

ENGLISH

Media hermeneutics.
Postmodernity and mediality in Gianni Vattimo and Maurizio Ferraris

Candidate: Tiziano Fossati Levi
Tutor: Prof. Giovanni Sgro'
Co-supervisor: Prof. Martino Maria Feyles
disciplinary field: M-FIL/01 (theoretical philosophy)

Keywords:
hermeneutics of media, writing, postmodernity, documentality, new realism, weak thought

Abstract:

This research aims to study the contribution offered by the media in the process of understanding the being and therefore the effects they have on reality and cognitive experience. Within the comparison between the texts of two Italian philosophers, Gianni Vattimo and Maurizio Ferraris, the research intends to reflect firstly on the ontological status of the media and secondly on the ways digital and mediality reconfigure the relationship that man has with the truth.

For Ferraris, writing is first and foremost a trace, that is, the memory of the past capitalized in matter, a metaphysical process that links space, time and emergency and which the philosopher calls hysteresis. Through this inversion of the relationship between letter and spirit, inspired by Derrida's philosophy, Ferraris identifies the most typical human faculty in the ability to externalize and capitalize: from this derive technology, knowledge and society.

For Vattimo, however, the emergence of the media society is structurally linked to the appearance of minorities, the multiplication of communicative agencies, the collapse of the modern vision of history and the crisis of the idea of truth. Postmodernity, therefore, is not only the historical-cultural context in which these transformations take place, but also the logical assumption that originally links the media phenomenon to the processes that determined the crisis of the metaphysical paradigm and the revision of the very notion of reality.

Since discourses of truth are first and foremost practices, exactly as the text is first and foremost writing, hermeneutics becomes the terrain on which the two perspectives, that of Ferraris' new realism and that of Vattimo's weak thought, manifest in different forms and complementary the ability of media discourse to shed light on being, determining turning points in the understanding of reality and in the acquaintance with the truth.

From the centrality of the medium comes the awareness that hermeneutics is the best and perhaps the only language capable of accounting for the relationship between truth and reality in postmodern society. Media hermeneutics would therefore constitute both the field of study and the theoretical tool for analyzing this relationship, because it is the only perspective which, given the question about the foundations (reality and truth) in a post-metaphysical context, it questions at the same time also on the legitimacy of its own philosophical action, that is, on the set of those discursive practices, oral and written, that it itself articulates.

The thesis includes two interviews in the appendix: one with Maurizio Ferraris and one with Santiago Zabala, Vattimo's student and founding director of his archive in Barcelona.



ITALIANO

**Ermeneutica dei media.
Postmodernità e medialità in Gianni Vattimo e Maurizio Ferraris**

Candidato: Dott. Tiziano Fossati Levi
Tutor: Prof. Giovanni Sgro'
Co-supervisore: Prof. Martino Maria Feyles
SSD: M-FIL/01 (filosofia teoretica)

Parole chiave:
ermeneutica dei media, scrittura, postmodernità, documentalità, nuovo realismo, pensiero debole

Abstract:

La ricerca mira a studiare il contributo offerto dai media nel processo di comprensione dell'essere e quindi gli effetti che essi esercitano sulla realtà e sull'esperienza conoscitiva. All'interno del confronto fra i testi di due filosofi italiani, Gianni Vattimo e Maurizio Ferraris, la ricerca intende riflettere innanzitutto sullo statuto ontologico dei media e in secondo luogo sulle modalità con le quali il digitale e la medialità riconfigurano il rapporto che l'uomo ha con la verità.

Per Ferraris la scrittura è innanzitutto traccia, ovvero la memoria del passato capitalizzata nella materia, un processo metafisico che lega spazio, tempo ed emergenza e che il filosofo chiama isteresi. Tramite questa inversione del rapporto tra lettera e spirito, ispirata alla filosofia di Derrida, Ferraris individua la facoltà più tipica dell'uomo nella capacità di esteriorizzare e capitalizzare: da ciò derivano la tecnologia, il sapere, la società.

Per Vattimo, invece, l'emergenza della società dei media è strutturalmente vincolata alla comparsa delle minoranze, alla moltiplicazione delle agenzie comunicative, al crollo della visione moderna della storia e alla messa in crisi dell'idea di verità. La postmodernità, quindi, non è solo il contesto storico-culturale nel quale avvengono queste trasformazioni, ma anche il presupposto logico che vincola originariamente il fenomeno mediale ai processi che hanno determinato la crisi del paradigma metafisico e la revisione della nozione stessa di realtà.

Dal momento che i discorsi di verità sono innanzitutto delle prassi, esattamente come il testo è innanzitutto scrittura, l'ermeneutica diventa il terreno su cui le due prospettive, quella del nuovo realismo di Ferraris e quella del pensiero debole di Vattimo, manifestano in forme differenti e complementari la capacità del discorso mediale di gettare luce sull'essere determinando svolte nella comprensione della realtà e nella frequentazione della verità.

Dalla centralità del medium deriva la consapevolezza che l'ermeneutica è il migliore e forse l'unico linguaggio in grado di rendere conto del rapporto tra verità e realtà nella società postmoderna. L'ermeneutica dei media costituirebbe dunque sia il campo di studi che lo strumento teorico di analisi di questa relazione, perché è la sola prospettiva che, ponendosi la domanda sul fondamento (cioè su realtà e verità) in un contesto post-metafisico, si interroga contemporaneamente anche sulla legittimità del proprio agire filosofico, cioè sull'insieme di quelle pratiche discorsive, orali e scritte, che essa stessa articola.

La tesi include in appendice due interviste: una a Maurizio Ferraris e una a Santiago Zabala, allievo di Vattimo e custode del suo archivio a Barcellona.



ESPAÑOL

Hermenéutica de los medios. Posmodernidad y medialidad en Gianni Vattimo y Maurizio Ferraris

Candidato: Tiziano Fossati Levi
Tutor: Prof. Giovanni Sgro'
Codirector: Prof. Martino Maria Feyles
campo de estudio: M-FIL/01 (filosofía teórica)

Palabras clave:

hermenéutica de los medios, escritura, posmodernidad, documentalidad, nuevo realismo, pensamiento débil

Abstract:

La investigación tiene como objetivo estudiar el aporte que ofrecen los medios de comunicación en el proceso de comprensión del ser y por tanto los efectos que tienen sobre la realidad y la experiencia cognitiva. En el marco de la comparación entre los textos de dos filósofos italianos, Gianni Vattimo y Maurizio Ferraris, la investigación pretende reflexionar, en primer lugar, sobre el estatus ontológico de los medios y, en segundo lugar, sobre las formas en que lo digital y la medialidad reconfiguran la relación que el hombre tiene con la verdad. Para Ferraris, la escritura es ante todo un dejar huellas, es decir, la memoria del pasado capitalizada en la materia, un proceso metafísico que vincula espacio, tiempo y emergencia y que el filósofo llama histéresis. A través de esta inversión de la relación entre letra y espíritu, inspirada en la filosofía de Derrida, Ferraris identifica la facultad humana más típica en la capacidad de exteriorizar y capitalizar: de ahí derivan la tecnología, el conocimiento y la sociedad.

Para Vattimo, en cambio, el surgimiento de la sociedad mediática está estructuralmente vinculado a la aparición de las minorías, a la multiplicación de las agencias comunicativas, al colapso de la visión moderna de la historia y a la crisis de la idea de verdad. La posmodernidad, por tanto, no es sólo el contexto histórico-cultural en el que se producen estas transformaciones, sino también el supuesto lógico que vincula originalmente el fenómeno mediático con los procesos que determinaron la crisis del paradigma metafísico y la revisión de la noción misma de realidad.

Dado que los discursos de la verdad son ante todo prácticas, exactamente como el texto es ante todo escritura, la hermenéutica se convierte en el terreno en el que las dos perspectivas, la del nuevo realismo de Ferraris y la del pensamiento débil de Vattimo, manifiestan en formas diferentes y complementarias la capacidad del discurso mediático para arrojar luz sobre el ser, determinando puntos de inflexión en la comprensión de la realidad y en el conocimiento de la verdad.

De la centralidad del medio surge la conciencia de que la hermenéutica es el mejor y quizás el único lenguaje capaz de dar cuenta de la relación entre verdad y realidad en la sociedad posmoderna. La hermenéutica de los medios constituiría, por tanto, a la vez el campo de estudio y la herramienta teórica para analizar esta relación, porque es la única perspectiva que, al plantear la pregunta sobre el fundamento (es decir, sobre la realidad y la verdad) en un contexto posmetafísico, cuestiona en el mismo tiempo también sobre la legitimidad de su propia acción filosófica, es decir, sobre el conjunto de aquellas prácticas discursivas, orales y escritas, que ella misma articula.

La tesis incluye dos entrevistas: una a Maurizio Ferraris y otra a Santiago Zabala, alumno de Vattimo y responsable de su archivo en Barcelona.





ECAMPUS
UNIVERSITÀ

**DOTTORATO DI RICERCA IN
MEDIUM E MEDIALITÀ**

CICLO XXXVI

COORDINATORE Prof.ssa Lucia Bertolini

ERMENEUTICA DEI MEDIA
Postmodernità e medialità in Gianni Vattimo e Maurizio Ferraris

Settore Scientifico Disciplinare M-FIL/01

Dottorando

Dott. Tiziano Fossati Levi

(firma)

Tutor

Prof. Giovanni Sgro'

(firma)

Co-supervisore

Prof. Martino Maria Feyles

(firma)

Esame finale a.a. 2023-2024

*Per qualche motivo,
iniziammo una discussione sugli amici e sui familiari deceduti.*

Ad un certo punto gli ho chiesto: “Allora dove sono andati?”

*Gianni mi ha guardato e ha detto:
“Sono qui, in questa conversazione”.*

Santiago Zabala¹

¹ S. Zabala, “‘In this Conversation.’ Gianni Vattimo: 1936-2023”, *Los Angeles Review of Books*, 19/09/2023.

Introduzione

Una ontologia davvero “realistica”, che non ignori di essere essa stessa momento di quell’Essere di cui (o in cui) parla, è un’ontologia ermeneutica.

Gianni Vattimo²

In che realtà viviamo?

Nell’ordine delle cose che caratterizza la quotidianità di ognuno la dimensione mediale si fa sempre più presente: partendo dai paesi tecnologicamente più sviluppati i mass media hanno progressivamente accompagnato l’esistenza di ogni persona nata negli ultimi due secoli. Quotidiani, cinema, radio e televisione sono stati a un tempo i testimoni e i protagonisti della vita degli ultimi centocinquanta anni, circostanza che li rende da una parte una sorta di grande archivio di tutto quello che è accaduto e dall’altra i responsabili di un certo condizionamento strutturale della società. Oggi ci stupiscono le statistiche che registrano un crollo nell’uso della televisione da parte dei più giovani³ proprio perché usciamo da un periodo storico nel quale la sua centralità era tale che ci viene spontaneo chiederci con cosa venga colmato quel vuoto. La televisione infatti non si limitava a intrattenere e informare: ha contribuito all’alfabetizzazione e all’unificazione linguistica degli italiani, ha programmato gli orari della loro vita, ha costruito modelli sociali, ha dettato stili e mode, ha condizionato i consumi⁴. Per quanto riguarda poi i media digitali, la vita di ogni giorno presuppone sempre più l’uso di strumenti che diventano necessari anche solo per portare a termine gesti di ordinaria

2 G. Vattimo, *Della realtà. Fini della filosofia*, Garzanti, Milano 2012, p. 120.

3 E. Bologna e M. Savioli (a cura di), *Tempo libero e partecipazione culturale. Tra vecchie e nuove pratiche*, Istituto nazionale di statistica, Roma 2022, p. 31.

4 D. Garofalo, *Storia sociale della televisione in Italia: 1954-1969*, Marsilio, Venezia 2018.

amministrazione: rinnovare la carta di identità, comprare un biglietto del treno, controllare il proprio estratto conto.

Questa circostanza costringe la ricerca speculativa a riflettere sempre più spesso sui media e, in effetti, negli ultimi decenni le discipline, in particolare le *digital humanities*, si sono dedicate ad analizzarne le specifiche declinazioni. In mano alla filosofia resta poi la riflessione più generale e astratta circa questa svolta mediale, ambito di ricerca che, a seconda dei casi, si concretizza in studi semiotici, politici, linguistici, sociali, etc. Un filone di particolare interesse, al quale peraltro ci rivolgiamo in questo lavoro, è quello della filosofia della tecnica, a cui si ascrivono autori come Ernst Kapp, Leroi-Gourhan, Günther Anders. Anche l'estetica è sempre più interessata a confrontarsi con il tema del medium dal momento che la riguarda sia per lo studio del fenomeno artistico sia per la teoria della percezione (si pensi all'importanza crescente che la nozione di virtuale sta avendo per la disciplina).

La riflessione circa la trasversalità del tema, cioè la possibilità di indagare il fenomeno mediale pressoché da qualunque prospettiva (dalla telemedicina alle piattaforme di traduzione simultanea) è all'origine dell'intuizione che dà avvio alla nostra indagine. La domanda di ricerca originaria era infatti legata all'idea che si sia arrivati a un punto nel quale i media non si possano più considerare semplicemente qualcosa che ci accompagna nella vita, come se fossero semplici cose tra le altre, bensì che si stiano progressivamente radicando nella realtà come forme strutturanti la nostra esistenza. Detto altrimenti: i media digitali non sono solo *nella* realtà, e non si limitano a mettere in relazione le cose e le informazioni, ma la determinano ontologicamente come strutture fondanti della vita occidentale: *home banking*, università telematiche, identità digitali, criptovalute, *cybercrime*, *smartworking*. Sono tutti fatti oggettivi e di un'efficacia concreta, quasi contundente: lasciano tracce evidenti e tangibili nella nostra quotidianità e generano nuovi bisogni, nuove professioni, nuove strutture burocratiche e istituzionali. «Lo smartphone *fa* il mondo»⁵ scrive Byung-Chul Han. «Nel momento in cui i comportamenti umani possono venire registrati allora la prassi si converte in poiesi»⁶ continua Maurizio Ferraris.

5 B.-C. Han, *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale* (2021), tr. it. di S. Aglan-Buttazzi, Einaudi, Torino 2022, p. 30.

6 M. Ferraris, *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Roma-Bari 2021, pp. 14-15.

In questo senso l'idea che i media siano "mezzi" è contemporaneamente obsoleta e profetica. È obsoleta perché viviamo in un contesto nel quale essi non sono più semplici strumenti, in quanto tali volti alla soddisfazione dei più variegati bisogni, bensì strutture stesse della realtà: generano, soddisfano e riproducono desideri, regolano il tempo e le abitudini, direzionano e registrano scelte, gusti, comportamenti. I media non sono più soltanto *nella* realtà, ma diventano essi stessi nuova realtà, ampliando quella nella quale già viviamo e generando spazi inediti, virtuali. «La trasformazione resa possibile del web non consiste tanto nel mettere in connessione documenti già esistenti, bensì anzitutto nel generare documenti da atti che in precedenza non lasciavano traccia. [...] Gli atti [...] divengono produzione di oggetti durevoli»⁷. Non "tutto è testo", bensì "tutto diventa testo". E in questo caso, la registrazione dei dati da parte delle piattaforme produce testi di grande valore, che raccolgono informazioni sul comportamento degli umani: oggetti vendibili e acquistabili che prima non esistevano. Questi nuovi spazi e oggetti mediali li gestiamo e li abitiamo in un modo analogo, ma sempre irriducibilmente differente, almeno in ipotesi, alla modalità con cui attraversiamo gli spazi "reali".

E tale differenza consiste essenzialmente nella mancanza di immediatezza, cosa che forse ci risulta un po' controintuitiva se ci abbandoniamo all'idea che i media siano il regno dell'accessibilità istantanea. Ciò che non è im-mediato è appunto *mediato*, cioè si avvale di un tramite, un riferimento intermedio che parla a titolo di qualcosa che è materialmente assente (possono essere delle banconote, una persona, una firma). Il nocciolo della medialità sta quindi nella distanza, cronologica o spaziale, e non tanto nella comunicazione in sé. Solo quando esiste un vuoto tra due elementi distanti o differenti ci può essere una mediazione, cioè un soggetto terzo che funge da intermediario. Come suggerisce Sybille Krämer, la moneta, la traduzione, la psicoterapia sono fenomeni mediali tanto quanto la televisione o la radio proprio perché operano come messaggeri tra due punti differenti, cioè diversi o differiti: «senza differenzialità non c'è trasmissione»⁸. In questo senso si può considerare profetico

7 *Ivi*, p. 14.

8 S. Krämer, *Piccola metafisica della medialità. Medium, messaggero, trasmissione*, tr. it. di F. Buongiorno, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2020. La studiosa propone uno studio della medialità che si focalizzi più sul principio del messaggero che non su quello comunicativo: la traduzione, la psicanalisi, la testimonianza, la moneta, i virus, la figura dell'angelo sono le immagini

tornare a parlare del medium come di un mezzo, perché permette di riconoscere la natura extra comunicativa del fenomeno mediale: non solo e non tanto come strumento di comunicazione i media sono “mezzi”, ma anzitutto come messaggeri di qualcosa che è distante o assente e che presuppone un’attività interpretativa di decodifica. Troppo spesso, infatti, ci dimentichiamo che i media esistevano anche prima del digitale e, soprattutto, anche prima della società di massa.

La presenza di un terzo, un intermediario, pone però il problema della fiducia nei suoi confronti. È sempre dietro l’angolo, infatti, la domanda circa l’autenticità di quello che avviene *solo* nei media. Il fenomeno delle *fake news* è un piccolo esempio del problema rappresentato dal pregiudizio metafisico – non può che definirsi così – secondo cui tutto ciò che chiamiamo virtuale (cioè veicolato da media digitali) sia una semi-realtà, una realtà altra e di minor valore, in qualche modo inautentica, vacua, superficiale. Quante volte ci capita di dubitare dell’autenticità di quanto riceviamo via mail? O di considerare inaffidabile un articolo scaricato da internet? Si tratta di una diffidenza assolutamente legittima e che dipende in gran parte dalla consapevolezza che se avessimo ricevuto quelle informazioni su un supporto cartaceo ci sarebbero senza dubbio apparse più credibili, più vere, anche se tutto ciò concerne un fenomeno psicologico relativo alla dematerializzazione più che il medium in sé.

Simili riflessioni ci hanno indotto a interrogarci su quale fosse la prospettiva migliore per analizzare tale ontologia mediale, ovvero questa realtà sempre più “fatta di media”, nella quale oggi viviamo. Il riscontro immediato, data la costellazione di termini che caratterizzano la questione, lo abbiamo ricevuto dall’ermeneutica. La teoria dell’interpretazione, sia come disciplina pratica che come teoria filosofica, si apre in effetti alla riflessione sui media fin dalla sua origine: nell’ermeneutica è presupposta l’idea di testo e, indipendentemente da quanto possa essere ampia la definizione che si può dare di questa nozione, il medium è sempre e comunque originariamente coinvolto. D’altra parte «i media e le tecnologie digitali sono ermeneutiche perché si occupano principalmente di segni»⁹. Inoltre l’ermeneutica si interroga a fondo non solo sul

che propone per questo tipo di studio.

9 A. Romele, “L’ermeneutica digitale si dice in molti modi”, *Teoria e Critica della Regolazione Sociale*, 2, 2022, p. 90.

rapporto tra realtà e interpretazione, ma sulla natura stessa del medium e sui suoi statuti ontologico ed epistemologico.

Questo è il motivo per cui essa ci è apparsa l'unica candidata per una riflessione autenticamente teoretica sul medium, senza depistaggi verso tematiche politiche, linguistiche o estetiche. In effetti «le tecnologie digitali sono strutturalmente ermeneutiche»¹⁰ non solo in termini di rappresentazione, quindi come messaggere, ma anche costruttivamente perché modificano la realtà: «il simbolismo digitale ha un carattere operativo che manca nel linguaggio classico e in altre forme di simbolismo»¹¹. Quando si studia la medialità digitale le difficoltà che si incontrano anche solo nell'isolare le domande di ricerca sembrano già una parte tematica della questione: tutto rischia di essere provvisorio, obsoleto, evanescente. Tra la redazione di un articolo e la sua pubblicazione capita che metà delle cose che si sono messe per iscritto sia stata smentita da nuovi avvenimenti e l'altra metà probabilmente suoni ingenua o scontata. Ciò dipende non solo dalla velocità con cui i media digitali evolvono, ma anche dalla loro natura intrinsecamente ambigua, che da una parte raccoglie, cristallizza, conserva e dall'altra dematerializza, spazza via e, in qualche modo, rende tutto fluido.

A ciò si aggiungano le inquietudini attuali (quanto a lungo resteranno tali?) circa l'intelligenza artificiale che, imitando con straordinaria efficacia facoltà che ritenevamo distintive dell'umano come quelle artistiche, solleva timori circa la possibilità che essa possa un giorno soppiantarci. Si tratta semplicemente di una delle numerose preoccupazioni che accompagnano la digitalizzazione delle nostre esistenze: l'uso dei dati personali, la profilazione degli utenti, la sorveglianza politica, il controllo esercitato dagli algoritmi, i danni per la salute causati dai dispositivi, la dipendenza psicologica dall'uso della rete, la circolazione di materiale non autorizzato o di notizie false, etc.

Sotto questo profilo le riflessioni di Maurizio Ferraris circa la natura inorganica, e quindi priva di finalità interna, dell'intelligenza artificiale offrono la possibilità di rubricare correttamente lo strumento tecnico ancora una volta nella categoria dei mezzi: irrevocabilmente confinati nel mondo dei messaggeri, degli "ambasciatori senza pena", ancorché dotati di facoltà che li fanno apparire tutt'altro che innocui. «Le tecnologie

10 A. Romele, *Digital Hermeneutics. Philosophical investigations in new media and technologies*, Taylor & Francis, New York 2020, p. 10, [trad. mia].

11 *Ibidem*.

digitali sono in effetti ermeneutiche in duplice senso “speciale” e “generale”; in un senso speciale perché strutturalmente offrono rappresentazioni del mondo che devono essere interpretate per accedervi, e in senso generale perché in questo campo bisogna essere capaci di discriminare tra agenzie interpretative umane e non umane»¹².

Di questa e altre problematiche tratta Byung-Chul Han in *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale*¹³, un libro di grande successo che riesce a fotografare efficacemente il processo di derealizzazione che i media digitali stanno attuando nella nostra vita quotidiana descrivendolo con diverse dicotomie, alcune delle quali sono le medesime su cui si incardina la nostra ricerca (oggetti vs informazioni, possesso vs esperienza, distanza vs accessibilità, intelligenza naturale vs artificiale, silenzio vs condivisione, manuale come mano vs digitale come dito). Byung-Chul Han, filosofo di forte impostazione heideggeriana, rappresenta in qualche modo un momento conciliativo tra le visioni dei due autori che abbiamo scelto di trattare nella nostra ricerca, Gianni Vattimo e Maurizio Ferraris, e non perché sia una sintesi tra i due. Al contrario Han propone una descrizione della realtà mediale che, pur avendo diversi punti di contatto con entrambi gli autori, non combacia minimamente con nessuno dei due circa la tesi centrale. Ma è proprio questa equidistanza con i due filosofi torinesi, circostanziabile in un atteggiamento fortemente apocalittico e critico nei confronti dei media digitali (estraneo sia a Vattimo che a Ferraris), che sancisce in una certa misura il legame che li unisce fin dall'inizio. Se da una parte l'insistenza di Han circa la resistenza offerta dagli oggetti reali rispetto a quelli virtuali, cioè la refrattarietà inemendabile del mondo materiale, lo accomuna al realismo anticostruzionista di Ferraris («la digitalizzazione strappa alle cose ogni materialità “recalcitrante”, ogni riottosità»¹⁴), dall'altra la derealizzazione, la descrizione dell'estetizzazione di ogni esperienza e il frequente richiamo a concetti tratti dalla filosofia di Heidegger lo avvicinano molto a Vattimo.

Ma se c'è una cosa che né a Vattimo né a Ferraris si può imputare è proprio l'atteggiamento apocalittico o reazionario verso i media, presente invece in dose massiccia in Han, ancorché ampiamente argomentato. L'accusa di passatismo è, in

12 *Ibidem*.

13 B.-C. Han, *Le non cose*, cit., p. 30.

14 *Ivi*, p. 66.

effetti, ciò che entrambi gli autori rifiutano e che si indirizzano reciprocamente, in quanto convinti di essere i tedorfi di una filosofia a favore del progresso e dell'emancipazione.

Passando quindi alle ragioni per le quali abbiamo scelto di trattare in modalità quasi monografica questi due autori, all'origine della scelta ci sono motivazioni di tipo di contenutistico e storiografico. Si tratta innanzitutto di filosofi che affrontano il tema dei media nella postmodernità (Vattimo in una modalità certamente meno sistematica) e che sono strutturalmente incardinati nell'ermeneutica (anche se Ferraris se ne allontana). Entrambi riescono ad articolare una riflessione squisitamente teoretica sulla medialità, ancorché capace di affrontarne le sue conseguenze mondane: politiche, estetiche, sociali. Sono uno allievo dell'altro, nonché i protagonisti di un dibattito che ha suscitato grande interesse per la filosofia italiana e straniera dal 2011 in poi, ovvero lo scontro tra pensiero debole e nuovo realismo; dibattito che riassume non solo le principali tradizioni filosofiche degli ultimi due secoli, ma che le attualizza, proprio nel discorso sui media, a proposito delle più importanti questioni che dominano la riflessione contemporanea. Cosa ci potrebbero dire Nietzsche o Derrida circa l'intelligenza artificiale o la digitalizzazione della nostra esistenza o quale sarebbe la posizione di Heidegger a proposito della moltiplicazione delle agenzie interpretative permessa dai nuovi media sono ipotesi che vediamo concretizzate grazie al lavoro dei due filosofi torinesi, che ereditano il pensiero dei loro maestri aggiornandolo e correggendolo con una forte impronta personale.

In effetti, tanto l'ermeneutica di Vattimo è qualcosa che riconosciamo come una teoria discreta e autonoma, già rubricata nella mente dei più come "pensiero debole", tanto la posizione di Ferraris si è più recentemente concretizzata in una forma di realismo indipendente che, pur ispirandosi a diverse tradizioni (illuminista, decostruzionista e materialista), ha ormai acquisito una fisionomia propria.

Inoltre la centralità della questione ontologica nel dibattito tra i due, alla quale dedichiamo una parte consistente della nostra indagine, ci sembrava che andasse in qualche modo a rispondere alla domanda di ricerca originaria: in che tipo di realtà stiamo vivendo? Che contributo danno i media alla comprensione dell'essere? I media digitali stanno gettando nuova luce sulla questione ontologica, cioè sull'essere e

sull'esperienza conoscitiva che si ha di essa? Per tutte queste ragioni abbiamo deciso di focalizzare la nostra riflessione sulla "ontologia dei media", chiedendoci innanzitutto in che realtà si trovano e in secondo luogo che realtà determinano.

A queste domande Ferraris e Vattimo forniscono risposte filosofiche più che soddisfacenti, motivo per cui la nostra ricerca ne ricostruisce dettagliatamente le idee e gli sviluppi attingendo in modo trasversale alla loro vasta opera. In questo percorso ci fa da guida Ferraris, con cui il nostro lavoro si apre e si chiude: il tragitto descrive una sorta di circolo (ermeneutico?) che parte dalla nozione di testo nella sua *Storia dell'ermeneutica*¹⁵, passando poi per i concetti di scrittura, documento, traccia e infine isteresi, attraversando il realismo anticostruzionista e confrontandosi con il nichilismo antimetafisico di Vattimo. L'opinione di chi scrive è che al termine del percorso Ferraris ritorni in qualche misura all'ermeneutica, di cui il suo nuovo realismo ci sembra una negazione solo provvisoria.

Lungo il cammino si incontrano figure chiave come Nietzsche, Heidegger, Derrida, Foucault, Leroi-Gourhan, Carlo Sini. A tal proposito è opportuno segnalare che la nostra è una ricerca quasi esclusivamente incentrata su Vattimo e Ferraris, motivo per cui, nonostante i continui riferimenti ad altri autori, essa si focalizza quasi unicamente sulle posizioni dei due filosofi torinesi. Anche i richiami, piuttosto frequenti, ad autori di grande importanza per i due, come Nietzsche, Heidegger e Derrida, sono sempre e comunque filtrati dalla descrizione che essi danno del loro pensiero giacché non ci interessava ricostruire da un punto di vista storico o filologico le differenze che intercorrono tra i testi originali e la ricezione da parte degli allievi, ma semplicemente la loro attualizzazione. Lo stesso vale per quelle discipline come l'estetica del virtuale, la semiotica o la filosofia del linguaggio che, evidentemente, hanno moltissimo da dire circa la nostra domanda di ricerca, ma che solo transitoriamente i due filosofi hanno maneggiato.

Un'altra particolarità nelle fonti della nostra ricerca è la presenza di numerosi articoli di giornale: come si vedrà, il dibattito tra nuovo realismo e pensiero debole, avendo avuto un'ampia circolazione non solo in ambiente accademico, nasce in gran parte su quotidiani e periodici a forte tiratura. Si aggiunga che parte significativa della letteratura

15 M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica* (1988), Bompiani, Milano 1997.

critica di riferimento è in lingua spagnola a causa del successo che Vattimo ha nei paesi ispanofoni dove, oltre che molto letto, tradotto e studiato, è stato spessissimo ospitato per convegni e congressi; successo che, stando alla ricostruzione di una delle sue principali traduttrici e interpreti, trova origine – anche in questo caso – da un dibattito nato sui quotidiani¹⁶. Si consideri peraltro che uno dei più importanti centri di ricerca a lui dedicati si trova in Spagna¹⁷ e che il suo archivio è conservato a Barcellona¹⁸.

Un ultimo appunto bibliografico riguarda la letteratura secondaria, all'interno della quale si possono individuare alcuni articoli di biologia animale, in particolare felina. La stravaganza di questi riferimenti dipende dal fatto che la componente fenomenologica dell'indagine comporta la necessità di confrontarsi con alcuni esempi tratti dall'etologia: per capire l'esperienza umana è infatti molto utile il paragone con il mondo degli animali non umani. La scelta di focalizzarsi su quello dei felini, invece, oltre che frutto di una naturale inclinazione da parte nostra, dipende anche dalla simpatia che Vattimo nutriva per questi animali e che, per quanto possa far sorridere, secondo lui fu un dettaglio non del tutto casuale nella rottura che si consumò con Ferraris. Quando quest'ultimo cominciò a formalizzare la propria polemica verso il costruttivismo postmoderno propose del motto ermeneutico di origine nietzschiana “non ci sono fatti, solo interpretazioni” la versione sarcastica «non ci sono gatti, solo interpretazioni»¹⁹, circostanza che fece arrabbiare Vattimo, che vedeva in ciò un attacco personale proprio in ragione della sua passione i felini²⁰.

Il vero *leitmotiv* del nostro lavoro è in effetti proprio l'aforisma di Nietzsche: gli sforzi di Ferraris di ridimensionarne la portata ci continua a sembrare un punto debole della sua filosofia e la necessità di negare la pervasività dell'interpretazione ci appare un tentativo analogo a quello che compie chi volesse dimostrare l'inefficacia della psicoterapia perché non opera con bisturi ed elettrodi. Nel colloquio psicoterapeutico si

16 T. Oñate, “Introduzione” all'edizione spagnola di *La società trasparente*: G. Vattimo, *La sociedad transparente*, tr. sp. di T. Oñate, Espasa Libros, Madrid 1990, pp. 10-11.

17 *La Cátedra Internacional de Investigación en Hermenéutica y Estética Críticas “Hercritia”*, nata dalla collaborazione tra la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) e la Universidad de La Laguna (ULL) di Tenerife.

18 *Il Centro UPF para la Filosofía y los Archivos de Gianni Vattimo* presso la Universitat Pompeu Fabra di Barcellona.

19 M. Ferraris, “Non ci sono gatti, solo interpretazioni”, in J. Derrida, G. Vattimo (a cura di), *Diritto giustizia e interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 1998.

20 G. Vattimo, “Ermeneutica o nuovo realismo?”, *Osservatorio filosofico*, minuto 6.30, consultato il 20/10/2023 (<https://www.youtube.com/watch?v=vct6MnlObI>).

lavora sulle interpretazioni e sui vissuti, quindi “solo” con parole e pensieri. Questi – è vero – non sono in grado di costruire materialmente e in modo diretto la realtà, ma in quelle entità intangibili sono custodite le modalità con cui l’accadere è esperito, cioè i significati che diamo agli eventi (e non solo gli eventi dell’ontologia sociale di cui parla Ferraris, ma anche quelli della realtà naturale che egli stesso definisce oggettiva: nascite, morti, malattie). Nello studio di uno psicoterapeuta molto più che i fatti contano le attribuzioni di senso (sono appunto questi i “fatti” della mente), perché da esse dipende il benessere del paziente: in esse vi è la maggior dose di realtà e su di esse, molto più che sugli eventi in sé, si concentra l’azione del terapeuta. Questo non avviene per una preferenza personale, ma perché la realtà del paziente è effettivamente costituita dai suoi vissuti. E a chi ci dicesse: “sì, ma la realtà esterna è diversa dal vissuto individuale” rispondiamo: che altre esperienze esistono? Di che altro si può avere esperienza?

Anche una volta dimostrata l’irriducibile inemendabilità di certi fatti, come la circostanza che un sasso sia un sasso indipendentemente da quello che ne pensiamo, ci appare ragionevole constatare che un sasso è un sasso per un realista che vuole dimostrarcelo, ma la materia prima per una scultura agli occhi di un artista, un’arma di difesa per una persona in pericolo, una merce per un impresario edile, un aggregato minerale per un geologo, un prezioso amuleto per un seguace di qualche religione. L’*in sé* del sasso, oltre che un’ingenuità metafisica, ci continua ad apparire non solo irraggiungibile, ma fondamentalmente privo di interesse, dal momento che tutto ciò che si afferma sulla realtà è sempre, appunto, *affermato* da qualcuno, quindi pronunciato in ossequio a una serie di circostanze che riguardano molto più il portavoce di quella affermazione e i paradigmi nei quali è inserito che non il sasso in sé. Da questo punto di vista la scelta del titolo per il nostro lavoro, *Ermeneutica dei media*, è già una scelta di campo perché indica in che misura ci interessa indagare la realtà del medium: non tanto quella astratta del messaggio, quanto quella pratica del messaggero e del suo intorno storico-culturale.

Vi è poi da aggiungere che questa considerazione circa il noumeno del sasso non comporta affatto la conseguenza che si possa decidere arbitrariamente cosa il sasso sia o se esso sia qualcosa: i sogni sono frutto della nostra mente, ma non per questo possiamo

decidere deliberatamente che cosa sognare. Ancora una volta la psicoterapia ci dimostra che riconoscere la dimensione irriducibilmente interpretativa della realtà non significa in alcun modo attribuirsi la capacità di manipolare gli eventi con la mente, ma lavorare sui vissuti, cioè le interpretazioni, ridimensionando proprio il potere coercitivo che noi crediamo che la realtà abbia nei nostri confronti. La versione filosofica di tutto ciò è l'emancipazione dalla metafisica di cui parla Vattimo, cioè un'ontologia di tipo ermeneutico, che corroda l'ingenuo e violento dogmatismo del reale.

Le riflessioni di maggiore interesse speculativo che elabora Ferraris sono nelle opere in cui si occupa della traccia, del documento e dell'isteresi: in esse affronta il tema della medialità in una prospettiva teorica di ampio respiro che si radica nella filosofia della tecnica e in un materialismo di stampo decostruzionista. La scrittura è molto più che comunicazione attraverso segni alfabetici: è una categoria metafisica che mette in relazione le coordinate dello spazio e del tempo, che permette la capitalizzazione, che genera la differenza e il differimento, che rende possibile l'emergenza del significato dall'alterazione. Tutte queste tematiche, di cui si parla approfonditamente nel nostro lavoro, da una parte dimostrano l'imprescindibilità degli studi di questo filosofo per qualunque riflessione sui media, dall'altra – considerata la costellazione terminologica di cui si nutre – suscitano il sospetto che egli non sia mai realmente uscito dal recinto dell'ermeneutica.

L'aspetto rilevante è che tanto Vattimo quanto Ferraris, con le loro opere, dimostrano che i media non sono semplicemente una cosa tra le altre, ma siano in grado di determinare delle svolte nella comprensione del senso dell'essere: *questo essere, hic et nunc*, non quello della realtà aumentata o del virtuale. Ciò che ci interessa indagare non è la realtà mediale in quanto separata, parallela o interna a quella nella quale viviamo, come spesso è presentata quando si parla di virtuale, metaverso, digitale. Ci sembra che entrambi gli autori riescano a riflettere efficacemente sull'effetto che i media riescono ad avere sulla *nostra* realtà, che è la stessa all'interno della quale essi operano e che modificano da dentro. La realtà mediale non è un essere ulteriore rispetto all'accadere nel quale tanto i media quanto noi siamo collocati.

In questo senso la riflessione che ne fanno i due filosofi è ermeneutica: si guarda ai media per capire come influenzano il paradigma di cui siamo portavoce, per esempio

mettendo in crisi l'idea che la tecnologia sia frutto di facoltà intellettive superiori o che la moltiplicazione delle agenzie comunicative comporti automaticamente un'emancipazione collettiva. E riescono a farlo non perché constentino l'aggiunta di qualcosa di grandioso da parte dei media alla realtà nella quale già viviamo, ma perché sono in grado di riconoscere che esiste un legame euristico tra i media e la realtà capace di illuminarne dinamiche che da sempre sono in atto, ma che solo l'attuale svolta documediale ha reso possibile vedere. Lo scarto conoscitivo che i media permettono rispetto al passato fa parte del medesimo evento nel quale essi compaiono e di cui le scienze umane che si occupano di media sono la rappresentazione.

La nostra ricerca si articola in cinque capitoli, il primo dei quali è un'introduzione alla filosofia di Ferraris, di cui ricostruiamo l'opera selezionando alcuni testi con la finalità di rendere visibile il percorso di progressiva astrazione dalla nozione di testo a quella di isteresi. Il secondo e il terzo capitolo sono dedicati all'analisi monografica di due opere che consideriamo fondamentali per la nostra ricerca: il *Manifesto del nuovo realismo*²¹ di Ferraris e *La società trasparente*²² di Vattimo. Il quarto e il quinto capitolo sono quelli più propriamente speculativi nei quali confrontiamo le posizioni dei due autori e le mettiamo alla prova in rapporto ai nodi più problematici dell'ontologia e della medialità, senza tralasciare riflessioni tecniche, politiche e morali. In questi capitoli attingiamo liberamente all'intera opera dei due filosofi e ai rilievi critici di altri studiosi. In appendice, infine, compaiono due interviste: una a Maurizio Ferraris e una a Santiago Zabala, allievo di Vattimo e custode del suo archivio, che si sono gentilmente resi disponibili a contribuire attivamente a questo lavoro tramite la propria testimonianza diretta ed esclusiva.

La nostra indagine non ha alcuna pretesa di esaustività circa la propria domanda di ricerca. Anzi: siamo perfettamente consapevoli che si tratta solo di una premessa, una riflessione introduttiva circa l'ermeneutica dei media. Già l'idea che esista qualcosa del genere, cioè che ci sia un rapporto euristico tra media e realtà, è immaginabile solo quando cominciamo a guardare il fenomeno mediale da una certa distanza, senza essere distratti da altre circostanze collaterali come la politica, il capitalismo o la società di

21 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012.

22 G. Vattimo, *La società trasparente* (1989), Garzanti, Milano 2000.

massa, che hanno sempre influenzato un campo di studi, la filosofia dei media, che comunque è ancora agli esordi.

In merito a quest'ultimo aspetto, per esempio, la società di massa è senza dubbio qualcosa che riguarda i media: li struttura, li dirige, ne controlla il funzionamento. Vattimo arriva a credere che vi sia un legame intrinseco tra la fine dell'ideale metafisico della trasparenza e la comparsa delle condizioni tecnologiche che avrebbero potuto portarlo a compimento, ma dobbiamo pur sempre ricordarci che la medialità è qualcosa che precede di gran lunga la comparsa delle masse. Quindi, anche ammettendo che in essa, grazie alla moltiplicazione delle agenzie interpretative, vi siano vincoli strutturali con la crisi della metafisica, dobbiamo riconoscere che, per comprendere cosa rende il medium ciò che è, non basta riflettere sui *mass media*, sui *social network* o sulla società liquida, che sono circostanze contingenti, ma è necessario rivolgere l'attenzione ai meccanismi metafisici (un termine che Vattimo contesterebbe) che esso mette in atto; cosa che fa esattamente Ferraris con la filosofia della traccia.

Riuscire a cogliere ciò che è definitorio del medium è fondamentale per poterne analizzare le declinazioni: cos'è, cosa fa e come lo fa. Si tratta di domande che Ferraris si pone senza dubbio con maggior sistematicità di Vattimo, ma in una cornice di pensiero, quella del realismo, contraria ai principi ermeneutici che in questa ricerca adottiamo. Parlare di virtuale, intelligenza artificiale, *fake news*, derealizzazione, senza guardare al medium in quanto tale, senza riflettere sulla sua natura ontologica e meccanica significa parlare una lingua di cui si disconoscono la grammatica e le regole sintattiche. Si può, è legittimo e si riescono a dire cose molto interessanti, ma si resta sempre in qualche modo su un binario parallelo.

Che poi si tratti sempre e comunque di descrizioni sistematicamente radicate nel contesto storico e culturale che le produce non lo mettiamo in dubbio: da questo punto di vista siamo ermeneuticamente convinti che qualunque affermazione dica molto di più su chi la formula e sul paradigma di cui si fa portavoce che non sull'argomento di cui tratta. Ma questo non significa che essa sia priva di valore o non meriti d'essere espressa. Al contrario: è ciò che la legittima. Come si vedrà, il messaggio di Nietzsche che Vattimo fa proprio è che nella società della comunicazione generalizzata o si diventa interpreti creativi della propria esistenza o si perisce. E comunque, anche in un

contesto di puro nichilismo, c'è sempre abbastanza luce per distinguere una affermazione credibile e ben argomentata da una arbitraria, senza bisogno di dogmatizzare principi eterni o presupporre fondamenti metafisici. Quindi tutt'altro che impedire la ricerca, ma semplicemente privarla della corona e dello scettro della verità oggettiva.

Ciò significa che l'ermeneutica può argomentarsi solo come interpretazione e non come teoria metafisica che descrive uno stato di cose? Ben venga. In questo senso la medialità non rappresenta solo un tema dell'ermeneutica, ma il fulcro stesso della disciplina perché solamente in chiave interpretativa, cioè attraverso una mediazione (culturale, storica, soggettiva, linguistica, etc.), e soprattutto solo nella consapevolezza della propria collocazione in questo processo interpretativo, di cui il passato fornisce traccia, è possibile sopravvivere nella plurivocità multiculturale che il pensiero democratico presuppone.

La nostra indagine sul dibattito tra Vattimo e Ferraris circa la realtà e i media nella postmodernità ci sembra una premessa interessante per questo tipo di indagine.

Capitolo 1

Maurizio Ferraris: dall'ermeneutica alla metafisica

Le cicatrici hanno lo strano potere di ricordarci che il passato è reale.

*Cormac McCarthy*²³

Dal pensiero debole al pensiero forte

In data 8 agosto 2011 sulle pagine di un noto quotidiano italiano viene pubblicato un articolo dal titolo ambizioso: “Il ritorno al pensiero forte”²⁴. Si tratta di un breve testo volto ad annunciare un convegno internazionale di filosofia previsto a Bonn per la primavera dell'anno seguente, intitolato *New Realism*. Autore dell'articolo, nonché dell'espressione che dava nome al convegno, è Maurizio Ferraris, filosofo italiano di fama internazionale che in quei giorni stava dando origine a qualcosa di cui egli stesso probabilmente ignorava la portata storica.

Prima di accostarsi ai contenuti dell'articolo e delle pubblicazioni connesse, potrebbe essere utile una rapida ricognizione biografica dell'autore, la filosofia del quale è il fulcro attorno a cui ruota e da cui prende le mosse la nostra ricerca. Conoscere le coordinate minime della vita e degli studi di un filosofo ha di norma il vantaggio di permettere una contestualizzazione dell'autore all'interno di correnti di pensiero più o meno note e codificate. Che sia la Vienna di fine Ottocento o la Parigi degli anni

23 C. McCarthy, *Cavalli selvaggi*, tr. it. di I. Legati, Einaudi, Torino 1996, p. 134.

24 M. Ferraris, “Il ritorno al pensiero forte”, *la Repubblica*, 08/08/2011, pp. 36-37.

Ottanta, saper incasellare un autore all'interno di un sistema culturale è fondamentale per capire dove collocarlo da un punto di vista ideologico e linguistico.

Nel caso di Maurizio Ferraris però la questione è alquanto complicata e di un certo interesse per la nostra ricerca. Non è un caso, infatti, che gli studi condotti fino ad ora dal filosofo traccino una sorta di sinusoide, fatta di curve e movimenti ondulatori, che spazia e attinge, nel suo procedere, a tradizioni e contesti tra loro opposti, afferenti al pensiero teoretico continentale non meno che a quello di stampo analitico. La filosofia di Ferraris, infatti, seppur nata nella tradizione più autenticamente postmoderna, con la benedizione di Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer e Gianni Vattimo, maestri coi quali ha sempre avuto un'intensa relazione, si nutre non solo dei filosofi più amati da questa tradizione (Nietzsche, Heidegger, Lyotard, Rorty, Foucault), ma col tempo si avvicina anche ad autori di tradizione analitica come Paul A. Boghossian, Daniel C. Dennett, Philip S. Kitcher, ma soprattutto Hilary W. Putnam e John R. Searle.

Nato a Torino il 7 febbraio del 1956, si laurea nel 1979 presso l'ateneo della medesima città sotto l'egida di Vattimo, di cui è allievo e dal quale eredita la passione per autori come Heidegger e Nietzsche, nonché per i temi, le metodologie e le inquietudini dell'epoca. Alterna la ricerca all'insegnamento e nel frattempo si dedica all'attività di redattore per le pagine culturali di testate giornalistiche e riviste quali *Alfabeta*, di cui diventa condirettore. Nel 1984 consegue il *Diplome d'études approfondies* presso la Scuola di studi superiori in scienze sociali di Parigi. Il primo incarico come professore è presso l'Università di Macerata, dove insegna per un biennio, prima di trasferirsi a quella di Trieste per una lunga parentesi di undici anni, continuando a insegnare estetica. Torna all'ateneo di Torino nel 1995, dove assume la cattedra di filosofia teoretica nel 1999.

Gli anni Ottanta sono caratterizzati dalla conoscenza di Derrida e Gadamer. Con quest'ultimo, grazie ad alcuni soggiorni di ricerca presso l'Università di Heidelberg, approfondisce gli studi sull'ermeneutica, a un tempo teoria e disciplina di fondamentale importanza per il suo pensiero sia da un punto di vista tematico che linguistico e metodologico e della quale scriverà peraltro un'importante e voluminosa storia²⁵. Grazie a Derrida, invece, che conosce fin dall'inizio degli anni Ottanta e con il quale stringe

25 M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, cit.

rapporti di intensa collaborazione e amicizia, si avvicina allo strutturalismo e al decostruzionismo, nel cui solco hanno origine alcune delle teorie più forti del suo pensiero. Insieme a lui pubblica nel 1997 *Il gusto del segreto*²⁶.

Per cinque anni è direttore di programma al *Collège International de Philosophie* a Parigi, nonché beneficiario di numerosi finanziamenti di ricerca e *visiting professor* in diverse università straniere. Intrattiene relazioni culturali e professionali con Eco, Putnam e Searle, oltre che con il maestro Vattimo, la filosofia del quale, con il passare del tempo, diventa il centro di gravità dei suoi principali avversari e dunque il suo bersaglio primario. Porta avanti la collaborazione con numerose riviste scientifiche (dal 1996 è direttore della *Rivista di estetica*) e quotidiani tra cui *Il Sole 24 ore*, *il Corriere della sera* e *la Repubblica*, con la quale realizza alcuni progetti divulgativi di grande successo, esperienza che ripete negli anni seguenti tramite video-interviste, rubriche e programmi televisivi, consolidando in questo modo una disinvoltata capacità di trasmettere contenuti, anche tramite mezzi audio-visuali, a un pubblico sempre più vasto e con un linguaggio particolarmente accessibile.

Nel 1999 fonda *LabOnt*, un centro di ricerca dedicato allo studio e alla riabilitazione disciplinare dell'ontologia e dal 2019 dirige *Scienza Nuova*, l'istituto di studi avanzati interuniversitario (Università e Politecnico di Torino) dedicato alle trasformazioni della rivoluzione digitale e al supporto che può arrivare nella loro gestione dalla connessione tra conoscenze umanistiche e tecnologiche. Vince numerosi premi, pubblica più di sessanta monografie, oltre a centinaia di articoli scientifici, editoriali e voci enciclopediche. Nel 2019 cura la pubblicazione di un manuale scolastico, la cui articolazione in volumi è significativamente scandita dai termini: contemplazione (filosofia antica e medievale), costruzione (filosofia moderna) e decostruzione (filosofia contemporanea)²⁷.

In ragione delle ricadute fortemente pratiche delle teorie di Ferraris sui temi della digitalizzazione e grazie alla forza dirompente con la quale esse si presentano nei dibattiti contemporanei, a lui sono state già dedicate una ventina di conferenze²⁸ e più di

26 J. Derrida, M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, tr. it. di M. Ferraris, Laterza, Roma-Bari 1997.

27 M. Ferraris, *Pensiero in movimento*, Pearson Paravia, Torino 2019.

28 La prima risale al 2011 e si tenne a Belgrado; da allora ad oggi se ne sono susseguite una ventina, e tutte sono state variamente dedicate ai temi del nuovo realismo, dell'emergenza o della documedialità. Dal curriculum vitae del filosofo (aggiornato al 29/08/2023) risultano le seguenti: 17-

dieci studi²⁹. La chiarezza espositiva che lo caratterizza e la vastità degli ambiti nei quali riesce ad avere efficacia la sua attività critica aprono peraltro all'autore la possibilità di dialogare e collaborare con settori disciplinari tradizionalmente distanti da quello della filosofia: banche, imprese, collegi professionali e centri di ricerca della pubblica amministrazione diventano gli interlocutori privilegiati di un progetto filosofico che si apre a sperimentazioni del tutto inedite per gli addetti ai lavori³⁰, permettendo una ridefinizione del ruolo stesso della filosofia e del suo futuro.

18 giugno 2022, “Colloque international: Enregistrement (en présence de Maurizio Ferraris et en discussion avec lui)”, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Parigi; 11-12 giugno 2021, “Colloque international: Du documental au documédial: un réalisme pour le XXI siècle? Autour du travail de Maurizio Ferraris (en présence de Maurizio Ferraris et en discussion avec lui)”, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Parigi; 17 febbraio 2020 “Dochumanity, or the Digital Capital. A workshop on Maurizio Ferraris' last book *Metaphysics of the Web*”, Internationales Zentrum für Philosophie NRW (IZPH), Bonn; 13 ottobre 2018, “Workshop autour du livre de Maurizio Ferraris, *Emergence*”, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Parigi; 9 gen-20 feb. 2018, “La révolution documédiale. Séminaire: Du Capital à la Documédialité”, Collège d'études mondiales de la FMSH, Parigi; 15 settembre 2017, “Coloquio internacional sobre el nuevo realismo contemporáneo”, UFLO, Buenos Aires; 3 marzo 2017, “Workshop autour du livre de Maurizio Ferraris, *'Mobilisation Totale'*”, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Parigi; 18 ottobre 2016, “Corpo, Sessualità, Violenza: Etica e Politica dell'Emergenza”, Roma Tre University, Roma; 11 ottobre 2016, “Dans la toile du web. A partir de *Mobilisation Totale* de Maurizio Ferraris”, Collège d'études Mondiales, Parigi; 8 febbraio 2016, “Deconstructing Ferraris”, Circolo dei Lettori, Torino; 4-6 dicembre 2014, “A partir du Manifeste du nouveau réalisme de Maurizio Ferraris”, EHESS, Parigi; 14 ottobre 2014, “Una nueva hermenéutica para un nuevo realismo”, UNAM, Città del Messico; 12-14 giugno 2014, “Les nouveaux réalistes dans la culture italienne”, Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3, Parigi; 5 dicembre 2013, “New Realism: Ontology and Epistemology”, Faculty of Sciences, Universidade de Lisboa, Lisbona; 3 dicembre 2013, “New Realism”, Universidad Complutense de Madrid, Madrid; 19 novembre 2013, “Globalization and Documentality: à propos of Documentality”, Käte Hamburger Kolleg, Bonn; 15 novembre 2013, “Neuer Realismus und Rationalismus” Bauakademie, Berlino; 4-10 agosto 2013, “New Realism” – XXIII World Congress of Philosophy, Atene; 1 giugno 2011, “Social Ontology: From Intentionality to Documentality”, University of Belgrade, Belgrado.

29 Dal curriculum vitae del filosofo (aggiornato al 29/08/2023) risultano le seguenti: I. O. Varela, *O obxecto muller e o xiro ontolóxico*, Euseino? Editores, Vigo 2021; J. L. Jerez, *Ontología Social. De Meinong a Ferraris*, Editorial de la Universidad de Flores, Buenos Aires 2020; J. Munné Orensanz, *El nou realisme filosòfic i les coses externes al subjecte: resolt el problema de com accedim al coneixement?*, Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona 2019; A. Condello, “Two questions on the ontology of money. An imaginary dialogue between John Rogers Searle and Maurizio Ferraris”, *Ardeh*, 3, 2018, pp. 180-191; L. Taddio (a cura di), *In dialogo con Maurizio Ferraris*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2016; T. Andina, C. Barbero (a cura di), *Ermeneutica, estetica, ontologia. A partire da Maurizio Ferraris*, Il Mulino, Bologna 2016; AA.VV., “Postille a Ferraris”, *Rivista di Estetica*, 60, 2015; AA.VV., “New Realism”, *The Monist*, 98/2, 2015; AA.VV., “Documentality”, *The Monist*, 97/2, 2014; AA.VV., “A partire da Documentalità”, *Rivista di Estetica*, 50, 2012; D. Antiseri, S. Tagliagambe (a cura di), “Ferraris”, in *Storia della filosofia. Filosofi italiani contemporanei*, vol. 14, Bompiani, Milano 2008; A. Ferrarin (a cura di), *Congedarsi da Kant? Interventi sul Goodbye Kant di Ferraris*, ETS, Pisa 2006.

30 Si veda l'intervista al filosofo in appendice al testo, nella quale si tratta specificatamente del tema nell'ultima domanda.

Di seguito si presentano alcune delle pubblicazioni più importanti e maggiormente rappresentative della vastissima opera di Ferraris, concentrandosi in particolare sui testi più recenti, nei quali tematiche trasversali ai diversi libri, come ad esempio il tema dell'iscrizione, si presentano nella forma più aggiornata e completa. La rassegna non pretende in alcun modo di essere esaustiva, ma ambisce a offrire una panoramica il più possibile completa della sua filosofia e soprattutto mira a descrivere l'evoluzione storica del suo pensiero.

Dal testo alla scrittura

Tra le sue opere più importanti, la prima in ordine di tempo è *Storia dell'ermeneutica*³¹, pubblicata nel 1988 da Bompiani e tradotta in diverse lingue. Si tratta di un volume monumentale, con dedica a Gianni Vattimo, rivolto non solo alla ricostruzione completa della storia dell'ermeneutica dalle origini greco-giudaiche fino a Gadamer e ai suoi epigoni, ma anche a una dettagliata analisi critica delle trasformazioni alle quali è stata soggetta e ai rapporti che la stessa instaura con l'epistemologia e con le scienze umane. In questo testo Ferraris, oltre a compiere una precisa ricostruzione del suo sviluppo da disciplina grammatico-filologica a metodologia filosofica generale, individua già numerosi limiti nella teoria dell'interpretazione e comincia ad esercitare un'attività critica nei confronti dell'ermeneutica dall'interno della disciplina stessa³².

Quando ad esempio scrive che «l'ipotesi secondo cui la teoria del testo sviluppata da Derrida sembra [...] promettere un superamento di questa antitesi»³³, cioè quella tra vitalismo e scientismo, Ferraris sta ponendo i presupposti per quella inversione del rapporto tra lettera e spirito che caratterizzerà sistematicamente il suo pensiero. In polemica con una certa idea – ereditata da Gadamer e Heidegger – di precomprensione del testo, anteriore all'analisi formalizzata, Ferraris sostiene che con Derrida il testo riesca ad assumere il primato rispetto allo spirito divincolandosi contemporaneamente

31 M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, cit.

32 Se ne parla anche nell'intervista in appendice.

33 M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, cit., p. 446.

sia dalle pretese di cogliere l'esattezza intrinseca al senso del testo (il vero) sia di rianimare la sua autenticità genuina (il vivo).

«Derrida relativizza il ricorso all'epistemologia come istanza autonoma di riferimento; [...] il fine dell'interpretazione non è la restituzione di un *logos* vivente alle lettere morte. La grammatologia presuppone infatti un oltrepassamento dello spirito da parte della lettera: i testi ci costituiscono tradizionalmente, e orientano i nostri pregiudizi, ma nulla garantisce che un atto di interpretazione vitalistico-geniale (in quanto opera dello spirito) sia in grado di riportarli in vita, di renderli presenti. Qui il testo acquisisce una singolare autonomia, in quanto non si pone in alcun modo come mediazione tra psichismi, tra una vita perenta e uno spirito attuale. È lo stesso sguardo fenomenologico-strutturalistico che abbiamo visto in opera nella fase epistemologica della spiegazione dei testi secondo Ricoeur; ma qui viene meno sia il ricorso all'epistemologia come valore autonomo e autofondato (l'idea del reperimento di un "vero" senso del testo), sia il ricorso al *Verstehen* come appropriazione finale e comunicazione tra spiriti (l'idea, cioè, del reperimento di un "vivo" senso del testo). Interpretare la tradizione come un *testo senza voce* (cioè non riportabile all'orizzonte, alla fine vitalistico e soggetto-centrico, di uno spirito che si appropria della lettera) sembra una *chance* importante per l'ermeneutica»³⁴.

La difesa dell'indipendenza e della priorità – intesa sia come anteriorità sia come supremazia – del testo rispetto allo spirito segna l'inizio di un processo che porterà progressivamente l'autore all'allontanamento dal postmoderno, in particolare per quanto riguarda le facoltà interpretative (ma non solo) del soggetto. L'idea che quest'ultimo sia, infatti, determinato dalla scrittura (intesa come testo senza voce, senza spirito, senza autore ispirato), molto più di quanto ne sia padrone, è un *leitmotiv* di tutta la filosofia di Ferraris. Detto altrimenti: la scrittura fa l'uomo e non viceversa.

Quella con l'ermeneutica si può considerare in un certo senso una separazione lenta e progressiva da parte di Ferraris dal momento che il rifiuto dell'approccio costruzionista non sarà accompagnato da un altrettanto deciso abbandono dell'ermeneutica in generale: di questa si salvano le sensibilità e le inquietudini, oltre che una generale cura nell'uso della metodologia critica, tipica dell'analisi testuale. La nozione di testo, peraltro, lungi dall'essere abbandonata, viene sempre più approfondita e sviluppata, fino ad essere sostituita da altri termini (scrittura, documento, traccia, isteresi) che dimostrano la centralità pur sempre ermeneutica di un discorso che, anche se si allontana dall'ermeneutica postmoderna in quanto tale, considerata infinita e senza

34 *Ivi*, pp. 446-447.

esito, resta comunque una riflessione fondamentale focalizzata sull'idea della trasmissione del senso per mezzo di un medium.

Nel 1997 Ferraris pubblica con Laterza *Il gusto del segreto*³⁵, testo che nasce dalla collaborazione con Derrida nell'arco di tre anni, dedicato essenzialmente alla ricostruzione del pensiero del filosofo francese in conversazione con lui e, nell'ultimo capitolo, anche con Gianni Vattimo, «che vien a far da terzo nel nostro dialogo»³⁶. Si tratta di un volume di ampio respiro nel quale la filosofia decostruzionista di Derrida si ricollega ai grandi autori della storia del pensiero moderno e contemporaneo attraverso alcuni dei temi principali della sua opera: le origini, la giustizia, la morte, l'autore e la firma. Ciò che tiene insieme tutte queste immagini è l'idea della singolarità che, vincolata al tracciato autobiografico, è a un tempo irripetibile ed esemplare. Non a caso il testo assume la forma della conversazione-intervista.

Strettamente connessa con il pensiero del maestro francese, la filosofia di Ferraris prende corpo a partire dalle medesime tematiche, ma le radica su un terreno più razionale e, per così dire, illuminista cercando sempre di inscrivere la trascendentalità nell'empirico, sforzo questo, che caratterizzerà tutta la sua produzione e che è il vero tratto distintivo della sua opera. Per certi versi questa posa, molto laica, potrebbe essere riassunta nel concetto di emergenza, che il filosofo utilizza spesso e al quale dedica un intero libro³⁷: un atteggiamento filosofico che, nutrendosi di diverse correnti (storicismo, materialismo, metodo genealogico, strutturalismo, decostruzione), si configura come una sorta di corrispettivo filosofico dell'evoluzionismo e come l'antidoto di qualunque concezione pentecostale che tenti di calare dall'alto realtà, facoltà e funzioni, delle quali possono invece essere trovate origini empiriche attraverso l'osservazione e il ragionamento.

Nel medesimo anno il filosofo pubblica una delle sue opere più importanti, *Estetica razionale*³⁸, edito da Cortina. Si tratta di un testo fondamentale sia perché sancisce, da molti punti di vista, un momento di svolta nel suo pensiero, sia perché riconfigura significativamente il concetto di estetica in generale e ridefinisce i margini della

35 J. Derrida, M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, cit.

36 *Ivi*, p. VII.

37 M. Ferraris, *Emergenza*, Einaudi, Torino 2016.

38 M. Ferraris, *Estetica razionale* (1997), Cortina, Milano 2011.

disciplina come la intendiamo ora. È infatti anche grazie a questa pubblicazione che l'estetica è considerata oggi non solo filosofia dell'arte, ma anche e soprattutto teoria della conoscenza e dell'esperienza³⁹, ovvero la sua originaria accezione di «scienza della conoscenza sensibile»⁴⁰. In un contesto nel quale l'estetica era da tempo una disciplina ibrida, priva di uno statuto epistemologico univoco, soggetta, nella sua storia, ad alterne configurazioni che dichiaravano la morte dell'arte e contemporaneamente ne riabilitavano il presunto valore di verità⁴¹, *Estetica razionale* permette alla disciplina di compiere un preciso ricongiungimento al significato originario del suo nome. «Se oggi l'estetica è nuovamente concepita non solo come filosofia dell'arte ma anche come filosofia della sensibilità, appunto dell'*aisthesis*, ciò si deve in misura rilevante a questo libro»⁴² che oggi è ormai considerato un classico dell'estetica e una pietra miliare della storia della disciplina. Ferraris dichiarerà successivamente:

«il compito che sentivo necessario, per ripensare l'estetica, era proprio riabilitare l'*aisthesis* sepolta sotto l'arte. Non perché nelle origini pensassi che ci fosse la verità, ma piuttosto per un motivo inverso, per una certa depressione suscitata da un *mainstream* estetologico ancora larghissimamente addormentato nella convinzione che l'estetica sia ovviamente filosofia dell'arte. [...] Era sull'onda di quella depressione, per l'estetica e più generalmente per l'ermeneutica in cui ero venuto formandomi, che nei primi anni Novanta incominciai a cercare un'alternativa e che, alla fine, mi rinchiusi a leggere, e a scrivere le pagine che, nel 1997, sarebbero diventate *Estetica razionale*»⁴³.

Nel testo vengono poste peraltro le basi teoriche per quell'evoluzione di pensiero che porterà l'autore a una rottura con l'ermeneutica postmoderna e con il maestro Gianni Vattimo, rottura che caratterizzerà i decenni seguenti.

In merito ai contenuti *Estetica razionale* è un testo rivoluzionario fin dall'articolazione complessiva dei capitoli: comincia con una storia dell'estetica come disciplina, a cui fanno seguito tre sezioni dedicate rispettivamente all'ontologia, alla fenomenologia e all'ermeneutica, dove si passa dallo studio dell'ente sensibile, alla sua intelligibilità e

39 In realtà il merito è innanzitutto di Emilio Garroni che aveva avviato questa revisione della disciplina anche grazie alla nuova traduzione della *Critica della facoltà di giudizio* di Kant. Si veda: E. Garroni, *Estetica. Uno sguardo attraverso* (1992), Castelvecchi, Roma 2020.

40 A. G. Baumgarten, *Estetica*, tr. it. F. Caparrotta, A. Li Vigni, S. Tedesco, Aesthetica edizioni, Sesto San Giovanni 2020, § 1, p. 26.

41 A. Li Vigni, "Ferraris e il senso dello stare al mondo", *la Repubblica*, 03/04/2011.

42 Dalla quarta di copertina di M. Ferraris, *Estetica razionale*, cit.

43 M. Ferraris, "Estetica come *aisthesis*", in L. Russo (a cura di), *Dopo l'Estetica*, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo 2010, p. 104.

infine alla sua interpretazione. Funge da corollario la sezione dedicata all'icnologia, ovvero quella disciplina, così battezzata dallo stesso Ferraris, che si dedica allo studio delle tracce; è infatti in questa veste assolutamente inedita che l'autore presenta la sua nuova ermeneutica: non più un gioco linguistico sul testo, bensì l'intero fenomeno del processo di iscrizione. In quest'ultima idea si addensano le maggiori novità proposte da Ferraris rispetto ai propri maestri (soprattutto Vattimo e Gadamer e, in misura minore, Derrida).

Il volume, oltre che nel modo con cui concepire l'estetica in generale, segna un punto di svolta nella filosofia dell'autore perché si colloca all'origine di due moti tutt'ora in corso nel suo pensiero. Il primo di questi movimenti è l'allontanamento di Ferraris dalla posizione più tipicamente postmoderna dell'ermeneutica, di ispirazione nietzschiana, che vede la realtà come qualcosa di fluido, eternamente sottoposto a nuove e continue interpretazioni ed essenzialmente inconsistente proprio a causa della sua subordinazione alla dimensione linguistica. Un altro modo, forse meno preciso, di dirlo è: nichilismo. Se la realtà si fa testo essa viene assorbita dall'interpretazione, che diventa l'unica protagonista del processo: per usare un'immagine cara a Ferraris⁴⁴ e a Vattimo⁴⁵, si potrebbe dire che sparisce il territorio e resta solo la mappa⁴⁶. L'operazione svolta dal filosofo è quindi essenzialmente sintomatica della necessità di guardare alla realtà stessa «e non più agli schemi concettuali e ai linguaggi che l'ermeneutica frapponeva tra noi e il mondo, secondo il diabolico adagio “non esistono fatti, solo interpretazioni”. Nel percorso [...] l'estetica gioca un ruolo fondamentale perché diviene il punto di partenza per costruire una nuova ontologia»⁴⁷. Da un lato vi è quindi un moto di allontanamento dall'ermeneutica postmoderna che porta alla nascita, in forma ancora embrionale, del nuovo realismo; dall'altro lato vi è il secondo movimento che compie Ferraris sotto l'influenza di Derrida, ovvero una progressiva focalizzazione del tema dell'iscrizione. Quella nozione così ampia e invadente di testo, proveniente dalla filosofia postmoderna, che sembra includere qualunque cosa, è evidentemente troppo vaga e ingombrante per

44 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 59 e p. 234.

45 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 14.

46 La fortunata immagine a cui i due autori si riferiscono si ispira alla frase “*a map is not the territory*”, pronunciata da Alfred Korzybski durante una conferenza del 1931 a New Orleans e contenuta in A. Korzybski, *Science and sanity. An introduction to non-aristotelian systems and general semantics*, Institute of General Semantics, New York 1933, p. 750.

47 A. Li Vigni, “Ferraris e il senso dello stare al mondo”, cit.

centrare un qualsivoglia obiettivo: è talmente onnicomprensiva che si trasforma nella notte in cui tutte le vacche sono nere, per dirla con Hegel. Nel momento in cui ci si interroga su cosa esiste effettivamente e cosa no, e si pongono quindi le basi per un'indagine ontologica, ci si accorge che catalogare la realtà è un'operazione tutt'altro che semplice, dal momento che esiste una gran varietà di enti e di relativi statuti di esistenza: un matrimonio non ha la stessa natura ontologica di una sedia, che a sua volta non ha la medesima di un castoro. Ciò che permette a gran parte della realtà, come ad esempio a una nazione, a una banconota o a un erede, di esistere è il fatto di essere iscritta, ovvero che vi sia una traccia di essa.

Da questo movimento nasce l'icnologia, un neologismo creato da Ferraris per indicare quell'ambito di ricerche che si dedica allo studio delle tracce: iscrizioni, testi, leggi, segni alfabetici, disegni, etc. Tutto ciò che, attraverso e grazie al testo, comincia a esistere è oggetto di studio dell'icnologia. L'uso che viene qui fatto del termine "testo" è vasto, ma non sconfinato: questo il motivo per cui Ferraris al suo posto comincia a parlare di scrittura, che è un parola a un tempo più ampia e più precisa. È più ampia perché include un gran numero di cose che non sono *stricto sensu* testo, ma che svolgono la medesima funzione, come un dato su un disco rigido, un segno geometrico o l'impronta di una zampa sulla neve, e più specifica perché esclude altrettante cose che non hanno la natura di scrittura, ma che rientrerebbero nella nozione di testo secondo l'uso onnicomprensivo che a volte semiologi ed ermeneuti postmoderni fanno di questo termine, come le nuvole, il pianto di un bambino o una danza.

Con questo libro Ferraris ripulisce il volto dell'estetica da tutto il trucco che in un paio di secoli le si era incrostato addosso e la restituisce nella sua più chiara e originaria conformazione, cioè lo studio della conoscenza attraverso i sensi. «Il volto di una estetica, per nulla paradossalmente, si potrà ben riconoscere senza guardare a una sola opera d'arte – e avendo di mira piuttosto una sfera che inerisce prioritariamente alla psicologia, alla percettologia e all'ontologia»⁴⁸.

48 M. Ferraris, *Estetica razionale*, cit., p. 70.

Dalla conoscenza sensibile alla realtà esterna

Nel 2001 Ferraris pubblica *Il mondo esterno*⁴⁹, volume nel quale tratta in modo esclusivo il tema della realtà e nel quale cerca di fare chiarezza su cosa effettivamente esista e in che senso esista. L'obiettivo polemico del testo è chiaramente l'ontologia costruttivista e la convinzione che gli schemi concettuali siano pervasivi e onnipresenti nel mondo che ci circonda. Ferraris vuole porre un freno all'idea, particolarmente diffusa nella seconda metà del Novecento, secondo la quale la realtà sia sempre in qualche misura costruita dal soggetto e dai suoi schemi concettuali e mira a offrire dei correttivi a una simile visione.

Il padre di questa superstizione, secondo l'autore, è Kant che nella *Critica della ragion pura*, con la teoria secondo la quale le intuizioni senza concetti sono cieche – cioè che non possiamo sapere come una cosa è in sé, ma solo come debba essere per poter venir conosciuta da noi – spalanca le porte alla deriva costruzionista. Se la realtà empirica è sempre subordinata al soggetto e ai suoi schemi mentali, dal momento che non è possibile un accesso alla realtà medesima non mediato dai sensi, questo significa che non si dà una realtà indipendente dal soggetto. In altre parole non è possibile considerare l'esistenza del mondo se non alla luce di una soggettività che ne consente la conoscenza. Estremizzando questa posizione si arriverebbe a dire che sono gli occhi che vedono il mondo a permetterne l'esistenza: in assenza di questi (o senza la vista) il mondo smetterebbe di esistere. Ovviamente Ferraris rifiuta questa visione e, oltre a presentare molti argomenti contro la deriva costruzionista, dedica gran parte del libro a un'ampia e completa catalogazione del mondo e di ciò che esiste, attività piena di insidie e di controesempi, che rappresenta un altro dei grandi sforzi teorici compiuti dal filosofo in numerosi dei suoi libri. L'idea che esista qualcosa come una "realtà esterna" è ciò che scatena le più forti critiche nei confronti di Ferraris, come si vedrà più avanti. Sempre a Kant e alle origini del costruttivismo è dedicato *Goodbye Kant*⁵⁰, uscito nel 2004 con Bompiani e dedicato alla decostruzione di alcuni punti fermi della *Critica della ragion pura*, «un classico della filosofia che il tempo e il successo hanno finito per

49 M. Ferraris, *Il mondo esterno*, Bompiani, Milano 2001.

50 M. Ferraris, *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della critica della ragion pura* (2004), Bompiani, Milano 2005.

imbalsamare»⁵¹. Obiettivo del libro non è demolire la filosofia kantiana o smascherarne il relativismo, ma semplicemente analizzare, a più di duecento anni dalla sua pubblicazione, che cosa resta di questo testo e a quali conseguenze le teorie in esso contenute hanno portato: «non si tratta di mutilare un monumento, bensì, se possibile, di togliergli un po' di ruggine per restituirlo all'attualità»⁵².

In particolare, il nodo teorico di maggior importanza che Ferraris analizza è la cosiddetta rivoluzione copernicana del pensiero: quell'idea secondo la quale, come è il Sole a stare fermo e la Terra a girare attorno ad esso (contrariamente a quanto si pensava), in ambito gnoseologico non si debba più pensare che sia il soggetto a doversi adeguare all'oggetto, bensì che sia quest'ultimo a doversi adattare al soggetto per essere conosciuto. In altre parole il discorso sulla conoscenza si ribalta, come abbiamo già visto: non interessa più sapere come le cose sono in sé stesse, bensì come debbano essere affinché possano venire conosciute dal soggetto. Questo tipo di impostazione gnoseologica, costruita ispirandosi al modello epistemologico della matematica, da una parte permette una conoscenza maggiormente affidabile, perché ancorando quest'ultima a dei concetti a priori, mette un freno agli inganni dell'esperienza, ma dall'altra parte inaugura una lunga tradizione di equivoci. In estrema sintesi l'idea di Ferraris è che Kant abbia inaugurato una sequenza di fraintendimenti che, andando a sfumare i confini tra i due ambiti dell'epistemologia e dell'ontologia e sovrapponendo costantemente il concetto di esistenza con quello di conoscibilità, conduce alla scomparsa della differenza tra il fatto che una cosa sia conosciuta e il fatto che essa esista. In altre parole viene a mancare la distinzione tra il sapere e l'essere.

Del 2005 è *Dove sei? Ontologia del telefonino*⁵³, pubblicato da Bompiani con l'introduzione a cura di Umberto Eco. Si tratta di uno dei testi più letti e tradotti di Ferraris e forse uno dei più profetici: è importante notare l'anno di pubblicazione, precedente alla nascita degli *smartphone*⁵⁴ e successivo, di non più di dieci anni, alla diffusione del cellulare⁵⁵. Nonostante questo oggetto esista da poco tempo e ancora non

51 *Ivi*, p. 8.

52 *Ibidem*.

53 M. Ferraris, *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Bompiani, Milano 2005.

54 Ci riferiamo genericamente, come nascita dello *smartphone*, al 2007, anno in cui venne messo in commercio per la prima volta uno dei modelli di maggior successo.

55 Ancorché la prima telefonata da un telefono cellulare sia avvenuta nel 1973, la loro diffusione nelle famiglie del ceto medio inizia dopo la metà degli anni Novanta.

abbia manifestato nulla delle sue attuali funzionalità, il filosofo vede già in esso qualcosa di epocale importanza.

Ne parla con Derrida: l'idea di partenza di Ferraris, che tradisce un certo atteggiamento apocalittico, è che il telefonino sia «una macchina stupida e il computer una macchina intelligente»⁵⁶ essenzialmente perché i saggi filosofici si scrivono al computer mentre i messaggi stupidi col cellulare. Ma Derrida la pensa diversamente: secondo il filosofo francese nel telefonino si sarebbero progressivamente accentrate tutte le funzionalità già possedute dal computer, in aggiunta a un'inedita caratteristica di questo dispositivo, ovvero la sua costante presenza al fianco dell'utente. Il dialogo tra i due sul tema, che avrebbe poi dovuto trasformarsi in un saggio, si interrompe a causa della morte improvvisa di Derrida. Ferraris prosegue le ricerche nel solco tracciato dal maestro: «il telefonino [...] diventa una specie di computer [...] si trasforma addirittura in una carta di credito con cui pagare il conto al supermercato o fare un'offerta per le vittime dello Tsunami»⁵⁷.

Oggi sappiamo che lo smartphone è questo e molto altro, e lo stesso Ferraris ne tiene conto nelle sue pubblicazioni recenti, ma al di là delle virtù predittive di questo testo, la parte rilevante risulta, ancora una volta, relazionata al tema dell'iscrizione. Era un periodo nel quale la diffusione dei cellulari e la possibilità che offrivano di chiacchierare facendo altro preoccupavano l'opinione pubblica e alcuni ceti intellettuali sui presunti rischi di perdere l'abitudine a scrivere, in favore di un'oralità sfrenata. «L'analfabetismo di ritorno – cioè la tendenza, da parte della popolazione scolarizzata, a perdere con il tempo la capacità di scrivere correttamente – appariva come una china inesorabile; la scrittura stessa veniva data per spacciata in molte prognosi autorevoli»⁵⁸. Invece secondo Ferraris il telefonino, piuttosto paradossalmente, «serve per scrivere molto più che per parlare»⁵⁹ come dimostra l'esplosione nell'uso di *sms* (allora) e di messaggi su *WhatsApp* (oggi). Non è quindi un “trionfo dell'oralità” quello a cui si assiste, bensì della scrittura e dell'iscrizione in generale, che già da tempo Ferraris vede all'origine della realtà sociale.

56 M. Ferraris, *Dove sei?*, cit., pp. 9-10.

57 *Ivi*, p. 11.

58 G. Antonelli, “Scrivere e digitare”, in *XXI Secolo*, diretta da T. Gregory, vol. II (Comunicare e Rappresentare), Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 2009, p. 243.

59 M. Ferraris, *Dove sei?*, cit., p. 11.

Con questo libro inizia a prendere una forma ben definita tutta quella parte del suo pensiero riassumibile nel concetto di “documentalità”, che non a caso sarà il titolo di una delle sue opere successive: la tesi di fondo proviene da Derrida, ma Ferraris la attualizza applicandola agli sviluppi tecnologici della società contemporanea. La scrittura (e non la voce o il pensiero) sono, per il filosofo, il fondamento di gran parte della realtà che ci circonda: banconote, lettere, bollette, scontrini, fatture, atti di vendita, ricevute, biglietti. Queste sono solo alcune delle iscrizioni che documentano la realtà sociale, ma «a conservarle tutte, si avrebbe la più perfetta ricostruzione della nostra vita sociale, quella pubblica (bollette) e quella privata (lettere)»⁶⁰. Se poi si pensa che esistono istituzioni dedicate primariamente alla conservazione di alcuni di questi documenti, come le biblioteche, i ministeri o le poste, ci si accorge non solo di quanto sia importante il ruolo della scrittura nella costruzione della realtà, ma anche di quanto sia fondamentale, per la conservazione di questa realtà “socialmente costruita”, l’archiviazione a lungo termine di tutti i documenti. «Tutte queste iscrizioni finiranno per centralizzarsi nel telefonino, trasformato in portafogli, carta d’identità, biglietto del treno: il telefonino se le mangia tutte. [...] Grazie alla sua possibilità di incamerare iscrizioni, il telefonino diviene un grande costruttore di realtà sociale»⁶¹.

Umberto Eco nell’introduzione⁶² mette in dubbio che fosse necessario riflettere sul cellulare per spiegare che la realtà sociale ha origine nell’iscrizione e, ancor meno, che sia grazie ad esso che se ne può avere evidenza, ma qui risiede l’importanza del libro: non conta che sia grazie al telefonino che Ferraris ci è arrivato o che con esso possa spiegarci l’ontologia sociale. L’aspetto interessante è che la documentazione e la filosofia dell’iscrizione in generale ci permettono di comprendere come interpretare non solo il cellulare, ma anche gran parte della tecnologia che ci circonda.

Quest’ultima, infatti, non è solo uno strumento in mano all’uomo: come si può riscontrare nelle opere successive dell’autore, la tecnologia assume una centralità sempre maggiore in riferimento al tema della costruzione della società, arrivando ad essere non la conseguenza dell’iscrizione, bensì la sua origine. In questo senso il

60 *Ivi*, p. 12.

61 *Ivi*, pp. 12-13.

62 Si tratta in realtà di un testo originariamente pubblicato su *L’Espresso* del 15/09/2005 nella famosa rubrica “La bustina di Minerva” curata da Umberto Eco.

telefonino rappresenta un importante precedente rispetto a quanto scriverà più di quindici anni dopo in *Documanità*: la registrazione dei dati è capace di rendere visibile qualcosa che da sempre è in atto (l'isteresi), ma che solo grazie alle circostanze tecniche della svolta documediale diventa evidente.

Come tale, la tecnologia assume valori e significati inediti che porteranno l'autore a rivedere i propri paradigmi antropologici e ad adottare una prospettiva paleontologica sul tema. Come sia quindi da intendere la centralità del telefonino, quando ancora era uno strumento consacrato alla trasmissione di informazioni più che alla loro registrazione e, conseguentemente, la presunta obsolescenza di questo volume, non lo spiega né Eco né l'autore nel libro. Il punto di forza di questo testo è che, grazie a una dettagliata analisi di un fenomeno tecnologico che, ancorché contingente, cambia la società, il filosofo riesca progressivamente a svelare un processo che da sempre è in corso, ma che solo grazie a questa e a tante altre svolte, si rende sempre più evidente.

«Ecco dunque la tesi fondamentale: l'ontologia sociale poggia su un sistema di scrittura, che può benissimo fare a meno del telefonino [...], ma di cui il telefonino costituisce l'emblema assoluto, poiché permette o promette di connettersi a tutti i sistemi di comunicazione orale e scritta, di accedere a tutti i circuiti di registrazione (scritture, immagini, musica), di verificare il proprio estratto conto, di pagare il biglietto della metropolitana o dell'opera e, se uno lo desidera, di scaricarsi questo libro e di leggerselo in treno»⁶³.

Nel 2008 Ferraris cura la pubblicazione di un volume intitolato *Storia dell'ontologia*⁶⁴, che raccoglie i saggi di numerosi collaboratori e che combacia cronologicamente con l'atto di nascita di *LabOnt - Center for Ontology*. Lo scopo di questo testo è offrire un'ampia e il più possibile esaustiva panoramica del valore che l'ontologia esercita nelle diverse discipline, non solo filosofiche. Frutto di un lungo lavoro d'*equipe* con esperti provenienti dai più svariati ambiti, il testo si presenta come una sorta di enciclopedia dei problemi ontologici presenti sia nel dibattito filosofico che in altri settori, dalla biologia alla giurisprudenza, dalle neuroscienze alla matematica.

Una simile ampiezza potrebbe stupire: per la filosofia avventurarsi nelle altre discipline rappresenta sempre innanzitutto un rischio perché spesso la sua capacità di declinarsi in applicazioni pratiche risulta piuttosto limitata o inefficace. Nel caso del filosofo in

63 M. Ferraris, *Dove sei?*, cit., p. 17.

64 M. Ferraris (a cura di), *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano 2008.

questione però le cose non stanno così: il progetto filosofico di Ferraris contempla senza riserve la possibilità di agire sulla realtà storica in modo pratico e fattuale. Le ragioni di ciò risiedono nelle argomentazioni stesse della polemica che Ferraris instaura con la postmodernità e che assumeranno le sembianze di un vero e proprio manifesto programmatico nelle successive pubblicazioni. Ciò che il filosofo critica ai postmoderni e che motiva in gran parte il suo distacco è proprio la loro incapacità di agire nel mondo e di cambiarlo: dietro la maschera dell'interpretazione, che costruisce e decostruisce la realtà, si nasconde una profonda inanità. Non è quindi un caso che la battaglia teorica condotta da Ferraris contro la postmodernità si basi primariamente sulle potenzialità che la filosofia realista può avere nelle sue declinazioni pratiche.

Negli ultimi anni l'interesse di Ferraris per l'applicazione dei risultati delle ricerche filosofiche in settori tecnici, come l'economia, l'informatica o la giurisprudenza è in grande ascesa e sembra dimostrare che la filosofia possa rivestire ruoli di inedita importanza in futuro, soprattutto grazie alla sua capacità di leggere e interpretare la svolta documediale che sta caratterizzando i primi decenni del nuovo millennio. Inoltre è la stessa teoria filosofica elaborata da Ferraris che sembra trarre i maggiori benefici da queste incursioni nel mondo reale: grazie alle ricerche che sta conducendo in vari settori (dallo spoglio degli archivi della Fondazione Italiana del Notariato alle collaborazioni con enti per la conservazione della biodiversità) corrobora le sue ipotesi e le arricchisce di elementi sempre nuovi, provenienti dai più disparati circuiti. Ferraris è stato capace di imbastire un dialogo virtuoso tra la filosofia e la realtà, attraverso la collaborazione di specialisti di altri settori, associazioni di categoria, banche, aziende e pubblica amministrazione. Partendo proprio dal tema dell'ontologia e, più precisamente, dalla riabilitazione della realtà in quanto tale, riesce a farla riemergere dall'angolo oscuro nel quale decenni di ridimensionamento da parte del postmodernismo l'avevano relegata.

Pur sembrando un semplice corollario al dibattito teorico, la capacità della filosofia neorealista di imporre il proprio peso in dibattiti esterni alla disciplina e il fatto di essere frequentemente interpellata dai non addetti ai lavori, caratteristica questa quasi scandalosa per il postmodernismo, dimostra congiuntamente diverse cose, le quali convergono sul nocciolo della polemica stessa tra il neorealismo e il pensiero debole. In primo luogo Ferraris sta dimostrando che la filosofia può essere capace di agire sulla

realtà, riconfigurando così il ruolo stesso della disciplina. In secondo luogo che questa possibilità dipende in gran parte, se non in maniera esclusiva, dalla nozione di realtà che si assume come punto di partenza (una cosa è dire che la realtà è interpretazione, altra cosa è dire che la realtà è la realtà e l'interpretazione è l'interpretazione). In terzo luogo sembra dimostrare che dipenda proprio dalla particolare prospettiva scettico-nichilista, adottata dai postmoderni, la loro incapacità di cambiare le cose, rivelando così che le potenzialità emancipatorie della filosofia non risiedono nell'ermeneutica infinita, ma altrove.

Benché il pensiero debole rinunci ad alcune nozioni fondamentali come quelle di realtà e di verità proprio in favore di un progetto emancipatorio di liberazione dell'uomo, secondo Ferraris «il realismo è la premessa della critica, mentre all'irrealismo è connaturata l'acquiescenza»⁶⁵. La centralità di questo aspetto “marxiano” della questione, ovvero quello di cambiare la realtà e non limitarsi a interpretarla, emergerà con una certa evidenza in merito al tema della diversa idea di emancipazione e progresso che hanno le due filosofie. La contesa sulla presunta capacità o meno, da parte delle due opposte prospettive, di migliorare le condizioni di vita della collettività dimostra che l'argomento decisivo nel dibattito tra neorealismo e postmodernismo non è teorico, ma morale o, se si preferisce, politico. Entrambe le scuole di pensiero, infatti, si rimproverano il medesimo errore: giustificare la realtà anziché cambiarla. È innanzitutto per questa, ma anche per molte altre ragioni, che il coinvolgimento di discipline collaterali nel dibattito è tutt'altro che secondario.

Dal documento alla traccia

Il 2009 è l'anno di pubblicazione di *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*⁶⁶. Si tratta, anche a detta di Vattimo⁶⁷, di uno dei testi più importanti di Ferraris perché interamente dedicato a una tematica fondamentale nella sua filosofia: la scrittura. Se da una parte il tema dell'iscrizione ricollega l'autore alla tradizione ermeneutica

65 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 30.

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

67 G. Vattimo, “Ermeneutica o nuovo realismo?”, cit., minuto 8.25.

dalla quale proviene, dall'altra, per come il discorso viene impostato, i correttivi che l'autore presenta alla nozione di testo sono tanti e tali, da rendere ancora più netto il distacco dalla tradizione postmoderna. È su questo tema che in effetti si consuma, dal punto di vista teorico, la *svolta* di Ferraris: il progressivo divorzio con la postmodernità, iniziato vent'anni prima, trova in questo testo l'esemplificazione più evidente.

La *svolta*, se la si vuole concettualizzare in una formula, consiste proprio nell'inversione che compie il filosofo tra la parola e lo spirito, rispetto ai suoi predecessori. Mentre tradizionalmente la scrittura viene interpretata come un gesto successivo all'elaborazione di un pensiero, Ferraris ritiene che le cose stiano al contrario: la prassi precede la teoria, esattamente come il gesto precede la sua comprensione. Si è abituati a riorganizzare logicamente la storia secondo la consequenzialità che appare più razionale e per questo motivo risulta sensato credere che l'oralità preceda la scrittura, l'espansione del cervello preceda la posizione eretta⁶⁸, la società preceda il linguaggio. Ma non sempre le cose si presentano in questo ordine: esattamente come non è necessario studiare le leggi della fisica per imparare ad andare in bicicletta o non serve conoscere l'anatomia del corpo umano per imparare a camminare, Ferraris ritiene che non sia necessario postulare una intelligenza superiore o una società particolarmente sviluppata come condizioni di esistenza per l'emergenza del fenomeno dell'iscrizione, dal momento che è proprio quest'ultimo, invece, il dato originario. Questo significa dover rivedere complessivamente l'impostazione con la quale viene descritta la natura dell'uomo e la sua evoluzione e in aiuto a Ferraris ci sono innanzitutto Derrida e il post-strutturalismo.

La complessa articolazione del volume parte con una prima sezione dedicata alla catalogazione del mondo. Per quanto possa far sorridere *prima facie*, uno degli sforzi maggiori, ma anche più necessari per controbattere al postmodernismo che afferma che non ci siano fatti, ma solo interpretazioni, consiste nel catalogare e classificare la realtà: cosa c'è, cosa non c'è, cosa differenzia un ente rispetto a un altro, etc. Cose come un uomo, un castoro, una sedia, un sasso, una banconota, un matrimonio, un tribunale, una

68 Il riferimento, di grandissima importanza per Derrida e indirettamente per Ferraris (soprattutto per quanto riguarda *Documanità*, che pubblica nel 2021) è a A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola* (1964), tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1997, pp. 26-27. Nell'ultimo capito si affronta dettagliatamente l'argomento.

parola, un debito, un colore, una scadenza possono tutte essere incasellate in una categoria specifica secondo la classificazione ontologica che compie Ferraris. Questo enorme sforzo teorico, non privo di numerose zone d'ombra e ambiguità, rappresenta già da solo una sezione autonoma e auto-conclusiva del libro. Di questo lavoro classificatorio, essenzialmente funzionale al discorso realista, non ci occupiamo in modo approfondito, anche se ci sono alcune caratteristiche che vale la pena mettere in luce.

Gli elementi di maggior interesse in merito al tema della classificazione che compie Ferraris risultano due. Da un parte vi è l'esemplarità, ovvero il valore che assume l'individuo (che sia una sedia o un ornitorinco) in merito alla definizione delle linee di demarcazione tra un tipo di ente e un altro, e ciò indipendentemente dalle concettualizzazioni a priori che se ne possono fare, dal momento che ciascuno di essi è sia membro della propria categoria che principio di classificazione della medesima, senza per questo preesistere ad essa. Un modo banale per spiegarlo è il seguente: il mammifero non preesiste al gatto, così come il frutto non preesiste alla banana. Indipendentemente, cioè, da come classifichiamo le cose, è l'esemplare che fa la categoria e non viceversa. Non esiste il frutto e basta, esistono la mela, la pera, la banana: le seconde sono necessarie al primo e non viceversa, giacché non è possibile l'esistenza di un frutto (o una categoria) che non sia contemporaneamente rappresentazione di una mela o una pera o una banana (cioè un esemplare). Ancora una volta è possibile riconoscere il debito di Ferraris verso Derrida per quanto riguarda la riflessione sull'irripetibilità ed esemplarità del singolo.

Dall'altra parte vi è il tema dell'archiviazione e del catalogo, intesi sia come accumulo e conservazione, sia come riordino organizzato del patrimonio, concetti che assumeranno una centralità sempre maggiore nella sua filosofia, ma di cui parleremo meglio quando affronteremo il tema della capitalizzazione.

La seconda parte del testo è dedicata alla riabilitazione dell'ontologia e alla sua relazione con l'epistemologia. In questa sezione Ferraris riprende e sistematizza alcune delle nozioni teoriche più importanti, che ha trattato già in precedenti volumi, in merito all'indipendenza della realtà naturale dagli schemi percettivi.

La terza parte è invece consacrata alla teoria degli oggetti sociali, ovvero tutta quella porzione di realtà la cui esistenza dipende dall'iscrizione. È qui, oltre che in molte altre pubblicazioni, che Ferraris chiarisce perché la famosa frase di Derrida “nulla esiste al di fuori del testo” vada intesa come riferita alla sola realtà sociale e non alla realtà in generale, giacché è vero che nulla di sociale, come un matrimonio, la dichiarazione dei redditi o una partita a scacchi, esiste al di fuori del testo (cioè in sua assenza), ma non è affatto vero, secondo il filosofo, che la presenza di una montagna, che il fuoco scotti o che Napoleone sia effettivamente esistito, dipendano dal testo, dall'interpretazione di qualcuno o da qualsivoglia altra nozione spirituale o rappresentazione.

Gli ultimi tre capitoli del libro sono quelli che introducono le maggiori novità e sono dedicati rispettivamente all'icnologia, alla documentalità e agli idiomi, cioè quel tipo particolare di scrittura, la cui singolarità ci permette di ricondurla a un individuo (come nel caso della firma): «il suo scopo è l'individualizzazione dell'oggetto, e proprio in questa misura assolve un ruolo decisivo nella validazione degli oggetti sociali»⁶⁹. Anche in questo caso, come un po' in tutto il resto del volume, l'approccio di Ferraris è classificatorio: questo testo, nonostante i dovuti correttivi che nel tempo ha apportato alle sue teorie, resta tutt'ora una sorta di piccola enciclopedia del suo pensiero, dove è possibile rintracciare definizioni, chiarimenti e linee di demarcazione tra una nozione e l'altra.

Per Ferraris gli oggetti sociali sono i più importanti per l'uomo perché da essi, se si pensa ad esempio a lauree, matrimoni o carriere professionali, dipende quasi sempre la sua felicità. La registrazione è il tratto caratteristico degli oggetti sociali, in assenza della quale l'esistenza degli stessi è messa in crisi; non è infatti sulla comunicazione che si basa la società bensì sulle iscrizioni, che certificano e documentano tutta la realtà sociale. Il rapporto tra icnologia e documentalità, se ci è permessa la semplificazione, è paragonabile a quello che esiste tra la preistoria e la storia, dal momento che entrambe si occupano dell'iscrizione, ma, mentre l'icnologia indaga gli aspetti più tecnici e originari dell'archi-scrittura occupandosi di tracce, incisioni e registrazioni (che peraltro possono benissimo esistere indipendentemente da un “lettore”), la documentalità si occupa invece più specificatamente delle conseguenze sociali e istituzionali che queste pratiche

69 M. Ferraris, *Documentalità*, cit., p. 336.

di registrazione esercitano in una comunità e studia appunto i documenti, cioè il tipo più evoluto di iscrizione. *Documentalità* è uno dei testi più importanti di Ferraris e tra i più esaustivi in merito alle analisi condotte. Resta peraltro tutt'oggi un punto di riferimento imprescindibile per chi intenda analizzare il tema della scrittura da un punto di vista filosofico.

Nel 2012 Ferraris pubblica il *Manifesto del nuovo realismo*⁷⁰, nel quale vengono riassunte, in forma sintetica e programmatica, le principali tesi da lui elaborate negli ultimi anni, soprattutto in relazione all'ontologia. Scritto con un linguaggio semplice e lineare, si tratta di un volume particolarmente snello, leggibile da tutti e a tratti anche divertente. Queste caratteristiche, unite al fatto che riassume in poco più di cento pagine idee disseminate in vent'anni di bibliografia, hanno favorito il suo successo e la conseguente traduzione in tantissime lingue. Il *Manifesto del nuovo realismo* è in effetti particolarmente noto all'estero non solo per motivi stilistici, ma soprattutto perché è un testo capace di argomentare con efficacia contro un certo modo di fare filosofia, tipico della seconda metà del secolo, caratterizzato da una più o meno convinta adesione al costruttivismo: l'idea che la realtà che ci circonda sia sempre in una qualche misura determinata o costruita dal soggetto. Una delle caratteristiche fondamentali del libro è proprio la forza polemica che lo contraddistingue e che lo rende a tutti gli effetti un manifesto politico, ancorché la disputa si consumi interamente su un piano filosofico.

La pubblicazione del volume è una tappa fondamentale nella carriera di Ferraris perché, per come è scritto, per come è nato, per ciò che lo ha preceduto e soprattutto per ciò che ne è derivato⁷¹, si configura chiaramente come una presa di coscienza da parte dell'autore sulla propria filosofia e su quanto stava accadendo attorno a lui. Tanto il convegno per il quale è stato coniato il termine "nuovo realismo" quanto il volume in questione che ne deriva, sono preceduti infatti da un importante articolo dal titolo *Il ritorno al pensiero forte*, in merito al quale lo stesso Ferraris afferma: «ho annunciato il convegno [...] in un articolo uscito su la Repubblica dell'8 agosto 2011, e da allora il

70 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit.

71 Sono tutti temi che vedremo nel capitolo dedicato. Per il momento basti sapere che in seguito alla pubblicazione del volume si è scatenato un ampio dibattito in Italia e all'estero che è cominciato sui quotidiani, per poi spostarsi nelle università e sulle riviste scientifiche.

dibattito non si è interrotto, in Italia e all'estero»⁷². Con questo libro Ferraris vuole dichiarare pubblicamente e in modo inequivocabile la sua consapevolezza in merito alla strada intrapresa dai suoi studi e soprattutto in merito a quella abbandonata. L'autore chiarisce, infatti, quali sono i suoi obiettivi polemici e cerca di elaborare questo distacco compiendo una svolta definitiva, esplicita e precisamente argomentata.

Dopo una breve ricostruzione della storia del costruttivismo e del postmodernismo, Ferraris si propone di sintetizzarli con tre termini: ironizzazione, desublimazione e deoggettivizzazione. Con il primo termine si riferisce alla tendenza, tipica dello scetticismo, a tenere sempre una certa distanza dalle proprie affermazioni: proprio a causa di una visione fortemente critica del concetto di verità, qualunque tipo teoria rischia di cadere nel dogmatismo se la si afferma con troppa sicurezza o vigore. Ecco che diventa quindi necessario mettere tra virgolette ogni affermazione, come se tutto fosse necessariamente temporaneo e con una validità provvisoria. L'abuso delle virgolette permette agli autori più prudenti «una presa di distanza che può anche manifestare approssimazione lessicale»⁷³. La desublimazione si riferisce al fatto che per i postmoderni l'emancipazione non possa mai trovare origine nell'intelletto, visto come responsabile di ogni forma di dominio e di dogmatismo, bensì nel desiderio in quanto tale. Se le cose stanno così, non è nella ragione che l'uomo può vedere la propria liberazione, bensì nel corpo e nei sentimenti, «i quali costituirebbero di per sé una riserva rivoluzionaria»⁷⁴. L'ultimo assunto, al quale è maggiormente dedicata la critica da parte dell'autore, è la deoggettivizzazione, ovvero l'idea tratta da Nietzsche «secondo cui non ci sono fatti, solo interpretazioni, e il suo corollario per cui la solidarietà amichevole deve prevalere sull'oggettività indifferente e violenta»⁷⁵.

A queste premesse segue la descrizione di quelle che Ferraris considera i tre grandi peccati del postmodernismo, sintetizzabili in tre fallacie, che essenzialmente aboliscono le differenze: tra epistemologia e ontologia, tra accertare e accettare, tra sapere e potere. Con la prima fallacia il postmodernismo presuppone che tutto ciò che ci circonda sia dipendente dai nostri schemi mentali, rinunciando quindi alla capacità di distinguere ciò

72 M. Ferraris, "Che cos'è il nuovo realismo?", *ECPS Journal. Journal of Educational, Cultural and Psychological Studies*, 9, 2014, p. 30.

73 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 8.

74 *Ivi*, p. 7.

75 *Ibidem*.

che c'è da ciò che si sa. Con la seconda postula che constatare i fatti significativi automaticamente accettarli per come sono, trascurando di interrogarsi su come sia possibile cambiare ciò che non si è quantomeno accertato. La terza fallacia va invece a equiparare il concetto di sapere con quello di potere, derubricando così a dogmatismo ogni forma di conoscenza scientifica.

Chiude il testo il tentativo di rileggere in chiave leggermente revisionista i principali esponenti del postmodernismo (Foucault, Derrida e Lyotard) proponendo interessanti rilievi sulle loro ultime opere, nelle quali – a detta dell'autore – si intravede una significativa ritrattazione di alcuni dei postulati del costruttivismo e un riavvicinamento all'illuminismo.

