, non si può non notare che, proprio in virtù di questa inaspettata analogia che lega tra loro due autori così distanti per temperamento intellettuale e storia personale, verità, realtà ecc. sono parole tutto-fare, termini-ombrello che hanno evidentemente oggi ancora un grande *appeal* e che, appunto, vanno interpretate (altrimenti Foucault e Ferraris sosterebbero la stessa identica teoria riguardo alla realtà e all'ontologia).

Però, innegabilmente, alcuni problemi rimangono. C'è un rilancio sagittale di temi antichi, e però sempre frequentati dalla filosofia, che l'articolo e la produzione recente di Ferraris pongono con determinazione e che non si possono eludere. Li accenno solamente, perché a svolgerli servirebbe ben altro spazio.

¹² W. James, *Saggi di empirismo radicale*, Quodlibet, Macerata 2009, p.111.

¹³ L. Wittgenstein, *Zettel*, Einaudi, Torino 1986, § 309.

¹⁴ *Che cos'è l'illuminismo*, scritto nell'anno della morte (1984) e pubblicato in *Archivio Foucault*, 3, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, testo n. 17, p.229.

I temi possono esser brevemente declinati nel seguente modo: in apertura dell'articolo si dice che le questioni davvero importanti in scienza, filosofia, religione o politica sono legate alla realtà, e dunque alla verità, da assegnare a questa o quella cosa (p.2). La realtà degli eventi, cioè la loro verità, ci *interessa*, ci interpella costantemente, ci muove a scalare montagne e, a volte, a impegnare la nostra stessa vita per dimostrarne la natura certa (non si dimentichi che Bruno è andato al rogo perché si rifiutava di negare la verità della sua teoria). E ci deve essere un modo per spiegare perché Galileo e Bruno avevano ragione e Tolomeo torto o, come scrive Foucault, perché Mendel diceva il vero pur non essendo «nel vero» (cioè sviluppando concetti che erano estranei al fuoco culturale e, forse, documentale della sua epoca e che solo in un secondo momento hanno potuto apparire rivoluzionari¹⁵).

Di qui, il problema dello statuto di verità della scienza (p.12). Che significato ha la «scoperta» di una nuova verità scientifica? Perché nessuno di noi, pur relativista o nicciano, sarebbe disposto a pensare che Darwin non debba esser preso sul serio? Su questi temi non posso pronunciarmi in breve. Rimando però all'ottima introduzione alla discussione svolta da Carlo Sini, nel primo numero della nostra rivista, dal titolo *Considerazioni sull'origine*, che mi sembra metta molto ben in chiaro i termini del dibattito.

In ultimo (e questo elemento è stato già magistralmente trattato da Eco nel suo *Kant e l'ornitorinco*¹⁶): «A un certo punto c'è qualcosa che ci resiste. È appunto quello che chiamo inemendabilità, il carattere saliente del reale. Che può esser certo una limitazione, ma che, al tempo stesso, ci fornisce proprio quel punto d'appoggio che permette di distinguere il sogno dalla realtà e la scienza dalla magia» (p.14). Ho cercato di spiegare come poneva la questione, secondo me efficacemente, Peirce: l'esistenza (con i suoi caratteri di *Firstness* e *Secondness* categoriale) si distingue dalla realtà (*Thirdness* e *Final Logical Interpretant*). Però sono disposta ad ammettere che ciò non basta, e che l'Essere, come scrive Eco facendo ironicamente il verso a Heidegger, è «qualcosa-che-ci-prende-a-calcio»¹⁷ e che resiste, cocciutamente, alle nostre interpretazioni errate. Come va intesa questa resistenza? Perché le rappresentazioni non sempre sono iconicamente armoniose? E che potere è quello, *là fuori*¹⁸, che ci riporta il suo disgusto per la loro deformità «estetica» quando esse non sono appropriate, e che ci dice dei secchi No, se insistiamo a volerle proporre?

Forse è davvero da ripensare la nozione di *adaequatio*, di corrispondenza: non nel senso del combaciare di due entità distinte, ma della loro sintonia, del loro risuonare insieme, come volevano gli Stoici. Senza presupporre un'anima, principio di sintesi verso cui ogni attività tende, ma neppure una materia «reale», che sia sorgente di riflessioni e permetta di tracciare il discrimine tra ciò che è e non è da sapere. Evitiamo di cadere nella fallacia del fondamento, ipotizzando un agente, comunque lo si consideri, che spieghi attività e relazioni segniche *in actu*. Limitiamoci ad esse, umilmente e in modo «deferente».

¹⁵ Cfr. M. Foucault, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino, p.28

¹⁶ U.Eco, *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano 1997.

¹⁷ Ivi, p.5.

¹⁸ Riflette sul Grande Fuori, cercando di uscire dalla gabbia fenomenologica ed ermeneutica, anche Rocco Ronchi, nel primo numero della nostra rivista, in *Filosofia e luogo pubblico*.