Il carattere dichiaratamente provocatorio del volume è ciò che lo rende a un tempo godibile, persuasivo e intrigante ed è probabilmente all'origine non solo del suo successo, ma anche dell'ampio dibattito che ha inaugurato. Certamente i tempi erano già maturi per tutto ciò e lo stesso Ferraris sembra ammetterlo quando afferma di non aver inventato nulla: il nuovo realismo è «semplicemente la fotografia [...] di uno stato di cose»⁷⁶. Tuttavia è indubbio che questa pubblicazione, avendo costretto sostanzialmente tutti i filosofi italiani contemporanei – volenti o nolenti – a prendere una posizione in proposito, sia uno spartiacque nella storia della filosofia italiana contemporanea e un riferimento ineludibile per chiunque voglia fare i conti con la filosofia continentale degli ultimi decenni.

Sempre nel 2012, anno nel quale il tema del nuovo realismo sale alla ribalta delle cronache (non solo per gli addetti al settore, ma anche nel dibattito sui quotidiani a forte tiratura⁷⁷) Ferraris pubblica *Bentornata realtà*⁷⁸, un'antologia di saggi dedicata al tema del nuovo realismo, che cura insieme a Mario De Caro. Raccoglie contributi, oltre che

76 *Ivi*, p. X.

77 A titolo puramente esemplificativo si riportano alcuni articoli che affrontano il tema o che accompagnano le pubblicazioni di questo anno: E. Camurri, "E Vattimo sbeffeggiò l'Essere: è come un mobile con le tarne", *Corriere della sera*, 17/02/2012; U. Eco, "Il realismo minimo", *la Repubblica*, 11/03/2012; R. Esposito, "Le parole o le cose tra postmoderno e realismo. La filosofia non è più in crisi", *la Repubblica*, 15/03/2012; V. Gregotti, "Tornare alle cose e criticare il reale", *Corriere della sera*, 18/05/2012; L. Taddio, "Ma il realismo non è tutto nuovo. Le ragioni di un confronto filosofico", in *Corriere della sera*, 27/9/2012; A. Li Vigni, "Le quattro facce del realismo", *Il Sole 24 ore*, 18/11/2012; G. Vattimo, "Non serve filosofare. Non c'è bisogno dei massimi sistemi per le leggi del vivere comune", *La Stampa*, 23/11/2012.

78 M. De Caro, M. Ferraris (a cura di), *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, Einaudi, Torino 2012.

dei due curatori, di alcuni dei più importanti filosofi italiani e stranieri: Akeel Bilgrami, Michele Di Francesco, Umberto Eco, Diego Marconi, Hilary Putnam, Massimo Recalcati, Carol Rovane e John R. Searle. Lo scopo della pubblicazione non è quello di fare una rassegna esaustiva di tutte le posizioni più o meno allineate all'idea del nuovo realismo (cosa che, peraltro, non si potrebbe affermare per Recalcati), bensì di offrire uno spaccato – scrivono i curatori – che «dice anzitutto “ciò che non siamo, ciò che non vogliamo”; il che, tuttavia, in filosofia è già molto»⁷⁹.

In continuità con il *Manifesto del nuovo realismo*, questo volume mira, ancora una volta, a prendere coscienza di cosa stia accadendo nella filosofia contemporanea e definire una sorta di carta di identità del nuovo realismo, attraverso la costruzione di un fronte comune, che raccolga e tenga assieme alcune delle voci più autorevoli attorno alle quali si sta consolidando una certa idea di realtà e soprattutto una nuova modalità di guardare alla filosofia recente di stampo postmoderno. Si intuisce anche la necessità di precisare alcuni aspetti rispetto alle precedenti pubblicazioni e rispondere a varie critiche, prima fra tutte la presunta adozione di una prospettiva antihermeneutica, che – a detta dei detrattori – sarebbe propria del nuovo realismo. «I realisti sanno bene che un pezzo importantissimo nel mondo, e cioè la sfera sociale, non può darsi senza interpretazione, e che l'interpretazione può essere ricerca della verità e non immaginazione al potere»⁸⁰. Ciò che il nuovo realismo intende rifiutare non è la nozione di interpretazione in generale, che tanto meno vuole ridurre a pura immaginazione, bensì l'ossessione che il postmodernismo ha nei confronti del potere. L'obiettivo è infatti quello di mostrare il nesso che l'interpretazione è in grado di instaurare tra verità e realtà scardinando il dualismo secondo il quale la verità sia sempre collusa con il potere e l'interpretazione sia invece sempre emancipatoria.

Un altro aspetto che si intende chiarire con questa antologia è che «il nuovo realismo non condivide l'atteggiamento antiscientifico che, in buona parte, è stato proprio del pensiero postmoderno»⁸¹ perché, se è pur vero che la filosofia gode della propria indipendenza e autonomia e non si deve accettare l'idea che debba considerarsi fagocitata dalla scienza, «ciò non significa che essa possa rifiutare le conquiste della

79 *Ivi*, p. XI.

80 *Ivi*, p. VII.

81 *Ivi*, p. VIII.

scienza o che non debba guardare con attenzione a ciò che gli scienziati ci dicono rispetto a molte delle questioni di tradizionale pertinenza filosofica»⁸², questo anche in ragione del fatto che gli autori coinvolti vedono nella filosofia la capacità di rivolgersi a uno spazio pubblico.

Vale la pena notare che diversi degli autori presenti nel volume in passato erano stati esponenti di spicco del pensiero debole, sebbene le loro posizioni fossero già parzialmente eterodosse: esattamente come per Ferrari, nel loro caso l'esito neorealista è tutt'altro che imprevedibile. Se ci si interroga quindi su cosa ci sia di inedito nel nuovo realismo, la risposta non sarà certo la realtà, «che come tale, e fortunatamente, è sempre vecchia. Ma piuttosto la piena consapevolezza di venire dopo una lunga stagione di antirealismo»⁸³, la qual cosa non significa in alcun modo liquidare le interpretazioni come irriducibilmente false, gettando via il bambino con l'acqua sporca. Del pensiero debole si eliminano gli esiti parossistici e si salvano invece molti aspetti ragionevolmente salubri e in particolare le forze emancipatorie dell'attività critica e decostruttiva, la quale, tutt'altro che appannaggio esclusivo del postmoderno, viene quotidianamente utilizzata dai neorealisti, senza per questo giungere alle conclusioni che tutto sia socialmente costruito dalle prospettive, che la realtà non esita, che la verità sia un male e che, in generale, non ci siano fatti, ma solo interpretazioni.

Nel 2016 Ferraris pubblica *Emergenza*⁸⁴, un saggio molto diverso dai precedenti, non foss'altro per il linguaggio che utilizza, decisamente più astratto di quello a cui aveva abituato i lettori. Già nel prologo chiarisce che si tratta di un testo abbastanza asistematico: «il genere di questo libro [...] è speculativo. Nel mio vocabolario, come in quello della maggior parte dei miei contemporanei, non è un complimento. Ma non sono sicuro che di ciò di cui non si può parlare si debba tacere; resta da sempre aperta la possibilità di speculare»⁸⁵. A quattro anni dalla pubblicazione del *Manifesto del nuovo realismo*, Ferraris sembra aver finalmente concluso di rispondere (nelle più variegata forme) ai numerosi avversari che gli si sono presentati davanti. Ricordiamo che dal 2012 in poi il filosofo è stato al centro di un dibattito molto ampio, che si è consumato a

82 *Ibidem*.

83 *Ivi*, p. VI.

84 M. Ferraris, *Emergenza*, cit.

85 *Ivi*, p. XV.

svariati livelli: non solo convegni in università e contributi scientifici, ma anche articoli su quotidiani, festival culturali e videointerviste. La vastità del fenomeno ha permesso a Ferraris di misurarsi non solo con le voci più autorevoli della filosofia italiana e straniera, ma anche e soprattutto con le obiezioni più efficaci da parte dell'ampio pubblico di studiosi. L'instancabile impegno dell'autore nel rispondere ai suoi critici – e sono tantissimi – è stato quindi fondamentale per apportare continui aggiustamenti alle sue teorie, mantenendo però intatto l'impianto generale del nuovo realismo. La maggior parte delle risposte di Ferraris alle obiezioni ricevute sono state raccolte in articoli di grande importanza per l'autore perché gli hanno permesso di avanzare numerose precisazioni e correggere molti fraintendimenti. Già dal titolo di alcuni di essi si intuisce la volontà di fare chiarezza all'interno del polverone che le sue pubblicazioni avevano sollevato: “Nuovo realismo FAQ”⁸⁶, “Che cosa c'è di nuovo nel ‘nuovo realismo’?”⁸⁷, “Risposte ai miei critici”⁸⁸, “Che cos'è il nuovo realismo?”⁸⁹. Esaurite quindi le principali obiezioni e sciolti i nodi più ostici nati dalla sua critica alla filosofia postmoderna, Ferraris può nuovamente dedicarsi alla parte speculativa della sua attività di ricerca tornando a riflettere su alcuni temi centrali che, oscurati dal battesimo del nuovo realismo, per forza di cose aveva messo in secondo piano.

Il filosofo si riannoda dunque a un filo che, benché non abbia mai abbandonato, aveva lasciato un po' sospeso dai tempi della pubblicazione di *Documentalità*, ovvero il tema dell'iscrizione e – qui sta la novità di questo testo – il suo legame con l'ontologia. Si potrebbe dire che questo volume sia un corollario a *Documentalità*, alla luce degli aggiornamenti che quasi dieci anni di dibattito hanno permesso, perché, oltre che riprenderne i temi, presenta numerose innovazioni alla teoria originaria. Il fulcro del libro è indagare il rapporto che intercorre tra scrittura e realtà, ovvero quello che l'autore, solo con una distanza apparente dal suo ordinario significato extra filosofico, chiama *emergenza*:

86 M. Ferraris, “Nuovo realismo FAQ”, *Nóema. Rivista online di filosofia*, 2, 2011.

87 M. Ferraris, “Che cosa c'è di nuovo nel ‘nuovo realismo’?”, in P. Colonnello, R. Bondi, F. M. Cacciatore, *Bollettino filosofico, Dipartimento di studi umanistici Università della Calabria*, XXVII, 2011-2012, pp. 119-126.

88 M. Ferraris, “Risposte ai miei critici”, *Rivista di Estetica*, 50, 2012, pp. 391-409.

89 M. Ferraris, “Che cos'è il nuovo realismo?”, cit.

«qualcosa è sopravvissuto, e tra quegli individui ci siamo, in questo preciso momento, voi e io. Ovviamente è lecito domandarsi come avvenga questa emergenza. È per un gesto magico, qualcosa come una creazione? No, [...] è per il lento accumularsi di registrazioni, che alla fine produce (sia pure non necessariamente) qualcosa di qualitativamente diverso. La registrazione, la capacità di tenere traccia, è l'origine dell'emergenza, ed è alla registrazione che dobbiamo i caratteri fondamentali del mondo in cui siamo»⁹⁰.

L'assunto di base è ancora una volta quello di rifiutare l'idea che dietro alla realtà si nasconda un creatore, sia esso divino o umano: avvalersi della nozione di emergenza significa propriamente respingere qualunque visione costruttivista o pentecostale e adottare, invece, una prospettiva che si presenti come il reciproco dell'evoluzionismo⁹¹. Non serve né un dio né un soggetto che crei la realtà affinché essa esista. La realtà attuale, secondo l'autore, non è frutto di una intelligenza: essa si configura piuttosto come il risultato di un accumulo di eventi che, raggiunta e superata una certa soglia, si trasformano in qualcosa di nuovo che – appunto – *emerge*. L'emergenza non è altro che questo: «una proprietà è emergente da una certa base di fatti quando, per quanto ne dipenda, non può essere interamente spiegata nei termini di questi – ad esempio la mente dal cervello»⁹². In altre parole la realtà (dal canone televisivo al funzionamento dei denti molari) non è così perché qualcuno l'ha creata in tal modo o perché assume le forme necessarie ad essere compresa da un soggetto senziente: ogni cosa emerge dalle precedenti come una forma rinnovata ed evoluta delle stesse in base a dinamiche di accumulo e permanenza che trasformano la realtà medesima.

Il processo di emergenza, che in ultima istanza si conforma anche alla nozione che se ne ha nel senso comune quando si parla ad esempio di grandi emergenze (l'accadere imprevisto di qualcosa da condizioni che, seppur rendono possibile l'evento, non lo rendevano altrettanto prevedibile), è del tutto indipendente dai soggetti coinvolti. Riprendendo la formula nietzschiana secondo cui «la coscienza è l'ultimo e più tardo sviluppo dell'organico»⁹³ Ferraris afferma che «l'io penso è un frutto tardivo dell'evoluzione, [...] tutto ciò che lo ha preceduto, così come la stragrande maggioranza

90 M. Ferraris, *Emergenza*, cit., p. XVII.

91 *Ivi*, p. 10.

92 *Ivi*, p. X.

93 F. Nietzsche, *La gaia scienza e idilli di Messina* (1882), tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1977, I ed. digitale 2015, § 11.

di ciò che lo ha seguito, è stato, è e sarà quello che è indipendentemente da lui»⁹⁴. Ferraris ribadisce con chiarezza che quasi tutto ciò che c'è nel mondo, a prescindere dal fatto che sia noto o ignoto, esiste indipendentemente dall'uomo e dalla conoscenza che egli ne ha. La verità prima o poi viene a galla, ma non si sa né come né quando: essa semplicemente emerge. Il fatto che gli schemi concettuali nella mente di un soggetto rendano possibile conoscere la realtà, secondo l'autore, non offre alcuna garanzia del fatto che siano essi a determinarla: «il mondo intero, cioè la totalità degli individui, è il risultato di una emergenza che non dipende dal pensiero né dagli schemi concettuali, sebbene questi possano ovviamente conoscerlo»⁹⁵. La coscienza, la conoscenza, la morale e lo stesso Kant sono pezzi di realtà al pari di tutto il resto ed «emergono dalla realtà così come crescono i funghi»⁹⁶.

Se si indaga meglio il concetto di emergenza ci si accorge che essa non è altro che il risultato dell'iscrizione. Il punto di partenza per comprendere il processo è adottare una nozione abbastanza ampia di iscrizione, che non è tanto la scrittura, quanto piuttosto la traccia, l'impronta lasciata su un supporto che ne conservi impressa la memoria, trasformando quest'ultimo nella testimonianza materiale di qualcosa che non c'è più, ma che è stato lì lasciando un'evidenza del proprio passaggio. Solo se vi è una iscrizione è possibile una trasmissione. Tuttavia non è necessario includere già un mittente e un destinatario, poiché la trasmissione può essere anche la semplice permanenza nel tempo e nello spazio di una traccia, indipendentemente dal coinvolgimento di un secondo soggetto. Le cose si differenziano tra loro proprio perché sono differite cronologicamente e questo le rende appunto distinte; un vivo da un morto o il giorno dalla notte si distinguono tra loro essenzialmente per un diversa permanenza nel tempo: «la differenza ontologica non è che un differimento cronologico»⁹⁷.

Ecco dunque che si capisce perché l'iscrizione, se la si intende come traccia, è ciò che permette in generale la permanenza e il differimento nel tempo, poiché racchiude in sé la dinamica di fondo in base alla quale qualcosa che esiste non è necessariamente destinato a sparire: può resistere, può permanere, foss'anche solo come indizio di ciò

94 M. Ferraris, *Emergenza*, cit., p. X.

95 *Ivi*, p. XI.

96 *Ibidem*.

97 *Ivi*, p. 16.

che era. La materia è dunque il supporto su cui resta la memoria del passato. Bergson viene citato da Ferraris come colui che, ancorché «per scopi diametralmente opposti [...] ha enunciato una tesi che sta alla base di questo libro: *il passato è ricordato dalla memoria e ripetuto dalla materia*»⁹⁸. È la registrazione, ossia il tener traccia, che permette alle cose di resistere, di accumularsi, di trasformarsi e – in conclusione – di emergere.

Il saggio, come si intuisce, apre le porte ad alcune questioni che, per la portata generale che pretendono di assumere, potrebbero definirsi metafisiche e, in effetti, l'autore non ha timore ad utilizzare un gergo di questo tipo quando ad esempio afferma che «la registrazione con le sue articolazioni costituisce il trascendentale, ossia la condizione di possibilità non solo dell'esperienza del mondo [...], ma della sua stessa esistenza»⁹⁹. Preme sottolineare che la prospettiva metafisica adottata da Ferraris non ha nulla a che vedere con leggi ultraterrene che egli abbia la pretesa di descrivere: al contrario, lo stesso autore riconosce che essa si radica nella storia, negli individui, nei particolari. Il discorso è simile a quello circa l'esemplarità dell'individuo per la definizione della categoria, che abbiamo già visto. La storia, «diversamente dal mito, non guarda all'universale e al necessario, ma al particolare e al contingente. [...] L'epistemologia perfetta è dunque la storia, in quanto definizione non di leggi, ma di individui»¹⁰⁰. In questo senso l'emergenza, anche se è una categoria metafisica, non può essere spiegata a priori con leggi o teorie, ma può solo essere raccontata attraverso una narrazione storica, che parli dei singoli e delle sequenze di accumulo e trasformazione a cui sono stati soggetti, esattamente come si fa per spiegare l'adattamento biologico di un organismo all'interno del suo lungo percorso evolutivo. Ciò non toglie che si tratti di un discorso metafisico: «noi viviamo nel trascendentale, come talora dicono i filosofi con qualche sussiego. Solo che questo trascendentale non è semplicemente una categoria del sapere, è una categoria anteriore a ontologia ed epistemologia: è la registrazione»¹⁰¹.

Emergenza è un testo piuttosto breve, ma di grande importanza perché si configura come una sorta di piccolo laboratorio, dove vengono svolti alcuni esperimenti metafisici

98 *Ivi*, p. 12.

99 *Ivi*, p. XII.

100 *Ivi*, p. XIII.

101 *Ivi*, p. XII.

relazionati con la più ampia teoria dell'iscrizione. Per molti versi, infatti, il testo anticipa i contenuti, ma soprattutto il metodo, di *Documanità*, che esce nel 2021. In particolare il legame con questo testo è rintracciabile nell'approccio tecnico-antropologico che qui viene solo predisposto e sperimentato, gettando le basi per una metodologia di analisi che fa dell'antropologia essenzialmente una filosofia della tecnica: una narrazione delle stratificazioni storiche nelle quali è scandita l'evoluzione della civiltà. «Teorizzare l'emergenza significa raccontare queste età del mondo [...] in forma approssimativa e per esempi, che sono poi i brevi capitoli di questo libro»¹⁰².

Verso l'isteresi

Il 2018 è l'anno in cui esce *Il denaro e i suoi inganni*¹⁰³, un libro dedicato al confronto tra Maurizio Ferraris e John R. Searle. Il testo è infatti composto da due saggi, uno scritto dal filosofo americano e uno da Ferraris, cui segue un contributo conclusivo di Angela Condello. Il volume è piuttosto significativo all'interno dell'opera complessiva di questi autori per due ragioni. La prima è relativa al fatto che si tratta di due filosofi molto simili, in particolare per quanto riguarda la teoria degli oggetti sociali (cioè l'ontologia sociale): entrambi distinguono infatti la realtà naturale da quella sociale e ravvisano solo in quest'ultima una dipendenza ontologica dall'uomo. Li distingue però l'idea che pongono a fondamento di questa realtà: se per Searle ha a che fare con l'intenzionalità collettiva, quindi qualcosa di essenzialmente astratto, per Ferraris gli oggetti sociali radicano la loro esistenza sull'iscrizione, quindi su un sostrato almeno in linea di principio materiale.

Il volume è quindi l'occasione per confrontare le posizioni dei due filosofi sul tema e mettere a fuoco questa distinzione tutt'altro che secondaria, anche se c'è da ammettere che nell'opinione dei più (e dello stesso Ferraris) anziché contrapporsi le due posizioni

102 *Ivi*, p. XV.

103 J. R. Searle, M. Ferraris, *Il denaro e i suoi inganni*, Einaudi, Torino 2018.

si integrano tra loro. «Per un economista le due tesi di Searle e Ferraris non sono in contrasto: esse colgono due aspetti diversi, ma complementari, della moneta»¹⁰⁴.

La seconda ragione è legata al fatto che, tra tutti i temi che i due autori trattano all'interno delle rispettive filosofie, il denaro è senza ombra di dubbio l'esemplificazione cardine di ciò che affermano e, al tempo stesso, la più scottante delle sfide. Dedicare un approfondimento specifico al tema del denaro significa, per entrambi gli studiosi, confrontarsi non solo con importanti predecessori all'interno della filosofia, ma anche con gli specialisti dell'economia, della sociologia e della psicologia. Inoltre, l'importanza che il denaro riveste all'interno della società e la sua natura di presunto "cardine" della medesima, che induce la maggior parte delle persone a temere costantemente per la sua volatilità o a interrogarsi sul futuro che possono avere le criptovalute, rende il tema del fondamento del valore del denaro imprescindibile non solo per la filosofia, ma anche per l'economia e la politica. Queste sono le ragioni per cui il denaro potrebbe essere l'*experimentum crucis*, capace di confermare o smentire le teorie dei due autori. E la risposta non arriverà dalla pubblicazione di nuovi libri di filosofia, ma dai fatti (ad esempio proprio la sopravvivenza delle criptovalute).

Come già anticipato, l'idea di Searle, di stampo istituzionalista, vede il fondamento ontologico del denaro non già in qualcosa di concreto o nella sua convertibilità in oro o altri beni, bensì solo e unicamente nell'intenzionalità collettiva, ovvero in un mutuo accordo tra gli uomini in base al quale il denaro "vale". In altre parole la moneta ha valore semplicemente per il fatto che tutti pensano che ce l'abbia e questo permette a tutti e ciascuno di sentirsi disposti ad accettare di scambiare un piatto di pastasciutta per una banconota da cinque euro. Questa armonia di intenti tra gli uomini si spiega grazie al concetto di status, ovvero l'assegnazione di una funzione basata sull'accettazione collettiva da parte della comunità: quella che gli economisti chiamerebbero fiducia.

Chiaramente, se le cose stanno così, la minaccia principale alla sopravvivenza del denaro risiede nell'inflazione, ovvero la nemica numero uno della fiducia. Nel momento in cui i prezzi salgono a causa dell'inflazione si ha una svalutazione del denaro, cioè la riduzione del suo potere di acquisto: significa che se prima una persona era disposta ad accettare una banconota da cinque euro in cambio del piatto di pastasciutta, adesso

104 R. De Bonis, "Il denaro e i suoi inganni", *Doppiozero*, 23/06/2018, consultato il 20/10/2023 (<https://www.doppiozero.com/il-denaro-e-i-suoi-inganni>).

pretende la banconota e una moneta da un euro per il medesimo scambio. La fiducia nei confronti della capacità di quel denaro di valere non è più la stessa di prima: si ha meno fiducia e si ritiene che serva più denaro perché valga la pena cedere il medesimo bene. L'intenzionalità è quindi un accordo collettivo all'interno del quale si incardina la fiducia degli uomini e il valore del denaro dipende unicamente da questa fiducia e non già dal vincolo, per quanto indiretto, che il denaro può avere con qualcosa di concreto, come l'oro, le istituzioni statali o le banche centrali. In questa visione non vi è alcun residuo materiale: l'efficacia deriva essenzialmente dall'accordo collettivo.

Ferraris non la vede così e ritiene che il valore del denaro si possa spiegare molto meglio attraverso la storia tecnico-pratica della scrittura e degli scambi. È ancora una volta l'iscrizione il fondamento ontologico: la capacità di riconnettere la banconota a qualcosa di altro e precedente è l'unico vero cardine della fiducia degli uomini nei suoi confronti. È proprio per questo che diventa cruciale verificare l'autenticità di una banconota, affinché la stessa conservi il proprio valore. Le criptovalute, l'*home banking*, la carta di credito, il bancomat, ma anche lo stesso conto corrente sono tutte cose che godono della fiducia degli uomini grazie alla scrittura che li convalida: è perché si può vedere un estratto conto e si può dunque tenere traccia e documentare gli scambi compiuti, che gli uomini continuano ad utilizzarli. Il bitcoin, ad esempio, basa la propria credibilità sul fatto che la sua tecnologia tiene memoria certificata delle transazioni effettuate¹⁰⁵ e ciò sembra dar ragione alla teoria di Ferraris in base alla quale è il fatto che resti una traccia, che vi sia una memoria documentata, ciò che autentica il valore, lo garantisce e, in generale, permette che vi sia una fiducia nei suoi confronti.

In ultima istanza il denaro permette di chiarire su cosa, in generale, l'ontologia dei due autori si contrappone: se Searle la vede come un accordo intersoggettivo alla base del quale vi è una sorta di immaginazione, che sfugge all'arbitrio semplicemente grazie al fatto di essere collettiva, per Ferraris ogni tipo di realtà sociale trae origine da una forma di iscrizione che, grazie alla sua capacità di conservare memoria storica, ne certifica l'autenticità e ne permette l'emergenza.

Nel 2021 Ferraris pubblica con Laterza *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*¹⁰⁶. Il titolo è un evidente richiamo al precedente *Documentalità*, anche se le novità rispetto a

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ M. Ferraris, *Documanità*, cit.

quest'ultimo sono molte. Il tema della traccia, per esempio, seppur fondamentale anche in questa pubblicazione, sembra aver assunto forme nuove e una centralità differente rispetto al passato. Se nelle prime opere il legame con l'idea di testo era ancora molto forte, con questa pubblicazione Ferraris sposta l'attenzione dal concetto di iscrizione a quello di isteresi, che è una nozione decisamente più ampia e astratta, ma al contempo molto più specifica.

Nella successione dei libri di Ferraris la scrittura ha sempre avuto una grandissima importanza ed è probabilmente ciò su cui maggiormente si incardina la sua filosofia, ma bisogna ammettere che non è mai stata una nozione immutata: col tempo questo cardine ha cambiato nome, aspetto e dimensione, pur restando sempre un perno fondamentale del suo pensiero. Nello specifico si partiva alla fine degli anni Ottanta, ai tempi della *Storia dell'ermeneutica*, con l'idea di testo per passare poi a quella di scrittura, di documento, di iscrizione e infine di traccia in un percorso di progressiva focalizzazione verso ciò che è effettivamente cruciale di tutto il discorso ontologico che il filosofo propone. Con *Documanità* si compie un ulteriore passo in questa progressione e alla registrazione si sostituisce l'isteresi, che è ciò a cui l'autore dedicherà i prossimi studi¹⁰⁷, essendo anche l'elemento di maggior novità di questo volume.

Per capire cosa sia l'isteresi è necessario innanzitutto prendere confidenza con il concetto di registrazione, che di fatto ne è la più concreta delle declinazioni: già nelle precedenti opere Ferraris aveva chiarito che la traccia non è necessariamente la scrittura, bensì più genericamente il passato ripetuto dalla materia, ovvero la capacità di qualcosa di perdurare anche dopo la sua fine, proprio grazie alla sua registrazione. Restandone impressa la memoria su un supporto fisico, un oggetto o un evento sono in grado di manifestare la propria (passata) presenza anche quando non ci sono più. La traccia «ha la caratteristica di essere, insieme, presente, in quanto traccia, e assente, l'esser traccia consistendo nel rinviare a qualcosa di non presente, proprio come la cenere è traccia di un legno che non c'è più»¹⁰⁸.

Quando però qualcosa permane, e quindi si conserva, può essere riutilizzato, senza bisogno di ricominciare tutto dall'inizio. È questo il caso di una selce scheggiata, di un bastone ben lavorato, di un propulsore, di un coltello affilato o di qualunque altro

107 Si veda l'intervista al filosofo in appendice al testo.

108 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 350.

attrezzo che possa essere impiegato più volte e non sia usa e getta. Il processo di base grazie al quale avviene la costruzione di uno strumento è la capitalizzazione, ovvero lo sforzo investito nella produzione di un oggetto che, grazie alla capacità di essere riutilizzabile molte volte, ricompensa il suo creatore dell'investimento fatto all'inizio in termini di fatica con la capacità di scontargli tantissimo lavoro una volta completato; lavoro che, grazie allo strumento in questione, diventa molto più veloce e, soprattutto, non va ripetuto ogni giorno. Questo straordinario sconto in termini di fatica è unicamente possibile grazie alla registrazione: l'oggetto conserva nelle sue forme la memoria di uno sforzo, di un lavoro, che, anziché essere destinato, ad esempio, in modo contingente alla disossatura diretta di un animale, viene strategicamente dedicato alla scheggiatura di una selce. Quest'ultima, se ben fatta, permetterà di faticare molto meno nell'azione di spolpare e tagliare una carcassa perché avrà una precisione e un'efficacia impareggiabili rispetto all'attività diretta di denti e unghie sulla carne per dividerla dalle ossa senza l'ausilio di attrezzi. Inoltre – ed è l'aspetto cruciale del discorso – il lavoro speso sulla selce è un investimento sul futuro straordinariamente redditizio poiché essa potrà essere utilizzata non una, ma svariate volte su numerose carcasse: questo significa aver capitalizzato uno sforzo iniziale, che viene ripagato nel tempo in occasione della macellazione di ogni carcassa.

Il principio di capitalizzazione vale per qualunque strumento: dalla selce alla zappa, dal telefonino alla stazione spaziale internazionale. «La fatica richiesta dalla costruzione di una zappa è ripagata dal potenziamento dell'azione che ne deriva»¹⁰⁹ esattamente come avere un avamposto permanente in orbita permette a scienziati ed astronauti di risparmiare un gran numero di viaggi e di spostamenti di attrezzatura. Ma in cosa consiste questo potenziamento? Dipende dall'attrezzo, anche se in generale i vantaggi derivano da maggiori forza, precisione ed efficacia, ma soprattutto dall'iterazione, ovvero la possibilità di ripetere l'operazione senza dover ricominciare tutto da capo ogni volta.

La registrazione rende quindi possibile l'iterazione, ma quest'ultima non è l'unico beneficio dell'isteresi rispetto alla registrazione. Con l'avvento di internet infatti e, più recentemente, con la raccolta dei metadati, ovvero di tutte quelle informazioni che

109 *Ivi*, p. 12.

produciamo involontariamente con il nostro comportamento mentre usiamo dispositivi digitali, apparentemente insignificanti se prese singolarmente (ma interessantissime se considerate in forma aggregata), è emersa la possibilità di creare documenti da qualcosa che tradizionalmente non lasciava traccia. Ciò che il web sta rendendo possibile non è soltanto la infosfera, ovvero quella facoltà, un tempo inimmaginabile, di connettere tra loro documenti diversi o di raccogliere e rendere accessibile un'infinità di informazioni, ma – ed è la cosa davvero straordinaria – la docusfera, ovvero la possibilità di generare documenti da circostanze che non erano in grado di farlo prima. E si tratta di dati che possono essere confrontati tra loro, aggregati, elaborati e venduti. «L'isteresi, oltre che all'iterazione, può così dar luogo all'alterazione, all'emergenza come produzione del qualitativamente nuovo»¹¹⁰.

Ferraris parla di un passaggio dal web tolemaico al web copernicano, dove il primo è essenzialmente eidocentrico (da *eidōs*, cioè idea), perché pone il focus sui documenti forti, ovvero tutte quelle informazioni, immagini e messaggi prodotti volontariamente e resi pubblici su internet. Il secondo è, invece, etocentrico (da *ethos*, ovvero comportamento) perché si concentra prevalentemente sui documenti deboli, vale a dire i metadati, che non registrano le idee o le opinioni politiche degli utenti, bensì la loro condotta. Sebbene possa sembrare una differenza sottile, la posta in palio è molto diversa; dal punto di vista politico, infatti, lo scopo della profilazione degli utenti viene interpretata in maniera distinta: per la visione tolemaica il web è uno strumento finalizzato al controllo sociale della popolazione da parte del potere politico, per la prospettiva copernicana, invece, l'obiettivo è il profitto economico. Laddove l'eidocentrismo vede nel documento la traccia di una informazione, da cui far derivare determinate azioni (politiche), l'etocentrismo ci vede, al contrario, la traccia di un'azione, da cui trarre informazioni (economiche).

Messa da parte la presunta questione del controllo politico della popolazione da parte dei poteri governativi, a cui Ferraris non crede molto, resta invece da riflettere seriamente sul valore economico che queste informazioni hanno. La svolta documediale ha infatti permesso di rendere le informazioni (sul comportamento) una merce preziosissima: «documenti che valgono molto più del denaro perché ci parlano non di

110 *Ivi*, p. 14.

ciò che il consumatore ha ma di ciò che il consumatore è»¹¹¹. Permettono inoltre l'automazione, il perfezionamento e l'ottimizzazione della produzione e della distribuzione della merce, riducendo gli sprechi, i tempi e i costi, il tutto avvalendosi delle sempre più dettagliate informazioni in merito alle abitudini di acquisto, ai bisogni e alle condotte del consumatore.

Questo processo, capace di produrre significati – e quindi valore – dai dati è l'attività propria dell'ermeneutica digitale¹¹². In sostanza si sta generando valore (in termini di conoscenza e, conseguentemente, di denaro) da qualcosa che non ci si era mai resi conto che potesse averlo. E soprattutto, prima che si riuscissero a raccogliere, non ci si era accorti della grandezza del valore custodito da questi dati, tant'è che a lungo ci si è chiesti – ad esempio quando i primi *social network* iniziavano ad avere milioni di utenti – come avrebbero fatto questi colossi della comunicazione a fatturare e sostenersi economicamente essendo l'iscrizione gratuita. Ingenuamente si pensava che gli utili potessero derivare unicamente dalla vendita di un servizio e non dall'acquisizione gratuita di informazioni.

«Nel momento in cui i comportamenti umani possono venire registrati, allora la prassi si converte in poiesi, ossia produce documenti e valore»¹¹³. L'isteresi è dunque qualcosa di decisamente più ampio dell'iscrizione; essenzialmente è – a un tempo – il concetto della permanenza, dell'iterazione e dell'alterazione: pur provenendo da un'evoluzione dello studio dell'iscrizione, essa è qualcosa di più specifico e più ampio della traccia. Se quest'ultima, infatti, era già stata individuata come la memoria segnata su un supporto materiale, l'isteresi si applica molto più genericamente a tutto ciò che permane, che resta anziché sparire e che, in questo conservarsi, permette l'emergenza di cose nuove. Anche l'acqua che scava la roccia è isteresi nel momento in cui lascia una traccia del suo passaggio sulla pietra, attraverso cui diventa riconoscibile, ancorché nella forma di un ricordo, il suo accadere, «ma per quanto riguarda l'isteresi proprio la rivoluzione documentale ci permette di vedere le cose con più chiarezza, e in particolare di

111 *Ivi*, p. 61.

112 M. Ferraris, "Ermeneutica digitale. L'interpretazione dei dati: il processo di riappropriazione in quattro fasi", *Agenda digitale*, 13/03/2023, consultato il 20/10/2023 (<https://www.agendadigitale.eu/cultura-digitale/linterpretazione-dei-dati-il-processo-di-riappropriazione-in-quattro-fasi/>)

113 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 15.

riconoscere che la registrazione fa molto di più di quanto comunemente crediamo»¹¹⁴. Quando ad esempio si assiste al fatto che un panno steso al sole si asciuga e resta tale anche una volta che il sole è tramontato, si sta essenzialmente riscontrando che le conseguenze di qualcosa permangono anche quando ciò che le ha permesse non c'è più: «gli effetti sono sopravvissuti alle cause»¹¹⁵.

La tendenza che ha l'uomo moderno però è quella di concentrare la propria attenzione sulle cause, come se queste fossero il nocciolo metafisico dell'esistenza: «non è vero: il vero collante è il posporre, il perdurare e il trasformare, che spiega perché [...] una società senza documenti sia pochissima cosa, e perché un aumento quantitativo dell'isteresi [...] abbia cambiato il mondo, e soprattutto ne abbia rivelato l'essenza profonda»¹¹⁶. Che tutto sia improvvisamente registrato, raccolto e archiviato cambia la realtà, la conoscenza che abbiamo di essa e modifica, in ultima istanza, la nostra vita. L'isteresi è quindi un concetto al quale Ferraris giunge attraverso lo studio dell'iscrizione, ma che si applica alla realtà in generale ed è quindi essenzialmente una categoria metafisica, che tiene insieme tempo, spazio, materia e forma. Lo studio dell'isteresi è solo una piccola parte del volume in questione, peraltro incompleta rispetto al lavoro originario¹¹⁷.

La parte maggioritaria di *Documanità* è infatti dedicata alla filosofia della tecnica: qui Ferraris, riallacciandosi a un discorso che aveva già presentato in *Documentalità*, presenta una descrizione dell'uomo come un animale essenzialmente tecnico. Rifiutata ogni visione creazionista o costruttivista, che di fatto sarebbe la declinazione laica della medesima prospettiva pentecostale che vede dietro al mondo una mente creatrice, ancorché umana anziché divina, Ferraris adotta un punto di vista emergentista, ovvero – anche qui lo ribadisce – il corrispettivo filosofico dell'evoluzionismo¹¹⁸.

La realtà non è né disegnata né progettata né costruita: alla sua origine non vanno poste né divinità né gli schemi mentali dell'Io penso kantiano. Essa emerge grazie a dei meccanismi di stratificazione e permanenza; detto altrimenti: grazie alla registrazione. L'intelligenza umana, da questo punto di vista, non si distingue qualitativamente da

114 *Ivi*, p. 10.

115 *Ivi*, p. 349.

116 *Ivi*, p. 350.

117 Si veda l'intervista al filosofo in appendice al testo.

118 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 206.

quella degli altri animali, molti dei quali, ad esempio alcuni cetacei, hanno capacità cerebrali complessive che superano quelle dell'uomo¹¹⁹. Anche rapportando la massa cerebrale a quella del peso complessivo dell'organismo, l'uomo non ha alcun primato dal momento che vi sono formiche il cui cervello arriva a occupare circa il 15% della loro massa corporea¹²⁰, contro il 2% dell'uomo.

Ciò che caratterizza l'umano, in effetti, non è una particolare dotazione organica, come un cervello voluminoso¹²¹, ma semmai una incolmabile carenza: niente corna, artigli, pelliccia o carapace. L'uomo – e in questo Ferraris fa richiami espliciti a Leroi-Gourhan e a Nietzsche – è essenzialmente un animale vulnerabile e disadattato, in balia delle forze della natura e facile preda degli altri carnivori. È però nella carenza organica che va rintracciato il bisogno di compensare la propria debolezza con dotazioni esterne: «l'anima è diventata umana non quando ha raggiunto una determinata massa cerebrale, ma quando, per una serie di circostanze fortuite che retrospettivamente possiamo leggere come il destino manifesto dell'umanità, si è dotata di supplementi tecnici capaci di ovviare alle sue insufficienze»¹²².

A ciò si aggiunge il fatto che l'uomo, diversamente dagli automi e dai cervelli elettronici, è pieno di bisogni. Siano essi basilari, come nutrirsi e respirare, o secondari, come sposarsi o prendere una laurea in chimica, il fatto stesso che egli sia un organismo lo rende schiavo di un gran numero di impellenze. Rispondere ai bisogni e supplire alle mancanze, «e non il possesso della ragione o l'amore per la conoscenza, costituisce l'essenza dell'anima umana»¹²³, il che significa che non è mai esistita un'umanità senza tecnica, dal momento che essa rappresenta la principale strategia attuata dall'uomo per adattarsi all'ambiente.

In questa prospettiva non è quindi possibile concepire un'antropologia che non sia anche una filosofia della tecnica e qui trova una forte conferma anche la critica da parte di Ferraris al mito del buon selvaggio e al presunto stato di natura descritto da Rousseau, dove gli uomini avrebbero vissuto liberi e felici, prima di essere corrotti dalla

119 A. Linzey, *The global guide to animal protection*, University of Illinois Press, Urbana-Illinois 2013, p. 1.

120 A. Castillo, M. A. Seid, W. T. Wcislo, "The Allometry of Brain Miniaturization in Ants", *Brain Behaviour and Evolution*, 77, 2011, p. 6.

121 A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, cit., pp. 26-27.

122 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 103.

123 Ivi, p. 116.

scienza e dalle arti. Una simile epoca non solo non è mai esistita, ma è anche assolutamente inconcepibile e in contraddizione con la natura stessa dell'uomo: se c'era l'uomo c'era per forza di cose anche la tecnica, dal momento che «l'eccesso, l'adozione di supplementi rispetto alla dotazione naturale, va [...] inteso come una costante, la sola, che definisce la natura umana»¹²⁴.

Documanità prosegue lo studio del rapporto tra l'uomo e la tecnologia con una approfondita analisi della responsività e della capacità tipicamente umana di generare e proiettare fini sugli strumenti che crea. La ragione non nasce come facoltà originaria, bensì come quella capacità di comprensione che sorge in seguito alla competenza: esattamente come l'epistemologia, secondo Ferraris, è successiva all'ontologia, dal momento che «bisogna che qualcosa sia perché qualcosa venga conosciuto»¹²⁵, allo stesso modo la comprensione emerge solo dopo la competenza. Banalizzando, si può dire che non è necessario conoscere la fisica o l'anatomia per camminare, così come «non c'è bisogno di sapere che cos'è la matematica per fare dei conti, [...] la comprensione è un lusso, la competenza e l'azione sono una necessità»¹²⁶.

L'attività precipua della ragione è quella di generare fini, non di risolvere problemi, dal momento che nella maggior parte dei casi l'efficacia dell'agire deriva appunto dalla prassi, che permette l'acquisizione di competenze. La conoscenza è sempre successiva alla prassi, e non si dà la situazione contraria: la tecnica non è il risultato di una mente superiore e sovrappiù, come si è soliti pensare, bensì l'origine della stessa autocoscienza, che ne è l'ultimo, più tardivo, contingente e imprevedibile frutto.

«Quando maneggio il denaro, non applico una teoria economica, [...] semplicemente agisco, seguendo il carattere di fondo del mio rapporto con la realtà in generale. Poco alla volta, attraverso l'azione, può capitarmi di prendere coscienza di quanto faccio, e la competenza si trasforma in comprensione, ossia la tecnologia trapassa in epistemologia»¹²⁷.

L'autocoscienza, la consapevolezza, l'intenzionalità, all'interno delle quali l'uomo colloca immancabilmente la responsabilità del proprio agire, sono elementi del tutto assenti nella sequenza ontologia > tecnologia > epistemologia¹²⁸, e che compaiono

124 *Ivi*, p. 131.

125 *Ivi*, p. 234.

126 *Ivi*, p. 201.

127 *Ivi*, p. 203.

128 *Ivi*, p. 202.

semmai nell'ultima sezione della triade e, più che altro, accompagnando un gesto più che generandolo. Lo studio di questa sequenza passa attraverso la rivalutazione del gesto, della mano e della protesi, la cooperazione tra le quali determina il concetto di responsività. L'agire umano, infatti, è una sequenza ininterrotta di gesti prevalentemente inconsci, di cui si prende consapevolezza in maniera del tutto involontaria e imprevedibile. «In breve la conoscenza non è la premessa, ma semmai [...] il risultato»¹²⁹.

Da cosa viene però determinata la nascita dei significati? Il valore della coscienza, del tempo, dell'intenzione e, più ampiamente, il senso della vita e dell'agire, non possono che derivare dalla morte: «solo ciò che ha *una fine* può avere *un fine*, dal momento che sente l'unicità delle scelte e la storicità dell'esistenza»¹³⁰. Tra le molte differenze che intercorrono tra un'intelligenza umana e una artificiale, al di là delle capacità di ciascuna, vi è che la seconda, diversamente dalla prima, non è radicata in un organismo e quindi non teme la morte e non ha bisogni, né primari, né secondari. L'uomo, invece, è condannato a morire e sa di avere poco tempo: ha delle urgenze, delle incombenze da sbrigare. Si tratta di finalità interne (comuni agli animali, ma non agli automi), quando sono dedicate alla sopravvivenza, come mangiare e respirare, e di finalità esterne (comuni agli automi, ma non agli animali) quando si tratta di bisogni di origine non biologica.

La questione centrale in questo discorso, per nulla scontata, è che «l'organismo conferisce significato, urgenza, scopi a un meccanismo che altrimenti ne è sprovvisto»¹³¹. Da una parte è quindi l'uomo che, sottoposto alla fine (la morte) genera fini e li proietta, tramite l'iscrizione, nelle macchine (tagliare, colpire, lanciare, etc.), dall'altra «il meccanismo potenzia le risorse dell'organismo, e crea le condizioni per la nascita del sapere, del mondo della cultura e dello spirito, dei rapporti sociali e dell'economia»¹³² generando di fatto un nuovo mondo di finalità esterne. Questo è il motivo per cui l'uomo è l'unico animale non umano a possedere finalità sia esterne che

129 *Ivi*, p. 209.

130 *Ivi*, p. 243.

131 *Ivi*, p. 131.

132 *Ibidem*.

interne. «È in questa capacità di assegnare dei fini, da quello di farsi un piatto di pasta a quello di restaurare l'impero germanico, che consiste la razionalità»¹³³.

Dove il supplemento colma una carenza biologica, il soddisfacimento genera nuovi bisogni: un'immagine che sembra quasi fondare il capitalismo del consumo (e non solo la capitalizzazione dell'isteresi) nella condizione metafisica dell'uomo. «Ogni nuovo supplemento che fa il suo ingresso nella storia colma una mancanza ma ne genera di nuove. E a questo punto ha inizio una rincorsa spettacolare»¹³⁴. Si pensi, a titolo puramente esemplificativo, a quanti nuovi bisogni genera l'uso del cellulare (stare connessi e informati, pubblicare foto, rispondere ai messaggi). Idealizzare una presunta età edenica nella quale l'uomo viveva ingenuamente libero e felice, prima di corrompersi con il commercio, la tecnologia e il capitale significa portare avanti una narrazione che ignora che è in esse che si rintracciano le costanti della forma di vita umana.

Gli straordinari sviluppi della tecnica sembrano però suscitare sempre grandi preoccupazioni: lo dimostra il recente sgomento che l'intelligenza artificiale, attraverso l'uso di modelli di linguaggio ad apprendimento automatico, ha generato nella vita quotidiana di molti utenti e nei provvedimenti di alcuni governi¹³⁵. Al netto dell'inevitabile circostanza in base alla quale qualunque innovazione si espone a questi rischi (si pensi alla demonizzazione della macchina da scrivere da parte di Heidegger¹³⁶), diventa necessario considerare l'automazione un esito inevitabile dell'isteresi e probabilmente uno dei ritrovati più rilevanti per la tecnologia del secolo in corso. La questione assume rilevanza sociale, però, nel momento in cui l'automazione, applicata al mondo del lavoro, comporterà l'inevitabile sostituzione di molte figure professionali, esattamente come in passato macchinari sempre più precisi e produttivi avevano rimpiazzato la manodopera di molti operai e agricoltori. Quello che sembrava impossibile da soppiantare, e che si considerava quindi lo specifico dell'umano, era la sua intelligenza, la sua capacità di calcolo e la sua inventiva. Ora sappiamo che non è così: «l'intelligenza, ben lungi dall'essere alcunché di esclusivo e inimitabile nell'uomo,

133 *Ivi*, p. 243.

134 *Ivi*, p. 138.

135 Con il provvedimento 112 del 30 marzo 2023, il Garante per la protezione dei dati personali dispone con effetto immediato limitazioni nel territorio italiano a ChatGPT.

136 M. Ferraris, "Neanche Heidegger capì la macchina da scrivere", *la Repubblica*, 29/01/2016.

[...] è ciò che all'interno dell'umano può essere mimato dal meccanismo: registra, manipola, calcola, ripete»¹³⁷. L'automazione e le sue conseguenze sul mondo del lavoro rendono sempre più evidente che ciò per cui i robot non soppiantano mai l'uomo non è la produzione, bensì qualcosa che si radica nell'organismo (che alle macchine appunto manca), ovvero il consumo: «l'essenza dell'umano non sta nel surrogare la macchina, bensì nel consumare ciò che la macchina produce»¹³⁸.

Sembrano prendere forma, almeno parzialmente, alcune profetiche intuizioni di Adorno in merito alla configurazione dell'uomo come lavoratore-consumatore, orientato tanto in fabbrica quanto nel suo tempo libero dal capitale e dall'industria culturale. Bisogni, sistema produttivo e tecnica si intrecciano, secondo Adorno, e avvolgono l'individuo in una realtà dominata dal capitale a ogni livello: la stessa cultura si mercifica e genera prodotti commerciali. Musica, libri, film diventano ripetitivi, prevedibili e stereotipati. Anche quello che dovrebbe essere il tempo libero dal lavoro viene occupato dal capitale che strumentalizza lo svago e lo piega all'interesse economico convertendo l'uomo in un soggetto essenzialmente dedicato all'attività produttiva durante le ore lavorative e al consumo nelle ore del riposo: «*“work while you work, play while you play”* – questa è la massima fondamentale dell'autodisciplina repressiva»¹³⁹. I bisogni che l'uomo sente la necessità di soddisfare durante il proprio ozio sono indotti dallo stesso sistema produttivo per cui lavora rendendosi due volte schiavo: della produzione e del consumo. «Per il consumatore non rimane più nulla da classificare che non sia già stato anticipato nello schematismo della produzione»¹⁴⁰.

Ferraris offre una descrizione attualizzata di quanto profetizzava Adorno quando fa notare che chi corre e chi va in palestra, così come chi pratica il digiuno, sono il sintomo di una significativa trasformazione. La rarefazione del lavoro, che «oltre alla precarizzazione, è riduzione degli addetti»¹⁴¹, ha portato alla scomparsa dello sforzo fisico. L'uomo «deve correre per bruciare le energie che non consuma sul lavoro, ma – questo l'aspetto cruciale – la sua mobilitazione può produrre più ricchezza di quella

137 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 65.

138 *Ibidem*.

139 T. Adorno, *Minima moralia. Reflections from Damaged Life* (1951), Verso books, London-New York 2018, p. 84.

140 T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo* (1947), tr. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1997, p. 131.

141 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 68.

generata dalla forza fisica, perché permette di consumare beni prodotti industrialmente a prezzo bassissimo che altrimenti resterebbero invenduti»¹⁴². La centralità del lavoro, inteso come produzione di valore, sembra spostarsi progressivamente dalla produzione vera e propria al momento del consumo: vacanze, viaggi, condivisione delle foto sui *social network*, pur essendo momenti essenzialmente non lavorativi, sono diventati col tempo il fulcro della produzione del valore. «L'*otium* è molto più redditizio del *negotium*»¹⁴³ soprattutto nel momento in cui viene dislocata nel tempo libero del consumatore, ad esempio, l'attività di montaggio dei mobili appena comprati: il compratore è contento perché ha speso poco per i suoi acquisti e l'impresa ha avuto un enorme abbassamento delle spese a suo carico.

Tutto ciò è possibile perché il consumatore, ancora una volta, è inconsapevole del fatto che il suo tempo libero è sempre più dominato da attività produttive, i cui benefici economici sono sempre in capo a soggetti esterni. «Il lavoratore si sente soggettivamente stanco, però non sa a cosa imputare la stanchezza, perché non sa di lavorare e in qualche misura se lo nasconde»¹⁴⁴, inoltre, esattamente come il montaggio di mobili fai da te dissolve la divisione del lavoro, tipica della produzione capitalistica tradizionale, allo stesso modo «con l'eufemismo di “lavoro agile”, o “smart” (sinonimo inequivocabile di “fregatura”), la disseminazione estende potenzialmente la quantità di lavoro richiesta rompendo l'unità di tempo, luogo e azione caratteristica del lavoro industriale»¹⁴⁵. Se prima il lavoro si distingueva dal riposo, scrive Ferraris, come il giorno dalla notte, oggi è sempre più ubiquo e si concentra soprattutto in quelle attività che, paradossalmente, ci sembrano dedicate allo svago, come scrivere una recensione dopo aver cenato al ristorante, condividere le foto di un viaggio, trascorrere un paio d'ore sul divano guardando un film. Tutto ciò rende essenzialmente indistinguibile l'attività lavorativa dal tempo libero.

Conclude *Documanità*, la cui sistematicità e ampiezza tematica sono impressionanti, una proposta politica piuttosto spiazzante: dato l'enorme valore costituito dai dati che gli utenti cedono gratuitamente alle piattaforme, sarebbe auspicabile una gestione

142 *Ibidem*.

143 *Ivi*, p. 72.

144 *Ibidem*.

145 *Ivi*, p. 73.

virtuosa di questa ricchezza – non solo conoscitiva, ma anche concretamente monetizzabile – da parte di una istituzione sovranazionale. In fin dei conti quei dati sono prodotti dagli utenti, che pur producendo questo valore, non ne beneficiano in alcun modo; per questa ragione sarebbe utilissima la creazione di un *welfare* del web: un *webfare*¹⁴⁶.

«Proprio perché gli utenti di servizi gratuiti non sono i prodotti, ma i produttori, questi servizi non sono veramente gratuiti, giacché generano un plusvalore, dunque la piattaforma deve retribuirli non con uno stipendio assegnato ai singoli utenti [...] bensì con un trasferimento di risorse all’Unione Europea per scopi di *webfare*»¹⁴⁷.

Delle due dimensioni in cui si possono classificare i dati, semantici (costituiti dalle informazioni) e semiotici (che registrano i comportamenti), le piattaforme sono ovviamente più interessate ai secondi, perché racchiudono molti segreti in merito all’agire dell’uomo, che solo con adeguate tecniche di interpretazione dei dati, è possibile decriptare; il che è il compito precipuo dell’ermeneutica digitale. Ciononostante, l’attenzione degli studiosi continua a concentrarsi sulla dimensione più romantica dei pensieri, quella che con una fortunatissima espressione viene ormai globalmente definita “infosfera”, tralasciando di occuparsi della ben più significativa sfera del comportamento. Probabilmente, anche in questo caso, dare priorità alle parole anziché ai gesti è uno dei tanti retaggi del pensiero postmoderno.

146 Per un approfondimento si veda anche: M. Ferraris, “Filosofia del web: a partire da *Documanità*”, Dottorato "Medium e medialità", Università degli studi eCampus, consultato il 20/10/2023 (<https://www.youtube.com/watch?v=Rfs72Cow33g>).

147 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 329.

Capitolo 2

Manifesto del nuovo realismo: la realtà e il sapere

Quello che dà un po' fastidio agli intellettuali è la realtà.

Luciano De Crescenzo¹⁴⁸

Uno spettro si aggira per l'Europa

«Uno spettro si aggira per l'Europa. È lo spettro di ciò che propongo di chiamare "New Realism"»¹⁴⁹: così comincia l'articolo che Maurizio Ferraris pubblica l'8 agosto 2011 su *la Repubblica* per annunciare un convegno internazionale previsto a Bonn l'anno seguente, di cui è organizzatore insieme a due colleghi, rispettivamente dell'Università di Bonn e di Belgrado: Markus Gabriel e Petar Bojanic. Al congresso è prevista la partecipazione di alcune figure chiave della svolta che, secondo l'autore, si sta consumando nel dibattito filosofico contemporaneo: John Searle, Umberto Eco e Paul Boghossian.

Tema dell'evento è la riabilitazione del concetto di realismo, nozione a lungo marginalizzata dal pensiero postmoderno, che avrebbe visto in essa un duplice difetto. Dal momento che la realtà in quanto tale è qualcosa di inaccessibile alla mente umana, strutturalmente vincolata alla sua dimensione soggettiva, parlarne significa da una parte presumere di avanzare affermazioni veritiere a proposito di qualcosa la cui esistenza è totalmente indimostrabile e che resta, in ogni modo, inconoscibile, dall'altra significa tentare di sclerotizzarla e imporne il potere, in ragione di un principio di autoritarismo

148 L. De Crescenzo, *I pensieri di Bellavista*, Mondadori, Milano 2005, p. 186.

149 M. Ferraris, "Il ritorno al pensiero forte", cit.

politico. La critica da parte del pensiero postmoderno nei confronti del realismo, cioè di quella filosofia che si assume il coraggio di parlare della realtà, è quindi duplice: è un'accusa, a un tempo, di ingenuità e di conservatorismo.

A detta dell'autore però le cose sono cambiate e la situazione politica di inizio millennio ha confermato che, diversamente da quanto ci si aspettava, la diffusa convinzione che non ci siano fatti, ma solo interpretazioni, anziché emancipare l'umanità, ha permesso innanzitutto l'emergenza del populismo mediatico, del revisionismo e della politica guidata dalla ragione del più forte dimostrando che è stato proprio il principio dell'immaginazione al potere a favorire l'emergenza di nuovi autoritarismi.

Il contributo su *la Repubblica* che, oltre che il convegno di Bonn, anticipa in fin dei conti anche l'uscita del *Manifesto del nuovo realismo*, i cui capitoli sono riassunti proprio dai termini chiave che Ferraris riporta in questo articolo (ontologia, critica e illuminismo), viene considerato dallo stesso autore un momento cruciale nella storia del suo pensiero. Le ragioni di ciò sono numerose e si rintracciano soprattutto nella dimensione identitaria che una certa sequenza di eventi, alla cui origine si trova proprio questo breve articolo, ha avuto non solo nel dibattito filosofico italiano e straniero, ma anche nella vita dello stesso autore; dibattito che tutt'ora prosegue e che ruota essenzialmente attorno alle sue pubblicazioni dal 2012 in poi. In altre parole, l'enorme scalpore che ha avuto in Italia la diatriba tra pensiero debole e nuovo realismo, che si è consumata in un gran numero di contributi, convegni e pubblicazioni (sia scientifiche che a forte tiratura), è cominciata con l'articolo su *la Repubblica* "Il ritorno al pensiero forte".

«L'8 agosto, cioè appunto il giorno dell'ufficializzazione del nome con l'articolo su "Repubblica", ero all'aeroporto di Atene, e ho incominciato a ricevere una valanga di sms e mail»¹⁵⁰ scrive Ferraris. Qui ha avuto origine tutto: inizialmente si era trattato di un semplice colloquio «sul carattere fondamentale della filosofia contemporanea»¹⁵¹ con il collega tedesco Markus Gabriel, che Ferraris incontrò a Napoli nel 2011 all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, poi si tradusse nell'organizzazione del convegno di Bonn, che fu appunto annunciato ad agosto dello stesso anno sulle colonne di *la*

150 R. Scarpa, *Il caso Nuovo Realismo. La lingua del dibattito filosofico contemporaneo*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2013, p. 160.

151 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. IX.

Repubblica, infine divenne una pubblicazione con un titolo e delle caratteristiche assolutamente particolari: il *Manifesto del nuovo realismo*, pubblicato nel 2012. Questa sequenza di eventi inaugura e scatena in Italia un piccolo uragano¹⁵² per gli addetti al settore: «ovviamente tanto interesse ha stupito anche me, che avevo una posizione realistica da vent'anni senza che questo suscitasse un particolare scalpore»¹⁵³. È però innanzitutto il risultato di un processo di autoconsapevolezza da parte dell'autore sulla propria idea di filosofia e si configura essenzialmente come una sorta di *coming out* filosofico: in questo senso viene da molti considerato il momento della “svolta” di Maurizio Ferraris, la quale in realtà affonda le radici, come lo stesso autore ammette, in pubblicazioni di almeno venti anni prima.

La svolta

Ci sono in effetti alcune importanti considerazioni da fare a proposito di questa svolta. La prima, e più evidente, è legata alla complicità da parte di Ferraris alla nascita di questo piccolo uragano: «c'è chi, con inguaribile ottimismo (perché non basta un articolo di giornale a scatenare un dibattito di queste proporzioni), ha detto che si trattava di una montatura mediatica»¹⁵⁴. Al netto di quanto afferma nel prologo del *Manifesto*¹⁵⁵, l'autore ha ben più che favorito e fiancheggiato la nascita del dibattito esponendo al pubblico la propria creatura (il nuovo realismo) in molti modi¹⁵⁶. Nonostante affermi, infatti, che non si tratta di una sua teoria, né di un preciso orientamento filosofico, egli sembra volerne documentare – qui come in altri testi¹⁵⁷ – la nascita nel modo più preciso possibile non solo ricostruendone la storia, ma fornendo addirittura dettagli sul luogo, il giorno e l'ora in cui tutto ebbe origine: «nel giugno scorso, a Napoli, [...] avevo incontrato un giovane collega [...]. A voler essere pignoli,

152 Per una rassegna stampa completa dal 2011 al 2013 degli articoli sul tema, che conta quasi un migliaio di contributi, si veda R. Scarpa, *Il caso Nuovo Realismo*, cit., pp. 101-155.

153 *Ivi*, pp. 159-160.

154 *Ivi*, p. 159.

155 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. IX.

156 Su questo punto il giudizio di Vattimo è molto severo: all'origine del nuovo realismo vede una strategia di marketing e autopromozione: G. Vattimo, “Ermeneutica o nuovo realismo?”, cit.

157 Ad esempio M. Ferraris, “Che cos'è il nuovo realismo?”, cit., p. 29.

erano le 13.30 del 23 giugno»¹⁵⁸. Si aggiunga poi che del convegno di Bonn di marzo 2012, che funge da battesimo del nuovo realismo, viene data notizia con diversi mesi di anticipo sulle colonne di un quotidiano: un gesto che, per la sua stessa natura e per il taglio adottato, assume le caratteristiche di un annuncio vero proprio. Nell'articolo, infatti, Ferraris descrive quello contemporaneo come un contesto filosofico nel quale le certezze postmoderne cominciano a scricchiolare in seguito a una serie di pubblicazioni, non solo italiane, che hanno messo in seria discussione alcuni dogmi del pensiero debole. *I limiti dell'interpretazione*¹⁵⁹ e *Kant e l'ornitorinco*¹⁶⁰ di Umberto Eco, *La costruzione della realtà sociale*¹⁶¹ di John R. Searle, *Paura di conoscere*¹⁶² di Paul Boghossian e *Per la verità*¹⁶³ di Diego Marconi sono i testi che il filosofo cita, insieme a un'implicita allusione anche al proprio *Estetica razionale*¹⁶⁴, come i gesti critici di maggior efficacia nei confronti del pensiero debole.

Ha ragione quindi Ferraris quando afferma che il nuovo realismo non è una sua invenzione¹⁶⁵, bensì «la fotografia [...] di uno stato di cose»¹⁶⁶, ma è soprattutto grazie alla sua opera di riordino concettuale che del postmoderno viene mostrata l'intrinseca debolezza e ne viene, per così dire, organizzato il funerale. Quello che sta quindi annunciando Ferraris non è tanto la comparsa di una nuova corrente di pensiero, alla quale egli si stia ponendo o meno alla guida, bensì le esequie di un orientamento – il postmoderno – che, dopo aver dominato il dibattito culturale di quasi mezzo secolo, sta ormai vacillando. E il corifeo di questo discorso funebre è senza dubbio lui.

Toglie ogni dubbio, circa la volontà da parte dell'autore di connotare ulteriormente questo annuncio come una svolta epocale, la scelta lessicale: “uno spettro si aggira per l'Europa”¹⁶⁷ scrive Ferraris all'inizio dell'articolo e poi nel libro¹⁶⁸. Ricalcando, anche ironicamente forse, la nota espressione del *Manifesto del partito comunista* il filosofo

158 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. IX.

159 U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990.

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

161 J. R. Searle, *La costruzione della realtà sociale* (1995), Edizioni di Comunità, Milano 1996.

162 P. Boghossian, *Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo*, Carocci, Roma 2006.

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

164 M. Ferraris, *Estetica razionale*, cit.

165 Del resto una delle obiezioni più frequenti che Ferraris riceve, condivisa ad esempio da Vattimo, è proprio che non ci sia nulla di nuovo nel nuovo realismo.

166 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. X.

167 M. Ferraris, “Il ritorno al pensiero forte”, cit.

168 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. X.

fornisce a questo momento una tonalità definitiva e irreversibile. Risulta peraltro interessante notare come, analogamente alla posizione assunta da Marx nei confronti del capitalismo, il collasso venga profetizzato come qualcosa di pressoché inevitabile, il cui decadimento è già in corso da tempo e le cui cause sono essenzialmente intrinseche e connaturate alla postmodernità: se ne sono appunto accorti, insieme a lui, già gli altri importanti filosofi che cita. Forse con l'inconfessabile speranza di essere vittima del medesimo fraintendimento, Ferraris afferma che «quando Marx e Engels lo scrivevano [il *Manifesto*] non era per annunciare *urbi et orbi* di aver scoperto il comunismo, ma per constatare che i comunisti erano tanti»¹⁶⁹.

Se già il titolo non parlasse da sé, si consideri comunque che l'intero *Manifesto del nuovo realismo* è, in generale, un testo programmatico; racchiude, infatti, un'infinità di elementi che chiariscono questo intento. Mira a offrire una rapida ed esplicita rassegna delle proprie idee; usa un linguaggio semplice e lineare e scandisce con ordine e chiarezza i pensieri in modo consequenziale per essere compreso da un vasto pubblico (la qual cosa è quantomai evidente quando, ad esempio, ricostruisce la gnoseologia kantiana in una sequenza puntata di affermazioni, che pone alle origini del costruzionismo postmoderno). Fa poi una rassegna delle diverse posizioni alle quali si oppone, tracciandone anche una ricognizione storica; utilizza un linguaggio ironico e un tono a volte abbastanza energico; persuade, convince, ironizza e, pur bilanciando sempre la *pars destruens* con la *pars construens* per apparire il più possibile obiettivo, in generale fa un uso politico della storia della filosofia, ad esempio quando presenta un'interpretazione piuttosto revisionista degli ultimi testi scritti dai "padri" del pensiero postmoderno (Derrida, Lyotard e Foucault). Propone una sintesi finale delle proprie posizioni e, in conclusione, confeziona un'opera che è in tutto e per tutto un testo di riferimento, facilmente consultabile, leggibile e conciso, insomma: un manifesto.

Basti il seguente passaggio per avere un'esemplificazione concreta non solo del taglio programmatico adottato dall'autore, ma per comprendere le finalità stesse dell'opera: «mi propongo di illustrare la genesi e i limiti della intuizione costruzionista; di confrontarla con l'intuizione realista; di determinare gli ambiti in cui l'intuizione

169 *Ibidem*.

costruzionista può applicarsi legittimamente; e di proporre infine un “trattato di pace perpetua” tra costruzionismo e realismo»¹⁷⁰.

Lo stile e le caratteristiche del testo appena descritte, a dire il vero, sono presenti pressoché in tutte le opere di Ferraris, la comprensibilità e l’ironia del quale sono ben note a chiunque lo abbia letto o ascoltato. Anche se alcuni saggi sono più difficili di altri sia da un punto di vista tematico che stilistico, si può affermare senza remore che la capacità di esprimersi con estrema chiarezza, anche quando affronta autori oscuri o problemi particolarmente astratti, sia una delle cifre distintive di Maurizio Ferraris. Si tenga sempre presente, peraltro, che non solo è stato allievo, ma è in buona misura l’erede filosofico di Jacques Derrida in Italia, uno degli autori più noti del secolo scorso in Francia e Stati Uniti, ma al contempo uno dei più astrusi e discussi a causa del lessico del tutto personale di cui si avvaleva¹⁷¹. Quello che però è interessante notare è che in questa pubblicazione gli elementi stilistici di Ferraris sono presenti in maniera particolarmente evidente, confermando ancora una volta che si tratta, anche in questo senso, di un testo esemplare, un vero e proprio manifesto della sua filosofia e per tale ragione risulta tanto interessante.

La seconda considerazione da fare in merito alla svolta che rappresenterebbe questo libro è la questione della datazione. In parte si è già chiarito, perché lo stesso autore lo afferma, che non si tratta di una rivoluzione del pensiero compiuta dal giorno alla notte: Ferraris non ha inventato una nuova teoria filosofica che ha deciso di presentare al pubblico. Si tratta piuttosto del raggiungimento di un traguardo personale. Dopo anni di ricerche e di studi, in un percorso di progressivo allontanamento dai propri riferimenti intellettuali, che in realtà affonda le radici nei decenni precedenti, Ferraris ha raggiunto un tale grado di consapevolezza in merito al distacco compiuto, da essere pronto a concettualizzarlo e renderlo pubblico. È lo stesso autore ad affermare che «i primi germi di quella trasformazione risalgono all’inizio degli anni Novanta»¹⁷². Sia da un punto di vista cronologico che tematico, infatti, le origini della svolta, se proprio le si vuole individuare in un testo, andrebbero rintracciate – piuttosto ironicamente – nella

170 *Ivi*, p. 34.

171 M. Lamont, “How to become a dominant French philosopher. The case of Jacques Derrida”, *American Journal of Sociology*, 93/3, 1987, pp. 584-622.

172 M. Ferraris, “Estetica come aisthesis”, cit., p. 106.

postfazione¹⁷³ che scrisse nel 1990 all'edizione de *La svolta* di Heidegger, nella quale articola la prima critica alla tradizione ermeneutica proponendo un'inversione nel rapporto tra lettera e spirito, che rimarrà un punto fermo della sua filosofia. Per Ferraris non è infatti il pensiero a precedere la parola, come tradizionalmente si intende questa relazione, ma al contrario è la lettera il dato originario su cui lo spirito e la civiltà si fondano.

Questo capovolgimento è un tratto distintivo del nuovo realismo, che vede sempre come elemento iniziale un gesto, una prassi o una tecnica e, solo successivamente, come dato secondario e derivato, il pensiero, la coscienza, l'idea. Molte volte Ferraris menziona l'emergentismo come il corrispettivo filosofico dell'evoluzionismo: sta sostanzialmente affermando che, come in biologia non c'è bisogno di immaginare una mente creatrice dietro alla corrispondenza tra un organo e la sua funzione, analogamente non è necessario postulare un'intelligenza superiore per spiegare il comportamento dell'uomo. I traguardi della civiltà possono essere compresi con i medesimi principi che spiegano i successi biologici di una qualunque specie. Secondo questa prospettiva, per quanto possa apparire controintuitivo, prima vengono i gesti poi i pensieri. Si tratta di una visione abbastanza aliena al pensiero debole, che, secondo Ferraris, tende invece a porre l'accento, anziché sui fatti, sull'interpretazione da parte di un soggetto e descrive quindi la realtà, seppur con diversi gradi di severità, come qualcosa di secondario rispetto all'attività del pensiero e in qualche misura dipendente da quest'ultima.

Il vero testo che, però, segna un punto di rottura forte con la tradizione (non solo con la postmodernità, ma con l'intera filosofia post-illuminista) è senza dubbio *Estetica razionale*, tappa fondamentale nelle sue ricerche e punto di non ritorno per la storia della disciplina in Italia. Con questa pubblicazione Ferraris riconnette l'estetica alle sue origini e la ancora alla descrizione che ne fece il suo fondatore, Baumgarten, come scienza della conoscenza sensibile¹⁷⁴. Sebbene possa sembrare un passaggio marginale, quello estetico è un tassello essenziale per la fondazione del nuovo realismo perché, ridando valore al dato sensibile rispetto a quello riflettente sta, in fin dei conti, realizzando la medesima opera di demistificazione del rapporto tra la lettera e lo spirito.

173 M. Ferraris, "Cronistoria di una svolta", in M. Heidegger, *La svolta*, Il melangolo, Genova 1990.

174 Abbiamo già sottolineato come in realtà il merito di ciò dipenda innanzitutto da Emilio Garroni e dalla sua nuova traduzione della *Critica della facoltà di giudizio* di Kant.

Dalla duplice interpretazione che si può dare alla parola “senso” (organo percettivo o significato) derivano due diversissime modalità di intendere l’estetica: la conoscenza attraverso i cinque sensi, che colgono il dato immediato (e non pensato) del reale, oppure la conoscenza del significato, la sua dimensione universale¹⁷⁵. Nel primo caso l’estetica è intesa come *aisthesis*, mentre nel secondo come teoria dell’arte e del bello. Gli sforzi di Ferraris nella difesa e riabilitazione dell’estetica per quello che era in origine (teoria della conoscenza sensibile in quanto percezione) sono stati estremamente fruttuosi. Anche per merito della pubblicazione del suo libro ha avuto inizio una progressiva ridefinizione della disciplina che all’epoca viveva sotto l’egida dell’ermeneutica, la quale era – scrive Ferraris – «soprattutto a Torino, una specie di Lord Protettore dell’estetica, dal momento che la tesi degli ermeneutici di allora era sintetizzabile nella frase di Gadamer secondo cui “l’estetica deve risolversi nell’ermeneutica”»¹⁷⁶. La conseguenza di tutto ciò è che si pensava che «l’estetica fosse filosofia dell’arte, e che la percezione non avesse nulla da spartire con l’estetica»¹⁷⁷. Se oggi l’estetica è quello che è, lo si deve in parte alla pubblicazione di questo volume. Il prezzo da pagare per Ferraris è stato quello di farsi molti nemici, giacché scrive che «l’accoglienza fu complicata, all’inizio. [...] *Estetica razionale* segnava il mio distacco dall’ermeneutica, che all’epoca era ancora la filosofia dominante in Italia, e che moltiplicò gli atteggiamenti difensivi [...] (e questo mi convinse della bontà degli argomenti)»¹⁷⁸.

La svolta vera è propria, a livello personale, si consuma quindi molti anni prima della pubblicazione del *Manifesto*. Lo dice esplicitamente l’autore quando afferma, a proposito di *Estetica razionale*, che «quel libro [...] ha rappresentato per me a tutti gli effetti una svolta (anche sul piano pratico, con la rottura di legami e di amicizie)»¹⁷⁹. Mantenendo quindi la metafora sull’orientamento sessuale, si potrebbe dire che la pubblicazione del *Manifesto del nuovo realismo* nel 2012, più che la svolta, sia il momento del *coming out* da parte di Ferraris, che decide di rendere pubblico, proprio nella forma dell’annuncio-manifesto, qualcosa di cui era già profondamente

175 M. Ferraris, “Estetica come aisthesis”, cit., p. 104.

176 *Ivi*, p. 105.

177 *Ibidem*.

178 *Ibidem*.

179 *Ivi*, p. 106.

consapevole da anni e che, in realtà, era chiarissimo anche ai suoi lettori. Quello che mancava, e a cui approda nel 2012, erano la scelta di campo, la militanza e l'orgogliosa rivendicazione di un certo posizionamento filosofico, che è appunto ciò che decide di rendere pubblico e che scatena il piccolo uragano di dibattiti¹⁸⁰.

Che cos'è il nuovo realismo?

L'ultima considerazione da fare in merito alla svolta di Ferraris è relativa alla questione dell'identità del nuovo realismo, ovvero cercare di capire che cosa sia concretamente. Partendo dalle considerazioni appena fatte, si può innanzitutto negare che consista in una scoperta *ex abrupto* o, nonostante quanto affermi Vattimo¹⁸¹, un'invenzione di Ferraris pubblicizzata come una *start up* filosofica. La diffusione del dibattito su giornali a forte tiratura e la sua rapida circolazione presso un pubblico estraneo alla filosofia hanno inevitabilmente comportato una semplificazione della questione e l'attribuzione della paternità a un singolo portavoce. Nonostante questi fenomeni possano quindi aver favorito l'idea del nuovo realismo come un'invenzione di Ferraris o una proposta filosofica recentemente concepita da lui, il nuovo realismo non è, sotto nessun punto di vista, una scoperta o un'invenzione.

In primo luogo, anche ammettendo che Ferraris ne sia l'unico esponente, il nuovo realismo, come si è visto, radica le sue origini in vent'anni di ricerche e non si tratta di qualcosa di immaginato da nulla, ancorché sia stato un semplice articolo a far venire a galla l'*iceberg*.

180 A circa un anno dalla pubblicazione del *Manifesto*, il dibattito viene ricostruito da un punto di vista linguistico in R. Scarpa, *Il caso Nuovo Realismo*, cit.

181 Oltre alla già citata intervista di Vattimo (G. Vattimo, "Ermeneutica o nuovo realismo?", cit.), l'affermazione secondo cui all'origine del realismo vi sia una forma di autopromozione è presente anche in G. Vattimo, *Essere e dintorni* (2018), in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, La nave di Teseo, Milano 2021, p. 2264: «La recente ondata di "nuovo realismo" filosofico [...] a noi continua ad apparire teoreticamente vuota e sostanzialmente ispirata a pure ragioni di marketing mediatico». La pensa diversamente Carlo Sini, il quale – da una posizione tutt'altro che neorealista – afferma: «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)» in C. Sini, "L'esperienza e la verità", *Nóema. Rivista online di filosofia*, 2, 2011, p. 6.

In secondo luogo non si tratta del frutto di un lavoro speculativo iniziato e concluso da una sola persona, come potrebbe dare ad intendere una ricostruzione sommaria della questione. Analogamente si può negare che si tratti di una teoria, dal momento che è del tutto priva di una coerenza interna, un metodo predefinito e dei risultati chiari e tematicamente coesi. Certo: contempla delle teorie e, nel caso di Ferraris, ve ne sono alcune molto specifiche, come quella relativa agli oggetti sociali, ma di sicuro non si può dire che il nuovo realismo nel suo complesso sia una teoria a sé stante.

Molto più propriamente Ferraris lo definisce «la fotografia [...] di uno stato di cose»¹⁸², il che significa che il nuovo realismo è essenzialmente il risultato, accidentale e non previsto, di un certo comune modo di vedere le cose da parte di molti filosofi all'inizio del nuovo millennio, in reazione alla *vulgata* del postmodernismo, ormai più che debole: esausta, consumata. Il nuovo realismo vuole quindi essere in prima battuta il carattere fondamentale della filosofia contemporanea: «una certa stanchezza nei confronti del postmodernismo, cresciuto nella convinzione secondo cui tutto è costruito, dal linguaggio, dagli schemi concettuali, dai media»¹⁸³. La focalizzazione sulla realtà è stata, scrive Ferraris, «il filo conduttore del mio lavoro filosofico dopo la svolta che, all'inizio degli anni Novanta dello scorso secolo, mi ha portato ad abbandonare l'ermeneutica»¹⁸⁴ ed elaborare una serie di teorie che andassero a sostituirla (l'estetica come teoria della percezione, l'ontologia sociale e la documentalità).

Resterebbe da capire se il nuovo realismo sia o meno un orientamento collettivo o un movimento filosofico. L'idea che sia una scuola di pensiero o una visione condivisa e coordinata di persone consapevolmente affiliate ad essa resta falsa e inadeguata. Ferraris nel *Manifesto* scrive che «il “nuovo realismo” non è [...] né uno specifico indirizzo filosofico, né una *koiné* di pensiero»¹⁸⁵, altrove però, in un articolo che significativamente si intitola “Che cos'è il nuovo realismo?” e la cui definizione si potrebbe quindi prendere per buona, lo definisce nelle prime righe un «movimento filosofico»¹⁸⁶. Poco conta: la questione diventerebbe puramente terminologica e non cambierebbe la sostanza.

182 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. X.

183 M. Ferraris, “Che cos'è il nuovo realismo?”, cit., p. 30.

184 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. X.

185 *Ivi*, p. IX.

186 M. Ferraris, “Che cos'è il nuovo realismo?”, cit., p. 29.

Piuttosto ironicamente il nuovo realismo sembra avere la medesima storia indefinita e lo stesso ambiguo statuto ontologico del suo bersaglio polemico, il pensiero debole: senza che la cosa fosse stata coordinata o pianificata – se non per sommi capi – alcuni filosofi importanti si sono ritrovati involontariamente rubricati, sulla base dei loro interventi e delle loro pubblicazioni, sotto uno slogan efficace e icastico che, alla fine, ha caratterizzato un'epoca e sancito uno dei momenti più importanti della filosofia del Novecento. È interessante sottolineare che anche in quella occasione all'origine di tutto vi era una comune critica: nella fattispecie alla ragione e alla metafisica. E anche qui si trattava essenzialmente della fotografia di uno stato di cose: «nel “pensiero debole”, seppur restio a costituirsi come un indirizzo di ricerca omogeneo e tanto meno come una scuola filosofica, si incontravano diverse istanze teoriche riconducibili alla presa d'atto novecentesca di una crisi della ragione»¹⁸⁷. Giova notare che all'interno della famosa antologia del 1988¹⁸⁸ all'origine del pensiero debole vi era anche un contributo dello stesso Ferraris, che nel *Manifesto* ne ricostruisce così l'origine:

«la genesi del pensiero debole, di cui mi sento particolarmente titolato a parlare, essendone stato parte in causa e testimone oculare, appare esemplare. Si riuniscono degli studiosi di diverso orientamento e di generazioni diverse sotto un titolo di grande efficacia evocativa, ma che non risulta vincolante per nessuno. Ciò che viene presentato non è una teoria, bensì per l'appunto, una antologia con proposte anche di valore ma comunque fortemente dissonanti. L'oggetto riesce a captare con esattezza lo spirito dei tempi, che è quello di una sazietà nei confronti dei vecchi paludamenti accademici e dell'avanzare dei media nella considerazione pubblica. E la sintonia non si riduce al panorama nazionale, ma decreta il successo internazionale del libro, di modo che poco alla volta proprio il dibattito sul *Pensiero debole* genera la persuasione che esista qualcosa come un “pensiero debole”, cioè un nucleo teorico riconoscibile, [...] un soffio dello spirito del tempo»¹⁸⁹.

Significativa, peraltro, la presenza di Umberto Eco, il quale, pur non rappresentando il massimo esponente né del pensiero debole né del nuovo realismo, si è trovato iscritto, del tutto involontariamente, in entrambi, dimostrando una indiscutibile capacità di cogliere le inquietudini della società al mutare dei tempi. Scriveva infatti: «ho letto in vari siti di internet o in articoli di pagine culturali che sarei coinvolto nel lancio di un

187 S. Oliva, “Il pensiero debole compie 40 anni”, *Documentazione Interdisciplinare di Scienza & Fede*, marzo 2023, consultato il 20/10/2023 (<https://disf.org/editoriali/2023-03>).

188 P. A. Rovatti, G. Vattimo (a cura di), *Il pensiero debole* (1988), Feltrinelli, Milano 2009.

189 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 12.

Nuovo Realismo, e mi chiedo di che si tratti, o almeno che cosa ci sia di nuovo (per quanto mi riguarda) in posizioni che sostengo almeno dagli anni Sessanta»¹⁹⁰.

Esportato all'estero in questa veste, incapsulato cioè nell'espressione "pensiero debole", quella che era nata come una semplice raccolta di saggi ha cominciato ad essere molto più che un comune sentire. Il pensiero debole, sclerotizzatosi in questa denominazione, è la sintesi compiuta degli esiti di almeno un secolo di filosofia continentale. Si può quindi affermare che, analogamente al suo antagonista, il nuovo realismo non sia né una teoria, né una scuola di pensiero, ma la semplice manifestazione di quel moto ondulatorio che, periodicamente e in reazione a certi estremismi, sposta il fulcro del discorso gnoseologico dal soggetto all'oggetto e viceversa¹⁹¹. Nato come una replica, condivisa da alcuni pensatori, a certi dogmi del postmodernismo, il nuovo realismo è essenzialmente la descrizione di un contesto culturale e il frutto di un'opera di riordino di un certo comune sentire. Ciononostante, la sua circolazione – soprattutto all'estero – lo sta già trasformando in qualcosa di più. Maurizio Ferraris, come lo fu quarant'anni prima Gianni Vattimo per il pensiero debole, è a un tempo il portavoce e il responsabile di questo lavoro di riordino, nonché il suo principale esponente.

La deriva postmoderna

Il *Manifesto del nuovo realismo* propone nelle prime pagine una rapida ricostruzione – per cenni – della storia del postmodernismo: dalla sua comparsa con Lyotard nel 1979, che registrava la fine dei grandi racconti (illuminismo, marxismo e idealismo) in *La condizione postmoderna*¹⁹², fino a Vattimo che – a detta dei Ferraris – nel suo *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*¹⁹³ sembra voler ridimensionare la gravità dell'adesione di Heidegger al nazismo. L'idea di Ferraris è, infatti, che dietro al tentativo da parte del pensiero debole di marginalizzare questo episodio si nascondano

190 Il testo è presente come introduzione all'edizione del 2006 di M. Ferraris, *Dove sei?*, cit.

191 D. Marconi, "Il postmoderno ucciso dalle sue caricature", *la Repubblica*, 03/12/2011, p. 57.

192 J. F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (1979), tr. it. C. Formenti, Feltrinelli, Milano 1981.

193 D. Antiseri, G. Vattimo, *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

ragioni di opportunità politica: l'adesione di Heidegger al nazismo, secondo lui, è tutt'altro che casuale. Si tratta di una «appartenenza organica»¹⁹⁴ che, attraverso alcuni strumenti concettuali ereditati da Nietzsche (la volontà di potenza, il nichilismo, l'abbandono della nozione di verità, la presunta posa anti-metafisica), fa di Heidegger un pensatore iper-gerarchico, con preferenze ideologiche niente affatto casuali o opportunistiche. Il postmodernismo, però, lo aveva eletto ad eroe e la circolazione dei suoi testi in ambienti di sinistra aveva costretto molti autori a ridimensionare la questione tramite strategie di diverso tipo: a volte l'imbarazzo è stato superato descrivendolo come «un incidente di percorso»¹⁹⁵ altre volte, invece, si è optato per una assoluzione a priori¹⁹⁶. Al netto di quanto afferma Ferraris, che conferma più che altro l'indubitabile volontà dei postmoderni di non «liquidare Heidegger»¹⁹⁷ *in toto* sulla base della sua adesione al nazismo, può essere utile riportare almeno il seguente passo di Vattimo¹⁹⁸ a proposito della pubblicazione dei *Quaderni neri*:

194 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 14.

195 *Ibidem*.

196 *Ivi*, p. 15.

197 G. Vattimo, *Essere e dintorni*, cit., p. 2419.

198 Pur trattandosi di una questione abbastanza estranea al discorso filosofico, a parere di chi scrive è importante presentare alcune precisazioni onde evitare che il tema possa essere strumentalizzato. La posizione di Vattimo in merito allo schieramento politico di Heidegger è meno controversa di quanto possa sembrare, anche se viene complicata dalla pubblicazione dei *Quaderni neri* e dalle sue simpatie per lo Stato palestinese, con il quale si è guadagnato l'accusa di essere antisemita (A. Pezzana, "Come si possono ignorare i deliri antisemiti di Gianni Vattimo e considerarlo un grande filosofo?", *Bet magazine Mosaico – Comunità ebraica di Milano*, 03/02/2023; P. Varetto, "FdI nega il cordoglio a Gianni Vattimo: 'Era antisemita, attaccava Israele'", *La Stampa*, 23/09/2023). Pur avendo argomentato sul tema, parlando ad esempio di «contingenze storiche» (*Essere e dintorni*, cit., p. 2264) oppure – sulla scorta di Donatella di Cesare – di "antisemitismo metafisico" (*Ivi*, p. 2350), Vattimo non ha mai negato la convinta adesione di Heidegger al nazismo. A ciò si aggiunga che anche alcune precisazioni volte a contestualizzare la questione, come «gli stereotipi e pregiudizi della cultura tedesca» (*Ivi*, 2420) o il fatto che «non si è mai spinto [...] fino ad approvare lo sterminio del popolo ebraico» (*Ivi*, 2351) hanno sempre avuto come scopo quello di opporsi a ogni tentativo di liquidare integralmente il pensiero di Heidegger sulla base di tale schieramento politico. C'è da precisare che lo stesso Vattimo non si accontenta della tesi secondo la quale la validità di una teoria filosofica è indipendente dalle scelte di vita del suo autore – posizione verso la quale nutre alcune riserve – e si spinge molto più in là affermando che tutta la vicenda non è altro che un'ulteriore conferma che la filosofia non possa «non impegnarsi nelle lotte storiche, anche a costo di clamorosi errori». E aggiunge: «pensando al famoso seminario di Davos del 1930, in cui si erano confrontati il neokantiano Cassirer e l'esistenzialista (non ancora nazista) Heidegger, io sapevo che sarei stato dalla parte di Heidegger, [...] esponente di quel proletariato tedesco che si era rovinato dall'inflazione e anelava a una qualche forma di riscatto. Nessuna simpatia per la scelta nazista di Heidegger, ovviamente. Ma completa comprensione per la sua scelta di schierarsi. Anche in nome di una errata autointerpretazione» (G. Vattimo, *Della realtà*, cit., pp. 12-13). Di questo tema trattiamo anche all'inizio del capitolo 4.

«I *Quaderni neri* aggiungono poco di nuovo, quasi solo la prova che gli interessi politici di Heidegger non furono affatto un aspetto marginale del suo pensiero e, dunque, che il suo rapporto con il nazismo e l'antisemitismo è stato ben più che un "errore" di carattere puramente pratico o una caduta morale senza legami organici con il resto della sua filosofia. Ma anche coloro che si sono professati per tanto tempo heideggeriani (il sottoscritto lo è ancora) sono stati profondamente scossi dai *Quaderni neri* proprio per l'esplicitzza delle posizioni che vi si leggono»¹⁹⁹.

Oltre che attraverso Nietzsche e Heidegger, la ricostruzione del postmodernismo proposta da Ferraris passa attraverso accenni ad altri autori chiave: Rorty, Deleuze, Guattari, Barthes. In questa descrizione, non perfettamente imparziale, viene individuata la centralità del discorso postmoderno nell'abbandono dell'idea di progresso: da un punto di vista concettuale, anche se non coerentemente da un punto di vista cronologico, la fine delle ideologie di cui parla Lyotard va di pari passo con la morte di dio annunciata da Nietzsche. Il punto è che tutti questi decessi (di dio, del progresso, delle ideologie, dell'arte, della filosofia, etc.) comportano essenzialmente il totale stravolgimento di una coordinata minima: la verità. Smettere di credere nel progresso significa abbandonare la fiducia nei confronti della verità. «Visto che il progresso in filosofia [...] comporta una fiducia nella verità, la sfiducia postmoderna nel progresso comportava l'adozione dell'idea [...] secondo cui la verità può essere un male e l'illusione un bene»²⁰⁰.

In questo tipo di discorsi l'attenzione è sempre rivolta alla cessazione del passato (ad esempio la morte di dio) come se si trattasse di un atto di per sé rivoluzionario che parla di liberazione e apre la strada a un futuro radioso. È in realtà su ciò che viene dopo il decesso, secondo Ferraris, che bisognerebbe riflettere meglio: una volta che, abbandonata la nozione di verità, essa è stata sostituita con le interpretazioni, «il mondo vero ha finito per diventare una favola»²⁰¹. Che non ci siano fatti, ma solo interpretazioni è il *leitmotiv* di tutto il pensiero postmoderno: la fantasia prende il posto della scienza e all'evoluzione, come divenire della storia naturale, si sostituisce il tempo ciclico dell'eterno ritorno di Nietzsche. La negazione del progresso e la conseguente alterazione dell'idea di verità in quella di narrazione sono il vero nocciolo, secondo Ferraris, del pensiero postmoderno.

199 G. Vattimo, *Essere e dintorni*, cit., p. 2420.

200 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 4.

201 *Ivi*, p. 5.

Ci sarà modo di approfondire la questione, ma ciò su cui vuol porre l'accento Ferraris in questo momento non è tanto l'aspetto teorico, bensì le ricadute storiche che un simile principio ha avuto nella società. Il postmodernismo, infatti, secondo l'autore, anziché liberare l'umanità, come si prefiggeva di fare, nel passaggio dal XX al XXI secolo ha avuto esiti abbastanza catastrofici sulla storia. E non perché le sue massime siano state fraintese, ma perché al contrario sono state fin troppo ben adottate dalla politica e dai media. Se non esistono fatti, ma solo interpretazioni – e queste sono tutte ugualmente legittime poiché si è abbandonato il principio di verità che permetteva di discernere o almeno gerarchizzarle smascherando le affermazioni vere dalle false o le più giustificate dalle più arbitrarie – allora una qualunque di queste narrazioni può diventare dominante allorché ci siano gli strumenti mediatici in grado di permetterlo.

In sostanza: concedendo la stessa legittimità a qualunque affermazione, giacché si elimina il principio discriminante che le gerarchizza, una teoria, un partito o una certa politica può imporsi sulle altre solo perché è più forte (e non perché è più vera), laddove con forza si intende chiaramente l'efficacia mediatica e non una violenza intrinseca. Il motto secondo il quale non ci sono fatti ma solo interpretazioni trova una completa e perversa realizzazione nell'idea che vinca sempre la ragione del più forte, cioè di colui che dispone dei mezzi per imporla. Il populismo mediatico è la declinazione storica del postmodernismo, che in esso ha trovato la sua manifestazione politica e sociale. C'è da dire che gli esiti sono tutt'altro che volontari: il postmodernismo mirava a realizzare l'obiettivo opposto. Il punto però è che, anche se «i danni non sono venuti direttamente dal postmoderno, il più delle volte animato da ammirevoli aspirazioni emancipative, bensì dal populismo»²⁰², quest'ultimo «ha beneficiato di un potente fiancheggiamento ideologico»²⁰³.

Ricapitolando: l'abbandono dell'idea di progresso ha comportato la rinuncia al principio di verità, che ha inevitabilmente favorito la presa del potere da parte dei populismi, capaci, attraverso un sapiente uso dei mezzi di comunicazione, di imporre la propria politica sulle altre, magari più ragionevoli, ma irrimediabilmente più deboli. L'utopia postmoderna si è potuta trasformare nella distopia populista, che Ferraris battezza

202 *Ivi*, p. 6.

203 *Ibidem*.

“realitysmo”, grazie a tre dinamiche chiave: l’ironizzazione, la desublimazione e la deoggettivizzazione.

Dal postmodernismo al populismo mediatico

L’ironizzazione, la più evidente delle strategie, è la modalità stilistica con la quale il postmoderno si rapporta ai fatti: ogni cosa comincia a essere virgolettata perché si sente il bisogno di prenderne le distanze. La “storia”, la “ragione”, la “verità”, la “realtà”: dietro ognuno di questi usi grafici delle virgolette si nascondono espressioni sottintese o connotazioni implicite come “la presunta tale” o “la cosiddetta”. L’obiettivo, perfettamente coerente con la prospettiva decostruzionista che caratterizza la postmodernità, è quello di trasformare ogni concetto in una congettura per negarne l’esistenza alle basi: uso un termine, ma lo virgoletto per chiarire fin da subito che in quel concetto non credo e – con il solo obiettivo di essere compreso dal lettore – lo utilizzo.

All’origine di questo comportamento vi è l’idea che ogni affermazione (che etimologicamente significa appunto rendere fermo, asserire come cosa certa) sia da considerarsi dogmatica se si tratta di una dichiarazione portatrice di un valore di verità. L’anti-fanatismo intrinseco al postmodernismo ha fatto sì che qualunque parola forte (verità, storia, realtà, ragione, etc.) sia tacciata di dogmatismo ogni qual volta che non sia opportunamente ridimensionata dalle virgolette, che sostanzialmente la traslano su un piano di realtà distinto, in nome di una prudenza teorica che sospende la perentorietà dei termini. In questo uso della punteggiatura, in effetti, si sintetizza molto bene l’atteggiamento adottato del postmodernismo: «la virgoletta, nelle sue varianti tipografiche, è una presa di distanza che può anche manifestare approssimazione lessicale»²⁰⁴, ma che essenzialmente si configura come una sorta di *epoché*. Il postmodernismo, proprio perché intrinsecamente prospettico e focalizzato sulla nozione di punto di vista, compie sempre un passo di lato, si distanzia dall’oggetto per vederlo da lontano e configurarlo come un fenomeno anziché come un fatto. Chiunque non

204 Ivi, p. 8.

adotti questa posa e «provi a togliere le virgolette esercita un atto di inaccettabile violenza o di fanciullesca ingenuità, pretendendo di trattare come reale ciò che, nella migliore delle ipotesi è “reale”»²⁰⁵. Secondo Ferraris, depotenziare a tal punto la filosofia circa le sue capacità di affermare verità significa esporla al rischio di vederla privata di qualunque autorevolezza, delegando interamente alla scienza il compito di produrre conoscenza.

Ma perché il postmodernismo ha un simile bisogno di mettere al sicuro la filosofia dall'accusa di fanatismo? Perché è disposto a pagare un prezzo così alto per renderla esente dai rischi di dogmatismo, concettualismo, essenzialismo? Da una parte si tratta di opportunismo filosofico: parlare con eccessiva cautela pur di non sbagliare, decostruire le teorie altrui senza proporre niente che le sostituisca, manipolare e decontestualizzare i testi. Ferraris lo definisce «un movimento programmaticamente parassitario»²⁰⁶ e, da questo punto di vista, l'abuso delle virgolette – nella forma della citazione – ne sarebbero una conferma. Dall'altra parte, però, ammette l'autore, «il postmoderno non è stato spazzatura filosofica»²⁰⁷, perché reca nitida l'immagine che la filosofia moderna nel suo complesso gli ha lasciato impressa. La rivoluzione copernicana di Kant, che aveva posto al centro del processo gnoseologico l'uomo e i suoi schemi concettuali, ha marginalizzato il mondo esterno focalizzandosi sulla dimensione fenomenica che esso deve assumere per essere conosciuto da un soggetto. «Questo spiega il ricorso alle virgolette come presa di distanza: noi non abbiamo mai a che fare con le cose in se stesse, ma sempre e piuttosto con fenomeni mediati, distorti, impropri, dunque virgolettabili»²⁰⁸.

La seconda postura, la desublimazione, trova origine nei movimenti degli anni Sessanta e Settanta che vedevano nella liberalizzazione dei costumi e nella esaltazione del desiderio una forma di emancipazione per la società. Si trattava di battaglie condotte principalmente dalla sinistra e che hanno effettivamente portato grandi risultati in merito ai diritti civili e alla sensibilità pubblica. Quello che però si trascura di registrare, secondo Ferraris, è quanto accaduto in seguito: con gli anni Ottanta, la rivoluzione

205 *Ivi*, p. 9.

206 *Ivi*, p. 11.

207 *Ibidem*.

208 *Ibidem*.

desiderante si trasforma in un «*instrumentum regni* per la destra»²⁰⁹, che riesce sapientemente a utilizzare la sessualizzazione attraverso i media e farne un punto di forza del proprio progetto reazionario. Inizialmente visto come elemento emancipatorio, il corpo diventa presto uno strumento di controllo sociale, come ben rileva Foucault nei suoi studi sulla sessualità e sulla biopolitica²¹⁰: il paradigma della rivoluzione desiderante viene soppiantato da quello in base al quale il sesso diventa uno strumento del potere esercitato dai media e dall'autorità. Da una parte la personalizzazione della politica in figure carismatiche «fa sì che tutte le attenzioni si concentrino sul leader»²¹¹ e la sua vita, ma dall'altra gli argomenti tipici della liberalizzazione sessuale impediscono l'attività critica nei confronti del potere e dei suoi intrecci con il sesso, perché neutralizzano qualsiasi affermazione di biasimo o censura tacciandola come moralistica. In questo modo «ogni critica e ogni dissenso potranno essere classificati come gossip, e l'opinione pubblica regredirà alla sua fase pre-illuministica»²¹².

Anche qui un principio apparentemente genuino predicato da postmodernismo ha trovato la sua realizzazione storica nella forma più perversa e deteriore, ma in modo tutt'altro che causale: difendere, sotto la guida di Nietzsche, il corpo e le sue grandi ragioni significa essenzialmente indebolire le istanze illuministiche dell'intelletto, mettendo a rischio, in questo modo, la capacità di controllo verso il potere che la società può esercitare nella tutela dei propri diritti. In sintesi qualunque rivoluzione desiderante, scrive Ferraris, sarà sempre «una rivoluzione conservatrice, dal momento che il desiderio, diversamente dalla ragione, riconduce all'arcaico, all'infanzia, alle madri»²¹³. La deoggettivizzazione è, delle tre, la categoria stilistica e concettuale più forte del postmodernismo, ed è quella contro la quale Ferraris focalizza al massimo la sua condanna nel *Manifesto*. Secondo l'autore, essa si nutre essenzialmente di tre ingredienti, presenti in dosi differenti nella filosofia postmoderna. In primo luogo vi è il ricorso al mito che, originariamente appannaggio della destra, viene recuperato

209 *Ivi*, p. 16.

210 M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1* (1976), tr. it. di P. Pasquino, G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1978.

211 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 19.

212 *Ibidem*.

213 *Ivi*, p. 16.

dall'ermeneutica di sinistra come surrogato della verità e che, resuscitando, toglie spazio ancora una volta alle potenzialità illuministiche della ragione e delle scienze.

Al secondo posto c'è poi la filosofia di Nietzsche: un'ininterrotta condanna della nozione di verità, che viene depotenziata a semplice metafora e strumento di dominio. In *Verità e menzogna in senso extramurale*²¹⁴, testo di fondamentale importanza per comprendere l'epistemologia di Nietzsche, l'autore spiega bene come ogni verità sia intrinsecamente antropomorfa: ogni affermazione definita "vera" lo è solo all'interno di quella logica di verità elaborata e architettata dall'uomo. La verità non è mai frutto di una scoperta, ma piuttosto di un'invenzione: come in un gioco di specchi l'uomo trova solo conferme di ciò che egli stesso ha creato. Dimenticatosi di questa dinamica, però, l'uomo è convinto di scoprire davvero qualcosa, quando in realtà sta svelando solo ciò che era stato da lui stesso opportunamente nascosto. Nietzsche esemplifica in modo cristallino il fenomeno: «se qualcuno nasconde qualcosa dietro un cespuglio, se lo ricerca nuovamente là ve lo ritrova, in questa ricerca e in questa scoperta non vi è molto da lodare»²¹⁵. Ciò che descrive Nietzsche è un gesto nel quale si riassume tutta la storia della conoscenza: «se io formulo la definizione del mammifero, e in seguito, vedendo un cammello, dichiaro: "ecco un mammifero", in tal caso viene portata alla luce senza dubbio una verità, ma [...] è completamente antropomorfica e non contiene neppure un solo elemento che sia "vero in sé", reale e universalmente valido, a prescindere dall'uomo»²¹⁶. Insomma, la verità per Nietzsche non è altro che una menzogna di cui ci si è dimenticata l'origine, quella che egli chiama un «mobile esercito di metafore»²¹⁷.

Il terzo ingrediente, che è senza dubbio il più presente nel postmodernismo, è la radicalizzazione del kantismo, in particolare quella caratteristica della filosofia moderna che, collocando il soggetto al centro del processo conoscitivo, considera impossibile l'accesso al mondo se non per mezzo degli schemi concettuali dell'uomo. La mediazione operata dalle rappresentazioni diventa col tempo un passaggio imprescindibile della sequenza gnoseologica fino a tramutarsi nella condizione stessa di

214 F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale* (1873), in *Opere complete*, Adelphi, Milano 1964, vol. III, tomo II.

215 *Ivi*, p. 364.

216 *Ibidem*.

217 *Ivi*, p. 361.

esistenza della realtà. Il mondo è costruito dal soggetto e non esiste una realtà a cui l'interpretazione si debba approssimare: l'interpretazione è l'unica cosa che c'è.

Un'esemplificazione lampante di deoggettivizzazione, che ripropone Ferraris, è l'argomento usato da Paul K. Feyerabend, simile a quello già usato da Thomas Kuhn, secondo cui la scienza non possiede un metodo privilegiato di accesso alla verità: in ogni dibattito si fronteggiano tra loro opposte visioni del mondo, per lo più incommensurabili, delle quali nessuna supera le altre in termini di ampiezza prospettica e ciascuna obbediente alle proprie regole e principi. In questo senso Bellarmino, secondo Feyerabend, seguì la ragione più che Galileo considerando anche le conseguenze etiche e sociali della teoria dello scienziato pisano. Bisogna ammettere che la riflessione di Feyerabend era provocatoriamente finalizzata a corrodere la concezione più positivista delle scienze dure, che configurava la conoscenza come un semplice accumulo di dati, esente dalla necessità di valutazioni interpretative. La faccenda si fa però piuttosto complicata se si considera che l'argomento è stato riproposto dal futuro papa Benedetto XVI nel 1992 per cercare di dimostrare che anche filosofi laici come Ernst Bloch o appunto Feyerabend abbiano sostenuto che Galileo avesse torto e che – come afferma C. F. Von Weizsacker – vi sia «una “via direttissima” che conduce da Galileo alla bomba atomica»²¹⁸. L'obiettivo di Ratzinger, citando questi autori, è chiaramente quello di mettere sullo stesso piano scienza e fede e descrivere il sapere dell'uomo come un insieme di antinomie, derivate da opposte visioni, conciliabili solo in una forma superiore di conoscenza. Benché provocatorie, restano comunque profondamente problematiche le affermazioni di Feyerabend:

«la scienza è quindi molto più vicina al mito di quanto una filosofia scientifica sia disposta ad ammettere. Essa è una fra le molte forme di pensiero che sono state sviluppate dall'uomo, e non necessariamente la migliore. È vistosa, rumorosa e impudente, ma è intrinsecamente superiore solo per coloro che hanno già deciso a favore di una certa ideologia, o che l'hanno accettata senza aver mai esaminato i suoi vantaggi e i suoi limiti. E poiché l'accettazione e il rifiuto di ideologie dovrebbero essere lasciati all'individuo, ne segue che la separazione di stato e chiesa dovrebbe essere integrata dalla separazione di stato e scienza, che è la più recente, la più aggressiva e la più dogmatica istituzione religiosa»²¹⁹.

218 J. Ratzinger, *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Edizioni Paoline, Milano 1992, pp. 76-79.

219 P. K. Feyerabend, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza* (1975), Feltrinelli, Milano 1979, p. 240.

In un simile panorama diventa impossibile dare ragione a Galileo anziché a Bellarmino perché si tratta di scegliere semplicemente tra opposte visioni in legittimo confronto tra loro. Se l'unica cosa che abbiamo sono i punti di vista e non c'è alcuna realtà esterna a cui appellarsi che garantisca la veridicità di ciò che affermiamo, tutto si riduce a un confronto tra narrazioni ugualmente arbitrarie e la filosofia postmoderna si consegna allo scetticismo.

Le tre azioni congiunte di ironizzazione, desublimazione e deoggettivizzazione determinano quello che Ferraris definisce il "realitysmo", ovvero nient'altro che una versione debilitata del mondo, dove realtà e finzione si sovrappongono costantemente andando a cancellare la linea di demarcazione che le distingueva. Nei media contemporanei si alternano infatti narrazioni totalmente incoerenti tra loro, ogni fatto viene drammatizzato con un linguaggio sensazionalistico e si gioca con l'ambiguità tra finzione e realtà. Il reality, ereditando e stravolgendo principi che risalgono al cinema neorealista italiano, diviene l'emblema di questa «quasi-realtà»²²⁰, perché seleziona una porzione di eventi reali o realistici e li ricrea con comparse, drammatizzando la vicenda, ma giocando sul fatto che il tutto viene imbastito come se non fosse pianificato, come se si trattasse di un'autentica presa diretta sulla realtà. Alternativamente, ma con il medesimo risultato, cala celebrità o persone comuni in scenari fittizi e totalmente ricostruiti (appartamenti, isole, fattorie) per ricreare dinamiche narrative proprie della finzione in contesti apparentemente reali. Le conseguenze di questa manipolazione della realtà sono ben visibili in quella sorta di sindrome bipolare a cui conduce la filosofia postmoderna «che oscilla tra il senso di onnipotenza e il sentimento di vanità del tutto»²²¹.

La realtà è sostituita dalla farsa e grazie alla giustapposizione (si mescolano cose che non c'entrano), alla drammatizzazione (la realtà viene ricostruita e spettacolarizzata) e all'onirizzazione (si gioca sull'ambiguità tra sogno e realtà) «viene revocata qualsiasi autorità al reale»²²². Il realitysmo è, secondo Ferraris, semplicemente una variante del solipsismo, che riconduce tutto a una dimensione individualista nella quale la realtà intera deflagra su un io smisurato: non esistendo una differenza tra realtà e

220 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 24.

221 *Ivi*, p. 25.

222 *Ivi*, p. 24.

rappresentazione, il mondo è sottoposto alle facoltà manipolatorie del soggetto ed è quindi essenzialmente privato del dato di realtà convertendosi in un'incontrollata celebrazione dell'io.

A ben vedere, in effetti, l'ironia, la mistificazione, l'esaltazione della sessualità, la spettacolarizzazione, l'annichilimento del senso di indignazione, il declassamento del dissenso a gossip, la celebrazione del leader carismatico sono tutti elementi che hanno caratterizzato il populismo mediatico che ha guidato l'Italia di fine millennio.

Lo spiega bene Vito Mancuso in un articolo apparso su *La Stampa* in occasione della morte di Silvio Berlusconi. Il filosofo vi vede, oltre che una «religione dell'Io [...]: non c'è nulla di più importante di Me»²²³, anche «un tale abbassamento del livello di indignazione etica della nostra nazione da coincidere con la morte stessa dell'etica nelle coscienze degli italiani»²²⁴, ormai impossibile da rigenerare. Mancuso pensa che a questa morte dell'etica corrisponda lo «spadroneggiare della volgarità, termine da intendersi non tanto come uso di linguaggio sconveniente, quanto nel senso etimologico che rimanda a volgo, plebe, plebaglia, ovvero al populismo in quanto procedimento che misura tutto in base agli applausi, in quanto applausometro permanente»²²⁵. Si tratta di una circostanza che determina un pervertimento dei valori: «non è giusto ciò che è giusto, ma quanto riceve più applausi. Ecco la morte dell'etica, ecco il trionfo di ciò che politicamente si chiama populismo e che rappresenta la degenerazione della democrazia in olocrazia (in greco antico "demos" significa popolo, "oclos" significa plebaglia)»²²⁶. La spettacolarizzazione di ogni cosa è stata la dinamica dominante di quegli anni: una procedura che «ha di fatto affossato nella mente della gran parte degli italiani il valore della cultura, riducendo tutto a spettacolo, a divertimento, a simpatia falsa e spudoratamente superficiale, a seduzione»²²⁷. Accanto allo spettacolarizzazione, che fa il paio al processo di derealizzazione di cui parla Ferraris, si trova la parola chiave che meglio riassume quegli anni che, secondo Mancuso, è proprio «seduzione» perché «da intendere nel senso etimologico di sé-duzione, cioè riconduzione a sé di ogni cosa»²²⁸.

223 V. Mancuso, «La parabola dell'ateo devoto che credeva solo nel suo Io», *La Stampa*, 13/06/2023

224 *Ibidem*.

225 *Ibidem*.

226 *Ibidem*.

227 *Ibidem*.

228 *Ibidem*.

A questo progressivo indebolimento della realtà, fatto di sogni, spettacolo, menzogne, gossip, si oppone il nuovo realismo, che prende forma in quegli stessi anni. Come si è visto, la proposta di Ferraris, è anticipata da tre elementi: il superamento della svolta linguistica, il ritorno all'estetica come filosofia della percezione e la rinascita dell'ontologia come scienza dell'essere, messa in crisi da Kant che aveva ridotto lo studio della realtà a una semplice analisi delle condizioni di possibilità della conoscenza. In tutti e tre i casi si tratta di una precisa riaffermazione del dato concreto e fattuale su quello ermeneutico e interpretativo. Le tre parole chiave del nuovo realismo sono proprio legate a Kant: ontologia, critica e illuminismo. Ognuna di esse corrisponde a una fallacia argomentativa, che, per darne una piccola anticipazione, potrebbero essere riassunte in estrema sintesi nel seguente modo.

1. I postmoderni confondono ontologia ed epistemologia – prima fallacia – e ignorano l'inemendabilità del reale, ovvero il fatto che la realtà ci resiste e non è subordinata alla conoscenza che abbiamo di essa.
2. Per i postmoderni accertare significa accettare – seconda fallacia – quindi ammettere l'esistenza di qualcosa equivarrebbe a un gesto reazionario volto a mantenere lo *status quo*, mentre l'irrealismo sarebbe emancipatorio (è vero il contrario: il riconoscimento della realtà è la premessa alla critica e alla possibilità di cambiarla, mentre il depotenziamento del reale alla dimensione del sogno porta solo acquiescenza e remissività).
3. I postmoderni credono che dietro ogni sapere si nasconda un potere – terza fallacia – e rifiutano sia il progresso sia il nesso tra sapere ed emancipazione. Ma il senso dell'illuminismo che Ferraris vuole rianimare è proprio quello intrinseco a questo nesso ed è evocativamente riassunto nella formula kantiana “osare sapere”.

L'ontologia e la fallacia trascendentale

Il discorso ontologico è il nucleo del dibattito sul realismo e il terreno di maggior scontro con la filosofia postmoderna. Diego Marconi²²⁹ lo descrive come la

229 D. Marconi, “Il postmoderno ucciso dalle sue caricature”, cit.

contrapposizione tra due opposte intuizioni: quella realista e quella costruzionista (definita anche ermeneutica o kantiana). La prima constata l'esistenza di cose che non dipendono dagli schemi concettuali dell'uomo, come il fatto che ci siano montagne sulla Luna, la seconda considera invece che anche il fatto che ci siano montagne sulla Luna non sia qualcosa di indipendente dagli schemi concettuali, anche solo per la circostanza in base alla quale è quantomeno necessario possedere i concetti di montagna e di Luna per poterlo affermare. Questa seconda intuizione, cavallo di battaglia dei postmoderni, è il principale bersaglio polemico di Ferraris «giacché assume che parti più o meno grandi della realtà siano costruite dai nostri schemi concettuali e dai nostri apparati percettivi»²³⁰.

All'origine dell'intuizione costruzionista c'è Kant e in particolare la famosa affermazione secondo la quale le intuizioni senza concetti sono cieche, che significa essenzialmente che le conquiste della ricerca a posteriori dipendono da schemi a priori. È piuttosto facile constatare che la maggior parte dei traguardi (scientifici, culturali, sociali, etc.) siano possibili grazie al possesso di questi schemi, che ne sono in qualche misura un ingrediente imprescindibile. Lo stesso si potrebbe dire di molte altre attività e interazioni quotidiane, che presuppongono il possesso di concetti per essere concluse: scrivere una tesi di laurea, raccontare una barzelletta, emettere una fattura o fare la revisione dell'auto. In tutti questi casi si maneggia una gran quantità di concetti per fare ciò che si fa e non sarebbe possibile portare a termine nessuna di queste operazioni in loro assenza. I concetti sono quindi condizione necessaria per l'esistenza di una gran parte della realtà: la stessa idea di laurea o di revisione dell'auto non esisterebbero nemmeno senza di loro. Il problema, però, è che – secondo Ferraris – «Kant intendeva che fossero necessari concetti per avere *una qualsiasi esperienza*, ossia che serva un concetto anche per scivolare su una lastra di ghiaccio. Il che non solo è falso in sé, ma dà avvio a un processo che conduce al costruzionismo assoluto»²³¹.

La realtà per l'appunto non è fatta solo di lauree e di revisioni dell'auto: non tutta è, nei fatti, dipendente dai concetti. Concretamente si scivola sul ghiaccio a prescindere dal possesso o meno di nozioni quali “scivolare” e “ghiaccio”: vi si scivola e basta. Si tratta di una circostanza che è del tutto indipendente dall'intelletto e dalla sensibilità del

230 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 34.

231 *Ibidem*.

soggetto giacché individui diversi – siano essi uomini, animali non umani, vegetali o enti inanimati – scivolano sul ghiaccio allo stesso modo. Vi è, secondo Ferraris, un primo passo falso da parte di Kant e consiste nell'affermare che per avere un qualunque tipo di esperienza sia necessario possedere dei concetti preliminari, in assenza dei quali l'esperienza non si darebbe. Il rovescio consiste nell'assegnare a questi schemi concettuali un valore costitutivo nei confronti della specifica esperienza: posso accedere al mondo, posso esperire qualcosa, solo attraverso i concetti che possiedo. L'esito paradossale di questa idea consiste nel fatto che solo una volta acquisita la nozione di ghiaccio sia possibile scivolarci sopra, ma che fino ad allora l'esperienza di perdere l'equilibrio su una superficie di acqua gelata ci resti totalmente preclusa.

Il secondo passo falso dipende dal fatto che «se, kantianamente, assumiamo che c'è una realtà fenomenica del mondo che coincide con l'esperienza che ne abbiamo»²³², ossia che vi è corrispondenza tra esperienza e realtà percepibile, allora i nostri schemi concettuali diventano costitutivi non solo della singola percezione ma anche della realtà in generale. Se assumiamo, infatti, che i concetti hanno anche il minimo valore costitutivo nei confronti di una qualunque esperienza, stiamo dicendo che potrebbero avere valore costitutivo nei confronti dell'intera realtà. A questo punto «quello che c'è risulta determinato da quello che ne sappiamo»²³³. È vero che constatare l'esistenza di qualcosa significa essenzialmente *sapere* che c'è, ma questo non significa che sia grazie a questa conoscenza che le cose cominciano ad essere.

Fallacia trascendentale è il nome che Ferraris assegna a questo argomento e che consiste essenzialmente in una confusione tra sapere ed essere. I genitori della fallacia sono proprio Kant e Cartesio, che aprendo a chiudendo la filosofia moderna ne sanciscono «l'abbandono dell'atteggiamento naturale»²³⁴. Quando Cartesio decide di dubitare di tutto perché non bisogna mai fidarsi di ciò che in passato ci ha ingannato anche solo una volta, cioè i sensi, decide programmaticamente di cercare la certezza dentro le facoltà dell'intelletto, ovvero nel *cogito*, e non fuori, nella natura. La scelta dipende dal fatto che quest'ultima è considerata nient'altro che una selva di inganni. Dubitare in maniera metodica è un comportamento profondamente innaturale secondo Ferraris dal momento

232 *Ivi*, p. 35.

233 *Ibidem*.

234 *Ivi*, p. 35-36.

che l'uomo tende nel quotidiano a fidarsi di ciò che gli suggeriscono i sensi e solo in circostanze del tutto speciali, come quando realizza degli esperimenti, pretende un grado di certezza quanto più prossimo al cento per cento. In tutti gli altri casi si accontenta della più probabile delle alternative tra quelle suggerite dalla propria esperienza. Secondo Cartesio, però, l'uomo dotto dovrebbe occuparsi solo di ciò di cui può possedere una conoscenza certa e indubitabile. Il problema sta nel fatto che «questa richiesta iperbolica di sapere, se trasferita nell'esperienza, si risolve tuttavia nel suo contrario»²³⁵ e degenera in un permanente e irrimediabile dubbio, che porta a non sapere nulla, proprio perché si pretende dall'esperienza lo stesso grado di certezza della matematica.

Con l'arrivo di Hume le cose peggiorano perché, ereditando l'idea cartesiana che la conoscenza empirica non sia mai sicura al cento per cento, dal momento che anche il metodo induttivo è soggetto ad errori, e sommandola al fatto che il sapere, secondo il filosofo scozzese, può derivare solo dall'esperienza, ne deriva una visione scettica del mondo, dove la conoscenza certa non esiste. Il sapere è, nella migliore delle ipotesi, una circostanza probabile, ma sempre in qualche misura provvisoria e incerta.

Su questo terreno interviene Kant che, constatando congiuntamente che i sensi ingannano e che il sapere può avere origine solo con l'esperienza, diagnostica la necessità di fondare l'esperienza attraverso la scienza, cioè trovare strutture a priori che stabilizzino l'esperienza e permettano di averne conoscenza. Kant ne conclude che per farlo bisogna capovolgere la prospettiva. Diventa necessario partire dal soggetto anziché dall'oggetto: non interessa sapere come le cose siano in sé, ma come debbano essere per venire conosciute dal soggetto. Ne nasce un'epistemologia a priori sul modello della matematica: «la possibilità di giudizi sintetici *a priori* permette di fissare una realtà altrimenti fluida attraverso una conoscenza certa»²³⁶. In tal senso le leggi della natura e della fisica non sono altro che «matematica applicata alla realtà»²³⁷, ovvero non tanto una descrizione di come la realtà sia in sé, bensì di come funzionano sensi e mente dell'uomo nel momento in cui la conosce. Il traguardo ottenuto è una conoscenza non soggetta agli inganni dell'esperienza perché tenuta al guinzaglio dalla matematica, ma,

235 *Ivi*, p. 36.

236 *Ivi*, p. 37.

237 *Ibidem*.

secondo Ferraris, «il prezzo pagato è che non c'è più alcuna differenza tra il fatto che ci sia un oggetto X e il fatto che noi *conosciamo* l'oggetto X»²³⁸.

Il passo successivo ha a che fare con la circostanza in base alla quale, poiché per Kant – nella ricostruzione fatta da Ferraris – i concetti sono costitutivi dell'esperienza, cioè la determinano, non esiste più alcuna differenza tra conoscere la realtà e costruirla. Il fatto che Kant ammetta che dietro al fenomeno si nasconda un noumeno «non toglie che la sfera dell'essere coincide in larghissima misura con quella del conoscibile e che il conoscibile equivale essenzialmente al costruibile»²³⁹. In questo Ferraris vede l'embrione del postmodernismo che giungerà a confondere senza alcun residuo noumenico l'ontologia con l'epistemologia, vale a dire la realtà con la conoscenza che si può avere di essa, ciò che c'è con ciò che si può sapere.

Riassumendo, la sequenza logica che struttura questo processo è la seguente: «1. i sensi ingannano [...]; 2. l'induzione è incerta [...]; 3. la scienza è più sicura dell'esperienza, perché dispone di principi matematici [...]; 4. l'esperienza deve quindi risolversi nella scienza [...]; 5. dal momento che la scienza è costruzione di paradigmi, a questo punto anche l'esperienza sarà costruzione»²⁴⁰.

Ferraris chiama “esperimento della ciabatta” una simulazione mentale in base alla quale vengono descritte le diverse modalità di interazione che si possono avere nei confronti di una parte della realtà, in questo caso – per ridurre al minimo la complessità – un oggetto inanimato come una ciabatta. Ciò che cambia, nelle diverse ipotesi, è l'ente con cui la ciabatta interagisce: un essere umano, un vertebrato non umano, un invertebrato, un vegetale e un altro ente inanimato. Nella prima ipotesi, quando un essere umano afferra la ciabatta, per esempio per passarla a un'altra persona, l'azione non è influenzata da particolari interpretazioni o dai concetti dei soggetti coinvolti, salvo eventualmente le condizioni comunicative minime (la fonazione, la medesima lingua, la comune nozione di ciabatta), ma resta il fatto che la ciabatta è lì presente ed entrambi i cervelli che, seppur collocati in soggetti distinti, sono in grado di riconoscerla. Questo dimostra già che la ciabatta, come minimo, si manifesta ad entrambi i soggetti. Nel secondo caso, se si chiede a un cane di passarci la ciabatta, nonostante l'enorme

238 *Ibidem*.

239 *Ivi*, p. 38.

240 *Ibidem*.

diversità del cervello di un uomo rispetto a quello di un cane, quest'ultimo è perfettamente in grado di prenderla se un uomo gli chiede di farlo: l'esistenza o meno della ciabatta non dipende dagli schemi concettuali del cane. Nella terza ipotesi un verme, che non ha cervello, occhi e orecchie, ma solo il tatto, nell'interazione con la ciabatta è nondimeno costretto a girarle attorno o salirci sopra se la incontra e questo avviene del tutto indipendentemente dai suoi schemi mentali (che in effetti non ha) o dalla sua conformazione sensibile. La quarta situazione contempla una pianta di edera, che, se cresce accanto alla ciabatta, si trova costretta ad arrampicarsi e avvolgerla nonostante l'assenza di alcun tipo di schema concettuale (i vegetali non hanno né cervello né sensi). Se infine – quinta ipotesi – lanciassimo una ciabatta contro un'altra, queste si scontrerebbero tra loro esattamente come si scontrerebbero con uomini, cani, vermi e piante di edera. La prima ciabatta è lì indipendentemente da come la concepiscono o la incontrano gli altri enti.

L'esperimento della ciabatta²⁴¹ è, in sintesi, una piccola simulazione mentale che Ferraris propone per cercare di mettere in luce come, indipendentemente dai soggetti coinvolti nell'interazione con la realtà esterna, questa resti ciò che è senza dipendere in alcun modo dall'ente con cui interagisce. Ma nonostante tutto, ecco la tesi postmoderna: «si fa dipendere quello che vediamo da quello che sappiamo; si postula che ovunque sia in opera la mediazione di schemi concettuali; e, infine, si asserisce che non abbiamo mai rapporto con cose in sé, ma sempre e soltanto con fenomeni»²⁴².

La differenza tra scettici e costruzionisti sta nel fatto che i primi negano il sapere e mettono in dubbio la realtà, i secondi non negano la realtà, ma sostengono che essa sia costruita e quindi il mondo sia indeterminato. Gli scettici, però, avanzavano le loro ipotesi con l'obiettivo di criticare i sapienti, ingenuamente convinti di sapere o di poter sapere, mentre i postmoderni, al contrario, li esaltano, perché essi sono gli architetti della realtà: «il costruzionista ha per fine la meraviglia, e la sua mossa fondamentale è lo scarto dall'ovvio, ossia la formulazione di *fashionable nonsenses*, di affermazioni sorprendenti che dimostrano il peso degli schemi concettuali, della cultura, cioè appunto in ultima analisi dei professori»²⁴³. Un esempio significativo di questa posa, assunta dai

241 Nel capitolo 4 dedichiamo spazio a delle contro-argomentazioni relative a questo esempio.

242 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 43.

243 *Ivi*, p. 44.

pensatori postmoderni, è l'affermazione di Bruno Latour secondo la quale Ramsete II non poteva essere morto di tubercolosi poiché il bacillo fu scoperto solo nel 1882. E Ferraris acutamente sottolinea che se la nascita di una malattia coincidesse con la sua scoperta allora sarebbe meglio smettere di fare ricerca medica. Il fatto che per constatare qualcosa ci siano dei presupposti soggettivi (o collettivi), come il fatto che si debba possedere un alfabeto, utilizzare una lingua e conoscere degli agenti patogeni non influisce minimamente sulla realtà: «posso sapere (o ignorare) tutto quello che voglio, il mondo resta quello che è»²⁴⁴ e di tubercolosi si muore sia che la si conosca sia che la si ignori.

Si potrebbe pensare che l'unica tesi del realismo sia semplicemente quella di dire che la realtà esiste, mentre non si limita a questo: il realismo sostiene qualcosa che dai costruzionisti è negato, ovvero che non è assolutamente vero che essere e sapere si equivalgono. Affermarlo significa fare un preciso discorso circa le differenze che intercorrono tra epistemologia e ontologia e si tratta di una distinzione fondamentale perché in sua assenza è impossibile determinare chi avesse ragione tra Galileo e Bellarmino. Un precisazione importante da parte di Ferraris – volta anche ad anticipare una facile critica – è la seguente: l'ontologia non è la realtà, ma il discorso sulla realtà, il che significa che resta sempre un residuo epistemologico in qualunque ontologia. Ma lo stesso, secondo l'autore, vale al contrario: anche l'epistemologia è qualcosa, c'è, e ha quindi un residuo ontologico. Il punto, però, è che l'ontologia è un tipo di discorso speciale, che ha precipuamente lo scopo di distinguersi dall'epistemologia e marcare la differenza tra ciò che è e ciò che si sa, si pensa, si dice.

La prima distinzione, che è forse la più importante, tra ontologia ed epistemologia (ignorata, secondo Ferraris, dai costruzionisti) è legata al concetto di inemendabilità, ovvero l'impossibilità di correggere la realtà. Il mondo, da un punto di vista generale, è chiaramente modificabile in alcune sue parti e di questo ne è clamoroso esempio il riscaldamento globale e molte altre cose che l'uomo ha fatto all'ambiente che lo circonda, ma questa possibilità di manipolare la realtà ha a che fare con la tecnica e la prassi, cioè le azioni che compie l'animale umano, non le sue percezioni o i suoi schemi mentali. Mentre l'epistemologia prevede di essere corretta, l'ontologia non contempla

²⁴⁴ *Ivi*, p. 46.

questa eventualità: la realtà è inemendabile nella misura in cui non può essere manipolata dalla mente di un soggetto o dalla sua conoscenza. Ciò che si ha di fronte resta tale indipendentemente dagli schemi concettuali che si hanno.

L'esperienza della ciabatta è finalizzato a dimostrare esattamente la circostanza in base alla quale, a prescindere dal soggetto coinvolto, la ciabatta resta lì tale e quale: non smette di esistere in dipendenza del tipo di individuo che le si staglia innanzi e chiunque si presenti di fronte ad essa si trova costretto ad averci a che fare sempre e comunque, sappia o meno cosa sia una ciabatta. Inemendabile è dunque tutto ciò che non può essere corretto o trasformato attraverso gli schemi concettuali o le interpretazioni. È la caratteristica fondamentale del reale e sancisce l'esistenza di un "fuori", un mondo esterno rispetto a noi. Questo "fuori" non è ciò che è esterno al nostro corpo (che fa parte del mondo esterno al pari di tutto il resto), ma alla nostra mente e ai nostri schemi concettuali. «Io posso abbracciare tutte le teorie della conoscenza di questo mondo, posso essere atomista o berkeleyano, postmodernista o cognitivista [...]. Resta che quello che percepiamo è inemendabile, non lo si può correggere»²⁴⁵. L'inemendabilità del reale si manifesta come una forza che oppone resistenza alle nostre interpretazioni: è la ciabatta che risulta un ostacolo sia per il verme che per l'edera. Questo attrito, in contrasto all'idea di manipolabilità del mondo suggerita dai costruzionisti, è il nocciolo dell'ontologia. La caratteristica principale della realtà è, infatti, l'invarianza sotto trasformazioni. Si tratta di un requisito fondamentale per parlare di oggettività e di scienza: «l'inemendabilità rivela infatti come l'esperienza percettiva possieda una mirabile stabilità e refrattarietà rispetto all'azione concettuale e suggerisce che questa stabilità vada ascritta più profondamente [...] a una stabilità del mondo incontrato, anteriore all'azione dei nostri apparati percettivi e dei nostri schemi concettuali»²⁴⁶.

La seconda distinzione cruciale tra ontologia ed epistemologia corrisponde a quella esistente tra mondo interno ed esterno. Dicendo che il mondo non è esterno al nostro corpo, bensì ai nostri schemi concettuali, Ferraris sta sostanzialmente dichiarando l'inemendabilità dei nostri apparati percettivi: la soglia tra emendabile e inemendabile non è collocata tra il soggetto e il mondo, ma tra l'intelletto e tutto il resto. Il che significa che anche i sensi sono già al di là della barriera, si trovano già nella terra

245 *Ivi*, p. 48.

246 *Ivi*, p. 52.

dell'oggettività. Essi percepiscono quello che percepiscono indipendentemente dai nostri schemi mentali. Detto altrimenti: che si sappia o meno, di fronte a una illusione ottica, che si tratta appunto di una illusione, i nostri sensi continuano a percepirla nella medesima maniera. Il bastone immerso in acqua sembra rotto a metà: posso ignorare, per ingenuità personale, che sia un inganno della mente e crederlo realmente rotto oppure posso, grazie alla conoscenza che ho, sapere che si tratta della rifrazione della luce e che il bastone è in realtà integro, ma in entrambe le situazioni lo continuo a vedere spezzato (prima, durante e dopo l'eventuale scoperta della legge della rifrazione).

L'inemendabilità trova quindi diverse declinazioni. In primo luogo si manifesta nell'autonomia dell'estetica rispetto alla logica: a volte i sensi ingannano, quindi ci deludono, ma questo non significa che lo facciano sempre e intenzionalmente. Fino a prova contraria i sensi sono privi di intenzionalità e ci mostrano meccanicamente sempre la stessa cosa (il bastone spezzato nell'acqua). Ci aspettiamo, fidandoci dei sensi, che le cose stiano in un certo modo, ma a volte constatiamo che non è così grazie alla logica. Questo dimostra essenzialmente l'indipendenza dagli schemi concettuali non solo della realtà, ma anche della percezione. In secondo luogo l'inemendabilità si manifesta come antinomia dell'estetica rispetto alla logica: «se fosse vero che il pensiero è costitutivo della realtà, a meno di essere masochisti vedremmo non solo quello che ci pare, ma anche e sempre quello che ci piace»²⁴⁷. Invece siamo costretti ad ascoltare, vedere, assaggiare, annusare e toccare anche cose che non ci aggradano, ma è proprio grazie a questa circostanza, ovvero che i sensi, ancorché parte del nostro corpo, non sono controllabili a nostro piacimento che possiamo constatare l'esistenza di un mondo esterno, del tutto refrattario al nostro pensiero. Essi sono l'evidenza di quella resistenza che la realtà oppone ai nostri schemi concettuali: nonostante io abbia piena consapevolezza che il bastone è integro, continuo a vederlo spezzato e, per quanto mi sforzi di correggere la vista con le nozioni intellettuali che possiedo, i sensi non smettono di presentarmelo diviso in due. Da questa antinomia deriva la trascendenza della realtà rispetto alla conoscenza: il mondo reale non solo è esterno e indipendente

²⁴⁷ Ivi, p. 53.

dai pensieri, ma li precede. Se così non fosse ogni nostro sapere sarebbe indistinguibile dal sogno.

La terza e ultima distinzione tra ontologia ed epistemologia è quella tra scienza ed esperienza. Proprio ignorando questa differenza, secondo Ferraris, i costruzionisti possono affermare che non esiste nulla al di fuori del testo. Il primo punto riguarda infatti il linguaggio: benché per la scienza sia imprescindibile la scrittura, perché non sarebbe possibile comunicare i risultati e verificare le procedure in assenza di essa, per quanto riguarda l'esperienza la registrazione è un fatto del tutto contingente. Si può fare il resoconto di un evento che ci è occorso, come si può scrivere un'intera biografia sentimentale, ma si può ben avere esperienza di qualcosa senza bisogno di comunicarlo a nessuno. Scrivere le esperienze è qualcosa di contingente e facoltativo. È invece alquanto improbabile una scienza che non si avvalga di scrittura o quantomeno comunicazione orale, essendo lo scambio collettivo (pubblicità) e il controllo reciproco (riproducibilità) elementi fondamentali del metodo scientifico.

Il secondo aspetto riguarda la libertà: la scienza è il frutto di una scelta deliberata, come dimostrano le numerosissime persone che decidono di non occuparsene o le molte civiltà che non ce l'hanno o ne hanno una declinazione del tutto differente. Non si può dire lo stesso dell'esperienza, che accomuna invece ogni singolo essere umano, voglia o meno esserne partecipe. La scienza è un atto intenzionale della nostra società, che avrebbe anche potuto non verificarsi, come è avvenuto in altri contesti etnici. L'esperienza invece è comune a tutte le culture e non è dunque voluta, ma necessaria: si verifica in modo spontaneo e inevitabile. Ecco perché Ferraris sostiene che la scienza sia universalizzabile, mentre l'esperienza sia universale.

Affine al tema della libertà vi è quello della teleologia, ovvero della finalità: in quanto libera, la scienza è premeditata e si sviluppa attraverso deliberati atti di ricerca, che racchiudono una specifica intenzionalità. Per quanto si elogi il sapere disinteressato, la ricerca di un fine è sempre presente nella scienza e le scoperte casuali sono abbastanza rare. Viceversa, benché molte esperienze siano frutto di una scelta (ad esempio andare in spiaggia), se rapportato alla totalità di quelle che si compiono, la maggior parte di esse avvengono per caso o per necessità (toccare la sabbia e l'asfalto, bagnarsi con la pioggia o scottarsi col sole, etc.).

Altre distinzioni fondamentali sono quelle legate alle circostanze temporali, in primo luogo la storicità: la scienza ha uno sviluppo storico perché si avvale della capitalizzazione delle conoscenze pregresse. Lo scienziato, beneficiando dei risultati del lavoro dei suoi predecessori, si risparmia di dover partire ogni volta da zero e, poggiando i piedi sulle spalle dei giganti, può studiare i quark senza bisogno di dover partire ogni volta dalla scoperta delle molecole, degli atomi, etc. Diverso è il caso dell'esperienza: il singolo individuo non può ereditare le esperienze altrui ed è costretto a imparare tutto dall'inizio, compiendole dalla nascita in poi. Scienza ed esperienza hanno quindi punti di partenza ben diversi: nel primo caso si afferra il testimone dei nostri predecessori, nel secondo bisogna rifare tutto da capo.

Per quanto riguarda invece i punti di arrivo, la scienza ha uno sviluppo presumibilmente senza fine, mentre l'esperienza no. Quest'ultima, infatti, non solo non può durare più della vita di un uomo, ma non può dirsi nemmeno progressiva: i sensi possono migliorare grazie all'esercizio, come quello di un *sommelier* che affina le proprie capacità olfattive, o alle tecnologie, che permettono di evitare un indebolimento dei sensi tramite occhiali, auricolari e altre protesi (che sono peraltro possibili solo grazie alla scienza), ma si tratta comunque di miglioramenti circoscritti e marginali se confrontati con i progressi del sapere scientifico, che pare effettivamente infinito.

Benché possa sembrarlo, la proposta di un nuovo realismo non ha nulla a che fare con una restaurazione del positivismo: non si sta dicendo che tutte le verità siano appannaggio della scienza. Al contrario, Ferraris afferma: «contro il positivismo che esalta la scienza e contro il postmoderno che la riduce a una lotta fra interessi [...] propongo un rilancio della filosofia come un ponte tra il mondo del senso comune [...] e il mondo del sapere»²⁴⁸. L'errore dei postmoderni, rinunciando alla nozione di verità, è stato quello di voler far fare alla filosofia un passo di lato che la rendesse «un sapere alternativo alla scienza, una para- o super- o meta-scienza»²⁴⁹, che la mettesse nelle condizioni di considerarsi superiore ad essa, per poterla criticare, giudicare, sovrintenderla. Il risultato però è stato essenzialmente quello di assegnare alla scienza il privilegio di esprimersi su tutto, come se fosse l'unica depositaria della verità o l'unica in grado di produrla, riservando alla filosofia il solo compito di decostruirla o sminuirla.

248 *Ivi*, p. 59.

249 *Ibidem*.

Sarebbe meglio, secondo Ferraris, chiedersi dove la scienza abbia voce in capitolo e dove non ce l'abbia o, piuttosto, dove il suo contributo non sia sufficiente. Ci sono tantissimi ambiti nei quali la filosofia può offrire contenuti di grande valore e dove la scienza, invece, dimostra una certa inefficacia, come l'economia, la politica, i media, ma anche molti ambiti della psicologia e delle neuroscienze. Secondo Ferraris bisogna superare il *leitmotiv* del secolo scorso in base al quale conta più la domanda della risposta, perché significa sostanzialmente dire che la filosofia è un sapere esclusivamente decostruttivo e del tutto incapace di avere accesso alla realtà.

La critica e la fallacia apologetica

Ferraris introduce nel confronto tra realismo e postmodernismo una riflessione etica grazie alla quale si chiarisce – come lo stesso autore esplicita – che «l'argomento decisivo per il realismo non è teoretico bensì morale»²⁵⁰. Il punto è di enorme rilevanza perché tanto per Ferraris quanto per il pensiero debole ciò che conta non è la dimensione speculativa della questione (se salvare o meno la nozione di verità, se esiste una realtà là fuori, se vengano prima i fatti o le interpretazioni, etc.), bensì la coordinata politica. La vera posta in gioco è appunto il tema dell'emancipazione ed è piuttosto significativo che le due correnti da una parte si rimproverino essenzialmente la stessa cosa, ovvero un atteggiamento apologetico e giustificazionista nei confronti della realtà, e dall'altra rivendichino per sé la fiaccola dell'emancipazione e si attribuiscono la medesima capacità di cambiare il mondo.

È fondamentale comprendere questo aspetto perché permette di rileggere il tutto come un dibattito essenzialmente ideologico. Da una parte e dall'altra ci si gioca infatti la carta dell'accusa di reazionarismo e inazione. La fallacia dell'accertare-accettare, che Ferraris attribuisce ai propri avversari, presuppone che accertare i fatti, ovvero constatare l'esistenza della realtà, consista essenzialmente nell'accettarli in maniera acritica o addirittura esaltarli per quello che sono. Ferraris si difende dal rimprovero di apologia della realtà sottolineando il fatto che ammettere l'esistenza di qualcosa non

²⁵⁰ *Ivi*, p. 63.

significa esaltare o giustificare alcunché. Il realismo, infatti, è una dottrina critica in un duplice senso: in senso kantiano perché esercita giudizio, distinguendo ciò che è reale da ciò che non lo è, e in senso marxiano perché mira a trasformare ciò che, tra le cose che ci sono, non va bene. La fallacia dell'accertare-accettare, che abbiamo definito apologetica, consiste proprio nel credere che comprovare qualcosa significhi aderirvi ideologicamente o esaltarlo, il che non è molto diverso dal dire, ad esempio, che essere biografi di Hitler equivalga ad essere nazisti.

Secondo Ferraris si tratta di una derivazione della fallacia trascendentale dell'essere-sapere perché si basa sull'idea che solo se il mondo è una mia costruzione posso cambiarlo. Purtroppo o per fortuna «non ci si libera dalla realtà [...] con un mero atto di scetticismo»²⁵¹ e per cambiarla non è sufficiente negarla; il presupposto per curare le malattie è innanzitutto diagnosticarle, cioè appurare la presenza di una certa condizione patologica, non smentirla o ignorarla. Ecco perché, esattamente come la diagnosi precede la cura e preannuncia la guarigione, il realismo è il primo passo sulla strada dell'emancipazione. Ferraris, nelle sue opere, propone numerosi esempi tratti dal mondo della medicina perché ritiene che essa, rispetto alla fisica, sia un esempio molto più efficace e rappresentativo della scienza a causa della sua cogenza. Inoltre descrivere la scienza pensando alla medicina permette anche di evitare molti equivoci circa la sua emendabilità: si continua ad andare dal medico anche se si sa benissimo che esistono terapie sbagliate e che anche la medicina sbaglia.

«Nel caso della medicina si produce una situazione estremamente interessante, quella per cui la falsità epistemologica è necessariamente e immediatamente connessa con una realtà ontologica: il medico che ammazza i malati non è un buon medico. [...] Ecco perché vorrei suggerire, nel mio piccolo, un cambio di paradigma. Quando si parla di “scienza”, smettiamola di parlare di fisica e incominciamo a parlare di medicina. Le cose appariranno subito più chiare, e di colpo capiremo di essere tutti quanti scienziati (perché andiamo dal medico) ed ermeneutici, perché, per quanto creduli e ingenui, sappiamo che la diagnosi è una interpretazione, e tuttavia speriamo, con tutta la nostra forza, che sia l'interpretazione giusta»²⁵².

Senza un preventivo atto di ricognizione è impossibile cambiare la realtà: il realismo, accertando i fatti, combatte il misticismo dei postmoderni, esercita attività critica sulla

251 *Ivi*, p. 62.

252 M. Ferraris, P. Flores d'Arcais, *Controversia sull'essere*, Rosenberg & Sellier, Torino 2021, p. 97.

realtà e permette di cambiare ciò che della realtà non va. Proprio perché viviamo in un mondo le cui leggi sono indipendenti dalla nostra volontà e dai nostri pensieri, possono esistere scienza e giustizia, «nel realismo è dunque incorporata la critica, all'antirealismo è connaturata l'acquiescenza»²⁵³.

Ferraris ripropone l'esperimento del cervello in una vasca, originariamente formulato da Hilary Putnam²⁵⁴ su ispirazione di Daniel C. Dennet²⁵⁵, terreno scivolosissimo perché dedicato essenzialmente a negare il solipsismo, ma presentato stavolta in chiave etica e, per questo, ancora più insidioso. L'esperimento prevede che, in maniera per certi versi analoga a quanto accade nel noto film *Matrix*, a dei cervelli in una vasca, tenuti in vita artificialmente, vengano indotti stimoli elettrici che fanno loro credere di vivere esperienze reali in un mondo reale, benché nei fatti non accada nulla. La domanda che ci si pone è se le loro azioni siano morali o meno. Uccidere qualcuno o salvare dalla morte qualcun altro si possono considerare atti morali nella misura in cui l'azione viene solo pensata e non anche agita? La risposta di Ferraris è chiara: no, «si tratta nel migliore dei casi di rappresentazioni dotate di contenuto morale, ma che non hanno luogo nel mondo esterno»²⁵⁶. Secondo l'autore, l'irrealtà di queste azioni è confermata dal fatto che possono essere emendate attraverso altre stimolazioni. L'esempio dimostrerebbe che il solo pensiero non basta perché esista la morale ed è l'esemplificazione perfetta del detto secondo il quale non si fa il processo alle intenzioni²⁵⁷. L'etica presuppone dunque l'esistenza di un campo esterno sul quale le nostre volontà possano esercitarsi e prendere forma. In assenza di esso rimarrebbero semplici rappresentazioni, la qual cosa significa che solo quando l'intenzione travalica la dimensione mentale e, appunto, si realizza subentra la responsabilità.

La morale non può esaurirsi in un terreno puramente cognitivo; per esistere ha bisogno di una resistenza esterna, come la colomba di Kant che non può volare senza l'attrito dell'aria. Anche nelle filosofie più idealistiche, come quella di Fichte, si rintraccia un non-io che, esercitando un contraccolpo al soggetto, sancisce la differenza tra ciò che

253 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 63.

254 H. Putnam, *Ragione, verità e storia* (1981), tr. it. di A. N. Radicati di Brozolo, Il Saggiatore, Milano 1994.

255 D. C. Dennet, "Dove sono?", in D. R. Hofstadter e D. C. Dennet, *L'Io della mente. Fantasie e riflessioni sul sé e sull'anima* (1981), Adelphi, Milano 1992.

256 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 64.

257 Nel capitolo 4 dedichiamo spazio a delle contro-argomentazioni relative a questo esempio.

c'è e ciò che è solo pensato. Dichiarare che l'etica subentra solo sul piano ontologico non significa minimamente affermare che essa sia radicata nella natura: «è ovvio che dalla natura non si può ricavare alcun diritto e alcun dovere»²⁵⁸, ma semplicemente che la dimensione della responsabilità può fare la sua comparsa solo sul terreno comune della vita condivisa; «“vivere secondo natura” significa “non buttatevi dall'aereo senza paracadute, perché non avete le ali” e non “la famiglia eterosessuale è voluta dalla natura ed è la base della società”»²⁵⁹.

I pensatori postmoderni, secondo Ferraris, sono soliti appellarsi a un tipo di argomentazione che egli definisce “benaltrismo”, ovvero la circostanza in cui non si incontrano particolari problemi a concordare su fatti banali come l'esistenza di tavoli e sedie perché le questioni di rilevanza filosofica sono ben altre. Il punto è che il tema dell'inemendabilità del reale si applica ugualmente a fatti marginali, ad esempio la presenza di una sedia in una stanza, come a questioni di portata storica come lo sterminio degli ebrei o la caduta dell'Impero Romano. Negare che la sedia sia lì o che siano esistiti i campi di concentramento da un punto di vista filosofico non cambia: ci sono cose, soprattutto se si tratta di eventi passati, che sono irrevocabili. Il caso dei dinosauri, ad esempio, è emblematico perché, grazie alle tracce fossili che ci restano, conferma la presenza e la successiva scomparsa di forme di vita che hanno potuto esistere in maniera del tutto indipendente dai nostri sistemi di pensiero dimostrando che l'ontologia c'era ben prima che potesse essere possibile qualunque discorso epistemologico²⁶⁰. Certamente si può obiettare che le circostanze degli eventi passati possono essere riviste, domandandosi ad esempio perché le cose siano avvenute in quel modo e non in un altro, ma quando gli storici analizzano i fatti, ad esempio cercandone le cause, si tratta perlopiù di opinioni o giudizi, ma i fatti in sé non sono revocabili. Ammesso di riconoscere la storia come una disciplina ermeneutica, bisognerebbe, secondo Ferraris, quantomeno individuare la soglia, il punto di discontinuità, tra fatti e interpretazioni, altrimenti diventa accettabile qualunque tipo di negazionismo.

258 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 65.

259 *Ibidem*.

260 Tutti questi esempi (dinosauri, caduta dell'Impero Romano, campi di sterminio) saranno oggetto di contro-argomentazioni nei successivi capitoli. In questa sede ci limitiamo ad esporre le posizioni di Ferraris.

Sarebbe comunque molto meglio, secondo l'autore, anziché individuare il punto di discontinuità tra fatti e interpretazioni, capire piuttosto quali fatti siano costruiti e quali no «con un processo di decostruzione inversa alla tesi totalizzante secondo cui tutto è socialmente costruito»²⁶¹. Un simile rassegna, frutto di un complicato lavoro concettuale da cui i costruzionisti si sentono esentati affermando che tutto è interpretazione, permette infatti di distinguere gli enti in almeno tre grandi categorie: quelli che esistono nel tempo e nello spazio indipendentemente dai soggetti, ovvero gli oggetti naturali, quelli che esistono nel tempo e nello spazio in dipendenza della società, cioè gli oggetti sociali, e infine quelli che esistono fuori del tempo e dello spazio indipendentemente dai soggetti, detti oggetti ideali. Questa distinzione, meglio approfondita da Ferraris in altre opere²⁶², non è presentata con lo scopo di negare qualunque attività costruttiva da parte della mente umana: è evidente che esistono moltissime cose, come ad esempio le tasse, la cui esistenza dipende unicamente dall'uomo e che non hanno nessun radicamento nella realtà naturale. Al contrario, si tratta di una classificazione finalizzata a negare le due opposte tesi estreme, parimenti assurde, secondo cui tutto è interpretazione, compresa la morte o le malattie, o secondo cui nulla, nemmeno le tasse, è socialmente costruito.

«Quello che il realista si chiede è fino a dove si spinge l'azione degli schemi concettuali, ed è qui che si manifesta il dissidio tra realisti e postmodernisti. Questi ultimi sono molto più generosi nella lista delle parti di realtà che ritengono socialmente costruite, al punto da affermare, nei casi estremi, che noi non abbiamo mai accesso al mondo "là fuori", e che ciò con cui entriamo in contatto viene costruito dai nostri schemi concettuali»²⁶³.

Gli oggetti sociali, in effetti, sono sottoposti in maniera costitutiva all'azione dell'epistemologia, ovvero non potrebbero esistere in assenza del pensiero umano: una promessa, ad esempio, è sostanzialmente un atto compiuto grazie a degli schemi concettuali e non ha una esistenza propria e discreta, indipendente dall'attività di un soggetto. Ma non tutto ciò che c'è esiste allo stesso modo delle promesse: interpretazioni e fatti coesistono nel mondo e lo co-costituiscono.

261 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 69.

262 La prima parte di *Documentalità* è probabilmente il testo nel quale il tema è affrontato dall'autore nella forma più esaustiva.

263 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 72.

Una esemplificazione molto convincente di questa convivenza è data dalla Sindone, a cui Ferraris dedica un esperimento analogo a quello della ciabatta. Si ipotizzi di collocare di fronte ad essa tre differenti individui: un cattolico, un agnostico e un indio. Il primo direbbe di trovarsi davanti al sudario di Cristo, il secondo, invece, di fronte a un tessuto medievale. Il terzo si chiederebbe invece di cosa si tratti. In ogni caso, però, malgrado le differenti modalità di interpretarlo, le tre persone stanno guardando il medesimo oggetto, che non solo è lo stesso ontologicamente, ma è anche fenomenologicamente percepito in maniera identica dai tre individui, essendo tutti della stessa specie e dotati dei medesimi apparati percettivi. L'esistenza dell'oggetto e la sua immutata percepibilità sono il minimo comune denominatore delle tre diverse prospettive rivolte su di esso. Che l'interpretazione abbia un peso enorme sull'ontologia è evidente: non ci sarebbe una biglietteria per andare a vedere un lenzuolo se così non fosse, ma «per sostenere che le montagne e i fiumi sono come sono perché ci sono uomini che hanno i sensi fatti in un certo modo, e perché ci sono categorie di un certo tipo, ci vuole molto coraggio»²⁶⁴. Fiumi, montagne e laghi sono quello che sono ben prima di essere sottoposti ai sensi e all'intelletto dell'uomo. Semmai sono conosciuti dall'uomo attraverso le forme caratteristiche della mente e della sensibilità umana. Ciò non toglie che la loro esistenza e le loro caratteristiche ne sono del tutto indipendenti. Ferraris introduce a questo punto la sua teoria della documentalità, che viene qui presentata in forma molto rapida e sintetica rispetto alla versione più ampia ed esaustiva, contenuta nell'omonimo libro. La legge costitutiva degli oggetti sociali viene così enunciata: «*Oggetto = Atto Iscritto*. Vale a dire che un oggetto sociale è il risultato di un atto sociale (tale da coinvolgere almeno due persone, o una macchina delegata e una persona) che si caratterizza per essere registrato, su un pezzo di carta, su un file di computer, o anche solo nella testa delle persone implicate nell'atto»²⁶⁵. La teoria esposta da Ferraris è essenzialmente una derivazione depotenziata della nota tesi di Derrida, contenuta in *Della Grammatologia*²⁶⁶, secondo la quale nulla esiste fuori

264 *Ivi*, p. 73.

265 *Ivi*, p. 75.

266 J. Derrida, *Della grammatologia* (1967), tr. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmaso, A. C. Loaldi, Jaca Book, Milano 1969.

del testo²⁶⁷. Il piccolo ma fondamentale dettaglio con cui Ferraris la corregge è che nulla *di sociale* esiste fuori del testo. L'indebolimento della tesi di Derrida potrebbe chiamarsi, come lo stesso Ferraris propone, «testualismo debole»²⁶⁸ in contrapposizione al testualismo forte dei costruzionisti, che vedono in atto l'azione costruttiva della mente sulla realtà sempre e dovunque. In sintesi ciò che i postmoderni vedono valido in generale, Ferraris lo accetta solo in relazione alla realtà sociale, ma non alla realtà naturale. I costruzionisti hanno invece avuto l'audacia non solo di affermare che anche quest'ultima è socialmente costruita, ma che tutto ciò che è sociale è in qualche misura irreali, effimero, fluido e liquido. Non è chiaramente così per Ferraris, che vede invece nell'iscrizione degli atti tramite registrazione la possibilità di fissarli e farli così accedere alla dimensione oggettiva della realtà sociale.

Alcune conseguenze etico-politiche della scelta compiuta dai postmoderni di percorrere la strada dell'irrealismo in merito ai fatti sociali sono riassumibili nel presunto nesso, totalmente deflagrato e smentito dai fatti, secondo Ferraris, che ci sarebbe tra derealizzazione ed emancipazione, di cui si è parlato in merito ai contributi forniti dal postmodernismo all'affermazione dei populismi mediatici. La tesi secondo cui la derealizzazione avrebbe portato emancipazione e libertà all'umanità trova diverse formulazioni: il web sarà il regno della libertà, si lavorerà quando e dove si vuole, i *social network* sopperiranno alla solitudine e mobilitano l'organizzazione collettiva, etc. Secondo Ferraris le cose non sono andate così; la fluidità non è emancipazione, ma semmai una maggior esposizione alla subordinazione e all'isolamento. Anziché renderci più liberi, la realtà liquida ci ha reso molto più governabili a causa di «quei telefonini che ci danno l'impressione di avere il mondo in mano mentre siamo in mano al mondo, sempre disponibili alle sue imposizioni e richieste»²⁶⁹. La mobilitazione c'è stata, ma in una forma ben diversa da quella che intendevano i postmoderni. L'efficacia dei media in questo processo di mobilitazione totale risiede proprio nel fatto che registrano tutto: l'iscrizione può avvenire in ogni momento generando nuovi oggetti sociali (promesse, ricatti, impegni). Tutto ciò porta a una crescita costante ed esponenziale dei documenti,

267 Esistono numerose traduzioni del «il n'y a pas de hors-texte». Ciascuna apre la strada a diverse interpretazioni della tesi di Derrida.

268 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 75.

269 Ivi, p. 77.

che incrementano la realtà sociale e determinano quindi un processo del tutto inverso alla derealizzazione descritta dai postmoderni²⁷⁰: siamo sempre più circondati da oggetti sociali.

Ricapitolando, Ferraris precisa che innanzitutto esiste una parte inemendabile dell'essere e dell'esperienza che è indipendente dagli schemi concettuali, in secondo luogo che il sapere è un'attività emancipatoria perché non è una contrapposizione tra schemi concettuali con equivalente contenuto di verità, dove un'interpretazione vale l'altra, ma un'attività speculativa metodica, linguistica e deliberata. In terzo luogo la realtà naturale è distinguibile da quella sociale grazie alla teoria degli atti sociali. Infine, l'attività conoscitiva, che ovviamente implica un'ermeneutica, è applicabile sia al mondo naturale che a quello sociale, ma in modo diverso: nel primo caso l'epistemologia ha valore ricostruttivo perché constata qualcosa di indipendente dal sapere, mentre nel mondo sociale ha valore costitutivo perché da una parte presuppone la conoscenza delle regole e dall'altra le produce (si pensi al gioco degli scacchi).

In merito alla documentalità, di cui si offre per il momento una rapidissima esposizione, si tratta essenzialmente di una revisione della teoria degli atti sociali di John R. Searle, corretta con alcune delle intuizioni di Derrida contenute in *Della grammatologia*. La tesi di Searle prevede che un certo oggetto X valga come Y in un determinato contesto C. Esempificando: un pezzo di carta fatto in certo modo conta come una banconota da cinque euro all'interno del contesto europeo; un certo pezzo di legno vale come alfiere (e può quindi muoversi secondo specifiche regole) all'interno del gioco degli scacchi. Oppure, in una forma leggermente più astratta: la fonazione o la scrittura della parola "diciotto" da parte di una specifica persona e indirizzata a un'altra specifica persona vale come promozione nel contesto di un esame universitario.

I problemi che riscontra Ferraris in questa teoria sono due. Da una parte dipendono dal fatto che essa non sembra essere in grado di render conto di entità complesse, come le imprese, o negative, come i debiti, non avendo un oggetto fisico idoneo a supportare la trasformazione diretta in oggetto sociale. Dall'altra, il merito di queste trasformazioni risiede essenzialmente in una entità oscura denominata "intenzionalità collettiva", di cui non è ben chiara la natura.

²⁷⁰ La derealizzazione è uno dei *leitmotiv*, ad esempio, del filosofo Byung-chul Han, la cui opera, già nei titoli, è ricca di crisi, fini, scomparse, agonie, etc.

La proposta di Ferraris è per certi versi più semplice perché fa a meno di entità astratte e presuppone solo tre ingredienti: due persone (minimo due, ma vanno bene anche una persona e una macchina, purché ci sia poi un'altra persona che legga), un supporto, che può essere fisico o immateriale come la memoria, ma che valga come ausilio di ciò che sta accadendo, e infine un atto di registrazione. Il professore (individuo 1) promuove lo studente (individuo 2) scrivendo il voto (atto di registrazione) sul libretto (supporto). In questa teoria non c'è bisogno di fare appello ad alcuna intenzionalità collettiva che, oltre a essere un'entità molto astratta, si espone al duplice limite di sembrare qualcosa di mentale e di presupporre un accordo collettivo non ben giustificato.

L'obiettivo di Ferraris è proprio quello di tracciare una linea di demarcazione tra gli oggetti mentali e gli oggetti sociali: mentre i primi possono avvenire anche solo nella mente del singolo, i secondi fanno parte della realtà sociale e hanno piena efficacia in essa. Il documentale, come una promessa, è sociale proprio perché viene iscritto e coinvolge più di una persona; è quindi oggettivo in quanto – grazie all'essere documentato – diventa vincolante per tutte le persone coinvolte. L'immaginario, invece, come un sogno, è mentale perché non viene necessariamente iscritto e non coinvolge più persone; quindi non è oggettivo e non ha efficacia vincolante per nessuno. Le implicazioni filosofiche del famoso detto latino *verba volant scripta manent*, che in fin dei conti potrebbe essere una sintesi un po' prosaica di questa teoria, sono tutt'altro che scontate. Infatti, senza il correttivo proveniente da Derrida in merito al valore costitutivo della scrittura, la teoria di Searle non riesce a distinguere sociale da mentale e collassa in un postmodernismo nel quale il sociale esiste solo nella testa delle persone. Su questo punto Searle e Ferraris si sono messi a confronto in *Il denaro e i suoi inganni*.²⁷¹

Resta da chiarire perché gli uomini documentano e soprattutto perché hanno cominciato a farlo. Ferraris propone di spiegarlo attraverso l'esempio di un Arcirobinson (primo e ultimo uomo sulla terra): costui è estraneo a tutto ciò che si può considerare sociale, come mode, ambizioni e sentimenti di odio e di invidia; non produce documenti, perché avrebbe bisogno almeno di un destinatario; non avrebbe linguaggio e «difficilmente si potrebbe dire che “pensa” nel senso corrente del termine»²⁷². Con questo piccolo esperimento mentale ci accorgiamo che c'è una sorta di condizione di esistenza

271 J. R. Searle, M. Ferraris, *Il denaro e i suoi inganni*, cit.

272 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 83.

ricorsiva tra pensiero e società, ovvero «due circostanze che rivelano la struttura sociale della mente»²⁷³: per un lato la mente umana (o la maggior parte di ciò che fa umana una mente animale) non può esistere se non inserita nella società, per un altro lato la società non può esistere senza soggetti pensanti. Secondo Ferraris tutto ciò conferma la falsità del solipsismo: il fatto che esistano gli oggetti sociali, come il denaro e le promesse, dimostra che non siamo soli come l'Arcirobinson perché altrimenti queste cose non avrebbero ragione di esistere nemmeno nella nostra mente solitaria o nel cervello nella vasca.

In questa sede (anche se in altre opere successive²⁷⁴ si esprime in maniera più complessa ed esaustiva), l'idea di Ferraris è che l'intenzionalità non sia una particolare dotazione cerebrale dell'uomo, bensì, giustappunto, un risultato secondario della documentalità. Con un processo analogo a quello per cui il computer, seguendo semplici operazioni meccaniche, giunge a svolgere calcoli più complessi dando vita a quella che si definisce intelligenza artificiale, allo stesso modo la documentalità, attraverso atti di registrazione via via più articolati, ha prodotto l'intenzionalità nell'uomo: «il risultato delle iscrizioni, procedendo nella complessità, è pensiero [...] e la documentalità precede e produce l'intenzionalità»²⁷⁵. Ecco dunque il “trattato di pace perpetua” tra realisti e costruzionisti proposto da Ferraris:

«1. Gli oggetti naturali sono indipendenti dall'epistemologia e rendono vere le scienze naturali. 2. L'esperienza è indipendente dalla scienza. 3. Gli oggetti sociali sono dipendenti dalla epistemologia, senza per questo essere soggettivi. 4. “Le intuizioni senza concetto sono cieche” vale anzitutto per gli oggetti sociali (dove ha valore costruttivo), e in subordine per l'approccio epistemologico al mondo naturale (dove ha valore ricostruttivo). 5. L'intuizione realista e l'intuizione costruzionista hanno dunque pari legittimità, nei loro rispettivi campi di applicazione»²⁷⁶.

273 *Ibidem*.

274 M. Ferraris, *Documanità*, cit.

275 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 85.

276 *Ibidem*.

L'illuminismo e la fallacia del potere

Secondo Ferraris l'illuminismo propone una visione emancipatoria del sapere perché vede in esso strumenti di liberazione e progresso per l'umanità. Il pensiero postmoderno ha invece deciso di adottare una prospettiva radicalmente diversa, nata con Nietzsche, secondo la quale il sapere è essenzialmente uno strumento di controllo e dominio. Con questo presupposto si genera l'idea che solo un sapere decostruttivo, che dubita metodicamente di ogni altro sapere, possa essere una forma di pensiero autenticamente critica. Si tratta di quella che Ferraris chiama fallacia del sapere-potere e che ha tre diverse formulazioni.

Con la prima, nemmeno del tutto erronea secondo Ferraris, si mette in dubbio che alla base del sapere ci siano motivazioni disinteressate, il che, oltre che vero, è anche abbastanza comprensibile: il sapere è quasi sempre animato dalla volontà di raggiungere determinati traguardi, siano essi legati ad interessi economici o a obiettivi di carriera, ed è difficile immaginarsi una ricerca del tutto libera e disinteressata a dinamiche di questo tipo. Ciò non significa, tuttavia, che si possa legittimamente dubitare di qualunque traguardo raggiunto dalla scienza: che le motivazioni di ricerca siano legate ad interessi non implica necessariamente che i risultati siano falsi o viziati. Chiaramente bisogna vigilare affinché, appunto, il tornaconto personale non influenzi la validità dei risultati, ciononostante resta vero che la penicillina ha azione antibiotica e battericida, che esiste un continente che era sconosciuto agli europei fino al XV secolo, che la somma degli angoli interni di un triangolo è 180 gradi. Tutto ciò resta vero allo stesso modo e indipendentemente dal fatto che lo si sia scoperto per amore del sapere, per interessi economici o per puro caso.

La seconda declinazione della fallacia, la più classica e diffusa tra i pensatori postmoderni, afferma che è la stessa organizzazione del sapere a essere determinata dal potere. All'origine di questa tesi c'è Foucault, secondo il quale le trasformazioni del sapere sono sempre connesse ad esigenze di potere e il *Panopticon* ideato da Bentham ne è l'esemplificazione emblematica perché dà forma architettonica all'ideale politico del controllo invisibile²⁷⁷. Il potere nel carcere viene esercitato nel momento in cui si

²⁷⁷ M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), tr. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976.

riesce a sapere tutto sui prigionieri (dove sono, cosa fanno, etc.) da un'unica posizione centrale, senza peraltro che essi possano sapere se sono o meno vigilati perché, a causa della luce e della distanza, non hanno visione del custode. Foucault in altre parole sostiene che sapere e potere sostanzialmente si equivalgono non solo perché è il potere a controllare il sapere, ad esempio decidendo in coerenza all'apertura di manicomi e analoghe istituzioni che la follia non è più un fenomeno di ispirazione divina, ma il frutto di una lesione o di una patologia, come dimostrano gli studi sull'evoluzione dello status di folle che ha condotto in *Storia della follia*²⁷⁸, ma anche perché il potere, nella sua declinazione di controllo, è essenzialmente una forma di conoscenza, come dimostra il *Panopticon*. Il limite di questa tesi, secondo Ferraris, è che, pur nella sua duplice espressione secondo la quale chi ha il potere controlla il sapere e chi ha il sapere può esercitare un potere, «si è rivelata nelle applicazioni meccaniche e monotone di una equivalenza tra sapere e potere, trasformata in dogma antiscientifico e superstizioso»²⁷⁹. La terza versione della fallacia, che è il nocciolo del pensiero debole e in particolare della posizione di Gianni Vattimo, sostiene che presumere di disporre della verità significhi adottare atteggiamenti dogmatici e quindi violenti. Sul punto, secondo Ferraris, bisognerebbe innanzitutto accordarsi sul concetto di verità: un conto è quella del fanatico, che la ritiene indiscutibile e la impone senza argomentazioni, un conto è quella del dotto che, proprio in virtù della propria sapienza e ragionevolezza, nell'atto di difenderla non dovrebbe usare violenza bensì prove e argomenti. In secondo luogo, secondo Ferraris, ammesso che le cose stiano così non si capisce perché all'abbandono della verità dovrebbe fare seguito la pace, visto che esiste verità priva di violenza e violenza non accompagnata da alcuna verità. Da ultimo, se l'equivalenza tra i due concetti è una verità, «allora il pensiero debole si rende responsabile di quella stessa violenza che condanna»²⁸⁰. Secondo Ferraris, laddove viene compiuta violenza in nome della verità bisognerebbe evidenziare i rischi intrinseci alle affermazioni date per certe e non adeguatamente suffragate dai fatti, anziché condannare la verità in sé. Le condanne del pensiero debole alla verità come violenza sono in realtà condanne alla violenza e

278 M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica* (1961), tr. it. di F. Ferrucci, Rizzoli, Milano 1963.

279 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 90.

280 *Ivi*, p. 91.

non alla verità: senza questa precisazione si rischia di buttare il bambino con l'acqua sporca.

Ipotizzando anche di percorrere questa strada, quella di un postmodernismo estremo e radicale che, in favore del principio della solidarietà, decide di rinunciare alla verità e dirle addio, come recita il titolo di un famoso libro di Vattimo²⁸¹, ci troveremmo sostanzialmente in un mondo negazionista, circostanza che ha purtroppo trovato parziale realizzazione nella contemporaneità²⁸². Ma la verità non è solo un principio ideale, bensì qualcosa che si incardina nella nostra quotidianità e che coordina il nostro agire: mi è utile sapere se un fungo è velenoso prima di mangiarlo perché da questo dipende la mia sopravvivenza e, in caso di avvelenamento, ho bisogno di un medico sapiente, oggettivo, capace di curarmi e non di un medico solidale. Invece il pensiero debole sembra aderire alla versione capovolta del famoso motto aristotelico: «un paradossale “Amica veritas, magis amicus Plato”, cioè [...] un principio di autorità»²⁸³, i cui rischi risiedono nel fatto che della solidarietà può essere fatto un uso tanto positivo quanto negativo. Falsificazioni, corruzione o, addirittura, la mafia non sono altro che applicazioni pratiche di un abbandono, ancorché parziale e temporaneo, del principio di verità in favore di quello della fratellanza. Dalla critica del sapere si passa allo scetticismo e da lì al negazionismo.

L'esito estremo del postmoderno è un irrimediabile nichilismo, che deriva da una specifica catena di equivalenze, riassumibili nel seguente sillogismo: se l'essere equivale al sapere (prima fallacia) e il sapere equivale al potere (terza fallacia), allora essere e potere sono la stessa cosa. Il che si verifica nella duplice accezione che può avere la parola “potere”: ovvero come autorità che esercita dominio, e quindi la realtà non è altro che un enorme *Panopticon*, oppure come facoltà soggettiva dell'individuo, e quindi la realtà è “in mio potere”, cioè modellabile a mio piacimento. Si tratta di idee che in effetti coincidono perfettamente con la tesi di Nietzsche secondo cui il mondo è la volontà di potenza e nient'altro. Nonostante quanto affermano i nichilisti, secondo Ferraris ci sono ottime ragioni per ritenere che «realtà e verità siano sempre state la

281 G. Vattimo, *Addio alla verità*, Meltemi, Roma 2009.

282 Alludiamo all'emergenza sanitaria determinata dalla pandemia da SARS-CoV-2, che in tutto il mondo dal 2020 al 2022 ha portato alla diffusione dell'antivaccinismo e altri movimenti che negavano l'esistenza del virus o la sua effettiva pericolosità.

283 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 94.

tutela dei deboli contro le prepotenze dei forti. Se viceversa un filosofo dice che “la cosiddetta ‘verità’ è una questione di potere” perché fa il filosofo anziché il mago?»²⁸⁴

Ferraris sostiene che all’origine dell’addio alla verità del postmodernismo ci sia una potentissima influenza da parte di Nietzsche, in particolare per ciò che scrive in *Nascita della tragedia*²⁸⁵, un testo che lo stesso Ferraris ritiene epocale per come rilegge integralmente il valore della filosofia fin dalle sue origini e per come apre la strada al postmodernismo, nonostante sia stato pubblicato più di un secolo prima di *La condizione postmoderna* di Lyotard, anticipandone i contenuti. A Socrate, che esaltava il nesso intrinseco tra sapere, virtù e felicità, Nietzsche contrappone l’artista tragico che, invece, trova sollievo al proprio dolore solo nella musica e nel mito. Nella critica a Socrate e al socialismo da parte di Nietzsche, che preannuncia la fine dei grandi racconti di cui parleranno gli autori postmoderni, c’è in realtà la condanna nei confronti dell’illuminismo, ma anche dell’idealismo e del marxismo: tutti movimenti che esaltano il rapporto di interdipendenza tra sapere e felicità, ovvero l’idea che il sapere abbia un ruolo centrale nella strada verso il benessere e la liberazione della società.

Non si trascuri di ricordare che l’illuminismo, grazie alla rivendicazione dell’uso della ragione, si configurava innanzitutto come istanza di riscatto in opposizione all’obbedienza acritica al potere. Nietzsche però nega il rapporto tra intelletto e felicità e, toltolo al sapere, assegna il ruolo di grande emancipatore al mito: il sapere è violenza e non procura la felicità. Solo l’arte, secondo Nietzsche, è in grado di alleviare i dolori. L’atteggiamento del pensatore quindi non dovrebbe essere quello di svelare la verità, cercandola dietro al velo, bensì quello di incontrare dietro ogni maschera una nuova maschera, in altre parole: amare la superficie. Il sapere deve trasformarsi in un inesauribile susseguirsi di interpretazioni, come scrive chiaramente in *La gaia scienza*: «il mondo è piuttosto divenuto per noi ancora una volta “infinito”: in quanto non possiamo sottrarci alla possibilità che esso *racchiuda in sé interpretazioni infinite*»²⁸⁶. Ma questo, secondo Ferraris, Nietzsche lo scriveva non tanto perché stesse teoreticamente enunciando una tesi che afferma positivamente che non esistono fatti, ma solo interpretazioni, ma perché stava dettando un orientamento – profondamente anti-

284 *Ivi*, p. 96.

285 F. Nietzsche, *La nascita della tragedia* (1872), tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1972.

286 F. Nietzsche, *La gaia scienza e idilli di Messina*, cit., § 374.

illuminista – in base al quale, fallita la politica del dotto, esemplificata da Socrate, non resta che seguire quella del pensatore artistico.

Secondo Ferraris, con Nietzsche si ha una sorta di stiramento e successiva lacerazione dell'idea di fondo della filosofia: «la richiesta di emancipazione, che appoggia sulle forze della ragione, del sapere e della verità che si oppongono al mito, al miracolo e alla tradizione, giunge a un punto di radicalizzazione estrema e si ritorce contro sé stessa»²⁸⁷. La ragione è a un tempo l'arma e il bersaglio di Nietzsche e questo fa sì che la filosofia nel suo complesso, in maniera analoga a un omicida-suicida, dopo aver usato il *logos* per smentire la fede, il mito, i misticismi, le credenze e le superstizioni, rivolga la sua attività decostruttiva contro il *logos* stesso. Per quanto paradossale, la battaglia della ragione contro sé stessa è qualcosa che ha avuto luogo nella filosofia: «se il sapere è potere, l'istanza che deve produrre emancipazione, cioè il sapere, è al tempo stesso l'istanza che produce subordinazione e dominio»²⁸⁸, allora l'unica soluzione diventa il non-sapere e il ritorno a miti, favole e credenze. «Se guardiamo al cuore filosofico del postmoderno ci troviamo di fronte a un paradosso istitutivo»²⁸⁹.

Tre dei più grandi pensatori postmoderni, secondo la ricostruzione di Ferraris, hanno avuto una sorta di ravvedimento in merito al tema del sapere. Consisterebbe in una sorta di ritrattazione o parziale revisione delle proprie posizioni, che ha avuto luogo già all'inizio degli anni Ottanta e che li ha spinti a riconoscere l'esigenza di un ritorno all'illuminismo. Innanzitutto Lyotard, padre del postmoderno, nel 1983 in un libro di estetica significativamente intitolato *Il dissidio*²⁹⁰ propone un ritorno a Kant, che rimarrà poi il filo conduttore delle sue opere successive. In secondo luogo Derrida a partire dal 1980²⁹¹ propone più volte il rilancio dell'idea dei lumi, di fronte al tono apocalittico della filosofia contemporanea e ai continui annunci «di “fine d'epoca” che accompagnano il dibattito sul postmoderno»²⁹². Infine Foucault nel 1983 pubblica il famoso discorso *Che cos'è l'Illuminismo?*²⁹³, dove ne traccia essenzialmente

287 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 100.

288 *Ivi*, pp. 100-101.

289 *Ivi*, p. 100.

290 J. F. Lyotard, *Il dissidio* (1983), tr. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1985.

291 J. Derrida, *Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia* (1983), tr. it. di P. Perrone, Jaca Book, Milano 1984.

292 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 100.

293 M. Foucault e I. Kant, *Che cos'è l'Illuminismo?*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2012

un'apologia, e nel 1984 (anno della sua morte) tiene il suo ultimo corso al Collège de France, dedicato alla parresia e all'esaltazione della figura di Socrate: si intitola appunto *Il coraggio della verità*²⁹⁴. Foucault, come Nietzsche, imposta una critica alla verità che ha esiti paradossali: non lo fa per il gusto per la mistificazione, ma, al contrario, per un impegno perseverante a smascherare tutto, compresa la verità, per amor di verità. Questo, come si è visto, comporta che la tradizione secondo la quale il sapere e la verità siano la strada per l'emancipazione deflagri. Gli esiti, però, secondo Ferraris, sono stati differenti: mentre Nietzsche ha deciso di ripristinare il mito e lasciare spazio all'illusione, Foucault ha scelto la strada della parresia, l'impegno a dire la verità anche a costo della vita. Eroe di questo principio è proprio il Socrate morente, celebrato da Foucault in un momento tanto intenso della sua malattia come il parresiaste per eccellenza.

I padri fondatori del postmoderno sono quindi, secondo Ferraris, anche le figure chiave di una revisione importante dello stesso pensiero postmoderno. Di fronte all'oscurantismo anti-illuministico dei propri seguaci hanno deciso di adottare una linea nuova che è «l'espressione di un Illuminismo radicale, o se si vuole di una dialettica dell'Illuminismo»²⁹⁵. Si tratta di una scelta che, anche se in un contesto nuovo, si ripropone identica alle sue origini: uscire dall'infanzia e usare il sapere come strumento di emancipazione oppure restare minorenni e, nella pretesa di svelare le collusioni tra potere e sapere, continuare a vivere in un mondo fatto di miti, misteri e in mano all'autorità.

294 M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri. II. Corso al Collège de France (1984)*, tr. it. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2011.

295 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 110.

Capitolo 3

Gianni Vattimo: trasparenza e postmodernità

La realtà “stessa” non parla da sé, ha bisogno di portavoce – cioè, appunto, di interpreti motivati, che decidono come rappresentare su una mappa un territorio a cui hanno avuto accesso attraverso mappe più antiche.

Gianni Vattimo²⁹⁶

La promessa (tradita) dei media

Nell'anno 2000 Gianni Vattimo pubblica, a distanza di undici anni dalla prima edizione, una versione di *La società trasparente*²⁹⁷ arricchita da un importante capitolo finale che funge da postfazione, intitolato “I limiti della derealizzazione”. Si tratta di un libro di un certo successo, la cui importanza è di gran lunga superiore alla sua estensione se si considera che è costituito da poco più di un centinaio di pagine. Il volume è una raccolta di cinque saggi abbastanza indipendenti tra loro (a cui si aggiunge il capitolo finale presente nella riedizione), ma strettamente connessi dal comune tema della «“mediatizzazione” della nostra esistenza»²⁹⁸. A parte due capitoli di taglio spiccatamente estetico, dedicati allo *shock*²⁹⁹ e all'utopia³⁰⁰, che pure presentano riflessioni di grande rilevanza per la questione centrale del libro, questo è essenzialmente dedicato a tracciare una descrizione dell'impatto che i media hanno sulla contemporaneità, in particolare focalizzandosi sulla loro supposta capacità di

296 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 95.

297 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit.

298 *Ivi*, p. 3.

299 *Ivi*, pp. 63-83.

300 *Ivi*, pp. 84-100.

configurare «vere e proprie svolte nel “senso dell’essere”»³⁰¹. Al punto di vista più propriamente estetico si accompagnano considerazioni di taglio epistemologico, politico e sociologico, oltre a un generale inquadramento teoretico della questione nel solco dell’ermeneutica postmoderna di matrice continentale. L’obiettivo del libro, in piena coerenza con la prospettiva ermeneutica alla quale l’autore si ascrive, è quindi quello di offrire, sotto sguardi molteplici e profili disciplinari differenti in conversazione tra loro, una riflessione complessiva sulla medialità nel mondo contemporaneo.

La lettura del primo dei sei saggi è particolarmente utile a inquadrare non tanto e non solo la questione dei media, bensì l’intera vicenda della filosofia postmoderna; e già questo potrebbe essere significativo per cogliere il legame che unisce i media alla postmodernità e la rilevanza che essi hanno nel gettar luce sull’intera contemporaneità, al di là della dimensione meramente politico-sociale che riguarda qualunque riflessione sulla comunicazione. La postmodernità viene descritta in termini molto chiari e lineari nelle sue origini, nei suoi obiettivi e nei suoi tratti specifici. Ovviamente la ricostruzione che viene offerta da Vattimo è fortemente connotata dall’idea che egli ne ha, essendo il concetto di postmoderno decisamente troppo ambiguo, vasto e complesso per potersi considerare esaustivamente definito in poche pagine. È però utile constatare che i connotati con i quali viene descritto questo concetto sono in buona misura adeguati a tracciarne un profilo imparziale e duraturo dal momento che, ricostruendone l’origine, ne vengono colti gli elementi che in generale si possono considerare maggiormente identificativi³⁰².

Già dalla nota introduttiva alla terza edizione Vattimo riconosce che, quando si parla di media, un decennio «non può non riflettersi anche sul senso di molte delle tesi esposte»³⁰³, visto che le trasformazioni tecnologiche e politiche possono cambiare radicalmente le circostanze a cui ci si riferisce. Il testo col tempo è stato, in effetti, oggetto di numerose riconsiderazioni da parte dell’autore, di cui la prefazione è solo uno degli esempi. Secondo Santiago Zabala, allievo di Vattimo, nonché curatore dell’archivio dei suoi scritti presso l’Università Pompeu Fabra di Barcellona, «tra i tanti

301 *Ivi*, p. 3.

302 Si veda anche il primo capitolo, dedicato a Vattimo, di J. E. Morales, *Apuntes sobre filosofía occidental. Pensadores ante el fin del siglo. Comentarios a un ciclo de conferencias (1989-1990)*, Islas Canarias: Viceconsejería de Cultura y Deportes, Santa Cruz de Tenerife 1991, pp. 19-24.

303 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 3.

eventi che lo indussero a riconsiderare la sua posizione ci fu l'elezione di Silvio Berlusconi nel 1994»³⁰⁴ e i fatti successivi all'11 settembre 2001. Nel primo caso «la circostanza che il proprietario della maggior parte delle reti televisive e dei giornali italiani potesse utilizzarle per salire democraticamente al potere ha dimostrato che la trasformazione tecnologica non implicava necessariamente quell'emancipazione che avrebbe invece dovuto aver luogo»³⁰⁵. Per quanto riguarda gli attentati alle Torre Gemelle, invece, lo stesso Vattimo ammette che, con la scusa della «guerra al terrorismo internazionale, inventata dagli USA dopo l'11 settembre (quanto anch'esso inventato?)»³⁰⁶, l'uso delle informazioni trasmesse attraverso i media, «che nella loro pervasività sembravano capaci di sfuggire a ogni possibilità di controllo»³⁰⁷, è invece servito solo a renderci totalmente trasparenti agli occhi del potere.

Effettivamente esistono appunti dedicati a progetti di riscrittura del saggio del 1989, che includono i suoi commenti alle recensioni di altri studiosi³⁰⁸. Inoltre vi è un breve saggio, contenuto in *Essere e dintorni*³⁰⁹, specificatamente dedicato ad apportare alcune importanti precisazioni circa i contenuti di *La società trasparente*. Sempre Zabala sottolinea quanto «è raro che un filosofo abbia abbastanza integrità da riconoscere che la sua tesi deve essere riconsiderata. La maggior parte delle volte i filosofi sono certi delle proprie idee e morirebbero prima di ammettere un errore»³¹⁰. Ma non è il caso di Vattimo che scrive esplicitamente:

«alla trasparenza nessuno ci crede più, nemmeno quelli che – come il sottoscritto nel 1989 – ne facevano un carattere costitutivo, sia pure pieno di contraddizioni, della nascente società post-moderna. In effetti io stesso, quando intitolavo un fortunato libretto alla “società trasparente”, intendevo il termine già in senso alquanto ironico. La trasparenza mi sembrava annunciare una società babelica – sapere tutto di tutti equivaleva in fondo a non sapere niente, almeno di preciso – e, dunque, un mondo come quello che Nietzsche ha in mente parlando del nichilismo compiuto, dove la fine dei valori supremi, e quindi dei significati dominanti, obbliga ognuno a diventare un *Übermensch*, un interprete originale, o perire. Per me, allora, era come dire che finalmente, essendo scomparsa ogni verità suprema,

304 S. Zabala, “Reconsidering the emancipative features of our transparent society: a philosophical reconsideration of Gianni Vattimo”, *Journal of Italian Philosophy*, 4, 2021, p. 10, [trad. mia].

305 *Ibidem*.

306 G. Vattimo, *Essere e dintorni*, cit., p. 2300.

307 *Ibidem*.

308 Santiago Zabala lo segnala nella nota 2 di S. Zabala, “Reconsidering the emancipative features of our transparent society”, cit., p. 7. I faldoni che menziona sono il 16, il 28 e il 34.

309 Si tratta del capitolo 15, intitolato “Trasparente totalitarismo”, in G. Vattimo, *Essere e dintorni*, cit.

310 S. Zabala, “Reconsidering the emancipative features of our transparent society”, cit., p. 6, [trad. mia].

era diventato finalmente possibile amare il prossimo, chi mi sta vicino, giacché non si poteva più dire *amicus Plato sed magis amica veritas*, perché intorno a noi ci sono solo tanti Platone che meritano ciascuno il massimo rispetto, ma nessuna gerarchia metafisica che li collochi in secondo piano facendoli dipendere dal maggiore o minor valore di verità. Una trasparenza autocontraddittoria, insomma, era l'anima del sogno postmoderno»³¹¹.

L'errore principale che Vattimo ammette di aver commesso si lega a «un equivoco di determinismo tecnologico»³¹², ovvero l'idea che lo sviluppo dei media avrebbe automaticamente comportato una generale emancipazione della società: «era come prendere troppo sul serio la tesi "marxiana" per cui le trasformazioni dei modi di produzione implicano, più o meno necessariamente, il mutamento dei rapporti di produzione»³¹³. Ma a causa della dematerializzazione della merce (le notizie), della particolarità delle macchine e dei canali in uso (computer e internet) e della tipologia del lavoro (raccolta, organizzazione e distribuzione di contenuti) «non era inverosimile aspettarsi che qui anche i tradizionali rapporti di proprietà e di dominio potessero finalmente modificarsi in maniera radicale»³¹⁴.

In sintesi, Vattimo nel 2018 è disposto a porre numerosi asterischi circa le conseguenze politico-sociali che la mediatizzazione della società avrebbe più meno automaticamente dovuto comportare e ammette che l'ottimismo con il quale scriveva questo saggio nel 1989 era ancora viziato da «un'illusione tipicamente "moderna"»³¹⁵: quella dell'uomo di città convinto, per il solo fatto di vivere in una metropoli, di poter sfuggire all'etica patriarcale che domina la vita di provincia. Il punto è che le novità tecnologiche si innestano sempre in un tessuto storico e culturale che non cambia dall'oggi al domani, soprattutto quando si tratta di un contesto sociale controllato dall'inossidabile modello capitalista. Inoltre l'ottimismo che connotava queste illusioni postmoderne era guidato dalle «speranze di trasformare l'incipiente globalizzazione in qualcosa di positivo»³¹⁶. Mentre «ciò che per ora sappiamo (o crediamo di sapere [...]) è che, di fatto, la trasparenza che speravamo almeno avesse una natura ambigua, con la possibilità di una

311 G. Vattimo, *Essere e dintorni*, cit., p. 2299.

312 *Ivi*, p. 2300.

313 *Ibidem*.

314 *Ivi*, p. 2301.

315 *Ivi*, p. 2300.

316 F. Vercellone, "The 'transparent society': an aesthetic-political project", *Journal of Italian Philosophy*, 4, 2021, p. 24, [trad. mia].

liberazione “babelica”, non è ambigua affatto; connessa organicamente alla globalizzazione, è diventata un aspetto del dominio del tutto»³¹⁷.

Tutto ciò significa forse che *La società trasparente* sia un saggio da gettare alle ortiche? Niente affatto; è proprio nella complessità della questione e nella sua ricorrente necessità di essere ripensata che se ne possono rintracciare l'importanza e l'urgenza. Nel 2023 non sarebbe assurdo considerare già un po' obsolete le revisioni che Vattimo elabora nel 2018 se si pensa ad esempio all'uso virtuoso dei *social network* che viene fatto nell'ambito dell'attivismo³¹⁸. D'altronde Vattimo lo riconosce quando scrive che «una riflessione sul destino della “trasparenza” e del sogno postmoderno è di particolare attualità proprio perché, lungi dall'essere una faccenda teorica, è intensamente politica e concerne, per dir tutto, le chance della libertà nel mondo attuale»³¹⁹. Si aggiunga poi che i ripensamenti di Vattimo, soprattutto quelli contenuti nel capitolo aggiuntivo, non sono una completa smentita dei contenuti del saggio, quanto piuttosto «un “momento di radicalizzazione”. Ciò è evidente nel suo appello ai lettori non solo a diventare interpreti autonomi contro la trasparenza totalitaria che permea la nostra realtà, ma anche a resistere a quei limiti “realisti” che ne ostacolano la “derealizzazione”»³²⁰.

Resta infatti immutata, se non ulteriormente corroborata dai fatti, l'idea di fondo, ovvero che i media possano offrirci l'opportunità di vivere delle vere e proprie svolte esistenziali ponendoci di fronte a «trasformazioni molto radicali del modo di vivere la soggettività»³²¹. Da questo punto di vista Heidegger si presenta in una veste del tutto inedita perché, seppur noto ai più come un acclamato oppositore del progresso tecnologico, «in modo apparentemente paradossale»³²² resta qui il punto di riferimento principale per l'elaborazione di riflessioni che hanno l'obiettivo di favorire una lettura in definitiva ottimistica dei media, la fiducia nelle funzioni emancipative dei quali, secondo Vattimo, si è fortemente attenuata sul finire del millennio. D'altronde «questo atteggiamento più tecnologicamente *friendly*, lontano – almeno da questo punto di vista

317 G. Vattimo, *Essere e dintorni*, cit., p. 2300.

318 F. Belotti, A. Bussoletti, *FridaysForFuture: rappresentazioni sociali del cambiamento climatico e pratiche d'uso dei social media*, Franco Angeli, Milano 2022.

319 G. Vattimo, *Essere e dintorni*, cit., pp. 2301-2302.

320 S. Zabala, “Reconsidering the emancipative features of our transparent society”, cit., p. 11, [trad. mia].

321 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 3.

322 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 3.

– dal pensiero heideggeriano, è debitore anche della facile, quasi domestica, accessibilità delle nuove tecnologie»³²³. Si tratta di una circostanza che permette a Vattimo sia di smarcarsi dai timori per il «monopolio manipolativo del consenso ipotizzato da Horkheimer e Adorno in *La Dialettica dell'illuminismo*»³²⁴, sia di allontanarsi dall'ingombro esercitato «dal classico paradigma tecnologia/alienazione che pervade la cultura filosofica e letteraria del Novecento»³²⁵.

Con *La società trasparente* ci troviamo dunque innanzi a un saggio che, pur nutrendosi di esistenzialismo, pur inscrivendosi appieno nel solco dell'ermeneutica postmoderna, pur elaborando riflessioni di natura decostruttiva e di chiara critica nei confronti delle influenze che il capitalismo ha sui media, offre una descrizione appassionata e convinta, in conclusione, delle capacità emancipative di questi ultimi. L'obiettivo del testo è infatti quello di spingere sempre più in là l'ipotesi che sia «il senso stesso dell'essere, della realtà, che nel mondo mediatico viene modificato, o almeno può essere modificato, in direzione di una minore soggezione ai pregiudizi di ciò che Heidegger chiama metafisica»³²⁶.

L'idea di poter abbattere i residui metafisici della modernità, il primo e più ingombrante dei quali è senz'altro il capitalismo, è da sempre la stella polare nel pensiero di Gianni Vattimo. Si tratta di una sfida lunga, rischiosa e a tratti paradossale, che tuttavia, secondo le ipotesi formulate nel libro e al netto delle altalenanti delusioni di una contemporaneità già sempre obsoleta e inattuale, solo in un mondo di media e attraverso i media è forse possibile portare a termine.

Postmodernità ed emancipazione

Propedeutica a qualunque discorso volto a descrivere la dimensione mediale della società contemporanea è la necessità di definire con una certa chiarezza cosa si intende con postmodernità. Nonostante la moda, tuttora in voga, di dichiararne l'obsolescenza

323 F. Vercellone, "The 'transparent society': an aesthetic-political project", cit., p. 25, [trad. mia].

324 *Ibidem*.

325 *Ibidem*.

326 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 3.

ed esigerne il superamento, postmodernità, secondo Vattimo, è un termine che continua a mantenere validità ed efficacia, la qual cosa dipende essenzialmente dal fatto che continuiamo a vivere in una «società della comunicazione generalizzata, la società dei *mass media*»³²⁷.

Chiaramente con postmodernità si intende innanzitutto la fine della modernità, motivo per cui il significato che assegniamo al termine dipende essenzialmente da ciò a cui ci riferiamo quando parliamo di modernità. Secondo Vattimo una definizione piuttosto imparziale di quest'ultima è: «l'epoca in cui diventa un valore determinante il fatto di essere moderno»³²⁸. Onde evitare una definizione circolare, Vattimo aggiunge che il moderno è colui che, affascinato dal culto per il nuovo, comincia a maturare una visione della storia come progresso, nella quale al passato si associano i valori superati e l'imitazione dei modelli, mentre al futuro l'originalità e un «progressivo processo di emancipazione»³²⁹. A questo tipo di visione della storia corrispondono infatti i movimenti e i fermenti culturali definatori della modernità come l'illuminismo, l'idealismo, il positivismo, il marxismo, etc.

Ciononostante, la conclusione di tutto ciò, cioè il postmoderno, non è un semplice ribaltamento dei valori che torna ad associare al passato una connotazione positiva e al futuro una negativa. La fine della modernità corrisponde con il cedimento del suo presupposto logico, ovvero l'idea che ci sia *una* storia. La condizione per configurare la storia come un processo di emancipazione e miglioramento, cioè l'idea del progresso, è che ci sia un centro di gravità attorno al quale ruotano gli eventi: un punto fermo che consenta di descrivere la storia come qualcosa di unitario e universale.

Con la fine dell'Ottocento questo principio inizia appunto a vacillare: si comincia a constatare la natura arbitraria e ideologica della ricostruzione che viene fatta degli eventi del passato. La nascita dell'antropologia, inoltre, consente di mettere in luce la connotazione fortemente etnocentrica delle modalità con cui si descrive la realtà in Occidente. Si inizia a capire che *la* storia, intesa come un processo unitario, è l'esito di rappresentazioni parziali circa gli eventi del passato che escludono completamente le storie minori: si tratta di una narrazione scritta dai vincitori e focalizzata solo su episodi

327 *Ivi*, p. 7.

328 *Ibidem*.

329 *Ivi*, p. 8.

che appaiono rilevanti a loro o ai ceti dominanti, che quella storia la raccontano. Mentre non mancano guerre e trattati diplomatici, circostanze diverse ma altrettanto (e forse più) importanti relative al modo di vivere, come la nutrizione, la sessualità o le tecniche agricole, non vengono trasmesse. La storia che ci resta è dunque parziale: scritta da pochi e a immagine e somiglianza di pochi visto che non contempla e non include le vicende che riguardano la maggioranza delle persone. La marginalità delle classi inferiori o delle popolazioni che abitano luoghi remoti non è un fatto istantaneo e non si esaurisce nell'epoca in cui sono esistite, ma si riverbera nel tempo proprio attraverso l'esclusione dalla memoria storica, cioè dal passato oltre che dal presente. La ragione di questo atteggiamento tipicamente moderno risiede nel pregiudizio che «i poveri, o anche gli aspetti della vita che vengono considerati “bassi”, non “fanno storia”»³³⁰.

Una simile constatazione fa emergere la consapevolezza della natura fortemente ideologica e interpretativa della narrazione storica e, soprattutto, rende inevitabile concludere che la storia non è affatto una e tanto meno è quella occidentale scritta dalle classi dominanti vincitrici. Non è unica la storia e non può essere unica nemmeno la narrazione, a meno che non sia possibile adottare un punto di vista onnisciente e onnicomprensivo che includa e unifichi tutte le possibili narrazioni che si possono avere del passato: dalla medicina, all'arte, all'agricoltura, etc. Circostanza, quest'ultima, impossibile da realizzare.

Non va trascurata un'importante precisazione: la negazione del progresso da parte della postmodernità non corrisponde alla riesumazione di atteggiamenti reazionari o conservatori. La postmodernità, come anticipato, non si configura come un'antimodernità: un ribaltamento orizzontale che, attraverso un moto ondulatorio, passa da un principio al suo opposto, bensì il superamento complessivo della modernità. Non vengono invertite le connotazioni di valore, tornando ad accreditare una valutazione positiva alla tradizione e negativa al progresso, come era prima del Quattrocento. Viene invece abbandonato il principio che rendeva possibile avere quel giudizio, cioè l'idea di una storia universale.

In assenza di una storia come processo unitario viene a cadere non solo l'idea di progresso, ma è seriamente messa in crisi anche l'idea di umanità. In maniera più o

330 *Ivi*, p. 9.

meno analoga tutti i movimenti che hanno caratterizzato la modernità, dal marxismo all'illuminismo, dal positivismo all'idealismo, si sono ispirati al medesimo ideale di uomo europeo e hanno combattuto per la realizzazione del suo sogno di civiltà. Il punto problematico è che l'ideale dell'uomo europeo non è né l'unico né il migliore. La comparsa delle masse e delle popolazioni straniere nella vita degli europei ha messo inevitabilmente in crisi l'idea di progresso e reso urgente una ridefinizione della nozione di umanità. Di fatto «l'ideale europeo di umanità è stato svelato come un ideale fra gli altri, non necessariamente peggiore, ma che non può, senza violenza, pretendere di valere come l'essenza vera dell'uomo, di ogni uomo»³³¹.

I fattori che hanno messo in difficoltà la sopravvivenza dei punti vista centrali sono quindi essenzialmente tre: la fine dell'imperialismo coloniale, la nascita della società di massa e lo sviluppo dei sistemi di comunicazione, i quali, proprio in ragione della loro molteplicità, sono stati fondamentali nel processo di dissoluzione dell'idea di una storia unitaria. «I “vincitori della storia” hanno sempre potuto imporre i criteri di rilevanza e i punti di osservazione a loro favorevoli. Con la fine della modernità e il rapido sviluppo dei mass media si entra ogni giorno in contatto con altri mondi culturali; improvvisamente subculture, minoranze, realtà sconosciute si presentano nelle nostre vite, in TV, per strada e su internet»³³². I grandi racconti, come li definiva J. F. Lyotard, sono stati messi in crisi dai nuovi mezzi di comunicazione di massa: radio, giornali e successivamente la televisione, moltiplicando le narrazioni possibili sulla realtà, hanno di fatto generato un'esplosione di visioni del mondo, circostanza incompatibile con descrizioni univoche e totalizzanti come l'idealismo, l'illuminismo o il marxismo, che improvvisamente appaiono prospettive incomplete, tendenziose e ideologiche visto che, di fronte a un'inedita complessità della realtà, non riescono ad essere né rappresentative né tanto meno esaustive.

L'idea che Vattimo ha dei media è abbastanza controintuitiva perché lontana dall'opinione comune, tipicamente novecentesca, che i mezzi di comunicazione siano lo strumento principale per la realizzazione di un potere oppressivo e totalitario, sia esso il risultato di una dittatura della maggioranza o di uno specifico progetto di controllo delle

331 Ivi, p. 11.

332 S. Mazzini, “The (non-)transparent society: an explosive ‘context for multiplicity’”, *Journal of Italian Philosophy*, 4, 2021, p. 2, [trad. mia].

masse da parte del potere politico. Questa impostazione di pensiero apocalittica e pessimista, tutt'ora ampiamente circolante, ha trovato diffusione soprattutto, ma non solo, grazie alla Scuola di Francoforte, che ai media e alla tecnologia in generale ha sempre guardato con forte sospetto. La descrizione che dà dei media Vattimo è, in effetti, pressoché opposta a quella che ne dà Adorno, che tanto in *Dialettica dell'illuminismo*³³³ quanto in *Minima moralia*³³⁴ vi ravvisa i presupposti per una complessiva omologazione culturale della società e una progressiva sottomissione di questa a poteri autoritari. Secondo Adorno i mezzi di comunicazione di massa, oltre che il canale attraverso cui favorire una standardizzazione del gusto a beneficio delle industrie culturali, sono anche lo strumento attraverso cui poteri di stampo autarchico hanno la possibilità di esercitare un capillare controllo delle masse, in piena coerenza con la nozione di totalitarismo, dove un potere centrale domina ogni aspetto della vita pubblica e privata.

L'idea di Vattimo, pur non negando affatto la possibilità che si possa fare un uso totalitario dei mass media, è che le cose fortunatamente non stiano andando così, perché i mezzi di comunicazione sono ciò che ha reso possibile che molte minoranze abbiano avuto la possibilità di prendere la parola, imponendo così la propria presenza nella storia e mettendo di fatto in crisi la trama eurocentrica di quest'ultima. Se a questa comparsa non ha corrisposto un dislocamento del potere, visto che questo è rimasto in capo alle economie occidentali, è pur vero che l'inclusione di voci inedite e alternative a quelle nelle quali è concentrato da sempre il capitale ha permesso una dilatazione dello stesso mercato dell'informazione verso mondi nuovi, rendendo inevitabile considerarne l'esistenza.

«La tecnologia dell'informazione smentisce le semplicistiche e apocalittiche previsioni di Adorno: è vero che, da un lato, i mass media tendono a creare omologazione e uniformità nella cultura collettiva, ma è visibile chiaramente anche il fenomeno opposto: proprio nella società in cui è più alto ed esteso il potere pervasivo dei media, minoranze e subculture di ogni tipo acquistano visibilità, fosse pure soltanto per corrispondere alle esigenze del mercato, che ha continuamente bisogno di contenuti inediti, di novità. Non solo: l'intensificazione del sistema dei mezzi d'informazione tende anche a moltiplicare le "agenzie

333 T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, cit.

334 T. W. Adorno, *Minima moralia*, cit.

interpretative”, e, per una logica paradossale di autodeterminazione, queste agenzie si presentano sempre più esplicitamente come interpretative»³³⁵.

Vi sono quindi due dinamiche parallele e complementari in atto nel passaggio da moderno a postmoderno: da una parte, nella società occidentale, vi è una esplosione interna di voci, sguardi e punti di vista, come quello dei ceti meno abbienti o dei gruppi sociali emarginati, che fino ad allora non avevano mai avuto la possibilità di esprimersi, dall'altra, a livello globale, vi è stato il progressivo coinvolgimento di culture e sub-culture totalmente ignorate fino a quel momento. Si tratta, in sostanza, di «una pluralizzazione [...] che rende impossibile concepire il mondo e la storia secondo punti di vista unitari»³³⁶ e che marca il passaggio dalla società moderna a quella postmoderna. Con il termine trasparenza ci si riferisce essenzialmente alla «convinzione moderna nell'identità del mondo reale e della mente personale. L'obiettivo dello spirito umano è questa identità, attraverso la religione, la scienza o la politica»³³⁷.

Secondo Vattimo il pessimismo di Adorno e l'inadeguatezza dell'idealismo e del marxismo di fronte alla diffusione dei media dipendono dalla convinzione che questi ultimi, pur offrendo la possibilità di realizzare concretamente l'ideale di trasparenza che quei movimenti avrebbero voluto, non siano stati di fatto in grado di portarlo a termine anche e soprattutto per le ingerenze del mercato capitalistico. Ovvero: i media in linea teorica avrebbero potuto favorire il raggiungimento di quegli obiettivi che idealismo e marxismo si erano posti, ma non ci sono riusciti a causa del fatto che sono sempre stati soggetti agli interessi del capitalismo, anziché porsi al servizio degli ideali dell'umanità. La possibilità di ricevere in tempo reale informazioni su tutto ciò che accade a livello globale teoricamente, in coerenza con l'ideale hegeliano dello Spirito Assoluto, potrebbe permettere la concreta realizzazione di una autocoscienza collettiva dove essere (fatti), sapere (informazioni) e divenire (storia) coincidono. Ostacoli esterni, però, che secondo Adorno sono essenzialmente determinati dalle interferenze del capitale, impediscono che un simile ideale di autotrasparenza possa essere portato a termine se

335 G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione* (2003), in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, La nave di Teseo, Milano 2021, p. 1981.

336 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 13.

337 J. Casals, “The concept of transparency and the transparent society: Vattimo among the modern classics”, *Journal of Italian Philosophy*, 4, 2021, p. 53, [trad. mia].

non in forme equivocate e perverse come quella del mondo massificato e omologato dal mercato, e il giudizio finale risulta in conclusione negativo.

Il nocciolo della questione però, secondo Vattimo, è che i media, anziché manifestare la propria inadeguatezza nel raggiungerlo, hanno di fatto smentito «proprio l'ideale di una società trasparente: che senso avrebbe la libertà di informazione, o anche solo l'esistenza di più canali radio e di televisione, in un mondo in cui la norma fosse la riproduzione esatta della realtà, la perfetta obiettività, la totale identificazione della mappa con il territorio?»³³⁸ Ciò a cui Vattimo dà peso non è dunque il giudizio che sui media si può avere, nella duplice direzione della demonizzazione o dell'apologia, bensì la circostanza in base alla quale, grazie ad essi diventa possibile cogliere una dimensione inedita della realtà, ovvero la sua natura plurivoca, o, se non altro, se ne può constatare perlomeno il carattere profondamente complesso e multiforme. Proprio perché l'ideale della trasparenza presuppone una identificazione tra mente e mondo, una corrispondenza tra realtà e sapere, ne consegue che le condizioni di possibilità della trasparenza risiedono nel presupposto che ci sia *una* umanità, *una* storia, *una* comune esperienza, tutte circostanze che vengono meno nella postmodernità³³⁹. La moltiplicazione delle possibilità di raccontare la realtà in modo differente e di ricevere informazioni anche contraddittorie su di essa restituisce del mondo una immagine complicata e polimorfa che rende nel concreto sempre più difficile pensare alla realtà come qualcosa di oggettivo e univoco.

Grazie ai mass media è messa in crisi l'idea che ci sia *una* realtà e questo fa pensare alternativamente che o con i media è stato possibile accorgersi di questo suo carattere, presente da sempre, o che questa complessità sia stata generata dai media stessi. In entrambi i casi viene da chiedersi cosa resti della realtà in una simile circostanza. La risposta di Vattimo è che i media, anziché mostrarci oggettivamente la realtà in sé, come l'ideale della società trasparente avrebbe voluto, ci manifestano invece proprio la vanità del dato oggettivo: «realtà, per noi, è piuttosto il risultato dell'incrociarsi, del "contaminarsi" (nel senso latino) delle molteplici immagini, interpretazioni, ri-

338 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 14.

339 J. Casals, "The Concept of Transparency and the Transparent Society", cit., p. 53.

costruzioni che, in concorrenza tra loro o comunque senza alcuna coordinazione “centrale”, i *media* distribuiscono»³⁴⁰.

Fino a questo punto Vattimo ha di fatto portato avanti due tesi circa i *media*: la prima afferma che essi siano stati determinanti nella nascita della postmodernità assumendo una centralità assoluta in essa e configurandosi come uno dei suoi tratti distintivi, la seconda sostiene che il ruolo che essi esercitano all'interno della società, lungi dall'illuminarla secondo principi di trasparenza e oggettività, sia quello di aver contribuito a farne emergere i caratteri della complessità e della contraddizione. La terza tesi che Vattimo espone, e che rappresenta la parte politicamente più rilevante del discorso, è che «proprio in questo relativo “caos” risiedono le nostre speranze di emancipazione»³⁴¹.

Il riscatto che i *media* promettono non ha nulla a che fare con la realizzazione di un sapere certo, oggettivo, totalizzante e onnicomprensivo. Al contrario, l'ideale emancipativo che propongono è esattamente opposto perché essi annunciano la liberazione da quello stesso ideale, ed in ciò risiede l'emancipazione. Anziché permettere di raggiungere il traguardo in una corsa fittizia che, identificando nel sapere un valore assoluto, serve solo a soddisfare un bisogno psicologico dell'umanità, la postmodernità attraverso i *media* suggerisce di abbandonare la competizione nella consapevolezza che ci si sente davvero liberi non nel momento in cui si è coscienti di come stanno effettivamente le cose, bensì quando si è in grado di rinunciare alla pretesa di spiegare tutto, cioè di raggiungere quel traguardo. La vera libertà non è vincere, ma riuscire a privarsi dello spirito di competizione. L'emancipazione offerta dai *media*, l'unica che possono dare, non proviene quindi da un'acquisizione conoscitiva, bensì dalla liberazione rispetto a quegli stessi propositi conoscitivi o, meglio, dalla possibilità di riconfigurare i propositi basandoli su altro rispetto al principio di realtà. La qual cosa significa essenzialmente abbandonare la metafisica e, seguendo Nietzsche e Heidegger, cogliere la dimensione liberatoria intrinseca al superamento stesso della visione moderna della storia.

Riuscire a fare a meno di vedere la realtà come qualcosa di lineare, coerente e razionalmente coordinato da un fondamento metafisico è già il traguardo emancipativo

340 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 15.

341 *Ivi*, p. 11.

che i media possono permettere e che Nietzsche aveva preannunciato, anche se non aveva intuito che sarebbe passato attraverso i media. La natura terapeutica – è il caso di dirlo – di una simile acquisizione di consapevolezza risiede proprio nella circostanza in base alla quale non riuscire a compiere questo passo, restando quindi ancorati a una visione unitaria e razionale della storia di stampo moderno, significa non riuscire a liberarsi da un portamento cognitivo «proprio di una umanità ancora primitiva e barbara»³⁴², che di fatto non fa altro che appellarsi al mito rassicurante del principio di razionalità del reale: «la metafisica è un modo ancora violento di reagire a una situazione di pericolo»³⁴³.

Tanto Nietzsche quanto Heidegger hanno mostrato come la metafisica, con un gioco di illusionismo basato sull'autoinganno, non sia altro che il tentativo di appropriarsi della realtà in un solo colpo cercando da una parte di cogliere il fondamento che spiega tutto, dall'altra di trovare una risposta allo spaesamento causato dall'esistenza. Ma pensare la realtà come organizzata in se stessa secondo principi causali significa semplicemente proiettare su tutto l'essere il principio metafisico dell'oggettività scientifica che «per poter dominare e organizzare rigorosamente tutte le cose, le deve ridurre al livello di pure presenze misurabili, manipolabili, sostituibili – alla fine riducendo a questo livello anche l'uomo stesso, la sua interiorità, la sua storicità»³⁴⁴. Il punto è che la stessa impostazione scientifica non è altro che la risposta a un bisogno di sicurezza che nasce di fronte a una situazione di rischio e di pericolo, al quale l'uomo reagisce con la violenza epistemica. Imporre o suffragare un sistema di valori univoco, siano essi morali o epistemologici, significa difendersi attraverso l'attacco, cioè negando l'esistenza di soluzioni o identità alternative alla propria. Non stupisce quindi che la reazione più naturale in senso evolutivo, e quindi più primitiva, sia anche la più lontana dagli ideali di pluralismo e inclusività che contraddistinguono il pensiero postmoderno, specialmente quello di Vattimo.

Resta da chiarire su quali presupposti ontologici l'uomo contemporaneo possa costruire i suoi nuovi propositi conoscitivi, ovvero a cosa ci si debba riferire una volta che si abbandona la nozione di realtà oggettiva. Vattimo, come si è visto, propone una idea di

342 *Ivi*, p. 15.

343 *Ibidem*.

344 *Ivi*, p. 16.

realtà che rispetta i criteri del prospettivismo di Nietzsche: al posto dell'essere come fondamento si trova «l'oscillazione, la pluralità, e in definitiva l'erosione dello stesso "principio di realtà"»³⁴⁵ considerato che – è importante ribadirlo – è nella liberazione da questa aspettativa iperbolica, cioè quella di poter spiegare tutto, che risiede il principio curativo e terapeutico della postmodernità.

Nel mondo della comunicazione generalizzata la perdita di senso della realtà è la portavoce dell'ideale emancipativo perché riesce a calare l'uomo nello spaesamento che è, a un tempo, la perdita della razionalità della storia e la liberazione del pluralismo. Nello spaesamento si verificano contestualmente la scomparsa delle istanze conoscitive basate sul pregiudizio metafisico e l'emergenza di un caleidoscopio di elementi nuovi minori: «il mondo della comunicazione generalizzata esplose come una molteplicità di razionalità "locali" – minoranze etniche, sessuali, religiose, culturali o estetiche – che prendono la parola, finalmente non più tacitate e represses dall'idea che ci sia una sola forma di umanità»³⁴⁶.

Va riconosciuto che la liberazione delle differenze non corrisponde all'abbandono di ogni criterio a favore di rivoluzioni di stampo anarchico o scettico, al contrario: il mondo si fa plurale non nell'annullamento o nella negazione del criterio, bensì nell'accostamento di regole diverse, alternative tra loro e ugualmente degne di esistere: «anche i dialetti hanno una grammatica e una sintassi, e anzi solo quando acquistano dignità e visibilità scoprono la propria grammatica»³⁴⁷. Vattimo non sta quindi promuovendo l'esibizione spregiudicata di una immediatezza barbara e dissennata, ma al contrario la liberazione di identità minori, magari limitate o effimere, che pure esistono e che, proprio perché tacitate, si negano a se stesse. Dare la parola a queste minoranze consente loro di darsi forma e, apprendo, di riconoscersi come entità non solo esistenti, ma anche *degne* di esistere.

L'emancipazione però, ancora una volta, non va ancorata al traguardo, cioè – in questo caso – all'acquisizione di una identità che abbia carattere definitorio, che permetta un riconoscimento e che io possa definire autenticamente mia. L'emancipazione sta nello spaesamento, cioè nelle circostanze che hanno permesso quella acquisizione. Per questa

345 *Ivi*, p. 15.

346 *Ivi*, p. 17.

347 *Ibidem*.

ragione, per non ripetere l'errore che la postmodernità sta cercando di correggere, la *mia identità autentica* non la devo intendere come assoluta, come un fondamento metafisico generale che mi ha permesso di essere ciò che sono, bensì come un'alternativa tra le altre possibili. L'accento andrebbe quindi posto più sul pronome *mia* che sui concetti di identità o di autenticità. La precisazione che fa qui Vattimo è di estrema importanza, perché su di essa si gioca l'efficacia emancipativa dell'intero processo che sta descrivendo: è solo partendo dalla piena consapevolezza della dimensione storica e contingente dei valori di cui si è portavoce che si può costruire un mondo effettivamente pluralista e inclusivo. Dimenticare questo dettaglio significa tutt'altro che il pluralismo: si tratterebbe semplicemente di una successione di monismi nella quale si sposta il testimone da un falso principio a un altro. Il cuore del processo emancipativo sta invece nell'abolizione del fondamento metafisico: farne a meno, sapere che si è e si può esistere anche senza.

Il vero sforzo sta nel non cedere alla tentazione, una volta che ci è stato permesso di appartenere a noi stessi, di imporre agli altri la nostra autenticità: «se parlo il mio dialetto, finalmente, in un mondo di dialetti, sarò anche consapevole che esso non è la sola "lingua", ma è appunto un dialetto fra altri. Se professo il mio sistema di valori – religiosi, estetici, politici, etnici – avrò anche un'acuta coscienza della storicità, contingenza, limitatezza, di tutti questi sistemi, a cominciare dal mio»³⁴⁸. Si tratta di uno sforzo che la società della comunicazione generalizzata ci aiuta a sopportare perché in essa vi sono le condizioni di esistenza di questo pensiero e perché, vivendo in essa, ci ricordiamo la circostanza in base alla quale ci è possibile averlo.

L'eventualità di non riuscire a mantenere coscienza che i nostri valori sono appunto i nostri, e non quelli di tutta l'umanità, è l'ipotesi che si realizza allorché il nostro senso di appartenenza si sente minacciato dallo spaesamento e reagisce ad esso con la nostalgia³⁴⁹. In questo caso viene messa in atto una risposta essenzialmente nevrotica che, di fronte al rischio di restare senza riferimenti, reagisce appunto con un ritorno all'infanzia, dove le figure genitoriali, che simboleggiano a livello generale la visione razionale della storia, fungevano da autorità rassicuranti. È ciò che accade, secondo i

348 *Ivi*, p. 18.

349 *Ivi*, p. 16.

seguaci del pensiero debole³⁵⁰, non solo con le derive populiste contemporanee, ma anche con alcuni atteggiamenti scienziati interni alla stessa filosofia.

Non bisogna peraltro dimenticare, riconosce Vattimo, che non è affatto garantito che i media permettano questo processo di emancipazione e, soprattutto, che alla comparsa delle minoranze e al riconoscimento delle differenze non facciano seguito altre forme di autoritarismo culturale. Inoltre le preoccupazioni di Adorno in merito all'abuso che può essere fatto dei media da parte del capitalismo o del potere politico sono tutt'altro che infondate. Anche se abbastanza generici sia per l'epoca in cui scriveva Adorno che, tutto sommato, per gli anni in cui Vattimo pubblicava la prima edizione de *La società trasparente*, si tratta di timori che, favoriti dai dibattiti sull'intelligenza artificiale e sulla gestione dei dati personali degli utenti su internet, sono oggi all'ordine del giorno. Per quanto riguarda poi l'uso dei media per manipolare il gusto e gli interessi dei consumatori da parte del mercato, le previsioni di Adorno sono purtroppo già pienamente realizzate, seppur in forme più molto più sofisticate rispetto a quelle da lui prospettate.

Quella offerta dai media è dunque un'emancipazione molto problematica perché da una parte non è affatto scontato che accada, giacché il processo inclusivo di liberazione delle differenze potrebbe anche non verificarsi, interrompersi o pervertirsi in nuove forme di esclusione, dall'altra parte non pregiudica pericoli realistici, come quello di favorire il controllo delle masse o l'omologazione culturale. Si tratta piuttosto di «una possibilità da riconoscere e coltivare»³⁵¹. In aiuto occorre il nichilismo di Nietzsche e di Heidegger che, mostrando l'essere in una forma alternativa, niente affatto stabile e persistente come la presentano la scienza o le ideologie moderne, bensì connessa con «l'evento, il consenso, il dialogo, l'interpretazione»³⁵² come fa l'ermeneutica, offre la possibilità di concepire la «libertà come oscillazione continua tra appartenenza e spaesamento»³⁵³: una descrizione dell'esserci che vale tanto per il mondo della comunicazione generalizzata quanto, più genericamente, per la società postmoderna. La difficoltà sta appunto nel riconoscere che la portata emancipativa dei media risiede in questa

350 Si veda ad esempio la posizione di Santiago Zabala, allievo di Vattimo, esposta nell'intervista presente in appendice al testo.

351 G. Vattimo, *La società trasparente* (1989), Garzanti, Milano 2000, p. 19.

352 *Ivi*, p. 20.

353 *Ivi*, p. 19.

oscillazione e nel relativo spaesamento derivante dalla perdita del fondamento e non in una semplice sostituzione o riscrittura del presupposto metafisico di riferimento. Diventare grandi non significa cambiare genitori, ma imparare a fare a meno di mamma e papà, «autorità familiari [...] insieme minacciose e rassicuranti»³⁵⁴ che permettono di conferire al mondo le fattezze di una realtà stabile, permanente e autorevole.

Le scienze umane e la trasparenza

Tra le discipline che acquisiscono centralità nell'epoca postmoderna, le scienze umane, secondo la ricostruzione che offre Vattimo, occupano certamente un ruolo di primo piano. Si potrebbe dire che la loro esistenza abbia legami aurorali con le origini della stessa postmodernità e che la nascita di entrambe sia una sorta di parto gemellare. Il vincolo che unisce le scienze umane con la società della comunicazione, secondo Vattimo, è infatti molto «più stretto e organico di quanto generalmente non si creda»³⁵⁵ e questo è verificabile sotto svariati profili.

Vattimo parte dalla considerazione che le scienze in generale, nella loro accezione moderna, manipolando i dati che provengono dalla natura, altro non sono che una riflessione autoreferenziale, perché di fatto più che esplorare la realtà esterna costituiscono l'oggetto stesso della propria indagine. E questo è tanto più vero quanto più è sperimentale e tecnica la loro prospettiva metodologica. All'origine di questa visione delle scienze vi sono ovviamente Heidegger e Nietzsche, in particolare *Su verità e menzogna in senso extramurale*³⁵⁶, dove viene ben chiarito come l'uomo, soprattutto quando adotta un linguaggio scientifico, faccia costantemente uso di "verità" di cui non coglie la natura antropomorfa, considerando metafisicamente vere affermazioni, o immagini di verità, che non hanno nulla di vero in sé, come il fatto che un cammello sia un mammifero³⁵⁷, circostanza vera solo all'interno di un complesso di assunti arbitrari

354 *Ivi*, p. 16.

355 *Ivi*, p. 21.

356 F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit.

357 *Ivi*, p. 364

(la nozione di animale, di mammifero, di cammello, etc.) che l'uomo stesso ha prodotto in modo del tutto contingente.

Si tratta di una condizione che, seppur valida in generale per le scienze, secondo Vattimo si verifica in un modo del tutto speciale nel caso delle scienze umane, le quali – questa volta sì coscientemente – non si occupano tanto di esaminare qualcosa di esterno che da sempre esiste, bensì una realtà che in parte loro stesse determinano e costituiscono. L'oggetto di studio delle scienze umane, in altre parole, non solo include le scienze umane stesse, ma è altresì alimentato e reso possibile dal «costituirsi di un modo di esistere sociale che, a sua volta, è direttamente plasmato dalle forme della comunicazione moderna»³⁵⁸. L'antropologia, ad esempio, che nasce come incontro etnico, non potrebbe esistere come disciplina se non ci fossero le condizioni perché quell'incontro abbia luogo, condizioni che si verificano nel momento in cui vi è la possibilità di viaggiare e vi è un interesse anche antropologico nel farlo. Analogamente la sociologia non potrebbe esistere se non vi fossero almeno due presupposti fondamentali: la nozione di società come un fatto, quindi il riconoscimento del comportamento collettivo come qualcosa di esistente, di positivo, e la comunicazione dei dati, che può appunto avvenire solo grazie alla raccolta delle informazioni. Al netto delle precisazioni epistemologiche che fornisce Nietzsche, da questi esempi si può intendere come, diversamente dalla geologia, ad esempio, il cui oggetto di studio esisteva anche prima che qualcuno decidesse di indagarlo, le scienze umane si occupano di qualcosa, riguardante l'uomo e le sue istituzioni, che emerge contemporaneamente alle discipline stesse. Se vulcani e terremoti sono fatti indipendenti dal costituirsi della civiltà, lo stesso non può dirsi di cose come la politica, le etnie, la società, la letteratura, l'arte, etc. Ciò significa che le scienze umane studiano qualcosa che esiste solo in una società della comunicazione e quindi esse stesse, al pari del loro oggetto di studio, sono i frutti del medesimo albero: la comunicazione è contemporaneamente ciò di cui le scienze umane si occupano e ciò che le ha rese possibili.

Il secondo elemento che caratterizza questo “parto gemellare” è il rapporto di reciproca determinazione che unisce la società della comunicazione e le scienze umane. Non solo queste ultime sono possibili solo in una forma di vita associata di questo tipo, ma altresì

358 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 21.

«sono effetto e mezzo di ulteriore sviluppo della società della comunicazione generalizzata»³⁵⁹ perché più che occuparsi di ciò che l'uomo è in sé, si dedicano ad esaminare ciò che l'uomo fa della propria natura umana³⁶⁰. In questo senso non è la dimensione trascendentale dell'uomo che capta il loro interesse (cos'è), bensì quella pragmatica (cosa fa di sé): simboli, valori, istituzioni, riti, cultura, etc. Se presupponiamo che le scienze umane si occupino di questo, «allora possiamo anche convenire che la stessa idea di una tale descrizione è essenzialmente condizionata dal dispiegarsi [...] di una tale positività del fenomeno umano»³⁶¹, vale a dire che è solo nella società della comunicazione che si può considerare come “qualcosa”, come un fatto positivo (nel significato etimologico del termine, ovvero “posto dall'uomo”, quindi non naturale), ciò che le scienze umane studiano, visto che in altre circostanze quei fenomeni non sarebbero stati nemmeno possibili.

Tutto ciò comporta ovviamente diversi problemi nel momento in cui si desidera fornire una definizione esaustiva tanto di scienze umane quanto di società della comunicazione. Vattimo afferma che si tratta di «due termini che restano indeterminati proprio per la loro preliminare ovvietà nel discorso della nostra cultura»³⁶². Ci si può quindi solo accontentare di una definizione provvisoria che si incardina proprio in quella antropologia pragmatica che si interroga su ciò che l'uomo fa di sé. Riuscire a cogliere l'agire dell'uomo nelle sue varie declinazioni tecniche, politiche, culturali, religiose, linguistiche, come un fenomeno positivo, scientificamente riconoscibile, permette non solo di studiarlo con prospettive metodologiche del tutto speciali, la cui centralità – come si vedrà più avanti – è parte stessa del discorso, ma di estenderne lo studio alla possibilità di analisi comparative sia diacroniche che sincroniche, che, nella prospettiva ermeneutica del pensiero postmoderno, elevano di molto la portata conoscitiva delle scienze umane.

359 *Ivi*, p. 23.

360 Un esempio piuttosto banale (ma emblematico se si considera l'epoca in cui fu scritto) di come le scienze umane riflettano non solo su stesse, ma anche sulle proprie modalità comunicative e sull'influenza che queste possono avere sulla realtà, è rappresentato dal successo che ebbe un dibattito nato all'inizio del millennio da un saggio del teorico dell'informazione Edward Tufte (E. Tufte, *The cognitive style of PowerPoint*, Graphics Press, Cheshire-Connecticut 2003) dedicato alla presunta capacità delle presentazioni fatte con il *software* PowerPoint di «renderci stupidi, degradare la qualità e la credibilità della nostra comunicazione, farci diventare noiosi, facendo perdere tempo ai nostri colleghi» (p. 24, [trad. mia]).

361 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 24.

362 *Ivi*, p. 23.

La rilevanza di queste comparazioni dipende anche da un secondo aspetto, tutt'altro che marginale, che caratterizza la società della comunicazione, ovvero la simultaneità. L'ipotesi di Vattimo è che «l'intensificarsi dei fenomeni comunicativi, l'accentuarsi della circolazione delle informazioni fino alla contemporaneità della telecronaca diretta [...] non sia solo un aspetto fra gli altri della modernizzazione, ma sia in qualche modo il centro e il senso stesso di questo processo»³⁶³. Tutto ciò cambia notevolmente il valore dell'aggettivo con il quale viene definita l'epoca nella quale viviamo: la nostra età è contemporanea non tanto e non solo perché ci è vicina in termini cronologici, secondo il principio – comunque filosoficamente significativo – della sincronia tra l'oggetto (gli eventi storici) e il soggetto (il discorso su di essi), che giustificerebbe da solo l'uso del termine “contemporanea”. Secondo Vattimo l'epoca è contemporanea anche e soprattutto perché uno dei suoi caratteri distintivi è proprio la simultaneità, ovvero l'appiattimento della storia da percorso di sviluppo, quale era in passato, a evento istantaneo, come è ora. Esempi di questa «riduzione della storia sul piano della simultaneità»³⁶⁴, di cui Vattimo aveva colto gli indizi già negli anni Ottanta e che ormai è un fenomeno concretamente realizzato nella quotidianità della società mediale, sono molteplici: la cronaca diretta di eventi che occorrono in diverse parti del mondo, la viralità di contenuti mediali attraverso i dispositivi, l'aggiornamento continuo dei *software* in uso, la registrazione e archiviazione permanente dei dati trasmessi dagli utenti, l'obsolescenza programmata, indotta o reale a cui ogni tipo di prodotto è condannato fin dal momento della sua messa in commercio.

Un altro dato essenziale che Vattimo constata con largo anticipo è che quando si parla di tecnica nella società della comunicazione generalizzata il ruolo di primo piano non è occupato tanto dalla macchina che permette la comunicazione, bensì dall'uso specifico che si fa di queste macchine o, per meglio dire, dai «sistemi di raccolta e trasmissione di informazioni»³⁶⁵. La società della comunicazione impone quindi una modifica del paradigma interpretativo secondo il quale una società è definita dagli apparati tecnologici di cui dispone. Nella comunità informatizzata la macchina, intesa come strumento che permette di dominare la natura, seppur necessaria e fondamentale, non è

363 *Ivi*, pp. 24-25.

364 *Ivi*, p. 27.

365 *Ivi*, p. 25.

portatrice di un tratto definitorio della società stessa, come potrebbe esserlo in altre epoche l'uso di una specifica tecnica agricola o il possesso della polvere da sparo. Il paradigma macchinico³⁶⁶ ha bisogno di essere attualizzato spostando l'attenzione dal dispositivo al linguaggio per immagini che lo caratterizza, termine che Vattimo, citando Heidegger, utilizza per riferirsi alle affermazioni prodotte e verificate dalla scienza. Secondo la ricostruzione che Vattimo fa del pensiero del filosofo tedesco, la modernità è l'epoca delle immagini non perché sia contraddistinta dalla circolazione di forme visuali e nemmeno perché soggetta a una moltiplicazione dei punti di vista, ma perché il mondo si riduce ad immagini della scienza che «si dispiegano sia nella manipolazione dell'esperimento, sia nell'applicazione dei risultati alla tecnica, e che, soprattutto [...] si concentrano alla fine nella scienza e nella tecnologia dell'informazione»³⁶⁷.

Ciò che risulta interessante di questa ricostruzione è che viene sottolineato come nella società della comunicazione generalizzata la tecnologia non sia tanto legata al dominio della natura attraverso le macchine, che, seppur vera, è una considerazione alquanto generica e depistante, ma abbia come obiettivo principale lo sviluppo dell'informazione, che rappresenta il culmine stesso della tecnologia contemporanea. Si tratta quindi di una società che, proprio perché ha orientato il focus del suo sviluppo tecnologico verso l'informazione, non può che essere una società *delle* scienze umane, «nel doppio senso, oggettivo e soggettivo, del genitivo»³⁶⁸. Da una parte è contemporaneamente realizzata, costituita e conosciuta dalle scienze umane e dall'altra è una società che in queste si esprime come se fossero il suo tratto distintivo e caratterizzante.

Chiaramente il discorso di Vattimo sollecita ancora una volta l'interrogativo circa l'ideale di autotrasparenza che sembrerebbe contraddistinguere la società della comunicazione e che ha guidato l'umanità almeno dall'illuminismo, epoca nella quale la possibilità di estendere le ricerche scientifiche dal mondo naturale alla realtà umana rappresentava la tappa di un preciso progetto politico di emancipazione. Poter studiare l'uomo, il suo comportamento e le sue istituzioni con il metodo scientifico significava

366 L'autore che maggiormente ha contraddistinto questo tipo di prospettiva è probabilmente Günther Anders, che nel suo *L'uomo è antiquato* (1956), Bollati Boringhieri, Torino 2003, si sofferma sulla vetustà dell'uomo di fronte alle macchine che egli stesso produce. Le capacità di creare macchine raggiunge l'apice quando queste rendono totalmente inutile e obsoleto il loro creatore.

367 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 26.

368 Ivi, p. 27.

realizzare pienamente il rischiaramento dell'*Aufklärung*, ovvero rendere la vita umana oggetto di un sapere valido e rigoroso, secondo il principio in base al quale la libertà coincide con la possibilità di acquisire una conoscenza oggettiva scevra da vincoli dogmatici e non offuscata da superstizioni, credenze o pregiudizi.

Le possibilità comunicative permesse dai media, in linea teorica e strettamente tecnica, potrebbero oggi permettere la realizzazione di quell'ideale di autotrasparenza che l'illuminismo e il positivismo prima di tutti, ma anche l'idealismo e il marxismo successivamente e in forme rivedute, hanno sempre sognato. Proprio grazie a quelle caratteristiche che si sono delineate (la simultaneità, il legame con le scienze umane, la focalizzazione sull'informazione, la positività del fenomeno umano) sarebbe sufficiente che i mass media smettessero di essere condizionati da fattori esterni come il mercato o la politica affinché si realizzi l'ideale dell'autotrasparenza e dell'autoconsapevolezza della società. La qual cosa è ancora più realistica se si pensa al contributo che può essere offerto a tal fine dai *social network*, che negli anni in cui Vattimo scriveva non erano ancora nati, ma che sarebbero certo un ausilio estremamente efficace per un simile progetto. In un certo senso è proprio con questi, attraverso la raccolta dei dati e la mobilitazione degli utenti, che oggi continua il percorso verso un'autotrasparenza sempre incompiuta o imperfetta, perché, anziché alla comunità scientifica, i media restano perennemente in mano a soggetti vincolati ad interessi esterni, siano essi le ragioni economiche delle piattaforme o il potere politico degli Stati.

Ciononostante l'utopia dell'autotrasparenza non si compie e questo accade in circostanze alquanto paradossali perché, nel momento in cui sarebbe tecnicamente possibile realizzarla, l'ideale viene a mancare. Le scienze umane, proprio quando sarebbero in grado di costruire un sapere sufficientemente scientifico circa l'uomo, perché avrebbero la possibilità di raccogliere i dati che servono loro, abbandonano il progetto adottando una prospettiva sostanzialmente opposta. L'impossibilità di portare avanti una narrazione storica unica, la comparsa di numerosi nuovi centri di storia, la plurivocità delle descrizioni offerte dall'incontro etnico e l'autoreferenzialità nella quale cadono le vecchie ricostruzioni antropologiche eurocentriche spingono le scienze umane a cambiare completamente paradigma. Anziché accrescere l'autotrasparenza in

direzione di un progetto di emancipazione, la riducono e soprattutto ne constatano o, se vogliamo, ne smascherano la logica di dominio, l'esatto opposto della liberazione.

Che si tratti di una coincidenza cronologica non è esatto. L'abbandono del progetto nel momento in cui diventa possibile realizzarlo è un paradosso solo apparente. È proprio grazie alle scienze umane che «l'idea di una storia mondiale [...] si rivela ciò che di fatto è sempre stata: la riduzione del corso degli eventi umani sotto una prospettiva unitaria che è anche sempre funzione di un dominio, sia esso dominio di classe, dominio coloniale, ecc.»³⁶⁹. La stessa cosa è avvenuta per quanto riguarda l'ideale dell'autotrasparenza: non esiste come non esiste una storia unitaria, ma era possibile crederci fintanto che la prospettiva era quella di un soggetto centrale, che riconduce a sé tutto ciò che lo circonda. L'ideale dell'autotrasparenza funziona fintanto che esiste un soggetto unico a cui rivolgerlo, «il quale, però, diventa sempre più impensabile a mano a mano che, sul piano tecnico, diventerebbe "possibile" realizzarlo effettivamente»³⁷⁰. Tutti i progetti conoscitivi universali, riassumibili nell'ideale dell'autotrasparenza o della metafisica, appaiono improvvisamente orientati al medesimo destino: poco prima che diventi possibile conseguirla, l'autotrasparenza viene abbandonata perché avvengono congiuntamente due fenomeni. Da un lato ci si accorge che quegli ideali, lungi dal condurre verso l'emancipazione, sono portatori di una logica di dominio tutt'altro che auspicabile, dall'altro si verificano meccanismi interni alla stessa società della comunicazione, come – a titolo puramente esemplificativo – l'emergenza di nuovi epicentri storici o più recentemente la moltiplicazione delle identità di genere, che rendono assolutamente impossibile la realizzazione di quei progetti conoscitivi.

All'origine di questi processi si colloca il dibattito, di enorme importanza per la filosofia contemporanea, circa la validità del sapere prodotto delle scienze umane, segnato in particolare dalla distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito. Si tratta di una distinzione che col tempo ha cominciato vacillare per due ragioni. In primo luogo le scienze umane sono perfettamente in grado di dominare metodologie di ricerca quantitativa e non possono essere condannate ad utilizzare esclusivamente strumenti conoscitivi legati all'intuizione e alla comprensione. In secondo luogo le stesse scienze della natura si sono dimostrate sempre più condizionate da modelli teorici di tipo storico

³⁶⁹ *Ivi*, p. 35.

³⁷⁰ *Ibidem*.

e culturale, tra i quali lo stesso paradigma della loro presunta neutralità. Verso questi modelli interpretativi le scienze naturali hanno peraltro maturato un genuino interesse proprio perché da un punto di vista metodologico hanno permesso di riconoscere il condizionamento storico e ideologico che contamina molte ricerche.

La distinzione tra scienze umane e scienze naturali risulta quindi ormai del tutto obsoleta e insoddisfacente, ma il dibattito su di essa ha permesso la diffusione di un paradigma nuovo, decisamente più adeguato a cogliere la natura permanentemente intrastorica delle risposte offerte dai diversi saperi, comprese le scienze dure, ed è il paradigma ermeneutico. È proprio grazie alla consapevolezza che i modelli interpretativi sono sempre collocati all'interno della storia che le scienze umane sono coscienti di non poter mai offrire una conoscenza obiettiva e duratura, libera dal modello stesso. E tutto ciò non dipende da una deficienza intrinseca alle scienze umane, bensì da una più acuta consapevolezza che alle scienze naturali a volte manca: la cognizione che il sapere che producono non è mai informativo semplicemente della realtà, ma anche e soprattutto del modello interpretativo utilizzato. Analogamente a quanto accade in una seduta di psicoterapia, le informazioni che interessano il terapeuta mentre ascolta un aneddoto sono relative soprattutto al paziente, a come vive e vede le cose, molto più che agli eventi che sta raccontando. Quello che conta è come ha vissuto l'esperienza, il fatto che la racconti e le informazioni che si possono ricavare da queste due circostanze, molto più che l'accertamento del fatto in sé.

Allo stesso modo le informazioni che ricaviamo dalle ricerche condotte dalle scienze umane ci parlano del paradigma interpretativo adottato molto più che della realtà di cui trattano. Un esempio forse banale, ma abbastanza chiaro di questo può provenire ancora una volta dalla storia: la diffusione del termine "Medioevo", per indicare l'epoca buia che aveva caratterizzato i dieci secoli che precedono quello nel quale vivevano coloro che questo termine lo hanno coniato, ci dice molte più cose sugli umanisti del Quattrocento che non sul Medioevo stesso. Innumerevoli analoghi esempi si potrebbero ricavare dall'antropologia³⁷¹, ma basti pensare a quanto etnocentrismo si nasconde dietro al comune errore, tutt'ora molto frequente nella cultura occidentale, di riferirsi

371 È soprattutto Clifford Geertz che colloca l'ermeneutica al centro del lavoro etnografico, in particolare: C. Geertz, *Interpretazione di culture* (1973), tr. it. di E. Bona, Il Mulino, Bologna 2019 e C. Geertz, *Opere e vite. L'antropologo come autore* (1988), tr. it. di S. Tavella, Il Mulino, Bologna 1990.

genericamente agli statunitensi con il termine americani, ignorando che questa parola include una trentina di altre nazioni³⁷².

Tutto ciò non significa, ancora una volta, che le scienze umane siano inutili o incapaci di produrre conoscenza, ma piuttosto che sono in grado di offrire un sapere diverso e nuovo, un sapere appunto ermeneutico. Raggiungendo questo traguardo di consapevolezza, circa i propri limiti e capacità, le scienze umane hanno anche colto la natura storica e ideologica di quello stesso ideale che originariamente miravano a realizzare, ovvero l'autotrasparenza. Tanto uno storico quanto un antropologo sono oggi perfettamente liberati dall'idea di dover descrivere la storia universale o dover scoprire com'è l'uomo in sé. E ciò accade innanzitutto perché quella richiesta iperbolica di sapere era legata ad aspettative e motivazioni oggi ampiamente criticate e abbandonate, basate «sull'ideale dello scienziato nel suo laboratorio, la cui obiettività e disinteresse sono comandati da un interesse tecnologico di fondo, che pensa la natura come oggetto solo in quanto la prefigura come un luogo di possibile dominio»³⁷³.

Dunque, anziché dirigersi verso l'autotrasparenza, le scienze umane hanno scelto con sempre maggiore frequenza di descrivere il mondo attraverso narrazioni indipendenti e parcellizzate, contribuendo alla fabulazione della realtà. «La metafisica occidentale si è basata sulla distinzione tra un mondo cosiddetto “reale” e uno apparente; ma con la fine della metafisica tale distinzione mostra la sua natura arbitraria. Non si tratta, allora, di sostituire, ad esempio, il mondo “vero” con il mondo delle apparenze; è la gerarchia stessa che crolla»³⁷⁴. La fabulazione del mondo era stata già preannunciata da Nietzsche. Quest'ultimo parlava della verità come di «un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite [...]: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria»³⁷⁵. In questo senso è significativa,

372 È significativo notare che la Real Academia Española, organismo che vigila sull'uso della lingua spagnola anche in paesi ispanoamericani, affermi nel *Diccionario panhispánico de dudas* che «va evitata l'identificazione del nome di questo continente con gli Stati Uniti d'America, uso scorretto che si verifica soprattutto in Spagna» (Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española: *Diccionario panhispánico de dudas (DPD)*, consultato il 20/10/2023, [trad. mia] (<https://www.rae.es/dpd/América>)).

373 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 38.

374 S. Mazzini, “The (non-)transparent society: an explosive ‘context for multiplicity’”, cit., p. 3, [trad. mia].

375 F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., p. 361.

secondo Vattimo, l'importanza che le scienze umane sempre più spesso riservano alle premesse metodologiche, le quali non sono soltanto un discorso preventivo e strumentale alle indagini, ma costituiscono un momento chiave dell'intero progetto conoscitivo giacché, precisando la natura narrativa delle proprie affermazioni, stravolgono totalmente la modalità con cui queste stesse vanno lette, modificandone di fatto il valore di verità: «“favole” consapevoli di esser tali»³⁷⁶.

Proprio in questa nuova forma di comunicazione del sapere, che recupera la dimensione mitico-narrativa, si rintraccia la svolta ermeneutica che permette di farsi esploratori del mondo postmoderno. Il punto centrale di questa svolta consiste nel riconfigurare la nozione di verità, che non è più la corrispondenza di un'affermazione con un fantomatico stato delle cose, bensì è più simile a un dialogo fra i testi, nella cui pluralità si trova il cardine ermeneutico. La novità postmoderna non sta tanto nel fatto che la verità sia una favola³⁷⁷, ma piuttosto che la favola non sia una, ma siano molte. Ciò porta Vattimo ad affermare che «questa logica è tanto più rigorosa quanto meno si lascia imporre come definitivo un certo sistema di simboli, una certa “narrazione”»³⁷⁸, come un mosaico che funziona solo se le tessere sono di colori e forme diverse. Se prima le superstizioni, i falsi miti e le ideologie potevano essere smentite appellandosi a una verità stabile, che fungeva effettivamente da strumento di emancipazione per l'umanità, oggi tutto ciò non è più possibile perché il mondo si è fatto intrinsecamente plurale e non vi è più la disponibilità di un fondamento metafisico che possa smascherare alcunché. Ciò che invece è possibile è «esplicitare il carattere plurale dei “racconti”, farlo agire come elemento di liberazione dalla rigidità dei racconti monologici, dai sistemi dogmatici del mito»³⁷⁹.

L'unica verità che Vattimo vede possibile nel mondo postmoderno della comunicazione generalizzata è la logica ermeneutica, la quale descrive la realtà non tanto, e soprattutto non più, come l'oggetto di un sapere presumibilmente oggettivo, quindi il regno della tecnoscienza, bensì come il territorio nel quale si producono molteplici sistemi simbolici. Vattimo parla in questo caso di simboli e non di miti, perché la differenza tra

376 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 39.

377 Si tratta del titolo del quinto capitolo di F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa col martello* (1889), tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1994.

378 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 40.

379 *Ibidem*.

la narrazione mitica e quella simbolica sta nel fatto che quest'ultima è perfettamente consapevole della propria dimensione storica: essendo conscia delle proprie coordinate temporali è al tempo stesso conscia della propria temporaneità. Qui sta l'apertura al pluralismo. Sapersi provvisorie, contingenti, arbitrarie, ideologiche, permette alle narrazioni simboliche di rendersi disponibili a farsi da parte e non imporre la propria validità: «si sanno collocate in sistemi di coordinate, si sanno e si presentano esplicitamente come “divenute”, non pretendono mai di essere “natura”»³⁸⁰. Differente è il mito, che come tutte le narrazioni metafisiche, è convinto di accedere a un fondamento ultimo e – vero o falso che sia ciò che dice – non ammette, per sua natura, narrazioni alternative, giacché la sua validità deriva proprio dalla circostanza di essere *la* descrizione della verità.

Viene da chiedersi cosa resti della realtà in una simile descrizione. Ben poco. Vattimo non mira a «negare puramente e semplicemente una “realtà unitaria” del mondo»³⁸¹, circostanza di poco interesse, visto che ciò che l'uomo vive non è la realtà in sé, astrattamente concepita, ma semmai l'esperienza del mondo. Quello che chiamiamo realtà, più che il luogo che abitiamo, è il contesto delle diverse favole che l'uomo elabora, la cui ricostruzione spetta proprio alle scienze umane. Dunque le narrazioni non sono solo le diverse prospettive che gli uomini hanno della medesima realtà oggettiva data a priori, che resta ferma e immutata. «Le immagini del mondo che ci vengono fornite dai *media* e dalle scienze umane, sia pure su piani diversi, costituiscono l'obiettività stessa del mondo»³⁸². Lo scopo di Vattimo in questa sede è quello di dare una descrizione della realtà come qualcosa di divenuto che, anziché rispondere ai quesiti della fisica, risponda alle esigenze che la società della comunicazione generalizzata pone: in un mondo che si è ormai fatto favola non ci sono più i fatti ma solo le interpretazioni.

«L'analisi esistenziale mette in luce il carattere interpretativo di ogni esperienza [...]. Le cose non sono, innanzitutto e perlopiù [...], “oggetti”, ma presenze che hanno per noi un significato e che solo con un atto di astrazione consapevole – e anch'esso mosso da interesse – possono diventare «oggetti» di una descrizione

380 *Ivi*, p. 39.

381 *Ivi*, p. 38.

382 *Ibidem*.

“pura”. [...] L’incontro con le cose in quanto articolazione interna a un orizzonte di precomprensione è interpretazione»³⁸³.

Pur non desiderando aderire a uno «scetticismo totalmente relativistico»³⁸⁴, Vattimo desidera mettere in luce la natura intrinsecamente multiforme e plurale che la comprensione del mondo postmoderno comporta. Chiaramente riconoscere i meccanismi interni alla costruzione di questa pluralità della cultura significa abitare un mondo molto più complicato e meno rassicurante, perché privo di punti di riferimento univoci, ma la filosofia e le scienze umane, attraverso l’ermeneutica, possono rispondere a questo spaesamento sottolineandone il valore e insegnando ad abitarlo anziché temerlo.

Il mito della demitizzazione

Riconosciuta la dimensione narrativa della verità postmoderna e presa coscienza del fatto che nella società della comunicazione generalizzata il mondo si è fatto favola, diventa particolarmente urgente riflettere sul mito per ridefinire il rapporto che l’uomo contemporaneo ha con esso. Vattimo fotografa l’assenza di una teoria del mito sufficientemente sviluppata per rendere conto del valore che esso ha nella società postmoderna. Sembra infatti che, dopo essere stato stigmatizzato dai diversi movimenti filosofici che si sono avvicinati dalla fine del Settecento a oggi, le teorie sul mito circolanti alla fine del millennio raccolgano, per adesione o negazione, i residui di ciò che il mito è stato o, meglio, di come è stato inteso nel passato, senza essere in grado di focalizzarsi sul rinnovato ruolo che esso occupa nel contesto postmoderno.

Vattimo cerca di descrivere la relazione tra postmodernità e mito attraverso un censimento delle diverse pose, prevalentemente di esaltazione o riabilitazione, che la filosofia contemporanea adotta nei suoi confronti, dopo secoli di condanna. Queste diverse posture, che Vattimo sintetizza in tre atteggiamenti filosofici, sono accomunate dalla medesima tendenza a vedere nel mito essenzialmente l’opposto della scienza.

383 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., pp. 122-123.

384 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 39.

L'idea, un po' semplicista, che resta di mito è che esso sia il contraltare del pensiero scientifico e analitico. Incapace di dimostrare alcunché, il mito è una forma di sapere narrativa che, alimentandosi di racconti, emozioni e fantasia, ha licenza d'esistere solo in settori disciplinari specifici come l'arte, la psicanalisi e l'antropologia. È grazie a quest'ultima, poi, che si sancisce il suo vincolo indissolubile con la religione, la magia e il rito. Il rovescio di tutto ciò sarebbe la scienza, che «nasce invece in opposizione ad esso come demitizzazione, “disincanto del mondo”»³⁸⁵. Ciò che resta della visione tardo moderna del mito, in una società dove il sapere razionale si presenta sempre come la spiegazione obiettiva di come è fatto il mondo, è dunque una descrizione per difetto, che vede in esso nient'altro che la non-scienza.

In generale tutte queste connotazioni descrivono il mito come una forma di sapere ingenua e immatura, legata a uno stadio infantile della conoscenza, durante il quale alla realtà ci si rapporta con un atteggiamento incantato e carente di obiettività. L'illegittima estensione dall'ontogenesi alla filogenesi – cioè credere che il pensiero mitico sia equivalente alla posa intellettuale di un fanciullo rispetto alla scienza che sarebbe il corrispettivo del sapere maturo di un adulto – è un dogma che ci costringe a concepire il mito sempre come qualcosa di acerbo, primitivo e “precedente”, come un fenomeno che può essere compreso solo per differenza rispetto all'attuale conoscenza, concepita come obiettiva e superiore, come il punto di arrivo, la cima da cui si possono vedere le cose. Portare avanti una simile descrizione significa far dipendere l'idea di mito da quella di scienza e quindi risultare incapaci, in ultima istanza, di dire ciò che il mito è, o può essere, se non per sottrazione rispetto a quello a cui ci si riferisce quando si parla di scienza. Vattimo riscontra come anche in autori particolarmente attenti al tema e con un'acuta conoscenza del mito, come Cassirer³⁸⁶ o Lévi-Strauss³⁸⁷, vi sia sempre l'idea che esso sia in qualche modo una forma di pensiero primitiva. Quest'ultimo autore, in particolare, «che certo non ha una concezione piattamente evoluzionistica del mito come destinato a svilupparsi nel *logos*, [...] considera comunque il pensiero mitico

385 Ivi, p. 44.

386 E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze 1966.

387 C. Lévi-Strauss, *L'uomo nudo. Mitologica IV* (1971), Il Saggiatore, Milano 1983

come un passato per la nostra cultura, tanto che si preoccupa di indicarne o il surrogato nell'ideologia politica, o le tracce residue nella musica e nella letteratura»³⁸⁸.

Definire il mito per difetto rispetto alla nozione di scienza era possibile fintanto che vi era una concezione metafisica della storia, la quale era in grado di reggere visioni evolutive del pensiero abbastanza codificate, come la linea che va dal politeismo al monoteismo o quella che parte dal pensiero magico per arrivare al *logos*. L'abbandono di una simile impostazione generale del pensiero ha ovviamente lasciato il mito orfano di una teoria filosofica in grado di rendere conto della sua esistenza e le tesi circolanti portano ancora i segni di questo decesso. Per tale ragione suscita un certo imbarazzo accorgersi che non siamo in grado di parlare di mito se non basandoci sul pregiudizio metafisico che esso sia la versione antecedente di un sapere, il nostro, che solo in via arbitraria e attraverso un gran numero di atti di prepotenza culturale e cognitiva, possiamo definire superiore. Credere che il mito debba necessariamente evolvere nel pensiero razionale è una posizione ormai totalmente insostenibile sotto il profilo etico, oltre che incapace di rendere conto di come stanno effettivamente le cose. Il problema è che, pur rifiutando la concezione metafisica della storia universale, la filosofia contemporanea sembra incapace di parlare del mito in maniera adeguata, proprio perché esso era retto da quel tipo di visione evoluzionistica che, venendo a mancare, lascia le teorie incomplete e confuse. L'inadeguatezza della filosofia a trattare il mito nella postmodernità deriva quindi essenzialmente dalla scelta di abbandonare la visione metafisica della storia, senza però sostituirla con altro che possa permettere al mito di continuare ad esistere senza basarsi su contenuti impliciti prevaricatori o abusivi. Attraverso un'analisi delle teorie del mito circolanti, Vattimo riesce quindi a smascherare tali contenuti impliciti che accomunano le diverse posizioni e che gli permettono di realizzare una sorta di rassegna delle tre espressioni più comuni nella filosofia contemporanea.

La prima di queste pose è definita da Vattimo "arcaismo". Si tratta dell'atteggiamento apocalittico di chi, sfiduciato dalla tecnoscienza e ritenendola responsabile di un generale decadimento dell'uomo, si rifugia nel mito delle origini. Il capitalismo è considerato il frutto perverso della rottura di un patto con la natura: l'uomo non riesce

388 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 44.

più ad avere una relazione autentica con il mondo e con se stesso perché è immerso nella logica imperialistica dello sfruttamento. Su questa linea di pensiero antiprogressista, che ricorda un po' il mito rousseauiano del buon selvaggio e il famoso *Discorso sulle scienze e le arti*³⁸⁹, corruttrici – secondo il filosofo ginevrino – dei costumi dell'uomo, si incardinano in effetti tanto le argomentazioni ecologiste più recenti quanto le preoccupazioni verso il neocolonialismo politico-economico, le nuove forme di imperialismo e la corsa agli armamenti. Secondo tale prospettiva “arcaica” il mito, seppur distintivo di una fase precedente della civiltà, non è affatto considerato una forma di sapere inferiore o arretrata. Quand'anche fosse considerato qualcosa di primitivo, il fatto di esserlo non è motivo di discredito, ma al contrario è visto come un valore, giacché parla di un'epoca più pura, nella quale l'assenza dello sguardo oggettivante e quantitativo della modernità permetteva di avere con il mondo un'esperienza più autentica e genuina. Scienza, capitalismo e tecnologia sono i bersagli polemici contro cui si scaglia questa linea di pensiero, ma non senza esiti paradossali e controversi. Nietzsche e Heidegger, che tematizzano filosoficamente la cultura arcaica come un punto nevralgico del loro pensiero, sono i principali esponenti di un certo atteggiamento nei confronti del mito caratterizzato appunto dall'idea di recuperarlo come antidoto alla civiltà della scienza e della tecnica. Il problema è che nessuno dei due è in grado di superare il paradosso intrinseco alla questione, ovvero il fatto che non è possibile fare un uso filosofico del sapere mitico così com'era, in modo immediato, ingenuo e non-divenuto. È cioè impossibile (e nemmeno è auspicabile) un progetto filosofico che preveda il ripristino del mito come forma di sapere. D'altronde, secondo Vattimo, il limite di questa visione sta proprio qui: idealizza una fase originaria e aurorale della civiltà rifiutando di far proprio il tracciato storico che ci divide da quella epoca. In altre parole, rifiutando lo storicismo metafisico che vede nella scienza una forma progredita e superiore di sapere rispetto a quello mitico, l'arcaismo chiude gli occhi sul processo che ci permette di ricollegarci a quei primordi: «con le origini noi siamo in rapporto mediante il processo che ne è derivato, giù fino a noi; l'arcaismo pretende semplicemente di mettere da parte il problema costituito da tale processo»³⁹⁰.

389 J.-J. Rousseau, *Discorsi. Sulle scienze e sulle arti. Sull'origine della disuguaglianza fra gli uomini* (1750-1755), tr. it. di R. Mondolfo, Rizzoli, Milano 2007.

390 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 44.

La conseguenza di tutto ciò è che, rinunciando al tracciato storico, di questa posizione resta solo una mera restaurazione della tradizione, peraltro totalmente impraticabile nelle moderne condizioni culturali. Idealizzare il passato è tanto vano quanto idealizzare il futuro, soprattutto quando tutto ciò avviene sulla base di un assunto, il mito delle origini, che ritiene che, proprio in quanto tali, queste ultime siano forme di convivenza più genuine e autentiche rispetto a quelle derivate. A ciò si aggiunge l'ulteriore paradosso che, ignorando la dimensione evolutiva, si trascura di notare che se l'attualità è quello che è dipende innanzitutto dal fatto che essa deriva da quelle condizioni pregresse, alle quali, dunque, non si capisce bene per quale ragione si dovrebbe tornare. L'arcaismo, in conclusione, riesce a essere un utile punto di riferimento per considerare gli errori della modernità occidentale solo tenendo ben presente l'itinerario che unisce la presunta età dell'oro con la situazione attuale. Il problema più grave di questa posizione, comunque, non è tanto la sua debolezza teorica, che si può sintetizzare in un semplice rovesciamento del mito del progresso nel suo opposto, ma le conseguenze politicamente pericolose che ogni forma di pensiero reazionario fiancheggia. Appaiono tutt'altro che casuali, infatti, le inclinazioni dei movimenti politici di estrema destra a rievocare immagini tratte dal repertorio mitico.

Il secondo atteggiamento dominante nella teoria del mito contemporanea è il "relativismo culturale". Con questa espressione Vattimo si riferisce a quella posa intellettuale che nega l'esistenza di strutture metafisiche universali che permettano di valutare oggettivamente una circostanza culturale, sia essa di tipo etico, giuridico, sociale, conoscitivo, etc. Non esiste nulla come l'uomo in sé, la mente umana o l'etica universale: si tratta sempre di circostanze culturali e poiché tra queste ricadono anche i criteri di verità e le forme di pensiero, ne deriva l'impossibilità di un sapere razionale e di una conoscenza oggettiva, dal momento che per definirli tali sarebbe necessario possedere dei principi primi che permettano di discriminare se le singole circostanze si conformano o meno a quelle universali. E poiché il relativismo culturale rifiuta il pregiudizio etnocentrico che ha caratterizzato l'antropologia ottocentesca (è proprio in questo rifiuto che sta il nocciolo del relativismo) si nega fermamente l'idea che si possa assumere come universalmente valido il punto di vista occidentale. Tutte le etnie, avendo pari dignità, quando guardano a una cultura altra non solo devono riconoscere

che i propri tratti culturali non sono universali, ma parimenti non lo sono i criteri interpretativi che utilizzano nel guardarle. In sintesi, per considerare mitiche le altre forme di sapere sarebbe necessario possedere una razionalità superiore, univoca e universale, che è proprio ciò di cui il relativismo culturale nega l'esistenza. Ogni forma di sapere è in qualche modo mitica, anche quella tecnico-scientifica del mondo occidentale lo è. Allo stesso modo è mito, oltre che la ragione europea in sé, anche l'idea che essa nasca come destituzione del mito, cioè l'idea che il pensiero occidentale sia un processo di demitizzazione della civiltà umana. A questo modello interpretativo Vattimo riconduce ad esempio Thomas Kuhn. Il relativismo culturale, quindi, si oppone allo storicismo metafisico non attraverso il conferimento di una presunta superiorità al mito, come fa l'arcaismo, bensì negando l'assetto gerarchico tra le due forme di sapere e riconducendo entrambe al piano mitico. Tanto la ragione quanto il mito sono in conclusione credenze indimostrate di pari valore. Il limite teorico di questa prospettiva consiste ancora una volta nell'assenza di una filosofia della storia che regga una simile teoria: se già l'arcaismo non problematizzava il tracciato evolutivo che separa le origini dall'attualità, nel caso del relativismo culturale il problema storico viene completamente ignorato. È sostituito dal tema dei mondi culturali, diversi tra loro e tutti portatori della medesima dignità, che da una parte presuppone una realtà astratta e atemporale, dall'altra ignora il terreno comune su cui l'incontro tra questi mondi avviene, il che significa dimenticare che anche riconoscere che le cose stanno così è mito. In sostanza da una parte si presuppone la possibilità di isolare reciprocamente i mondi culturali come se non esistessero zone di frontiera e dall'altra si ignora il contesto nel quale la stessa tesi della pluralità culturale viene enunciata. «Lo studio delle culture "altre" accade già sempre in un contesto che rende impossibile, e artificialmente falsa, la pretesa di rappresentarle come oggetti separati; esse sono invece interlocutori di un dialogo, che però, una volta riconosciuto, pone il problema dell'orizzonte comune in cui di fatto accade»³⁹¹. Il relativismo culturale combatte la metafisica delle visioni monologiche e dei racconti etnocentrici introducendo distanze e separazioni, che in linea teorica danno pari legittimità alle diverse voci in campo, ma ignorando appunto il campo, il contesto nel quale questi universi culturali si interfacciano, non affronta il più

391 *Ivi*, p. 56.

ampio problema ermeneutico dell'incontro che il pluralismo di cui si fa portavoce rende invece necessario trattare. Il grande interesse nei confronti del mito che ha il relativismo culturale non è dedicato a trovare in esso un sapere più genuino e autentico, come nel caso dell'arcaismo, ma può essere molto utile per capire meglio come intendere la nostra cultura, imparando magari a ridimensionarne il valore di verità e a concepirla come una forma di società non superiore, ma solo diversamente mitica.

Il terzo e ultimo modello individuato da Vattimo è definito "irrazionalismo temperato" o "teoria della razionalità limitata". L'idea di fondo è che mito e scienza non siano saperi opposti e in conflitto, bensì complementari, ovvero che essi vadano in qualche modo a integrarsi. Il pensiero mitico non è descritto per difetto, come una forma di sapere inferiore o limitata, cosa che viene affermata o almeno implicata dallo storicismo metafisico, e nemmeno come una conoscenza superiore o più autentica, secondo l'impostazione dell'arcaismo. Più similmente a quanto prevede il relativismo culturale, mito e scienza sono sullo stesso piano e hanno la medesima legittimità, ma con una differenza sostanziale: se per quest'ultimo entrambi hanno il carattere mitico della credenza indimostrata, per la teoria della razionalità limitata entrambi hanno validità scientifica nei rispettivi settori. In altre parole si crede che ci siano degli ambiti nei quali la conoscenza razionale è del tutto inefficace e subentri la necessità di utilizzare forme di sapere alternative, in grado di rendere conto di fenomeni che non riescono ad essere adeguatamente rappresentati dai criteri quantitativi delle scienze dure e dal loro linguaggio così incisivo e definitorio. Il merito di questa teoria risiede nella capacità di dare una descrizione del mito che non è semplicemente la versione ribaltata della scienza, perché ne coglie, al contrario, un carattere unico e distintivo, che coincide tra l'altro con il suo significato etimologico, ovvero la dimensione narrativa. L'impostazione generale è quella di non contestare minimamente la validità del sapere razionale, ma di riconoscere che esistono settori nei quali, di fronte alla sua inefficacia, esso può essere adeguatamente sostituito da una conoscenza di tipo narrativo. I campi di applicazione per essa che indica Vattimo sono tre: la psicoanalisi, la storiografia e la sociologia dei mass media, ma egli stesso riconosce che potrebbero essere di più³⁹². Nel

392 Tra i settori non menzionati da Vattimo, l'antropologia culturale riveste certamente un ruolo speciale poiché è quella che ha saputo meglio valorizzare la narratività. Presente in varie forme fin dalle origini della disciplina, dalle testimonianze dei nativi alle "storie di vita", il metodo narrativo ha

primo caso il riferimento alla narratività è quantomeno triplice perché allude contemporaneamente al fatto che: la vita interiore tende ad assumere una struttura narrativa, la seduta terapeutica avviene attraverso il racconto e la sua analisi, la psiche, in certi casi e secondo certe scuole, è riconducibile a miti archetipici. La storiografia, invece, ha scoperto nel metodo narrativo un duplice merito: da una parte la matrice attraverso la quale essa stessa si costruisce, essendo di fatto l'avvicendamento di una pluralità di storie, dall'altra la possibilità di negare, proprio attraverso questa molteplicità, l'unità della storia e rivendicarne la sua strutturale e irriducibile plurivocità. Infine, i mass media – e non solo la sociologia dei mass media, come scrive Vattimo, ma tutte le declinazioni disciplinari con le quali si possono studiare – nutrendosi di narrazioni sono il terreno nel quale maggiormente può dispiegarsi un'analisi narrativa «in termini di mitologia dei contenuti e delle immagini del mondo distribuite da cinema, televisione, letteratura e arti varie di consumo»³⁹³. Questi tre sono solo alcuni dei campi nei quali l'esperienza umana, non riuscendo a farsi adeguatamente rappresentare e comprendere dalla ragione dimostrativa, esige «un tipo di sapere che non può che qualificarsi come mitico»³⁹⁴. Il limite principale della teoria della razionalità limitata, secondo Vattimo, è che si basa essenzialmente sull'antica distinzione tra scienze dello spirito e scienze della natura, una ripartizione oggi abbastanza superata, soprattutto da quando si è presa consapevolezza che «anche la conoscenza scientifica è una faccenda ermeneutica»³⁹⁵. Ciò dipende dal fatto che non solo l'arte, la religione, la politica e le culture non hanno un fondamento metafisico valido eternamente, ma non lo ha nemmeno la razionalità scientifica: «ogni verifica o falsificazione di una proposizione scientifica, di un giudizio su un oggetto, è possibile solo all'interno di paradigmi di cui lo scienziato o la comunità scientifica interessata dispone già prima del singolo esperimento»³⁹⁶. Dunque anche la scienza, esattamente

assunto grande importanza successivamente alla svolta linguistica, o postmoderna, quando si è cominciato ad intendere la cultura come testo. In autori come Clifford Geertz e James Clifford, la questione della narrazione (e della scrittura) viene tematizzata come il momento stesso nel quale avviene la costruzione dell'altro e quindi come l'atto antropologico per eccellenza. Il testo più importante relativo a questo tema è G. E. Marcus, J. Clifford, *Writing Culture. The poetics and politics of ethnography*, University of California Press, Berkeley-California 1986.

393 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 53.

394 *Ivi*, p. 54.

395 *Ivi*, p. 123.

396 *Ibidem*.

come un qualunque culto oracolare, è un momento storico inscritto in un contesto e che, in quanto tale, andrebbe analizzato a sua volta con una prospettiva storica. In fin dei conti anche la scienza ha la sua storia. Come si può constatare pure in questo caso, il nocciolo del problema è rappresentato appunto dal trascurare di cogliere la propria collocazione in un contesto storico.

In estrema sintesi quest'ultimo è il difetto che, secondo Vattimo, accomuna tutte e tre i modelli teorici contemporanei sul mito: «mettono da parte troppo frettolosamente il problema della *propria* contestualizzazione storica: non dicono dove essi stessi, come posizioni teoriche, si collocano»³⁹⁷. O perché ignorano ciò che sta in mezzo tra l'età mitica e l'attualità (arcaismo), o perché, dopo aver distinto i mondi culturali, dimenticano che la stessa teoria che permette questa distinzione andrebbe ascritta a uno di essi e non fluttua nel vuoto (relativismo culturale), o infine perché, una volta separati mito e scienza, trascurano di indicare il criterio in base al quale marcare la differenza tra i due (teoria della razionalità limitata): in tutti i casi si pone la questione della contestualizzazione del discorso stesso.

Si tratta di un problema che i movimenti culturali dell'Ottocento, attraverso la loro concezione metafisica della storia, non avevano poiché, vedendo il corso degli eventi come un progressivo processo di *Aufklärung*, interpretavano ottimisticamente ogni trasformazione come una fase del più ampio percorso emancipativo dell'uomo. Tra queste liberazioni però c'è stata quella imprevista del decentramento: è stato scoperto l'accesso all'inconscio, sono comparsi nuovi popoli e nuove culture, il mondo si è fatto improvvisamente più grande e nuove voci, a partire da quelle femminili o delle classi meno abbienti, hanno cominciato a prendere la parola. Si è così scoperto che la storia non è una sola, non è uguale per tutti ed esistono molte possibili alternative, giacché essa ha cominciato ad aprirsi a (quasi) tutti: «la realizzazione dell'universalità della storia ha reso impossibile la storia universale»³⁹⁸. Tutto ciò ha comportato che la stessa la concezione del progresso, quell'*Aufklärung* che permetteva di interpretare molto più facilmente la storia come un graduale sviluppo della ragione a danno del pensiero mitico e simbolico, deflagrasse e, con essa, crollasse anche l'idea secondo la

397 *Ivi*, p. 56.

398 *Ivi*, p. 57.

quale l'emancipazione dell'uomo passa attraverso la liberazione dal mito: «la demitizzazione è stata riconosciuta essa stessa come un mito»³⁹⁹.

Si pone a questo punto un problema di estrema importanza che, benché appaia un gioco logico, è invece fondamentale per il discorso ermeneutico di Vattimo. Cosa fare del mito una volta scoperta la natura mitica della demitizzazione? In altre parole, una volta smentita l'idea che liberarsi dal mito corrisponda ad emanciparsi, compreso, cioè, che non è interpretando la storia come un progresso guidato dalla ragione che l'uomo raggiungerà un grado superiore di libertà e benessere collettivo, cosa ne facciamo del mito? Va ripristinato? La risposta di Vattimo è chiara: no, «demitizzare la demitizzazione non significa restaurare i diritti del mito; se non altro perché tra i miti a cui dobbiamo riconoscere legittimità c'è anche quello della ragione e del suo progresso»⁴⁰⁰. Ripristinare il mito come se nulla fosse successo nel frattempo significa trascurare totalmente l'evoluzione storica che segna la nostra civiltà, che si è a lungo costruita proprio sull'idea che del mito ci si dovesse liberare. Anche se abbiamo scoperto che le cose non stanno così, quell'idea ci ha segnato per secoli e si tratta di qualcosa che non possiamo e non dobbiamo ignorare. Superare la metafisica storicista non significa cancellare la storia, ma incorporarla con la consapevolezza di abbandonare un tracciato che, anche se rifiutiamo, ci ha caratterizzato.

L'errore che Vattimo vuole evitare è proprio quello che hanno commesso le tre posizioni da lui descritte: trascurare di collocarsi storicamente, approdare su nuovi lidi dimenticandosi da dove si proviene. Si tratta di qualcosa impossibile e utopico, oltreché dannoso. È invece necessario mantenere piena consapevolezza del fatto che, anche se decidiamo di rinunciare alla metafisica storicista non la abbandoniamo effettivamente del tutto: restano delle tracce di essa in noi e continuiamo a viverla anche e soprattutto quando la rinneghiamo. Un ripristino pienamente autentico del pensiero mitico quindi, anche ammettendo che sia auspicabile, non sarebbe in concreto possibile: potremmo tornare al mito solo in una forma evoluta, segnata dal fatto che arriviamo da secoli durante i quali si diceva che il mito era una cosa negativa della quale liberarsi. In sostanza l'esperienza mitica non potrebbe mai ripresentarsi nelle condizioni originarie, giacché per viverla in quella forma ingenua e immediata bisognerebbe esserci nati e

399 *Ibidem*.

400 *Ivi*, pp. 57-58.

cresciuti. L'uomo contemporaneo occidentale, invece, è nato e cresciuto nel mito della ragione, che è un carattere identitario della sua esperienza nel mondo: può decidere di rinnegarlo, ma non può vivere come se non gli appartenesse.

Per tale ragione qualunque riavvicinamento al mito sarà sempre segnato dal processo di demitizzazione che lo ha preceduto: «se vogliamo essere fedeli alla nostra esperienza storica, dovremo prendere atto che, una volta svelata la demitizzazione come un mito, il nostro rapporto con il mito non ritorna ingenuo, ma rimane segnato da questa esperienza. Un teoria della presenza del mito nella cultura di oggi deve ripartire da questo punto»⁴⁰¹. L'esperienza del rimpatrio ci permette di constatare che abitare il proprio territorio senza mai esserne usciti è un'esperienza del tutto diversa da quella di viverci dopo esserci tornati. Non sarà mai possibile ripristinare quello stadio originario e ingenuo. Qualunque ritorno alle origini è appunto un ritorno, segnato da qualcosa di esterno e differente che lo condiziona, non una riedizione astratta della situazione di partenza. Il percorso intermedio che unisce i due momenti non è negato, ma incluso e incorporato nel secondo attraverso segni, tracce e cicatrici. Non c'è nulla di più ermeneutico di questo; «la razionalità e le strutture della metafisica devono essere indebolite, distorte [...], ma non cancellate o dimenticate del tutto. Perdono la loro coerenza, la loro capacità di comando e soprattutto la loro pretesa di unicità, ma continuano a esistere come sopravvivenze e in mezzo a una molteplicità di altre voci e istanze»⁴⁰². Vattimo propone come esempio quello della secolarizzazione: non è stata solo la scoperta degli errori della religione, ma la sopravvivenza di quegli errori in forme distorte e degradate all'interno della nostra società. «La cultura moderna europea è così legata al proprio passato religioso non solo da un rapporto di superamento ed emancipazione, ma anche, inseparabilmente, da un rapporto di conservazione-distorsione-svuotamento: il progresso ha una sorta di natura nostalgica»⁴⁰³.

Anche se può sembrare banale e marginale, l'importanza che Vattimo riserva a questo aspetto, cioè la conservazione delle tracce del passato nel presente, è legata alla rilevanza tutta ermeneutica che questo dettaglio riveste. La demitizzazione della

401 *Ivi*, p. 58.

402 S. Mazzini, "The (non-)transparent society: an explosive 'context for multiplicity'", cit., p. 1, [trad. mia].

403 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 61.

demitizzazione rende possibile la riabilitazione del mito solo ed esclusivamente con tutto il carico epistemologico che lo precede, ovvero non come una credenza ingenua, ma alla luce di una visione della verità fortemente indebolita. «Il momento della demitizzazione della demitizzazione, anzi, si può considerare il vero e proprio momento di passaggio dal moderno al postmoderno»⁴⁰⁴ perché, grazie a Nietzsche, che ha mostrato che anche la verità è una credenza, l'esperienza della verità non sarà mai più la stessa: «non c'è più evidenza apodittica»⁴⁰⁵. Nietzsche ci ha costretto ad uscire da un paese, quello della fede nella verità, che è sempre stato la nostra patria: una volta abbandonato, anche se decidiamo di rientrarci, non lo vivremo mai più come prima. Ecco perché è tanto importante per Vattimo non trascurare il momento intermedio, quello storico dell'errore – se si vuole chiamarlo così – perché è quello che caratterizza qualunque successiva esperienza. Che poi bisognerebbe fare alcune distinzioni: «l'errore non equivale né a falsità né a menzogna. Quando si sbaglia non si sta mentendo»⁴⁰⁶. La psicanalisi, comunque, insegna che superare un trauma non significa dimenticarlo, ma imparare a convivere. «Il soggetto postmoderno, se guarda dentro di sé alla ricerca di una certezza prima, non trova la sicurezza del *cogito* cartesiano, ma le intermittenze del cuore *proustiane*, i racconti dei *media*, le *mitologie* evidenziate dalla psicoanalisi»⁴⁰⁷.

Molteplicità e debolezza nell'estetica dei media

Tra le virtù dell'esperienza estetica vi è senza dubbio quella di farsi annunciatrice, in una veste quasi profetica, dei cambiamenti culturali ed esistenziali delle diverse epoche storiche. Così, secondo Vattimo, è anche per la postmodernità, un'epoca nella quale il discorso artistico si scontra con problematiche dovute anche alle trasformazioni tecnologiche, che hanno stravolto i paradigmi sui quali esso si basava. Dell'articolato

404 *Ibidem*.

405 *Ibidem*.

406 S. Royo Hernández, "Mentiras y contradicciones en los *mass media*", in T. Oñate y Zubía, S. Royo Hernández (a cura di), *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*, Universidad Nacional de Educación a Distancia ediciones, Madrid 2006, p. 267, [trad. mia].

407 *Ivi*, pp. 61-62.

discorso proposto da Vattimo sulla filosofia dell'arte nella postmodernità ci interessa in questa sede sottolineare soltanto quei passaggi che permettono di intravedere a quali risultati può condurre uno studio estetico dei media e la loro rilevanza nei termini di una riflessione teoretica generale sulla postmodernità. I punti di riferimento imprescindibili per articolare un discorso sull'arte nella società della comunicazione generalizzata per Vattimo sono essenzialmente due: *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*⁴⁰⁸ di Benjamin e *L'origine dell'opera d'arte*⁴⁰⁹ di Heidegger. Entrambi gli autori individuano come un momento cruciale dell'esperienza estetica postmoderna lo spaesamento, il primo parlando di *shock* e il secondo nei termini di *Stoss*, concetto per certi versi analogo a quello più noto di angoscia, di cui tratta in *Essere e tempo*⁴¹⁰.

Per quanto riguarda Benjamin bisogna innanzitutto riconoscere che il suo lavoro non va inteso come una «pura e semplice ricognizione sociologica delle nuove condizioni in cui opera l'arte contemporanea»⁴¹¹. L'intuizione principale del saggio è semmai il contrario: le mutate condizioni tecnologiche non modificano solo la produzione e la fruizione dell'opera, ma l'essenza stessa dell'arte o, meglio, del modo in cui l'arte si dà nell'attualità. Per quanto riguarda la nozione che qui ci interessa, tanto il cinema quanto il dadaismo, secondo Benjamin, sono esempi di quell'effetto di *shock* che, ben lontano dall'idea tradizionale di contemplazione, contraddistingue l'estetica postmoderna. Nel caso del cinema le molteplici sollecitazioni a cui lo spettatore è soggetto richiedono a quest'ultimo una prestazione percettiva attenta, analoga a quella di un pedone che si orienta nel traffico cittadino, mentre per quanto riguarda il dadaismo l'opera d'arte è concepita come un proiettile che mira a colpire le abitudini dello spettatore, il suo senso di sicurezza e le sue aspettative.

Heidegger, dal canto suo, con la nozione di *Stoss* invita a riflettere sul fatto che l'esperienza estetica ha la capacità di indurci a riflettere sull'esistenza in un modo del tutto diverso da quello suggerito dall'estetica moderna: in primo luogo l'arte non accetta di farsi ricondurre a un canone di significati predefinito e in seconda battuta non è inserita nel mondo come una cosa tra le altre, ma pretende di gettare luce su di esso per

408 W. Benjamin, *L'opera d'arte nel tempo della sua riproducibilità tecnica* (1935), tr. it. di S. Cariatì, L. Triepi, Bompiani, Milano 2017.

409 M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte* (1950), tr. it. di I. Di Gennaro, Marinotti, Milano 2000.

410 M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), tr. it. di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005.

411 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 64.

consentirne la comprensione in una nuova forma. Per capire come questo può avvenire basta pensare al concetto di angoscia, che Heidegger descrive come la tonalità emotiva che vive l'uomo nel momento in cui prende consapevolezza della propria condizione, ovvero l'essere gettato nel mondo. «Sebbene lo *Stoss* sembri descritto con termini più “positivi” dell'angoscia [...] che ha invece sempre da fare con [...] la paura, l'ansia, ecc., il suo significato è [...] lo stesso: quello di porre in stato di sospensione l'ovvietà del mondo, di suscitare una preoccupata meraviglia per il fatto [...] che il mondo c'è»⁴¹². Tanto lo *Stoss* quanto l'angoscia determinano una esperienza il cui spaesamento deriva dal fatto che accorgersi della propria condizione, sospendere l'ovvietà dell'esistenza, è una circostanza di per sé insignificante, e lo è in senso letterale e rigoroso, perché è appunto priva di senso, nella duplice accezione di significato e direzione: non rinvia a nulla o, semmai, rinvia proprio al nulla.

Per entrambi gli autori, quindi, l'esperienza estetica è caratterizzata da uno stato di spaesamento, almeno in parte determinato da un carattere violento o ferale che vede la morte come possibilità che definisce la stessa esistenza. Il problema è che la filosofia dell'arte nella società della comunicazione generalizzata, anziché far propri questi principi e provare ad articolare un discorso che si basi su idee come quelle dello spaesamento, dell'oscillazione e dello sfondamento, connaturate alla condizione postmoderna, sembra sempre impegnata a salvare quegli assiomi dell'arte che venivano enunciati dall'estetica moderna: l'originalità, la creatività, la fruibilità formale, etc. Le caratteristiche di vita, produzione e consumo della società di massa, anziché essere coinvolte nell'estetica per quello che sono, vengono spesso giudicate una minaccia alla sua sopravvivenza proprio perché vanno a toccare le condizioni di esistenza di quei principi che la modernità considerava definitivi per l'arte. In particolare ciò che crea maggiori problemi è il tema della riproducibilità che va contemporaneamente a ledere i criteri di originalità e creatività, a condizionare gli stili e la qualità dei messaggi veicolati e a complicare la tutela dell'opera e dell'autore.

L'idea più diffusa è che la rapida e continua circolazione dei contenuti favorisca una generale banalizzazione dei messaggi e comporti una ricerca spasmodica dell'originalità nei termini di novità superficiali, proiettando nel mondo dell'arte quelle dinamiche

⁴¹² Ivi, p. 71.

proprie del mondo della moda, nel quale il conformismo viene portato avanti dalla stravaganza. Secondo Vattimo i mass media, «in effetti, conferiscono a tutti i contenuti che diffondono un peculiare carattere di precarietà e superficialità»⁴¹³, la qual cosa è una circostanza che si scontra violentemente con i principi che, tipicamente, l'estetica assegnava all'arte: «stabilità e perennità dell'opera, profondità e autenticità dell'esperienza produttiva e fruitiva»⁴¹⁴.

Con ogni evidenza si tratta di caratteri che l'estetica postmoderna non è in grado di fornire e che andrebbero appunto sostituiti con quelli legati al concetto di *shock*. Questo è, infatti, capace da una parte di rendere conto delle mutate condizioni dell'esperienza percettiva, non più incentrata sull'opera e sul suo valore espositivo e contemplativo, bensì sull'esperienza e i suoi tratti di mobilità e ipersensibilità; dall'altra è portavoce di quello spaesamento che, oltre che definire in generale la condizione postmoderna, ne trasmette i caratteri dell'angoscia e del sentimento di morte.

Secondo Vattimo, un giudizio a volte troppo frettoloso sui rischi intrinseci alla comunicazione generalizzata, derivante soprattutto dalla lettura che ne fanno Adorno e la Scuola di Francoforte, ha impedito di accorgersi che la massificazione del gusto per mano del capitalismo e il controllo delle masse in chiave totalitaria non sono gli unici esiti a cui conducono la diffusione dei media e la riproducibilità dei contenuti. Alienazione, massificazione, disumanizzazione, manipolazione del consenso, livellamento culturale, mercificazione sono senza dubbio rischi reali, a cui la comunicazione generalizzata può condurre, e sono sacrosanti i timori e gli ammonimenti provenienti dai filosofi più sensibili a questi temi. Ma il loro effettivo avveramento dipende dalla gestione che si fa dei mezzi comunicativi, la quale può e deve essere decisa politicamente. Non si tratta di inevitabili e necessarie conseguenze della scelta di adottarli. I media in sé non sono dotati di queste virtù oscure. Possono certo produrre esiti anche terribili se di essi viene fatto un utilizzo abusivo da parte del potere statale ed economico, ma in questo caso, come in tante altre circostanze, il problema risiede appunto nel capitalismo o nella politica e non negli strumenti di cui si servono. Il problema, ancora una volta, non sta nello strumento, ma nell'uso che ne fa la mano che lo impugna.

413 *Ivi*, p. 80.

414 *Ivi*, p. 80.

È forse più giusto ammettere – ed è ciò che ha la maggior rilevanza da un punto di vista filosofico – che i media siano intrinsecamente dotati della capacità di precarizzare l’esperienza, rendendola in quale misura più vaga, fluida e leggera. Si tratta di una circostanza, però, che è tutt’altro che negativa agli occhi di Vattimo: «l’avvento dei *media*, infatti, comporta anche una accentuata mobilità e superficialità dell’esperienza, che contrasta con le tendenze alla generalizzazione del dominio, in quanto dà luogo a una specie di “indebolimento” della nozione stessa di realtà, con il conseguente indebolimento anche di tutta la sua cogenza»⁴¹⁵. La società postmoderna non è fatta solo di apparenze e manipolazioni operate dal potere politico ed economico, è anche il luogo in cui si dà una realtà dotata di caratteri meno forti e costrittivi e nella quale si ha una esperienza del mondo molto più molle e fluida e dove regnano il gioco, l’ambiguità, l’oscillazione e lo spaesamento. Come scrive Vercellone «la dispersione della realtà nell’apparenza e l’estetizzazione postmoderna del mondo sembrano liberare la realtà stessa dal suo legame più forte e tenace: la consistenza “metafisica” dell’alterità, la sua resistenza»⁴¹⁶. Inoltre «la società postmoderna sembra legittimarsi sulla base dei propri ruoli, in assenza di istituzioni “trascendentali” che ne convalidino il modo di essere»⁴¹⁷. Ciò significa che la postmodernità è pervasa da linguaggi, per così dire, autofondativi, che non necessitano di legittimazioni ontologiche esterne per poter essere apprezzati e utilizzati. Non c’è alcuna religione, scienza o idea di Stato, da cui dipendano i criteri di validità dei linguaggi narrativi postmoderni. «I media rappresentano, in questo quadro, sia il mercato che il mondo contemporaneo, nonché il meccanismo che li legittima nel loro sviluppo. Quell’elemento trascendente insito nelle istituzioni, quel ‘pensiero fondante’ [...], sembra scomparire in questo contesto»⁴¹⁸. Tutto ciò per Vattimo significa maggiore libertà perché, come afferma altrove, «la consumazione dell’essere in valore di scambio, il divenire favola del mondo vero, è nichilismo anche in quanto comporta un indebolimento della forza cogente della “realtà”»⁴¹⁹.

415 *Ivi*, pp. 82-83.

416 F. Vercellone, “The ‘transparent society’: an aesthetic-political project”, cit., p. 24, [trad. mia].

417 *Ivi*, p. 25.

418 *Ivi*, pp. 25-26.

419 G. Vattimo, *La fine della modernità* (1985), in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, La nave di Teseo, Milano 2021, p. 1233.

Le narrazioni mediali, però, non devono essere linguaggi temporanei, utilizzati strumentalmente per riappropriarsi, alla fine, dei medesimi principi estetici – seppur rinnovati – che caratterizzavano la modernità. Al contrario, si tratta di termini che sono a un tempo definitivi e definitivi (ancorché “provvisoriamente definitivi”) per l’arte postmoderna: «sono queste le sole vie attraverso le quali, nel mondo della comunicazione generalizzata, l’arte può configurarsi (non: ancora, ma forse: finalmente) come creatività e libertà»⁴²⁰.

Al di là dei tratti deboli dell’estetica mediale, come lo spaesamento e l’oscillazione, Vattimo constata che nella società postmoderna vi sono delle ristrutturazioni anche nell’ordine della collettività chiamata a riconoscersi nell’esperienza estetica. Venendo a mancare, come si è visto, l’idea di una storia universale e con essa la nozione di umanità, diventa necessario ridefinire gli orizzonti entro i quali rientra la comunità dei fruitori. Anzi, quello che succede è che la stessa estetica, vedendosi privata di uno dei suoi cardini, può essere completamente riconfigurata alla luce di questa orfanità come una esperienza di comunità.

Già Gadamer, secondo Vattimo, aveva individuato l’esperienza del bello nella possibilità di riconoscersi all’interno di una comunità di persone interessate a fruire della medesima bellezza, la qual cosa quadra sia con l’importanza che Gadamer riserva al fenomeno della festa e del gioco⁴²¹, sia con l’idea che il giudizio estetico sia “riflettente” non solo per la sua natura non determinante, ma anche perché si rispecchia sull’individuo come membro di una comunità specifica. L’idea che l’esperienza del bello non sia tanto l’approvazione contemplativa di una struttura formale, bensì l’esperienza di appartenenza a una comunità, è possibile, con tutta evidenza, solo in un’epoca nella quale vi siano le condizioni per cui questa circostanza possa verificarsi. Ai tempi di Kant, l’approvazione collettiva era sempre intesa come quella dell’umanità in generale, entità totalmente astratta e teorica che, ciononostante, riusciva ad avere efficacia nel discorso filosofico, perché con questo orizzonte era concepito. Ma in una società postmoderna, nella quale sono esplosi numerosissimi centri di propagazione di idee di bellezza completamente diverse tra loro, una impostazione generale e

420 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 83.

421 H.-G. Gadamer, *L’attualità del bello* (1986), tr. it. di L. Bottani, R. Dottori, Marietti, Bologna 2021.

totalizzante come quella sette-ottocentesca non è in alcun modo possibile e comincia a farsi strada la codificazione del bello come appannaggio della comunità.

Anzi, di fronte a un simile processo di pluralizzazione viene da chiedersi se sia possibile intendere il bello altrimenti. Secondo Vattimo, lungi dal livellare l'esperienza estetica tramite l'omologazione a modelli prestabiliti dalla borghesia europea, la società di massa «ha invece evidenziato in modo esplosivo la molteplicità dei “belli”, dando la parola a culture diverse [...] ma anche a “sottosistemi” interni alla stessa cultura occidentale»⁴²². Nella società di massa, anche in reazione a certi tentativi di omologazione del gusto da parte delle industrie culturali, l'arte si è fatta portavoce di un processo identitario di riconoscimento che vede protagoniste le comunità, che si esibiscono e si manifestano in miti e modelli culturali differenti. Tali modelli, proprio grazie alla loro espressione, riescono a rinforzare il senso di appartenenza alla comunità stessa, che in questo modo diventa a un tempo la causa e il fine dell'esperienza estetica contemporanea. Come scrive chiaramente Christine Ross «la riflessione di Vattimo è un appello al ruolo centrale dell'arte e anche dei linguaggi artistici mediali nella trasformazione della società»⁴²³.

Analogamente a quanto affermato circa l'emancipazione nella società postmoderna, per Vattimo è importante precisare su cosa va indirizzato il focus del discorso, ovvero non tanto sull'idea di riconoscimento individuale che ciascuno può ottenere grazie alla liberazione delle diverse bellezze, bensì sulle condizioni che permettono questo riconoscimento. In altre parole la liberazione sta nella nozione di pluralità che tale riconoscimento porta con sé. «Anche se *La società trasparente* è stato scritto poco prima dell'infiltrazione di internet nella nostra vita quotidiana, annuncia già come i social media (Facebook, Twitter, Instagram) paradossalmente incoraggino l'espressione delle differenze e consolidino la loro balcanizzazione»⁴²⁴. Con questo termine si rintracciano contemporaneamente due fenomeni opposti: da una parte ciò che era considerato nulla, o quasi-nulla, comincia ad esistere, come le varie minoranze che popolano i Balcani, dall'altra le medesime minoranze corrono il rischio, reificandosi, di

422 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 91.

423 C. Ross, “The transparent society: is the liberation of differences still what the 21st century needs?”, *Journal of Italian Philosophy*, 4, 2021, p. 45, [trad. mia].

424 *Ibidem*.

sclerotizzarsi e pretendere di essere sempre esistite in forma permanente e definitiva. In questo caso ci si trova innanzi a quel processo di acquisizione identitaria che dimentica la molteplicità e vede solo la *propria* rivendicazione. Questo errore, molto facile da commettere, consiste proprio nel trascurare il contesto, all'interno del quale vi sono le condizioni di possibilità di quella rivendicazione.

È dunque necessario adottare uno sguardo in qualche modo collettivo (ma in realtà semplicemente ermeneutico) per cogliere che la novità rispetto al passato non sta nella possibilità di vivere l'arte come un momento identitario, bensì che nelle condizioni attuali l'esperienza estetica ci permette di concepire il mondo non più come uno, ma come molti. È nella molteplicità che va quindi posto il focus: «ciò che chiamiamo il mondo è forse solo l'ambito "residuale", e l'orizzonte regolativo [...] in cui si articolano i mondi»⁴²⁵. Da un lato l'estetica come esperienza di comunità è ovviamente possibile solo nel mondo postmoderno, nel quale i sistemi unitari sono assenti, dall'altro è solo nella molteplicità, e pensando in essa, che questo fenomeno può effettivamente avvenire. «Viviamo l'esperienza del bello come riconoscimento di modelli che fanno mondo e che fanno comunità solo nel momento in cui questi mondi e queste comunità si danno esplicitamente come molteplici»⁴²⁶. Si potrebbe anche dire che la postmodernità si rintraccia, ancor più che nel molteplice, nell'impossibilità dell'univoco.

Di fronte quindi all'inevitabile domanda circa il criterio normativo da utilizzare in una circostanza così caotica, Vattimo risponde che lo si può legittimamente assumere nel modo stesso con cui l'estetico si dà nella società medializzata: «la pluralità esplicitamente vissuta come tale»⁴²⁷. La violazione di questo principio, conseguentemente, si verifica nel momento in cui l'esperienza estetica di una singola comunità continua (o comincia) a essere vissuta come una esperienza generale, i cui principi e modelli valgono in assoluto. In sintesi: l'esperienza estetica si fa inautentica quando la comunità che la vive mira a identificarsi con l'umanità intera cercando quindi di imporre a tutti, come validi a prescindere, i propri criteri di bellezza.

Vi è comunque un modo complementare di intendere perché l'estetica mediale sia ineluttabilmente molteplice. Nell'epoca della comunicazione generalizzata, ma forse

425 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 93.

426 *Ivi*, p. 94.

427 *Ivi*, p. 95.

non solo in essa, la bellezza non può non fondarsi sulla differenza e questo non solo alla luce dei cambiamenti storici a cui la società è andata incontro o per il valore etico che tale teoria porta con sé, bensì per una circostanza intrinseca alla stessa estetica. L'opera d'arte, grazie alla sua natura di per sé narrativa, ha la capacità di farci sperimentare altre possibilità di vita, altre forme di esistenza, altri mondi. L'immaginario al quale l'estetica ci permette di accedere è di per sé un universo altro, differente e più vasto (se non infinito) rispetto a quello al quale siamo vincolati nella vita quotidiana. Grazie all'arte, ancorché in una dimensione diversa da quella fattuale, vengono dilatati i confini delle possibilità che possiamo esperire. Da ciò si capisce perché l'esperienza estetica, secondo Vattimo, si attua anche «nell'aprire *un mondo o mondi*, che non sono "solo" immaginari, ma che costituiscono l'essere stesso, sono accadimenti d'essere»⁴²⁸.

Questa teoria Vattimo la vede già in embrione in Dilthey⁴²⁹, Ricoeur⁴³⁰ e Heidegger⁴³¹, ma è altrettanto presente in Umberto Eco⁴³², il quale, in merito ai mondi possibili della letteratura, ritiene che essi non siano realtà parallele a quella fattuale, ma interne al mondo nel quale sono create. Costituiscono perciò una parte di questo mondo, sono realtà come tutto il resto. Tali narrazioni, peraltro, oltre che permettere di sperimentare mentalmente vite diverse, aprono ai singoli lettori prospettive nuove e suggeriscono possibilità inedite di vita concreta. L'opportunità di frequentare scenari ulteriori a quello nel quale vivono, anche parallelamente o contemporaneamente ad altri, li abitua a prendere confidenza con mondi differenti e a concepire la realtà come qualcosa di duttile e non solo coercitivo e refrattario. Tutto ciò permette loro anche di considerare maggiormente pensabili, e quindi alla loro portata, opportunità che avrebbero altrimenti scartato o delle quali avrebbero ignorato l'esistenza⁴³³.

428 Ivi, p. 97.

429 W. Dilthey, *Critica della ragione storica*, tr. it. di P. Rossi, Einaudi, Torino 1954.

430 P. Ricoeur, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione* (1981), tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 2010.

431 M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit.

432 U. Eco, *Sugli specchi e altri saggi*, Bompiani, Milano 1985.

433 Questa capacità è posseduta in particolare da quei modelli narrativi che, sulla scia dei videogiochi, coinvolgono il fruitore nella costruzione della trama, permettendogli di compiere delle scelte che vanno a condizionare gli eventi della narrazione. Un esempio molto noto sono i "librogame", volumi particolarmente popolari negli anni Ottanta, dove il lettore, anziché leggere il libro in modo consequenziale, di fronte ad alcuni snodi narrativi ha la possibilità di "saltare" a un paragrafo diverso in base ad alternative predefinite e in ragione delle scelte che compie. Recentemente il modello è stato ripreso in versione audiovisiva in un episodio speciale della serie televisiva britannica *Black mirror*, dedicato – con un efficace gioco metanarrativo – proprio ai librogame (il titolo è *Black*

«Una forma, sia pur mistificata, di appartenenza estetica all'opera è anche l'atteggiamento del pubblico di James Bond che lo prende come modello dei propri comportamenti, dal modo di vestire al modo di trattare con le donne al modo generale di atteggiarsi nei confronti della vita. [...] L'incontro con il film di James Bond rappresenta per il suo pubblico l'incontro con un mondo nel quale ci si prova ad abitare, cercando di conformarvi la propria esperienza»⁴³⁴.

Vattimo utilizza la nozione di eterotopia per indicare la dimensione altra e molteplice a cui l'estetica ci conduce. Nella postmodernità, infatti, il bello smette di essere il luogo nel quale si manifesta una verità assoluta attraverso le forme sensibili dell'oggetto artistico. Al contrario, l'ornamento risponde a uno specifico interesse, che è «la dilatazione del mondo della vita in un processo di rimandi ad altri possibili mondi di vita, che non sono però solo immaginari o marginali o complementari al mondo reale; ma compongono, costituiscono, nel loro gioco reciproco e come loro residuo, il cosiddetto mondo reale»⁴³⁵. Risulta evidente che l'unica prospettiva ontologica su cui è possibile incardinare l'eterotopia descritta da Vattimo è quella heideggeriana nel quale l'essere è concepito non già come un fatto, ma come un evento: non è, ma accade.

Mirror: Bandersnatch). La visione dell'episodio sollecita l'intervento attivo dello spettatore nella vicenda invitandolo periodicamente a premere dei tasti sul dispositivo di visione allo scopo di delegargli le scelte che si trova ad affrontare il protagonista. Il coinvolgimento dello spettatore nella narrazione non soltanto ha effetti spiazzanti su di lui da un punto di vista estetico, ma contemporaneamente lo carica di responsabilità considerevoli in merito all'evoluzione della vicenda, creando un inquietante parallelo tra le alternative proposte sullo schermo e le reali scelte di cui è protagonista nella propria vita. In realtà l'intera serie televisiva è particolarmente interessante circa il tema dei regimi di verità nella *fiction* perché si basa su dinamiche metanarrative come questa, che giocano sul parallelismo tra vita "vera" dello spettatore e la vicenda narrata dai media: «con la sua strategia enunciativa espressamente metalinguistica – si tratta di televisione che parla della televisione – *Black Mirror* allarga lo spettro di ciò che la televisione stessa ci rende visibile e [...] lo fa seguendo le regole auree della sceneggiatura hollywoodiana, il cosiddetto "*what if*": si domanda, cioè, cosa succederebbe se la realtà non fosse quel che è e si potesse immaginare, tramite la fiction, di farla andare in un'altra direzione» (A. Santangelo, "I regimi di visibilità sui media. Riflessioni sociosemiotiche sui meccanismi della viralità", *Lexia. Rivista internazionale di semiotica*, 25/26, 2016, pp. 271-284). Lo schermo nero infranto che compare nella sigla è la rappresentazione emblematica di questo varco, a un tempo possibile e impossibile, tra realtà e finzione: specchio, finestra, vetro spia, monitor e videocamera, dispositivo di cui non ci si accorge fintanto che è acceso e che diventa visibile solo quando si spegne o si rompe (chiudendo il varco). «La [...] sigla [...] ci mostra fin da subito uno specchio nero – quello dei media e delle tecnologie che dovrebbero riflettere le nostre identità, i nostri desideri più profondi – che si crepa, denunciando così la sua esistenza, come una sorta di diaframma deformante del quale di solito non ci accorgiamo, ma da cui è necessario prendere le distanze, smettendo di credere che esso rappresenti ingenuamente lo stato naturale delle cose» (*ibidem*).

434 G. Vattimo, *Poesia e ontologia* (1967), in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, La nave di Teseo, Milano 2021, p. 1007.

435 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., pp. 97-98.

La derealizzazione e il mercato

Nel saggio conclusivo di *La società trasparente* Vattimo tenta una ricognizione delle diverse disposizioni d'animo che la filosofia ha avuto negli ultimi anni del Novecento nei confronti dei media. Tra alti e bassi, l'atteggiamento dominante nella postmodernità dagli anni Settanta-Ottanta in poi è genericamente ottimista, anche se Vattimo scrive il saggio nel 2000 proprio perché constata un'attenuazione di questo sentimento. Ripercorrere le stagioni di tale ottimismo mediatico permette di intenderne le ragioni e l'evoluzione e, soprattutto, consente di capire perché si sta progressivamente appannando.

Pietra miliare di questo percorso è senza dubbio la Scuola di Francoforte, la quale rappresenta il grado massimo di diffidenza nei confronti dei mass media. In qualche modo i decenni successivi non sono altro che una lenta liberazione da quel pessimismo novecentesco attraverso la progressiva smentita dei suoi timori e delle sue previsioni. In generale l'umanismo di Adorno e Horkheimer, che Vattimo considera autori ancora profondamente metafisici⁴³⁶, alla fine degli anni Settanta aveva cominciato a perdere incisività a causa dell'ascesa dello strutturalismo. Inoltre, grazie al crollo degli ultimi colonialismi e al legame di quest'ultimo con l'antropologia, ci si era accorti che l'umanismo, proponendo un ideale emancipativo caratterizzato dal superamento delle ideologie e dal raggiungimento di una visione oggettiva della realtà, era in qualche modo complice di visioni eurocentriche e culturalmente imperialistiche. In generale la rappresentazione dell'uomo offerta dalla Scuola di Francoforte, come un soggetto alla ricerca della propria realizzazione nella verità offuscata dal potere e dalle ideologie, non contemplava la possibilità che ci fossero verità alternative. «Adorno, quando parlava dei mass media, aveva sempre avuto in mente la propaganda nazista e il dottor Goebbels: la voce del “grande fratello” che parla alle masse e impone loro, quasi in uno stato ipnotico, opinioni, comportamenti, consenso»⁴³⁷. Ciò che stava accadendo era invece abbastanza differente: le agenzie di informazione si moltiplicano, l'offerta e i servizi si diversificano, l'audience – per quanto manipolabile – esercita un peso nella programmazione come risposta collettiva, diventa realistico anche per soggetti

436 *Ivi*, p. 115.

437 *Ivi*, p. 103.

indipendenti agire attivamente nel mercato delle informazioni con agenzie private. «Le tesi di Adorno sono da Vattimo praticamente ribaltate nel loro significato assiologico, e radicalmente modificate nel loro significato descrittivo»⁴³⁸ sintetizza Federico Vercellone. «Paradossalmente, la società di massa non è, agli occhi di Vattimo, una società per così dire avvolta nell'ideologia; al contrario, essendo percorsa dall'«ermeneutica dei media» (e da media ermeneutici), è la società più anti-ideologica e pluralistica della storia»⁴³⁹.

In effetti, l'insieme di questi fenomeni di distribuzione e rarefazione nel mercato comunicativo, che hanno caratterizzato gli anni Ottanta, accompagnato da precise trasformazioni tecnologiche, che segnano il passaggio da modelli meccanici a modelli digitali, delinea una realtà mediale che trova efficace configurazione nell'idea di rete molto più che in quella centralizzata dell'ingranaggio. Con il passare dei decenni i processi di moltiplicazione e decentramento si sono accentuati e sono stati complicati dalla potentissima variabile dei *social network*, che attraverso dinamiche di condivisione, creazione di contenuti e viralità hanno portato a manifestazioni abbastanza estreme di queste dinamiche come – un esempio tra mille – il *citizen journalism*, o giornalismo partecipativo, nel quale la notizia non viene redatta o diffusa da professionisti pagati, ma dai fruitori, i quali sono a vario titolo coinvolti nel processo di lancio, creazione e distribuzione dei contenuti informativi⁴⁴⁰.

Tutto ciò risultava impensabile per Adorno che, ancora fedele all'ideale della trasparenza, vedeva nei media soprattutto i rischi della manipolazione delle masse da parte del potere politico ed economico. Ma i presupposti di questi timori sono essenzialmente due: da una parte una visione centralizzata nella loro gestione per mano di un potere unico, dall'altra l'esistenza di una verità oggettiva che possa essere manipolata. Ora, per quanto riguarda la prima questione essa è stata almeno parzialmente smentita dai fatti, mentre, per quanto concerne la seconda, l'ermeneutica ha ormai abbandonato la diffidenza nei confronti dei media proprio perché, adottando l'idea che non vi siano realtà oggettive, ha smesso anche di temere distorsioni o

438 F. Vercellone, "The 'transparent society': an aesthetic-political project", cit., p. 23, [trad. mia].

439 *Ibidem*.

440 Ovviamente Vattimo non menziona i *social network* perché il saggio è del 2000, quando ancora non c'erano.

manipolazioni delle notizie, giacché non ne esiste la versione autentica e incontrovertibile essendo ogni messaggio già di per sé ideologicamente orientato. L'ermeneutica, non credendo nell'ideale della trasparenza, non ha più bisogno di una conoscenza oggettiva: non la vede né possibile né necessaria né auspicabile. Seguendo l'insegnamento di Nietzsche, l'ermeneutica si nutre esclusivamente delle interpretazioni e non ne ha alcun timore. Soffrirle significa innanzitutto credere che esista una verità assoluta, cioè indipendente dai punti di vista, e poi comporta l'affidarsi ad autorità presumibilmente imparziali, come lo Stato, la religione o la scienza, alle quali viene assegnato il compito di farsi depositarie e garanti di questa verità. Per l'ermeneutica, invece, «non si tratta di emanciparsi dalle interpretazioni, ma di emancipare le interpretazioni dal dominio e dalle pretese di una verità “vera”»⁴⁴¹.

Questo significa che qualunque affermazione sia legittima e ugualmente degna di attenzione? Sì e no. Una prima risposta Vattimo la formula appellandosi all'esistenzialismo. Quale criterio adottare per distinguere la chiacchiera vana di una pubblicità televisiva dalla conversazione di cui parla Rorty⁴⁴²? Si tratta di un concetto molto importante nella filosofia postmoderna perché presuppone una ridefinizione personale del mondo: la conversazione deve essere basata su interpretazioni proprie e originali, caratteristiche di cui evidentemente sono privi il linguaggio promozionale, la chiacchiera, la comunicazione vuota e sensazionalistica. Lo stesso Gadamer, che pure ritiene che ogni cosa detta in una conversazione dica qualcosa di vero e significativo e non vada dunque smentita o ignorata sulla base della presunta superiorità di un altro punto di vista, ammette che è possibile riconoscere un dialogo autentico da uno che non lo è. Ma questo avviene in maniera del tutto indipendente dalla conformità tra ciò che si dice e un presunto stato di cose. Secondo Vattimo, in entrambi gli autori «ciò che caratterizza il dialogo e la conversazione come autentici non è la capacità di dire una verità oggettivamente adeguata, non distorta, ma l'atteggiamento degli interlocutori: che propongono interpretazioni o “ridefinizioni” originali, proprie»⁴⁴³. La seconda risposta si richiama invece alla filosofia nietzscheana che, pretendendo una liberazione *delle* interpretazioni (e non una liberazione *da* esse) non può ammettere un concetto come

441 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 105.

442 R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura* (1979), tr. it. di G. Millone, Bompiani, Milano 2004.

443 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., pp. 106-107.

l'autenticità, che in fondo non è altro che il tentativo di introdurre in forma offuscata una componente metafisica all'interno del processo ermeneutico, cioè far entrare dalla finestra quello che si era fatto uscire dalla porta. In effetti "autenticità" è una parola che sparisce nel vocabolario del "secondo Heidegger" e che sembra trovare un parallelo, secondo Vattimo, nell'insistenza di Derrida verso la decostruzione permanente. «Il fatto è che l'ermeneutica, se vuole davvero essere una filosofia del dialogo [...] non può che seguire fino in fondo la deriva "derealizzante" intravista da Nietzsche»⁴⁴⁴.

In questo senso l'epoca della comunicazione generalizzata sembra effettivamente la concretizzazione del sogno di Nietzsche, ovvero una realtà nella quale le interpretazioni sono finalmente libere, proprio perché il mondo si è fatto nuovamente favola. Il ruolo dell'ermeneutica è però da chiarire. Perché possa configurarsi come la filosofia della postmodernità è necessario che non sia uno strumento in mano ad altri ideali, vale a dire che non sia solo una fase temporanea finalizzata all'affermazione di nuovi fondamenti metafisici. Analogamente a quanto si è visto in merito all'emancipazione, è fondamentale che il momento decostruttivo non sia provvisorio e strumentale all'acquisizione di altri principi in sostituzione dei precedenti, ma che si mantenga inalterato nella sua dimensione pluralista e che in essa si riconosca. Perché l'ermeneutica mantenga la propria validità è necessario riconoscere che effettivamente corrisponde all'esperienza di vita postmoderna, coincide con essa. E affinché questo accada serve che resti decostruttiva, che non ponga freni alla derealizzazione. Solo in questi termini «l'ermeneutica si può presentare come la filosofia della società della comunicazione generalizzata; e questa è, del resto, la sua sola possibilità di argomentarsi come teoria in qualche modo "vera"»⁴⁴⁵. In altre parole, è solo mantenendosi antimetafisica, cioè permanentemente decostruttiva, che l'ermeneutica può dirsi valida, adeguata e capace di rispondere all'appello della vita postmoderna.

Riconoscere questa coincidenza, ammettere cioè che effettivamente il mondo si è fatto così come l'ermeneutica ce lo descrive, in una forma, peraltro, tutt'altro che intuitiva, è una cosa particolarmente complicata sia da ammettere che da spiegare, perché presenta alcuni problemi sotto il profilo logico-argomentativo. Vattimo parte da una riflessione circa l'affermazione di Nietzsche secondo cui "non ci sono fatti, solo interpretazioni".

444 *Ivi*, p. 107.

445 *Ibidem*.

Si tratta evidentemente di una interpretazione e questo non lo si può negare perché affermare che una cosa è ciò di cui si sta negando l'esistenza è una contraddizione sia dal punto di vista logico che contenutistico; infatti Nietzsche lo ammette nella continuazione dell'aforisma scrivendo che «già questa è un'interpretazione»⁴⁴⁶. Si tratta di una precisazione fondamentale perché permette di comprendere che la tesi di Nietzsche non va intesa come un'affermazione di tipo scientifico, che positivamente dichiara uno stato di cose. Senza la seconda parte, infatti, la tesi «si espone alla giusta accusa di autocontraddizione performativa con cui i realisti hanno sempre creduto di poter liquidare il nichilismo, così come lo scetticismo»⁴⁴⁷. Il solo modo che l'aforisma di Nietzsche ha per mantenere la propria validità consiste nel configurarsi come la risposta più idonea a un appello. Non è dunque nulla di scientificamente descrittivo, ma una risposta che corrisponde a una catena di eventi, i quali coincidono con la stessa società della comunicazione generalizzata, proprio perché è in una realtà come quella contemporanea che effettivamente è possibile credere che la realtà si sia fatta favola.

In passato era possibile e doveroso essere realisti, perché era così che si presentava il mondo. La rappresentazione della realtà, ovvero il potere di dire come stavano le cose, era infatti nelle mani di istituzioni, la cui autorità stava anche e soprattutto nella possibilità di descrivere la realtà in un certo modo. Che fosse la Chiesa, l'impero o la scienza, nella storia occidentale vi è sempre stato un istituto depositario e interprete unico o privilegiato della verità. Oggi non è più così: «la sempre più visibile e vertiginosa pluralità delle agenzie interpretative ha portato con sé una consapevolezza acuta e diffusa [...] del carattere interpretativo della stessa nozione di realtà e di verità»⁴⁴⁸. Quella che può sembrare una semplice esigenza logica, ovvero la necessità per Vattimo di spiegare perché quell'aforisma di Nietzsche, nonostante tutto, ha senso e piena validità filosofica, diventa l'occasione per dei chiarimenti che sono invece fondamentali per comprendere correttamente una caratteristica speciale dell'ermeneutica, che la rende epistemologicamente diversa da tutte le altre teorie filosofiche e, per quello che ci interessa, indissolubilmente legata ai media.

446 F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1975, p. 299.

447 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 25.

448 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 108.

«L'ermeneutica non può essere una filosofia metafisica che afferma la struttura "eternamente" interpretativa dell'essere e della realtà; può solo presentarsi come la filosofia che cor-risponde alla situazione del mondo della comunicazione generalizzata. È infatti in questo mondo che diventa ragionevole pensare che "non ci sono fatti, solo interpretazioni". [...] Se [...] non si può rinunciare all'ermeneutica e alle nuove possibilità che essa apre al pensiero e alla stessa ricerca dell'emancipazione [...] bisognerà mantenersi in qualche modo fedeli al mondo mediatico; riconoscendo appunto che l'oltrepassamento della metafisica a cui la filosofia, dopo Heidegger, aspira, si dà solo nelle nuove condizioni di esistenza che sono determinate dalle tecnologie comunicative»⁴⁴⁹.

Per qualche ragione, però, la *joint venture* tra ermeneutica, media e postmodernità sembra a un certo punto perdere vigore e comporta un affievolimento nell'ottimismo mediatico che la accompagnava. Vattimo rintraccia le ragioni di ciò, in maniera abbastanza controintuitiva, nel fatto che il processo di derealizzazione non riesce a giungere a pieno compimento a causa di istanze metafisiche residuali che si interpongono. Come anticipato altrove, secondo Vattimo, l'esperienza estetica anticipa e condensa i caratteri specifici delle epoche e ciò vale anche per la postmodernità, di cui l'arte ha già esibito non solo i contenuti, ma anche le forme di darsi. Ciò che viviamo nella contemporaneità, però, è la forma ancora incompiuta di ciò che l'arte ha anticipato, in particolare per quanto riguarda il processo di estetizzazione (altra forma, più specifica, di definire la derealizzazione).

L'estetizzazione dell'esistenza è una circostanza ampiamente sviluppata nel mondo contemporaneo ed è esemplificata in molti modi dalle istanze consumistiche: la pubblicità, l'informazione, la moda, l'importanza degli *status symbol*, la necessità del lieto fine. Vattimo per ragioni cronologiche non può citare nel saggio un esempio recente, che è però una perfetta rappresentazione di quello che descrive, ovvero i *social network*, in particolare le "storie" di Instagram, brevi video destinati a scomparire in un giorno, nei quali la presa diretta sugli eventi della propria vita viene trasformata dagli utenti in una narrazione audiovisiva finalizzata all'intrattenimento degli amici e alla costruzione di una propria immagine sociale. Altro esempio che Vattimo non può citare, essendosi diffuso qualche anno dopo la pubblicazione del saggio, che invece prende in considerazione Ferraris⁴⁵⁰ per parlare dello stesso tema, sono i *reality show*, un genere televisivo caratterizzato dalla rappresentazione (presumibilmente non filtrata) di

449 Ivi, pp. 108-109.

450 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 24.

situazioni reali, ma nel quadro di una sceneggiatura costruita e manipolata per intrattenere il pubblico. In entrambi i casi ci si trova di fronte a un gran numero di fenomeni tipici della postmodernità, ma per quel che riguarda i contenuti del saggio in questione, si tratta innanzitutto di due clamorosi esempi di estetizzazione dell'esistenza, dove realtà e narrazione dialogano incessantemente nella produzione di contenuti destinanti essenzialmente a soddisfare bisogni di intrattenimento sociale o estetico⁴⁵¹. L'estetizzazione è, in sostanza, il punto di arrivo di quel processo di fabulazione del mondo di cui parla Nietzsche.

Ciò che, però, dell'estetizzazione dell'esistenza «non ci piace e ci suona falso»⁴⁵², secondo Vattimo, è che essa ci presenta la realtà come qualcosa di ancora troppo ideale, metafisicamente immobile nel suo stato di compiutezza e di pura fantasia. La realtà è fatta anche di conflitti, di differenze, di scelte drammatiche e di violenza. Ciò che Heidegger e Benjamin, attraverso i concetti di *Stoss* e *shock*, hanno cercato di descrivere e che parimenti ha colto l'arte novecentesca è che il conflitto è entrato a far parte del discorso estetico diventandone un elemento centrale. L'estetizzazione generale dell'esistenza, invece, sembra impegnata a «stendere su tutta l'esperienza il colore rosa delle commedie a lieto fine, come se derealizzazione volesse dire che la "realtà" è stata sostituita da un mondo di forme ideali»⁴⁵³. Ciò che l'estetica massificata ci presenta è un mondo fatato ancora troppo candido e irreali, che non ha saputo far propria la conflittualità dell'esperienza estetica che invece hanno colto le avanguardie artistiche. La violenza che domina i prodotti audiovisivi non ha nulla a che fare con questo conflitto, perché si tratta di una forma in qualche modo pornografica di esibire la violenza, con finalità di puro intrattenimento. E qui sta il problema: «l'estetizzazione di cui si parla tanto non è completa: l'esteticità massificata che copre come un grande velo rosato il mondo delle merci, delle informazioni addomesticate [...] è ancora modellata sulla rotondità conciliata che contraddistingue la bellezza classica nell'estetica di Hegel»⁴⁵⁴ e soprattutto continua a ignorare il valore estetico, ma non solo, del contrasto. L'idea fondamentale che, secondo Vercellone, si nasconde nel progetto estetico-politico

451 Tralasciamo in questa sede di occuparci delle implicazioni psicologiche, sociali ed ermeneutiche dell'auto-rappresentazione del sé attraverso i *social network*.

452 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 112.

453 *Ivi*, p. 111.

454 *Ivi*, p. 112.

di Vattimo è che proprio il conflitto e le diversità siano in grado di liberare un universo «finalmente in grado di sfruttare la differenza come ricchezza (e non, ovviamente, di rifiutarla come devianza). Agli occhi di Vattimo, quindi, l'implicazione dell'estetizzazione è – molto sinteticamente – la realizzazione effettiva di un autentico pluralismo nelle società occidentali»⁴⁵⁵.

Come in un percorso circolare, Vattimo nega le posizioni della scuola di Francoforte, ma contemporaneamente torna al pensiero di Adorno: ciò che non accettiamo della derealizzazione è l'assenza di conflittualità, ma tale assenza dipende essenzialmente dalle esigenze del capitale: «è la preoccupazione di servire al mercato (delle merci vere e proprie; ma anche, per esempio, del consenso politico, nel caso della propaganda) ciò che impedisce ai mass media di accogliere in tutta la sua portata, e con la sua conflittualità, l'esperienza estetica»⁴⁵⁶. Nella ricostruzione proposta da Vattimo, dunque, la derealizzazione è frenata dai residui del realismo metafisico imposti dal mercato: in sostanza un processo culturale che da un punto di vista squisitamente tecnico sarebbe in grado di giungere a compimento è nei fatti frenato da agenti realistici come le leggi dell'economia e le esigenze di mercato. Queste forze, frapponendosi al suo naturale percorso, impediscono alla derealizzazione di attuarsi liberamente e, lasciando in qualche modo incompleto il fenomeno, generano una sensazione di insoddisfazione e perplessità: «cerchiamo solo un principio per discriminare ciò che va e ciò che non va nel mondo dei media; ma [...] ciò che non va nel mondo della "irrealtà" mediatica non è la perdita del riferimento al reale, ma il fatto che, in essa, il reale si fa ancora troppo, e indebitamente, valere»⁴⁵⁷. Vattimo ammette che la propria teoria ricorda la posizione di Adorno, ma è consapevole che si tratta di una forma di «“adornismo” riveduto»⁴⁵⁸ che, diversamente dalla filosofia di Francoforte ancora profondamente legata alla metafisica realista, mira a liberare le interpretazioni dagli ostacoli che la realtà, attraverso il mercato, impone loro.

Vattimo insiste molto sull'importanza di evitare un facile equivoco: all'insoddisfazione nei confronti della derealizzazione – chiamiamola pure frustrazione per il mancato

455 F. Vercellone, "The 'transparent society': an aesthetic-political project", cit., p. 25, [trad. mia].

456 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 114.

457 *Ivi*, pp. 114-115.

458 *Ivi*, p. 115.

raggiungimento degli obiettivi emancipativi promessi dai media – non bisognerebbe reagire con una nostalgia nevrotica verso la realtà. Non si dovrebbe, in sostanza, rifugiarsi nella metafisica solo perché il processo antimetafisico per eccellenza, ovvero quello della derealizzazione, non si è ancora completamente realizzato.

«Non si tratta di contrapporre all'artificialità e all'irrealtà del mondo mediatico un richiamo di tipo realistico [...]. Ciò che occorre fare, invece, è assumere la derealizzazione come unico possibile filo conduttore e riconoscere che ciò che le impedisce di funzionare in senso davvero emancipativo è il persistere di "limiti" di tipo realistico; per esempio la prevalenza dell'economia sull'estetica nei mass media. Se l'economia, come (falsa) istanza realistica può ancora prevalere sull'estetica, è perché accade qui un fenomeno analogo a ciò che accade nella ondata di fondamentalismi di ogni tipo che si è scatenata di recente nel mondo: una sorta di reazione di agorafobia, una nostalgia per il ritorno a orizzonti limitati ma certi, come quelli della famiglia, della comunità locale, dell'etnia, della setta religiosa»⁴⁵⁹.

La ragione di questa raccomandazione risiede chiaramente nelle conseguenze politiche che può avere una certa reazione psicologica al mancato raggiungimento degli obiettivi nel processo di derealizzazione, ovvero un movimento reazionario di tipo realistico. Vattimo, in ultima istanza, vuole chiarire che la propria posizione è tutt'altro che apologetica nei confronti della realtà: non mira in alcun modo a preservare o accettare il mondo così com'è (cosa di cui lo accusano i realisti⁴⁶⁰), insiste invece sulla circostanza in base alla quale, benché l'umanità si trovi nelle condizioni tecnologiche per permettere un'esistenza estetizzata, costruita sui principi di una fruizione più qualitativa che quantitativa, «una residuale intrusione del principio di realtà»⁴⁶¹, rappresentata dalle esigenze del mercato capitalistico, fa sì che tutto ciò non avvenga. La derealizzazione inaugurata dalla società della comunicazione generalizzata è dunque un processo che non va frenato o interrotto con alcuna inversione di marcia perché presenta per l'umanità l'opportunità di raggiungere un pieno pluralismo, un'estetizzazione pressoché totale dell'esperienza e, finalmente, la liberazione delle interpretazioni.

Tutto ciò è emancipazione. Non lo è, invece, vivere ancorati a modelli metafisici del passato, la cui sopravvivenza è sempre legata a tentativi di mantenere intatti contesti che, nella maggior parte dei casi, sono stati di cose abusivi, da cui trae beneficio solo

459 *Ivi*, pp. 116-117.

460 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 63.

461 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 116.

una minoranza. Un esempio evidente di ciò è il capitalismo che, avendo ampiamente soddisfatto i bisogni primari e secondari di gran parte della popolazione occidentale, si è trovato costretto, per assecondare le proprie esigenze produttive, a generare artificialmente nuovi bisogni per rianimare i consumi. Ciò dimostra congiuntamente almeno tre cose. La prima è che il mercato fa di tutto per tenere in vita modelli di consumo che naturalmente si atrofizzerebbero, è cioè artefice e responsabile di quelle ingerenze realistiche residuali, che frenano il processo di estetizzazione dell'esistenza. La seconda è che si tratta di un'istanza falsamente realista: il mercato è creato e gestito dagli uomini e, in quanto tale, è tutt'altro che necessario o ineludibile, ma si presenta come se lo fosse, come se fosse qualcosa di inevitabile e naturale, perché questo gli permette di esercitare il proprio dominio su tutto. La terza è che il mercato stesso, come falsa istanza realistica che si oppone alla derealizzazione, è in realtà ogni volta più protagonista di quel medesimo processo a cui si oppone: molti beni e tecnologie nate per soddisfare necessità reali si convertono sempre più spesso in merce ludica o di intrattenimento, avendo come fine la soddisfazione di bisogni estetici.

Gli sforzi di sopravvivenza del capitalismo contemporaneo sono la conferma che il modello tardindustriale, che ha ormai saturato il mondo di prodotti fisici, si può salvare (o può tirare avanti) solo convertendo la propria offerta in servizi o beni estetici, di natura qualitativa e, soprattutto, attraverso specifiche strategie che suscitino nei consumatori nuovi bisogni. Tutto ciò non è né naturale né oggettivo. È già derealizzazione: servizi al posto di beni materiali, estetica anziché necessità, qualità piuttosto che quantità, bisogni indotti invece che naturali. Si aggiunga poi che il mercato è proprio quel luogo nel quale si vede al massimo grado la tensione tra due forze opposte: da una parte mantenere in vita modelli produttivi del passato e dall'altra adeguarsi alle trasformazioni attuate dalla derealizzazione dell'economia. «Un mercato dove ciò che si compra e si vende sono sempre meno merci concrete e sempre più “titoli”, nomi, *futures* [...], sembra indicare una irresistibile tendenza della stessa economia a trasferirsi sul piano della immaginazione, liberandosi da ogni legame realistico»⁴⁶².

462 Ivi, p. 120.

Ciò che Vattimo suggerisce è di superare il timore per il vuoto e la nostalgia per la realtà. L'umanità dovrebbe innalzarsi al livello delle sue disponibilità tecnologiche⁴⁶³, le quali sempre più spesso comportano un abbandono dell'ancoraggio fisico in favore di una generale dematerializzazione. Esse potrebbero essere dedicate ad usi ben superiori di quelli a cui le piega il capitalismo, ma sono soprattutto le persone a non essere ancora disposte ad elevarsi agli obiettivi che le tecnologie permetterebbero di raggiungere. Per farlo è necessario che l'uomo cominci a concepirsi in maniera differente, che si pensi davvero libero da tutti i lacci metafisici che lo vincolano e che regolano la sua vita lavorativa, privata, sociale. Un esempio di derealizzazione non certo portato a termine, ma se non altro avviato, è il superamento dell'idea che le leggi dell'economia siano leggi naturali. Se di ciò non è stata rivelata la falsità, si è smascherata almeno la non necessità: esiste l'alternativa di un mondo non più basato sulla lotta per la sopravvivenza. Per raggiungerlo bisogna, però, innanzitutto credere che esista la possibilità di realizzarlo. La derealizzazione che i media stanno cercando di portare a termine non andrebbe vista con il timore di una perdita, ma come un'opportunità per l'attuazione di un processo emancipativo costituito dalla decostruzione di questo e di tanti altri istituti dispotici. Ciò che si rischia di perdere sono solo le catene.

463 *Ivi*, p. 119.

Capitolo 4

La derealizzazione ermeneutica

*Posto poi che anche questa fosse soltanto un'interpretazione
- e voi sarete abbastanza solleciti da obiettermi ciò -
ebbene, tanto meglio.*

*Friedrich Nietzsche*⁴⁶⁴

Un discorso ontologico?

Il primo e apparentemente principale terreno su cui si consuma il conflitto tra il nuovo realismo e il pensiero debole è senza dubbio l'ontologia, la scienza dell'essere. Lo dimostra innanzitutto la scelta terminologica con la quale il progetto di Ferraris si presenta: una filosofia della realtà, dell'essere, un movimento che si oppone al paradigma antirealista dominante nella seconda metà del Novecento⁴⁶⁵.

Che però si tratti dell'ambito principale sul quale le due posizioni si confrontano è vero solo in termini di estensione: sia Vattimo che Ferraris hanno ampiamente argomentato in merito alla questione ontologica che li contrappone, ma sono entrambi perfettamente consapevoli – e lo dichiarano apertamente – che gli argomenti decisivi del loro contraddittorio non sono relativi alla realtà o alla conoscenza, bensì alla dimensione politica. Scrive ad esempio Vattimo che «la ricerca di un diverso modo di pensare l'Essere è mossa [...], più che da motivi teorici, dalla volontà etico-politica di non accettare il mondo dell'organizzazione totale che la metafisica prepara e

⁴⁶⁴ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (1886), tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1977, I ed. digitale 2015, § 22.

⁴⁶⁵ M. Ferraris, "Che cos'è il nuovo realismo?", cit., p. 30.

accompagna»⁴⁶⁶. Dal canto suo Ferraris afferma proprio che «l'argomento decisivo per il realismo non è teoretico bensì morale, perché non è possibile immaginare un comportamento morale in un mondo senza fatti e senza oggetti»⁴⁶⁷.

La contrapposizione in merito “al mondo là fuori” e all’oggettività dei fatti non è dunque puramente speculativa, ma propedeutica al momento politico. Analizzarla in sé può anche essere interessante, ma per comprenderne il senso, cioè il significato e soprattutto la direzione, è necessario tenere sempre ben presente gli obiettivi pratici giacché per entrambi gli autori il discorso ontologico è tutt’altro che autoconclusivo e può essere pienamente compreso solo in vista delle conseguenze politiche che esso anticipa. Come scrive molto chiaramente anche Carlo Sini, parlando del disaccordo tra i due autori, «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»⁴⁶⁸.

Può sembrare ironico che due studiosi profondamente radicati nella filosofia teoretica, nonché professori in tale disciplina, investano tanto su un tema che entrambi sono disposti a riconoscere come secondario rispetto al momento pratico. Ma il punto sta proprio in ciò. Il banco di prova delle loro posizioni teoriche sulla realtà, la verità e il sapere è nelle ricadute politiche: è questo ciò che davvero interessa loro. Pur non argomentando molto su questioni di tipo morale, ambito di ricerca abbastanza estraneo ai due, sia per Vattimo che per Ferraris la partita che si gioca non è teoretica, ma etica. Tutto il discorso che entrambi articolano è in effetti una grande premessa alle conclusioni politiche alle quali vogliono giungere, la qual cosa è già abbastanza significativa perché permette di ricondurre entrambi gli autori a un comune orizzonte di pensiero che, pur sviluppandosi attraverso o contro la metafisica, si consuma in definitiva nella prassi. Si tratta in sostanza del medesimo universo, «quello di "un'analisi che indaga più profondamente lo spazio ontologico e pragmatico o linguistico come un

466 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 112.

467 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 63.

468 C. Sini, “L’esperienza e la verità”, cit., p. 1.

percorso verso una prospettiva politica" [...], come un passo preliminare verso un concetto di libertà»⁴⁶⁹.

Tutto ciò – a parere di chi scrive – equivale già a una scelta filosofica ben precisa, la quale, anche se sviluppata in forme differenti, coincide in qualche modo nel subordinare il vero al giusto, i fatti ai valori. Ferraris certamente non concorderebbe con questa affermazione poiché gran parte della sua critica nei confronti del pensiero debole si basa proprio sul fatto che quest'ultimo subordina la verità alla solidarietà. A suo parere, invece, nessun cambiamento è realizzabile senza una preventiva constatazione dello stato delle cose, esattamente come non si può curare una malattia senza averla prima diagnosticata: «senza realtà non ci può essere moralità, ma semplicemente intenzioni, [...] tutti gli “addii alla verità”, gli “indebolimenti della realtà”, gli scetticismi, gli accanimenti ermeneutici hanno inmancabilmente come risultato il fatto di diminuire la responsabilità, e dunque l'impegno etico»⁴⁷⁰. Secondo Ferraris l'accertamento dei fatti, cioè il conseguimento di verità oggettive, è sempre propedeutico e necessario all'attività morale.

Si veda, a tal proposito, come esempio “l'esperimento del cervello etico”⁴⁷¹. Si tratta di un esperimento mentale⁴⁷², secondo il quale dei cervelli in una vasca subiscono stimolazioni elettriche da parte di uno scienziato che fanno credere loro di vivere esperienze reali come se avessero davvero un corpo e si muovessero nel mondo. Ferraris si chiede se le azioni che i due cervelli credono di compiere possano o meno essere considerate etiche. La sua risposta è negativa: la morale «incomincia nel momento in cui c'è un mondo esterno che ci provoca e ci consente di compiere le azioni, e non semplicemente di immaginarle»⁴⁷³. Indipendentemente da quello che credono i cervelli, che al massimo hanno rappresentazioni di contenuto morale, le loro azioni non accadono realmente, il che è dimostrato dal fatto che, diversamente dai fatti oggettivi che non possiamo revocare, i contenuti mentali potrebbero essere emendati da altre

469 J. Casals, “The concept of transparency and the transparent society”, cit., p. 58, [trad. mia].

470 M. Ferraris, P. Flores d'Arcais, *Controversia sull'essere*, cit., p. 51.

471 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., pp. 63-66.

472 È stato formulato da Hilary Putnam (H. Putnam, *Ragione, verità e storia*, cit.) ispirandosi a Daniel C. Dennet (D. C. Dennett, “Dove sono?”, cit.).

473 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 64.

stimolazioni elettriche. Insomma: secondo Ferraris, senza una realtà oggettiva e inemendabile non può esistere un'etica.

A parere di chi scrive, però, è piuttosto arbitrario (e impossibile da accertare) sostenere che vi si siano tutti questi differenti livelli di realtà: le rappresentazioni mentali dotate di contenuto morale; le azioni che i cervelli credono di compiere, ma che in realtà non avvengono (non sono rappresentazioni anche queste?); la realtà esterna nella quale ci sono i cervelli che fluttuano nella vasca con lo scienziato che li guarda; le rappresentazioni dello scienziato mentre svolge l'esperimento; la presunta realtà oggettiva, nella quale risiede la verità fattuale; etc. Sarà anche vero che nuovi stimoli elettrici consentano che le scelte dei cervelli siano modificate, ma non dai cervelli stessi, bensì dallo scienziato che li controlla, il quale vive a un livello di realtà superiore al loro, secondo la descrizione che ne dà il filosofo. Tutto ciò significa che nella prospettiva dei cervelli la realtà è, e resta, inemendabile: esattamente come appare quotidianamente a noi, a Ferraris e allo scienziato. Ciò che dovrebbe dimostrare che il loro non è il mondo vero, bensì un sogno indotto artificialmente, dimostra solo che, tanto per i cervelli nella vasca quanto per noi, la realtà non è manipolabile solo perché mediata, rappresentata o sognata. Anche i sogni sono rappresentazioni, ma ciò non significa che possiamo scegliere a piacimento cosa sognare. Ferraris sostiene che non si possa condannare un cervello che ha pensato di rubare (o meglio a cui è stato fatto pensare di rubare), perché l'etica esiste solo dove esiste un mondo in cui sia possibile compiere le azioni e non solo immaginarle. Il punto, però, è che i cervelli non sanno di pensare e basta, bensì credono di pensare e di agire. Ignorando questo dettaglio, Ferraris semplifica e appiattisce il mondo descritto nell'esperimento come se in esso non esistesse la distinzione tra *agire* e *pensare di agire*, per il semplice fatto che, trattandosi di cervelli in una vasca, in esso sarebbe comunque tutto falso, tutto rappresentazione mentale. Ma questo è vero solo per l'osservatore esterno, che dà per scontato che la realtà in cui vive lui sia quella vera in via definitiva, mentre la loro sia una realtà simulata.

Vera o finta che sia la realtà nella quale i cervelli credono di vivere, moralmente non si possono far equivalere queste due situazioni: 1. pensare di rubare, ma decidere di non farlo; 2. pensare di rubare e decidere di farlo. Un conto è "pensare" e consapevolmente

non agire, un conto è “pensare di agire” e quindi agire consapevolmente, quand’anche da un livello superiore si possa constatare che non sta accadendo nulla perché magari è tutto un sogno (che poi il sogno non è una parte della realtà anch’esso?). Il motto “non si può fare un processo alle intenzioni” potrebbe benissimo essere applicato anche nella vasca dei cervelli: assolvendo coloro che hanno pensato di rubare, ma hanno deciso di non farlo, e punendo coloro che, oltre ad aver pensato di farlo, hanno creduto di farlo realmente (anche se noi magari sappiamo che nei fatti nulla è davvero avvenuto, trattandosi di un mondo immaginario frutto di stimolazioni nervose).

L’esperimento, più che dimostrare che senza la realtà esterna non ci sarebbe l’etica, sembra dimostrare proprio il contrario: l’etica può esistere anche in completa assenza di garanzie sull’esistenza di una realtà esterna, perché non dipende affatto da ciò che c’è, ma dal paradigma, ovvero ciò che si crede vero. Ancorché poco credibile, il nostro mondo potrebbe benissimo essere frutto di una stimolazione nervosa, perché noi non siamo assolutamente in grado di guardare la realtà da una prospettiva superiore ed esterna.

All’interno del paradigma nel quale si è inseriti, scrive Vattimo, «c’è sempre abbastanza luce per distinguere una proposizione vera da una falsa»⁴⁷⁴ e per distinguere il bene dal male, ma appunto all’interno del sistema di riferimento. È infatti ben possibile da una parte sognare in un sogno, dall’altra essere tanto consapevoli di sognare mentre si sogna, quanto – ed è la condizione più frequente – ignorarlo e considerare reale quanto accade in sogno. E ciò si conforma perfettamente a quell’*aforisma* di Nietzsche, molto amato da Vattimo e da lui spesso citato per il suo forte valore ermeneutico, che compare alla fine del primo libro de *La gaia scienza*: «mi sono destato di colpo in mezzo a questo sogno, ma solo per essere cosciente che appunto sto sognando e che *devo* continuare a sognare se non voglio perire»⁴⁷⁵.

Nonostante tutto ciò, anche per Ferraris la posta in gioco tra realismo ed ermeneutica è quella politica. E a ben vedere ci si accorge che, pur pronunciando un enunciato che afferma la preminenza della verità rispetto alla solidarietà, del vero sul giusto, *in conclusione* il realismo nega questo stesso principio perché fonda la sua superiorità (rispetto al suo contrario) sulla base di un criterio pratico-morale: è meglio dare il

474 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 105.

475 F. Nietzsche, *La gaia scienza e idilli di Messina*, cit., § 54.

primato alla verità perché solo così si ha una buona politica. L'alternativa proposta dal pensiero debole (la solidarietà ha priorità sulla verità) secondo Ferraris rischia di condurre a un mondo dominato dalla violenza e dalla prevaricazione o da legami di tipo clientelare o mafioso⁴⁷⁶. La validità del principio teorico viene fatta derivare dalla sua efficacia pratica e non dalla sua verità cogente; cioè: lo si preferisce perché è meglio, non perché è vero. La priorità della verità sulla solidarietà non è tale perché così stanno le cose, perché la verità vale davvero più dei principi di emancipazione, convivenza, inclusione e pluralismo che tanto il realismo quanto il pensiero debole professano. La verità, secondo Ferraris, è prioritaria perché solo così si può cambiare il mondo, perché solo così è possibile una morale (e, quindi, non essendo il fine della conoscenza, non è effettivamente prioritaria, ma solo strumentale al cambiamento). Per il semplice fatto che si affermi che «se non ci fosse un mondo non ci sarebbero valori»⁴⁷⁷ si sta comunque subordinando – a parere di chi scrive – il vero al giusto.

E si tratta di una subordinazione che, anche se non avviene in termini causali (cioè elaborando *ex post* la filosofia che giustifica una certa posizione politica), si realizza se non altro come criterio di giudizio: è la prova dei fatti (politici) che ci dice quale filosofia, se il realismo o l'ermeneutica, in coerenza coi presupposti di entrambe le posizioni, alla fine "vince". Pur non riferendosi a Ferraris, Jaume Casals esprime bene a che comune orizzonte filosofico si rifanno entrambi gli autori quando scrive: «in questo universo troviamo, più o meno nascoste, le sfumature di una lotta contro le discipline di controllo e di potere proprie delle tradizioni conservatrici o dei metodi totalitari. Vedo queste sfumature in Foucault, Deleuze e Vattimo, come una parte sofisticata ma indelebile»⁴⁷⁸. D'altro lato lo stesso Ferraris afferma: «da Vattimo [...] ho anche ereditato la convinzione che la filosofia abbia un ruolo politico e che debba avere una funzione emancipativa, ed è questa la ragione per cui sono stato sempre molto perplesso circa la possibilità di emancipare il mondo richiamandosi a un pensatore essenzialmente conservatore come Gadamer»⁴⁷⁹.

476 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 94.

477 M. Ferraris, P. Flores d'Arcais, *Controversia sull'essere*, cit., p. 50.

478 J. Casals, "The concept of transparency and the transparent society", cit., p. 58, [trad. mia].

479 M. Ferraris, P. Flores d'Arcais, *Controversia sull'essere*, cit., p. 141.

In questo senso la scelta da parte di Vattimo di dire addio alla verità in favore della solidarietà è solo un'ulteriore ed esplicita conferma della già chiara volontà di adottare il discorso politico-religioso come bussola del proprio agire filosofico. A ciò si aggiungono innumerevoli altri elementi sia esterni alla filosofia, come la scelta di esercitare attività politica in prima persona come eurodeputato⁴⁸⁰, che interni, come – a titolo puramente esemplificativo – il fatto di concepire l'ermeneutica come una prassi⁴⁸¹, dare una connotazione rivoluzionaria all'antirealismo⁴⁸² o anche solo pubblicare un libro dal titolo *Comunismo ermeneutico*⁴⁸³.

Forse l'*affaire Heidegger*, ovvero la delicata questione dell'adesione del filosofo tedesco al nazismo, è quella che da un punto di vista simbolico mette maggiormente alla prova Vattimo, essendo qualcosa che destabilizza non solo l'interpretazione dei suoi testi, ma anche le posizioni personali di qualunque interprete del suo pensiero, a maggior ragione quando si tratta di un filosofo schierato e attivamente coinvolto in politica come lui. Impegno politico e agire filosofico costituiscono una diade indissolubile per Vattimo, la quale, nel caso di Heidegger, si declina storicamente nella peggiore delle scelte possibili.

«Non mi accontentavo della risposta di Rorty [...]: scegliendo di stare con Hitler, nel 1933, Heidegger [...] aveva fatto una scelta morale da condannare; ma era come se Einstein avesse preso la tessera fascista: non intaccava in alcun modo la validità della sua teoria. [...] A me sembrava che né la filosofia né forse la stessa scienza fossero conoscenze oggettive della "realtà" là fuori, che si potessero separare dall'approccio esistenziale del filosofo o dello scienziato. Dunque, realismo quanto al prendere sul serio la situazione politica del filosofo; antirealismo se si trattava di ammettere che la filosofia può essere valida come teoria indipendente dalle scelte esistenziali dell'autore. [...] Può ben darsi che l'enfasi con cui insistevo sulla decisione heideggeriana di impegnarsi in politica, anche se con il risultato fallimentare che sappiamo, fosse una forma di apologia *pro domo mea*, giacché mi ero sempre più avviluppato a mia volta in un impegno politico – che continuo a credere moralmente più valido di quello di Heidegger, e spero non totalmente fallimentare»⁴⁸⁴.

È come se dentro lo stesso Vattimo, per ragioni completamente diverse da quelle per le quali si è trovato contrapposto a Ferraris, si fosse già consumato in miniatura un

480 Vattimo ha ricoperto la carica di eurodeputato per due mandati: dal 1999 al 2004 e dal 2009 al 2014.

481 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 15.

482 *Ivi*, p. 110.

483 G. Vattimo, S. Zabala, *Comunismo ermeneutico* (2011), tr. it. di E. Corrente, Garzanti, Milano 2014.

484 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., pp. 12-14.

conflitto tra realismo e antirealismo. D'altronde egli stesso lo ammette quando scrive: «lo stare in politica come parlamentare [...] mi ha ulteriormente costretto a misurarmi con la realtà»⁴⁸⁵. E ancora una volta alle origini di questa contrapposizione sulla realtà si trova un conflitto morale, nel senso che sono di natura prettamente politica gli argomenti decisivi.

Ma le ragioni per cui è nella sfera pratica che si radica il pensiero di Vattimo non sono nemmeno legate ad esplicite preferenze teoriche o collocazioni ideologiche; sono in effetti molto più profonde e hanno a che fare innanzitutto con la prospettiva heideggeriana di concepire l'uomo come progetto, la realtà come evento e la filosofia come ermeneutica: «quel che cerco faticosamente di mostrare è che ricordare l'Essere significa pensarlo radicalmente come evento – come un accadimento che non guardiamo da un osservatorio “neutrale”, ma a cui partecipiamo attivamente come interpreti»⁴⁸⁶. Per tutte queste ragioni non è possibile articolare una sintesi del pensiero ontologico di Vattimo che non tenga sempre anche conto dell'agire e dell'interpretare, giacché le due sfere – ed è proprio ciò che Ferraris gli rimprovera – sono originariamente interconnesse.

Anche per quanto riguarda Ferraris il momento politico risulta dirimente, ma è meno intrinsecamente radicato nella concezione teoretica. Laddove in Vattimo l'impegno pubblico è incardinato in una visione esistenzialista che, come si è visto, non può che investire tutto sull'agire nella comunità fin dall'inizio, disegnando una sorta di coestensione tra filosofia e politica, per Ferraris si tratta più che altro di una conseguenza teorica, che interviene come dato distinto. Anche in questo caso ci sembra una piramide rovesciata, dove il vertice che regge l'intera struttura è appunto politico, ma qui, proprio perché il presupposto è che «se non ci fosse un mondo non ci sarebbero valori»⁴⁸⁷, sono decisamente più consequenziali e argomentati i legami che uniscono la politica alla dimensione teoretica e quindi alle nozioni di realtà, uomo, sapere, etc. Ciò dipende primariamente dal fatto che la prospettiva di Ferraris è molto vicina a un illuminismo critico, che scommette sul nesso causale tra sapere e libertà o, detto altrimenti, tra ragione ed emancipazione.

485 *Ivi*, p. 14.

486 *Ivi*, p. 128.

487 M. Ferraris, P. Flores d'Arcais, *Controversia sull'essere*, cit., p. 50.

Quest'ultima parola è in effetti l'epicentro del discorso politico che entrambi intavolano e rappresenta, se ci si concede la similitudine con un'immagine tratta dalla saga di *Harry Potter*, il "boccino d'oro" che entrambi i filosofi cercano disperatamente di afferrare e che segna, nell'immaginario sport del *quidditch*, la vittoria e, conseguentemente, la fine della partita. Nel caso di Ferraris l'emancipazione, cioè la possibilità di migliorare le condizioni di vita del maggior numero possibile di persone aumentandone contemporaneamente il grado di libertà, può essere ottenuta solo attraverso un processo di accertamento dei fatti, idea che comporta l'implicito assunto che esistano appunto dei fatti reali. Dalla circostanza di poterne avere conoscenza certa, secondo Ferraris, deriva poi la possibilità di cambiarli e migliorare ciò che non va, ma perché il tutto avvenga i fatti devono appunto esserci. La centralità dell'ontologia in questo caso è dunque cruciale perché, nella prospettiva neorealista, da essa dipende la possibilità di afferrare il "boccino d'oro" dell'emancipazione. Ciò non toglie che l'ontologia resta sempre un discorso propedeutico a quello politico, come dimostrano anche la scelta lessicale e lo stile argomentativo adottati nel *Manifesto del nuovo realismo*, un libro che già dal titolo esibisce la propria natura programmatica e, per così dire, militante.

Nel caso di Vattimo, invece, l'emancipazione è rappresentata dalla possibilità di fare a meno della metafisica, all'interno della quale rientra anche il realismo. Vivere nell'epoca post-metafisica significa essenzialmente rigettare qualunque dogmatismo e rinunciare a pretese egemoniche nei confronti della realtà, sia da un punto di vista politico che teoretico, facendosi carico delle scelte che comporta un vita senza fondamenti ultraterreni. La liberazione delle interpretazioni coincide con la fine della metafisica e permette all'uomo di sopravvivere nel mondo senza bisogno di appellarsi ad autorità esterne (Chiesa, Stato, ideologie dominanti), che hanno solo l'obiettivo di riempire il vuoto rappresentato dall'assenza di senso dell'esistenza. Pensiero debole è, concretamente, adottare l'ermeneutica come strumento di sopravvivenza in un mondo che non è più dotato di fondamenti univoci e che, non solo si è fatto pluralista, ma lo vogliamo tale.

Viene da chiedersi quale dei due autori riesca a restituirci della realtà l'immagine più efficace: se il realista Ferraris, che adotta il motto aristotelico del *magis amica veritas*, o

l'ermeneutico Vattimo, che non ha alcun timore ad ammettere che la solidarietà prevalga sulla presunta oggettività di qualsivoglia realtà e dunque «*amica veritas, sed magis amicus Plato*»⁴⁸⁸. Paradossalmente, tra i due, è il filosofo antirealista quello che ha avuto a che fare con realtà in modo più diretto, avendo maturato una esperienza politica come eurodeputato che, seppur marginale rispetto al suo impegno accademico, lo ha costretto a misurarsi nell'arena dei fatti. D'altronde anche Ferraris, che è uno strenuo difensore della realtà in quanto tale (cioè indipendente dall'esperienza umana individuale) ha fatto uscire la filosofia dalle accademie e si sta sempre più impegnando in progetti di ricerca che coinvolgono la disciplina in investigazioni anche sperimentali: ermeneutica digitale, finanza, pubblica amministrazione. Si tratta di dettagli che hanno il loro peso e che, a parere di chi scrive, delineano ancora una volta un comune modo di “fare filosofia”: un sapere sì libero, ma, proprio in quanto tale, consapevole di avere la responsabilità di proteggere la propria libertà attraverso l'azione diretta nel mondo. “*Amicus Plato*” o “*amica veritas*”: in entrambi i casi ciò conta davvero è l'agire per il bene collettivo.

«L'uomo resta irrimediabilmente trattenuto nella e dalla realtà: rimane in essa, sapendo di essa. Sapendo che? Qualcosa, molto poco, di ciò che è reale. Ma, tuttavia, trattenuto costitutivamente nella realtà. Come? È il grande problema umano: saper essere nella realtà»⁴⁸⁹

L'essere non è, accade

Il discorso ontologico proposto da Vattimo è strettamente connesso – e qui già vi è motivo di critica da parte del nuovo realismo – con la dimensione interpretativa. Lo dimostra anche l'uso di un termine come «ontologia ermeneutica»⁴⁹⁰, che da una parte può indicare come è concepita la realtà se si adotta una prospettiva ermeneutica, ma dall'altra include già l'assunto che la realtà possa essere condizionata dall'interpretazione, ossia che esista appunto qualcosa come una “realtà ermeneutica”.

488 G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione* (1994), in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, La nave di Teseo, Milano 2021, p. 1494.

489 X. Zubiri, *Inteligencia y Razón*, Alianza, Madrid 1983, pp. 351-352.

490 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 83.

Oltre che con questa formula, l'ontologia proposta da Vattimo può essere definita nichilista⁴⁹¹ nella misura in cui favorisce un movimento di congedo e di indebolimento della realtà, che avviene grazie all'ispirazione fornita dai due filosofi a cui maggiormente si rifà: Nietzsche e Heidegger. Alla base dell'ontologia di Vattimo vi sono in effetti almeno due nozioni basilari che derivano da questi autori: la posa antimetafisica di Heidegger, ossia l'idea che vada superato il principio secondo cui la realtà è il fondamento metafisico dell'esistenza e il famoso aforisma di Nietzsche secondo cui non ci sono fatti, solo interpretazioni.

Un modo abbastanza efficace per tratteggiare le caratteristiche dell'ontologia heideggeriana⁴⁹² è comprendere cosa intende il filosofo tedesco quando parla della metafisica come oblio dell'essere. L'essere per Heidegger non coincide con l'ente: ignorare questa differenza e trattare le due cose come se fossero lo stesso significa considerare l'essere come tutto ciò che si dà semplicemente in quanto presente, cioè identificare l'essere con la presenza. Commettere questo errore è tipico della scienza, la quale, confondendo gli enti con l'essere, crede di poter parlare dell'essere come se fosse un oggetto misurabile e manipolabile. Ma le cose non stanno così, perché l'essere non è la totalità degli enti oggettivi di cui trattano la scienza e la tecnica. L'uomo è in grado di stupirsi della propria presenza, solo se si confronta con la possibilità del nulla. Da questo contrasto tra essere e nulla si può dire che nasca la metafisica. Il problema è che l'uomo si dimentica di questo contrasto e comincia a percepire la propria esistenza come qualcosa di ovvio e scontato: «questi due caratteri: “la preminenza dell'essente e l'ovvietà dell'essere, sono caratteri distintivi della metafisica”»⁴⁹³.

La metafisica è sì un tentativo di rispondere alla domanda sull'essere, ma formulando risposte che vanno al di là dell'essere, appunto *metá* (oltre): «ogni metafisica istituisce un certo rapporto fra l'essere e l'essente, anche se dimentica costantemente l'essere»⁴⁹⁴. In ciò sta la differenza ontologica, in base alla quale «l'essere appartiene agli enti ma

491 *Ivi*, p. 91.

492 In coerenza con le logiche della ricerca e con l'obiettivo di non complicare eccessivamente la ricostruzione, di Heidegger viene presentata esclusivamente la lettura offerta da Vattimo e solo attraverso i testi di quest'ultimo. Ciò che interessa in questa sede non è uno studio isolato dell'ontologia in Heidegger, ma tratteggiare i termini della questione nell'economia del discorso che ne fa Vattimo.

493 G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (1963), in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, La nave di Teseo, Milano 2021, p. 71.

494 *Ivi*, p. 69.

anche se ne distingue e non vi si riduce mai»⁴⁹⁵, distinzione che la metafisica puntualmente ignora facendoli equivalere (giova qui ricordare che la scienza, quando adotta una prospettiva realista o positivista, non è affatto un discorso opposto o alternativo alla metafisica: al contrario, ne è una delle più clamorose esemplificazioni). Ne deriva l'equivoco di privilegiare sempre gli enti rispetto all'essere. Il sapere scientifico, infatti, è una delle declinazioni più evidenti della metafisica proprio perché, adottando la prospettiva manipolante della tecnica, guarda l'ente scordandosi dell'essere: «il dispiegarsi della *ratio* socratica come canonizzazione del vero-esistente e affermarsi dell'organizzazione totale»⁴⁹⁶.

Il nocciolo della metafisica, per quello che ci interessa in questa ricerca, è dunque rappresentato proprio da un equivoco ontologico, ovvero il fatto di concepire la realtà, secondo la prospettiva tecnico-scientifica, come un ente o un insieme di enti in sé conoscibili, misurabili, manipolabili, in pieno ossequio al principio della «ovvietà obliosa (dell'essere) che costituisce il pensiero metafisico»⁴⁹⁷. Il tutto avviene dimenticandosi appunto che la realtà si dà a noi in una forma totalmente diversa: nient'affatto come una collezione di enti astrattamente dati e isolati, bensì come l'orizzonte nel quale le cose vengono ad essere, giacché non si presentano originariamente nella forma di enti discreti, ma di presenze che emergono in ragione degli interessi, delle emozioni e dei significati storici, culturali e linguistici che ci appartengono. «La tendenza, intrinseca nella metafisica fin dalla sua origine, a dimenticare l'essere lasciando venire in primo piano solo l'ente come tale [...] si realizza dunque perfettamente nel mondo della tecnica»⁴⁹⁸.

In questa cornice la confusione tra sapere ed essere, tra ontologia ed epistemologia, che il nuovo realismo rimprovera ai postmoderni, la commette innanzitutto il realista, che del mondo dà una descrizione fortemente condizionata da ciò che egli crede di sapere su di esso. Convinto com'è di conoscere la realtà e di vederla da fuori, è accecato rispetto alle forme con cui essa gli si presenta e la descrive come una datità oggettiva

495 *Ivi*, p. 190.

496 G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione* (1974), in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, La nave di Teseo, Milano 2021, p. 2474.

497 G. Vattimo, *Etica dell'interpretazione* (1989), in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, La nave di Teseo, Milano 2021, p. 1429.

498 G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger* (1971), in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, La nave di Teseo, Milano 2021, p. 316.

perennemente presente che lui osserva come uno spettatore esterno. Ma «dell'essere [...] non posso parlare come d'una cosa che mi stia di fronte, perché anch'io ci sono dentro; anche il mio pensiero e il mio parlare stanno nell'essere: in quanto *sono* appartengo non prima di tutto alla storia dell'uomo, ma alla storia dell'essere»⁴⁹⁹.

L'essere è anche e soprattutto storia, non è adimensionale come ce lo fa apparire la metafisica e, soprattutto, non precede l'evento con cui si dà, cioè non è una coordinata eterna e preesistente, all'interno della quale accadono le cose. Questo significa che la realtà è costruita dall'uomo, inventata da lui e subordinata al suo volere? No: «evento dell'essere significa che l'essere appartiene all'evento, che è eventualizzato come essere nell'evento, quindi che non è dato prima o fuori del suo evento, dell'evento che *lo dà*. [...] Infatti: l'esistenza è l'evento dell'essere, significa [...] che l'esistenza dell'uomo non è un fatto che riguarda anzitutto lui, ma anzitutto l'essere»⁵⁰⁰.

Per meglio capire questa prospettiva ontologica è necessario assumere come idea chiave che la realtà, per come la descrive Heidegger, non è un luogo, un fatto o un dato, bensì un evento, l'accadere dell'essere. In una formula essenziale: la realtà non è, accade. E anche qui il suo accadere non si consuma soltanto nell'emergenza di semplici presenze, come se le cose comparissero a noi in una forma neutra e isolata e iniziassero ad assumere dei significati in un secondo momento, in dipendenza della conoscenza che ne acquisiamo. Al contrario, le cose ci appaiono fin da subito come una totalità strumentale, già originariamente connotata: attraenti, respingenti, utili, dannose, etc. «In quanto esistenti, dunque, noi siamo sempre [...] intonati, orientati secondo preferenze o repulsioni, mai semplicemente-presenti [...] in mezzo agli oggetti, ma attivamente situati e impegnati in azioni dirette a sfuggire certe cose e a cercarne altre. [...] È solo entro l'orizzonte di un progetto che le cose “si danno”»⁵⁰¹.

Il venire all'essere delle cose, la loro emergenza, non è una meccanica predeterminata che avviene a prescindere da noi, ma un evento che dipende innanzitutto dalla precomprensione, che permette di ordinare il mondo mettendo in primo piano alcune cose, distaccandole dallo sfondo, secondo gli interessi e le emozioni che ci suscitano.

499 G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (1963), cit., p. 56.

500 *Ivi*, p. 165.

501 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 46.

«La cosa “raduna” i nessi di senso in cui trova spazio l’esistenza umana»⁵⁰², proprio perché «alberga nella “rete dell’intero nesso”»⁵⁰³.

La precomprensione inoltre eredita la cultura, il linguaggio e gli stessi criteri conoscitivi che condizionano quindi le modalità con cui le cose ci si presentano. Senza questa natura progettuale le cose non si distaccherebbero nemmeno dallo sfondo e rimarrebbero morte (o meglio non-nate) nell’indistinto, come una scultura nella roccia.

Il fulcro di gran parte di queste idee trova un precedente in Kant che, parlando della realtà nei termini di fenomeno, già coinvolgeva attivamente il soggetto nei meccanismi con cui la realtà si dà. Rispetto a Heidegger la differenza sta nel fatto che Kant pensava che «le strutture a priori del soggetto fossero uguali in tutti gli esseri razionali finiti. Nel Novecento, dopo Heidegger, queste strutture vengono riconosciute nella loro radicale storicità»⁵⁰⁴. Ed è qui la vera novità dell’ontologia ermeneutica: non tanto il coinvolgimento del soggetto, che già era stato previsto almeno da Kant (ma in misura variabile da moltissimi altri filosofi) e sviluppato da Husserl, ma la collocazione dell’essere all’interno di un processo storico, appunto la storia dell’essere. Non si sta affatto dicendo che la realtà sia subordinata al pensiero (idealismo), sia completamente soggettiva (relativismo) o si esaurisca nell’individuo (solipsismo) perché comunque «accade nella concreta storicità dell’Esserci, degli animali esistenti»⁵⁰⁵, ma semplicemente che, anziché essere una struttura eterna e immutabile nella quale noi veniamo calati e che osserviamo da una posizione prospettica privilegiata, essa accade insieme a noi. E questo avviene solo perché anche noi *siamo*, non perché godiamo di un particolare privilegio rispetto a tutto ciò che è. Heidegger, infatti, parla di storia dell’essere e non di storia dell’io o di storia dell’uomo, e questo perché l’uomo, siccome è, fa innanzitutto parte della storia dell’essere.

La questione si fa problematica nel momento in cui ci si interroga su questo *darsi* dell’essere, che sembra suggerire, nella versione un po’ caricaturale proposta dal nuovo realismo, l’idea di una dipendenza ontologica delle cose da un soggetto-prestigiato, una sorta di ontologia illusionistica o totalmente virtuale, «che non dovrebbe nemmeno

502 B.-C. Han, *Le non cose*, cit., p. 88.

503 *Ivi*, p. 89.

504 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 86.

505 *Ivi*, p. 117.

più fare i conti con il peso concreto dei mezzi tecnici che la rendono possibile»⁵⁰⁶, perché in fin dei conti il controllo della realtà sarebbe tutto in mano al soggetto. La critica proveniente dai realisti parte dall'idea che «se non c'è il fatto fuori di me, ci sono solo io che pretenderei assurdamente di determinare la realtà stessa (ancora una volta, però, l'assurdo risiederebbe nel fatto che la realtà deve essere “esterna”»⁵⁰⁷. Il problema però è mal posto, perché strutturato sul disegno di un assunto arbitrario, che vede un soggetto (l'io) e un oggetto (il mondo), uno di fronte all'altro, che si interfacciano come due entità alla pari. Inoltre, in questo artificioso schema da una parte il mondo è presentato come un essere parmenideo, immobile e atemporale, dall'altra l'io è una sorta di struttura cerebrale neutra e incondizionata, una razionalità “appena uscita dal forno”: «ma la mia interpretazione non nasce da zero, non ha niente a che fare con l'incontro di un “soggetto” con un “oggetto” in una relazione uno a uno. [...] Io non sono un soggetto isolato: parlo una lingua, uso un vocabolario e anche dunque una sintassi e un insieme di criteri di validità»⁵⁰⁸. Ecco quindi cos'è l'ontologia ermeneutica: «ciò che dà “realtà” ai fatti che interpreto è la storia dentro cui sono inserito»⁵⁰⁹.

La scienza normalmente ci presenta la realtà come la totalità degli oggetti, enti finiti di cui possiamo fare esperienza e a cui possiamo riferirci tramite delle descrizioni obiettive. Queste descrizioni, se vere, rispecchierebbero oggettivamente la realtà. Ma le cose, secondo Heidegger e Vattimo, non si presentano mai con queste modalità, poiché quella della scienza è una descrizione che già risente del pregiudizio metafisico secondo cui esiste qualcosa di oggettivo e atemporale, chiamato realtà, di fronte alla quale noi ci collochiamo come soggetti esterni e indipendenti. È ciò che respinge l'ermeneutica, «che pone al suo centro il fenomeno dell'interpretazione, cioè di una conoscenza del reale che non si pensa come specchio obiettivo delle cose “là fuori”, ma come una presa che porta in sé l'impronta di chi “conosce”»⁵¹⁰. Inoltre l'essere non lo possiamo «identificare con la totalità degli oggetti (se no noi non saremmo)»⁵¹¹.

506 *Ivi*, p. 84.

507 *Ivi*, p. 104.

508 *Ivi*, p. 105.

509 *Ibidem*.

510 *Ivi*, p. 86.

511 *Ivi*, p. 123.

Il modo con cui le cose ci capitano è in effetti molto diverso secondo l'ontologia ermeneutica: esse si presentano innanzitutto come strumenti. La differenza tra oggetto e strumento sta nel fatto che mentre il primo è un ente dato come isolato, il secondo è invece sempre coinvolto in un processo: lo strumento è tale in quanto vincolato a un fine; esiste in vista di qualcos'altro. Ecco perché Heidegger parla di progetto. In questa veste di totalità strumentale, e quindi in base all'interesse che ci suscitano, le cose vengono ad essere, articolandosi su piani differenti e all'interno dell'orizzonte di precomprensione che la storia, il linguaggio e la cultura di cui facciamo parte ci dotano. «L'incontro con le cose in quanto articolazione interna a un orizzonte di precomprensione è interpretazione»⁵¹², il che significa che l'ontologia ermeneutica constata il carattere irriducibilmente interpretativo di ogni esperienza, negando invece la possibilità che esista qualcosa come la descrizione pura di una realtà oggettiva, che è invece il presupposto implicito di qualunque metafisica.

L'essere non è un dato permanente, ma un «evento ermeneutico, un accadere di orizzonti storico-linguistici»⁵¹³ e questo per il semplice fatto che non esistono alternative a questa ipotesi che risultino sufficientemente credibili e che non si basino sull'arbitraria presunzione di scavalcare la propria condizione soggettiva, contingente, parziale, umana, temporanea, storicamente collocata, dotata di pregiudizi, inserita in una cultura storica, linguistica, valoriale, etc.

Anche la scienza, che pretende di sottrarsi a questo evento ermeneutico, ne è in realtà attivamente partecipe perché anche quando conferma o smentisce qualcosa lo fa sempre all'interno di paradigmi che essa stessa eredita. D'altronde non è nemmeno concepibile un esperimento che permetta di dimostrare l'esteriorità del soggetto dal paradigma di cui fa uso. Sarebbe come tentare di adottare un'angolazione assurda da cui sia possibile guardarsi guardare. Come scrive Nietzsche «l'intelletto umano non può fare a meno di vedere se stesso sotto le sue forme prospettiche e soltanto in esse. [...] Siamo lontani dalla ridicola presunzione di decretare dal nostro angolo che solo a partire da questo angolo *si possono* avere prospettive»⁵¹⁴. L'aforisma, che sembra un vero e proprio manifesto dell'ontologia ermeneutica, prosegue significativamente così: «il mondo è

512 *Ibidem*.

513 *Ivi*, p. 124.

514 F. Nietzsche, *La gaia scienza e idilli di Messina*, cit., § 374.

piuttosto divenuto per noi ancora una volta infinito: in quanto non possiamo sottrarci alla possibilità che esso *racchiuda in sé interpretazioni infinite*»⁵¹⁵.

Viene quindi negata da Nietzsche, Heidegger e Vattimo la pretesa di vedere le realtà come un insieme di entità discrete e predefinite, da cui noi, per qualche inesplicabile ragione, saremmo in grado di astrarci e sottrarci. «Se l'Essere non può pensarsi come datità stabile dell'oggetto (che toglierebbe ogni senso alla libertà e novità dell'esistenza), allora non può che essere evento»⁵¹⁶. Il punto è che quando questo evento viene neutralizzato, perché, attraverso l'eliminazione della differenza, «nulla (più) accade o può accadere, dell'Essere come tale non ne è più nulla»⁵¹⁷. Quando, cioè, all'ordine esistente non è possibile contrapporre alcuna alternativa viene a mancare il conflitto, la differenza, che è invece fondamentale perché l'Essere continui ad accadere. Heidegger vede nella morte lo scigno dell'essere anche perché al susseguirsi delle generazioni è possibile ascrivere la possibilità di rinnovamento delle visioni del mondo, delle civiltà e dei paradigmi che queste costruiscono, ma non è solo nel concreto succedersi delle generazioni che si può rintracciare l'accadere dell'essere.

L'evento dell'essere dipende innanzitutto dalla differenza, dal conflitto, che non è una semplice contrapposizione di opinioni o un democratico scontro tra diversi stili di pensiero incardinati nel medesimo sistema: «si tratta perlopiù di grandi lotte storiche, di sistemi sociali che vogliono sostituirsi ad altri [...]: bisogni di sopravvivenza, legami comunitari pre o irrazionali, volontà di liberarsi da servitù intollerabili, a cominciare dalla povertà»⁵¹⁸. Si badi che Vattimo crede che sia proprio il dialogo – un certo tipo di retorica dialogica – a neutralizzare il conflitto. Le democrazie occidentali hanno sempre più spinto sul dialogo, sull'appiattimento delle differenze, in ossequio alla logica del compromesso: il confronto politico è fittizio e nullo e anche le religioni sono diventate dialogiche, sfumate, generiche. Ogni crisi, anziché essere vissuta come occasione di trasformazione o ricostruzione, viene gestita dal potere in un'ottica del ripristino della stabilità perduta: sono semplici scosse di assestamento, temporanee, da risolvere il prima possibile con la restaurazione dell'ordine previgente.

515 *Ibidem*.

516 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 131.

517 *Ibidem*.

518 *Ivi*, p. 129.

La conseguenza di tutto ciò è l'annientamento della novità e dell'alternativa: «l'assenza di emergenza è forse la forma più totale dell'oblio dell'Essere proprio della metafisica»⁵¹⁹. Accade così che il dominio della metafisica si trasforma in una metafisica del dominio: una volta abolita la differenza, «l'ordine esistente sarebbe il solo e definitivamente vero e non ci sarebbe più un orizzonte alternativo da contrapporgli»⁵²⁰. Anche se i giornali sono pieni di eventi, «l'impressione dominante dei cittadini del mondo industrializzato [...] è che non accada mai niente»⁵²¹, perché circola un generale senso di rassegnazione, che nemmeno le crisi economiche o sanitarie riescono a scalfire. La sempre minore affluenza alle consultazioni elettorali, l'annichilimento della partecipazione politica da parte della società civile, il perenne stato di allarme e i continui "stati di emergenza", che di fatto neutralizzano i veri cambiamenti, determinano un mondo *senza* emergenza, nel duplice senso della parola: sia nel significato quotidiano di evento inatteso che impone un intervento urgente, che in quello filosofico di "comparsa" di cose nuove.

La rilevanza ontologica di tutto ciò sta nel fatto che la metafisica oggettivista fa il paio con la neutralizzazione delle differenze perché «assenza di emergenza significa mancanza di libertà, identificazione dell'Essere con l'ordine attuale degli enti, e del pensiero come rispecchiamento del mondo com'è»⁵²². In fin dei conti l'ermeneutica afferma che verità è semplicemente ciò su cui ci si mette d'accordo che sia tale, nel senso che ciò che è vero lo è solo all'interno di un consesso e secondo paradigmi già preesistenti, ovvero perché un gruppo di persone che usa gli stessi criteri e lo stesso linguaggio decide che le cose stanno così. A questo punto la verità della metafisica altro non è che il frutto della medesima logica del dialogo, volto ad annullare le differenze, a neutralizzare il conflitto e a far apparire come normale, abituale e "vero" in senso assoluto ciò che è semplicemente convenzionale, provvisorio, concordato, gestibile e utile nelle circostanze attuali.

A fronte di ciò si presenta l'ipotesi di un'ontologia che oltre che ermeneutica è anche nichilista, nella misura in cui riconduce a criteri puramente storici, anziché metafisici, i

519 *Ibidem*.

520 *Ivi*, p. 131.

521 *Ivi*, p. 127.

522 *Ivi*, p. 128.

giudizi di realtà. Affermare che la realtà è in certo modo perché è così che la si intende in una determinata epoca evidentemente comporta anche negare l'esistenza di principi eterni che permettano di ricondurre a un fondamento oggettivo e permanente le singole affermazioni. O, detto altrimenti, significa negare che quelle affermazioni siano vere in via definitiva, cioè al di là delle circostanze nelle quali si presentano. Ma una volta abbandonate le idee di conformità e di rispecchiamento tra ciò che si dice vero e ciò che è presupposto come vero in senso assoluto, una volta che si è scoperto che non c'è alcun mondo della verità a cui le affermazioni devono conformarsi perché si possano dire "vere", una volta che si è liberato lo sguardo su questo "nulla", cosa resta?

Resta tutto. Ontologia nichilista non significa che non esiste più nulla. Non scompariamo in uno schiocco di dita, non viene a mancare la differenza tra il vero e il falso, non veniamo risucchiati da un buco nero che rende impossibile la sopravvivenza. In termini di efficacia e di funzionalità, la vita sulla terra può ben continuare anche con un'ontologia nichilista, non foss'altro perché «il nichilismo ermeneutico non minaccia la scienza più di quanto facciano molte teorie epistemologiche considerate più amichevoli»⁵²³ ai neorealisti, come ad esempio il falsificazionismo popperiano, che è in realtà pienamente coerente con l'impostazione ermeneutica.

«La *de-realizzazione* della realtà non può essere fatta equivalere alla tesi metafisica secondo la quale la realtà non esiste. Si tratta piuttosto di pensare la realtà *de-realizzata*, inattuale e, quindi, mantenere una relazione con la realtà senza cadere nel nichilismo assoluto. In altre termini si tratta di vivere l'esperienza teorica di pensare la realtà senza un fondamento metafisico; in una parola, pensare la realtà ermeneuticamente»⁵²⁴.

L'ontologia nichilista non neutralizza i saperi e non impedisce la loro crescita, ma senza dubbio è in grado di costringerli a riconfigurarsi alla luce di un modello epistemologico rinnovato. Infatti «non ritiene più di dover cercare strutture stabili, fondamenti eterni, e simili – perché proprio questo significherebbe ancora aspettarsi che l'essere abbia la struttura dell'oggetto, dell'ente [...]. Essa pensa invece di dover cogliere l'essere come evento, come il configurarsi della realtà peculiarmente legato alla situazione dell'epoca»⁵²⁵. È una descrizione dell'essere che non ha nulla di essenziale, definitivo o

523 *Ivi*, p. 93.

524 L. Uribe Miranda, "Hermenéutica y realidad. A propósito de la realidad en Gianni Vattimo", *HYBRIS. Revista de Filosofía*, 4, 2013, p. 67, [trad. mia].

525 G. Vattimo, *Etica dell'interpretazione*, cit., p. 1344.

necessario, ma si tratta della configurazione più adeguata per rispondere alla perplessità che l'ontologia post-metafisica suscita.

Perché è la più adeguata? Perché le voci che vengono dalle epoche e dai gruppi sociali che costituiscono la contemporaneità, che sono emesse da fonti multiple e ben diverse da quelle, univoche, che controllavano il passato, «toccano l'essere, costituiscono il suo senso – il senso del termine essere, del termine realtà – come esso si dà a noi, nella nostra concreta esperienza di oggi»⁵²⁶. Anche se non sono oggettivamente necessarie, anche se non hanno nulla di vero in sé, che rispecchi un fondamento eterno, «sono tracce di vita, concrezioni d'essere, che vanno ascoltate»⁵²⁷. Il fatto che non corrispondano a una verità eterna e definitiva non le rende meno vere, meno reali. Si può decidere se ignorarle perché non quadrano con un principio di verità che vogliamo salvare a tutti i costi o includerle nella nostra esperienza di realtà, alla quale effettivamente partecipano, rinunciando al criterio metafisico che le escludeva. In entrambi i casi la vita sulla terra prosegue, ciò che cambia radicalmente sono le forme politiche di convivenza, che dal mondo di intendere la realtà dipendono.

L'ermeneutica non esclude la scienza come forma di sapere capace di parlare della realtà, ma la include, accanto a tante altre modalità conoscitive, nei paradigmi che storicamente determinano la realtà. Tra questi paradigmi vi è anche il nichilismo stesso, che, però, a differenza di tutti gli altri saperi, non si pone al di sopra di alcunché, ma semplicemente alla fine (provvisoria) di un percorso: «questa ontologia è un'ontologia nichilistica, nel senso che il suo contenuto non è altro che la storia nella quale dell'essere come tale alla fine non ne è più nulla»⁵²⁸. Che l'essere accada e che quindi sia evento non è una “scoperta”, ma semmai la conseguenza dell'impossibilità di continuare a pensarlo come ente, come qualcosa che è. Non è un nuovo principio che va a sostituire i precedenti nella fondazione di una metafisica di tipo antirealista, «l'essere ci si dà come evento, richiede di essere pensato come evento nella specifica condizione concreta, eventuale, in cui siamo gettati»⁵²⁹.

526 *Ibidem*.

527 *Ibidem*.

528 G. Vattimo, *Essere e dintorni*, cit., p. 2236.

529 *Ibidem*.

Oggi continuare a pensare l'essere come un fondamento metafisico non è più possibile, anche perché «non abbiamo alcuna esperienza dell'Essere come tale, siamo già sempre nel nichilismo (la storia nella quale “dell'Essere come tale non ne è più nulla”»⁵³⁰. Se si vuole essere realisti fino in fondo bisognerebbe accettare questa circostanza ed ammettere che anche l'ermeneutica e il nichilismo sono reali, hanno una portata e una efficacia che caratterizzano ormai irrevocabilmente la filosofia: «nei confronti dell'ermeneutica e dell'ontologia che essa presuppone [...], i realisti peccano per l'appunto di poco realismo: non riescono a cogliere e descrivere “adeguatamente” l'esperienza da cui essa parte, su cui, se si vuole, si fonda. Eppure, questa esperienza è quella che costituisce di fatto la “realtà” di molta filosofia contemporanea»⁵³¹.

Non ci sono fatti, solo interpretazioni

Quando si riporta il famoso aforisma di Nietzsche secondo cui non ci sono fatti, ma solo interpretazioni, ci si dimentica sempre di completare la citazione con la seconda parte, che Vattimo ritiene fondamentale: «già questa è un'interpretazione»⁵³². L'importanza di questa clausola risiede nel fatto che solo grazie ad essa è possibile comprendere come vada inteso il carattere profondamente ermeneutico della realtà che questo aforisma sintetizza e racchiude. Al di là del significato e del valore che gli assegna il suo autore, infatti, l'aforisma in questione è diventato in qualche modo il motto fondamentale dell'ermeneutica, in particolare quella di Vattimo. La precisazione circa il fatto che “anche questa è già un'interpretazione” in prima battuta serve ad uscire da un paradosso di tipo logico al quale la frase si espone, ma successivamente, e in maniera molto più significativa, condensa e riassume in sé una certa forma di ricorsività, tipica dell'ermeneutica, che permette di connotarla come un tipo di discorso filosofico radicalmente diverso da qualunque altro.

Se diciamo che non ci sono fatti, ma solo interpretazioni, ci troviamo di fronte a una affermazione che, a una prima lettura, oltre che semplice da comprendere, può essere

⁵³⁰ G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 16.

⁵³¹ *Ivi*, p. 84.

⁵³² F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., p. 299.

facilmente condivisa. Anche Ferraris lo ammette: «è comunque una frase strana. Da una parte, ci sembra verosimile; se ci pensiamo senza troppa attenzione pare proprio che non ci siano fatti, solo interpretazioni: le cose possono essere valutate in tanti modi, ognuno guarda dalla propria prospettiva, le scienze avanzano attraverso delle congetture, ci pare che il significato di certi romanzi sia inesauribile...»⁵³³. A ben guardare tutto è frutto di interpretazioni, anche ciò che sulle prime ci sembra un “fatto”. E questo va di pari passo con quanto si è detto in merito alla scienza e alla sua pretesa di avere a che fare coi fatti in quanto tali, nudi e crudi, irrevocabili, etc.

I problemi sorgono nel momento in cui si riflette sulla natura della frase stessa: se essa è vera, ed è quindi un fatto, allora è falso ciò che dice (perché nega l'esistenza dei fatti). In altre parole, se prendiamo per buona l'affermazione – se cioè consideriamo che sia un fatto ciò che la frase afferma (che non ci sono fatti) – allora ciò che dice è falso, perché nega appunto l'esistenza di fatti. In sostanza per essere vera deve dire qualcosa di falso. Se invece ammettiamo radicalmente che non ci siano fatti, ma solo interpretazioni, e consideriamo la frase un'interpretazione, allora ciò che dice non è necessariamente vero, perché appunto non è un fatto, ma si tratta “solo” di un'interpretazione. Almeno nel linguaggio comune affermare che si tratta di una semplice interpretazione equivale a dire che non possiede certezza assoluta, e può essere tanto vera quanto falsa. Delle due l'una: o la frase è un fatto o è una interpretazione. Nel primo caso risulta falsa, nel secondo non necessariamente vera. In entrambi i casi le viene a mancare la possibilità di essere una affermazione vera in modo certo.

Si tratta chiaramente di un paradosso, non diverso dal quello del cretese Epimenide, secondo cui tutti i cretesi sono bugiardi, o da una frase come “esiste solo la menzogna”. Ambedue le situazioni sono intimamente contraddittorie perché dicono qualcosa che, per essere vero, costringe a ritenerle false. Detto altrimenti, è attraverso l'atto linguistico che si contraddicono rispetto a ciò che affermano. Si tratta di fallacie argomentative chiamate contraddizioni performative, che Searle definisce anche «atti linguistici auto-distruttivi»⁵³⁴, e «vengono ricondotte a contraddizioni dell'azione, come tali

533 M. Ferraris, “Badola e gavagai”, *Rivista di Estetica*, 34, 2007, pp. 251-261.

534 C. Roversi, “Sulla funzione fondazionale della contraddizione performativa”, in F. Puppo (a cura di), *La contraddizione che noi consente. Forme del sapere e valore del principio di non contraddizione*, Franco Angeli, Milano 2010, p. 229.

immediatamente evidenti all'agente linguistico, il quale non può che riconoscere l'evidenza di tali paradossi nel momento in cui riflette sull'atto linguistico che sta compiendo»⁵³⁵.

La clausola che “anche questa è una interpretazione” offre una via di fuga solo apparente dal paradosso dell'autocontraddizione, perché come è vero che anche la frase di Nietzsche è un'interpretazione è altrettanto vero che non solo la frase, in quanto enunciato (scritto, letto o pronunciato), ma anche lo stesso pensiero che trasmette (corrispondente o meno a verità) è quantomeno qualcosa, quindi è, come minimo, un fatto. Da qui comincia una ricorsa senza fine per capire se è nato prima l'uovo o la gallina, visto che, se è vero che tutto è interpretazione – poiché non esistono fatti immediati (cioè cose che non possedano già una veste interpretativa nel momento in cui le si individua) – è anche vero che le interpretazioni, come tutto il resto, sono innanzitutto dei fatti. È quindi una interpretazione dire che non ci sono fatti, solo interpretazioni, ma è pur sempre un fatto l'interpretazione che non ci siano fatti, solo interpretazioni. Tanto i fatti sono sempre interpretati, tanto l'evento interpretativo è un fatto in sé.

«Questo lato – scrive Sini – mi sembra carente [...] sia nelle argomentazioni di Vattimo, sia di Ferraris. [...] 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”: pròvati 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».

Tratteggiato così, il dibattito tra pensiero debole e realismo rischia di trasformarsi in un gioco sofisticato, nel quale ci si rincorre reciprocamente a colpi di: «le interpretazioni hanno luogo sui fatti»⁵³⁶ (Ferraris); «ogni fatto è prodotto di un'interpretazione»⁵³⁷

535 *Ivi*, p. 226.

536 M. Ferraris, “Che cos'è il nuovo realismo?”, cit., p. 37.

537 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 27.

(Vattimo); «anche l'evento della interpretazione è [...] una "evidenza"»⁵³⁸ (Sini⁵³⁹); «anche l'idea che, allora, ci siano solo i soggetti interpretanti è "solo un'interpretazione"»⁵⁴⁰ (Vattimo); «non ci può essere un costruttivismo generalizzato rispetto ai fatti [...] perché ci sono dei fatti che ci precedono»⁵⁴¹ (Ferraris); «e anche questa è una interpretazione»⁵⁴² (Vattimo), etc.

Banalizzando molto la questione, non essendo possibile incontrare né un fatto che non sia già avvolto in una veste interpretativa né un'interpretazione che non sia interpretazione di qualcosa (oltre che un fatto essa stessa), il disaccordo ontologico tra le due posizioni, realista ed ermeneutica, trova il suo fulcro nella seguente domanda: a chi va assegnato il primato tra soggetto e oggetto? Questi due termini sono infatti corrispondenti rispettivamente alle nozioni di interpretazione (soggettiva) e realtà (oggettiva), ma è appunto una simile impostazione del problema, dove soggetto e oggetto stanno uno in fronte all'altro, che gioca a favore dei realisti e che, secondo Vattimo, va ripensata.

Benché la prospettiva dei seguaci dell'ermeneutica, come si è visto, sia molto più articolata di una semplice visione scettico-relativista (e infatti rifiutano contrapposizioni come soggetto-oggetto o dentro-fuori), in forma molto semplificata si può dire che essi sostengono che non ci siano fatti che non siano anche e fin da subito interpretazioni, ovvero immagini di verità. Anche le cose apparentemente più concrete e oggettive, come monti e fiumi, sono ciò che sono, emergono come tali, solo se inserite in una veste interpretativa, senza la quale non emergerebbero dall'indistinto, cioè non sarebbero nulla. Esisterebbero comunque? Sì, come parte dello «sfondo preliminarmente dato di questa totalità-mondo»⁵⁴³, ma non sarebbero nulla per noi, non sarebbero fiumi e monti. Che poi già parlare di esistenza, se la intendiamo in senso materiale, è l'applicazione di un paradigma: ci sarebbero come presenza, come occupazione di spazio, solo nel senso che rispetterebbero le nozioni di fisica di cui ci avvaliamo nel momento in cui ci abbiamo a che fare. Ma si tratta, appunto, di un'ipotesi forzata, che non si dà, perché ci

538 C. Sini, "L'esperienza e la verità", cit., p. 10.

539 Nonostante il breve passo riportato possa farlo pensare, Carlo Sini è tutt'altro che realista.

540 G. Vattimo, *Etica dell'interpretazione*, cit., p. 1407.

541 M. Ferraris, P. Flores d'Arcais, *Controversia sull'essere*, cit., p. 57.

542 G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 1471.

543 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 123.

chiediamo cosa sarebbero per noi se non ci fosse alcun incontro con noi: senza l'Esserci non c'è alcun orizzonte preliminare.

Dire che un certo monte o un certo fiume è sempre stato lì in quanto monte o fiume sembra una banale constatazione, difficile da smentire, ma se ci si riflette abbastanza ci si rende conto che significa pretendere che la propria interpretazione valga in modo conclusivo e definitivo su tutte le altre possibili (ad esempio quelle che vi vedono uno spirito o la casa di una divinità). Affermare che sono sempre stati lì come tali – perché magari ce lo dimostrano fotografie, fossili o testimonianze geologiche – e, soprattutto, ritenere sulla base di ciò, che questa sia una verità oggettiva e non un'interpretazione tra le altre (ancorché ben argomentata), significa considerare la nostra descrizione non come l'ultima di una catena di interpretazioni che l'hanno preceduta e resa possibile attraverso millenni di storia, ma l'unica vera rispetto a tutte le altre. Si pretende cioè che, dopo un lunghissimo succedersi di idee errate, si sia giunti alla descrizione corretta, definitivamente vera, come se si fosse scavato a sufficienza da arrivare alla cosa in sé, al fondamento metafisico. Ovviamente questa circostanza, nella quale non ci sono più strati da scavare, è quasi sempre corrispondente alla descrizione che ne diamo noi oggi, convinti come siamo che a sbagliarsi siano stati tutti quelli che ci hanno preceduto. Ma secondo Vattimo «non si tratta di arrivare al livello ultimo [...]. Sono invece proprio questi molteplici e irriducibili livelli di significato che sostanziano il carattere “profetico” della sentenza di Nietzsche su fatti e interpretazioni, e ne costituiscono la permanente attualità»⁵⁴⁴. È solo attraverso un arbitrario atto di prepotenza conoscitiva che possiamo affermare che la nostra interpretazione sia quella definitiva, quella che è sempre stata vera.

Richiamando Rovatti, Sini scrive: «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»⁵⁴⁵. Inoltre se parliamo di oggetti, «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.»⁵⁴⁶. Riconoscere

544 *Ivi*, p. 41.

545 C. Sini, “L'esperienza e la verità”, cit., p. 6.

546 *Ibidem*.

una cosa come fiume presuppone in effetti un gran numero di attività interpretative: percepirla sensibilmente, riconoscerla come una cosa, nutrire un interesse per essa, tracciarne i confini, possederne l'idea o darle un nome, etc.

Quando Ferraris distingue gli oggetti naturali, come fiumi, laghi e castori, da quelli sociali (banconote, promesse, matrimoni, etc.) trascura di notare che il fiume, non solo per la sua formulazione linguistica, ma già per il suo stesso riconoscimento come tale, come qualcosa di diverso, ad esempio, dal lago e dal mare, è frutto di un'interpretazione e non è un semplice fatto. Sarà anche vero che con esso interagiscono sia l'uomo che il castoro, ma solo per il primo è effettivamente un fiume. La porzione di realtà segmentata e riconosciuta è, per così dire, "tagliata lungo i bordi" dall'uomo e in questo modo prende forma. L'atto di tagliare lungo i bordi però è un fatto contingente e discrezionale, che dipende non solo dagli apparati percettivi del soggetto, ma anche dalla sua storia, dalla sua cultura, dai suoi criteri di verità: le realtà fatte di acqua ad esempio (lago, fiume, mare, pozzanghera) avrebbero potuto essere segmentate e classificate secondo altri criteri: la potabilità, il colore, la temperatura, etc. Avremmo potuto decidere molto pragmaticamente che "acqua" è quella potabile, mentre "mare" è quella non potabile e in questo modo un fiume inquinato si sarebbe chiamato "mare" al pari dell'oceano e di una pozzanghera putrida.

Già il fatto che non interagiamo mai con nulla che non abbia quantomeno un nome, dimostra che l'emergenza di qualunque cosa è sempre originariamente vincolata a un'attività ermeneutica, per lo meno nella forma del riconoscimento in quanto cosa, ovvero quell'operazione di taglio della realtà che permette di dire dove una cosa finisce e ne comincia un'altra; procedura che – sappiamo – avviene in modi diversi a seconda della cultura di appartenenza. Tra i numerosi esempi che si potrebbero fare si pensi ai due più famosi, molto studiati in linguistica ed etno-semiotica, ovvero quello della supposta⁵⁴⁷ ricchezza lessicale con cui il vocabolario inuit menziona la neve e quello del lessico cromatico relativo allo spettro di colore, «vale a dire l'esistenza di un continuum che ogni lingua divide in modo arbitrario in segmenti discreti»⁵⁴⁸, come nel particolare

547 "Supposta" perché contestata in G. K. Pullum, *The great Eskimo vocabulary hoax and other irreverent essays on the study of language*, University of Chicago Press, Chicago 1991.

548 P. D'Achille, M. Grossmann, "I termini di colore nell'area azzurro-blu in italiano: sincronia e diacronia", *AION. Annali del Dipartimento di Studi Letterari, Linguistici e Comparati. Sezione linguistica*, 6, 2017, p. 110.

caso del termine “azzurro” per la lingua italiana. Questo fenomeno, a seconda dei casi, viene chiamato: relatività linguistica, determinismo linguistico o ipotesi Sapir-Whorf. Non ci interessa qui entrare nei dettagli tecnici di questi studi, ma giova senz’altro notare come all’origine di questa intuizione⁵⁴⁹, ovvero dell’idea che la lingua condizioni le modalità con cui percepiamo il mondo, vi sia una perfetta coerenza con i presupposti dell’ontologia ermeneutica tratteggiata da Heidegger e Vattimo:

«noi dissezioniamo la natura lungo linee tracciate dalle nostre lingue madri. Le categorie e le tipologie che isoliamo dal mondo dei fenomeni non le troviamo lì in quanto esse guardano dritto in faccia ogni osservatore; al contrario, il mondo viene presentato in un flusso caleidoscopico di impressioni che deve essere organizzato dalle nostre menti; vale a dire, in gran parte dai sistemi linguistici presenti nelle nostre menti. Noi tagliamo a pezzi la natura, la organizziamo in concetti, e nel farlo vi attribuiamo significati, in gran parte perché siamo parti in causa in un accordo per organizzarla in questo modo; un accordo che si mantiene in tutta la nostra comunità di linguaggio ed è codificato negli schemi della nostra lingua [...] tutti gli osservatori non sono guidati dalle stesse prove fisiche verso la stessa immagine dell’universo, a meno che i loro bagagli linguistici siano simili, o possano essere in qualche modo calibrati»⁵⁵⁰.

In realtà per Vattimo la questione non riguarda soltanto l’influenza esercitata dalla lingua. Non è possibile in generale esperire nulla che non sia già in qualche misura filtrato, manomesso, mediato da una componente soggettiva: i sensi, la cultura, la storia, gli schemi mentali, i criteri di giudizio, etc. Ciò avviene per il semplice fatto che già esperire presuppone un processo di mediazione, giacché non incontriamo mai i fatti in sé, nudi e crudi. Non vi è mai accesso a nulla in modo autentico e diretto, senza quantomeno l’intervento dei sensi o di forme interpretative minime: un nome, dei contorni, la sollecitazione di un interesse, un qualunque processo di selezione che permetta anche solo di articolare su piani differenti la totalità che ci si presenta di fronte. «La realtà “stessa” non parla da sé, ha bisogno di portavoce – cioè, appunto, di interpreti motivati, che decidono come rappresentare su una mappa un territorio a cui hanno avuto accesso attraverso mappe più antiche»⁵⁵¹. Si tratta delle famose lenti colorate di Kant che ci impediscono di accedere al noumeno, ma che ci consentono appunto di studiare il

549 Tra gli antesignani dell’idea che le lingue strutturino le forme di pensiero e la cultura vi sono quantomeno: Wilhelm von Humboldt, *La diversità delle lingue* (1836), tr. it. di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 1991 e Franz Boas *Introduzione alle lingue indiane d’America* (1911), tr. it. di G. R. Cardona, Bollati Boringhieri, Torino 1979.

550 B. L. Whorf, *Linguaggio, pensiero e realtà* (1956), tr. it. di F. Ciafaloni, Boringhieri, Torino 1977.

551 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 95.

fenomeno. Il passo in avanti compiuto da Heidegger rispetto alla fenomenologia di Husserl sta proprio nel coinvolgimento della collocazione storica del soggetto, ovvero la partecipazione di ciascun individuo alla storia dell'essere⁵⁵², e quindi a quell'insieme di mappe più antiche.

Al contrario, i realisti affermano essenzialmente che, al netto della fenomenologia, la cosa in sé esista, anche perché è solo in relazione ad essa che qualcosa può dirsi fenomeno: «perché ci siano interpretazioni ci devono essere fatti»⁵⁵³. Ciò vale tanto per gli oggetti naturali, come un fiume o una pietra, quanto per quelli sociali: «per essere un fenomeno bisogna anche contrapporsi a delle cose in sé. Prendiamo una multa. Quale sarebbe il suo in sé? Dire che una multa è una multa apparente significa semplicemente dire che non è una multa»⁵⁵⁴. Ancora più elementare (si fa per dire) la questione con gli oggetti naturali, la cui esistenza indipendentemente dai soggetti coinvolti nell'incontro con essa può essere barattata, secondo i realisti, solo con l'ipotesi abbastanza assurda che non sia esistito nulla prima della comparsa dell'uomo sulla terra. Se i fossili – che dimostrano cose come l'esistenza dei dinosauri – c'erano anche prima che l'uomo facesse la sua comparsa, erano a quell'epoca cose in sé e non fenomeni. Già questo – ammettere che il mondo c'era anche prima dell'uomo – dimostra che le cose in sé esistono.

In generale, pur accettando moderati gradi di costruzionismo, il realismo vuole «porre un limite alle pretese egemoniche degli schemi concettuali»⁵⁵⁵ e non tollera che l'intervento del pensiero superi la realtà oggettiva: «l'essere precede il pensiero, e il pensiero emerge dalla natura»⁵⁵⁶.

552 *Ivi*, p. 117.

553 M. Ferraris, P. Flores d'Arcais, *Controversia sull'essere*, cit., p. 15 (in questo caso sta scrivendo Flores d'Arcais).

554 *Ivi*, p. 62.

555 *Ivi*, p. 54.

556 *Ivi*, p. 63.

Già questa è una interpretazione

Come abbiamo anticipato, la clausola che pone Nietzsche nel suo famoso aforisma, ovvero che «già questa è un'interpretazione»⁵⁵⁷ è ciò su cui focalizza la sua attenzione Vattimo e, facendolo, riesce in qualche modo a compiere un passo di lato rispetto al duello fatti/interpretazioni. Spostando l'attenzione sul questo corollario, oltre che permettere una lettura particolare dell'intero aforisma, rispondendo così alle facili accuse di auto-contraddizione, Vattimo riesce a isolare una caratteristica fondamentale dell'ermeneutica, che forse non sarebbe stata così evidente se, appunto, non fosse servita come antidoto contro le argomentazioni logiche del realismo. In effetti l'ermeneutica ripercorre in un certo senso le stesse fatiche che ha affrontato Nietzsche nel tentativo di sopravvivere al proprio irrazionalismo, ed è molto probabile, a parere di chi scrive, che, se non si fosse scontrata con «ciò che una logica rigorosamente metafisica definisce autocontraddizioni performative»⁵⁵⁸, non avrebbe avuto bisogno di teorizzare l'assoluta centralità di quel “e già questa è un'interpretazione”, che alla fine diventa sostanzialmente l'elemento definitorio del pensiero debole.

Si tratta in effetti di un enunciato davvero chiave per l'ermeneutica di Vattimo giacché ne custodisce in qualche modo il principio regolatore. La frase di Nietzsche secondo cui non ci sono fatti, ma solo interpretazioni, non è una teoria oggettiva, non è la descrizione di un fatto, né una proposizione che fotografi in modo obiettivo uno stato di cose. Non ambisce in alcun modo a dire “la verità è la seguente: la realtà è costituita da interpretazioni anziché da fatti”. Non ci troviamo davanti a un enunciato di natura metafisica che pretenda di dire com'è la realtà e tanto meno che cerchi di convincere che «il mondo là fuori “non ci sia”»⁵⁵⁹ perché risulta che le cose stiano così. Farlo significherebbe semplicemente opporre a una descrizione metafisica un'altra descrizione metafisica, ancorché di segno opposto. Il punto è che l'enunciato non descrive affatto: non accerta, non definisce, non fotografa, non constata, non verifica, non comprova. Questi sono tutti verbi della metafisica. Lo scrive molto chiaramente Vattimo: «sono consapevole che il mio discorso rischia la solita obiezione antiscettica: se dici che non c'è verità, pretendi comunque di dire una verità eccetera. Non è in nome

557 F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., p. 299.

558 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 85.

559 *Ivi*, p. 112.

di un superiore realismo (la consapevolezza dimostrativa che il mondo là fuori “non c’è”) che si può e si deve respingere [...] la [...] metafisica realistica»⁵⁶⁰.

Insomma, non si tratta di contrapporre banalmente realismo e antirealismo, perché in entrambi i casi si resta all’interno del medesimo recinto metafisico, nel quale a un’affermazione definitiva si oppone una sentenza altrettanto definitiva di segno contrario. L’ermeneutica ambisce invece ad uscire da questa grammatica costrittiva, ad abbandonare l’idea che si possano fare affermazioni perentorie circa la realtà che vadano al di là del contesto di contingenza nel quale vengono pronunciate; un contesto che – lo ricordiamo – non è solo individuale, ma è anche storico, linguistico, culturale, etc. Se un realista afferma che è oggettivo che il cielo è azzurro per una serie di leggi fisiche e ottiche, l’ermeneutico non intende negare che le cose stiano così sulla base di una diversa scienza di cui si fa portavoce, ma pretende ricondurre la validità dell’affermazione circa il colore del cielo alle condizioni che la rendono possibile e all’interno delle quali essa ha significato, cioè al sistema di riferimento che la produce, all’orizzonte in cui avviene. La vincola, in realtà, alla provenienza e alla progettualità di chi la pronuncia: da dove viene e dove vuole andare.

Ovviamente, già un’espressione come “in realtà” in bocca a Vattimo dimostra che «siamo ben consapevoli di usare ancora, in moltissime situazioni, la grammatica e la sintassi della verità “oggettiva”»⁵⁶¹, la qual cosa rende molto difficile esprimersi in termini autenticamente ermeneutici, visto che le modalità di comunicare sono costruite sulla base dei principi della logica, ma ciò non significa che rifiutare la metafisica significhi necessariamente cercare di sostituirla con qualcosa di “più vero”. «Ciò che ispira il rifiuto heideggeriano e nostro della metafisica realistica non è [...] la volontà di una maggiore verità – la “scoperta” che il principio di Tarski non è vero. È il bisogno di libertà: il mondo dell’oggettivismo metafisico [...] appare [...] come un mondo in cui le scelte del singolo esistente non avranno più alcun peso»⁵⁶².

Il tema in effetti, è formalizzato dai realisti con l’enunciato di Tarski secondo cui «“p” è vero se, e solo se, p. Che tradotto vuol dire: “piove” è vero se, e solo se, piove»⁵⁶³.

560 *Ibidem*.

561 *Ibidem*.

562 *Ivi*, p. 118.

563 *Ivi*, p. 100.

Cruciale in questa affermazione è il ruolo esercitato dalle virgolette che ovviamente sono decisive: circoscrivono una parte della frase (quella della cui verità ci si interroga) lasciando fuori il resto, creando così due diversi piani, ovvero quello ontologico e quello epistemologico. Il confinamento posto a uno solo dei due *piove* permette ai realisti di distinguere il livello dell'interpretazione da quello della realtà: col primo *piove* siamo all'interno del mondo fluido delle affermazioni (quelle che nel lessico platonico sarebbero le *dòxai*), che possono essere tanto erronee quanto veritiere, mentre col secondo *piove* ci troviamo in un mondo "esterno", quello della realtà effettiva, nel quale le cose sono ciò che sono e costituiscono la pietra di paragone per dire se le affermazioni corrispondono o meno ai fatti. Se, e solo se, il primo livello rispecchia il secondo, si tratta di una affermazione vera, altrimenti siamo di fronte a una menzogna. Ora, la critica che muove Vattimo a questo tipo di impostazione sta proprio nella partizione compiuta dalle virgolette: «davvero la seconda p sta fuori dalle virgolette? Chi lo dice? [...] Che p stia fuori dalle virgolette lo dice, sostiene, afferma, qualcuno a cui serve che si dica così. Ma dunque anche quest'affermazione di qualcuno deve essere posta tra virgolette»⁵⁶⁴. Come scrive anche Sini, «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»⁵⁶⁵.

Genericamente la ragione addotta per affermare che la seconda p stia fuori dalle virgolette, e sia quindi la parte "indiscutibile del discorso", non soggetta ad errore, invulnerabile (Ferraris direbbe inemendabile), è che ci serve che sia così, altrimenti tutto ciò che diciamo sarebbe privo di senso. «L'argomento a favore del principio di Tarski è dunque che abbiamo bisogno di quel principio. Ma di nuovo: chi ne ha bisogno?»⁵⁶⁶ La richiesta realista è quella di affidarci a un criterio la cui validità dipende semplicemente dal fatto che senza di esso non funzionerebbe il resto delle verità che i realisti vogliono mettere in moto.

Tutto ciò quadra con l'idea di Ferraris che la filosofia proceda, in maniera analoga alle altre scienze, per traguardi: «il progresso in filosofia (così come nel sapere in generale)

564 *Ivi*, p. 101.

565 C. Sini, "L'esperienza e la verità", cit., p. 4.

566 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 101.

comporta una fiducia nella verità»⁵⁶⁷ scrive nel *Manifesto del nuovo realismo*. Ma tale affermazione ci sembra abbastanza arbitraria, perché ignora lo scarto che esiste tra questa disciplina e le altre: è innegabile che occuparsi di filosofia comporti la necessità di confrontarsi con il tema della verità, che non è solo *una* questione tra le altre di cui si occupa, ma è forse *la* domanda principale della filosofia. Ricordiamoci, però, che è appunto una domanda, un quesito da porsi, e non un assunto implicito. Se è vero che la fisica o la biologia possono fare le loro scoperte appellandosi a una certa idea di verità, come presupposto delle proprie indagini, senza interrogarsi sul significato e la natura di questo assunto, lo stesso non può dirsi della filosofia, che è tutt'altro che esentata da questo sforzo. E non è affatto scontato che il progresso in questo campo debba avvenire grazie alla fiducia riposta (o meglio presupposta) nella verità.

Se c'è una disciplina nella quale non si afferra il testimone dei predecessori è proprio la filosofia. Si leggono i testi dei precedenti filosofi ovviamente, ma si deve sempre comunque partire da zero: ci si interroga sulle medesime domande che si poneva Talete più di duemila anni fa e si confrontano, in modo pienamente legittimo, le posizioni di Heidegger con quelle di Parmenide, senza che questo comporti alcuno scandalo. Non ci sono questioni che non vengano riaperte ogni volta, mentre coloro che fanno ricerca nelle scienze dure, ancorché sempre disponibili a revisioni e riletture, possono sentirsi esentati dall'onere di dimostrare di nuovo tutto quanto perché in un certo senso cominciano dalla fine. Questo ovviamente comporta che l'idea di progresso in filosofia non possa essere paragonabile a quella che se ne ha in altre discipline come la fisica o la medicina, dove si eredita una conoscenza costituita in gran parte da scoperte, enigmi risolti e, per così dire, "capitoli chiusi" (almeno provvisoriamente).

Tutto ciò incide ovviamente sull'idea che si ha della conoscenza e della filosofia, ma in generale se affermiamo che la verità non può essere negata perché è un presupposto necessario, cioè che non possiamo fare a meno di assumere che qualcosa stia fuori dalle virgolette perché si tratta di un principio di cui abbiamo bisogno, non stiamo affatto negando il relativismo. La tesi di Tarski dovrebbe essere convalidata perché vera e non perché ci è necessaria o utile.

⁵⁶⁷ M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 4.

«Come si vede, ci avviluppiamo in una serie di questioni [...] che si possono evitare solo rinunciando alla domanda su “chi lo dice”. Domanda alla quale però non si sfugge [...]. La questione, come si sarà capito, è quella che Nietzsche risolve brutalmente scrivendo che “non ci sono fatti solo interpretazioni. E anche questa è un’interpretazione”»⁵⁶⁸. D’altronde anche gli altri argomenti a favore del fatto che la seconda p stia fuori dalle virgolette sono sempre vincolati alla comune esperienza: che quando piove ci si bagna, che restano le goccioline sulla finestra, che tutti siano d’accordo sul fatto che piova, etc.

Da una parte sono argomentazioni che fanno presa sulla sensazione fisica, concreta, delle esperienze: se il gatto ti graffia, vuol dire che c’è un gatto che ti graffia; prova a negarlo mentre ti sanguina il braccio... Ma «persino il richiamo all’oggettività delle cose come sono in sé stesse pesa solo in quanto è una tesi di qualcuno contro qualcun altro»⁵⁶⁹. Non è rilevante quanto impatto abbia su di noi, con quanta forza ci colpisca; non vi è differenza sostanziale tra la recensione di un romanzo e la diagnosi di un medico o la sentenza di un giudice: si tratta sempre di un’interpretazione, ancorché argomentatissima, basata su fonti, leggi, studi, statistiche, dati di laboratorio o anni di esperienza sul campo.

Dall’altra parte gli argomenti realisti puntano sulla diffusione presso terzi della medesima esperienza interpretativa, cosa che, secondo loro, dimostrerebbe la sua oggettività: se tutti vediamo un gatto, allora vuol dire che c’è un gatto. Ma la comune esperienza, anche se condivisa, resta un’interpretazione. In fondo anche i membri del tribunale dell’Inquisizione erano spessissimo d’accordo nell’affermare di trovarsi tutti davanti a una strega; ma ciò non lo rende un fatto oggettivamente vero. Se un’opinione è particolarmente diffusa la consideriamo un fatto, anche se continua ad essere, in sé, un’interpretazione, «che noi tendiamo a non chiamare tale solo per distinguerla da opinioni più marcatamente individuali, di cui diciamo che sono “solo” interpretazioni»⁵⁷⁰. Il fatto che esistano prospettive meno convincenti o meno diffuse di altre, però, non legittima in alcun modo a considerare verità oggettiva la comune esperienza. «Ciò rispetto a cui l’interpretazione è “solo” un’interpretazione non è il

568 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 101.

569 *Ivi*, p. 95.

570 *Ivi*, p. 102.

mondo là fuori come totalità fissa di oggetti indipendenti dalla mia conoscenza, ma l'eredità di altre interpretazioni a loro volta inseparabili da ciò che si dava loro come oggetto»⁵⁷¹.

Viene peraltro da chiedersi che bisogno filosofico ci sia di considerare verità oggettiva ciò che già tutti considerano tale. Non è, comunque, la presenza di pareri meno argomentati di altri, né il richiamo all'impatto materiale delle cose, né tanto meno la diffusa condivisione di un'opinione presso la maggioranza, che rende possibile affermare che certe posizioni siano verità oggettive, cioè che effettivamente non siano posizioni, non siano "collocazioni" o punti di vista, ma fatti inemendabili. D'altronde esiste un atteggiamento meno filosofico che ritenere qualcosa vero solo perché lo considera tale la maggioranza delle persone?

Resta la questione di ciò che c'era prima della comparsa dell'uomo, ovvero il tema della preistoria, dei dinosauri e dei fossili, la cui verità sarebbe indipendente dall'uomo, pena la sua inesistenza visto che la scienza ci dice che da lì deriviamo. Inoltre, siccome ci restano i fossili, ci troviamo di fronte alla «prova evidente del fatto che ci possono essere intere forme di vita organizzata che si sviluppano in forma completamente indipendente dal nostro linguaggio, dal nostro sapere e dai nostri schemi concettuali»⁵⁷². Il punto è che quando ci riferiamo alla Terra prima della nostra comparsa, ci stiamo comunque relazionando con essa: già solo parlandone la stiamo inserendo in una veste interpretativa, una cornice di verità che andiamo elaborando grazie agli studi che conduciamo. Essa esiste solo all'interno di questi discorsi – discorsi umani – «altrimenti è come se non ci fosse»⁵⁷³. Un realista obietterebbe ovviamente che ne vediamo le tracce e ne subiamo le conseguenze, il tutto indipendentemente dal fatto che ne sappiamo o meno qualcosa, «dunque è qualcosa di reale, già prima e fuori dai nostri discorsi. Sì, ma in quanto si riflette su di noi è già in qualche modo "relativa" (in relazione) a noi»⁵⁷⁴. Non si dà il caso di una conoscenza che si riferisce a qualcosa di cui non abbiamo alcuna traccia, indizio e con la quale non abbiamo alcuna relazione di tipo

571 *Ivi*, p. 95.

572 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 67.

573 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 102.

574 *Ibidem*.

fenomenico: «come direbbe un buon positivista, non ci sono fatti se non accertati, esperiti, riconosciuti da qualcuno come tali»⁵⁷⁵.

Quando Ferraris parla di irrevocabilità afferma che «anche in ambiti che dipendono dagli schemi concettuali, come per esempio gli eventi storici, abbiamo a che fare con una netta manifestazione di inemendabilità, che è l'irrevocabilità degli eventi passati su cui si costruiscono le interpretazioni degli storici»⁵⁷⁶. Se non fosse così, «qualunque negazionismo diventa possibile»⁵⁷⁷.

Ma prendendo come esempio un qualunque fatto storico, quand'anche fosse uno dei più inconfutabili e importanti per l'Occidente, come la caduta dell'Impero Romano del 476 d.C., è davvero un fatto oggettivo? È effettivamente qualcosa di accaduto indipendentemente dalla nostra interpretazione? Se analizziamo i fatti in quanto tali, nudi e crudi, si è trattato di un giorno qualunque, durante il quale è avvenuto un episodio piuttosto marginale, ovvero la deposizione di un ragazzino di circa quindici anni, Romolo Augustolo, che nemmeno governava in prima persona. L'evento non è stato affatto percepito come qualcosa di epocale dai coevi, la maggior parte dei quali, ben lungi dall'immaginare che stava per iniziare un millennio di presunto oscurantismo, nemmeno si è resa conto di cosa accadeva.

Ora, che cosa esattamente della caduta dell'Impero Romano d'Occidente è un fatto irrevocabile e inemendabile? La datazione, la constatazione di quell'evento, il riconoscimento di esso come la fine dell'Impero, la scelta di individuare quella data come l'inizio del medioevo sono tutte pratiche già cariche di giudizi, interpretazioni, e visioni. Oggi nemmeno intendiamo il medioevo con la medesima accezione con la quale gli è stato assegnato il nome. Dunque che cosa è esattamente necessario e inemendabile? Quale parte di tutto ciò non è una scelta del tutto contingente?

Anche nel caso dei dinosauri, la cui rilevanza risiederebbe nell'assenza di un interprete umano coevo, cosa c'è di genuinamente reale e incontestabile in ciò che è avvenuto? Il fatto che fossero alti così e così? Il fatto che si chiamassero dinosauri? Il fatto che siano vissuti un certo numero di anni fa? Quale di queste affermazione non è smentibile o rivedibile o, più precisamente, non è un'interpretazione antropomorfa? Tutto ciò è vero

575 *Ibidem*.

576 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 67.

577 *Ivi*, p. 69.

per noi oggi, ma non ha nulla di vero in via definitiva, al di là di noi. «Proprio questo mi sembra il punto. [...] 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»⁵⁷⁸.

Non è appellandoci alla realtà oggettiva che possiamo dire che sbagliavamo a bruciare le streghe nel Seicento, ma solo riconoscendo che lo si faceva sulla base di un paradigma, come quello che oggi ci permette di negare l'esistenza della magia e di ammettere che era un errore la caccia alla streghe. Affermare che qualcosa è vero in modo irreversibile e senza appelli è esattamente l'atteggiamento che caratterizzava il tribunale della Santa Inquisizione. La distanza tra noi e quest'ultimo la pone proprio ciò: è la presunzione di avere accesso alla verità ultima o la rinuncia a possederla che ci fa correggere gli errori del passato?

Nulla sappiamo di ciò che avviene in nostra assenza se non tramite ricostruzioni, che sono appunto soggettive e storiche perché rispondono ad esigenze antropomorfe ed interessi moderni. Un gatto, che presumibilmente non sa nulla di geologia, e un uomo, che può essere o non essere un esperto di vulcanologia, solcano allo stesso modo una superficie di origine lavica e magari ci inciampano similmente a causa della sua natura increspata, ma questo non dimostra affatto che il suolo vulcanico sia un fatto inemendabile. Piuttosto, affermando che gatto e uomo camminano allo stesso modo sul medesimo suolo, stiamo semplicemente offrendo un ulteriore esempio del fatto che le nostre constatazioni sono sempre accomunate dal medesimo punto di vista, proprio perché non abbiamo accesso diretto ad altri.

Lo stesso vale per il gatto, della cui esperienza del mondo non abbiamo nozione, ma che possiamo immaginarci vada a definirsi in ragione dei suoi bisogni felini, quindi magari non tramite teorie geologiche sul suolo o secondo criteri di verità oggettiva, ma attraverso la perlustrazione olfattiva, la marcatura del territorio tramite feromoni, la ricerca di prede o di nascondigli, etc. Non stupisce, ad esempio, che la perdita di appetito sia un sintomo tipico dei gatti raffreddati⁵⁷⁹ che, privi di olfatto, non sono in

578 *Ivi*, p. 5.

579 V. R. Barrs, S. F. Foster, G. B. Hunt, R. Malik, M. C. Perkins, G. R. Swinney, "Nasopharyngeal disorders of dogs and cats: a review and retrospective study", *Compendium on continuing education*

grado di riconoscere il cibo. Un felino senza olfatto è in effetti molto simile a un uomo privo di vista dal momento che ciascuno dei due organizza il mondo in ragione dei propri bisogni e interessi e del maggior o minor sviluppo delle proprie facoltà.

Un mondo radicalmente diverso insomma. Ma questo significa che il gatto e l'uomo vivono su pianeti differenti? Che – obiettivamente – il suolo calpestato dal felino è un suolo differente da quello che solchiamo noi? L'ermeneutica postmoderna non afferma che non siano lo stesso suolo, lo stesso mondo o la stessa realtà, ma che siano diversi gli orizzonti di comprensione e che non ci si possa mai collocare in una posizione, al di fuori e al di sopra di questi orizzonti, tale da poter dire con certezza che la realtà è così e così, visto che l'unica cosa che si dà è l'esperienza individuale, l'esserci. Bisognerebbe essere contemporaneamente uomo e gatto per dirlo, oppure essere a un tempo dentro e fuori del punto di vista di entrambi gli animali.

Ferraris scrive che «per sostenere che le montagne e i fiumi sono come sono perché ci sono uomini che hanno i sensi fatti in un certo modo, e perché ci sono categorie di un certo tipo, ci vuole molto coraggio»⁵⁸⁰ visto che fiumi e montagne, a suo dire, «sono quello sono per conto loro e vengono, semmai, *conosciuti* da noi attraverso le forme specifiche dei nostri sensi e del nostro intelletto»⁵⁸¹. Ciò significherebbe che gli schemi concettuali e gli apparati sensoriali di chi li osserva non hanno nessuna capacità di modificarne le caratteristiche (cosa che in effetti nessun postmoderno afferma). Il punto è che Ferraris trascura di notare che noi non abbiamo mai modo di vedere montagne e fiumi per come sono in sé, indipendentemente da quegli schemi o apparati e con un sguardo scevro da tutto ciò che sappiamo, siamo, crediamo, pensiamo, diciamo.

Proprio perché ne possiamo avere una esperienza solo mediata ci è del tutto impossibile affermare che siano così e così indipendentemente dalla nostra mente e i nostri sensi. Questo non vuol dire che siano una immagine evanescente e fittizia che noi dipingiamo a nostro piacimento. Una persona che soffre un dolore fisico, quand'anche si trattasse di un dolore di cui non si riesca a rintracciare l'origine fisiologica, soffre effettivamente. E soffre perché soffre, indipendentemente dall'origine fisica o psicologica del male (perché, poi, la psiche dovrebbe essere ontologicamente diversa da tutto il resto?). La

for the practicing veterinarian, 24/3, 2002, pp. 184-200.

580 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 73.

581 *Ibidem*.

verità è nel sintomo, non nella diagnosi. E d'altronde il dolore di una donna che riceve la notizia della morte del marito al fronte, ad esempio, non sarebbe un dolore meno vero se il compianto fosse in realtà segretamente vivo. Lo sarebbe solo se si palesasse redivivo. Distinguere tra il dolore che la vedova prova per la morte reale e la morte riferita è un artificio ozioso. E d'altra parte affermare che, fintanto che non lo viene a sapere, non vi è alcuna differenza per la vedova non comporta affatto che ella possa scegliere a suo piacimento di farlo tornare in vita o che sia nelle sue facoltà decidere cosa è reale e cosa no.

Ferraris è abbastanza sicuro che «per un castoro [...] i mutui e i divorzi non esistono, mentre le montagne e i laghi esistono eccome»⁵⁸², ma è chiaro che per dirlo bisognerebbe trovarsi in almeno una delle due seguenti condizioni: adottare le vesti di un castoro (conservando memoria della precedente esperienza umana) o spogliarsi temporaneamente delle vesti umane (cosa si debba essere nel frattempo resta un problema ulteriore). E questo non perché riteniamo che fiumi, laghi, virus letali e malattie “in realtà” non ci siano, ma perché ciò che definiamo tale è vincolato all'esperienza e all'idea che ne abbiamo come uomini. Se li percepissimo come li percepiscono i lombrichi o i cani sarebbero molto probabilmente altro, visto che l'evento dell'esistenza è passibile di essere segmentato in maniera diversa da ciascuna specie. Effettivamente è credibile che per un castoro montagne, fiumi, laghi, virus letali e malattie esistano quanto i mutui: la discriminazione tra la realtà naturale e sociale non modifica a livello sostanziale la circostanza di avere orizzonti di comprensione differenti. Anche la distinzione tra naturale e sociale è infatti qualcosa che non ha nulla di vero in sé, ma è vera solo in termini antropomorfi, cioè in ossequio e a vantaggio delle attuali pratiche di vita umane.

A tal proposito, quello che Ferraris chiama «esperimento della ciabatta»⁵⁸³ ci è utile a dimostrare che inemendabile non è la realtà fattuale, ma la dimensione prospettica. Nell'esperimento Ferraris presenta variazioni del medesimo scenario nel quale enti diversi, nello specifico un uomo, un cane, un verme, un'edera e una ciabatta, si relazionano con un'altra ciabatta. Il fatto che tutti, sebbene ciascuno a proprio modo, ci abbiano a che fare, dimostrerebbe che non si possa dubitare della realtà dell'oggetto.

⁵⁸² *Ibidem*.

⁵⁸³ *Ivi*, p. 39.

Cani e lombrichi, che di sicuro non hanno la nostra medesima nozione di cosa sia una ciabatta, sono in grado di farci i conti, ad esempio per portarla al padrone o per superarla strisciandoci sopra: ciò confermerebbe che almeno una parte della realtà (cioè quella non sociale) non è costruita dall'uomo, ma esiste oggettivamente in quanto tale. Il fatto, poi, che anche un'edera e addirittura un'altra ciabatta non le passino attraverso come ectoplasmi sarebbe prova della sua inemendabilità.

Come sottolinea Vattimo, gli argomenti addotti si appellano alla fisicità materiale degli oggetti e alla trasversalità dell'esperienza e, inoltre, sembrano voler combattere un falso nemico: la presunta tesi postmoderna secondo la quale non esistono le cose fisiche. Ma ciò che maggiormente emerge da questo esperimento mentale è che il comune denominatore tra le variazioni non è *l'oggettività* della ciabatta, ma lo sguardo *oggettivante* dell'osservatore (che si crede) esterno. È solo presupponendosi tale, cioè esterno e non coinvolto, che chi guarda la scena può dire che la ciabatta è sempre lì ed è sempre la stessa, indipendentemente da chi o cosa ci ha a che fare.

La riflessione ermeneutica permette invece di ammettere che l'incontro con la ciabatta cambi ogni volta (la modalità con cui la incontra un verme o una pianta o un uomo è radicalmente diversa perché ognuno di essi vive realtà diverse e possiede apparati sensoriali diversi). Sembrano situazioni uguali solo perché noi continuiamo a guardare dalla medesima prospettiva umana ed è chiaro che ci sembra che la ciabatta sia sempre lì allo stesso modo, sia che la incontri un cane o un lombrico, ma proprio perché non la stiamo sperendo affatto come loro, bensì continuiamo a sperirla come uomini.

Se ad esempio adottassimo il punto di osservazione di un lombrico o di un'edera, potremmo benissimo giungere alle medesime conclusioni dell'osservatore (di) Ferraris, ed è anzi abbastanza plausibile che sia così. Cioè è probabile che un lombrico particolarmente curioso, che facesse quest'esperimento con le altre specie, pur in assenza di occhi, constaterrebbe che la ciabatta permanga identica al variare degli individui con cui essa si relaziona. Ma ciò non perché non sia credibile che un lombrico si spinga a tanto o perché la ciabatta sia una verità oggettiva, ma perché la realtà del lombrico sarebbe segmentata in modo diverso secondo il suo punto di osservazione: un mondo dove cani e umani non sono distinti ad esempio, o dove lo sono secondo criteri differenti, come il colore del pelo, con i *Golden Retriever* nella stessa categoria degli

umani biondi e i *Dobermann* insieme ai mori. E in questo caso le variazioni che il lombrico ritiene significative per l'esperimento potrebbero non essere affatto cinque. Analogamente si potrebbe trattare di una realtà dove non si segmenta affatto, dove non esistono esperimenti e dove non ci si pone il problema della differenza tra realtà e interpretazione.

Ciò che resta davvero immutato nell'esperimento di Ferraris non è la natura ontologica della ciabatta, ma il punto di vista dell'osservatore umano. Per dire che non c'è differenza tra le varie circostanze bisognerebbe adottare una prospettiva superiore, che non abbiamo, ma che l'osservatore (di) Ferraris, proprio sulla base delle conclusioni a cui giunge, dimostra di presupporre di avere. Se c'è una cosa che conferma l'esperimento è la tesi contraria a quella che vorrebbe validare: non possiamo negare che esistano mondi diversi per soggetti diversi; il comune denominatore che connota qualunque tentativo di dimostrare il contrario è solo la natura irriducibilmente prospettica e interpretativa di chi ci prova.

La presa d'atto che manca al realista, dunque, è che non esiste la possibilità di essere un punto di osservazione adimensionale sulla realtà e al di sopra delle parti, quindi le uniche strade per dire che le cose stanno in un certo modo sono quella di arrogarsi, con un atto di violenza, il diritto di occupare una posizione che è impossibile raggiungere oppure quella di ricondurre la validità delle proprie affermazioni a dei centri di potere terzi (la religione, lo Stato, l'oracolo, lo sciamano, la comunità scientifica) che di fatto convalidano la verità solo sulla base di un'autorità più o meno legittimamente acquisita o di un accordo interno.

Coerentemente con il suo desiderio di spostare l'attenzione dal tema del potere a quello dei fatti, il realista puntualmente trascura di rispondere alla fatidica domanda: "chi lo dice?" Anche Sini se lo chiede: «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»⁵⁸⁴. L'imbarazzo di fronte a questa domanda dipende dal fatto che «non possiamo mai pretendere di identificarci con il punto di vista di Dio. Possiamo solo riconoscere che vediamo le cose in base a certi pregiudizi, a certi interessi, e che se mai è possibile la verità, essa è il

584 C. Sini, "L'esperienza e la verità", cit., p. 1.

risultato di un accordo che non è necessitato da alcuna evidenza definitiva, ma solo [...] dal bisogno umano [...] di vivere in accordo con gli altri»⁵⁸⁵.

D'altronde anche affermare che i fatti restano fatti pur in assenza di un soggetto che li percepisce, cioè che il tavolo resta lì anche quando non lo guardo, non significa altro che prevedere la possibilità di percepirlo in un secondo momento. E questo non dipende da un capriccio intellettuale, ma dal fatto che la stessa scienza, senza mai occuparsi della cosa in sé, avanza solo sul terreno fenomenico, cioè di ciò che si acquisisce per mezzo dell'esperienza. Cosa sta succedendo in questo momento su un'altra galassia non può essere oggetto né di scienza né di esperienza. L'oggettività della scienza, in effetti, altro non è che la ripetibilità delle singole esperienze: una ripetibilità che non comporta e non legittima alcun superamento dei confini del fenomeno e che, in questo senso, in nulla differisce dall'idea che non ci siano fatti (in sé), ma solo interpretazioni/esperienze.

«Insomma, i fatti sono appunto “fatti” (*made*, letteralmente) da qualcuno, o “dati” [...] a chi li vuole esaminare e utilizzare per un discorso. Anche la tesi iperbolica secondo cui si dovrebbe concludere che un fatto non constatato da me o da qualcuno non “esiste” ha una portata molto limitata. Quando dico che il fatto comunque deve esistere, dico solo che è possibile che io stesso o qualcun altro lo constati in futuro, ma niente di più. Altrimenti la questione diventa quella della cosa in sé, che posso sempre pensare, ma mai constatare fenomenicamente; della quale dunque non posso nemmeno dire, come vorrebbe il tarskiano, che “esiste” indipendente da me. La conoscenza sperimentale della realtà su cui si fondano le proposizioni scientifiche [...] è anch'essa un forte argomento a favore della tesi dell'interpretazione. La “oggettività” del fenomeno che si descrive consiste nella ripetibilità dell'esperimento da parte di altri ricercatori. La presenza di un metodo e l'uso di strumenti sofisticati non distinguono in termini essenziali questa ripetizione di esperienze da quella della vita comune: si tratta sempre di altri soggetti ai quali si domanda di confermare o smentire una determinata interpretazione di eventi»⁵⁸⁶.

Anche la scienza è dunque conforme, nelle sue pratiche, ai principi ermeneutici, fintanto che non se ne dimentica e non pretende di produrre conclusioni assolute circa la realtà. Quanto al discorso circa il costruzionismo solipsistico con il quale il realismo tenta sempre di estremizzare l'ermeneutica, ovvero quell'idea un po' caricaturale secondo la quale se non ci sono i fatti allora la realtà è creata dal soggetto, che la manipola liberamente, bisogna ricordare due aspetti fondamentali. Innanzitutto che la vera

585 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 103.

586 Ivi, pp. 103-104.

assurdità non è tanto il parlare di realtà, ma il trattarla come qualcosa di “esterno”: come scrive Sini, «il lavoro della conoscenza non ha il mondo di fronte, ma lo frequenta dall'interno»⁵⁸⁷.

In secondo luogo, precisa Vattimo, «la mia interpretazione non nasce da zero, [...] ciò che dà “realtà” ai fatti che interpreto è la storia dentro cui sono inserito»⁵⁸⁸. Non vi è mai quindi una relazione alla pari tra un soggetto e un oggetto, posti uno di fronte all'altro, come le due p del principio di Tarski, ma un unico accadere dell'essere, che avviene attraverso l'esperienza individuale.

I limiti della realtà

«Rivendicare il carattere interpretativo di ogni affermazione sui fatti vuol dire sostenere che le cose non ci sono se non le inventiamo noi (idealismo empirico)?»⁵⁸⁹ si chiede provocatoriamente Vattimo. Affermare che la realtà non sia in grado di parlare da sé, ma sia sempre resa attraverso la mediazione di un contesto non significa minimamente «sostenere la dipendenza totale della realtà dalla mente»⁵⁹⁰, ma riconoscere la condizione profondamente ermeneutica che caratterizza l'essere e la conoscenza. D'altronde non è mai stata formulata da alcun filosofo postmoderno la tesi secondo cui il mondo sia manipolabile dalla mente del soggetto, cioè che le interpretazioni “creino” i fatti⁵⁹¹. «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”»⁵⁹². Questo sembra più che altro «un avversario di comodo, immaginario e caricaturale»⁵⁹³ che, insieme al frequente ricorso di Ferraris ad immagini

587 C. Sini, “L'esperienza e la verità”, cit., p. 13.

588 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., pp. 104-105.

589 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 102.

590 P. Menzio, “Fatti e interpretazioni. Nietzsche, Sartre, Saer, Cortázar”, *Artifara*, 15, 2015, p. 130.

591 C. Sini, “L'esperienza e la verità”, cit., p. 2.

592 Ivi, p. 7.

593 P. Menzio, “Fatti e interpretazioni. Nietzsche, Sartre, Saer, Cortázar”, cit., p. 130.

“forti” (campi di concentrazione⁵⁹⁴, buttarsi da un aereo⁵⁹⁵, rischiare la vita attraversando la strada⁵⁹⁶), come se la violenza di un’immagine fosse garanzia di una maggiore efficacia dell’esempio, vengono considerati da alcuni autori⁵⁹⁷ una pura strategia argomentativa: «riferire le tesi che si vogliono contrastare in una versione [...] caricaturale e ridicola, in modo da poterle confutare (o distruggere) facilmente»⁵⁹⁸.

In realtà il ricorso da parte di Ferraris a immagini di questo tipo, oltre che caratteristico del suo stile, non è affatto una strategia illegittima, ma una scelta coerente con il suo pensiero e ben argomentata. Parlare di sopravvivenza, urgenze, impellenze e in generale alludere ad immagini forti che coinvolgono profondamente la vita è proprio del programma filosofico del nuovo realismo, che cerca di difendere quella parte di realtà che ci oppone resistenza, che sfugge al nostro controllo e che non è condizionata dalle credenze, dalla lingua o dagli schemi concettuali del soggetto: al suolo ci sfracelliamo tutti allo stesso modo. Questo aspetto è particolarmente evidente nel suo appello a pensare la scienza sul modello della medicina, da cui dipendono appunto le nostre vite, e non su quello della fisica:

«Tra tutte queste scienze, la più importante, di gran lunga, è la medicina, cioè appunto quella scienza che anche il più duro degli antiscentisti non rinuncia a frequentare non appena abbia qualche problema di salute. Anche Hitler, convinto che la realtà fosse modificabile grazie a una volontà fanatica, aveva un medico personale [...]. È nella medicina, a mio parere, che abbiamo la necessità di far convergere il più possibile due istanze che in quanto tali sono separate, ossia l’ontologia (quello che c’è) e l’epistemologia (quello che sappiamo rispetto a quello che c’è). Nella fisica, ripeto, questa esigenza è legittima, ma non è cogente, e non ho nessuna difficoltà a immaginare un fisico che legga un oroscopo. [...] La fisica, essendo molto lontana dalla vita, può permettersi di sbagliare di grosso e di cambiare paradigma senza che questo comporti gravi conseguenze. [...] Ma nel caso della medicina si produce una situazione estremamente interessante, quella per cui la falsità epistemologica è necessariamente e immediatamente connessa con una realtà ontologica: il medico che ammazza i malati non è un buon medico. [...] Quando si parla di “scienza”, smettiamola di parlare di fisica e incominciamo a parlare di medicina. Le cose appariranno subito più chiare, e di colpo capiremo di essere tutti quanti scienziati (perché andiamo dal medico) ed ermeneutici, perché,

594 M. Ferraris, “Nuovo realismo FAQ”, cit., p. 4.

595 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 65.

596 M. Ferraris, *Documentalità*, cit., p. 21.

597 Oltre a P. Menzio (e parzialmente C. Sini), anche: P. A. Rovatti, *Inattualità del pensiero debole*, Forum, Udine 2011, p. 11, F. D’Agostini, *Realismo? Una questione non controversa*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, pp. 54-55 e A. Dal Lago, *I benpensanti. Contro i tutori dell’ordine filosofico*, Il Melangolo, Genova 2014, pp. 59-63.

598 P. Menzio, “Fatti e interpretazioni. Nietzsche, Sartre, Saer, Cortázar”, cit., p. 130.

per quanto creduli e ingenui, sappiamo che la diagnosi è una interpretazione, e tuttavia speriamo, con tutta la nostra forza, che sia l'interpretazione giusta»⁵⁹⁹.

È pur vero che Ferraris introduce spesso l'idea della manipolabilità della realtà, mai affermata dai postmoderni, perché è più facile da controbattere e parodizzare. L'origine di ciò è nell'analisi che fa della tesi kantiana secondo cui le intuizioni senza concetti sono cieche. Quando afferma che se, come Kant, «assumiamo che gli schemi concettuali hanno un valore costitutivo nei confronti di qualsiasi genere di esperienza allora [...] potremo asserire che hanno un valore costitutivo nei confronti della realtà»⁶⁰⁰, Ferraris giunge a una conclusione del tutto arbitraria.

La conseguenza di dire “sono necessari i concetti per avere esperienze” non è che l'intera realtà è il frutto di schemi concettuali e che quindi la sua esistenza e la sua natura dipendono dalla nostra volontà. La conseguenza semmai è che non si possano avere esperienze prive di concetti, non che la realtà sia tutta quanta costitutivamente subordinata agli schemi mentali. Il che comunque continua a non significare che essa sia manipolabile: che possa riconoscere come verde un maglione *grazie* ai miei occhi, cioè che senza di essi non lo possa vedere come tale e quindi che l'esperienza del verde dipenda dalla mia vista, non significa che io o i miei occhi possiamo scegliere di che colore vedere il maglione, ma solo che la constatazione che sia verde non può avvenire in assenza di occhi. Un conto è dire che una cosa B dipende da un'altra A, cioè che in assenza di A non si verifica B, e un conto è dire che A determina B a proprio piacimento.

Infatti quando Kant afferma che i concetti sono necessari per l'esperienza non sta dicendo che originano, costruiscono o rendono possibile la realtà; non pensa che è grazie al concetto di ghiaccio, all'idea che abbiamo di esso, che ci scivoliamo sopra, altrimenti sarebbe conveniente non avere alcuna nozione di ciò che è brutto e dannoso, così non ci succedrebbe mai nulla di male, e sarebbe invece utile averla di cose come vincere la lotteria. Ferraris sembra attribuire a Kant e ai postmoderni l'idea che i concetti siano condizione necessaria e sufficiente perché si possa esperire qualcosa, ma dire che qualcosa è necessario perché si dia una determinata circostanza non significa affermare che sia sufficiente perché avvenga.

599 M. Ferraris, P. Flores d'Arcais, *Controversia sull'essere*, cit., pp. 94-97.

600 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 35.

Ci sono due equivoci qui: il primo è ritenere sufficiente una condizione che è invece necessaria e il secondo è confondere il fenomeno con il noumeno. Ciò che implica la tesi di Kant è che i concetti sono una condizione necessaria per riconoscere un'esperienza, e non una condizione sufficiente perché ci sia un noumeno. Il sapere è sempre fenomenico e quindi gli apriori sono condizione necessaria perché si possa esperire qualcosa, non perché accada. Se mancano viene a mancare l'esperienza, non la realtà, giacché non si danno esperienze che non siano fenomeniche. La nozione di ghiaccio e scivolare è necessaria per riconoscere la caduta come tale, ma non perché essa avvenga. Assegnare valore costitutivo agli schemi concettuali è una affermazione arbitraria, che conduce all'equivoco circa la manipolabilità della realtà a proprio piacimento.

Scrivendo che «Kant intendeva che fossero necessari concetti per avere *una qualsiasi esperienza*, ossia che serva un concetto anche per scivolare su una lastra di ghiaccio»⁶⁰¹ Ferraris giunge alla conclusione che «quello che c'è risulta determinato da quello che ne sappiamo»⁶⁰², ma appunto: innanzitutto non ci si riferisce alla realtà, bensì all'esperienza, e in secondo luogo affermare che qualcosa è necessario non significa dire che sia sufficiente. Ciononostante Ferraris afferma che all'interno di questa tesi vi sia l'embrione di ciò che «dà avvio a un processo che conduce a un costruzionismo assoluto»⁶⁰³.

L'equivoco è tutt'altro casuale comunque: la necessità dei concetti per avere la realtà fa il paio molto più con l'idea dei realisti che la vita non possa fare a meno della verità, che non con la tesi ermeneutica secondo la quale anche la verità e i suoi criteri fanno parte di quelle pratiche soggettive e storiche che connotano l'esperienza umana e non siano affatto al di là di essa, cioè metafisici: veri a prescindere dall'uomo. L'ermeneutica, molto più coerentemente, non afferma né che siano necessari i concetti per avere esperienze, né che la scienza e la conoscenza siano impossibili in assenza di verità, proprio perché nega quella differenza metafisica tra fatti e interpretazioni, sancita dalle virgolette di Tarski, su cui si incardina qualunque realismo.

601 *Ivi*, p. 34.

602 *Ivi*, p. 35.

603 *Ivi*, p. 34.

Parlando di costruzionismo Ferraris sostiene che, mentre per i postmoderni tutta la realtà sia manipolabile, secondo lui solo gli oggetti sociali «subiscono *costitutivamente* l'azione dell'epistemologia, perché cose come i matrimoni o i debiti esistono solo perché ci sono persone che sanno che esistono»⁶⁰⁴. In realtà il discorso sull'inemendabilità è fuori luogo in entrambi i casi, sia per la realtà naturale che per quella sociale. Quando si tratta della prima Ferraris insiste sul fatto che la ciabatta resta lì che tu sappia o meno cosa sia una ciabatta e indipendentemente dal fatto che tu voglia o meno che ci sia. E ovviamente mostra quanto sia ridicolo il contrario: «il mondo è la mia costruzione, non posso forse cambiarlo quando voglio?»⁶⁰⁵ Ma questo vale anche per i fatti sociali, la cui natura quasi sempre vincolante per il singolo dimostra che sono tutt'altro che emendabili. Ancora una volta affermare che la realtà che esperiamo è subordinata alle percezioni o agli schemi concettuali non significa dire che si possa manipolare a proprio piacimento la realtà, che si tratti di quella naturale o sociale.

Invece Ferraris, dopo aver attribuito questa affermazione ai postmoderni, sostiene che essi la ritengono valida sempre, mentre in realtà sarebbe vera solo parzialmente. Ma se fosse vero che essa è valida limitatamente ai fatti sociali si deciderebbe liberamente di aumentare il saldo del proprio conto in banca soltanto pensandolo, visto che si tratta di un istituto sociale, ma purtroppo non è possibile. Lo stesso vale per tutto il resto: dalla costituzione di uno Stato alle regole degli scacchi. Ancorché dipendenti dai concetti, e quindi non esistenti in assenza di essi, tutti questi istituti restano inalterabili se non di comune accordo con la comunità, al pari delle leggi della fisica. L'inemendabilità vale tanto per la realtà naturale quanto per quella sociale. «Il sistema delle credenze appare infondato, ma non per questo disponibile e manipolabile per mezzo delle interpretazioni arbitrarie; piuttosto esso rappresenta un dato culturale radicato in una dimensione comunitaria»⁶⁰⁶.

Sempre in merito all'inemendabilità si rilevano alcune ambiguità circa il fatto che essa si trovi al di qua o al di là dei sensi. Il fatto che questi spesso ingannino, o che apparati sensoriali differenti facciano percepire in modo diverso la medesima realtà, dovrebbe

604 *Ivi*, p. 72.

605 *Ivi*, p. 62.

606 S. Oliva, "Il dibattito sul Nuovo Realismo: accordo e disaccordo sullo 'strato di roccia'", *RIFL. Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 6/3, 2012, p. 61.

far pensare che l'inemendabilità si trovi al di là dei sensi: è l'intelletto che permette di correggere le *défaillance* e gli effetti distorsivi dei nostri apparati sensoriali e contrastare l'illusione ottica del remo spezzato nell'acqua. Eppure è proprio spiegando il concetto di inemendabilità che Ferraris afferma: «io posso abbracciare tutte le teorie della conoscenza di questo mondo [...]. Resta che quello che percepiamo è inemendabile, non lo si può correggere: la luce del sole è accecante, se c'è il sole, e il manico della caffettiera scotta, se lo abbiamo lasciato sul fuoco»⁶⁰⁷. La distinzione tra emendabile e inemendabile in effetti si basa essenzialmente sulla partizione tra interno ed esterno, risolutamente negata dall'ermeneutica di Vattimo, ma anche dal pragmatismo di Sini. Senza di essa anche la demarcazione tra realtà e interpretazione, tra essere e pensare, deflagra: «l'inemendabilità – scrive Ferraris – ci segnala infatti l'esistenza di un mondo esterno, non rispetto al nostro corpo (che è parte del mondo esterno), bensì rispetto alla nostra mente, e più esattamente rispetto agli schemi concettuali con cui cerchiamo di spiegare e interpretare il mondo»⁶⁰⁸.

Ciò che ci interessa notare in questa sede è che l'ermeneutica non fa affatto dipendere la conoscenza da tutti questi distinguo perché ricolloca tutto, anche la verità e suoi criteri, all'interno dell'esperienza storica contingente. E ciò non mina in alcun modo l'efficacia della ricerca. Da una parte non è incompatibile con i principi della scienza, che ne è anzi una perfetta declinazione pratica, a volte inconsapevolmente; dall'altra non afferma affatto la manipolabilità della realtà.

Perché è tanto rilevante sottolineare queste due circostanze? Innanzitutto perché il pensiero debole non è nemico della scienza e non comporta alcuna alterazione nell'assetto ontologico del mondo. In secondo luogo non è vero che legittima i discorsi fantasiosi di ciarlatani e non presta il fianco a negazionismi o fanatismi, contro il pericolo dei quali il realismo mette in guardia. Certo l'ermeneutica manifesta una marcata apertura alla diversità, che è proprio ciò che ideologicamente la muove, ma non a qualunque tipo di affermazione improvvisata. Già «Kant [...] sosteneva che delle cose in sé non sappiamo se non quello che ci appare fenomenicamente nel quadro dei nostri apriori (tempo, spazio, categorie dell'intelletto), e che non per questo si deve cancellare

607 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 49.

608 Ivi, p. 48.

ogni distinzione tra pure chiacchiere e enunciati “veri”»⁶⁰⁹. Affermare il carattere interpretativo di ogni conoscenza non è minimamente una minaccia per il progresso o per la scienza perché non ostacola né la ricerca né la vita. Semmai le problematizza, le analizza in modo critico e le ridimensiona con l’obiettivo di ricordare all’uomo la propria collocazione. In effetti ciò che rende possibile la conoscenza non è la verità, bensì i paradigmi. «Se noi diciamo che la differenza tra vero e falso è sempre una differenza tra interpretazioni più o meno accettabili e condivise, manteniamo questa stessa distinzione; e non abbiamo bisogno di immaginare un fatto che “ci sia” fuori da ogni lettura umana»⁶¹⁰.

Ferraris distingue lo scettico antico dal postmoderno sostenendo che mentre il primo si oppone in generale ai sapienti, cioè coloro che si ritengono tali illudendosi di poter sapere qualcosa, il secondo «esalta la funzione del professore nella costruzione della realtà»⁶¹¹. Questo è certamente vero all’interno di un contesto estetico, dove di artisti e scrittori viene senz’altro esaltata la capacità creativa di immaginare mondi narrativi, ma per quanto riguarda la filosofia i postmoderni, più che costruire, demoliscono o, meglio, edificano attraverso la decostruzione. Smantellando i precedenti criteri di verità, non vogliono rendere impossibile la scienza, ma tentano di sviluppare una nuova forma di sapere, che permetta di conoscere anche in assenza di quei principi di cui si è dimostrata non solo la falsità e l’inefficacia, ma anche la natura abusiva.

Un esempio concreto potrebbe essere quello della presunta superiorità cognitiva dell’uomo bianco europeo. Negare questo assunto su cui si basava gran parte dell’antropologia sette-ottocentesca non era finalizzato a distruggere per sempre la disciplina, che in effetti è sopravvissuta e ha saputo giungere a tante altre interessanti conclusioni, ma a rendere possibile la conoscenza antropologica su basi differenti. In un certo senso la conoscenza a cui la postmodernità conduce è proprio questa: che i presupposti su cui si è basata la modernità sono principi arbitrari ed esclusivisti; e già questo è un nuovo sapere. Tutto ciò non significa affatto che la realtà sia pilotabile a piacimento e sia costruita dai professori e tanto meno rappresenta una condanna a morte per la scienza.

609 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 102.

610 *Ibidem*.

611 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 43.

Rivedere i criteri di verità, senza i quali – a detta dei realisti – nessun discorso avrebbe più senso, non significa impedire la vita sulla terra, ma riconfigurarla e decostruirla seguendo impostazioni conoscitive meno illecite. Anche se spegniamo l’abbagliante lampada al neon della verità metafisica, che pretende di illuminare chirurgicamente ogni cosa, «c’è sempre abbastanza luce per distinguere una proposizione vera da una falsa, almeno se ci riferiamo a verità “di fatto” che sono tali perché formulate alla luce dei criteri disponibili»⁶¹². E forse avremo anche modo di scoprire cose nuove che il neon della verità inemendabile non ci permetteva di vedere: le sfumature di colore, le altre luci nei dintorni o, magari, il cielo stellato. Quale delle due luci restituisce l’immagine più realistica? Quella normale, fatta di penombre, o quella al neon?

Anche il presunto rischio di inattività che vedono i realisti nel pensiero debole è totalmente infondato. La supposta incapacità di cambiare le cose deriverebbe dal fatto che, se ogni affermazione è legittima e se non possiamo appellarci a una realtà esterna con cui mettere in evidenza che “la verità è un’altra”, diventerebbe impossibile smentire le credenze della maggioranza, le superstizioni o le violazioni di diritti. Ma credere che sia impossibile farlo dipende dai presupposti sui quali si costruisce il sapere, dunque il rischio segnalato dai realisti è, in effetti, un rischio solo per loro. Pensare di vendicare un torto o smentire una credenza solo appellandosi a una realtà esterna più vera, significa ignorare ancora una volta che le verità non dipendono da un fondamento metafisico, ma da paradigmi e pratiche umane.

È sempre possibile correggere gli errori e le storture di una circostanza specifica appellandosi ai codici vigenti, e spesso, ma non necessariamente, proprio riconoscendoli come paradigmi. Ricordandosi della natura convenzionale della legge si può, ad esempio, consentire agli obiettori di coscienza di non arruolarsi o si possono tutelare lo sciopero, le manifestazioni, la resistenza passiva, etc. Ogni forma di disobbedienza è – in origine e in via di principio – una negazione della legge, ma proprio pensando alla legge come qualcosa di umano, come un paradigma tutt’altro che permanente e a volte in conflitto con altri paradigmi di valore pari o superiore, diventa possibile trasformare la disobbedienza, cioè la violazione della legge, in qualcosa che la legge stessa ammette, include e addirittura tutela.

612 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 105.

Ma, come si anticipava, non è nemmeno necessario passare da questo processo di decostruzione, cioè appellandosi alla natura antropomorfa dei codici, che si salvaguarda la distinzione tra vero e falso nella vita di tutti i giorni: «correggere un errore in termini di verità di fatto è sempre possibile applicando i paradigmi vigenti»⁶¹³. Si pensi ad esempio alla Chiesa cattolica: è possibile trovare conformità e violazioni, cioè verità ed errori, all'interno del complesso e articolato sistema teologico fatto di dogmi, encicliche, interpretazioni delle Sacre scritture, etc. «Ma per tutto questo non occorre che “ci sia” qualcosa “là fuori”»⁶¹⁴, perché tutto ciò avviene indipendentemente dall'esistenza o meno di dio. Non è vero che collassa la conoscenza se affermiamo la natura interpretativa di ogni affermazione esattamente come non è affatto necessario che esista dio perché la Chiesa “funzioni”: «ci muoviamo sempre all'interno di paradigmi e precomprensioni che coincidono con ciò che chiamiamo realtà»⁶¹⁵. Certo, forse per i membri della comunità religiosa dire che dio esiste è necessario per tenere in vita le loro credenze: deve esistere per chi crede, perché è solo appellandosi a quel presupposto metafisico, cioè esterno, che la macchina funziona. Ed è proprio questo il punto critico che rileva Vattimo: «chi non è soddisfatto di questa soluzione? A che, a chi serve la “verità” senza virgolette?»⁶¹⁶.

Per Vattimo è fondamentale capire le ragioni di questa esigenza metafisica perché ritiene che la contestazione dei paradigmi non sia mai puramente disinteressata: il problema delle interpretazioni sorge sempre in occasione della messa in discussione di uno specifico codice teorico, ma trova le sue ragioni perlopiù in relazione ad aspetti politici o sociali. «È fin troppo evidente che la crisi di un paradigma teorico [...] non è un affare esclusivo della teoria, ma coinvolge più di quanto tendiamo a credere le vicende dei soggetti sociali, individui e gruppi, che vi sono interessati»⁶¹⁷. Questo vale certamente anche per il dibattito che ha per protagonisti gli stessi Vattimo e Ferraris ed è probabilmente il motivo per cui il primo ritiene che dietro alle mosse del secondo non ci

613 *Ibidem*.

614 *Ivi*, p. 106.

615 *Ibidem*.

616 *Ivi*, p. 102.

617 *Ivi*, p. 107.

sia altro che una strategia di marketing⁶¹⁸. Quindi la questione della verità, per Vattimo, si riduce a un semplice, pragmatico e molto realista “*cui prodest?*”

«Porsi la questione del perché e del come nasce il problema di fatti vs interpretazioni è anche un modo per rispondere alla domanda principale, cioè come sia possibile un atteggiamento critico che non si richiami ad alcuna differenza tra verità “oggettiva” ed errore. [...] Se non riteniamo di poter argomentare solo e principalmente in riferimento a “come stanno le cose”, perché pensiamo che il loro stare in un certo modo o nell’altro è anche effetto di interpretazione, e cioè che ogni verità su di esse è tale in quanto “conviene” a qualcuno, il problema dell’argomentare diventa una questione di scelta. Se ci si pone la questione della differenza tra fatti e interpretazioni è perché non stiamo a nostro agio nei paradigmi vigenti»⁶¹⁹.

La libertà delle interpretazioni

Diventa a questo punto essenziale chiarire in che senso l’ermeneutica possa liberarci della metafisica. E la risposta è: non commettendo gli stessi errori. L’analisi condotta da Vattimo sul principio di Tarski mostra come il realismo non possa fare a meno della seconda p, quella fuori dalle virgolette, ovvero la realtà in quanto tale, quella vera e non quella detta, riferita, interpretata, vista, percepita, supposta, culturalmente determinata, storicamente collocata, ideologicamente connotata, etc. Ma appellarsi a qualcosa del genere, totalmente inaccessibile all’uomo, significa ancora una volta credere in un principio metafisico; ed è infatti solo pretendendo di adottare uno sguardo divino che si potrebbe avere la possibilità di confrontare un fenomeno con un noumeno. Alla base resta un principio di fede, ancorché rivolto a una divinità differente, cioè la scienza. Come riconosce lo stesso Ferraris, «Vattimo è sempre stato contrario al culto della scienza, che ai suoi occhi era il surrogato mondano della trascendenza perduta»⁶²⁰.

L’ermeneutica dal canto proprio non ha la minima intenzione di sostituire la fede nella realtà oggettiva con la fede nel nulla. Non costruisce il sapere smentendo l’errore alla luce di una realtà più vera, perché commetterebbe lo stesso sbaglio che rimprovera al realismo. L’errore resta invece incluso nel processo ermeneutico, come momento storico

618 G. Vattimo, *Essere e dintorni*, cit., p. 2264.

619 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., pp. 108-109.

620 M. Ferraris, “Vattimo, nemico dei dogmi”, *Corriere della sera*, 20/09/2023.

e come pratica. Il principio regolativo che guida l'ermeneutica è radicalmente differente da qualunque altro perché sorge da esigenze diverse da quella di "scoprire la verità". Si potrebbe dire che nasca proprio dalla motivazione opposta, cioè quella di farne a meno: rinunciare a una forma di sapere coercitiva che attraverso la descrizione oggettiva impone uno stato di cose.

«Ermeneutica, come si sa, è la filosofia che pone al suo centro il fenomeno dell'interpretazione, cioè di una conoscenza del reale che non si pensa come specchio obiettivo delle cose "là fuori", ma come una prensione che porta in sé l'impronta di chi "conosce"»⁶²¹. Sul solco di quanto ci insegna la psicologia, più che di fatti sarebbe meglio parlare di vissuti, giacché il peso di un lutto – per fare un esempio estremo, ma lampante – non dipende né dall'evento in sé né dalla persona coinvolta nel decesso (che sia un gatto o un parente stretto), ma da come viene appunto vissuta la perdita. Solo questo è il lutto, non altro, perché «il soggetto conoscente coglie la cosa nella misura in cui, ricostruendola come forma, esprime in questa ricostruzione anche sé stesso»⁶²². In questo senso anche gli errori fanno parte della verità ermeneutica perché, come cicatrici, ne disegnano la storia, rendendola unica e propria, quindi davvero "reale".

Dire che non ci sono fatti, ma solo interpretazioni ancora una volta non significa dichiarare come stanno le cose, non equivale a dire: "il mondo è costitutivamente fatto di prospettive" perché in questo caso «l'ermeneutica sarebbe solo una teoria metafisico-descrittiva della pluralità irriducibile delle culture, ma in quanto metafisico-descrittiva, sarebbe ancora vittima, e questa volta in maniera insostenibile, di una autocontraddizione performativa»⁶²³ perché ciò che vuole evitare è proprio configurarsi come una teoria descrittiva. La famosa frase di Nietzsche non è affatto una verità e nemmeno la descrizione che più si approssima al vero, ma piuttosto l'interpretazione più ragionevole, la risposta più adeguata. Non pretende di descrivere metafisicamente la realtà, ma semmai di rimodulare le pretese conoscitive dell'uomo allo scopo di costruire una convivenza nella quale, proprio alla luce di questo ridimensionamento conoscitivo, la verità smetta di essere imposta come fatto e perda finalmente il suo carattere dogmatico.

621 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 86.

622 *Ibidem*.

623 *Ivi*, pp. 88-89.

«Che sia un'interpretazione significa che si formula consapevolmente nel quadro di un progetto [...]. Poiché la “verità dell'ermeneutica” come teoria alternativa alle altre (e anzitutto al concetto di verità come “rispecchiamento” di “fatti”) non può legittimarsi pretendendo di valere come la descrizione adeguata di uno stato di cose metafisicamente fissato (non ci sono fatti, ci sono solo interpretazioni), ma deve riconoscersi anch'essa come un'interpretazione, la sua sola possibilità è quella di argomentarsi come tale, e cioè come una “descrizione” interna o lettura *sui generis* della condizione storica in cui è gettata e che sceglie di orientare in una direzione determinata, per la quale non ha altri criteri se non quelli che eredita, interpretando, da questa stessa provenienza»⁶²⁴.

La ragione per la quale l'ermeneutica non può che presentarsi come interpretazione è abbastanza evidente: nasce dall'esigenza di evitare il paradosso dell'autocontraddizione performativa. Le due dimensioni, quella ontologica della realtà inemendabile e quella interpretativa dei soggetti, non sono solo ciò di cui il realismo tratta, ma anche e soprattutto ciò che permette al realismo di validare le proprie affermazioni, cioè la logica in base alla quale si rende possibile che ciò che dice “abbia senso”. Nelle pratiche discorsive dei realisti questi due elementi sono presenti e necessari perché giustificano epistemologicamente le loro affermazioni ed è quindi logico che ci siano, perché, senza di esse, anche per un realista la teoria realista non potrebbe essere “vera”, ma solo un'interpretazione. Se, dunque, vogliamo dire che qualcosa è vero in senso assoluto dobbiamo presupporre che ci sia il piano della teoria e quello della verità dei fatti; e che nella corrispondenza tra i due risieda l'interpretazione vera, mentre nella mancata corrispondenza vi sia il regno dell'errore.

Per quanto riguarda l'ermeneutica di Vattimo, invece, che demolisce questa dicotomia, la validazione epistemologica non può avvenire sulla base di qualcosa di cui si nega l'esistenza, non si può cioè fondare sul principio di verità, sull'idea di corrispondenza con la realtà dei fatti, perché si tratta di un discorso che ha regole diverse. Sarebbe come giocare a carte con le pedine degli scacchi. La validazione, ciò che permette all'ermeneutica di essere “vera” (ma sarebbe meglio dire: ciò che le consente di dire qualcosa di utile e sensato), deve necessariamente avvenire in una modalità differente da quella realista del rispecchiamento tra i due piani. Ermeneutica e metafisica non sono due squadre diverse del medesimo sport: si tratta di due giochi totalmente diversi, che fanno uso di regole distinte. Siccome viene a mancare uno dei due elementi, non è più

624 Ivi, pp. 87-88.

possibile per l'ermeneutica basare la propria validità sulla conformità o meno tra interpretazione e verità. Deve trovare ragione della propria efficacia altrove: non può che incardinarsi sull'unico piano che resta a disposizione, quello dell'interpretazione, ma questo è tutt'altro che un limite visto che «il filosofo è coinvolto nell'Essere di cui si pone il problema. Opera qui una sorta di principio di indeterminazione: non si può parlare dell'Essere se non partecipandovi ed essendo un momento attivo nella sua storia»⁶²⁵.

Piuttosto che fondandosi sul principio realista della “corrispondenza” tra fatti e interpretazioni, l'ermeneutica agisce in virtù della “provenienza”. «Prendere atto della pervasività dell'interpretazione nella cultura postmoderna [...] significa assumersi la responsabilità di muovere in una direzione, sapendosi provenienti, condizionati, storici»⁶²⁶. Al contrario, il metafisico, che – benché lo neghi – nel suo agire e nel suo rivendicare l'inemendabilità delle verità oggettive è interpretante come chiunque altro, «è sempre come colui che crede di (poter) parlare da nessun luogo, che non mette in conto (e in gioco) sé stesso nella sua immagine della conoscenza, ed è dunque – lui sì – esposto all'effetto devastante delle autocontraddizioni performative»⁶²⁷.

Provenienza e direzione (intesa come progettualità) sono strettamente connesse tra loro dall'idea che il passato non sia qualcosa di avvenuto, concluso e assodato. La storia vista come evento sclerotizzato, pietrificato e non più rivedibile o interpretabile, come una base consolidata su cui costruire il futuro, fa parte delle visioni realiste, che «non mettono in gioco l'esistenza del filosofo che parla e formula le teorie»⁶²⁸. D'altronde l'idea stessa di metafisica presuppone che l'essere sia una struttura data una volta per tutte e che ciò che ci resta da fare sia semplicemente scoprire com'è. Le teorie realiste pensano sempre di poter vedere le cose non solo da nessun luogo, ma da nessun tempo o, semmai, dall'epoca nella quale le cose si vedono chiare, per quello che sono: «in queste ontologie, l'Essere [...] non può che essere immobile e astorico»⁶²⁹. Invece l'ermeneutica ci insegna che viviamo sempre anche nell'errore, inteso come ciò che non è conforme a una verità unica, e che questo è legittimo. Una teoria “errata”, perché

625 *Ivi*, p. 120.

626 *Ivi*, p. 89.

627 *Ibidem*.

628 *Ivi*, p. 120

629 *Ibidem*.

smentita (secondo i paradigmi vigenti) da esperienze e teorie successive, non è meno vera, meno reale, di quella che la sostituisce, giacché entrambe compongono la storia dell'essere. «Una ontologia davvero “realistica”, che non ignori di essere essa stessa momento di quell'Essere di cui (o in cui) parla, è un'ontologia ermeneutica»⁶³⁰. Dunque provenienza e direzione sono le coordinate che reggono il discorso ermeneutico e che gli evitano di essere facilmente liquidato con l'idea che “se neghi la verità, anche ciò che dici è falso”: no, questo varrebbe secondo le regole del realismo, ma non per quelle dell'ermeneutica. E da questo punto di vista calza a fagiolo la circostanza in base alla quale proprio un realista come Searle parli delle autocontraddizioni performative come di «atti linguistici auto-distruttivi»⁶³¹.

Siccome il “già questa è un'interpretazione” presuppone che tutto resti tra virgolette, incluso l'enunciato stesso che regola questo principio, non c'è alcuna contraddizione, non c'è bisogno di presupporre un piano di realtà esterno perché valga. Anche specifiche eccezioni epistemologiche all'enunciato originario come, ad esempio, «tutto è interpretazione, meno il fatto che ci sono interpretazioni»⁶³² non sono affatto necessarie. Anzi, adottarle significa pagare ai realisti un debito che esiste solo se si utilizza la loro moneta. «In modo piuttosto paradossale, è solo la radicale consapevolezza del proprio carattere interpretativo, e non descrittivo né obiettivo, ciò che garantisce all'ermeneutica una possibilità di argomentarsi razionalmente»⁶³³.

Come scrive Sützl, «Vattimo è consapevole di una contraddizione del pensiero debole: da un lato non vuole fondare un nuovo “progetto”, dall'altro è difficile non vedere che lo fa implicitamente, sia in campo politico-sociale che nella filosofia»⁶³⁴, ma è fondamentale ricordarsi sempre, per capire l'ermeneutica di Vattimo, da quali ragioni essa muove. Essa decostruisce la realtà non tanto per simpatie relativiste, ma perché ragiona sempre nell'ottica “debolista”, volta a una riduzione della violenza, anche di tipo teoretico.

630 *Ibidem*.

631 C. Roversi, *Sulla funzione fondazionale della contraddizione performativa*, cit., p. 229.

632 C. Sini, “L'esperienza e la verità”, cit., p. 6. Qui Sini allude in realtà a A. Rovatti, “Inattualità del pensiero debole”, cit.

633 G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 1552.

634 W. Sützl, *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*, Editorial Icaria, Barcelona 2007, p. 182, [trad. mia].

A proposito dell'equazione tra verità e violenza, che istituisce Vattimo, Ferraris oppone alcune osservazioni, in particolare il fatto che «si può avere verità senza violenza e violenza senza verità, e che di conseguenza dall'abbandono della verità non segue l'abbandono della violenza e la pace universale, ma solo la superstizione»⁶³⁵. Qualora si compia violenza in nome della verità, come nel caso di certi fanatismi, secondo Ferraris bisognerebbe evidenziare i rischi che può avere l'uso improprio di affermazioni date per certe e non adeguatamente suffragate dai fatti, anziché condannare la verità in sé. Quindi le accuse di Vattimo alla verità come violenza dovrebbero indirizzarsi alla sola violenza e non anche alla verità, che non ha nulla di oppressivo in sé: «si tratta di capire che cosa si intenda con “verità”, se quella dell'invasato mistico o quella del dotto ragionevole (e perciò difficilmente violento, in virtù della sua dottrina e della sua ragionevolezza)»⁶³⁶.

Ma secondo Vattimo il legame che unisce la metafisica con la violenza è precedente all'uso che si può fare dei suoi dogmi; o meglio: all'origine delle “verità” metafisiche vi è già una forma di sopraffazione e controllo. «Il maestro di questa critica radicale della metafisica è Nietzsche. Secondo lui, la filosofia si è formata e sviluppata come ricerca di “un mondo vero” che potesse fare da fondamento rassicurante alla incerta mutevolezza del mondo apparente»⁶³⁷. In questo senso la metafisica è già caratterizzata fin dalle sue origini come una forza prevaricatrice volta a rendere sopportabile l'esistenza. A ciò si aggiunga il fatto che il concetto di realtà restituito dalla metafisica moderna è sempre in qualche modo sviluppato in ossequio alle logiche manipolanti della scienza e della tecnica occidentale, «adeguato solo a pensare l'Essere dell'oggetto delle scienze positive: è l'oggetto accertato, misurato, manipolato dalla scienza e poi dalla tecnica che ne deriva»⁶³⁸. L'elemento violento e oppressivo della metafisica è quindi rintracciabile già nella «*ratio* organizzante e unificante il mondo»⁶³⁹ che la caratterizza. Sini lo spiega efficacemente con un richiamo al caso Basaglia: «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

635 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 90.

636 *Ibidem*.

637 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 143.

638 *Ivi*, p. 149.

639 G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, cit., p. 440.

oggettiva e della realtà»⁶⁴⁰. Ciò dipende dal fatto che «la verità non è nient'altro che l'apologia dell'Essere»⁶⁴¹, come scrive Zabala. Erodere quegli assoluti che pretendono di dominare la vita degli uomini, «prendere atto della portata oppressiva del realismo metafisico [...] significa anche cercare di costruire una filosofia non descrittiva – di essenze, di nature, di leggi “naturali” – ma progettuale. [...] È proprio interpretando il mondo – e non pretendendo di descriverlo nella sua datità “oggettiva” – che si contribuisce al suo cambiamento»⁶⁴².

Molto più che per assolvere un'esigenza logica – che poi conta fino a un certo punto («l'argomento logico contro lo scetticismo ha mai convinto qualcuno ad abbandonare le sue “convinzioni” scettiche?»⁶⁴³) – la postilla di Nietzsche “e già questa è un'interpretazione” diventa il vero nocciolo dell'ermeneutica. D'altronde è ciò che scrive anche in *Al di là del bene e del male*: «posto poi che anche questa fosse soltanto un'interpretazione – e voi sarete abbastanza solleciti da obiettarvi ciò – ebbene, tanto meglio»⁶⁴⁴.

640 C. Sini, “L'esperienza e la verità”, cit., p. 6.

641 G. Vattimo, S. Zabala, *Comunismo ermeneutico*, cit., p. 33.

642 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 120.

643 *Ivi*, p. 85.

644 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 22.

Capitolo 5

I media, l'antropologia e la tecnica

La mano precede qualsiasi idea.

Byung-Chul Han⁶⁴⁵

I media tra violenza e debolezza

Ben lungi dall'essere una minaccia per la sopravvivenza della scienza e della ricerca, l'ermeneutica di Vattimo è in grado di fare a meno di qualunque prospettiva metafisica che affermi l'oggettività della realtà senza, con questo, rendere impossibile la vita sulla terra. L'idea che non si possa rinunciare alla verità, che essa sia un principio necessario, è propria del realismo e non dell'ermeneutica. Quest'ultima sostiene infatti il contrario, ovvero che, anche riconducendo tutto a dei semplici paradigmi e non a fondamenti metafisici, nell'ambito delle logiche del discorso che si articola ci sia sempre «abbastanza luce per distinguere una proposizione vera da una falsa»⁶⁴⁶, senza bisogno di scomodare verità oggettive o inemendabili.

La verità scientifica esiste, ma sempre sul «piano della verità secondaria e derivata, quello in cui è vero ciò che è accertato in modo corrispondente a certi criteri prestabiliti, che definiscono appunto una certa epoca storica. L'inconcludenza è proprio ciò che garantisce all'ermeneutica la sua apertura ontologica»⁶⁴⁷. Vattimo pensa inoltre che la verità sia sempre interessata, cioè convalidata da un (gruppo di) potere, e strumentale ad

645 B.-C. Han, *Le non cose*, cit., p. 85.

646 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 105.

647 G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, cit., p. 243.

imporre determinate circostanze, solitamente oppressive nei confronti di alcune minoranze. L'accertamento della verità «è dunque tutto il contrario che lo sguardo disinteressato e obiettivo dello scienziato; è invece un atto sommamente interessato, passionale»⁶⁴⁸.

Ciò che è importante riconoscere a questo punto è il messaggio di Nietzsche, che Vattimo fa proprio, ovvero che la vita resta possibile anche dopo la morte della metafisica, ancorché in circostanze che rendono molto più complicata la sopravvivenza per l'uomo, visto che essa nasceva essenzialmente come «ricerca di “un mondo vero” che potesse fare da fondamento rassicurante»⁶⁴⁹ alle inquietudini dell'esistenza.

Il superuomo, nella descrizione che ne dà Vattimo in *La saggezza del superuomo*⁶⁵⁰, è il protagonista della vita nella società postmoderna. Perché proprio lui? Perché l'oltreuomo «è quello che riesce a mettersi al livello delle sue nuove capacità tecniche, che sa fare attivamente i conti con le trasformazioni radicali che esse rendono possibili»⁶⁵¹. È essenziale ricordarsi che il momento in cui la metafisica ha cominciato a vacillare è più o meno coincidente da un punto di vista cronologico – e non casualmente⁶⁵² – con la comparsa della società della comunicazione generalizzata. Ciò presuppone che il crollo dei grandi racconti coincida con l'emergenza del nichilismo e dell'ermeneutica. Ovviamente tutto ciò non può avvenire nei termini di una semplice inversione, nella quale alla divinità del tutto si sostituisce quella del nulla: «la metafisica si travestirebbe dunque soltanto da nichilismo per risorgere gloriosamente, e potentemente, violentemente, in una nuova “evidenza”»⁶⁵³, ancorché di segno opposto.

Al contrario, l'esistenza post-metafisica è possibile solo proseguendo la «via “dissolutiva” [...]: l'uomo e l'Essere devono perdere, definitivamente, non solo per provvisorio espediente, i tratti che li costituivano nella metafisica, quello di soggetto e quello di oggetto»⁶⁵⁴. Le possibilità di un nuovo inizio non risiedono quindi nell'individuazione di un fondamento differente, «mantenendosi nello schema del

648 G. Vattimo, *Le avventure della differenza* (1980), in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, La nave di Teseo, Milano 2021, p. 1109.

649 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 143.

650 G. Vattimo, “La saggezza del superuomo”, *Revista portuguesa de filosofia*, 57, 2001.

651 *Ivi*, p. 308.

652 Si veda il capitolo “Scienze umane e società della comunicazione” in G. Vattimo, *La società trasparente*, cit.

653 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 165.

654 *Ibidem*.

rapporto tra l'uomo come soggetto e l'Essere come principio oggettivo [...], che gli sta di fronte»⁶⁵⁵, ma proprio nell'abbandono di questa impostazione gnoseologica. L'essere dell'ermeneutica è radicalmente differente perché privo dei «caratteri del principio, dell'autorità, del fondamento che gli appartenevano nella tradizione metafisica»⁶⁵⁶. Essi sono sostituiti dalla liberazione delle interpretazioni, che connota l'epoca della comunicazione generalizzata.

In effetti «sul piano “storico” [...] è nel *Ge-Stell*, anche come società di massa, che risiedono le sole occasioni di un oltrepassamento delle inautenticità caratteristiche della storia da cui proveniamo»⁶⁵⁷. Ciò dipende non solo dalla rapidità con cui il mondo cambia, ma anche dal fatto che «del suo cambiamento fa parte integrante l'apertura degli orizzonti della comunicazione, per cui la vita, con la sua varietà di forme – culture, costumi, etiche, modi di vivere la stessa storia – non è più qualcosa di unitario che possa venir contenuto in una “saggezza”, che non sia, appunto, la saggezza dell'oltreuomo»⁶⁵⁸. Il superuomo è colui che, proprio perché si fa eroe delle interpretazioni, è in grado di reinventarsi e offrire una descrizione creativa e propria dell'esperienza dell'essere. Egli vive nonostante tutto, perché si fa «interprete che ridecrive il mondo secondo modelli che ha consapevolmente scelto»⁶⁵⁹ e così facendo riesce a sopravvivere in queste nuove condizioni post-metafisiche. «Oggi assai meno di ieri [...] è possibile sopravvivere come persone senza essere inventori della propria visione del mondo»⁶⁶⁰. La ragione di tutto ciò risiede nel fatto che «la vita non ha più la stabilità che aveva nelle società a sviluppo lento che ci siamo lasciati alle spalle. [...] Nel caos non si può che essere interpreti originali; se no, come scrive Nietzsche in tante sue pagine, si perisce»⁶⁶¹.

Il carattere multiculturale e pluralista che connota la società della comunicazione, pur con tutti i limiti dovuti al controllo dei canali da parte del potere politico o del mercato capitalistico, è ciò che permette propriamente la dissoluzione della realtà metafisica in favore di una nuova ontologia ermeneutico-nichilista: «un mondo di pluralismo culturale come quello in cui, ancora, viviamo, è per l'appunto il luogo della fine della

655 *Ibidem*.

656 *Ibidem*.

657 *Ivi*, pp. 161-162.

658 G. Vattimo, *La saggezza del superuomo*, cit., p. 308.

659 *Ibidem*.

660 *Ivi*, p. 309.

661 *Ivi*, p. 308.

metafisica e del venire in luce del carattere interpretativo di tutta l'esistenza»⁶⁶². D'altronde è proprio perché «la TV mente, [...] i mezzi di informazione non forniscono affatto rappresentazioni disinteressate e obiettive del mondo»⁶⁶³ che dobbiamo farci necessariamente interpreti nella società della comunicazione generalizzata: si tratta ormai di un requisito per la sopravvivenza.

Il problema è che si tratta di scelte che non è affatto semplice prendere e il cui buon esito è tutt'altro che scontato: viviamo in «una postmodernità che ci richiede perentoriamente di diventare oltreuomini e nello stesso tempo minaccia pericolosamente la possibilità di realizzarci come tali»⁶⁶⁴. Se da una parte un'esistenza che si è fatta molto più sicura libera la possibilità dell'autodeterminazione, dall'altra la vertigine della scelta rischia di farci vacillare e di lasciare completamente inascoltata la richiesta nietzscheana di diventare ciò che si è. «Chi non riesce a diventare un "interprete" autonomo in questo senso perisce: non vive più come una persona, ma solo come un numero, un'unità statistica [...] del sistema di produzione-consumo»⁶⁶⁵.

Il carattere ermeneutico della realtà globalizzata, in effetti, ben più che nella moltiplicazione delle visioni del mondo e delle interpretazioni che ci vengono presentate, sta soprattutto nelle conseguenze di questa esplosione, che costringe ciascuno di noi a prendere posizione: «è fin troppo ovvio che proprio la società di massa rende possibile e necessaria questa scelta»⁶⁶⁶. Ciò non significa che quello che si riteneva vero in passato non fosse anch'esso frutto di interpretazioni, ma la differenza col presente sta nel fatto che prima non vi era una molteplicità di agenzie tale da rendere così urgente per ciascuno la necessità di autointerpretarsi. Nelle società del passato, «dominate e protette da una cultura più unitaria, spesso autoritaria ma sostanzialmente convinta del suo buon fondamento nella "realtà" e nella natura delle cose e dell'uomo»⁶⁶⁷ era possibile, e pressoché inevitabile, l'adesione alle narrazioni più totalizzanti e istituzionalizzate, come ad esempio – senza pretesa di esaustività – quelle millenarie della Chiesa cattolica o quelle offerte da altri centri di potere di più recente

662 *Ivi*, p. 310.

663 *Ivi*, p. 309.

664 *Ivi*, p. 310.

665 *Ibidem*.

666 *Ivi*, p. 309.

667 *Ibidem*.

istituzione, come l'Unione Sovietica. La fine dei grandi racconti coincide con la liberazione delle ideologie, che rende possibile, urgente, inevitabile la scelta individuale circa il proprio posizionamento.

Ora, la postmodernità libera e impone queste decisioni, ma contemporaneamente, facendosi terreno di sviluppo della comunicazione generalizzata, si rende anche responsabile delle condizioni che determinano quelle medesime scelte, dal momento che non solo le istituisce e promuove, ma finanche le regola. Quindi si tratta di decisioni la cui difficoltà non è soltanto intrinseca, ma anche condizionata dal contesto storico e comunicativo nel quale vengono formulate. Lo riconosce lo stesso Vattimo nel 2018, trent'anni dopo la pubblicazione de *La società trasparente*, quando ammette che la sua idea di trasparenza era fortemente influenzata, negli anni in cui ne scriveva, dalla *perestrojka* di Gorbacëv, che «significa letteralmente “ricostruzione”, “ristrutturazione”, e non certo anzitutto “trasparenza”»⁶⁶⁸. Si tratta di considerazioni che vanno fortemente a mitigare quell'idea di «società babelica [...], dove la fine dei valori supremi e quindi dei significati dominanti, obbliga ognuno a diventare un *Übermensch*»⁶⁶⁹.

Si tratta di un sogno la cui dissoluzione culmina in occasione dell'istituzione delle manovre di sicurezza messe in atto dagli Stati Uniti d'America a seguito dell'attentato dell'11 settembre 2001, un «insieme di politiche securitarie che ormai ci hanno resi tutti tanto trasparenti da non creare nemmeno più alcuna confusione, alcuna Babele: i motori di ricerca mettono ordine fin dall'inizio nella massa di dati, ogni libertà nata dall'incertezza e dalla confusione sembra ormai impensabile»⁶⁷⁰. L'equivoco vissuto da Vattimo tra controllo e libertà portati dai media si basava essenzialmente sull'idea che la dematerializzazione della merce, le trasformazioni nei modi di produzione e la nascita del mercato delle notizie fossero all'origine di un decadimento non solo della metafisica, ma anche del capitalismo tradizionale. «Ma le novità della tecnologia si impiantano pur sempre su un tessuto storicamente preesistente e dotato di sue strutture – culturali, morali, giuridiche – che non cambiano in un momento»⁶⁷¹.

668 G. Vattimo, *Essere e dintorni*, cit., p. 2299.

669 *Ibidem*.

670 *Ivi*, p. 2300.

671 *Ivi*, p. 2301.

Inoltre – aggiungiamo noi – quello tra libertà e controllo è un conflitto che i media incarnano anche in termini psicologici sulla base dell'uso che fa di essi il singolo utente: sempre più spesso le persone si sentono schiave di strumenti che, anziché permetter loro di risparmiare tempo, glielo consumano a colpi di squilli, notifiche, stimoli, distrazioni. L'impatto tutt'altro che marginale di queste circostanze sul benessere individuale e la preoccupazione delle persone circa la propria produttività sono dimostrati dall'esistenza di strumenti e applicazioni che hanno come obiettivo quello di regolare l'uso dei dispositivi elettronici limitandolo a un tempo di utilizzo massimo o vincolando l'accesso a specifici orari. La difficoltà degli utenti ad attuare un'autodisciplina dimostra «l'incredibile necessità per le persone di acquisire il controllo sul proprio rapporto con la tecnologia»⁶⁷²: così si legge sulla pagina *web* di *Freedom*, una di queste applicazioni dal nome tutt'altro che causale. Con essa gli utenti possono imporre a sé stessi limiti nell'accesso a internet, ai *social network* o a specifici siti, realizzando così un paradossale gioco di riduzione della libertà per incrementarla.

Tornando al piano politico, nel secolo scorso le democrazie liberali nutrivano, secondo Vattimo, le aspettative e le illusioni di un mondo più libero, ma nei fatti hanno portato a un annichilimento delle differenze e delle individualità proprio attraverso dinamiche ancora una volta organizzatrici: globalizzazione della politica, governi tecnici, cessione del potere politico a banche e fondi monetari internazionali. Anziché la Babele caotica delle interpretazioni, la politica della società della comunicazione generalizzata ha offerto la pace (o meglio ha delocalizzato la guerra) barattandola con la pianificazione e il controllo ossessivi della realtà, che, tutt'altro che pacifici, sono essi stessi una nuova forma di dominio. «In effetti la trasparenza promessa dalla tecnologia non poteva che diventare cultura del controllo intensificato in un mondo dove la tecnologia e, in generale, l'economia si andavano integrando al punto che nessun movimento o trasformazione, sia pure periferici, potevano essere tollerati e lasciati liberi di accadere»⁶⁷³.

La risposta pratica a tutto ciò dovrebbe essere, secondo Vattimo, «una sorta di politica "ermeneutica"»⁶⁷⁴, che non sia dedicata a smascherare i messaggi per renderli

672 <https://freedom.to/why> (consultato il 20/10/2023).

673 G. Vattimo, *Essere e dintorni*, cit., p. 2302.

674 *Ibidem*.

trasparenti, come una prima lettura del termine potrebbe far credere, ma sia piuttosto volta a contrastare qualunque piano esecutivo messo in atto in ossequio alle logiche della globalizzazione e alle strategie di annientamento delle differenze. «La trasparenza che speravamo almeno avesse una natura ambigua, con la possibilità di una liberazione “babelica”, non è ambigua affatto; connessa organicamente alla globalizzazione, è diventata un aspetto del dominio del tutto»⁶⁷⁵.

In effetti la contraddizione che i mass media incarnano politicamente sembra la medesima che li vedeva già coinvolti in passato nei dibattiti estetici: la riproducibilità e la diffusione rapida dei contenuti sembra inequivocabilmente vincolata alla banalizzazione del messaggio, «che del resto, per soddisfare alle esigenze dei *media*, nasce già sempre banalizzato»⁶⁷⁶. A ciò si aggiungano quelle circostanze particolarmente interessanti che caratterizzano la società della comunicazione generalizzata, come il consumo continuo di simboli, l'omologazione dei contenuti, l'assenza dello *shock* e dello spaesamento nell'arte, la mancanza di radicalità dell'opera, che si fa sempre meno perenne e meno stabile. «I *mass media*, in effetti, conferiscono a tutti i contenuti che diffondono un peculiare carattere di precarietà e superficialità»⁶⁷⁷, attributi questi che fanno il paio con l'organico e sistematico annullamento del conflitto e delle differenze che vediamo in atto nella politica internazionale.

Secondo Vattimo l'esito a cui conduce il tacitamento di ogni contrasto è una condizione nella quale «non solo non abbiamo una risposta alla domanda sul senso dell'Essere, ma ci siamo dimenticati, ci stiamo dimenticando anche della domanda stessa»⁶⁷⁸. Ricordare l'essere significa opporsi a ogni diluizione delle identità e a ogni politica del compromesso, giacché «oggi la minaccia è costituita dalle forze neutralizzanti della globalizzazione in cui il dominio si nasconde sotto la maschera della razionalità economica e della scienza-tecnica vista come sola speranza di “progresso” e di “pace”»⁶⁷⁹.

In questa opposizione, contrariamente a quello che una lettura superficiale di Nietzsche potrebbe suggerire, non è la violenza fisica – che pure egli contempla – ciò che permette

675 *Ibidem*.

676 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 80.

677 *Ibidem*.

678 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 227.

679 *Ibidem*.

di vincere nella lotta delle volontà di potenza, ma la moderatezza, «qualcosa di molto più complesso che un semplice spirito di tolleranza»⁶⁸⁰. I più moderati sono per Nietzsche coloro che «non hanno bisogno di articoli di fede estremi, quelli che non solo ammettono, ma amano una buona parte di caso, di assurdità, quelli che sanno pensare all'uomo con una notevole riduzione del suo valore»⁶⁸¹.

In altre parole, la sopravvivenza nella contemporaneità post-metafisica è possibile adottando ancora il modello del superuomo, tutt'altro che violento e prevaricatore, ma “debolista” in senso metafisico, in grado di pensarsi ulteriore, capace di sopportare il vuoto e la vertigine della scelta costruendo su di essi un mondo di interpretazioni. Pensarsi plurale, ulteriore, oltre sé, significa diventare se stessi in senso debole, senza alcuna purezza, senza il bisogno di riempire il vuoto appellandosi agli assoluti, ma, al contrario, sapendosi collocato in un contesto storico, sociale e culturale fatto di contingenze, all'interno del quale esistono molti altri interpreti e molte altre possibili interpretazioni. «Ogni essere umano è a sua volta il frutto di molte esperienze e interpretazioni del proprio mondo, quindi si deve essere coscienti del fatto che siamo il prodotto di una storia e ogni punto condiziona le affermazioni di ciascuno, nonostante il tentativo di essere completamente obiettivi»⁶⁸². Il superuomo abita il mondo della possibilità e non della necessità: «si tratta [...] di un ideale di vita e di saggezza che finisce per indicare come meta del perfezionamento morale un soggetto “plurale” capace di vivere la propria interpretazione del mondo senza bisogno di crederla “vera” nel senso metafisico della parola»⁶⁸³.

È puntualmente in questa cessione, in questa rinuncia, che risiede la forza dell'ermeneuta, visto che il logoro nesso tra libertà e verità, proclamato dal pensiero cattolico e non solo, ha ampiamente dimostrato la propria ipocrisia: «chi ritiene di possedere la verità predica anche la tolleranza quando si trova ad essere in minoranza [...] e mette in pratica con leggi e obblighi vincolanti per tutti la sua verità quando si trova a gestire il potere»⁶⁸⁴. E non si tratta di una semplice declinazione d'uso

680 G. Vattimo, *La saggezza del superuomo*, cit., p. 311.

681 F. Nietzsche, *Il nichilismo europeo. Frammento di Lenzerheide*, tr. it di G. Campioni, Adelphi, Milano 2006, p. 19.

682 M. I. Vargas Mendoza, “Xavier Zubiri: Un giro hermenéutico jurídico hacia la Metafísica madura”, *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, 21, 2018, p. 195, [trad. mia].

683 G. Vattimo, *La saggezza del superuomo*, cit., p. 311.

684 *Ibidem*.

contingente della verità; non è, cioè, per l'ipocrisia di chi se ne fa portavoce che la metafisica assume queste vesti quando trova una realizzazione pratica: «la verità non è soltanto “violenta”, in quanto volta le spalle alla solidarietà, ma è anche “violenza” perché può diventare facilmente un'imposizione sulla nostra esistenza»⁶⁸⁵.

Come sembrano confermare gli studi sulla disabilità, sull'identità di genere e sugli orientamenti sessuali, l'idea di aver accesso a una verità univoca, cioè a una realtà oggettiva che non si pensi plurale, è già originariamente prevaricatrice, e quindi non inclusiva. L'applicazione di pregiudizi come lo specismo, il sessismo, il classismo, l'abilismo, il razzismo e altre forme di discriminazione trova sempre fondamento nell'assunzione di un'idea del tutto arbitraria di normalità come presupposto oggettivo: «continuiamo a imporre la segregazione ai gruppi di popolazione biologicamente anomali quando vengono identificati come disabili. Una ragione importante è che, come il maschio e la femmina, la normalità e la disabilità sono spesso considerate proprietà binarie che segnano identità opposte»⁶⁸⁶.

Non è peraltro raro, come è recentemente avvenuto nel caso di studi sull'omosessualità nei mammiferi, che vengano constatate all'interno di gruppi minoritari possibili “funzioni” alternative a quelle tradizionalmente imposte dai paradigmi evolutivi: «analisi filogenetiche, che testano le associazioni tra il comportamento sessuale all'interno dello stesso sesso e altre caratteristiche della specie, suggeriscono che questo potrebbe svolgere un ruolo adattivo nel mantenimento delle relazioni sociali e nella mitigazione dei conflitti»⁶⁸⁷. Circostanze come questa, che pure non sarebbero necessarie per contrastare atteggiamenti d'odio e d'emarginazione, non solo mettono in dubbio i paradigmi stessi che fondano quei pregiudizi da cui hanno origine i comportamenti discriminatori, ma negano in generale le stesse categorie “oggettive” dalle quali viene ricavata l'idea di normalità e, conseguentemente quelle di minoranza, anomalia, difformità, etc.

685 G. Vattimo, S. Zabala, *Comunismo ermeneutico*, cit., p. 29.

686 A. Silvers, “Disability”, in *A Companion to Gender Studies*, Wiley, New York 2009, p. 425, [trad. mia].

687 J. M. Gómez, A. González-Megías, M. Verdú, “The evolution of same-sex sexual behaviour in mammals”, *Nature Communication*, 14/5719, 2023, abstract, [trad. mia].

D'altronde «se la realtà non è oggettiva, ma dinamica, il soggetto non può pretendere di conoscere una verità oggettiva e univoca»⁶⁸⁸. La negazione della molteplicità non può che consumarsi in ossequio a finalità oppressive, visto che l'accertamento dei fatti, ovvero la dichiarazione di irrevocabilità circa l'univocità della descrizione, costituisce *ab origine* un disconoscimento dell'alterità ed è quindi già in sé un atto di dominio e di controllo sull'essere. «Solo senza verità metafisica la democrazia, come istituzione politica e come modo di pensare individuale, può vivere davvero»⁶⁸⁹.

La svolta documediale

Una circostanza che sicuramente caratterizza la riflessione di Vattimo sulla medialità è la sua estraneità al discorso sui media in sé. Il filosofo ne parla in molti modi, affrontando i temi della trasparenza, della società postmoderna, della comunicazione generalizzata, della riproducibilità dell'arte, della gestione politica dei mezzi di informazione, etc. Non mancano peraltro numerose riflessioni sulla tecnica, sia in chiave storica sia più propriamente teorica. Anche il fatto di adottare una prospettiva ermeneutica comporta in qualche misura un'implicita familiarità con il concetto di medium, su cui si fonda il momento transitorio di qualunque interpretazione. L'ermeneutica in linea di principio allude sempre a un testo e, indipendentemente dall'accezione che si voglia dare a questo termine, il medium è sempre e comunque originariamente coinvolto.

Ciononostante, quello che effettivamente resta sempre in un certo senso escluso dalla riflessione di Vattimo è un'analisi dettagliata di come funzionano i media e quale sia la loro natura. Con ciò non si intende ovviamente una trattazione tecnica dei loro meccanismi o dei modelli impresariali che ne guidano lo sviluppo, come la distribuzione, la gestione, i diritti, etc. Il punto è che la trattazione del tema da parte di Vattimo è sempre abbastanza legata *all'uso* dei media o al loro ruolo nella società più che ai media in sé: si occupa cioè di dire ciò che ne facciamo o possiamo farne, molto

688 M. I. Vargas Mendoza, "Xavier Zubiri: Un giro hermenéutico jurídico hacia la Metafísica madura", cit., p. 189, [trad. mia].

689 G. Vattimo, *La saggezza del superuomo*, cit., p. 311.

più di ciò che essi concretamente fanno. Questo permanere al di fuori del medium – non sentire la necessità di aprirlo, per vedere cosa c'è dentro, ma parlarne sempre in maniera astratta, alludendo ad esso come se fosse qualcosa di pacifico, indifferenziato e noto a tutti – dipende innanzitutto dal tipo di discorso che Vattimo imbastisce: ciò che vuole dire in *La società trasparente* non ha bisogno di alcuna trattazione specifica circa la natura del medium o la sua evoluzione. Un'analisi, ad esempio, che tenga conto delle diverse declinazioni tecniche dei media sarebbe decisamente soverchia nell'economia del suo discorso. D'altra parte si tratta forse di una tematica che, in sé, non lo ha interessato particolarmente, se non in chiave estetico-politica⁶⁹⁰. Si consideri che *La società trasparente* è l'unico libro di Vattimo che affronta puntualmente e in modo unitario la questione dei media e, benché importantissimo e considerato un momento di svolta da parte dello stesso autore («se devo fissare un momento di svolta, di crisi, o di ripensamento per quanto mi riguarda, indicherei la seconda edizione di *La Società trasparente* (2000), con il capitolo conclusivo sui “limiti della derealizzazione”») ⁶⁹¹, resta pur sempre un testo molto breve, a conferma del fatto che i media in quanto tali non hanno mai occupato lo spazio di una riflessione ampia e trasversale da parte di Vattimo.

Tutto ciò trova forse spiegazione anche alla luce del contesto filosofico che fa da sfondo al pensiero di Vattimo – ed è in effetti qualcosa che Ferraris rimprovera ai postmoderni – in cui riflessioni di natura tecnica o analitica, ancorché all'interno di un discorso filosofico, vengono raramente affrontate e quasi mai sottoposte alla prova dei fatti. Ferraris pensa che ciò dipenda dal fatto che i postmoderni, convinti di subire un esproprio da parte della scienza e della tecnica, abbiano delegato a queste ultime l'onere della prova nell'arena della realtà, riservando invece alla filosofia i posti in tribuna per assolvere il compito astratto di esprimere valutazioni e giudizi. «In effetti, il carattere fondamentale del postmoderno consisteva nel pensare che le possibilità si ricavassero dalla fuga rispetto alla realtà e alla oggettività, identificate con il male. Emanciparsi significava volgere le spalle al reale» ⁶⁹². Si tratta di una circostanza che accomuna

690 Tale la considera Federico Vercellone in: “The ‘transparent society’: an aesthetic-political project”, cit., p. 24.

691 G. Vattimo, *Della realtà*, cit., p. 11.

692 M. Ferraris, P. Flores d'Arcais, *Controversia sull'essere*, cit., p. 40.

Vattimo a molti altri filosofi, per i quali i media sono spesso semplicemente l'occasione per intavolare ragionamenti che vanno al di là di essi: discorsi politici, semiotici, estetici, etc.

Al di là di questa marginalità in termini di estensione, ci sentiamo però di constatare l'assoluta centralità del discorso mediale in Vattimo, sia perché è un ermeneuta radicale sia perché «i mezzi di comunicazione formerebbero un nodo nel quale si trovano praticamente tutte le altre preoccupazioni di Vattimo. I mezzi di comunicazione formano, per così dire, lo scenario storico del suo pensiero, [...] il punto di partenza (e di ritorno) del pensiero di Vattimo è sempre e solo l'esperienza storica»⁶⁹³.

Chi invece ne parla in modo approfondito, da un punto di vista squisitamente teoretico, è appunto Ferraris, che è riuscito a incardinare la propria analisi dei media in un sistema speculativo di ampio respiro che nasce ben prima di queste riflessioni, ma che sembra perfezionarsi di anno in anno proprio alla luce delle implicazioni filosofiche che gli sviluppi tecnologici sollecitano. Temi di grande attualità nel momento in cui scriviamo, come l'intelligenza artificiale, lo strapotere dell'algoritmo, il tracciamento dei dati, la profilazione degli utenti, le “bolle di filtraggio”⁶⁹⁴ (ovvero quella circostanza in base alla quale durante la navigazione in internet incontriamo innanzitutto e prevalentemente le informazioni che assecondano i nostri interessi) trovano sempre la loro collocazione all'interno del discorso di Ferraris. Anziché smentirne le tesi, sembrano arricchirle ogni volta, incasellandosi coerentemente nel discorso più generale che fa da sfondo ai singoli temi affrontati dal filosofo e che si può ricondurre all'idea di una “svolta documediale”. Quest'ultima è un concetto che descrive molte cose. Innanzitutto teorizza quel fenomeno, a noi sempre più familiare, per cui la tecnologia digitale tiene ormai traccia della quasi totalità dei nostri comportamenti, incrementando di fatto l'universo di documenti che costituiscono il mondo sociale. In secondo luogo richiama il principio in base al quale ciò che pensiamo e sappiamo (epistemologia) esercita costitutivamente il proprio effetto sull'esistenza dei fatti sociali (ontologia sociale), la cui realtà vincolante

693 W. Sützl, *Emancipación o violencia*, cit., p. 223, [trad. mia].

694 L'espressione, della quale esistono diverse alternative come “ecosistema di informazioni” o “cornice ideologica” e che non è altro che una declinazione algoritmica di ciò che in psicologia viene definito “bias di conferma”, è stata coniata da Eli Pariser, scrittore e attivista americano. Si è diffusa grazie alla pubblicazione del libro di cui è autore: E. Pariser, *The filter bubble. What the internet is hiding from you*, Penguin, London 2011.

dipende dal fatto che essi siano noti e se ne prenda nota, cioè che vengano documentati. Infine fotografa anche la circostanza per cui la pervasività di tutto ciò comporta una mobilitazione dell'umanità in ossequio alle medesime logiche, delle quali più che schiavi siamo innanzitutto promotori.

Da una parte la documedialità è l'evoluzione di un concetto pregresso, ovvero quello della documentalità, che è indipendente da – e nei fatti precede – la comparsa della tecnologia digitale, e descrive la nascita degli oggetti sociali (banconote, matrimoni, esami universitari, romanzi d'amore, etc.) come «il risultato di atti sociali (che coinvolgano almeno due persone) caratterizzati dal fatto di essere iscritti, su carta, su un file di computer, o anche semplicemente nella testa delle persone»⁶⁹⁵. Si può trattare di iscrizioni di atti, cioè di “documenti forti”, come un passaggio di proprietà, oppure di registrazioni di fatti, detti anche “documenti deboli”, come la misurazione della permanenza media di un cliente in un supermercato. Ed è precisamente questo secondo tipo di documento che è stato esponenzialmente potenziato proprio dai media digitali. È infatti nella connessione instauratasi tra media e documenti che ha origine quella svolta che sta trasformando le nostre vite, un'alchimia tecnologica che a buon diritto può prendere il nome di «rivoluzione documediale»⁶⁹⁶.

Dall'altra parte la documedialità anticipa quell'idea di mobilitazione totale, che viene descritta dal concetto di documanità, in ossequio a un altro principio cardine della filosofia di Ferraris, ovvero che non esiste antropologia senza tecnologia, dal momento che la storia dell'uomo è coincidente con quella della tecnica e non la precede. L'uomo, debole per natura rispetto ad altri animali, ha trovato nella capitalizzazione del proprio sforzo fisico, riversato su protesi esterne, la possibilità di soddisfare i propri bisogni risparmiando sempre più fatica e tempo. «Le nuove tecnologie estendono a ogni momento della vita l'interazione uomo-macchina [...], dove la macchina si fa carico di tutto il lavoro morto, e demanda agli umani il lavoro residuo, che è il conferimento di senso, innanzitutto come direzione di marcia»⁶⁹⁷. In un contesto nel quale la generazione di valore risiede molto più nell'uso (cioè nei dati) che nella produzione, l'utente diventa l'uomo mobilitato che può utilizzare i servizi delle piattaforme gratuitamente proprio

695 M. Ferraris, *Documentalità*, cit., p. 360.

696 M. Ferraris, “Isteresi: per una teoria del tutto”, *Critical Hermeneutics*, 4/2 special, 2020, p. 112.

697 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 84.

perché usandole genera valore ed è così indotto a lavorare – senza accorgersi – per quelle stesse piattaforme, per le quali è a un tempo cliente e manodopera.

Tutte queste considerazioni, che trovano nel concetto di isteresi una sorta di sintesi metafisica, dimostrano quanto la riflessione di Ferraris, rispetto a quella di Vattimo, sia teoreticamente centrata sul fenomeno mediale in modo sistematico. Implicazioni politiche, sociali, economiche – che pure compaiono con sempre maggiore frequenza nelle opere di Ferraris, proprio in virtù di quell’idea di filosofia ancora, e sempre più, in grado di agire nella realtà – sono appunto implicazioni e non rappresentano mai la tesi centrale alla quale la riflessione sui media si piega. Domande circa la presunta emancipazione che i media ci concederebbero o, al contrario, la manipolazione che eserciterebbero su di noi, il presunto controllo statale messo in atto attraverso le reti di comunicazione, la standardizzazione del gusto, l’indebolimento dei contenuti, la circolazione di messaggi multiculturali e tanti altri temi che riguardano la realtà mediale e che appassionano i pensatori postmoderni trovano il proprio fondamento solo ed esclusivamente sull’uso che può essere fatto dei media, ma restano completamente orfane di una riflessione teoretica sulla natura e il funzionamento di questi ultimi.

In questo senso Ferraris colma una voragine perché spostando il focus su concetti come il documento, la traccia e l’iscrizione riesce a cogliere gli elementi definitivi di questa svolta e non solo le sue conseguenze mondane. Inoltre, al contrario di quanto si potrebbe pensare, le teorie di Ferraris in proposito sono molto più ermeneutiche che realiste. E qui sta un po’ il paradosso: ci sono diverse analogie tra la documedialità di Ferraris e l’ermeneutica di Vattimo, in particolare per quanto riguarda i principi di emergenza e isteresi, «un fenomeno metafisico che coinvolge la totalità di tutto ciò che è»⁶⁹⁸, ma il contesto filosofico che fa da sfondo alle loro teorie e il pubblico a cui si rivolgono sono talmente in conflitto da farle apparire irrimediabilmente inconciliabili.

Ciononostante, l’aspetto più rilevante resta la condivisa capacità di riscontrare che vi è effettivamente in corso una rivoluzione legata ai media, la quale non si esaurisce affatto nel mondo della comunicazione e della tecnica, ma genera «vere e proprie svolte nel “senso dell’essere”»⁶⁹⁹ (Vattimo) e getta luce in modo inequivocabile sulla storia dell’uomo poiché «nella rete di oggi che funge da lente di ingrandimento rispetto alle

698 M. Ferraris, *Isteresi: per una teoria del tutto*, cit., p. 112.

699 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 3.

reti che l'hanno preceduta, possiamo comprendere le nostre origini con una stupenda chiarezza ed evidenza»⁷⁰⁰ (Ferraris).

La traccia delle tracce

La centralità del discorso mediale in Ferraris è tutt'altro che casuale. In quanto allievo di Derrida ed erede fedele di gran parte delle sue tesi, quella della traccia – scrive – è «un'idea che mi porto dietro da tempi immemorabili»⁷⁰¹. Ciò che senz'altro è cambiato rispetto al maestro è lo sfondo filosofico che legittima il discorso, come dimostra l'ossimoro realismo-decostruzionismo, ovvero le due correnti alle quale si ascrivono rispettivamente Ferraris e Derrida. E non si tratta di una contraddizione superficiale o di circostanza, poiché gli orizzonti teorici dei due autori sono in effetti radicalmente opposti: Ferraris è un realista di stampo illuminista, mentre il filosofo francese è essenzialmente antimetafisico sia per la sua critica all'umanismo illuminista sia per la componente antirealista intrinseca al suo testualismo. Ciononostante, proprio la capacità di Ferraris di salvare la maggior parte del pensiero derridiano in una cornice teorica realista dimostra che le due posizioni non sono affatto incompatibili.

Può dunque esistere tanto un ipotetico umanismo antirealista e antimetafisico (espressione inedita, ma abbastanza adeguata per parlare del pensiero debole) quanto un testualismo realista, che è in effetti un altro modo di descrivere la filosofia documediale di Ferraris⁷⁰². Alle origini di quest'ultima si trova già l'idea di traccia, che viene da Derrida, «e forse prima ancora dall'ossessione di Proust per il tempo e la memoria»⁷⁰³. La traccia è, in effetti, qualcosa che rimanda innanzitutto al passato: un segno visibile che mette in luce l'assenza di qualcosa che prima c'era e ora non c'è più. La roccia scavata dall'acqua resta tale anche quando l'acqua ha smesso di scorrere e ha lasciato impresso indeterminatamente il proprio ricordo su di essa nella forma di traccia.

700 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 11.

701 A. Condello (a cura di), "La documentalità e il web. Un dialogo con Maurizio Ferraris", *Le parole e le cose*, 19/06/2017, consultato il 20/10/2023 (<https://www.leparoleelecose.it/?p=28048>).

702 Ferraris preferisce parlare di "testualismo debole", perché lo applica solo alla realtà sociale e non alla realtà in generale.

703 A. Condello (a cura di), *La documentalità e il web. Un dialogo con Maurizio Ferraris*, cit.

Quest'ultima, pur nella totale assenza di acqua, funge da richiamo circa la sua passata presenza, di cui riesce ad evocare l'immagine, creando un legame concreto e visibile tra passato e presente, capace di produrre significato.

Si tratta di un fenomeno che va ben al di là della geologia e che in effetti connota pressoché tutto: un legno lavorato conserva su di sé i segni evidenti delle operazioni svolte su di esso dall'artigiano, ancorché non siamo in grado di vedere né la sua bottega né le ore consumate per realizzare l'artefatto. In questo senso il legno è ciò su cui resta la traccia di quella presenza, che è ora un'assenza. Ma lo stesso legno, ancora prima di essere lavorato, conserva già la memoria di un passato più antico, le cui tracce sono visibili nei suoi anelli, nelle sue venature, nella sua colorazione. Si pensi all'importanza che hanno gli studi scientifici sugli alberi millenari, che hanno incorporato nella propria conformazione i segni delle condizioni ambientali nelle quali sono cresciuti. Lo studio di questi alberi fornisce informazioni preziose circa le condizioni climatiche del passato: si tratta di indizi rimasti impressi nel legno come su una lastra fotografica e possono quindi essere utilizzati a loro volta per elaborare strategie finalizzate a proteggersi dal cambiamento climatico⁷⁰⁴.

Anche il mondo degli animali non umani fa uso della traccia. Si pensi all'importanza che hanno le tracce olfattive nelle pratiche quotidiane della maggior parte di loro, come la marcatura del territorio, l'accoppiamento o la caccia. Nel caso dei gatti, ad esempio, sono di primaria importanza i feromoni, «sostanza chimica che trasmette un messaggio da un organismo a un altro, in modo da influenzare il comportamento del ricevente»⁷⁰⁵. Si tratta di una esemplificazione perfetta della traccia, perché se è vero che da una parte sono utilizzati come un sistema di comunicazione, per lasciare segnali di benessere o di pericolo ai propri simili, dall'altra sono più simili alla scrittura (che per Ferraris e Derrida è molto più che l'uso di segni alfabetici), giacché non presuppongono la presenza di un destinatario per essere prodotti. E soprattutto non è necessaria la sua presenza sincrona. Un gatto che si sente minacciato soffia solo se si trova di fronte a un soggetto che possa vederlo o ascoltarlo: non lo farebbe mai in una situazione di

704 La dendroclimatologia è la scienza che si occupa di ricostruire il clima del passato dallo studio del tronco degli alberi.

705 I. Rodan, S. Heath, *Feline behavioral health and welfare*, Elsevier Health Sciences, St. Louis-Missouri 2015, p. 235.

solitudine. Viceversa, i feromoni sono tracce proprio perché vengono rilasciati a prescindere dal destinatario: sui tronchi o nei cespugli, nel caso di un gatto selvatico, o sui mobili e nella lettiera se si tratta di un gatto domestico. La capacità comunicativa di questi segnali permane nel tempo e possono quindi essere recepiti anche in un secondo momento, cioè in differita e in assenza del mittente.

«Le persone leggono i giornali per venire a conoscenza degli eventi importanti del mondo; allo stesso modo, i gatti leggono i messaggi semiochimici lasciati nell'ambiente da altri gatti. Proprio come le parole su una pagina sono messaggi destinati ad essere letti qualche tempo dopo essere stati scritti, i gatti applicano i feromoni sulle superfici per comunicare un messaggio che sarà ricevuto da un altro gatto in un secondo momento. [...] Il termine semiochimico deriva dalla parola greca "semion", che significa "segno"»⁷⁰⁶.

Il principio della traccia opera fin dalle origini e ci dimostra come il presente affondi le proprie radici in epoche antiche in senso materiale e non solo astrattamente. Esso è applicabile in effetti a tutto ciò che ci circonda e perfino a noi stessi, che ereditiamo i tratti genetici di tutti quegli antenati (almeno quattromila negli ultimi trecento anni) che sono stati necessari per la nostra esistenza. Noi stessi, peraltro, basiamo le nostre vite sulle esperienze, le abitudini e le competenze che restano depositate nella nostra memoria. Ma anche le opere d'arte, le religioni, le tecnologie sono sempre sopravvivenze del passato che si rielaborano conservando il ricordo di quanto le precedeva proprio perché «la traccia, ogni segno su una superficie o impresso nella memoria, possiede la caratteristica di spazializzare il tempo (qualcosa che ha avuto luogo prima lascia un vestigio spaziale) e di temporalizzare lo spazio (ciò che si vede nello spazio può generare una successione temporale)»⁷⁰⁷. Le operazioni di scrittura e lettura riassumono questo fenomeno traducendo in grafemi, che sono appunto tracce che occupano uno spazio, ciò che era originariamente un pensiero o un discorso che aveva una natura temporale, alla quale si ritorna attraverso la lettura.

La traccia è in effetti legata tanto agli eventi passati quanto a quelli futuri, come dimostra l'esempio dell'albero, che ci permette non solo di ricostruire il passato, ma anche di predisporre, attraverso di esso, una progettualità per il futuro. Il soldato che consegna all'amata la propria fotografia o un altro suo ricordo, prima di andare al

⁷⁰⁶ *Ibidem*.

⁷⁰⁷ M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 147.

fronte, genera in anticipo di sé stesso la traccia che, proiettandosi nell'eventualità di non tornare vivo dalla guerra, pensa di lasciare alla propria compagna, creando un legame di significati che cuce concretamente il passato con il futuro, anche fosse solo un futuro ipotetico. Inoltre le tracce sono quelle che si seguono per risolvere misteri ed enigmi, le piste che indirizzano verso la risoluzione dei problemi, i piccoli dettagli che documentano e permettono di ricostruire i fatti, tanto passati quanto futuri. Non a caso Pollicino lascia briciole di pane sul sentiero: predispone gli indizi che sa che gli serviranno per rintracciare la strada verso casa. Dunque la «“traccia” [...] è insieme ciò che resta del passato (le tracce di una civiltà scomparsa, le tracce lasciate da un animale) e qualcosa che si protende verso il futuro, come nell'espressione “traccia di un discorso”»⁷⁰⁸.

Anche la filosofia della traccia di Ferraris è, in fin dei conti, una traccia, se pensiamo che «a sua volta, in Derrida la traccia era la rielaborazione di motivi husserliani (la ritenzione del passato e la protensione verso il futuro come elementi essenziali della nostra esperienza del tempo e della coscienza)»⁷⁰⁹. Idee fenomenologiche di Husserl sopravvivono nelle teorie decostruzioniste di Derrida e si depositano nel realismo di Ferraris, nutrendosi peraltro delle suggestioni paleontologiche di Leroi-Gourhan, del materialismo di Marx e del metodo genealogico di Nietzsche.

Il filo rosso che, però, unisce le nozioni dei primi tre filosofi è la componente semiotica del rimando, del richiamo, dello “stare per”, ma con una particolarità fondamentale. Il segno in Derrida e Ferraris è tutt'altro che astratto o ideale e la natura costitutiva dello stesso sta nella sua manifestazione esteriore: è una dinamica sempre in atto ed empiricamente constatabile tanto negli oggetti (oggetti naturali, organismi, artefatti, opere, etc.) quanto nella società, intesa come gruppo organizzato, che pone le proprie fondamenta e i propri principi regolatori nelle tracce istituzionalizzate scritte e firmate, cioè i documenti. Vi è qui quella fondamentale constatazione, che potremmo definire anti-idealistica, secondo la quale va completamente invertito il rapporto tra lettera e spirito: «nessuna produzione dello spirito potrebbe sussistere senza la lettera, la registrazione e il documento; e, più radicalmente, lo spirito trova la sua condizione di

708 A. Condello (a cura di), *La documentalità e il web. Un dialogo con Maurizio Ferraris*, cit.

709 *Ibidem*.

possibilità nella lettera, nelle iscrizioni che ci costituiscono come esseri sociali»⁷¹⁰. Non sono le intenzioni che permettono l'esistenza di religioni, arti, istituzioni; al contrario: «perché ci sia una società è necessario che ci siano delle registrazioni»⁷¹¹. Come scrive Wittgenstein: «io penso effettivamente con la penna, perché la mia testa spesso non sa nulla di ciò che la mia mano scrive»⁷¹².

Ne deriva che tutto è scrittura, che tutto è testo e dunque “*il n’y a pas de hors-texte*”, «nulla esiste al di fuori del testo»⁷¹³, oppure «non c'è fuori testo»⁷¹⁴. Si tratta di una nota e spesso equivocata espressione di Derrida, di cui sono state date interpretazioni nichiliste (non esiste nulla), costruzioniste (la realtà è un testo), relativiste (i testi non si riferiscono alla realtà), etc. In verità Derrida spiega abbastanza chiaramente, e in piena coerenza con gli assunti del pensiero postmoderno, che il significato che voleva attribuire alla frase⁷¹⁵ non era quello di negare l'esistenza della realtà materiale, bensì sottolineare che tutto ciò che esiste è sempre originariamente coinvolto in una rete di richiami e rinvii e che, di converso, non esiste una realtà che si presenti pura, cioè in forma immediata, giacché tutto è sempre originariamente inserito in una trama o tessuto testuale (verrebbe da dire: tutto è sempre interpretato).

«Il concetto di testo che propongo – scrive Derrida – non si limita né alla grafia, né al libro, e neppure al discorso, ancor meno alla sfera semantica, rappresentativa, simbolica, ideale o ideologica. Ciò che chiamo “testo” implica tutte le strutture cosiddette “reali”, “economiche”, “storiche”, socio-istituzionali, in breve tutti i referenti possibili. [...] Non c'è fuori testo [...] non vuol dire che tutti i referenti sono sospesi, negati o rinchiusi dentro un libro, come si finge o come si ha spesso l'ingenuità di credere e di accusarmi. Ma piuttosto che ogni referente, ogni realtà ha la struttura di una traccia differenziale, e che ci si può rapportare a questo reale solo in un'esperienza interpretativa. Questa dà o prende senso solo in un movimento di rinvio differenziale»⁷¹⁶.

710 M. Ferraris, *Documentalità*, cit., p. 362.

711 A. Condello (a cura di), *La documentalità e il web. Un dialogo con Maurizio Ferraris*, cit.

712 L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, tr. it. di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1980, p. 44.

713 J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., pp. 219-220

714 J. Derrida, *Limited Inc.* (1988), tr. it. di N. Perullo, Cortina, Milano 1997, p. 273.

715 Vale la pena notare che, in coerenza con le sue posizioni circa la morte dell'autore, quest'ultimo non offre alcuna garanzia circa l'autenticità dell'interpretazione che va data a un testo. Tanto questo aforisma quanto quello di Nietzsche (non ci sono fatti, ma solo interpretazioni), nati per essere fraintesi, trovano il loro valore e la loro fama in questa lunga tradizione di “letture errate”: a parere di chi scrive sono queste che li rendono ciò che sono e, in definitiva, interessano molto più i fraintendimenti che le intenzioni originarie dell'autore.

716 J. Derrida, *Limited Inc.*, cit., p. 273.

Se c'è una separazione tra Ferraris e Derrida, questa si consuma da qui in poi (in termini puramente argomentativi, non cronologici). Il filosofo torinese intraprende quel lungo e approfondito lavoro di revisione del concetto di realtà che, in opposizione al costruzionismo e al nichilismo postmoderni, lo porta all'elaborazione del nuovo realismo. Resta però fedele a due principi basilari ereditati da Derrida. Il primo, che funge da presupposto, è la filosofia della traccia, di cui Ferraris sviluppa diverse descrizioni evolute (icnologia, documentalità, isteresi). Il secondo è l'approccio tecnico-materialista, da cui dipendono tutte quelle conseguenze che la filosofia della traccia presuppone⁷¹⁷: la nascita del significato dall'iterazione, l'alterazione come emergenza, la carenza come movente all'esteriorizzazione della competenza, le riflessioni sul supplemento tecnico, la corrispondenza tra antropologia e storia della tecnica, l'emergenza della comprensione dalla competenza e dall'abitudine, le differenze tra intelligenza naturale e artificiale, la dipendenza della macchina dall'organismo, la teleologia come fondamento della tecnica, la ragione «come facoltà dei fini»⁷¹⁸.

Emergenza e alterazione

È proprio la documentalità, ovvero la «dottrina dei documenti in quanto forma più elevata degli oggetti sociali»⁷¹⁹, a mettere in luce che il valore costitutivo del segno⁷²⁰ non risiede nelle intenzioni, o in altre categorie psichiche o ideali, ma nell'evidenza materiale del testo. L'efficacia vincolante di qualunque atto sociale dipende da quest'ultimo ed in particolare dalla sua autenticità, la quale è subordinata nella maggior parte dei casi alla presenza di una o più firme.

«Filosoficamente [la firma] risulta come un concentrato di proprietà specialissime. Si tratta di un intreccio tra singolarità e iterabilità, così come tra intimità e socialità»⁷²¹ siccome è assolutamente unica ma al tempo stesso ripetibile, del tutto privata ma

⁷¹⁷ La maggior parte di questi temi viene affrontata nell'intervista a Ferraris presente in appendice.

⁷¹⁸ M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 249.

⁷¹⁹ M. Ferraris, *Documentalità*, cit., pp. 361-362.

⁷²⁰ Ricostruendo il discorso di Ferraris da differenti testi e non volendone comunque fare una trattazione strettamente tecnica dal punto di vista semiotico, in questa sede i termini "significato" e "senso" sono usati in modo intercambiabile, mentre "segno" è la traccia o iscrizione.

⁷²¹ M. Ferraris, *Documentalità*, cit., p. 337.

essenzialmente pubblica. La firma funge quindi da principio di identificazione volto a rappresentare pubblicamente l'unicità della presenza e dell'individualità. Un esempio su tutti, della massima evidenza, è l'esame universitario, la cui validità dipende sempre e comunque da un documento (il libretto dello studente o il verbale d'esame) su cui sia stata apposta la firma di una persona titolata a farlo (la titolarità deriva da altri documenti che ne attestano la competenza e l'autorità, testi che a loro volta sono autentici in quanto firmati, e così via). Non cambia la sostanza di questo principio l'eventuale dematerializzazione degli atti, che comporta comunque una serie di attività, sostitutive alla compilazione e firma del libretto cartaceo dello studente da parte del professore, finalizzate ad attestare l'autenticità dell'atto.

In questo modo la semiotica di Ferraris e di Derrida diventa essenzialmente tecnica: è solo nell'esteriorità del segno che prende forma la nascita del senso. Le origini della significazione non vanno quindi cercate nel linguaggio orale, al quale si è soliti dare il primato forse per la sua natura meno materiale, che lo fa apparire più spiritualmente legato alla coscienza, ma nella scrittura, intesa come gesto tecnico di fissare visivamente qualcosa su un supporto, permettendone in questo modo la trasmissione nel tempo. Il richiamo di Ferraris a Proust è quindi giustificato dal fatto che la memoria, cioè la sopravvivenza del passato, è possibile solo tramite la traccia, che scongiura l'eventualità dell'oblio e permette così la permanenza, ovvero il differimento nel tempo. Ma tutto ciò non accade in chiave spirituale, bensì in modo visibile, concreto e storico: nell'esteriorità tecnica e materiale dell'iscrizione⁷²².

Resta da chiarire come avvenga il momento dell'alterazione, ovvero il passaggio dal quantitativo al qualitativo. Detto altrimenti: come è possibile che dalla semplice traccia si arrivi all'emergenza del significato. «L'iterazione provoca un cambio qualitativo, il passaggio dalla passività all'attività *attraverso la passività*, in base al semplice fenomeno per cui ciò che è iscritto è iterabile, e ciò che è iterabile non è più passivo, ma diventa attivo e animato. Qui abbiamo a che fare con un punto cruciale: la nascita della intenzione [...] dalla iscrizione»⁷²³. Può essere utile notare che si tratta dell'esatto

⁷²² Per quanto riguarda la memoria individuale Ferraris parla di "traccia mnestica" (M. Ferraris, "Documentalità: ontologia del mondo sociale", *Etica & Politica / Ethics & Politics*, IX/2, 2007, p. 290).

⁷²³ M. Ferraris, *Emergenza*, cit., p. 57.

opposto di ciò che prevedono teorie come il contratto sociale di Rousseau o l'intenzionalità collettiva di Searle, dove le istituzioni sociali vengono spiegate appellandosi a sintropie e moti astratti che armonizzano misteriosamente la volontà dei soggetti, rendendoli tutti solidali e coesi nella firma di taciti accordi. In questi casi l'intenzione precede la scrittura e ne è in qualche modo il presupposto, anche se resta totalmente ingiustificata in sé.

Nel caso di Ferraris è l'esatto contrario: il punto di partenza è la traccia. «Abbiamo innanzitutto l'*iscrizione*, la permanenza: qualcosa esiste e resiste. [...] L'iscrizione offre la possibilità della trasmissione. [...] In secondo luogo, abbiamo l'*iterazione*»⁷²⁴. La resistenza della traccia non è un fatto puramente passivo, perché in quanto permanenza, apre alla possibilità dell'iterazione, cioè della ripetizione del medesimo gesto di iscrizione. Il differimento è, in effetti, il presupposto fondamentale per la nascita del senso poiché «la genesi del significato [...] richiede una capitalizzazione»⁷²⁵, la quale è ovviamente possibile solo attraverso la ripetizione, giacché la singola occorrenza non permette alcun accumulo.

Se ci si pensa, un altro modo di definire l'alterazione è la mutazione, ma perché essa ci sia deve esserci un canone, una sequenza che si ripete in modo uguale e nella quale compaia appunto una variazione, una difformità alla norma, come nel caso delle mutazioni genetiche. «Il miracolo sta nella circostanza per cui il persistere della iscrizione come iterazione può, anche se non necessariamente deve, trasformarsi in positività, ossia dar luogo, nel caso in questione, all'evoluzione della vita»⁷²⁶. L'emergenza del significato è resa possibile dall'accumulo, analogamente al meccanismo che permette a suoni isolati, attraverso l'occorrenza ripetuta, di trasformarsi in ritmo, conferendo in via retrospettiva alle singolarità un senso che, prese da sole, intrinsecamente non avrebbero avuto. Non c'è bisogno di rintracciare alcuno spirito o intelligenza superiore per spiegare l'emergenza (della civiltà, della tecnica, della comprensione, della coscienza): «la semplice enumerazione determina un significato»⁷²⁷.

724 M. Ferraris, *Emergenza*, cit., pp. 16-17.

725 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 142.

726 M. Ferraris, *Emergenza*, cit., p. 18.

727 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 143.

All'origine della civiltà vi è quindi sempre la traccia, ma poi questa, resistendo, permette l'iterazione, cioè la ripetizione, che determina a sua volta sia il differimento che la differenza, poi la capitalizzazione e, da lì, attraverso un meccanismo di alterazione, l'emergenza.

«*A'* è differente da *A*, così come è differente da *B'* (la traccia dell'evento *B*). Diversi per origine, *B'* e *A'* hanno tuttavia la caratteristica comune di essere delle tracce, e di potersi combinare in modi che non erano possibili agli eventi originari, dando luogo alle sequenze *A'B'*, *B'A'*, *A'B'B'A'*, ecc. I passaggi dall'occorrenza al significato, dalla rima alla ragione, dal caso alla legge, dalla singolarità al sistema riflettono questo principio alla cui base è l'isteresi e la produzione di differenze (tanto nel senso di "diversità" quanto in quello di "differimenti") che ne derivano»⁷²⁸.

Il senso non è il prodotto di un'intelligenza o un'intenzione astratte, come prevede la prospettiva pentecostale, secondo la quale «il significato precede l'espressione e cala dall'alto»⁷²⁹. Esso emerge come il risultato di una combinazione di elementi che in quanto tali – cioè presi singolarmente – non hanno un significato intrinseco: «d'accordo con la prospettiva emergenziale [...] il significato non scende dall'alto, ma emerge dal gioco delle differenze e dall'isteresi che lo rende possibile»⁷³⁰.

Tutto ciò è di primaria importanza non tanto in quanto rappresenti la scelta di adottare una prospettiva materialista sull'uomo e sulla società, come se fosse una semplice preferenza ideologica tra due letture disponibili di pari valore (idealismo-materialismo), ma proprio perché riesce a spiegare l'origine dello spirito (coscienza, comprensione, morale, società, filosofia, etc.) dalla natura senza bisogno di appellarsi ad alcunché di soprannaturale o totalmente astratto come i contratti sociali, le intenzionalità collettive, le armonie prestabilite, etc. «Non è necessario ipotizzare la magia dello spirito dietro al movimento iscrizione/iterazione/alterazione. [...] Prima dello spirito c'è la lettera: dapprima ci sono tracce, poi queste cominciano ad avere significato per uomini e animali»⁷³¹. Per quanto possa apparire controintuitivo, prima vi è il dire (scrivere, dipingere, incidere, tracciare segni) e poi il voler dire.

⁷²⁸ *Ibidem*.

⁷²⁹ *Ibidem*.

⁷³⁰ *Ibidem*.

⁷³¹ M. Ferraris, *Emergenza*, cit., p. 34.

All'origine di queste intuizioni, oltre che Derrida, vi sono innanzitutto Marx e Leroi-Gourhan⁷³² che – il primo guardando all'economia e il secondo alla tecnica – credono che i traguardi dello spirito non siano causati da rivoluzioni del pensiero, ma siano materialisticamente determinati da fattori esterni e storici. «Ecco perché l'evoluzione – ossia il corrispettivo biologico dell'emergentismo metafisico [...] ha potuto farsi avanti solo nel momento in cui si è presa coscienza dell'immensità temporale che si sedimenta nella storia del mondo»⁷³³. Tutto ciò segna l'inversione di quel principio idealistico secondo il quale lo spirito guida i grandi cambiamenti ed è all'origine delle istituzioni sociali e culturali. Nel caso di Ferraris i momenti di svolta nella storia dell'uomo, anche se «non c'è discontinuità tra le origini della vita e le costruzioni della cultura»⁷³⁴, sono segnati dall'emergenza, la quale è possibile sempre e solo attraverso la registrazione, cioè la permanenza del passato ripetuto dalla materia. «Questo intermedio tra essere e nulla è proprio l'iterazione: non multiplico gli enti, semplicemente li ripeto; non aggiungo nulla, eppure con questo pongo la condizione per l'alterazione, ossia per il divenire»⁷³⁵.

Umano troppo mano

La medesima dinamica che descrive l'emergenza del significato dall'iterazione Ferraris la applica alla coscienza⁷³⁶. Essa non è affatto considerata all'origine dei processi di sviluppo sociale e tecnologico: si pensa che lo sia sempre stata solo perché oggi ci sembra logico che lo sia, ma «sarebbe un gravissimo errore concluderne che l'intelligenza viene prima della competenza. È ovviamente vero il contrario»⁷³⁷. Prima

732 Nell'intervista presente in appendice Ferraris dichiara che è comunque attraverso Derrida che subisce l'influenza di questi due autori.

733 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 206.

734 M. Ferraris, *Emergenza*, cit., p. 15.

735 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 199.

736 Quando Ferraris tratta questo tema utilizza termini diversi a seconda della finalità del discorso che presenta nei singoli testi: anima, coscienza, intelligenza, autocoscienza, comprensione. Quest'ultimo appare forse il più adeguato perché è una descrizione minima della facoltà che vuole descrivere. Resta comunque assolutamente indifferente il termine adottato perché il momento che ci interessa analizzare in questa sede è la ricostruzione del fenomeno che porta alla sua emergenza e non tanto la descrizione della sua natura.

737 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 207.

vi è la competenza e da lì emerge eventualmente (cioè per un'alterazione possibile, ma tutt'altro che necessaria) la comprensione. Non c'è alcun bisogno di conoscere la fisica per andare in bicicletta o di conoscere teoremi matematici per saper fare i conti: «la comprensione è un lusso, la competenza e l'azione sono una necessità»⁷³⁸.

Effettivamente la maggior parte di ciò che facciamo quotidianamente lo portiamo a termine senza pensarci, per puro automatismo, o meglio perché abbiamo incorporato con l'abitudine (cioè l'iterazione del gesto) la competenza a svolgerlo senza alcuna autocoscienza. Camminare, guidare l'automobile, andare in bicicletta sono tutte attività che richiedono sforzo e concentrazione solo nella fase di apprendimento, ma che con il tempo impariamo a svolgere senza pensarci e senza alcuna nozione teorica circa l'anatomia del corpo umano, la meccanica di un motore o la legge di conservazione del momento angolare. Dunque «la comprensione, se e quando arriva, non è la premessa [...] bensì il risultato»⁷³⁹, visto che il carattere di fondo con cui ci rapportiamo con la realtà in generale non è quello di applicare teorie economiche, fisiche o matematiche, ma è la semplice azione.

Ci figuriamo l'autocoscienza come il pilota delle nostre azioni, perennemente attiva e intrinsecamente responsabile di tutto, ma in realtà essa, come la comprensione, è del tutto accessoria ed emerge solo in determinate circostanze: «poco alla volta, attraverso l'azione, può capitarmi di prendere coscienza di quanto faccio, e la competenza si trasforma in comprensione, ossia la tecnologia trapassa in epistemologia»⁷⁴⁰. La posizione di Ferraris è qui pressoché identica a quella di Nietzsche quando, in *La gaia scienza*, scrive che «noi potremmo [...] pensare, sentire, volere, rammemorare, potremmo ugualmente “agire” in ogni senso della parola, e ciò, nonostante tutto questo, non avrebbe bisogno d’“entrare nella nostra coscienza” [...]. La vita intera sarebbe possibile senza che essa si vedesse, per così dire, nello specchio»⁷⁴¹. Peraltro lo stesso Nietzsche, come Ferraris, sottolinea che «in effetti, ancor oggi la parte di gran lunga prevalente di questa vita si svolge in noi senza questo rispecchiamento – e invero anche

738 *Ivi*, p. 201.

739 *Ibidem*.

740 *Ivi*, p. 203.

741 F. Nietzsche, *La gaia scienza e idilli di Messina*, cit., § 354.

la nostra vita pensante, senziente, volente, per quanto ciò possa risultare offensivo a un filosofo antico»⁷⁴².

Per un pregiudizio metafisico, che potremmo definire cartesiano, abbiamo la tendenza a caricare l'io di un gran numero di meriti che in realtà non ha, visto che l'autocoscienza è solo l'ultimo tassello di quella successione di emergenze la cui sequenza, per qualche ragione, viene completamente ribaltata proiettando retrospettivamente all'origine di tutto proprio la coscienza. In realtà per entrambi gli autori «la coscienza è l'ultimo e più tardo sviluppo dell'organico e di conseguenza anche il più incompiuto e il più depotenziato»⁷⁴³: descrizione che Ferraris eredita fedelmente da Nietzsche quando scrive che «l'io penso è un frutto tardivo dell'evoluzione»⁷⁴⁴.

Si tratta di un argomento che Nietzsche affronta efficacemente anche in *Genealogia della morale*: «non esiste alcun “essere” al di sotto del fare, dell'agire, del divenire; “colui che fa” non è che fittiziamente aggiunto al fare – il fare è tutto»⁷⁴⁵. In *Al di là del bene e del male*, poi, compare una famosa critica da parte di Nietzsche al soggetto cartesiano:

«se scompongo il processo che si esprime nella proposizione “io penso”, ho una serie di asserzioni temerarie, la giustificazione delle quali mi è difficile, forse impossibile, – come per esempio, che sia *io* a pensare, che debba esistere un qualcosa, in generale, che pensi, che pensare sia un'attività e l'effetto sia un essere che è pensato come causa, che esista un “io”, infine, che sia già assodato che cos'è caratterizzabile in termini di pensiero, – che io *sappia* che cos'è pensare»⁷⁴⁶.

Si pensa che la coscienza sia l'autrice e la principale responsabile dell'intero percorso di sviluppo, anche se è l'esatto opposto: «quando preferisci lo spirito alla lettera, credi (e pretendi) di essere all'inizio, mentre sei alla fine di una catena»⁷⁴⁷.

La descrizione dell'emergenza della comprensione dalla competenza, presentata da Ferraris, combacia perfettamente con la decostruzione della prospettiva cerebrocentrica compiuta dagli studi paleontologici di Leroi-Gourhan in *Il gesto e la parola*⁷⁴⁸. Non è

742 *Ibidem*.

743 *Ivi*, § 11.

744 M. Ferraris, *Emergenza*, cit., p. X.

745 F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (1887), tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1984, p. 34.

746 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 16.

747 M. Ferraris, *Documentalità*, cit., p. 320.

748 A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, cit.

tanto l'intenzione (il cervello) responsabile dei traguardi evolutivi dell'uomo, quanto la tecnica e il gesto (la mano), in una progressione di momenti emancipativi, attraverso i quali l'organismo si libera di volta in volta di quei limiti che la natura originariamente gli imponeva.

C'è da dire che già Friedrich Engels in *Dialettica della natura*⁷⁴⁹ aveva individuato nella mano, organo principe del lavoro, l'origine dello sviluppo umano. La locomozione bipede comportò che «alle mani spettarono frattanto attività di natura via via sempre più diversa dall'originaria»⁷⁵⁰. Con un progressivo e lunghissimo processo «la mano dell'uomo ha raggiunto quell'alto grado di perfezione [...] attraverso l'abitudine a sempre nuove operazioni»⁷⁵¹: da qui «la reazione diretta, dimostrabile, dello sviluppo della mano sul resto dell'organismo»⁷⁵². La mano non è vista da Engels solo come lo strumento del lavoro: «è anche il suo prodotto»⁷⁵³. Dal bipedismo alla mano e dalla mano alla bocca, «il dominio della natura iniziatosi con lo sviluppo della mano, con il lavoro, ampliò, ad ogni passo in avanti che veniva fatto, l'orizzonte dell'uomo. [...] La bocca e gli organi vocali impararono a poco a poco a emettere una sillaba articolata dopo l'altra»⁷⁵⁴. Vi è dunque una sequenza evolutiva precisa che spiega materialmente la nascita del linguaggio dallo sviluppo della mano, attraverso la creazione e l'uso degli utensili. Il ruolo del cervello in questa evoluzione è nullo; o meglio entra in gioco solo in un secondo momento, quando il suo sviluppo «e dei sensi al suo servizio, della coscienza che si andava facendo vieppiù chiara, della capacità di astrarre e di ragionare, esercitò di rimando la sua influenza sul lavoro e sul linguaggio, dando a entrambi un nuovo impulso per un ulteriore sviluppo»⁷⁵⁵.

La ricostruzione che propone Leroi-Gourhan è molto simile. La locomozione quadrupede vincola la mano agli spostamenti e la impegna quasi esclusivamente in questa attività, senza permettere lo sviluppo di gesti alternativi. Con l'acquisizione della stazione eretta la mano è però esentata da questo vincolo: «la libertà della mano

749 F. Engels, *Dialettica della natura* (1925), in K. Marx, F. Engels, *Opere complete. Vol. XXV*, tr. it. di G. Da Caria, L. Lombardo Radice, F. Codino, La Città del Sole, 2016.

750 *Ivi*, p. 459.

751 *Ivi*, pp. 459-460.

752 *Ivi*, p. 460.

753 *Ivi*, p. 459.

754 *Ivi*, p. 461.

755 *Ivi*, p. 462.

comporta quasi necessariamente una attività tecnica»⁷⁵⁶. L'emancipazione dalla locomozione quadrupede permette quindi alla mano di dedicarsi a gesti differenti, in particolare per raggiungere il cibo, cacciarlo, manipolarlo e difendersi. La stazione eretta, peraltro, permette un'altra liberazione: «la parte posteriore del cranio è trascurata dal punto di vista meccanico»⁷⁵⁷, perché non è più occupata dalla colonna vertebrale e permette «la riduzione dei denti anteriori e in particolare dei canini»⁷⁵⁸ determinando un accorciamento della faccia.

«La libertà [della mano] durante la locomozione, unitamente a una faccia corta e priva di canini offensivi, impone l'utilizzazione di organi artificiali, vale a dire di utensili»⁷⁵⁹. Vale la pena considerare che la liberazione della mano dal vincolo locomotorio implica contemporaneamente anche l'emancipazione della bocca, che non è più costretta a svolgere le attività di prensione nelle quali era coinvolta prima che ci fossero arti appositamente dedicati a questa attività. «La mano – scrive Ferraris – diversamente dalla bocca, può munirsi di bastone, e procedere a una serie di capitalizzazioni che sarebbero impossibili se la bocca dovesse compiere l'ufficio della mano».⁷⁶⁰ Tutto ciò determina una redistribuzione delle facoltà perlustrative dell'organismo che si spostano dal muso (naso e denti), come nel gatto e nel cane che si orientano innanzitutto con l'olfatto, agli occhi.

«Non bisogna dimenticare che ciò che contraddistingue l'uomo è proprio la dualità dei campi operazionali facciale e manuale e il nesso fondamentale fra la prensione e la vista. Nel cane, il campo di relazione è localizzato molto limitatamente fra le narici che esplorano a distanza e i canini che afferrano; nell'uomo è la vista che esplora e assicura alla mano l'esercizio di funzioni non solo di prensione, ma anche di costruzione complessa. Mentre lo sbocco evolutivo del cane è orientato verso campi comuni all'olfatto e all'affettività, senza esiti figurativi, gli sbocchi umani, con la vista che domina e la motilità manuale, schiudono l'universo di una immaginazione razionale»⁷⁶¹.

Ecco dunque che «stazione eretta, faccia corta, mano libera durante la locomozione e possesso di utensili movibili sono veramente i criteri fondamentali per distinguere

756 A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, cit., p. 26.

757 *Ivi*, p. 80.

758 *Ibidem*.

759 *Ivi*, p. 26.

760 *Ivi*, p. 128.

761 *Ivi*, p. 344.

l'uomo»⁷⁶². Per quanto riguarda il cervello, sul quale si ha la tendenza a proiettare il carattere definitorio dell'umano, Leroi-Gourhan presenta una riflessione molto simile a quella che farà Ferraris. È solo alla luce dei criteri antropocentrici che caratterizzano la modernità che si può attribuire alla massa cerebrale il merito dell'evoluzione: «può stupire il fatto che l'importanza del volume del cervello intervenga solo in seguito. [...] Mi sembra certo però che lo sviluppo cerebrale sia in qualche modo un criterio secondario. Esso riveste un ruolo decisivo nella evoluzione delle società, una volta che le caratteristiche umane sono acquisite»⁷⁶³. In qualunque caso lo sviluppo cerebrale non ha nulla a che fare con l'uso degli strumenti o con la decisione di alzarsi in piedi e acquisire stabilmente la posizione eretta: al contrario, esso «è certamente [...] correlativo alla stazione verticale e non, come si è creduto per molto tempo, essenziale»⁷⁶⁴, proprio perché il mutamento nella locomozione ha liberato innanzitutto la colonna vertebrale dall'attività di sostegno della parte posteriore del cranio.

«Noi vediamo la nostra intelligenza come un blocco e i nostri utensili come il nobile frutto del nostro pensiero: l'Australantropo, dal canto suo, sembra che abbia posseduto i suoi utensili come degli artigli. Si direbbe che li abbia acquisiti non in virtù di una specie di lampo geniale che un giorno gli abbia fatto afferrare un ciottolo tagliente per armarsi il pugno (ipotesi puerile ma prediletta da molte opere divulgative), bensì come se fossero filtrati a poco a poco attraverso il suo cervello e il suo corpo. Ci si può domandare, in un certo senso, se le tecniche siano davvero di natura intellettuale, fondamentalmente, o se la distinzione spesso formulata tra l'intellettuale e il tecnico non esprima una realtà paleontologica. [...] Nella loro lunghissima evoluzione, presso gli Australantropi e gli Arcantropi, le tecniche sembrano seguire il ritmo dell'evoluzione biologica e il *chopper*, l'arma tagliente pare formino un tutto unico con lo scheletro. Nel momento in cui emergono nuove possibilità cerebrali, le tecniche s'innalzano, con un folgorante movimento ascensionale, ma seguendo delle direttrici che imitano a tal punto l'evoluzione filetica da render lecito il domandarsi in quale misura non siano l'esatto prolungamento dello sviluppo generale delle specie»⁷⁶⁵.

Ferraris eredita piuttosto fedelmente questa ricostruzione e sostiene che il *logos* «costituisce una effettiva differenza tra gli animali umani e gli animali non umani, ma è un risultato anziché un punto di partenza, e dipende da vicende in larga misura esterne alla nostra dotazione organica e di una competenza senza comprensione»⁷⁶⁶.

762 *Ivi*, p. 26.

763 *Ibidem*.

764 *Ibidem*.

765 *Ivi*, p. 126-127.

766 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 207.

In effetti, scrive Ferraris, con un cervello più piccolo la nostra storia evolutiva non sarebbe stata molto differente, mentre senza le mani saremmo senza dubbio rimasti ancorati a modelli di sopravvivenza tipici degli animali non umani: «la mano è il tramite essenziale tra il bisogno dell'anima e le risorse dell'automa [...] perché la mano è lo strumento degli strumenti»⁷⁶⁷. Qualunque gesto è sempre compiuto con la mediazione della mano, si tratti di attività prettamente manuali o intellettuali (anche scrivere libri o studiare presuppongono pratiche come sfogliare pagine, inforcare occhiali, sottolineare). «In effetti, è difficile trovare un atto di comprensione e di espressione che non comporti l'uso delle mani»⁷⁶⁸, visto che gesticoliamo perfino mentre parliamo e indipendentemente dal fatto che qualcuno ci stia guardando, come dimostra la tendenza ad agitare le mani anche mentre si parla al telefono.

Inoltre, la circostanza in base alla quale i dispositivi elettronici si introducono praticamente in qualunque settore produttivo, fa sì che venga meno la differenza tra lavoro manuale e intellettuale, giacché «si impone un'unica forma di mediazione: la tastiera o lo schermo del computer o dello smartphone»⁷⁶⁹. Indipendentemente dal settore nel quale si lavora e dagli studi compiuti, la maggior parte delle persone si trova a passare gran parte del proprio tempo a riempire tabelle o inviare mail. Persino chi lavora nell'edilizia o nell'agricoltura consuma molte ore a svolgere attività d'ufficio: «lavoro convertito in tempo burocratico dedicato alla preparazione, assemblaggio e consegna dei documenti standardizzati richiesti dalle corrispondenti applicazioni di controllo»⁷⁷⁰.

Si tratta evidentemente di circostanze del tutto umane che circostanziano il legame che intercorre tra il possesso di mani l'acquisizione del linguaggio: «la mano libera la bocca, i denti e la lingua, e li rende disponibili per la parola»⁷⁷¹. Siamo di fronte a una emancipazione che non descrive soltanto un traguardo evolutivo in termini biologici, ma che sostanzia la natura essenzialmente tecnica dell'uomo o, alternativamente, la continuità tra biologia e tecnologia umane. La cooperazione tra la mano e la protesi racconta che il momento decisivo nell'evoluzione bio-tecnologica dell'organismo è

767 *Ivi*, p. 125.

768 *Ivi*, p. 126.

769 *Ibidem*.

770 R. Zafra Alcaraz, *El bucle invisible*, Ediciones N6bel, Oviedo 2022, p. 43.

771 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 127.

stata la capacità di far dei limiti virtù, ovvero di trovare rimedi per compensare le carenze biologiche, cioè di cercare fuori del corpo ciò che mancava dentro. Se non fosse stato essenzialmente disadattato e bisognoso dal punto di vista delle dotazioni organiche, l'uomo non avrebbe sentito alcun bisogno di cercare fuori ciò che aveva dentro: «con dotazioni adeguate all'ambiente, gli umani non avrebbero sprecato il tempo a intagliare selci, a sviluppare sistemi simbolici, a incrementare sviluppi tecnologici»⁷⁷². Il momento decisivo nell'evoluzione dell'uomo «consiste proprio nella capacità di un animale particolarmente disadattato di trovare dei rimedi che trasformino il suo limite in un vantaggio e in una possibilità»⁷⁷³.

Il risultato di queste considerazioni è che «l'umano sorge sin dall'inizio in un sistema tecnosociale»⁷⁷⁴ ed è indissolubilmente legato alla protesi fin dalle origini. Non è dunque mai esistita quell'età dell'oro descritta da molti filosofi (primo fra tutti Rousseau) come “stato di natura”, nel quale l'uomo vive libero e non ancora corrotto dalla tecnica e dalle arti. La storia dell'uomo coincide in effetti con quella della tecnica, giacché «la definizione dell'umano come animale dotato di linguaggio è del tutto fuorviante, e non solo se si intende “linguaggio” come “ragione”»⁷⁷⁵. Molti altri animali fanno uso di linguaggio e ciononostante non sono dotati di razionalità, perché questa non è né coincidente con esso né la sua evoluzione. Solo «una serie di preadattamenti e di capitalizzazioni tecnologiche [...] hanno creato le condizioni perché qualcosa come il *logos* e la cultura potessero sorgere»⁷⁷⁶. Ecco quindi la sintesi delle inversioni che suggerisce la prospettiva emergenziale di Ferraris: la mano al posto del cervello, il gesto al posto dell'intuizione, la scrittura al posto del linguaggio. Mano, gesto e scrittura sostituiscono cervello, intuizione e linguaggio come elementi definitivi o, per lo meno originari, dell'umano.

Vale la pena ricordare che, oltre a questi, un'altra specificità dell'umano assolutamente fondamentale per Ferraris, che in qualche modo riassume i precedenti termini, è la capitalizzazione: «non c'è nulla di più intimamente inconcepibile di un capitale senza

⁷⁷² *Ivi*, p. 130.

⁷⁷³ *Ibidem*.

⁷⁷⁴ *Ivi*, p. 116.

⁷⁷⁵ *Ivi*, p. 208.

⁷⁷⁶ *Ibidem*.

umani»⁷⁷⁷. Tanto nel caso di un calcolatore elettronico quanto in quello di un bastone o di un propulsore di pietre e lance, ciò che fa la capitalizzazione è essenzialmente accumulare prima per risparmiare dopo. «Le prime macchine capitalizzano la forza, le ultime capitalizzano la memoria»⁷⁷⁸, ma in entrambi i casi si tratta di concentrare e canalizzare il lavoro morto dell'uomo per evitare di disperderlo e doverlo ripetere ogni volta. Una pietra scheggiata o un propulsore conservano e incorporano ore di lavoro (inutile sul momento, ma utilissimo in seguito) che, investite una volta, possono generare una crescita esponenziale dei “profitti” perché, trattandosi di strumenti riutilizzabili, evitano ulteriori dispendi di energia e di tempo.

La capitalizzazione (e quindi la tecnologia) è in sé un potenziamento dell'azione, di cui il propulsore è, non solo simbolicamente, l'esemplificazione più emblematica. In coerenza con quanto scrive Leroi-Gourhan, l'utensile svolge la funzione che in altri animali hanno gli artigli o le corna: «il lavoro morto che ogni strumento incorpora, la possibilità di potenziare la memoria propria della scrittura, la capacità di supplire alle insufficienze individuali attraverso l'organizzazione sociale, sono altrettanti trasferimenti all'esterno dell'individuo di qualcosa che non è sufficientemente rappresentato al suo interno»⁷⁷⁹. Ecco perché l'utensile non è altro che un prolungamento del nostro organismo⁷⁸⁰ in una continuità che difficilmente può essere interrotta dall'intervento di un cervello geniale che inventa, crea e scopre. È, semmai, proprio nella carenza che si radica l'esigenza di far uso dello strumento, cioè nell'assenza di corna, di pelliccia, di artigli; tutte cose di cui l'uomo è sprovvisto e di cui gli altri animali sono abbondantemente dotati.

«Protesi, però, non è solo l'uncino al posto della mano o la gamba di legno, è tutto ciò che supplisce alle insufficienze della forza, della memoria, dell'intelligenza e del carattere»⁷⁸¹. Le condizioni di possibilità per l'emergenza di questi dispositivi, ovvero ciò che permette l'esistenza della tecnologia e della civiltà in generale, dipendono

⁷⁷⁷ Ivi, p. 135.

⁷⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁷⁹ Ivi, p. 123.

⁷⁸⁰ La teoria circa continuità tra utensile e organismo, in particolare per quanto riguarda l'analogia tra strumenti e parti organiche ha un importante precedente in E. Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik* (1877), Meiner, Amburgo 2015.

⁷⁸¹ M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 123.

essenzialmente dalla capitalizzazione, cioè dall'iterazione conservativa, dalla ripetizione che resiste; in una parola: dal tener traccia.

La natura biotecnologica dell'umano

Nei dibattiti quotidiani una delle preoccupazioni maggiori che suscita lo sviluppo tecnologico è la possibilità, sempre più realistica da un punto di vista puramente operativo, che le macchine possano soppiantare l'uomo in gran parte delle sue attività. La diffusione di applicazioni mobili per il potenziamento e il monitoraggio di ogni tipo di attività, l'uso dell'algoritmo nella programmazione dei *software* che operano in qualunque settore, la presenza sempre più ingombrante dell'intelligenza artificiale nelle nostre vite, l'automazione di molti processi che venivano svolti manualmente e la sostituzione del personale con macchine evolutissime (dalle casse automatiche ai traduttori simultanei) suscitano il crescente sospetto nell'uomo che la tecnologia si stia rapidamente trasformando da comodo alleato in pericoloso concorrente.

Non è di questa opinione Ferraris che, pur riconoscendo che gli straordinari sviluppi tecnologici presentano rischi significativi per l'occupazione, non pensa in alcun modo che l'uomo sia diventato schiavo della tecnica o che le macchine possano mai prendere il sopravvento su di lui. «La macchina ha sempre bisogno di qualcuno [...] che le dia uno scopo»⁷⁸², la qual cosa non si riferisce al fatto che le casse automatiche del supermercato a volte si bloccano e c'è quindi bisogno dell'intervento umano per rimediare: questo è semplicemente caratteristico della fase transitoria che accompagna la comparsa di ogni nuova tecnologia. Le macchine hanno bisogno dell'uomo non in ragione di un difetto d'efficienza (in ciò sta il diffuso errore di valutazione), ma perché la loro esistenza sarebbe del tutto priva di senso in assenza degli umani. «Un orologio, un coltello, una grattugia per il parmigiano, il computer, il telefonino: provate a immaginare un mondo senza umani e chiedetevi che senso potrebbero avere»⁷⁸³.

782 *Ivi*, p. X.

783 *Ibidem*.

Il paradigma ingannevole, nato a metà Novecento, secondo il quale l'uomo è diventato schiavo della tecnica, diffuso dalla Scuola di Francoforte e da autori come Günther Anders⁷⁸⁴, commette l'errore, secondo Ferraris, di «distrarre dall'analisi della realtà effettuale [...]. Se mi puntano una pistola non sono schiavo della pistola, bensì di chi la impugna»⁷⁸⁵. Se si è succubi di qualcuno lo si è di altri umani che fanno uso della tecnica, non della tecnica in sé: «prendersele con il web per il populismo è come prendersele con la radio per il nazismo. E parlare di governo degli algoritmi non è diverso dal pensare che l'intenzione di uccidere Cesare stesse nei pugnali e non nei congiurati»⁷⁸⁶.

Effettivamente la tecnologia, per quanto evoluta, esiste fintanto che ci sono umani i cui bisogni vengono soddisfatti dai quei dispositivi. Non avrebbe alcun senso una macchina che agisce per fini propri: qualunque automazione e qualunque autonomia eventualmente raggiungibili dallo strumento tecnico saranno sempre e comunque indirizzate al conseguimento di un fine esterno, proprio perché la macchina è in sé un "mezzo" e non un fine. Vale a dire che è solo perché l'uomo è un organismo e ha dei bisogni da soddisfare (e, come si vedrà, è un produttore di fini) che può esistere la macchina, giacché tutto ciò che è strumentale radica la propria esistenza nella soddisfazione di un fine che non gli è proprio, ma che gli viene indicato da fuori.

Quando si parla di intelligenza artificiale ci si sente minacciati solo perché ci si identifica con il proprio cervello. Si vive nella convinzione sbagliata che lo specifico dell'uomo sia l'intelligenza, la capacità di risolvere problemi, e di fronte ai traguardi raggiunti dell'intelligenza artificiale si sperimenta il timore di essere soppiantati proprio perché si imposta il problema nei termini di una competizione con le macchine. Ma la distinzione tra intelligenza artificiale e naturale non si consuma affatto sul piano dell'efficienza: le macchine hanno ormai di gran lunga superato l'uomo nella risoluzione della maggior parte delle operazioni. La reale discriminante tra le due sta nel fatto che l'intelligenza dell'uomo è radicata all'interno di un organismo ed è quindi orientata alla soddisfazione di bisogni interni, e non esterni come avviene nel caso della macchina.

784 G. Anders, *L'uomo è antiquato*, cit.

785 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. XII.

786 *Ibidem*.

«La differenza tra intelligenza naturale e intelligenza artificiale non consiste nella qualità delle operazioni garantite, [...] bensì nel fatto che nel caso dell'intelligenza naturale queste operazioni hanno luogo in un organismo»⁷⁸⁷. Dunque non sono le funzionalità del cervello, il suo volume o la sua efficacia a renderci “superiori” alle macchine, ma il fatto «che quel cervello sia un organo vivente che è a sua volta parte di un organismo»⁷⁸⁸. Questa circostanza determina finalità completamente differenti rispetto a quelle che può avere un dispositivo tecnico. È da questa constatazione che dipende il discrimine tra l'anima e l'automa.

Ciò che distingue inequivocabilmente un organismo da una macchina è la fine, ovvero la morte, che riguarda il primo, ma non la seconda. Mentre una macchina può essere accesa o spenta e si tratta di un processo reversibile (una volta spenta non è spenta per sempre e se si rompe esiste comunque la possibilità di ripararla), l'organismo che si spegne, cioè che muore, non ha modo di tornare in vita perché resta morto definitivamente. Questa banale consapevolezza – l'irreversibilità dello stadio dell'interruzione nell'organismo – permette di accorgersi che è la morte ad imporre un gran numero di bisogni: mangiare, bere, dormire. L'organismo, a differenza del meccanismo, «è soggetto alle pressioni metaboliche e alla morte»⁷⁸⁹ ed è quindi dotato di quello che si chiama comunemente istinto di sopravvivenza, un altro modo per dire che possiede una finalità interna, intrinseca, che coincide con la tendenza a cercare di preservare la propria integrità combattendo il deperimento e la morte a cui incorrerebbe se non lo facesse.

Il meccanismo, invece, che pure ha bisogno di risorse per funzionare, non possiede una finalità interna e non ha, quindi, come obiettivo la propria preservazione: un'automobile con il serbatoio in riserva non va alla ricerca di carburante; continua a funzionare finché non si ferma, senza che questo comporti l'interruzione definitiva del suo funzionamento, visto che è sufficiente fornirle nuova benzina per farla ripartire. Le macchine «non hanno una finalità interna, ma manifestano quella del loro artefice»⁷⁹⁰ perché ricevono sempre dall'esterno indicazioni circa il proprio scopo.

⁷⁸⁷ *Ivi*, p. 215.

⁷⁸⁸ *Ibidem*.

⁷⁸⁹ *Ivi*, p. 112.

⁷⁹⁰ *Ibidem*.

Anche se a volte, soprattutto nel caso dell'intelligenza artificiale, le facoltà delle macchine sembrano molto simili a quelle dell'uomo, esse restano sempre "carenti della carenza". Manca loro ciò che è distintivo dell'organico: il bisogno. La mancanza di mancarze fa sì che siano incapaci di desiderare e costrette ad eseguire. Svolgere i compiti bene, benissimo, prima e meglio del proprio creatore, non le rende capaci di prendere il sopravvento su di lui. È grazie al piccolo difetto che abbiamo, ovvero che siamo costretti a morire, che ci salviamo: «proprio l'imperfezione [...] ci rende liberi»⁷⁹¹ perché «solo ciò che ha una fine può avere un fine»⁷⁹². Le cause che muovono gli organismi sono cause finali (mangio per sopravvivere), mentre quelle che guidano le macchine sono cause efficienti, motrici (obbediscono a una programmazione). Senza dubbio «quello dell'anima è un difetto ma, visto da una prospettiva antropica, definisce la nostra superiorità rispetto alle macchine»⁷⁹³.

Dunque per gli organismi esiste innanzitutto un finalismo nella corporeità che «conferisce alla vita una direzione, poiché segue un processo irreversibile: alla fine si muore. In secondo luogo, la direzione è anche una deadline (è il caso di dirlo), che impone agli organismi, umani e non, di avere urgenze, obiettivi, desideri»⁷⁹⁴. Infine gli organismi, e in particolare l'uomo⁷⁹⁵, «conferiscono delle finalità esplicite a dei meccanismi volti [...] non solo a prolungarne l'esistenza, ma in taluni casi, a tentare di

791 Ivi, p. 242.

792 Ivi, p. 243.

793 Ivi, p. 242.

794 Ivi, p. 112.

795 Ci sono rare eccezioni circa l'uso di tecnologia da parte degli animali non umani. L'opinione di Ferraris è che «se gli altri animali realizzano occasionalmente strumenti, gli umani realizzano macchine, oggetti complessi la cui funzione non deriva dalla forma bensì dall'interazione tra le parti» (M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 116). Nell'intervista in appendice, però, fornisce una spiegazione ulteriore: gli animali non umani, quando usano strumenti, non li capitalizzano, cioè non li conservano per usi successivi, ma li abbandonano subito dopo l'uso. Leroi-Gourhan scrive in proposito: «i casi di utensili di animali sono rarissimi e vengono sempre citati, in una pietosa confusione, quelli dell'ammofila e del suo sassolino, del fringuello delle isole Galapagos e del suo bastoncino, della capra che sapeva grattarsi tenendo un ramo in bocca, della bertuccia di Darwin che spaccava le noci con un sasso, delle scimmie che lanciano pietre, dell'uccello-giardiniere. In realtà, queste manifestazioni sono spettacolari solo in quanto assomigliano a ciò che fa l'uomo, ma non differiscono in nulla di essenziale, da tutto ciò che è tecnicismo nell'intero mondo animale, ivi compreso l'uomo, e stupirsi equivale a ritornare alle commoventi considerazioni dei naturalisti del secolo XVIII a proposito dell'ape industriosa e dell'economia formica. Si potrebbe allo stesso titolo prendere l'andatura bipedica e, invece di limitare il paragone ai rari momenti in cui il gibbono cammina diritto, raggruppare in un unico panorama i dinosauri bipedi, l'armadillo, il pangolino, la gerboa, il canguro, il cane ammaestrato, ma questo mostrerebbe solo una delle spiegazioni per l'andatura che l'uomo ha in comune con il mondo dei vertebrati» (A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, cit., p. 97).

proiettare qualcosa della vita al di là della morte»⁷⁹⁶, come nel caso di artisti e filosofi che cercano di sopravvivere alla morte attraverso le proprie opere. «L'anima, che muore e che ha dunque fretta, ha storia, ha bisogno, conferisce fini. L'automa, che non ha nulla di tutto ciò, è costruito per rispondere ai fini dell'anima, e senza di quei fini non va da nessuna parte»⁷⁹⁷. Ecco perché è assolutamente fuori luogo descrivere l'uomo come schiavo della tecnica: l'organismo non potrà mai essere succube di alcun meccanismo perché in quest'ultimo non vi è la componente organica capace di generare e imporre fini.

D'altra parte «il meccanismo potenzia le risorse dell'organismo, e crea le condizioni per la nascita del sapere, del mondo della cultura e dello spirito, della coscienza, dei rapporti sociali e dell'economia»⁷⁹⁸. È infatti nella possibilità di soddisfare i bisogni primari attraverso la tecnica e nel desiderio di dare un senso alla propria fine che nascono nuovi bisogni, quelli secondari: sposarsi, laurearsi, dipingere la Cappella Sistina, scoprire una cura per il cancro, etc. Il risultato è che «il surplus che le anime umane possiedono rispetto agli autonomi è l'animalità, cioè la finitezza e la finalità che ne consegue; il surplus che manifestano rispetto alle anime non umane è la tecnica, che lenisce le scarse dotazioni naturali dell'umano»⁷⁹⁹. Schematicamente si potrebbe dire che l'uomo è l'insieme che si genera dall'intersezione tra animali e macchine: ai primi lo accomuna la natura organica, alle seconde il meccanismo. E di conseguenza: uomo = automa + anima. Ma anche: uomo = animale + tecnologia.

«L'anima è diventata anima umana non quando ha raggiunto una determinata massa cerebrale, ma quando [...] si è dotata di supplementi tecnici capaci di ovviare alle sue insufficienze. L'essenza dell'umano [...] va cercata dunque piuttosto dal lato del supplemento tecnico che da quello del fondamento organico. Quest'ultimo ci rende uguale ad ogni altro animale, mentre è il supplemento (ciò che non siamo e che non abbiamo) a far sì che siamo ciò che siamo»⁸⁰⁰.

796 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 112.

797 *Ivi*, p. 106.

798 *Ivi*, p. 131.

799 *Ivi*, pp. 115-116.

800 *Ivi*, p. 103

Isteresi e capitale documediale

I momenti in cui può essere suddivisa la metafisica emergenziale di Ferraris sono quattro: registrazione, iterazione, alterazione e interruzione. Si potrebbe aggiungere la capitalizzazione che accompagna il secondo momento e svolge un ruolo imprescindibile nella definizione dell'umano. A questi termini fa da corollario il concetto di isteresi, che rappresenta in qualche modo la loro sintesi. Riassumerli permette di avere un quadro complessivo del contesto nel quale la svolta documediale ha luogo e soprattutto consente di accorgersi che più che di un fatto inedito, si tratta di una circostanza che ha permesso di gettar luce su meccanismi che da sempre sono in atto, ma che fino ad ora non erano visibili. Scrive Ferraris: «per ciò che riguarda l'isteresi, proprio la rivoluzione documediale ci permette di vedere le cose con più chiarezza, e in particolare di riconoscere che la registrazione fa molto più di quanto comunemente crediamo. E proprio per indicare questo di più ho fatto ricorso a un nome un po' esotico»⁸⁰¹.

La registrazione è la premessa di tutto: vi è qualcosa che esiste e che resiste, cioè che, anziché sparire, resta, lasciando un segno. La sua permanenza avviene nella forma di traccia che funge da testimonianza del suo passato accadere, cioè supplisce la sua assenza ontologica convertendosi in un indizio epistemologico: diventa segno perché "sta per". Il passato è registrato e ripetuto nella materia e l'iscrizione rende possibile la trasmissione nel tempo, che è la condizione per il differimento.

L'iterazione è il secondo momento: fissare, rinviare e posporre sono le premesse per la ripetizione e per la nascita di una norma, di una sequenza. Ma moltiplicare le occorrenze consente anche di avere delle combinazioni, cioè rende possibile sia la differenza che l'accumulo (la capitalizzazione). In queste due circostanze risiedono le condizioni di possibilità dell'emergenza, che però non è mai necessaria, ma solo un'eventualità.

L'alterazione è il terzo momento e consiste in una variazione nella sequenza o per mutazione o per eccesso nell'accumulo. In questo passaggio dalla ripetizione all'alterazione, cioè dal quantitativo al qualitativo, vi è il «miracolo»⁸⁰² dell'emergenza del significato.

801 Ivi, p. 10.

802 M. Ferraris, *Emergenza*, cit., p. 18.

Il quarto momento è l'interruzione, ovvero la morte: essa descrive il diverso radicamento ontologico che hanno gli organismi rispetto ai meccanismi. La teleologia è resa possibile dalla morte, che si rivela il fondamento dell'organismo non tanto come difetto, ma come movente dell'agire. È contemporaneamente ciò che lo distingue dal meccanismo, da cui non potrà mai essere soppiantato proprio perché privo, quest'ultimo, sia di una finalità interna sia della capacità di generare fini. È, infatti, solo la presenza di una fine che permette l'esistenza di fini. Nella morte e nella sua assenza di senso trova origine l'emergenza di tutti quegli scopi esterni all'organismo, ma interni alla società, che giustificano comportamenti e desideri come studiare, fare carriera, costruire una famiglia, scrivere un romanzo, diventare famoso, etc.

«Quando si dice che la memoria non si limita a registrare, ma per l'appunto itera (ossessione), altera (invenzione) e interrompe (oblio) non si fa che riportare sul piano della nostra esperienza diretta un fenomeno metafisico che coinvolge la totalità di tutto ciò che è. È proprio per questo che, per spiegare il fondamento metafisico tanto della esplosione della registrazione in quanto essenza della rivoluzione documentale quanto della centralità della capitalizzazione nella rivelazione della natura umana, sono passato dal termine generico di "registrazione" e da quello principalmente antropomorfo di "memoria" a quello di "Isteresi"»⁸⁰³

L'isteresi è quindi un concetto molto vicino e simile a quello della traccia, «ma è anche l'insieme delle avventure cui questa traccia può andare incontro, costituendo il fondamento metafisico di tutto ciò che è e avviene»⁸⁰⁴. In un certo senso l'isteresi è il termine generale e astratto che descrive il contesto metafisico nel quale il fenomeno della permanenza della traccia ha luogo e si trova con essa nel medesimo rapporto che ha l'archiscrittura con la scrittura, di cui tratteremo a breve.

Per comprendere meglio il concetto di isteresi vale la pena riflettere sul terzo momento, quello dell'alterazione, perché si tratta della soglia presso la quale si passa dalla passività all'attività e segna il momento in cui il seme, per così dire, germoglia. Si pensi ad esempio a una biblioteca o a un museo: una collezione si differenzia da un archivio, più simile a un accumulo di oggetti, proprio perché guidata da una logica, da un principio regolatore che unifica e dà voce agli elementi depositati lì. Il significato ulteriore che gli oggetti ricevono deriva in effetti solo dal loro inserimento in quella

803 M. Ferraris, *Isteresi: per una teoria del tutto*, cit., p. 112.

804 *Ibidem*.

cornice logica. Il valore non è posseduto intrinsecamente dall'oggetto isolato, ma sorge solo nel momento in cui quell'oggetto comincia a far parte di una collezione, al pari della tessera di un mosaico, che solo grazie all'accostamento con altre tessere riceve retrospettivamente un senso di cui essa, presa singolarmente, è totalmente sprovvista. L'archivio, rispetto alla collezione, è qualcosa di più passivo: è una accumulazione tendenzialmente meno logica, ma permette comunque l'emergenza del significato, anche se in modo meno evidente. Possiamo dire che tanto l'archivio quanto la collezione sono più che la semplice somma degli oggetti che la compongono. «In questo caso, abbiamo a che fare con fenomeni [...] in cui la semplice enumerazione determina un significato»⁸⁰⁵. Tutto ciò è di fondamentale importanza per comprendere il fenomeno attraverso il quale i dati e i metadati, cioè quella massa di informazioni derivanti dalla tracciatura aggregata degli utenti nell'uso dei dispositivi, sono improvvisamente diventati “il nuovo petrolio”⁸⁰⁶, cioè una fonte di ricchezza capace di controllare l'economia mondiale.

L'alterazione nell'iterazione permette l'emergenza di quasi tutto ciò che esiste nel mondo, tanto quello naturale (è anfibio la mutazione del pesce polmonato, è montagna l'accumulo di rocce, è spiaggia l'insieme di granelli di sabbia, etc.) quanto quello umano, come dimostra proprio il capitale documediale (ed economico) derivante dalla raccolta dei dati d'uso degli utenti di applicazioni, piattaforme e dispositivi. In effetti nell'alterazione troviamo la continuità tra ciò che è naturale e ciò che è sociale; eccone alcune esempi: la storiografia (una narrazione emerge da un insieme di testimonianze), la tecnologia (un utensile emerge quando capitalizza molte ore di lavoro), l'economia (il debito nasce dalla possibilità di tenerne traccia tramite taglie su un bastone⁸⁰⁷), la morale (l'obbligazione a mantenere una promessa deriva dalla sua memorizzazione), etc. «Insomma, senza documenti [...] non ci sarebbero promesse, scommesse, matrimoni, denaro o guerre, che richiedono, per la loro esistenza, una qualche forma di isteresi»⁸⁰⁸ e

805 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 143.

806 Ferraris pensa che non lo siano solo perché il petrolio non è inesauribile, mentre i dati lo sono (si veda intervista in appendice).

807 M. Ferraris, *Documanità*, cit., pp. 172-173.

808 *Ivi*, p. 151.

questo proprio perché «il pieno dispiegamento del capitale icnologico e tecnologico ha luogo nel capitale sociale, cioè documentale»⁸⁰⁹.

In merito alla questione della responsabilità morale, alla quale in questa sede non possiamo che limitarci ad alludere, si pensi ad esempio al «cimitero dei [...] buoni propositi»⁸¹⁰ di Zeno Cosini, che appuntava dappertutto la data dell'ultima sigaretta per sentirsi maggiormente vincolato a rispettare il proprio impegno. Esteriorizzazione, scrittura, memorizzazione nella materia: «è in questo spazio che si originano il dovere e la responsabilità»⁸¹¹. Qui Ferraris riprende abbastanza fedelmente la ricostruzione che fa Nietzsche circa la nascita della colpa dal debito⁸¹², cioè la circostanza per la quale siamo chiamati a rispondere quando ci troviamo davanti alla prova documentale del nostro debito, ma sottolineando il suo acume nel constatare che «la responsabilità non precede la promessa, discendendo da un astratto cielo morale, bensì ne deriva»⁸¹³. Dunque «anche la morale consiste in una capitalizzazione»⁸¹⁴.

È il caso di precisare che Ferraris, riprendendo un concetto di Derrida, distingue due modalità, una debole e una forte, con le quali si declina la legge dell'oggetto sociale come atto iscritto. In senso forte si tratta della costituzione di documenti in seno a un contesto istituzionale già formato, come emettere una carta di identità o segnare su un bastone la tacca di un debito. In senso debole, invece, essa opera già come "archiscrittura", ovvero tutte quelle forme di iscrizione pre-grafica, come la marcatura del territorio da parte di un animale o l'esecuzione di un rito memorizzato. «L'archiscrittura, dunque, viene prima della scrittura; tuttavia bisogna anche concepire la sfera dell'archiscrittura come un ambito che non solo precede, ma anche *segue*, la scrittura, e questo semplicemente perché la circonda: la scrittura è un modo altamente codificato della archiscrittura»⁸¹⁵.

Anche qui dunque non vi è una vera e propria discontinuità tra l'animalità e l'umanità, tra la natura e la cultura, ma semmai vi è un salto quantitativo tale che sembra vi sia un «passaggio dallo stato di natura, in cui generalmente si pongono gli animali, a ciò che

809 Ivi, p. 150.

810 I. Svevo, *La coscienza di Zeno* (1923), Mondadori, Milano 1985, p. 11.

811 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 171.

812 Nietzsche, *Genealogia della morale*, tr. di F. Masini, Adelphi, Milano 1984.

813 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 174.

814 Ivi, p. 175.

815 M. Ferraris, *Documentalità*, cit., p. 231.

chiamiamo “cultura”, riferendola all’uomo»⁸¹⁶ e consiste essenzialmente nell’ipertrofia tipicamente umana del tener traccia. «L’uomo condivide con gli altri animali la capacità di tener traccia – sicché si può dire che gli animali presumibilmente non sanno parlare, ma scrivono»⁸¹⁷ (per inciso: questo già dimostra l’ anteriorità della scrittura rispetto alla comunicazione orale). La differenza, però, sta nell’ affezione quasi ossessiva che l’ uomo ha per questa pratica: «il passaggio dalla natura alla storia, così, non è che questo: il riconoscimento di una iscrizione e la domanda sul suo significato. E, reciprocamente, *sono proprio le tracce a fornire la campata centrale del ponte che dagli oggetti naturali porta agli oggetti sociali*»⁸¹⁸.

Ora, la circostanza in base alla quale viviamo in una società che fa larghissimo uso di un tipo particolare di rete, il *web*, e che questa stia significativamente cambiando le nostre vite quotidiane (i modi di produzione, le condizioni di lavoro, le pratiche sociali di conoscersi e trascorrere il tempo, i viaggi, il tempo libero, lo studio, etc.) fa sì che «possiamo comprendere le nostre origini con una stupefacente chiarezza ed evidenza»⁸¹⁹. La modalità con cui concepiamo oggi il *web*, come rete che unisce le persone (qualcosa che sarebbe stato difficilissimo da immaginare prima), è esattamente ciò che da sempre caratterizza, secondo Ferraris, la vita umana. «Quest’ ultima concezione della rete ci suggerisce che c’ è da sempre, o almeno che non c’ è umanità senza rete, e che una umanità senza rete non è destinata ad andare lontano»⁸²⁰. L’ umano non va cercato in dotazioni di spirito (l’ essere socievoli, l’ essere forniti di un’ intelligenza superiore) o in un particolare equipaggiamento fisiologico (cervello migliore, neuroni della comunicazione o cose del genere), «bensì nelle reti che, permettendo la trasmissione e lo scambio, hanno permesso il salto evolutivo che ci distingue dagli animali non umani, peraltro così simili a noi»⁸²¹. Il *web* è quindi diventato una «lente di ingrandimento rispetto alle reti che l’ hanno preceduto»⁸²² ed ha fatto la sua comparsa come «la cosa più naturale del mondo»⁸²³.

816 *Ivi*, p. 230.

817 *Ibidem*.

818 *Ibidem*.

819 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 11.

820 *Ibidem*.

821 *Ibidem*.

822 *Ibidem*.

823 *Ibidem*.

La difficoltà a riflettere filosoficamente su di esso, però, dipende essenzialmente dalla continua confusione che si fa tra comunicazione e scrittura o, sarebbe meglio dire, tra informazioni e dati. Il problema è che «la comunicazione è un fenomeno talmente imponente da far passare in secondo piano la sua condizione di possibilità»⁸²⁴, che è la registrazione. L'idea generalmente più diffusa è che l'oralità abbia preceduto la scrittura, la quale non sarebbe altro che una sua evoluzione e consisterebbe essenzialmente nella trascrizione del parlato. Ma le cose, per Ferraris, non stanno assolutamente così: «noi possiamo immaginare una società senza linguaggio, ma non senza scrittura, e questo è già l'insegnamento che ci viene dallo studio delle società animali, che non dispongono di linguaggi articolati, ma sono minuziosamente dotate di rituali e di sistemi di marcatura del territorio»⁸²⁵. Per comprendere le conseguenze che l'isteresi rende possibili è dunque necessario innanzitutto spostare il focus dalla comunicazione alla scrittura e, in secondo luogo, constatare che “scrittura” è molto più che una modalità comunicativa (chiaramente lo è: «non avrebbe senso delimitare un terreno con dei paletti se questa delimitazione non avesse anche un valore comunicativo»⁸²⁶, ma non è definitorio della sua natura): essa è innanzitutto un sistema di registrazione.

Tutto ciò è di grandissima rilevanza perché permette di accorgersi che la massa di ciò che è scritto, cioè di cui resta traccia, è di gran lunga superiore a quella di ciò che è comunicato. È chiaro che tutto comunica, ma “comunicato” è ciò che viene volontariamente trasmesso come informazione, mentre traccia è tutto ciò che può essere interpretato come dato, indipendentemente dalla volontà del mittente di trasmetterlo o meno. Peraltro «non c'è comunicazione possibile senza una registrazione»⁸²⁷, ma l'ampiezza di ciò che lascia traccia (e può essere interpretato) è enormemente più vasta di ciò che nasce già come informazione e che viene trasmesso con lo scopo di essere inteso.

Esiste infatti una grandissima quantità di dati, all'interno dei quali ricadono anche le comunicazioni, che lasciano traccia di sé e dicono tantissime cose. Si tratta

824 M. Ferraris, *Documentalità*, cit., p. 207.

825 *Ivi*, p. 198.

826 *Ibidem*.

827 *Ivi*, pp. 206-207.

essenzialmente della differenza tra “infosfera” e “docusfera”: la prima vede il *web* come il mondo dell’informazione e la società come quello della comunicazione; la seconda concepisce invece la rete come il mondo dei dati e la società come quello della registrazione. «L’infosfera è il minuscolo sottoinsieme della docusfera»⁸²⁸: testimone, peraltro, della parte meno significativa del *web*, nonché di quella con il minor valore economico. Concepire la nostra come la società della comunicazione è un errore paragonabile a quello di un archeologo o di uno storico che limitassero lo studio del passato alle fonti letterarie, volontariamente trasmesse in forma linguistica, ignorando tutte le altre tracce materiali (armi, oggetti, resti biologici, architetture, indizi circa le tecniche agricole, etc.).

La svolta documediale descrive un mondo nel quale vi è stata un’esplosione della scrittura, con buona pace di «chi profetizzava la [sua] scomparsa»⁸²⁹, ma si tratta appunto di «una esplosione che è di registrazioni molto più che di comunicazioni»⁸³⁰, come ci dimostrano cose che contraddistinguono sempre più spesso la nostra quotidianità come la *cache*, i *cookies*, i metadati. L’importanza crescente che hanno assunto questi ultimi e l’enorme valore economico che racchiudono impongono una riflessione filosofica che superi gli ostacoli imposti dalla visione “semantica” del *web*, per adottarne una “semiotica”.⁸³¹

La visione semantica, che Ferraris chiama anche “web tolemaico”⁸³² e che ricorda molto la descrizione che ne danno Vattimo e altri autori postmoderni, crede che esso sia il regno dell’informazione, della narrazione, della comunicazione e del virtuale. Inoltre in esso vi si ritrovano i presupposti alternativamente per l’emancipazione della società e per il suo controllo da parte del potere autoritario e del mercato capitalistico. Al contrario, una visione copernicana del *web*, come quella di Ferraris, vi vede innanzitutto il dato al posto dell’informazione (banalmente l’orario in cui uso *Facebook* anziché quello che vi scrivo), l’isteresi anziché la comunicazione (il *web* «funziona non come una televisione, bensì come un archivio»⁸³³), l’azione performante anziché la narrazione

828 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 40.

829 M. Ferraris, *Documentalità*, cit., p. 198.

830 *Ivi*, p. 206.

831 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 296.

832 *Ivi*, p. 29.

833 *Ibidem*.

(durante l'emergenza sanitaria del 2020 si facevano tramite internet pure gli esami universitari), la realtà e l'emergenza anziché la costruzione del virtuale («non è una semplice estensione immateriale della realtà sociale»⁸³⁴, ma il luogo nel quale avvengono sempre più spesso atti sociali anche istituzionalizzati). Infine, per quanto riguarda la questione del controllo e dell'emancipazione, ancora una volta non si tratta di qualcosa di intrinseco alla tecnologia, ma derivante dall'uso che se fa. Certo è che Ferraris preferisce utilizzare il termine “mobilitazione” visto che, più che strumento di dominio o di liberazione, «è piuttosto un apparato che mobilita, ossia capitalizza le azioni compiute e ne promuove di ulteriori»⁸³⁵.

Si potrebbe dire che quella semantica sia la versione platonica del *web*, perché mette le idee davanti alle cose, mentre quella semiotica sia la versione aristotelica, perché dà giustamente il primato al mondo dei gesti, dei fatti e dei comportamenti, prima che a quello delle opinioni. «Ovviamente le piattaforme hanno accesso anche alla parte semantica dell'archivio, ma il vero grande capitale è quello semiotico proprio perché non trasmette idee, ma comportamenti»⁸³⁶.

In perfetta coerenza con il principio di alterazione, oggi chiunque può constatare come la registrazione e l'archiviazione di dati, anche marginali, durante l'utilizzo dei dispositivi hanno permesso l'emergenza di un enorme capitale documediale: qualcosa che prima non c'era adesso esiste e non perché qualcuno l'abbia creato, ma semplicemente perché è emerso dalla mera capitalizzazione. E in questo caso non si tratta affatto di un'astratta teoria filosofica, ma di qualcosa che può essere comprato, venduto, utilizzato in mille modi e che ha un valore conoscitivo (e quindi economico) immenso. La cosa che ci appare oggi la più normale del mondo era anche la più imprevedibile: non lo immaginavano nemmeno le piattaforme, che pensavano di ricavare utili essenzialmente dagli spazi pubblicitari, come peraltro in gran parte ancora avviene.

834 *Ibidem*.

835 *Ibidem*.

836 *Ivi*, p. 296.

Tutto ciò presuppone l'esistenza di qualcosa come una «ermeneutica digitale»⁸³⁷ che, di fronte a tutti questi dati, si occupi degli «strumenti che permettono di interpretarli»⁸³⁸, operazione tutt'altro che scontata visto che i dati si presentano quasi sempre in forma aggregata e si trasformano in valore solo grazie a complesse operazioni di analisi ed elaborazione. Inoltre il capitale documediale apre la strada a questioni politiche, legali ed economiche circa l'uso legittimo di questi dati, la loro diffusione o vendita. Ciò che interessa in particolare Ferraris è la circostanza in base alla quale sono gli utenti a generare i dati, ma non vengano minimamente ricompensati per questa produzione di valore e propone quindi la nascita di un *webfare*. Esso sarebbe volto alla redistribuzione non dei dati o delle informazioni che da essi si possono ricavare, ma «del plusvalore prodotto dagli utenti a favore delle piattaforme, con vantaggio tanto delle piattaforme, che avrebbero dei clienti, quanto degli utenti, che vedrebbero riconosciuto il loro lavoro»⁸³⁹. E non si tratterebbe peraltro di liquidità, ma di una tassazione ridistribuita attraverso servizi di educazione e sostegno. Ecco i risultati a un tempo scontati e imprevedibili dell'isteresi.

837 M. Ferraris, "Ermeneutica digitale. L'interpretazione dei dati: il processo di riappropriazione in quattro fasi", cit.

838 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 296.

839 *Ivi*, p. 297.

Conclusioni

*Tanto peggio per la realtà,
noi dobbiamo vedere quello che funziona nella pagina.*

Giuseppe Pontiggia⁸⁴⁰

Il nodo dei nodi

La frattura tra Ferraris e Vattimo, ovvero tra realismo e pensiero debole, se analizzato in termini puramente ontologici appare un conflitto tra due posizioni del tutto inconciliabili. A un'evidenza realista ne viene opposta una ermeneutica e sembra che non se ne possa uscire se non nei termini di una pura preferenza personale. La nostra analisi sui media sembra però dimostrare che sotto questo profilo – quello mediale appunto – il dibattito tra i due possa riconfigurarsi in termini inediti suscitando non solo nuove domande, ma mettendo in luce numerosi punti in comune tra i due filosofi. Quelle che, ontologicamente, sembrano prospettive diverse come il giorno e la notte, se applicate al discorso sui media, manifestano numerosi punti di contatto, anche se nessuno dei due filosofi è mai sembrato disposto ad ammetterlo. Ancora nel 2021 Ferraris scriveva:

«per quanto riguarda Vattimo, non è mai stato per me un modello teoretico, ma sempre e soltanto un importantissimo modello stilistico, che mi ha insegnato l'ideale di uno scrivere chiaro e senza arzigogoli, e la necessità di una certa ironia, salvandomi appunto dalla mimesi derridiana. Non credo di aver mai condiviso una sola delle sue tesi, né d'altra parte lui mi ha mai chiesto nulla del genere. La

840 G. Pontiggia, *Dentro la sera. Conversazioni sullo scrivere*, ciclo di venticinque conversazioni per il programma radiofonico *Dentro la sera* di RAI Radio 2 (maggio-luglio 1994), ep. 2, minuto 31.25 (<https://www.raiplaysound.it/playlist/dentrolaseraconversazionisulloscrivere>); disponibile anche come pubblicazione: G. Pontiggia, *Dentro la sera. Conversazioni sullo scrivere*, Belleville editore, Milano 2016.

filosofia non è come la psicoanalisi e per collaborare non è necessario condividere le stesse teorie sulla libido»⁸⁴¹.

Dal canto suo Vattimo, parlando del nuovo realismo, affermava nel 2013: «dovrebbe spiegare perché si crede nuovo [...]. Io non ci vedo niente, mi annoio profondamente»⁸⁴². E ancora nel 2022 a un convegno affermava: «conoscere le cose come stanno, in senso tecnico, a chi serve? La verità è conservatrice. Non so... Non mi appassiona. Cosa significa che “voglio la verità?” Beh, che non voglio essere ingannato, non voglio essere picchiato, non voglio subire la violenza che non merito in nome di qualcosa che invece me lo vorrebbe imporre»⁸⁴³.

Ciò che invece abbiamo cercato dimostrare con questo lavoro è che le due posizioni potrebbero – e, secondo noi, dovrebbero – integrarsi tra loro conservando il buono di entrambe le prospettive. In particolare riteniamo che per una piena comprensione del fenomeno mediale sia imprescindibile tenere conto delle teorie di Ferraris circa la traccia, la scrittura e, più recentemente, l'isteresi. Si tratta di riflessioni che riescono a spiegare un gran numero di fenomeni relativi ai media digitali di cui oggi si dibatte quotidianamente (dall'intelligenza artificiale alla tracciatura dei dati), o comunque ne permettono una migliore comprensione.

D'altra parte ci sembra che la cornice teorica all'interno della quale queste tesi si articolano, ovvero il nuovo realismo, non solo non le legittimi, ma in qualche misura stoni con le priorità del discorso stesso. Nonostante le numerose precisazioni di Ferraris circa il fatto che tanto il realismo quanto il costruzionismo sono entrambi legittimi entro i propri limiti (e da qui le idee di testualismo debole e ontologia sociale), ci sembra che questi distinguo, anche se utili al progetto realista di Ferraris, non diano un contributo essenziale né alla riflessione sui media né alla filosofia della traccia. Per tale ragione non vedremmo male un inquadramento del discorso su uno sfondo *totalmente* ermeneutico e non ermeneutico “fino a un certo punto”.

841 M. Ferraris, P. Flores d'Arcais, *Controversia sull'essere*, cit., p. 90.

842 G. Vattimo, “Ermeneutica o nuovo realismo?”, cit., minuto 8.00.

843 L'affermazione fu pronunciata al Congresso internazionale “Pensar nuestro tiempo: modernidad/postmodernidad (Homenaje a Gianni Vattimo y Hans-Georg Gadamer)”, tenutosi a Cuenca (Castilla-La Mancha, Spagna) dall'8 all'11 febbraio 2022. Si tratta di uno degli ultimi interventi pubblici di Vattimo, di cui abbiamo personalmente audio-registrato alcune affermazioni.

È qui che entra in gioco Vattimo. Il suo orizzonte teorico ci sembra la tessera mancante nel puzzle di Ferraris e non necessariamente per i suoi contributi contenutistici, come la liberazione delle interpretazioni nella società postmoderna. Anche restando all'interno della filosofia della traccia di Ferris-Derrida non vediamo la necessità negare quanto Vattimo, ispirandosi a Nietzsche e Heidegger, afferma circa l'essere in generale, ovvero che non è un fondamento metafisico che fa da sfondo al succedersi dei fatti e nemmeno è la totalità degli enti, bensì l'accadere di un evento, che è la storia dell'essere, di cui noi, compresi Vattimo, Ferraris e Derrida, siamo parte. E di questo farne parte, essendo una circostanza ineludibile, se ne deve tenere conto.

Che dell'essere si possa parlare in termini assoluti, cioè svincolati dal contesto nel quale il discorso stesso sull'essere si articola, è una pretesa iperbolica del tutto innecessaria per l'inversione del rapporto tra lettera e spirito che opera Ferraris. Anzi: con il materialismo genealogico che regge il suo discorso, piuttosto che una metafisica realista, ci risulta ben più compatibile l'orizzonte epistemologico dell'ermeneutica, che – come si è ampiamente visto – innanzitutto è antidogmatico, provvisorio, storico, mediato, provenuto, in secondo luogo è consapevole di tutti questi stessi caratteri e, infine, ne è consapevole in termini ancora una volta interpretativi, cioè antidogmatici e non assoluti.

«Contrapponiamo un esempio che troviamo in *Nuovo realismo FAQ* [...]. 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 Searle⁸⁴⁴ 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»⁸⁴⁵

844 «Un esempio molto ben scelto, su cui egli [Ferraris] 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» (R. Fabbrichesi, "Un commento al saggio di Maurizio Ferraris, accompagnato dalla lettura di *Anima e iPad*", *Nóema. Rivista online di filosofia*, 2, 2011 p. 2).

845 *Ivi*, p. 3.

Del tema si è già trattato, ma è particolarmente significativo constatare che proprio gli ambiti nei quali il giudizio sulla realtà si impone con una forza esagerata, quasi irrevocabile (gli eventi storici, il dolore fisico, la morte, i campi di sterminio, i giudizi in tribunale) sono i settori nei quali maggiormente si vede lo spessore dell'attività interpretativa. Dal canto suo Ferraris insiste sull'assurdità di ciò dicendo che «per capirlo [...] basterà pensare a che cosa significherebbe trovare in tribunale, invece che “La legge è uguale per tutti”, “Non ci sono fatti, solo interpretazioni”»⁸⁴⁶. A nostro parere l'impatto fisico e psicologico di quegli eventi non comporta affatto un automatismo nella loro constatazione; dichiararli fatti, riconoscerli come avvenuti è il risultato di un complesso lavoro di ricerca di cui bisogna essere consapevoli: l'ermeneutica opera e agisce strutturalmente sul loro riconoscimento in quanto fatti proprio a causa del nostro coinvolgimento e della particolare sensibilità che nutriamo nei loro confronti. Che siano irrevocabili è tutt'altro che un fatto oggettivo e non perché siamo revisionisti o negazionisti, ma perché riconosciamo che è solo al termine di un lavoro ermeneutico che possiamo pronunciare una sentenza del genere. Pur a prescindere degli specifici interessi che possiamo avere a proposito della causa in questione, resta il fatto che «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»⁸⁴⁷.

Anche in ragione di ciò, sarebbe decisamente più realista ammettere che lo stesso discorso articolato da Ferraris, anziché una verità oggettiva, è semplicemente parte di quella rete segnica di rimandi che la permanenza della traccia rende possibile (attraverso l'iterazione, la capitalizzazione e l'emergenza tramite alterazione). Dichiararne, al contrario, l'obiettività significa affermare che ciò di cui parla è comprovato in modo oggettivo, cioè “da fuori”; il che significa sancire l'estraneità del discorso dal processo che lo produce. Per quale ragione tutto è rete, tutto è traccia e residuo del passato, tutto è persistenza di memoria accumulata, mentre la constatazione stessa che le cose stiano così è indipendente da questo vincolo? E lo deve essere – indipendente – per necessità

846 M. Ferraris, “Nuovo realismo FAQ”, cit., p. 7.

847 R. Fabbrichesi, “Un commento al saggio di Maurizio Ferraris, accompagnato dalla lettura di *Anima e iPad*”, cit., p. 5.

logica: se una cosa è vera in modo oggettivo (e non in ossequio al paradigma storico che ne dichiara la verità) lo è perché si richiama a dei criteri di verità che sono metafisici, cioè non vincolati a un contesto storico-linguistico-culturale, ma veri sempre.

Si noti che Ferraris ritiene che l'isteresi, ovvero il principio di permanenza delle tracce, valga in generale e non solo per i documenti o la realtà sociale: «il mondo è il frutto di una sovrabbondanza ontologica che oltre al tempo, allo spazio e alla materia ha chiesto un unico ingrediente, l'isteresi, la possibilità di registrare e le prestazioni che ne conseguono, sino alla genesi di esseri coscienti»⁸⁴⁸. Quindi quel distinguo che propone circa il testualismo, che – in quanto debole – vale solo per l'ontologia sociale e non anche per quella naturale, non sembrano applicarsi all'isteresi. Se le cose stanno così, se, cioè, l'isteresi vale effettivamente per tutto (compresi gli organismi, le facoltà umane, la società, etc.) e le cose non sono altro che vestigia e sopravvivenze del passato, per quale ragione le teorie stesse di Ferraris, o per lo meno la loro validità, non lo sono? Perché esse sfuggono a questo principio? Se il presente è il frutto di tutte le iscrizioni passate, anche le culture e i loro criteri di verità lo dovrebbero essere e con questo la loro validità (che resterebbe quindi storica, cioè ermeneutica e interpretativa). Tutto è vincolato alla memoria che si deposita, ma quando si tratta di epistemologia, di scienza e di criteri di verità, per Ferraris improvvisamente l'ancoraggio al passato si scioglie e la conoscenza oggettiva trova legittimità in una metafisica della realtà che ha un fondamento atemporale.

D'altronde da una parte Ferraris, quando antepone la scrittura al pensiero, propone un ridimensionamento della facoltà spirituali dell'uomo, delle sue innate attitudini cerebrali, della sua naturale autocoscienza, che sarebbero tutti stadi di uno sviluppo tardivo dell'umano, successivi alla prassi. Dall'altra, però, antepone nuovamente lo spirito (nella forma dell'intelletto) alla scrittura (le sopravvivenze del passato) quando pretende di caricare quegli stessi apparati della capacità di accedere a una conoscenza oggettiva della realtà; conoscenza – qui sta il punto – la cui validità sarebbe indipendente dal contesto di provenienza di chi la possiede. Luogo, tempo, lingua, cultura, sistema di valori, criteri di verità, obiettivi e interessi sono vincolanti solo in termini produttivi, come responsabili dell'emergenza delle cose, ma, quando si tratta di

848 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 44.

verificare la validità delle affermazioni o l'esistenza degli oggetti, improvvisamente questi condizionamenti scompaiono e non esercitano più alcun potere coercitivo sui fatti, che ci si presentano in tutta la loro indipendenza: la famosa ciabatta diventa qualcosa di inemendabile. Come scrive Vattimo, «se l'essere è realmente evento, allora l'essere stesso è storia, tempo, accadere. [...] È vero che la storia è propria degli enti, però paradossalmente è un eccesso di attenzione agli enti che porta a una considerazione atemporale degli enti stessi, a quella atemporalità che è propria della scienza e che garantisce la ripetibilità astratta dell'esperimento, con tutto quello che segue»⁸⁴⁹.

Secondo la ricostruzione proposta da Ferraris, l'uomo piuttosto casualmente e comunque in uno stadio molto tardivo prende coscienza di sé e delle proprie facoltà: ha vissuto e continua a vivere la maggior parte della propria esistenza inconsapevolmente, per abitudine, consuetudine, inerzia; ciononostante proietta la propria coscienza all'origine di tutti i propri sviluppi e le proprie scelte. Poste queste premesse, ci viene spontaneo chiederci come sia possibile per lo stesso uomo essere ora in grado di conoscere i fatti "esterni" in modo oggettivo, senza che questo significhi commettere il medesimo errore che ha già commesso, cioè quello di sopravvalutare e ingigantire le proprie facoltà conoscitive, che sono appunto "divenute" e non originarie.

Ci appare consequenziale pensare – come fa Nietzsche – che credere di conoscere la realtà oggettiva sia tanto avventato quanto ritenere che la coscienza abbia sempre avuto il merito, tramite idee geniali, di guidare le azioni, concepire la tecnologia, consentire lo sviluppo organico (accendere un fuoco, progettare un propulsore, acquisire deliberatamente la posizione eretta). Ci sembra invece alquanto tortuoso sostenere che sia troppo debole per queste ultime attività, ma sufficientemente forte per la prima. L'intelletto è figlio di un dio minore solo in quanto frutto tardivo dello sviluppo organico, ma se si parla di conoscenza è dotato della capacità di trascendere le condizioni stesse del proprio accadere, per accedere a verità oggettive persino su se stesso. D'altronde proprio Nietzsche scrive⁸⁵⁰ che l'intelletto umano è esistito solo un minuto (il più tracotante e menzognero): ci sono state eternità nelle quali l'intelletto non

849 G. Vattimo, *Vocación y responsabilidad del filósofo* (2000), Herder, Barcelona 2012, pp. 78-79, [trad. mia].

850 Ci riferiamo all'incipit di F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit.

esisteva e quando smetterà di esistere sarà come se non fosse successo niente visto che per esso non c'è alcuna missione che vada al di là della vita umana.

«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)»⁸⁵¹. Questo paragrafo di *Anima e iPad* viene commentato come segue da Rossella Fabbrichesi:

«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”). 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?»⁸⁵²

Adottando la logica realista di Ferraris, viene peraltro da chiedersi cosa ne è delle cose di cui non è rimasta traccia. Se il testualismo non si applica ai fatti e agli oggetti naturali, ma solo a quelli sociali, che ne è dei debiti di cui non è si è preso nota, delle persone di cui si sono persi i documenti, delle famiglie di cui si sono smarriti gli atti di matrimonio o di battesimo, delle case senza atto di proprietà? Che statuto ontologico hanno? Non sono mai esistiti solo perché se ne è persa traccia?

Si pensi, poi, alla riflessione dello stesso Ferraris circa il valore esemplare del singolo per la definizione della categoria di appartenenza («abbiamo individui che producono classi»⁸⁵³): come è possibile dimenticarsi del fatto che ciascuno è, appunto, un individuo e pretendere di parlare della realtà esterna come se vedessimo le cose non dal livello delle singolarità individuali, ma da quello delle categorie di classificazione? Con questa teoria è molto più coerente l'ermeneutica di Vattimo, che include sempre nel discorso la riflessione (intesa come anche come riflesso) circa la propria collocazione rispetto a ciò che si afferma, anziché una prospettiva realista, che pretende di parlare da un livello astorico ed extra individuale.

851 M. Ferraris, *Anima e iPad*, Guanda, Parma 2011, p. 109.

852 R. Fabbrichesi, “Un commento al saggio di Maurizio Ferraris, accompagnato dalla lettura di *Anima e iPad*”, cit., p. 3.

853 M. Ferraris, *Documentalità*, cit., p. 49.

In sintesi, ci sembra che l'inversione di lettera e spirito che guida la filosofia della traccia di Ferraris incontri più difficoltà a incastrarsi nel realismo che non nell'ermeneutica di Vattimo e alla fine, come sostiene anche Rossella Fabbrichesi, «resta l'impressione che tesi sulla documentalità e tesi realista, nonostante i distinguo e le precisazioni [...], cozzino spesso l'una contro l'altra»⁸⁵⁴. La recente introduzione dell'isteresi, poi, che sembra applicarsi a tutta la realtà e non solo a quella sociale (ma forse è ancora presto per parlarne) ci fa pensare che Ferraris stia proprio facendo varcare al testualismo quel ciglio che lui stesso gli aveva posto distinguendo, in seno alla teoria realista, il naturale dal sociale. Ciglio che a sua volta ci sembra artificioso se relazionato con la teoria dell'emergenza dalla traccia. Lo stesso filosofo, d'altronde, scrive che «non c'è discontinuità tra le origini della vita e le costruzioni della cultura, così come tra passività della percezione e l'attività dell'intelletto»⁸⁵⁵. La nostra idea, anche alla luce delle considerazioni che presenteremo a breve è che Ferraris sia sempre rimasto dentro la cornice dell'ermeneutica⁸⁵⁶ e che i distinguo tra reale e costruito, naturale e sociale, inemendabile e testuale siano solo articolazioni interne al medesimo discorso ermeneutico, volte soprattutto a correggerne le storture e le aberrazioni. Certamente Ferraris non sarebbe disposto ad affermarlo in questi termini, ma intanto questa è la nostra principale conclusione in termini storiografici.

Venendo poi alle altre conclusioni, in massima parte connesse con questa, esse si articolano molto schematicamente delineando innanzitutto le analogie tra i due autori, poi le differenze, alcune considerazioni problematiche soprattutto sotto il profilo politico-morale e, da ultimo, alcune riflessioni finali sul significato e i possibili sviluppi della nostra ricerca. Partendo quindi dai punti di contatto tra i due filosofi, il primo aspetto che emerge è senza dubbio la centralità del discorso mediale. Nonostante l'asimmetrica estensione che esso occupa nelle opere dei due autori e la diversissima modalità con cui lo affrontano, resta comune in entrambi i filosofi la convinzione che i media siano in grado di permettere delle svolte nella comprensione dell'essere.

854 R. Fabbrichesi, "Un commento al saggio di Maurizio Ferraris, accompagnato dalla lettura di *Anima e iPad*", cit., p. 7.

855 M. Ferraris, *Emergenza*, p. 15.

856 Sembra pensarlo lo stesso Vattimo in "Ermeneutica o nuovo realismo?", cit., minuto 8.25.

Ferraris ne parla in termini di una rivoluzione documediale che, soprattutto attraverso l'emergenza della rete, consente di rendere visibili e comprensibili tutte le altre reti di richiami e di segni in cui siamo da sempre stati immersi, ma di cui non riuscivamo ad avere sufficiente contezza, e che sostanzialmente costituiscono la realtà intera (inclusi organismi, cultura, istituzioni, etc.). Il principio metafisico che descrive la tracciatura di queste reti prende il nome di isteresi.

Vattimo, invece, pensa che i media siano in grado di riconfigurare il nostro sguardo sull'essere proprio perché sono in qualche modo corresponsabili della crisi della metafisica occidentale. I cambiamenti storici, all'interno dei quali rientrano anche gli sviluppi tecnologici che hanno permesso la comparsa dei mass media (il discorso si riferisce in principio al passaggio dal XIX al XX secolo, ma resta applicabile anche alle successive trasformazioni), hanno portato al crollo dell'idea che esista un'unica linea di progresso per l'umanità, all'indebolimento del potere coercitivo della realtà, all'irrompere delle minoranze nella storia, alla liberazione delle interpretazioni e, in generale, a tutto quel processo di messa in crisi del dogmatismo della metafisica che ha caratterizzato la fine del millennio. I media sono stati protagonisti, insieme ad altri fattori storici, di questa opera di decostruzione dell'idea moderna di storia universale agendo sia in termini contenutistici che formali. Il loro stesso esistere, infatti, ha significato una moltiplicazione (prima crescente, ora esponenziale) delle agenzie interpretative e ha quindi rappresentato contestualmente un agente corrosivo nei confronti di qualunque verità che volesse imporsi sulle altre come l'unica legittima. In questo contesto di liberazione e coesistenza delle interpretazioni si consumano le sfide della vita democratica nella postmodernità.

Inoltre la comparsa dei media, che in termini strettamente tecnologici avrebbe potuto significare la realizzazione dell'ideale hegeliano della trasparenza dello spirito, con una coincidenza perfetta tra essere (fatti), sapere (informazioni) e divenire (storia), ha segnato invece la morte di quello stesso ideale, come il fiore dell'agave che sboccia in occasione della sua morte, giacché «la metafisica nella misura in cui si compie, sopprime anche se stessa»⁸⁵⁷. Ovviamente il profeta di queste transizioni è stato Nietzsche, che «può figurare tra i primi pensatori che intuirono che la tecnica moderna

857 W. Sützl, *Emancipación o violencia*, cit., p. 192, [trad. mia].

avrebbe cambiato non solo l'aspetto esteriore del mondo, ma anzitutto la nostra forma di pensare e l'intera relazione tra l'uomo e l'essere»⁸⁵⁸.

Un altro punto di contatto che vediamo tra i due autori è l'idea che l'approccio ermeneutico sia il migliore, se non l'unico, per analizzare i media. Bisognerebbe mettere molti asterischi sul termine in questione in seno alla filosofia realista di Ferraris, ma per quanto abbiamo già spiegato, unito ai continui riferimenti a Derrida, alle nozioni di testo e di scrittura, all'idea di una rete di rimandi e, in generale, all'impostazione complessivamente semiotica della filosofia della traccia, ci sembra che il discorso di Ferraris, al netto della cornice realista in cui vuole incardinarsi, sia fondamentalmente un discorso ermeneutico. Peraltro lo resta anche per le medesime ragioni per cui lo è per Vattimo: il medium ha a che fare con la trasmissione ed è dunque strutturalmente inserito in un processo ermeneutico. Il principio postale⁸⁵⁹ della medialità, implica innanzitutto che ci sia una "differenzialità", cioè una distanza (qualitativa, quantitativa, spaziale, linguistica, culturale, cronologica, etc.). Questa non-immediatezza, non-coincidenza, determina contemporaneamente da un punto di vista tecnico l'esistenza di un messaggero (il medium) e dal punto di vista filosofico un vuoto metafisico che va colmato dalle interpretazioni, che sono comunque necessarie per la decodifica del messaggio. Quando queste condizioni raggiungono il livello massimo, ovvero con il nichilismo successivo alla morte di dio e con la comparsa della società della comunicazione generalizzata, la vita resta priva di *un* senso ed esige che ciascuno si faccia interprete del proprio. Nella postmodernità non è più possibile conformarsi alla verità nella quale si nasce: diventa ineludibile la scelta. «La rete come struttura dell'emancipazione postmetafisica»⁸⁶⁰ rende l'esistenza irriducibilmente ermeneutica.

Ma c'è comunque un livello più profondo, a nostro parere decisivo, per dire che Ferraris è ermeneutico quanto Vattimo, e ha a che fare proprio con la traccia. Il fatto che la capitalizzazione di cui parla Ferraris, resa possibile dalla ripetizione, non sia semplicemente una sequenza lineare di elementi, una successione di punti discreti che vanno a perdersi, ma sia un processo conservativo, ovvero che preserva la memoria di tutti i momenti che lo hanno preceduto, e che, oltretutto, utilizzi questo patrimonio,

858 *Ivi*, p. 189.

859 S. Krämer, *Piccola metafisica della medialità*, cit.

860 W. Sützl, *Emancipación o violencia*, cit., p. 222, [trad. mia].

questo valore complessivo, per dotare retrospettivamente di un senso, che prima non avevano, i singoli elementi che lo compongono, rende l'intera sequenza un circolo ermeneutico.

L'incorporazione di ogni elemento passato nel presente è il nocciolo del circolo ermeneutico. Lo è in un senso contemporaneamente coerente e opposto a quanto sostiene Nietzsche, che da una parte esalta l'oblio, la cancellazione della memoria, l'annullamento della storia per vivere felicemente sulla soglia dell'attimo e dall'altra adotta il metodo genealogico per descrivere l'origine primitiva di fenomeni metafisici come la religione, la coscienza, la verità. E non serve che si tratti di momenti necessariamente produttivi o edificanti, come mattoncini del lego: la figura finale si compone anche grazie ai vuoti, ai silenzi, agli errori, ai fraintendimenti, alle letture sbagliate. In generale l'ermeneutica vede nelle tracce e nelle cicatrici ciò che rende le cose ciò che sono; la qual cosa è solo un altro modo di dire che una cosa è la sua storia. Anche in Vattimo, in effetti, il carattere conservativo è un momento fondamentale dell'ermeneutica e non solo in merito al fatto che la collocazione del soggetto non possa essere esclusa dal discorso che articola, ma anche per l'idea che non si ritorna mai al punto di partenza in condizione ingenua, ma sempre incorporando la situazione intermedia, che permette di leggere in modo radicalmente diverso l'elemento originario. L'esempio del rimpatrio ci sembra efficacissimo: nessuno che torni al suolo nativo, dopo aver vissuto un lungo tempo lontano, lo vivrà come se non si fosse mai allontanato. È invece l'intermezzo dell'allontanamento che permette la novità, la mutazione, che rende possibile un'interpretazione speciale delle proprie origini. «Il progresso ha una natura nostalgica»⁸⁶¹ scrive Vattimo. Ad esempio «la cultura moderna europea è [...] legata al proprio passato religioso non solo da un rapporto di superamento ed emancipazione, ma anche, inseparabilmente, da un rapporto di conservazione-distorsione-svuotamento»⁸⁶², perché qualunque cambiamento non è mai una semplice negazione del passato o un'emancipazione indolore, ma trascina con sé la memoria di quegli errori e «continua a viverli come tracce, modelli nascosti e distorti, ma profondamente presenti»⁸⁶³. Si noterà ovviamente una certa vicinanza con il

861 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 61.

862 *Ibidem*.

863 *Ivi*, p. 59.

principio dialettico di Hegel, circostanza tutt'altro che casuale visto che lo stesso Ferraris riconosce che nonostante si tratti di due autori agli antipodi «Hegel e Nietzsche sono uniti dall'essere profondamente convinti che la misura del lavoro di un filosofo è necessariamente quella di un rapporto con la storia e con il mondo in cui egli vive»⁸⁶⁴

Ci si accorge a questo punto che non ci sono sostanziali differenze tra la teoria dell'iscrizione di Ferraris e l'ermeneutica di Vattimo se non nei termini di densità materiale dei referenti (che è in effetti ciò che distingue la diversa concezione del segno in Derrida e Husserl). Abbiamo insistito molto sul concetto di alterazione in Ferraris perché ci sembra il corrispettivo del “e anche questa è un'interpretazione” che Vattimo considera il punto focale dell'ermeneutica. Non è una riproposizione dell'idea originaria in forma ingenua, ma un ritorno al punto di partenza rafforzato da tutto il percorso intermedio, che passa anche attraverso la sua negazione. Alterazione significa essenzialmente che le cose cambiano, che non sono più come prima: la ripetizione smette di essere identica a sé stessa. Ma questa mutazione è resa possibile perché vi è l'incorporazione degli elementi precedenti. La mutazione è determinata dal momento conservativo del processo. Quando Vattimo dice che dopo Nietzsche la verità non può più essere la stessa che era prima, ma resta segnata per sempre da questa esperienza, ci sta essenzialmente dicendo che vi è un'alterazione irreversibile nell'idea di verità determinata dall'incorporazione in essa della sua messa in crisi compiuta da Nietzsche. Una sua eventuale riabilitazione non può passare per una semplice negazione di quanto ha scritto Nietzsche, ma deve tenerlo ben presente come momento che legittima la fase successiva.

Tenere in conto la propria collocazione, la propria traccia, includere sempre nel presente il momento che lo precede e lo legittima, senza mai scordarsene, è esattamente ciò che prevede tanto il principio di iterazione-alterazione di Ferraris quanto l'ermeneutica di Vattimo, la cui forza sta proprio nel fatto che vincola sempre la validità di ogni affermazione al paradigma da cui proviene. In questo senso ci sembra che la posizione di Ferraris continui ad essere decisamente ermeneutica.

Aggiungiamo un aspetto. Lo stesso Ferraris è in un certo senso l'esempio vivente di un circolo ermeneutico, giacché proviene dall'ermeneutica, se ne distacca

864 M. Ferraris, *Nietzsche e la volontà di potenza*, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma 2011, p. 94.

progressivamente allontanandosi da dentro, ma ne conserva i modelli, che propone in tesi che, anche se in una cornice teorica differente, restano fortemente influenzate dal contesto di partenza. Con l'isteresi poi sembra che il riavvicinamento all'ermeneutica si faccia ancora più forte e rappresenti forse l'inizio del rimpatrio. Giocando di fantasia, ci possiamo quindi immaginare che un'eventuale nuova adozione esplicita dell'ermeneutica da parte sua negli anni a venire non si basi sull'abbandono del realismo, ma che ne resti fortemente connotata.

Tornando ai media, ci sentiamo di fare un passo in più. Per entrambi gli autori la medialità non si limita a gettare luce sull'essere: il suo raggio d'azione non è puramente epistemico, ma concretamente produttivo. Rispondendo in un certo senso all'intuizione che dava avvio alla nostra domanda di ricerca (i media stanno esercitando un'azione produttiva nei confronti della realtà? Stanno cambiando le strutture della realtà? Hanno un effetto ontologico?) entrambi sostengono che effettivamente i media stiano modificando concretamente l'essere. «Consideriamo che il vero collante dell'universo sia la causalità: non è vero: il vero collante è il posporre, il perdurare, il trasformare, che spiega [...] perché un aumento quantitativo di isteresi, che è tra l'altro ciò che permette il funzionamento di un hard disk, abbia cambiato il mondo, e soprattutto ne abbia rivelato l'essenza profonda»⁸⁶⁵. Per Ferraris l'esempio più lampante è rappresentato dai dati registrati dalle piattaforme: ciò che prima era semplice azione, di cui non restava traccia, ora, attraverso la registrazione da parte dei dispositivi, si trasforma in dato; e i dati, messi assieme, sono un *oggetto* (sociale) che ha un valore enorme. Cose che prima non esistevano adesso esistono, danno lavoro a delle persone, ne tolgono soprattutto a molte altre, possono essere vendute, generano un plusvalore e probabilmente nei prossimi anni saranno il principale indice di ricchezza a livello globale.

Per quanto riguarda Vattimo, invece, come abbiamo già visto, i media sono all'origine della stessa crisi della metafisica. In altre parole essi sono i principali responsabili della liberazione delle interpretazioni e dell'emergenza delle minoranze. Cose come i dialetti e la loro grammatica, la liberalizzazione dei costumi, la molteplicità degli orientamenti sessuali, le identità di genere non binarie, il multiculturalismo sono solo alcuni degli esempi di cose la cui legittimità di esistere trova fondamento *anche* nei media, giacché è

⁸⁶⁵ M. Ferraris, *Documanità*, p. 350.

innanzitutto la moltiplicazione delle agenzie interpretative che ne ha permesso l'emergenza. È evidente che non si tratta di cose "inventate" dai media: esse semplicemente non erano libere di manifestarsi prima che esistessero le condizioni tecnologiche e culturali per la loro comparsa. Mancava loro anche la possibilità di riconoscersi come tali.

Siamo consapevoli che può sembrare una domanda abbastanza ingenua quella sulla capacità dei media di "creare" realtà, ma ci sembra la migliore risposta da indirizzare a quegli autori, primo fra tutti Byung-Chul Han, che insistono sui processi di derealizzazione e virtualizzazione dell'esistenza umana: «lo smartphone [...] derealizza il mondo riducendolo a informazioni»⁸⁶⁶, «la digitalizzazione fa fuori qualsiasi *controparte* [...] e questo ci rende privi di mondo»⁸⁶⁷, «le cose nascono, per così dire, morte»⁸⁶⁸. La derealizzazione, sempre che sia in atto, viene giudicata negativamente perché ci si ferma alla circostanza in quanto tale, ignorando il processo in cui è inserita. Ammesso che sia effettivamente in corso, essa viene vista come un problema solo se si adotta una prospettiva che romanticizza la magia della materia, ma se la si vede come una tappa del percorso di emancipazione dalla metafisica ci appare (almeno a noi) tutt'altro che problematica: «la perdita della realtà che avviene in seno alla mediatizzazione ha anche aspetti positivi. La realtà, soprattutto quando è presentata come unica e oggettiva, è servita anche come legittimazione dell'autorità. Pertanto una realtà indebolita ospita anche un potenziale emancipativo che Vattimo pone in rilievo»⁸⁶⁹.

Al netto del discorso meramente fisico-materiale, su cui non sempre rigorosamente si fonda il realismo tanto di Han quanto di Ferraris, ci sembra che la capacità dei media di produrre, permettere, far emergere (sia nei termini metafisici di Ferraris che in quelli storico-emancipativi di Vattimo) vada in qualche modo a temperare l'idea che essi abbiano davvero questo magico potere di far sparire la realtà.

Piuttosto che nella falsa dicotomia tra realtà materiale e immateriale, ci sembra che un buon dispositivo per indagare la dimensione ermeneutica dei media sia quello delle

866 B.-C. Han, *Le non cose*, cit., p. 32.

867 *Ivi*, p. 110.

868 *Ivi*, p. 120.

869 W. Sützl, *Emancipación o violencia*, cit., p. 194.

pratiche. In un certo senso l'inversione di lettera e spirito che compie la coppia Derrida-Ferraris va in questa direzione e lo conferma l'importanza che viene data alla mano, alla tecnica, al gesto della scrittura piuttosto che alla spiritualità della voce. Anche la distinzione tra competenza (andare in bicicletta) e comprensione (conoscere la fisica) e il radicamento della seconda nella ripetizione della prima sembrano confermare il primato della prassi, ma – qui come altrove nella filosofia di Ferraris – appena si tocca l'ambito epistemologico il ragionamento cambia impostazione.

In un percorso fatto di accumulazioni che hanno origine nel gesto (la comprensione dalla competenza, la competenza dalla ripetizione) ci si aspetterebbe di mantenere all'interno del regime della prassi anche i discorsi di verità. Eppure questa conclusione Ferraris non sembra contemplarla. Non ha problemi ad affermare che la pratica precede la comprensione, ma non si capisce perché non ammetta che anche la comprensione è una pratica e, in quanto tale, vada inclusa nel processo da cui origina: ne è dentro, non al di sopra. Bruciare sul rogo le streghe era una pratica quanto le credenze con cui il medesimo gesto veniva legittimato. I discorsi di verità sono innanzitutto delle prassi, esattamente come il testo è innanzitutto scrittura.

Un possibile sviluppo della nostra ricerca, al quale ci limitiamo ad alludere, è appunto quello che rivede il dibattito tra realismo e pensiero debole avvalendosi della prospettiva del pragmatismo americano. Come scrive chiaramente Sini, realisti e debolisti «parlano [...] *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*»⁸⁷⁰. È fondamentale ricordarsi che «il lavoro della conoscenza non ha il mondo di fronte, ma lo frequenta dall'interno. [...] 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”»⁸⁷¹. Tutto ciò determina una riconfigurazione completa non solo della nozione di verità, ma dell'agire filosofico stesso, che si vede coinvolto *ex ante* nella questione: «qui l'evento della verità chiede di essere frequentato nella pratica concreta, cioè nella iscrizione su

870 C. Sini, “L'esperienza e la verità”, cit., p. 8, (corsivo nel testo originale).

871 *Ivi*, p. 13.

un supporto [...]. Questo esercizio filosofico fa della verità un transito e non un “giudizio” o una “cosa”»⁸⁷².

Un ultimo punto di contatto tra i due filosofi, che vogliamo semplicemente menzionare, è la comune importanza che occupa la nozione di finalismo: tanto per Ferraris quanto per Vattimo ci si muove innanzitutto sulla base degli interessi e dei bisogni. La totalità strumentale di cui parla Heidegger in base alla quale gli enti emergono in primo piano alla luce dell'interesse che abbiamo nei loro confronti e la natura essenzialmente strumentale con cui li guardiamo (ogni cosa è pensata in relazione a un'altra) è molto vicina alla teoria che propone Ferraris circa la ragione come facoltà dei fini. Ciò che rende l'uomo uomo è la proiezione di finalità negli strumenti con lo scopo di soddisfare dei bisogni e compensare delle carenze. In questo senso biologia e tecnologia sono strettamente connesse dal comune carattere essenzialmente teleologico (e non meccanicistico).

Per quanto concerne le differenze tra i due autori ci limitiamo, senza alcuna pretesa di essere esaustivi, a una rapida e mera elencazione di alcune tra le numerose opposizioni che abbiamo individuato.

Innanzitutto vi è una diversissima idea di scienza e, prima ancora, di epistemologia: i realisti adottano una prospettiva essenzialmente ottimistico-illuminista, fondata sul nesso tra progresso dell'umanità e conoscenza scientifica, mentre i debolisti una critico-ermeneutica, basata sul principio dell'incommensurabilità tra paradigmi conoscitivi (mito e scienza hanno pari legittimità epistemologica).

Il principio metafisico dell'autotrasparenza, che Vattimo aborrisce, sembra invece fiancheggiato con un certo entusiasmo da Ferraris: lo si sta sostanzialmente realizzando attraverso la registrazione sistematica e metodica di tutti i dati possibili da parte delle piattaforme (ovviamente l'interesse di Ferraris è orientato a un buon uso di questi dati a beneficio della collettività e non alla soddisfazione dell'interesse privato).

Tra i due vi è una differente concezione dell'ermeneutica: se Ferraris si ferma alla sua descrizione “stretta” (ne circoscrive l'ampiezza a ciò che è ed è stata nella storia della filosofia), Vattimo ne dà una descrizione davvero ampia, quasi sconfinata visto che per lui è molto più che una teoria. Si tratta di una pratica filosofica quotidiana e un

872 C. Sini, “Il piccolo inizio: vita materiale e realtà”, *Nóema. Rivista online di filosofia*, 2, 2011, p. 7.

orizzonte di pensiero per la società postmoderna sia in termini teorici (estetici, logici, linguistici, etc.) sia, ed è la cosa più importante per Vattimo, politico-morali. Di più: l'ermeneutica arriva ad essere una condizione esistenziale nella quale l'uomo postmoderno è immerso e dalla quale è chiamato a compiere delle scelte.

L'estetizzazione dell'esistenza, che Vattimo sembra in generale difendere pur con le dovute precisazioni (soprattutto in merito all'ingerenza del mercato capitalista), è in generale rifiutata da Ferraris, che vi vede più che altro l'apertura al populismo mediatico.

In continuità con il punto precedente, mentre del medium Vattimo sottolinea la superficialità, Ferraris ne evidenzia la velocità e la concretezza. Se il primo vede nei media un'attività di indebolimento che precarizza i contenuti e li fa apparire più superficiali, più inconsistenti⁸⁷³ (il che non è giudicato negativamente), Ferraris pensa che i media siano invece sempre più corporei, più fisici, proprio perché tendono a captare e imitare la sensibilità umana (si pensi agli *smart watch* o ai *Google glass*). Inoltre più che l'indebolimento rispetto alla realtà corporea, Ferraris constata la forza della tecnologia nel rendere tutto più veloce perché, attraverso la capitalizzazione, permette di risparmiare molto tempo. Ciò determina il fenomeno in base al quale l'evoluzione tecnica "mette il turbo" rispetto a quella biologica e determina una società nella quale lo sviluppo tecnologico è straordinariamente più rapido di quello organico⁸⁷⁴, il che – per inciso – fa il paio con l'affermazione di Vattimo, di ispirazione nietzscheana, secondo cui il superuomo, cioè l'eroe postmoderno, è colui che riesce a porsi al livello delle capacità tecniche del proprio tempo⁸⁷⁵.

Vi è il diverso (ma forse non così tanto) modo di intendere l'essere: Ferraris tratta l'essere essenzialmente come l'insieme degli enti («il mondo [...] oltre al tempo, allo spazio e alla materia ha chiesto un unico ingrediente, l'isteresi»⁸⁷⁶), mentre Vattimo come un evento, l'evento dell'accadere dell'essere. Anche se ci siamo sufficientemente dilungati nella nostra ricerca su questo tema, ci teniamo a ricordare ancora una volta, in sede di conclusione, che l'isteresi, il principio metafisico dell'iscrizione, è ciò che mette

873 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 80.

874 Se ne parla nell'intervista in appendice.

875 G. Vattimo, "La saggezza del superuomo", cit., p. 308.

876 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 44.

in relazione la materia con il tempo: «la memoria nasce insieme all'universo. Il tempo non è una dimensione esterna alla materia, è una dimensione della materia»⁸⁷⁷. Inoltre per Ferraris «la nozione di “spaziotempo” impostasi nella fisica [...] sembra unificare e risolvere i paradossi mettendo l'isteresi, cioè la possibilità di tenere traccia, la memoria come materia e la materia come memoria, all'origine dell'universo»⁸⁷⁸. Anche se viene fatto appello alle scienze dure, così lontane da Vattimo, non vediamo differenze sostanziali con ciò che dice quest'ultimo quando, richiamandosi ad Heidegger, scrive che «ognuno di noi è solo un mortale che eredita e trasforma le tracce di altri mortali – e l'Essere è solo la cristallizzazione di questo ereditare-interpretare-trasformare-tramandare»⁸⁷⁹.

L'ultima differenza che vorremmo evidenziare, questa sì radicale, è di tipo politico-morale e riguarda la diversissima idea di emancipazione che hanno i due autori e che, nella maniera più sintetica possibile, si potrebbe riassumere in questo: per Ferraris inseguire il verità, per Vattimo rinunciarvi. Il diverso modo di intendere il principio di Tarski già riassume questa diversità di approcci. Per i realisti è necessario affermare che ci sia una realtà senza virgolette, perché senza di essa non sarebbe possibile costruire una conoscenza che consenta il progresso e l'emancipazione. Per i debolisti, invece, l'emancipazione sta proprio nell'accorgersi che non c'è nulla fuori dalle virgolette (potremmo anche dire: non c'è nulla fuori dal testo).

È abbastanza evidente che l'idea di emancipazione ha Ferraris: quella tipica della civiltà moderna occidentale, basata sul nesso tra conoscenza e progresso verso il quale viene rivolto un giudizio essenzialmente ottimista. È invece necessario chiedersi di che tipo sia l'emancipazione proposta da Vattimo, che è decisamente meno tradizionale perché non si basa su un giudizio positivo verso il sapere, ma al contrario, parafrasando Milan Kundera⁸⁸⁰, potremmo dire che constata che l'ottimismo è la virtù degli oppressori. L'emancipazione proposta da Vattimo è appunto una conoscenza debole, cioè un sapere decostruttivo che denuncia la falsità della verità imposta fino a quel momento e di tutte le successive, perché ne nega il fondamento. Si tratta di un processo emancipativo nella

877 *Ivi*, p. 351.

878 *Ibidem*.

879 G. Vattimo, *Della realtà*, p. 206.

880 Riferito da Giuseppe Pontiggia in G. Pontiggia, *Opere*, Mondadori, Milano 2004, p. 1832.

misura in cui detronizzare la verità equivale ad abbattere quei limiti che frenano la liberazione delle minoranze. Costatare, cioè, che non c'è una realtà fuori dalle virgolette significa dire che nessuno, se non con un atto di violenza prevaricatrice, può imporre una verità metafisica sugli altri, il che comporta automaticamente la necessità di convivere accanto alle molte verità possibili che la morte del dogma libera. “Debole” è quindi essenzialmente sinonimo o, se si vuole, premessa, di: pluralista, democratico, ermeneutico.

Dunque «giusto per ragioni etiche l'ermeneutica ha affermato la storicità come origine dell'uomo. E riconosce, inoltre, la sua propria storicità [...]. Non esiste un luogo neutrale metateorico da cui normare»⁸⁸¹. Da qui deriva una scelta di tipo politico. In fin dei conti, possiamo anche dire che tutto è quantomeno un fatto e che tutto è quantomeno un'interpretazione. La differenza sta nella posa adottata: nel primo caso si sceglie il vero con il rischio che non sia giusto, nel secondo si sceglie il giusto rinunciando al vero. Questo bivio, che corrisponde alla scelta tra *amicus Plato* o *amica veritas*, è cruciale perché segna il passaggio dal momento teorico a quello morale. «La questione a cui giungiamo è: si può ancora pensare il vero in relazione col bene? C'è ancora una corrispondenza tra verità e morale?»⁸⁸² Si ricordi che la posta in gioco di tutto il dibattito tra realismo e pensiero debole, a detta di entrambi gli autori, è essenzialmente morale.

Per ragioni di spazio e di pertinenza, le uniche considerazioni che si possono fare in questa sede, una volta chiarito il problema, sono sostanzialmente di tipo strategico e storico. La nostra idea, per quello che vale, è che, nonostante si animi dei migliori propositi e ideali, effettivamente il pensiero debole, svincolando l'azione morale dall'idea di realtà e verità (anche fosse un'idea provvisoria, o solo “un senso di realtà”), non compia la miglior scelta sul piano strettamente pratico. Ci tocca constatare che il postmodernismo da un punto di vista storico ha favorito molto i populismi (non basta aggiungere “di destra” alla parola populismi per dare ragione a Vattimo: populismo resta, indipendentemente dal colore). Dunque la critica politica che muove Ferraris è più

881 M. López Gil, “Vattimo”, in P. Loizaga (diretto da), *Diccionario de pensadores contemporáneos*, Emecé Editores, Barcellona 1996, p. 363.

882 S. M. Colonna, “La fine dell'epoca moderna e il ritorno al realismo. ‘Verità’ e ‘realtà’ nel dibattito filosofico contemporaneo”, *Synesis. Revista do Centro de Teologia e Humanidades da Universidade Católica de Petrópolis*, 8/1, p. 188.

avverata che vera: effettivamente l'indebolimento ontologico e metafisico ha comportato non poche complicazioni sul piano politico.

Strutturalmente il pensiero debole disincentiva l'impegno epistemologico-speculativo in favore di quello politico, cioè la costruzione della solidarietà anziché la ricerca della verità, ma lo fa senza alcuna garanzia che esso venga effettivamente indirizzato al benessere collettivo. Rorty disse che l'atteggiamento ermeneutico è «nel mondo intellettuale ciò che la democrazia è nel mondo politico»⁸⁸³ e in *Comunismo ermeneutico* Vattimo e Zabala scrivono che, più che una posizione politica, l'ermeneutica «è politica in sé stessa»⁸⁸⁴, cose che non mettiamo minimamente in dubbio visto il proposito del pensiero debole di farsi pensiero dei deboli. Ci riserviamo però di constatare che dei deboli è facile approfittarsi e, dunque, sarà anche vero che fondare l'agire su un'idea di verità comporta il rischio che lo si fondi su un'idea sbagliata, ma almeno lo si incardina in qualcosa che può essere eventualmente smentito nei suoi fondamenti teorici.

Viceversa, svincolare totalmente l'agire da qualunque idea di verità o realtà comporta sì la possibilità che si indirizzi al bene comune, senza comunque alcuna garanzia che ciò avvenga, ma comporta anche il rischio che, in nome della legittimità di tutte le interpretazioni, si orienti al solo interesse personale o, peggio, che comporti l'ascesa di nuovi dogmatismi (cosa che non è molto distante dal vero se si pensa alla politica degli ultimi decenni nei paesi occidentali). Ora non vogliamo addentrarci in questioni spinose, ma ci limitiamo a riscontrare che esistono ad esempio correlazioni evidenti tra la diffusione di idee antiscientifiche come quelle contrarie alle vaccinazioni e l'ascesa di certi leader politici. Magari per i seguaci delle interpretazioni si tratta di un bene, ma non si può negare che questo tipo di complicazioni dipendono anche dalla circostanza in base alla quale l'annullamento dei criteri comporta che non ci sia modo di discriminare le interpretazioni circolanti e vigilare che vadano a favore del benessere collettivo.

Se da una parte, con la scienza, si adottano principi regolativi che permettono la liberazione solo di alcune teorie, cioè quelle che rispettano quei criteri – che saranno anche convenzionali, arbitrari e provvisori, ma per lo meno le rendono verificabili –

883 R. Rorty, G. Vattimo, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, Garzanti, Milano 2005, p. 80.

884 G. Vattimo, S. Zabala, *Comunismo ermeneutico*, cit., p. 83.

dall'altra si decide di non adottare nessun criterio prestabilito, ma di scegliere *ex post* le teorie meglio argomentate, con il rischio che le più convincenti siano anche le più pericolose o le più dannose per il benessere collettivo. I debolisti diranno che è sempre stato così e che anche la scienza, nei fatti, agisce persuadendo circa la propria verità. Non lo mettiamo in dubbio: non stiamo affermando che sia più giusta o più vera la prima opzione, stiamo semplicemente fotografando i rischi intrinseci alla seconda. Inoltre molto più che scegliere quale sia la migliore, ci limitiamo a riscontrare che le previsioni realiste più che vere sono in gran parte avverate.

Ancora una volta, anziché basarsi sulle idee di giustizia e verità, sarebbe meglio adottare i principi del pragmatismo e vedere quale delle due alternative funziona meglio. Se, ad esempio, i criteri di verità della scienza permettono di tenere astrologi e cartomanti lontani dalle università, mentre l'alternativa debolista apre loro le porte, forse il primo criterio, sul piano strettamente pratico, è almeno provvisoriamente più efficace del secondo e, prima di abolirlo, sarebbe meglio chiedersi che conseguenze comporterebbe la sua assenza.

Non si tratta né di nostalgia dell'ordine, né di paura del vuoto, ma, al contrario, di timore nei confronti dell'emergenza di nuovi totalitarismi. Siamo consapevoli che anche l'ermeneutica contempla dei criteri e dei principi per distinguere un argomento buono da uno cattivo («anche i dialetti hanno una grammatica e una sintassi»⁸⁸⁵), ma sul piano dell'urgenza pratica, quotidiana, diventa necessario adottare il criterio che meglio contrasti l'ascesa di nuovi movimenti autoritari e, secondo noi, in questi casi non sempre la debolezza è la scelta migliore. Almeno sul piano della pura strategia politica «vale la pena chiedersi se l'impulso postmoderno, inizialmente presentato come emancipativo, non sia diventato terreno fertile per frivola arbitrarietà e nichilismo»⁸⁸⁶ populista. Il tema necessita ben altro spazio per essere affrontato adeguatamente; proseguire in questa sede significherebbe semplicemente banalizzarlo. Lasciamo in sospeso la questione, che comunque non è un tema centrale del nostro studio. Ci

885 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 17.

886 J. Conill, "Realismo noérgico y tragedia intelectual de Zubiri", *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 58, 2018, p. 273.

limitiamo a constatare alcuni risvolti problematici sul piano squisitamente storico-politico⁸⁸⁷.

Concludiamo con alcune considerazioni circa la natura di questa ricerca, che non ambisce minimamente a “mettere ordine” tra realismo e pensiero debole o tra queste filosofie e la riflessione sui media. Ben lungi dal configurarsi come una descrizione esaustiva, vuole più che altro evidenziare l’importanza del contributo di Vattimo e Ferraris all’interno di questi studi. La natura fortemente dialettica delle loro posizioni, quasi conflittuale sul piano teorico, unita alla circostanza che li vede uno allievo dell’altro e legati da vincoli personali di amicizia e stima, ma comunque complessi, rende particolarmente interessante la comparazione.

A ciò si aggiunga che l’ampiezza di questo dibattito ha fatto sì che non solo si rivitalizzasse la riflessione intorno a quesiti fondamentali della filosofia, come la questione della verità e della realtà, ma che moltissimi pensatori si siano sentiti chiamati ad esprimersi su questi temi dalle proprie aree di competenza, creando effettivamente una lunghissima conversazione, tutt’ora attiva, circa il ruolo della filosofia stessa⁸⁸⁸.

«Possiamo ancora pensarla come “scienza della verità”? In che senso “scienza” e in quale rapporto con la verità della scienza? Come rispondono a queste domande le correnti fenomenologiche ed ermeneutiche, del neo-pragmatismo e del cosiddetto pensiero post-moderno? Come si rapportano alle molto attuali proposte di un pensiero neo-ontologico, sostenitore di tesi francamente “realistiche”? E come queste tesi avvalorano le loro posizioni in proposito? Che è insomma verità, e verità “oggettiva”, per la filosofia? E perché infine, e in che senso, riservare in filosofia un valore prioritario alla verità?»⁸⁸⁹

L’applicazione di simili quesiti al tema dei media è semplicemente la premessa per l’articolazione di numerose nuove linee indagine in questo ambito. Si è già fatta menzione all’ipotesi di una comparazione con il pragmatismo, che rappresenta forse la via di mezzo tra realismo e pensiero debole. Un altro percorso a cui abbiamo fatto periodico riferimento, ma che non abbiamo avuto modo di affrontare sistematicamente è

887 Per un approfondimento si consiglia la lettura di G. Vattimo, S. Zabala, *Comunismo ermeneutico*, cit.

888 Tra i filosofi coinvolti in questa conversazione ci sono anche coloro che ne dichiarano l’inutile sterilità e che, pur sminuendo il valore del dibattito, lo alimentano coi loro scritti. Si vedano ad esempio: A. Escudero Pérez, “Vattimo y Ferraris: fuego cruzado”, *Ápeiron: estudios de filosofía*, 8, 2018, pp. 63-87; F. D’Agostini, “Fatti e interpretazioni, o fraintendimenti e falsificazioni?”, *CoSMo. Comparative studies in modernism*, 1, 2012, pp. 147-154.

889 C. Sini, “Oggettività e realismo. L’ultima impresa della verità”, *Nóema. Rivista online di filosofia*, 2, 2011.

il confronto tra questi autori e il nuovo filone apocalittico, di cui Byung-Chul Han è senza dubbio il principale esponente, ma di cui è intrisa in generale gran parte della cultura contemporanea (come dimostra il successo dei suoi libri in tutto il mondo). Un ambito di studio di particolare interesse, dal quale siamo transitoriamente passati, è quello che lega la filosofia della tecnica allo studio della teleologia, la dottrina del finalismo. Fino al XIX secolo le sintropie della natura, le coincidenze, la regolarità delle strutture biologiche e, soprattutto, la conformità tra la forma di un organo e la sua funzione erano comprensibili solo attraverso approcci teleologici alla realtà. Kant diceva, infatti, che non sarebbe mai esistito «il Newton del filo d'erba»⁸⁹⁰, cioè un biologo meccanicista. Invece è arrivato Darwin che, attraverso la teoria della selezione naturale, ha offerto una spiegazione alternativa a quella finalistica. Ciò ha comportato l'abbandono per più di un secolo degli approcci teleologici, sopravvissuti solo nell'estetica e nella teologia. Oggi, però, la filosofia della tecnica offre la possibilità di riflettere in modo rinnovato il rapporto tra meccanismo e organismo proprio indagando che relazione c'è tra strumento tecnologico e finalità. Vi è, infine, il dialogo con le altre branche della filosofia, in particolare l'estetica, la filosofia del linguaggio e la semiotica. Ad esempio la declinazione narrativa del conflitto tra fatti e interpretazioni, ovvero il rapporto tra realtà e *fiction*, al quale abbiamo fatto un rapido accenno, è una questione di grandissimo interesse in ambito semiotico e per la filosofia della letteratura, così come il tema dei regimi ontologici e del virtuale, che ne è la traduzione in termini estetici e fenomenologici.

In sintesi la nostra proposta è quella di riflettere sui media utilizzando l'ermeneutica come attrezzatura filosofica. Le prima ragione di questa scelta, che potrebbe essere anche l'unica, è legata al fatto che riteniamo che la medialità in quanto tale tracci i confini di una questione che è essenzialmente ermeneutica poiché la lettera, soprattutto in quanto scrittura ma anche in quanto voce (corpo sonoro) costituisce la soglia, a un tempo epistemologica e ontologica, tra verità e realtà, tra sapere ed essere.

La seconda ragione ha a che fare con il fatto che nell'ermeneutica dei media non vediamo tanto l'insieme delle teorie esistenti sui mezzi di comunicazione, la somma delle interpretazioni circolanti, accumulate in essa come in un magazzino, quanto

890 I. Kant, *Critica del Giudizio* (1790), tr. it. di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 272.

piuttosto lo strumento linguistico e concettuale necessario per orientarsi all'interno di questo archivio. Molto più che un contenitore di teorie sul digitale e sulla medialità, per noi l'ermeneutica dei media è innanzitutto un motore di ricerca e un dispositivo di analisi. I discorsi sui media tendono infatti ad aggrovigliarsi in «un “nodo” dentro il quale altri temi [...] si trovano relazionati reciprocamente come i differenti nodi in una rete, sicché un tema non rappresenta mai un insieme chiuso e definito, bensì, nella stessa misura in cui è un argomento separato, agisce anche come ingresso o via di accesso agli altri»⁸⁹¹.

Infine riteniamo che al momento l'ermeneutica sia non il migliore, bensì l'unico strumento epistemologico in grado di orientarsi in questo “nodo dei nodi”⁸⁹² perché è la sola prospettiva che, ponendosi la domanda sul fondamento (cioè su realtà e verità) in un contesto post-metafisico, si interroga contemporaneamente sulla legittimità del proprio agire filosofico, cioè sull'insieme di quelle pratiche discorsive, orali e scritte, che essa stessa articola.

Di uno studio del genere ipotizzano l'esistenza sia Federico Vercellone, che di sfuggita parla proprio di «ermeneutica dei media»⁸⁹³ sia Alberto Romele, che nell'ermeneutica digitale⁸⁹⁴ vede «una disciplina intrinsecamente trans- e multidisciplinare»⁸⁹⁵ il cui compito consisterebbe nel «mappare questa pluralità di approcci e sguardi verso il digitale; l'ermeneutica digitale non sarebbe allora una disciplina, ma un vasto programma di ricerca»⁸⁹⁶.

Ci sembra in effetti che il nostro lavoro vada a toccare alcuni punti nevralgici di un discorso che, con la digitalizzazione della realtà, si ripropone declinato similmente in diversi ambiti, ovvero «questo intermedio tra essere e non essere»⁸⁹⁷ che «la metafora scrittorica sembra abbastanza adeguata a render conto»⁸⁹⁸. Si tratta di un discorso che è

891 W. Sützl, *Emancipación o violencia*, cit., p. 223.

892 L'espressione è tratta dal titolo di un libro: E. Redaelli, *Il nodo dei nodi. L'esercizio del pensiero in Vattimo, Vitello, Sini*, ETS, Pisa 2008.

893 F. Vercellone, “The ‘transparent society’: an aesthetic-political project”, cit., p. 23, [trad. mia].

894 Prima di lui ne parla Raphael Capurro in R. Capurro, “Digital hermeneutics: an outline”, *AI & Society*, 25/1, 2010, pp. 35-42. Anche Ferraris parla di “ermeneutica digitale”, ma più che altro in relazione all'attività tecnica di elaborazione e analisi dei dati; si veda: M. Ferraris, “Ermeneutica digitale. L'interpretazione dei dati: il processo di riappropriazione in quattro fasi”, cit.

895 A. Romele, “L'ermeneutica digitale si dice in molti modi”, cit., p. 104.

896 *Ibidem*.

897 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 350.

898 *Ibidem*.

forse il fulcro tanto dell'ermeneutica quanto della riflessione sulla medialità e che potrebbe essere chiamato, in una parola, il problema della lettera in Occidente.

«Esistono una serie di pregiudizi pericolosi, direi insidiosi. [...] Uno è l'idea che lo scrivere sia trascrivere quello che si pensa [...]. Io penso che lo scrivere sia soprattutto "inventare" nel senso etimologico di *invenire*. *Invenire* in latino voleva dire "trovare". Inventare è un frequentativo di *invenire* e vuol dire essenzialmente scoprire quello che non si sapeva di conoscere, trovare quello che non si sapeva esistesse. [...] Un testo, in effetti, se è riuscito ne sa di più dell'autore»⁸⁹⁹.

899 G. Pontiggia, *Dentro la sera*, cit., ep. 2, minuto 05.00.

Appendice 1

Intervista a Maurizio Ferraris

*Non c'è nulla di più intimamente inconcepibile
di un capitale senza umani.*

Maurizio Ferraris⁹⁰⁰

Isteresi ed esteriorizzazione dell'umano

Maurizio Ferraris è professore di Filosofia Teoretica presso l'Università degli studi di Torino e massimo esponente del cosiddetto 'nuovo realismo', un moto di reazione al pensiero postmoderno di stampo ermeneutico, al quale ha dedicato numerosi testi, il più importante dei quali, il *Manifesto del nuovo realismo*⁹⁰¹ (2012), ha scatenato in Italia e all'estero un ampio dibattito.

*Documanità*⁹⁰² (2021) è un'opera di natura speculativa, nella quale si introducono alcuni concetti inediti accanto a quelli più noti del pensiero del filosofo. Il testo è articolato secondo quattro coordinate: registrazione, iterazione, alterazione e interruzione. Il tema della traccia, che aveva già caratterizzato le precedenti opere di Ferraris, trova in questo lavoro una rinnovata centralità grazie a un'acuta riflessione teleologica e all'introduzione del concetto di isteresi, un principio che opera da sempre nella storia, ma che solo la svolta documediale ha reso oggi improvvisamente visibile.

L'isteresi è la permanenza degli effetti di un sistema alla scomparsa delle cause, l'efficacia delle quali resta visibile proprio nella ritenzione della traccia. Se da una parte

900 *Ivi*, p. 135.

901 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit.

902 M. Ferraris, *Documanità*, cit.

questo smentisce le ‘ipotesi pentecostali’ che vedono nell’uomo la naturale presenza di speciali facoltà conoscitive, dall’altra riconduce il suo successo evolutivo a quelle competenze che la specie, per compensare le proprie carenze organiche, ha saputo capitalizzare tramite l’esteriorizzazione su manufatti. Debole per natura e condannato alla morte, l’uomo ha cominciato a creare finalità esterne e ha così trovato nel supplemento tecnico la strada per sopravvivere e nella società il modo di dare senso alla propria esistenza. La sua storia corrisponde dunque – secondo Ferraris – a quella della tecnologia, dalla quale non ha motivo di temere di essere soppiantato, visto che essa esiste solo in ragione della soddisfazione dei suoi bisogni più o meno primari.

L’intervista⁹⁰³ è dedicata principalmente a questo volume, in particolare al tema dell’esteriorizzazione, intesa come il tentativo di individuare il fulcro di ciò che è umano (tecnica, storia, evoluzione) al di fuori di quei centri in cui tradizionalmente lo collochiamo: il cuore, il cervello, l’intelligenza.

Torino - San Cristóbal de La Laguna,
5 dicembre 2022

Professor Ferraris, lei propone un’antropologia che vede nell’uomo qualcosa di inscindibile dalla tecnologia: tramite un processo di esteriorizzazione la centralità viene spostata dal cervello alla mano. Non esiste un umano senza protesi, ovvero che non si avvalga di uno strumento, di un apparato tecnologico.

Ne deriva un’antropologia del bisogno e della mancanza, dove uomo e tecnica sono inseparabili e nella quale la seconda emerge come risposta alle carenze biologiche del primo. L’uomo è quindi l’animale disadattato per eccellenza, o non ancora stabilizzato (il riferimento è a Nietzsche), nelle cui carenze ha origine la tecnica.

Trattandosi di un presupposto cruciale del suo discorso, su cui si incardina un po’ tutta la riflessione successiva contenuta nel libro, potrebbe spiegare per quale

903 L’intervista, oltre che per la presente ricerca, è stata realizzata in vista della pubblicazione sul numero XXXVI di *Lo Sguardo. Rivista di filosofia*. Il numero, la cui pubblicazione non è ancora avvenuta nel momento in cui scriviamo, si intitola: “Esteriorizzazione. Attualità e storia di un paradigma teorico”.

ragione sia inconcepibile un'umanità priva di tecnica e, di converso, perché sia impensabile un animale non umano dotato di responsività?

Grazie per questa domanda molto importante e a cui farò del mio meglio per rispondere. Intanto: è possibile pensare un umano senza tecnica? Io credo di no, perché probabilmente se non avessimo tecnica per prima cosa gli umani non sarebbero arrivati fin qua e in secondo luogo lei e io non saremmo qui a porci questo problema. L'idea che l'umano sia qualcosa di compiuto in sé, a cui si sovrappone poi un supplemento tecnico, sociale o storico, è l'idea, come sappiamo, di Rousseau: lo stato di natura è dotato di tutte le perfezioni e tecnica e cultura portano soltanto svantaggi, conflitti e degradazioni, talché l'immagine dell'umano ormai è quasi irriconoscibile a causa della tecnica. E quindi Rousseau si propone di restituire questa immagine dell'umano e, con poca modestia, ritiene di poterlo fare attraverso l'introspezione, cioè descrive se stesso e dice che è l'unico umano perfettamente 'tal quale' e non, come dire, 'guastato' dalla tecnica e dalla società. Questo, però, può essere un difetto di carattere di Rousseau.

Il punto è il seguente: se noi guardiamo al livello della storia delle idee, quella di Rousseau non è nient'altro che la versione secolarizzata della tesi dell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio. Evidentemente l'uomo, poiché creato a immagine e somiglianza di Dio, è perfetto all'origine e il tempo non può che sfigurarlo.

Aggiungo un punto: almeno nella versione teologica di questa idea c'era un elemento molto importante, cioè il peccato originale. L'uomo è fatto a immagine e somiglianza di Dio, ma a un certo punto succede qualcosa per cui l'umano risulta inadeguato, è costretto a lasciare l'Eden, deve partorire con dolore e lavorare col sudore della fronte. E questo spiega perché ha dovuto da quel momento servirsi di apparati tecnici. L'idea dell'umano a immagine e somiglianza di Dio aveva nella sua versione biblica almeno il merito di dire che, a un certo punto, è successo qualcosa per cui si è trovato inadeguato. Abbiamo quindi la descrizione delle attività dell'uomo nella Mezzaluna fertile, dove appunto era stata scritta la Bibbia. Evidentemente non si parla di cacciatori raccoglitori, sebbene lo scontro tra Caino e Abele sembri suggerire un conflitto tra un contadino, cioè Caino, e un pastore, cioè Abele, dove quest'ultimo è assimilabile al cacciatore-raccoglitore.

Comunque il motivo per cui io non credo che si possa avere esperienza dell'umano senza tecnica è il fatto che tutto quello che noi sappiamo su di lui lo vede sempre connesso con un apparato tecnico. Di converso: siamo in grado di immaginare un animale non umano dotato di responsività, cioè un animale che sia, per la propria forma di vita, sistematicamente connesso con la tecnica? Io direi di no per due motivi distinti.

Il primo è di natura empirica, cioè: noi vediamo che ci sono degli animali che fanno uso occasionale di apparati tecnici, come nidi oppure bastoni. Ma il punto è che anche una grande scimmia, che può servirsi di un bastone per esempio per far cadere dei frutti, assolutamente – almeno così dicono gli esperti – lascia poi il bastone sotto l'albero. Qui non c'è un principio di capitalizzazione dello strumento tecnico, che invece è caratteristica dell'umano.

Secondo: l'animale non umano può far da sé anche in assenza di tecnica, e lei non vedrà mai un gorilla che usa un bastone come stampella perché il gorilla non ha ancora preso una decisione definitiva per la stazione eretta, cosa che invece hanno fatto gli umani in un processo lunghissimo e chissà quante volte cominciando e poi smettendo.

Sta di fatto che se lei e io possiamo essere qui a parlarci si deve non solo alla tecnologia immediata, che fa sì che, sebbene siamo in due posti differenti, possiamo vederci, parlarci e che tutto questo possa essere registrato, ma anche per quella tecnologia ancestrale mediata che ha fatto sì che noi ci trovassimo a scegliere la stazione eretta. Quest'ultima ha i suoi vantaggi: ci dà delle mani dedicate esclusivamente alla manipolazione tecnica e all'espressione, perché io in questo momento sto muovendo le mani, mentre parlo, così come muovono le mani quelli che parlano al telefonino, anche se nessuno li vede. Il che effettivamente ha a che fare con qualcosa di ancestrale, cioè la funzione espressiva del gesto e il fatto che tuttora possiamo capirci a gesti con persone che non parlano una lingua a noi nota.

D'altra parte c'è una seconda emancipazione ed è il fatto che si può adoperare la bocca per parlare: se il nostro unico veicolo di prensione e di espressione fossero le mani, uno non potrebbe fare un lavoro e parlare insieme, perché avrebbe questa attività tecnica che lo esaurisce e non potrebbe anche banalmente sbucciare piselli facendo

quattro chiacchiere. Sarebbe qualcosa di tecnicamente impossibile se noi non avessimo la possibilità di esprimerci con la bocca. E soprattutto se, viceversa, la bocca fosse adibita alla prensione – cosa che per inciso ci succede quando abbiamo le mani occupate e prendiamo con la bocca la matita o un biglietto – e non avessimo altri modi di prensione alternativa e lo facessimo sistematicamente, allora ci verrebbe una lingua callosa come quella dei cavalli e potremmo nitrare soltanto.

Quindi da una parte c'è tutta questa serie di circostanze per cui, nel momento in cui noi adottiamo la stazione eretta, ci vengono date delle possibilità e contemporaneamente però dei limiti. Si pensi al fatto che, a un certo punto, da vecchi dobbiamo servirci del bastone; e questo è già nell'enigma della Sfinge di Edipo. D'altra parte, visto che la stazione eretta non permette alla madre di portare il figlio fino alla sua piena maturità perché sarebbe troppo pesante, gli umani nascono in uno stato precoce, a nove mesi, quando l'umano non è maturo. In realtà non è maturo neanche a quarant'anni o a ottanta, mentre un gatto nasce fatto e finito grosso modo.

Uno si può chiedere perché gli umani debbano nascere così svantaggiati, così bisognosi di tecnologia e di società. E la risposta è l'effetto collaterale dell'acquisizione della stazione eretta, che già aveva reso possibile una società poiché, affinché essa esista, è necessario che ci siano delle persone che si parlino e si guardino in faccia. Immagini cosa potrebbe essere una società a quattro zampe... Infatti gli studenti cinesi, che recentemente protestano andando in circolo e gattonando, esprimono una protesta molto radicale perché, appunto, è un gesto che corrisponde a tirarsi fuori dal circo dell'umanità. Quindi:

- non riesco ad immaginare un umano senza tecnica,
- non riesco ad immaginare un animale non umano dotato di responsività,
- riesco invece perfettamente a immaginare un animale non umano che avrebbe potuto diventare responsivo al posto nostro. Per esempio i delfini, come sappiamo, hanno un cervello molto più grosso del nostro e molto più sofisticato, solo che hanno questa caratteristica: diversamente dagli umani, sono rimasti in acqua. In acqua ci sono tante cose che non puoi fare: non puoi leggere, non puoi scrivere, non puoi accendere un fuoco e raccontarti dei miti intorno ad esso, non puoi pensare di costruire un tetto per

evitare che la pioggia spenga il fuoco. Non poi fare tutte queste cose. E quindi alla fine rimani quello che sei.

Allora se l'umano fosse rimasto in acqua, probabilmente sarebbe stato più adattato all'ambiente acquatico, perché effettivamente è particolarmente disadattato rispetto all'ambiente non acquatico. E se dall'acqua fosse uscito il delfino, a questo punto qui ci sarebbero due delfini – lei e io – che parlano degli umani dicendo che non sono stupidi come sembra, però non hanno la tecnologia e di conseguenza sono rimasti dove sono. E invece ci siamo lei e io che parliamo di delfini: questo non indica assolutamente una nostra superiorità rispetto ai delfini, semplicemente non c'è stato quel trapasso che gli antropologi chiamano forme di pre-adattamento e che rende possibile il costituirsi della forma di vita umana.

Approfitto del riferimento ai delfini per collegarmi a una domanda sull'intelligenza: ripercorrendo il discorso che ha fatto – e mi riconnetto anche a quello che scrive nel libro – ci troviamo costretti in qualche modo ad ammettere che l'intelligenza, intesa come capacità di calcolo e di elaborazione di dati, non sia qualitativamente distinta da quella artificiale, che anzi è di gran lunga migliore visto che fa lo stesso, e meglio, di ciò che fa un cervello umano. Allora l'uomo si trova improvvisamente sprovvisto del suo punto di Archimede, ciò con cui si identificava: la credenza che non vi sia nulla di più umano dell'intelligenza.

Evidentemente le cose non stanno così. Ciò che c'è di propriamente umano non è l'intelligenza, ma la deficienza: il deficit. Di fronte alle macchine più evolute e alle incredibili prestazioni dell'AI, ciò che resta dell'uomo è la carenza. Bastano questi presupposti per spiegare la sua capacità di dominare il pianeta? Senza tutte queste mancanze (assenza di pelliccia, artigli, corna, etc.) saremmo ancora sugli alberi?

Allora, probabilmente sì. Io non credo che noi abbiamo una particolare capacità di dominare il pianeta, anzi lo escludo. Stiamo semplicemente danneggiando molto l'ambiente che rende possibile la nostra vita, ma il pianeta sta benissimo, la natura non è mai stata così forte e non abbiamo mai avuto degli uragani così efficienti o dei virus così potenti. Quelli che dicono che bisogna salvare il pianeta sono piuttosto immodesti:

perché allora non salvi l'intero universo? Tanto il pianeta quanto la vita su di esso sopravviveranno di gran lunga alla nostra scomparsa. Quello che stiamo guastando è semplicemente l'ambiente compatibile con la forma di vita umana, ma questo è un altro discorso: tutt'altro che il dominio della natura. Direi piuttosto che stiamo segando il ramo su cui siamo seduti.

Per quanto riguarda l'altro aspetto, e cioè la mancanza come definitoria dell'umano, certo: è così in più sensi. C'è una differenza fondamentale tra l'intelligenza naturale e l'intelligenza artificiale e consiste in questo: l'intelligenza naturale contiene tanta intelligenza artificiale, mentre l'intelligenza artificiale contiene soltanto intelligenza artificiale. Mi spiego. Quando io dico $6 \times 6 = 36$, non è che sto sviluppando chissà quale pensiero: ripeto una filastrocca che ho imparato con qualche fatica quando ero alle elementari. Che l'apparato tecnico sia presente all'interno del pensiero e abilitante rispetto al pensiero è provato da semplici esperimenti, come il fatto che operazioni di moltiplicazione a più cifre, che si fanno facilissimamente con carta e penna, siano molto difficili da fare a mente. Ciò significa che dentro a queste pratiche c'è già molto di esterno, di artificiale. Si suppone che ci sia l'intervento di qualcosa di artificiale fuori di noi, che ci permette di realizzare qualcosa che nella nostra dotazione naturale non ci è immediatamente dato.

Sono parecchie le cose che non ci sono immediatamente date nella nostra dotazione naturale se consideriamo che percettivamente, per esempio, a partire dal cinque in poi, da cinque elementi in su, abbiamo un'enorme difficoltà a capire se sono cinque o sono sei. Per inciso, questo non è stato calcolato nell'IBAN, dove ci sono delle successioni di zeri. Infatti, come facciamo a cavarcela? Normalmente sezioniamo in due e da lì: tre zeri li vediamo molto bene, quattro li vediamo ancora, cinque non riusciamo più a capire se sono cinque o sei. Guardi quanto siamo sprovvediti dal punto di vista naturale e quanto invece, con semplici apparati tecnici, si possa rimediare. Questo è il difetto. Ovviamente uno dice: sì, ma uno può campare benissimo, anche senza contare i numeri, gli zeri dell'IBAN, etc. Certo, ma muore a trentacinque anni e vive in una società totalmente differente dalla nostra e nella nostra è compreso anche l'IBAN e quindi la risorsa è anche ciò che rivela la carenza.

Io, peraltro, non sono d'accordo con visioni come quella di Günther Anders⁹⁰⁴, per il quale 'l'uomo è antiquato': antiquato rispetto a che? Quanto più l'umano progredisce come umano, tanto più si trova in difficoltà rispetto al proprio presente e al proprio futuro, perché ovviamente ci sono dei processi adattativi che richiedono molta più rapidità. Non riesco ad immaginare un ippopotamo che si lamenta dei giovani d'oggi: le forme di vita degli ippopotami sono molto più stabili di quelle degli umani.

Per quanto riguarda la questione della carenza, un altro punto fondamentale è il seguente: noi abbiamo tanta intelligenza artificiale dentro di noi e fuori di noi, perché possiamo servirci anche di carta, penna, abachi, schemi, disegni, oltre che libri. La nostra intelligenza artificiale, però, è messa dentro a un corpo, e questo cambia tutto perché è il corpo che, di nuovo, manifestando delle mancanze, cioè il fatto di avere un metabolismo che deve essere alimentato e poi il fatto di avere soltanto le due opzioni acceso/spento (e quando è spento lo è per sempre), impone delle finalità, dei significati, dei bisogni, che sono realizzabili attraverso la tecnica, ma che la tecnica di per sé non avrebbe mai. Un computer quando ha la batteria scarica non sta male, non soffre e non lotta con un altro computer per portargli via la batteria: semplicemente si spegne e non gliene importa assolutamente niente. Gli organismi, invece, hanno bisogno di seguire le regole implacabili del metabolismo e gli organismi umani hanno risolto questo problema attraverso il supplemento tecnico.

In modo apparentemente controintuitivo, l'emergenza della tecnica, per come la descrive, non si basa sul meccanismo, bensì sul finalismo. Nel libro si riabilita in toni chiari e forti la centralità della teleologia. Dimenticata dai tempi di Kant e rispolverata prevalentemente nel discorso estetico o morale, lei ne sottolinea invece il radicamento biologico e la configura come una delle coordinate ontologiche fondamentali dell'uomo. Il processo di generazione di fini sembra essere il fulcro di quel percorso di esterizzazione che caratterizza l'organismo umano.

Potrebbe aiutarci a comprendere perché la fine, cioè la morte, genera i fini? E in che senso la teleologia interna, cioè la sopravvivenza, determina la nascita della

904 G. Anders, *L'uomo è antiquato*, cit.

ragione, ovvero la facoltà dei fini, ciò che, in ultima istanza, porta all'esteriorizzazione delle nostre facoltà e ci distingue dagli animali non umani?

Noi siamo prima di tutto degli organismi, quindi supponendo l'idea di un umano rimasto al puro stato di organismo (cosa che – ripeto – non si dà, perché quando cominciamo a parlare di umano è già in una condizione di stazione eretta, di uso di strumenti, etc.) questo umano avrebbe comunque un imperativo categorico che sarebbe quello di nutrirsi e cioè di rispondere con una finalità intermedia ai propri bisogni, poiché è vero che la finalità interna è l'ombra di un'altra finalità. Alla fine tu nasci semplicemente per morire. E sai che fine... Però il metabolismo impone delle finalità: di andare a cena per esempio, e questo vale per tutti gli organismi.

Quindi tutti gli organismi, a differenza dei meccanismi, hanno una protensione verso il futuro. I meccanismi no, perché per loro il tempo non ha senso e non gli cambia proprio niente: possono stare lì per l'eternità. Invece se tu devi rispondere a dei bisogni organici immediatamente hai uno sguardo rivolto verso il futuro, cioè, per metterla nella maniera più secolare che si possa: dove vado a cena stasera? Visto che gli umani rispondono, diversamente dagli altri organismi, attraverso l'adozione sistematica di supplementi tecnici, allora si produce un fenomeno che porta al circolo ermeneutico.

L'umano ha soltanto una finalità interna, che però è sottoposta all'imperio del metabolismo, e, diversamente dagli altri organismi, risponde a questo imperio attraverso il supplemento tecnico, il quale ha però la caratteristica di avere una finalità esterna molto evidente. Tutti i supplementi tecnici sono fatti per qualcosa: le penne sono fatte per scrivere, i tavoli per appoggiarci la roba, le sedie per sedersi, etc. Non riusciremo mai a immaginare una matita che si chiede 'perché sono qua sulla terra?'. Primo perché non pensa e secondo perché lo scopo della matita è del tutto riconoscibile, mentre lo scopo di un umano è molto difficile da determinare, è decisamente variabile. Per un cannibale, per esempio, lo scopo di un umano è essere mangiato da un altro umano, ma noi saremo portati a dire che non è esattamente così o che si tratterebbe di un fine abbastanza controverso.

Una volta che noi abbiamo messo la cosa in questi termini, dobbiamo considerare che il supplemento tecnico non è soltanto il bastone, ma sono anche le

nozze e i tribunali, cioè sono tutti quei sistemi tecnologici che compongono la società. Allora l'organismo è messo in contatto con degli strumenti tecnici che dispongono di una finalità esterna e con un sistema sociale che è un grande produttore di finalità esterne. Lei ad esempio sta dialogando con me al fine di fare una ricerca per la sua tesi di dottorato. Ecco, tutto questo in natura non si dà, nel senso che se fossimo in una foresta non sapremo che cosa dirci, ma soprattutto non esisterebbero le tesi di dottorato, le teorie, i libri, etc. E quindi questa finalità non si darebbe. Io mi immagino sempre l'uomo perfetto di Rousseau che vuole diventare professore associato. Che ne sa? Non esistono le università e non esistono le istituzioni. Però una volta che esistono, questo fornisce una finalità esterna molto forte.

Noi tendiamo verso questo, cioè noi vogliamo realizzare, come si dice, certi obiettivi nella vita e tutto ciò non è una finalità interna, è proprio una finalità esterna. Perciò noi adoperiamo una ragione strumentale, cioè una ragione finalistica nel senso della finalità esterna: faccio questo al fine di poter fare quest'altro. Dunque si crea un circolo che io sintetizzerei così: abbiamo dapprima l'organismo con soltanto una finalità interna. Questo organismo, nel caso dell'organismo umano, produce dei meccanismi. I meccanismi, che sono dotati di finalità esterne, possono generare nello stesso organismo delle finalità esterne che sono per l'appunto l'idea di laurearsi, di sposarsi, etc. Questa finalità, però, non è garantita: ci può essere lo scacco, oppure la perdita di senso. Ecco spiegato perché non riesco ad immaginare un leone che si chiede 'che senso ha tutto ciò?' Invece un umano che se lo chiede riesco facilmente ad immaginarlo, proprio perché magari non consegue quei fini o non si ritrova nel sistema di fini che ha intorno a sé.

Sappiamo che tra i meccanismi di fondo nei processi di capitalizzazione ed esteriorizzazione c'è l'isteresi, che è uno degli elementi di maggiore novità del libro. Facendo una sorta di storiografia della sua filosofia, è in effetti possibile intravedere una precisa evoluzione di termini tra loro affini. Si comincia con il testo, concetto tanto caro al grembo postmoderno in cui lei si è formato, per poi intuire che la centralità va forse individuata altrove: prima nella scrittura, poi nel documento, poi nella traccia, ora nell'isteresi.

Ci troviamo di fronte, mi sembra, a un processo che va congiuntamente nelle direzioni di una progressiva astrazione teorica da una parte e di una progressiva focalizzazione dell'altra. Potrebbe raccontarci la genesi e l'evoluzione, nel suo pensiero, di questo concetto?

Intanto grazie per trattare quello che faccio come se fosse una filosofia. Comunque sarò l'ultimo a lamentarmi. Mi suscita solo qualche imbarazzo perché mi ricorda quella scena di *Ecce Bombo* di Nanni Moretti nella quale lo studente porta alla maturità il suo amico che fa il poeta. Ma sono riferimenti culturali di altre generazioni. Comunque, in fondo, se ci pensa, è semplicemente un processo di generalizzazione e, come diceva lei, di astrazione: che cosa è veramente essenziale in tutto ciò?

Allora: cominci col testo perché banalmente c'era l'ermeneutica che parlava dell'importanza dell'interpretazione e dei testi. Leggendo Derrida avevo condiviso la sua idea secondo cui quella insistenza sulla priorità del linguaggio, di cui il testo sarebbe soltanto un strato secondo, era un po', nel caso dell'ermeneutica, l'equivalente dell'idea di un umano perfetto allo stato di natura, naturalmente dotato di linguaggio e corrotto dalla tecnologia (del resto in *Della Grammatologia*⁹⁰⁵ è proprio così). Il lavoro che fa Derrida in questo testo è prima di porre la questione, che secondo me è essenzialmente quella della tecnologia e della scrittura come quintessenza della tecnologia, e nella seconda parte del libro di far vedere, attraverso il contatto stretto con Rousseau, a cosa si arrivi se si segue l'altro discorso. In un certo senso era una specie di critica dall'interno all'ermeneutica. Ero nato e cresciuto all'interno dell'ermeneutica però facevo questa critica.

Poi però, come lei diceva, uno pensa: ma che cosa è veramente importante in tutto questo? Effettivamente è importante la traccia, cioè il fatto che ci siano degli oggetti tecnici che hanno la possibilità di capitalizzare uno sforzo. Io preparo un bastone, me lo pulisco per bene e questo sforzo che ho fatto fa sì che questo bastone, che mi guarderò bene dal lasciare depositato sotto un albero, lo porterò sempre con me e mi servirà in una quantità di circostanze. Quindi le azioni precedenti lasciano una

905 J. Derrida, *Della Grammatologia*, cit.

traccia nell'oggetto presente, che si proietta verso il futuro con questa possibilità di capitalizzazione.

Se le cose stanno in questi termini, da una parte puoi effettivamente ricondurre alla sua sfera più propria la dimensione tecnica e quindi ridurre quella pretesa secondo cui nulla esiste fuori del testo. No: nulla di sociale esiste fuori del testo e, per inciso, se con testo si intende la cultura e la tecnica, effettivamente fuori del testo noi non esisteremmo semplicemente perché moriremmo di stenti. Dall'altra puoi cercare di puntare l'attenzione sul processo di capitalizzazione: il momento presente in fondo – dice Derrida ne *La voce e il fenomeno*⁹⁰⁶ – è il risultato di tutti passati. E se il momento presente è segnato potrà essere ripetuto indefinitamente. Questo elemento è un punto capitale di Derrida in due libri come *La voce e il fenomeno* e *Introduzione a Husserl «L'origine della geometria»*⁹⁰⁷.

A quei tempi andava molto di moda l'idea del capovolgimento del platonismo. Per esempio c'erano Klossowski e Deleuze che, sulla scia di Nietzsche, incominciarono a parlarne, ma il vero capovolgimento del platonismo è quello che viene effettuato dalla riflessione sulla scrittura a partire Husserl. Nel platonismo c'è l'idea, l'originale, e poi ci sono le repliche. Invece il fatto che l'idealizzazione sia resa possibile dall'iterabilità della registrazione capovolge la cosa: non c'è l'idea che poi si ripete, ma c'è la ripetibilità e poi l'idea. Questo è molto facile da vedere nel linguaggio: non esistono dei linguaggi privati, perché un certo livello di ripetibilità, quindi di standardizzazione, è necessaria affinché lei e io ci capiamo in questo momento.

Nonostante sia l'elemento di più recente introduzione, per il ruolo che occupa nel libro, l'isteresi si rivela già qualcosa di più profondo e metafisico di ciò che appare a una prima descrizione, sembra anticipare dell'altro: ancor più che una registrazione, è quasi il principio ontologico della permanenza, che nell'idea di capitalizzazione riassume una convergenza tra le coordinate minime dello spazio e del tempo.

906 J. Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl* (1967), tr. it. di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano 2021.

907 J. Derrida, *Introduzione a: Husserl, L'origine della geometria* (1962), tr. it. di C. Di Martino, Jaca Book, Milano 1987.

Mi sembra armonizzarsi con la citazione che faceva da Derrida: il momento presente è il risultato di tutti i momenti passati. A questo proposito potrebbe essere utile capire quali sono le differenze, se ce ne sono, tra i seguenti concetti: isteresi, registrazione, scrittura.

Calcoli che il libro, che già è molto lungo, era lungo quattro volte di più, però ho cercato di far sì che qualcuno lo leggesse e per questo ho molto ridotto e tagliato. E lo dico senza rimpianto, però la parte sull'isteresi è effettivamente un libro in sé che uscirà nella sua integrità. Per inciso: ci sarà anche una prefazione in cui cerco di far vedere che cosa hanno in comune l'isteresi e il mondo esterno, il che va nel senso di quella processualità a cui lei faceva riferimento.

L'isteresi è qualcosa che c'è da sempre, ma che diventa particolarmente evidente con il web, che in fondo è l'esempio di una cosa che, con il solo registrare, cambia il mondo. Ma lo cambia in che senso? Se noi cerchiamo di scomporre gli elementi presenti nell'isteresi emergono quattro cose: quelle descritte nel libro. Prima hai la registrazione semplice, l'iscrizione, che non è niente di scontato: se sei completamente amnesico è l'unico rimedio che hai. Poi c'è l'iterabilità: una volta che qualcosa è registrato può essere ripetuto e tutti i processi di capitalizzazione traggono origine da quella iterabilità, la quale, fra l'altro, è anche all'origine delle idealizzazioni, quindi ne derivano molte cose. Poi abbiamo l'alterazione: c'è un passaggio dal quantitativo al qualitativo. L'esempio dei *big data* è molto eloquente su questo: vai a cercare un significato in una serie di registrazioni che da sole non necessariamente ne hanno, ma se le metti tutte insieme un significato emerge. Ed è un significato che illustra le caratteristiche della forma di vita umana: se trovi un milione di telefonini tutti insieme può darsi che ci sia un concerto, oppure un'adunata di possessori di telefonini, però sembra più facile la prima. Quindi il dato (quello si trova lì), che di per sé non significa niente, si può trasformare in un qualche significato (c'è un concerto). Poi c'è l'interruzione: tutto ciò che è finisce. Gli organismi lo sanno meglio che altri, nel senso che anche l'universo imploderà o gli succederà chissà che cosa, ma diversamente da noi non se ne preoccupa perché tanto funziona abbastanza meccanicamente. Invece l'organismo sa che finirà, ma intanto è sotto pressione e questo conferisce un significato

che altrimenti tutti i processi precedenti non avrebbero, ed è questo il motivo per cui l'intelligenza artificiale è di interesse soltanto per gli umani.

Nel libro viene ben descritta la differenza tra infosfera e docusfera. Un elemento molto interessante di quest'ultima è l'archiviazione di qualunque tipo di dato, anche il più insignificante, per generare valore. In questo processo vediamo estremizzato fino al parossismo il meccanismo alla base dell'isteresi: la capacità di ottimizzare tempo ed energie attraverso un processo di esteriorizzazione e di capitalizzazione dell'esperienza. Tutti i nostri comportamenti vengono tradotti in tracce scritte, esterne ai confini fisici del nostro corpo e archiviate su supporti materiali a noi molto vicini: protesi, attrezzi, macchinari, dispositivi elettronici. Nella sua storia evolutiva l'uomo, insomma, ha sempre avuto, e continua ad avere, una macchina al suo fianco. Antropologia e tecnologia si trovano così originariamente sovrapposte.

Ma in questa evoluzione vi è uno sviluppo costante, senza soluzione di continuità, o effettivamente adesso ci troviamo a un punto nevralgico di questa storia, nella quale la svolta documediale permette l'emergenza di qualcosa di nuovo e di diverso? Dove sta, se c'è, rispetto all'antichissima storia dell'isteresi, la discontinuità della svolta documediale?

*Nel libro *Le non cose*⁹⁰⁸ di Byung-Chul Han (2022), un testo di grandissimo successo in questo momento, viene descritto, seppur dalla prospettiva più lontana possibile rispetto alla sua, qualcosa di affine alla svolta documediale. L'autore non usa questi termini ovviamente, ma descrive un insieme di fenomeni riassumibili nell'idea di derealizzazione del mondo e della società: le cose scompaiono, non oppongono più resistenza, non sono più recalcitranti, ma sempre più smart e accessibili. Lei ravvisa nel presente questo processo?*

Ovviamente no, ed è il motivo per cui non sono d'accordo con Byung-Chul Han su questo come su tantissime altre cose. Poi sembra che ogni cinque anni ci sia una svolta radicale: scompaiono le cose, scompare il dolore, scompare il sesso... Non so cosa veda lui, forse con l'età certe cose sono meno importanti, ma non metterei

908 B.-C. Han, *Le non cose*, cit.

l'autobiografia al centro della riflessione filosofica. Io sono dell'avviso che, ben lungi dall'entrare dentro a una dimensione di derealizzazione, la realtà, e la realtà umana in particolare, non sono mai state così importanti come adesso. E lo spiego su due basi.

Primo: perché è un'epoca così importante e così decisiva? Beh, perché casualmente – non dobbiamo dimenticare questa casualità – è emersa l'isteresi allo stato puro. Ricordiamoci che coloro che inventarono i calcolatori, l'intelligenza artificiale o internet non cercavano l'isteresi: andavano inseguendo tante cose differenti. Anche coloro che hanno creato i *social network* non pensavano che il loro business sarebbe stata la raccolta dei dati degli utenti, ma la vendita di spazi pubblicitari, che fra l'altro in parte è ancora un elemento importante. Quindi vi è un processo di emergenza: ci si è accorti, a un certo punto e progressivamente, di qualcosa che c'era già. Poi di colpo la questione è diventata evidente. Ed è stata una cosa talmente rapida che è tuttora difficile da pensare se calcoliamo che ancora nel 2013 Thomas Piketty indicava il capitale del ventunesimo secolo nella finanza e non nei dati. Questo fa riflettere, non perché Piketty sia sciocco o cieco, ma semplicemente perché ancora non era emersa la dimensione preponderante dei dati.

Il secondo punto è il fatto che, ben lungi dall'andare nella direzione della derealizzazione, io credo che il web sia sempre più alla ricerca del reale, del corporeo e del vivente, questo perché banalmente le macchine non sanno cosa significa avere un corpo e devono impararlo da noi. Tradizionalmente l'isteresi restava nascosta in quello che si chiama, per esempio, lavoro morto: io mi fabbrico un martello e poi questo oggetto mi permette di realizzare delle cose. Rispetto al martello io sono un prestatore di forza e di obiettivi, quindi conto per il martello come un pezzo della macchina. Invece rispetto al web noi contiamo solo come umani, non dobbiamo dare né alienazione né fatica né lavoro, ma soltanto umanità. E l'evoluzione del web va sempre di più verso la nostra umanità, e non verso la derealizzazione.

Mi spiego: pensi come si sono evoluti gli apparati del web. All'inizio erano dei computer da tavolo e quello che registravano erano essenzialmente le attività lavorative, poi sono emersi i portatili, insieme alla pubblicità di gente che lavora al computer in riva a un lago: una cosa che già va al di là dell'orario di lavoro. Contemporaneamente sono emersi anche i *social network*, in cui l'attività svolta non è questione

prioritariamente di lavoro: un altro pezzo di vita sociale è stato assorbito. Poi lo *smartphone* ha fatto sì che l'uomo avesse sempre con sé questo apparecchio, che si avvicina sempre di più a noi: è attaccato alla pelle per poter captare anche degli elementi corporei. Nella prospettiva del metaverso vi è l'idea di fornirci una seconda pelle che ci possa permettere di avere esperienze virtuali come se fossero reali. Io poi non so neanche come funziona se nel Metaverso, ad esempio, uno crede di mangiare un tacchino... Questo lo si capirà dopo e comunque è un'obiezione molto forte all'idea che viviamo nel virtuale: mi sembra che i tacchini continuino ad essere più reali che mai. Qualunque altra cosa mangi Byung-Chul Han nella sua giornata non credo che sia virtuale per il banale motivo che è ancora lì che scrive libri, cosa che non sarebbe possibile qualora si nutrisse semplicemente di virtuale.

Però il punto è questo: perché vengono a offrirci gratuitamente la possibilità di vedere com'è Saturno come se fossimo su Saturno? Che cos'è tutta questa generosa offerta di cose? Perché c'è forse una cricca che vuole calarci nell'irreale? No, è semplicemente un sistema sempre più sviluppato per poter captare da vicino che cos'è l'umano. Una volta che sei in un ambiente immersivo, in cui tutto quello che fai è mediato da questo stesso ambiente, allora quello che è la realtà umana non sarà mai così prossimo, raccogliabile e registrabile come in quel momento.

In merito alla casualità con cui emergono e si rendono evidenti questi fenomeni, una frase che mi ha colpito molto del libro è la seguente: l'evoluzione è «il corrispettivo biologico dell'emergentismo metafisico che sto difendendo»⁹⁰⁹. Potrebbe spiegarci meglio in che rapporto si trovano i concetti di evoluzionismo e di emergenza? L'emergentismo è la declinazione filosofica dell'evoluzionismo?

No, io direi che c'è una differenza di velocità: l'evoluzione è quella delle specie, quindi si basa su fenomeni che riguardano solo le proprietà interne degli organismi, mentre nel caso dell'emergentismo si guardano anche quelle esterne, in particolare di quell'essere che delle proprietà esterne ha fatto la propria fortuna, cioè l'essere umano. Ora, questo organismo ha creato attraverso la tecnica una cultura, che ha permesso

909 M. Ferraris, *Documanità*, cit., p. 206.

all'emergenza di andare molto più veloce di quanto non sarebbe stato nella pura natura: se un leone contemporaneo incontrasse un leone di diecimila anni fa probabilmente non noterebbe nessuna differenza; se un umano incontrasse un umano di diecimila anni fa esteriormente non vedrebbe nessuna differenza, perché non è che siamo cambiati molto o che ci siano successe delle cose strane, però in effetti i vestiti sarebbero diversi, gli apparati tecnici sarebbero diversi, le lingue sarebbero diverse, gli orizzonti concettuali sarebbero diversi. Nel caso dell'uomo è tutto più veloce.

Vorrei farle ora una domanda provocatoria. Nella descrizione, molto chiara, dell'emergenza della comprensione come qualcosa di distinto dalla competenza e, soprattutto, successivo a quest'ultima (primo imparo a muovere le gambe e poi – eventualmente – la loro anatomia), viene tracciata una sorta di linea di continuità che parte dalla realtà esterna e arriva all'autocoscienza, proprio attraverso i concetti intermedi di competenza capitalizzata e di comprensione.

Ma spiegando la comprensione come qualcosa di derivato e in un certo senso accessorio all'abitudine e all'addestramento, qualcosa di cui si può a lungo fare a meno senza pregiudicare l'efficacia delle nostre azioni, non ci troviamo costretti ad ammettere che il valore della comprensione sia da ridimensionare? Non siamo indotti a pensare che ogni scoperta si riduca, a questo punto, a un semplice corollario dell'abitudine? La conoscenza non rischia di diventare una cosa non solo meno meritoria – il che non sarebbe un gran problema – ma soprattutto contingente, scontata e quindi euristicamente meno rilevante? Non ci troviamo, insomma, di fronte a un forte ridimensionamento del valore di verità della scoperta scientifica?

E da ultimo: visto che anche le teorie stesse di cui stiamo parlando sono conoscenze che hanno la pretesa di essere vere, non dobbiamo forse ammettere che anche la comprensione del funzionamento di questi processi, cioè della comprensione stessa, sia una pratica successiva a ad altre pratiche e sia, in conclusione, qualcosa di provvisorio, con un valore di verità relativo e della cui oggettività si può tranquillamente fare a meno?

Mi sembra molto improbabile che ci sarà mai un momento in cui si sminuisca l'importanza della scoperta scientifica. Anzi, essa sembra sempre più importante principalmente perché interviene nei settori pratici che ci toccano molto da vicino. In fondo non diciamo che la penicillina è una stupidaggine solo perché quella muffa si è sviluppata poiché Flemming aveva dimenticato aperto il frigo. Ben venga Flemming, che è riuscito a fare qualcosa di quella muffa e ha creato gli antibiotici. Quindi non mi sembra che ci sia un ridimensionamento della scoperta scientifica.

Quello che invece è forte è il tentativo di spiegare come mai noi agiamo così efficacemente nel mondo, con tutto che siano enormemente ignoranti circa le cose del mondo e il loro funzionamento. Usiamo un computer non sapendo nulla di elettronica. Se facciamo dipendere tutto quanto dalla comprensione, allora è o il mistero o l'armonia prestabilita: cose che sarei portato a escludere. Invece direi: ma guarda che per andare in bici, basta imparare ad andare in bici, dopodiché puoi spiegare quali sono i principi fisici e perché si può fare. E questo ha tutto il valore che merita, ma non è necessario né propedeutico. Evidentemente nelle università non si va in bici, si spiega nelle lezioni di fisica come mai la bici sta in piedi.

Per quanto riguarda il secondo livello, cioè quello della comprensione della comprensione, se così posso esprimermi, direi che intanto non è che noi siamo estranei all'orizzonte della comprensione. Effettivamente crediamo di capire e crediamo di comprendere: molto spesso ci sbagliamo, altre volte invece abbiamo ragione e quindi effettivamente c'è una comprensione in atto. Possiamo comprendere la comprensione? Beh, certo che sì. Solo che a mio modo di vedere per comprendere la comprensione è meglio guardare fuori che non guardare dentro, perché c'è sempre l'idea che per capire la comprensione devi mettere degli elettrodi: e quindi hai una neuro-estetica, una neuro-etica, etc. A questo punto uno potrebbe dire: facciamo anche una neuro-neurologia, cioè cerchiamo di capire quali sono gli elementi dentro la testa di un neurologo che lo spingono a fare ciò che fa.

Tutto questo è possibile, ma c'è sempre anche qualcosa di abbastanza artificiale, poiché andando a cercare dentro, noi finiamo sempre all'interno della vecchia psicologia delle facoltà, che viene illustrata da Molière ne *Il malato immaginario*. Perché dormiamo? Perché c'è la *virtus dormitiva*. Perché parliamo? Perché – ci spiega

Chomsky – ci sono dei neuroni preposti a ciò. Poi Stanislas Dehaene dice: noi leggiamo perché ci sono dei neuroni preposti alla lettura (come siano fatti gli analfabeti resta un problema). Poi: perché siamo socievoli? Perché ci sono dei neuroni che prepongono alla socievolezza; così ci spiega Gazzaniga. Perché siamo compassionevoli? Perché ci sono i neuroni specchio. Si va sempre a cercare qualcosa dentro il cervello, come se dentro il cervello ci fosse tutto. Secondo me con questo entriamo proprio dentro alla storia del bernoccolo della matematica, secondo la quale dalla conformazione del cranio, e non per esempio della mano, tu capisci le inclinazioni di una persona, cosa su cui già Hegel si faceva delle grandi risate.

Effettivamente per poter comprendere la comprensione dobbiamo guardare molto più fuori che dentro, perché se noi comprendiamo, e diamo qualche significato alla parola comprendere, è per quello che ci hanno insegnato, per le parole che usiamo, per i libri che abbiamo letto, per le canzonette nelle quali si dice ‘non mi comprendi’ e tutta questa roba che fa parte di un gioco linguistico e di una forma di vita umana che è molto più fuori di noi, che dentro di noi.

E questo si riconnette ancora una volta al tema dell’esteriorizzazione dell’umano. Passo a una domanda di tipo storiografico e metodologico. In Documanità ravviso tre tradizioni: il marxismo, l’illuminismo e lo strutturalismo. Marx lo ritrovo nella modalità con cui i fatti sociali e culturali trovano spiegazione materiale nella struttura tecnico-economica da cui hanno origine. Hume e il Nietzsche illuminista riecheggiano invece nella genealogia dell’autocoscienza e della comprensione, descritte non come facoltà prodigiose calate dal cielo, ma come corollari a un processo di sclerotizzazione della ripetizione e dell’abitudine. Infine Derrida e Leroi Gourhan, gli autori più presenti, si rintracciano nella tradizione strutturalista e nel metodo paleontologico con il quale viene ricostruita l’evoluzione dell’uomo e della tecnica: le conoscenze e, più in generale, le facoltà superiori dell’umano hanno origini rozze e sono qualcosa di derivato e di accessorio rispetto alle pratiche. Il cranio non si è ingrossato sotto la spinta di un cervello troppo potente, che allargava le pareti della scatola cranica, ma in conseguenza di una complessa sequenza di atti emancipatori che prevedono una progressiva liberazione della mano, dalla bocca, della dentatura, etc.

Si tratta in realtà di tre declinazioni del medesimo atteggiamento: rimettere i buoi davanti al carro adottando un approccio materialistico-genealogico. Si rivede in questa tradizione o c'è qualcosa da aggiungere di importante?

No: non c'è niente da aggiungere, perché è proprio così, anche se piuttosto curiosamente non c'è nessuna di queste tradizioni a cui mi sia abbeverato interamente. In particolare Marx è sempre stato per me un oggetto un po' esterno, però ovviamente uno vive in una certa civiltà, permeata di marxismo. Per quanto riguarda lo strutturalismo, Leroi Gourhan lo conosco principalmente attraverso Derrida. Poi sono andato a leggerlo, però il grosso viene da Derrida. Si potrebbe aggiungere anche Heidegger: anche lì, appunto, abbastanza attraverso la mediazione di Derrida. Quindi direi: sì, c'è tutto questo, ma alla base di tutto questo c'è la mediazione di Derrida. Penso che sia questo l'essenziale: lo strumento, il supplemento, l'apparato tecnico che mi ha dato accesso a tutto questo si chiama Jacques Derrida.

In queste tradizioni il punto di forza è senza dubbio il cambiamento di approccio: rimettere i buoi davanti al carro significa essenzialmente allontanarsi da quella che lei chiama la prospettiva pentecostale. Un antico equivoco con cui si è spesso misurato, soprattutto nel dibattito con la tradizione postmoderna, è proprio il rapporto tra verità e solidarietà. Nella sua filosofia, il discorso morale si incardina in un impianto teorico molto solido che non è disposto a barattare la giustizia con la verità. Non è così, per esempio, con molte voci a noi vicine, da Vattimo a Rorty, che nella verità non vedono nulla di utile per l'umanità, fatta eccezione per monarchi, pontefici e altri uomini di potere che la usano come strumento di dominio.

In questa differenza di approcci, aldilà dei contenuti, vedo due prospettive metodologiche totalmente differenti. Da un parte una visione inderogabilmente laica e, per così dire, illuministica, dall'altra un atteggiamento che, quand'anche fosse ateo, resta di stampo evangelico: pur di affermare i principi – indiscutibilmente meritevoli – di solidarietà, pietà e giustizia, si rinuncia all'affermazione della verità.

È forse questa una delle caratteristiche primarie di quello che definisce la 'prospettiva pentecostale'?

Sì, sì: senz'altro. Aggiungerei una cosa. Tanto Rorty quanto Vattimo erano convinti del fatto che la filosofia avesse ormai – e insisto su questo ormai – soltanto una funzione edificante: per questo la filosofia si sovrappose all'evangelizzazione e per questo si insisteva proprio sul primato della solidarietà sopra l'obiettività. Che cosa vuol dire questa cosa se la traduciamo in considerazioni di buonsenso? È il classico atteggiamento della filosofia che ritiene che nella partita sulla verità la scienza abbia vinto e quindi ci sia poco da fare: a questo punto crei un ambito di edificazione, di discorsi più o meno pii che competono alla filosofia. La filosofia diventa il cappellano militare di tutto l'apparato.

Del resto molto spesso la società, quando si rivolge ai filosofi, proprio questo si aspetta: 'ci dica i principi etici'. 'Ma che ne so!? Non ne ho idea. Lo saprà meglio lei di me. Perché pensa che, soltanto perché sono un filosofo, Le possa dire più o meno le stesse cose che Le può dire un vescovo o roba del genere?' E questo succede appunto perché c'era la convinzione che la verità era ormai soltanto appannaggio delle scienze.

È un gesto ricorrente: per esempio Heidegger ci dice che la scienza non pensa e poi fa la distinzione tra il pensiero e la filosofia, e ci dice che il pensiero è una cosa ancora più grande della filosofia, cioè lui. E dopo anche lui si mette a parlare dell'etica fondamentale. Ancora Kant, a un certo punto, aveva dovuto lasciare il posto alla fede, perché c'erano tante cose su cui non si poteva esprimere e quindi – diceva – su questo passiamo soltanto alla fede, cosa che lui vedeva positivamente, ma appunto era come una resa rispetto alle possibilità conoscitive.

Adesso non c'è più la resa: si assume che le possibilità conoscitive siano state realizzate dalla scienza e a questo punto è soltanto la fede il discorso che possa sviluppare la filosofia, cosa che io non credo assolutamente. Che io sappia, non c'è nessuno scienziato e nessun tecnico che parli delle cose di cui io tratto in *Documanità*. Uno potrebbe dire che il motivo c'è: sono cose che non stanno né in cielo né in terra, e dovrei farmene una ragione. Questa è una possibile risposta, ma un'altra possibile risposta è: la filosofia può avere delle funzioni conoscitive, legittimamente conoscitive, perché non è vero che c'è una scienza per tutte le cose e per ogni tipo di incontro e, soprattutto, non c'è una scienza della relazione tra i contenuti di scienze differenti.

A questo punto vediamo l'altro aspetto, cioè il prevalere della solidarietà sopra l'oggettività. Intanto se uno guarda in maniera laica tutto il processo non riesce a spiegarsi perché ci sia un contrasto tra la solidarietà e l'oggettività. Se io do il reddito di cittadinanza a un miliardario perché appunto trovo ingiusta l'oggettività e quindi voglio essere solidale anche nei confronti di un povero miliardario, sono davvero solidale? No, lo sei se lo dai a chi ne ha bisogno. Però questo presuppone un'oggettività, quindi non riesci veramente a uscire dalla sfera dell'obiettività per essere solidale. Invece un ambito in cui c'è contemporaneamente fortissima solidarietà, come scarsa oggettività o almeno scarso rispetto delle leggi, è la mafia. Quindi di nuovo non si riesce a trovare un orizzonte così desiderabile.

La domanda si deve dunque spostare e bisogna chiedere: ma perché te la prendi così tanto con l'oggettività? Che male che ti ha fatto? Eh... L'oggettività è quella cosa dei fisici e dei medici, che tu credi ti abbiano portato via il palcoscenico, il che non è assolutamente vero, e peraltro ti induce ad andare a rubare il palcoscenico ai papi, ai santoni e ai veggenti. E di nuovo non si capisce il perché.

La sua risposta mi prepara all'ultima domanda, alla quale sta praticamente già rispondendo. In questo testo vi è un'altra forma di esteriorizzazione, totalmente differente da quella che abbiamo fino a qui descritto, ed è quella della filosofia stessa. Ora più che mai la sua filosofia, con la proposta contenuta nel libro di costituire un webfare, ha toccato il momento più 'realista'.

Le 'velleità' pratiche che si arroga risultano quasi scandalose, o addirittura ridicole, per un testo di filosofia. Dopo decenni in cui la disciplina è stata essenzialmente pensiero critico volto alla demolizione, ci troviamo di fronte a qualcosa che non solo è costruttivo in termini teorici e metodologici, ma che addirittura ambisce ad avere declinazioni reali: una proposta socio-politica, che si esteriorizza e si articola in specifici progetti concreti.

Abbiamo a che fare con una filosofia che, dopo il presunto esproprio subito da parte delle scienze dure, come dicevamo prima, cerca di riappropriarsi della capacità di agire nel mondo, nel quale vorrebbe – è il caso di dirlo – lasciare una traccia. Il web sta offrendo, probabilmente, un'importante opportunità di riscatto a molti di noi,

ridefinendo e aggiornando non solo lo statuto disciplinare della filosofia, ma anche il ruolo stesso dei filosofi nella società e la loro capacità di affermarsi in essa.

Sicuramente. Tra l'altro ho una certa invidia nei confronti delle persone giovani come lei, perché avranno di fronte a sé un mondo in cui la filosofia sarà molto più importante di com'era il mondo quando io sono entrato all'università. In fondo la convinzione condivisa era che le questioni di verità fossero già tutte risolte dalla scienza e che, dunque, come lei diceva, alla filosofia restasse soltanto la critica, la decostruzione, la genealogia: far vedere cos'è che non funziona. Questo da un lato.

Dall'altro, molto più concretamente, l'unico sbocco professionale per un filosofo era l'insegnamento secondario, il che dava una predominanza enorme alla storia della filosofia. Ora, io credo che la storia della filosofia sia molto importante e che un limite che mi sentirei di opporre alla filosofia analitica, per esempio, è la totale mancanza di cultura storica, che poi porta sempre a riscoprire le stesse cose sotto nomi differenti. Adesso però è profondamente cambiato tutto questo sia perché mi sembra che quell'idea che ci sia una scienza per ogni cosa sia venuta meno, sia perché si è imposta prepotentemente una tecnologia (non una scienza) che riguarda le forme di vita umana, cioè per l'appunto il web.

Coloro che, come tecnologi, operano in quella tecnologia sentono di avere molto bisogno di filosofia: sono loro che vengono a cercarci per la prima volta. Ovviamente molti hanno quella mania di mettere l'etica dentro, sempre in riferimento al discorso del cappellano militare; quindi un prete no, ma ci prendiamo un filosofo, così è più ecumenico. Quando noi diciamo, per esempio, che gli algoritmi hanno dei *bias*, cioè dei pregiudizi, ricordiamoci che anche l'etica è un sistema di pregiudizi, quindi inserirla significa fare degli algoritmi per cui si suppone, per esempio, che la domenica si faccia festa. Visto che invece certi fanno festa venerdì e certi altri sabato, alcuni già sono discriminati.

Quindi sicuramente c'è il fatto che è la società che viene a cercare i filosofi e in una situazione molto singolare perché i filosofi stessi, invece, di sé medesimi ritengono di non servire a niente. Almeno teniamocelo fra noi che non serviamo a niente, ma non andiamo a dirlo agli altri che invece vengono da noi veramente desiderosi di avere

filosofia e, se sono tecnici e scienziati, desiderosi di avere una filosofia che non sia l'imitazione della tecnica o della scienza, come la filosofia analitica, che fa più o meno le stesse cose. Dei risultati della filosofia analitica se ne infischiano completamente i tecnici e gli scienziati, che vengono invece a interpellare dei visionari megalomani come me che pretendono di spiegarti tutto.

Sono tutt'altro che scontento di questo, anche perché poi mi rendo conto che avendo questo terreno comune del web, mi è diventato possibile fare un discorso filosofico a chiunque. È come l'esistenzialismo: solo che l'esistenzialismo presupponeva anche gente consapevole dell'esistenza, tutti quanti con un maglione nero come quello che sto indossando adesso e tutti che fumavano. Adesso non fuma più nessuno tra i filosofi.

Ora non c'è più bisogno di tutto questo. C'è il web come elemento accomunante. Io sono reduce da Riad, che non è luogo da mille e una notte, però sicuramente è un posto culturalmente molto diverso da Torino, perché fortemente islamizzato. Ero a questo convegno filosofico, in cui ho parlato di *webfare*, e tutti capivano. Anche perché là hanno un programma economico molto concreto. Il petrolio prima o poi finirà e una volta che è finito, che cosa fai? I dati non sono il nuovo petrolio: sono molto meglio perché sono rinnovabili, mentre il petrolio non lo è.

E poi c'è un altro punto su cui non si riflette tanto: per poter intervenire sulla condizione operaia Marx aveva bisogno di Engels che era proprietario di fabbriche, perché la produzione di automobili, per esempio, richiede costi elevati in termini di progettazione, materie prime e tipo di lavoro; mentre la programmazione di un algoritmo ha costi enormemente più ridotti. Questo significa che ci possono essere degli enti interessati a fare degli esperimenti, come quello che sto facendo adesso con una banca grazie a Scienza nuova, una istituzione che dirigo a Torino, che prevede di farsi dare i dati di coloro che hanno un conto in questa banca, metterli tutti assieme, capitalizzarli, interpretarli e poi ridarli non a quelli che hanno prodotto questi dati che tanto non adopereranno, ma, per esempio, a coloro che perderanno il lavoro a causa dell'automazione o alle persone che necessitano di maggiore formazione professionale.

Quindi ci sono delle possibilità pratiche importanti: credo di non essere il solo ad essermene accorto e soprattutto – ed è la cosa più importante – non siamo noi a dover andare a dire: badate, la filosofia dice che... Sono loro che vengono a chiedercelo.

Certo: resta solo da rendersene conto, perché molti di noi non sono preparati.

Si, sì, ma appunto: l'amico del sapere prima o poi se ne renderà conto.

Appendice 2

Intervista a Santiago Zabala

Essere antirealisti è oggi forse l'unico modo di essere ancora "rivoluzionari".

Gianni Vattimo⁹¹⁰

Vattimo, l'ermeneutica e i media

Santiago Zabala è professore presso l'Istituto Catalano di Ricerca e Studi Avanzati (ICREA) dell'Università Pompeu Fabra di Barcellona, dove insegna filosofia politica e contemporanea e dove dirige il Centro UPF per la filosofia e gli archivi di Gianni Vattimo.

Cresciuto tra Roma, Vienna e Ginevra, ha studiato all'Università di Torino, come allievo di Gianni Vattimo, alla Pontificia Università Lateranense di Roma, all'Università di Potsdam e alla Johns Hopkins University. È autore di numerosi libri, tradotti in varie lingue, tra cui *The remains of Being*⁹¹¹ (2009), *Comunismo ermeneutico*⁹¹² (2011), scritto insieme a Vattimo, *Solo l'arte può salvarci*⁹¹³ (2017) e *Essere dispersi*⁹¹⁴ (2020).

Le sue posizioni sono molto vicine a quelle del maestro e suoi interessi di ricerca si focalizzano in particolare sulla politica contemporanea, di cui analizza dinamiche

910 G. Vattimo, *Della realtà*, p. 110.

911 S. Zabala, *The remains of Being. Hermeneutic ontology after metaphysics*, Columbia University Press, New York 2009.

912 G. Vattimo, S. Zabala, *Comunismo ermeneutico*, cit.

913 S. Zabala, *Solo l'arte può salvarci*, tr. it. di B. Antonielli d'Oulx, Politi Segantredo edizioni, Milano 2023.

914 S. Zabala, *Essere dispersi. La libertà nell'epoca dei fatti alternativi* (2020), tr. it. di B. Antonielli d'Oulx, Bollati Boringhieri, Torino 2021.

socio-culturali come il populismo, la sorveglianza, la globalizzazione da una prospettiva filosofica di stampo ermeneutico. In polemica con ogni movimento reazionario, di cui i nuovi realismi – in ossequio al principio di “ritorno all’ordine” – rappresentano solo la versione filosofica, crede che il messaggio di Vattimo sia carico di contenuti, anzitutto politici, ancora estremamente attuali.

Questa intervista è dedicata a raccogliere la sua testimonianza, in qualità di allievo di Vattimo, in relazione ai temi trattati nella nostra ricerca, in particolare circa il legame tra ermeneutica e media nella postmodernità

Barcellona – Milano,
30 giugno 2023

Professor Zabala, in merito al dibattito nato tra Gianni Vattimo e Maurizio Ferraris in seguito alla diffusione del nuovo realismo ci interessa una tua prima impressione sul suo valore, visto che circolano molte opinioni diverse sulla questione.

Partirei da una doverosa precisazione: io sono stato allievo di Gianni Vattimo e ho una posizione filosofica molto vicina alla sua. Peraltro sono l’unico dei suoi allievi che ha scritto un libro con lui⁹¹⁵, dunque credo di potermi esprimere in merito al suo pensiero e alla sua opera. Ciononostante non sono lui e non mi permetterei mai di dire “questo è ciò che direbbe”. Per questa ragione credo che potrebbe essere utile parlare anche con altri allievi di Gianni per avere una visione più completa.

In merito al dibattito tra Vattimo e Ferraris anche io penso che si sia detto molto e a volte in modo anche forzato. La mia idea è che non sia affatto una questione di poco conto, come ad alcuni è sembrata, perché affonda le radici nel tempo e ricalca, peraltro, una analoga diatriba che avevano già avuto Derrida e Searle.

Mi interesserebbe approfondire il discorso che Vattimo articola nel libro che più si occupa di media, ovvero La società trasparente⁹¹⁶. Ferraris ben argomenta nei suoi

915 G. Vattimo, S. Zabala, *Comunismo ermeneutico*, cit.

916 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit.

testi⁹¹⁷ come la prevista moltiplicazione delle agenzie di informazione negli ultimi decenni del millennio non abbia facilitato l'emancipazione dell'umanità attraverso l'incremento del pluralismo, cosa che annunciavano il pensiero debole e Vattimo in particolare, bensì abbia favorito il populismo mediatico riducendo la libertà anziché aumentarla. La promessa di liberazione e di progresso sociale che ci avevano fatto i media negli anni Ottanta è stata quindi tradita?

Nelle nuove edizioni del libro che citi, *La società trasparente*, è presente un capitolo aggiuntivo, che funge da postfazione, dedicato alla derealizzazione⁹¹⁸. Si tratta di un capitolo molto importante perché in esso Vattimo ritrae alcune delle idee contenute nella prima edizione. E anche in un capitolo di *Essere e dintorni*⁹¹⁹, intitolato "Trasparente totalitarismo", riconosce di essersi in parte sbagliato circa la questione dell'emancipazione permessa dai media.

Da qui derivano due considerazioni: la prima è che, nonostante sia molto raro che un filosofo ammetta i propri errori, Vattimo lo ha fatto ed è stato disposto a rivedere le proprie posizioni; la seconda è che, appunto, i media non hanno affatto mantenuto la promessa di realizzare una Babele postmoderna, una società della comunicazione libera e inclusiva. Quello che si è verificato è esattamente il contrario: una forma di totalitarismo della comunicazione, nella quale pochissimi grandi gruppi esercitano il controllo della quasi totalità dei canali. Basti pensare che questa stessa intervista, come il 90% di ciò che accade, passa attraverso gli occhi e le orecchie di Google. L'idea originaria era che la società della trasparenza, ovvero il mondo della comunicazione generalizzata, avrebbe favorito la libertà, l'inclusione, il pluralismo. Ma la realtà è l'esatto contrario: siamo molto meno liberi e molto più controllati.

Proprio per questa ragione Vattimo ha iniziato a parlare di comunismo. Ha in realtà cominciato a trattare anche il tema religioso, ma a mio parere è soprattutto sul piano politico che la riflessione sui media l'ha spinto ad approdare a nuovi lidi. Oggigiorno, in fin dei conti, parlare di comunismo significa parlare di una diversa idea

917 Soprattutto in: M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., pp. 3-32; M. Ferraris, "Dal postmoderno al populismo", in *Alfabeta2*, 2, 2010; M. Ferraris, *Ricostruire la decostruzione. Cinque saggi a partire da Jacques Derrida*, Bompiani, Milano 2010.

918 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., pp. 101-121.

919 G. Vattimo, *Essere e dintorni*, cit.

dei media e dell'uso che si può farne. A volte chiedo provocatoriamente ai miei studenti se si sia più liberi in Occidente o in Cina. La questione è problematica perché se è vero che in Cina i media sono controllati dal governo, è altrettanto vero che qui sono controllati da società come Google o Facebook, che hanno tutte sede in California. Dunque là, se non altro, non si è sottoposti ai rischi derivanti da un controllo straniero dei propri dati.

Nella postfazione⁹²⁰ di La società trasparente, che citavi poco fa, Vattimo scrive che ciò che impedisce alla derealizzazione di funzionare in senso emancipativo è il residuo realistico imposto dal mercato capitalistico. Allora sembrerebbe che la promessa dei media non sia stata mantenuta non perché ci sia un problema intrinseco in essi, o perché non ne siano capaci, bensì perché c'è qualcosa che continua a frenarli e porre dei limiti al loro processo di derealizzazione. E questo ostacolo è rappresentato dall'invadenza del mercato.

Il punto è che il capitalismo, dopo aver soddisfatto tutti i bisogni dei consumatori, aveva cominciato a suscitare di nuovi per continuare ad esistere. Lo stesso Vattimo ammette che questo discorso sembra quello di un «adornismo riveduto»⁹²¹. Sembrava che si fosse di fronte al canto del cigno del capitalismo e invece, con questa strategia, il mercato aveva scoperto un nuovo inizio e incrementato ancora di più il suo potere.

Mi chiedo quindi se questa risposta circa i limiti imposti dal capitale alla derealizzazione sia sufficientemente adeguata, perché il mercato sembra tutt'altro che un'istanza residuale.

Residuo realistico mi sembra un'espressione corretta, tant'è che ho scritto un libro che si intitola proprio i residui dell'essere: *The remains of Being*⁹²². Si tratta di una terminologia adeguata per parlare della filosofia di Gianni perché il carattere di maggior novità del suo pensiero non consiste tanto nell'attività decostruttiva, che pure c'è ed è importante, ma che è essenzialmente una postura ereditata da Heidegger e Nietzsche,

920 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., pp. 101-121.

921 Ivi, p. 115.

922 S. Zabala, *The remains of Being*, cit.

bensì nel significato che egli associa al concetto di emancipazione. Emanciparsi non significa raggiungere la felicità, il benessere o la libertà. È una cosa molto più moderata, però moderata non in termini politici, bensì ontologici. Cioè: dell'essere non se ne può più parlare perché ne rimane poca cosa. E il fatto che ne rimanga poca cosa significa superare la metafisica.

Vattimo ha fatto ogni tanto questo esempio: per una persona che va dallo psicoterapeuta emanciparsi non significa risolvere tutti i propri problemi e correre per strada ballando di gioia. Significa piuttosto riuscire a vedere le cose in modo diverso, magari da più lontano, imparando a gestire i problemi senza farsi travolgere dal loro peso, che si fa appunto più debole. In questa debolezza si rintraccia lo stare meglio.

Allora io direi che il problema non è tanto dei media: non sono né nocivi né inutili in merito all'ideale emancipativo che possiamo aver loro assegnato. Tutto sommato a livello locale, diciamo regionale, ci sono media liberi che riescono a dare parola a molte minoranze ed esistono opportunità per trasmettere contenuti in modo democratico o su canali indipendenti. Considera ad esempio che io scrivo per Al Jazeera, che non è certo un'emittente piccola, ma se non è altro è libera. Quindi la domanda è: perché non abbiamo avuto la Babele dell'informazione che ci aspettavamo? Non l'abbiamo avuta perché le nostre aspettative sono state esagerate, come sempre capita: esattamente come chi si aspetta di raggiungere la felicità con qualche seduta di psicoterapia.

Se non c'è stata l'emancipazione che ci si aspettava, sicuramente la colpa non è stata dei media, ma piuttosto della metafisica, cioè della struttura ontologica che presupponiamo regga i nostri processi conoscitivi, l'orizzonte di realtà all'interno del quale collochiamo tutte le nostre conoscenze.

Il problema è che, nonostante gli sforzi di Nietzsche, Heidegger, Vattimo e tanti altri, il residuo metafisico non è stato affatto superato: siamo ancora pienamente dentro la metafisica. Basta vedere dove vanno i fondi di un dottorato: quasi tutti alla scienza, perché in concreto la metafisica non si può superare completamente. Ammettendo anche che si possa superare, come Vattimo afferma in certi passaggi, ciò può accadere solo in

termini di debolezza, parlando di tracce ad esempio, come fa proprio Maurizio seguendo Derrida⁹²³.

Dunque la risposta che offre Vattimo sulla questione è che la derealizzazione e l'indebolimento sono già parte dell'emancipazione. Questo stesso processo di alleggerimento, che sarebbe poi il processo ermeneutico dell'interpretare, è emanciparsi. Nient'altro che questo. Forse come risposta suona un po' poca cosa: uno si aspetterebbe di più da un filosofo militante che parla di comunismo ermeneutico, eppure il processo emancipativo corrisponde esattamente al ridimensionamento delle nostre aspettative conoscitive a detrimento del pregiudizio metafisico che tutt'ora controlla gran parte della nostra vita.

Per questo motivo a volte i discorsi antipostmoderni o antiermeneutici dei realisti suonano davvero strani. Su questo punto inviterei a leggere Slavoj Žižek, che è un filosofo profondamente ermeneutico, anche se a volte non lo ammette. Egli critica abbastanza severamente chi se la prende con la postmodernità e fornisce una spiegazione piuttosto interessante: è convinto che alla base di questo comportamento vi sia lo smarrimento conseguente alla perdita di un ideale, al quale si risponde con un atteggiamento nevrotico. L'inconfessabile segreto dei realisti, insomma, è che preferiscono credere nella verità della metafisica, ancorché menzognera, piuttosto che restare privi di una mappa cognitiva⁹²⁴. Il neorealismo è quindi la risposta nevrotica a una perdita. E non è l'unica: gran parte della filosofia della scienza e dell'epistemologia, anziché continuare a essere discorsi sulla scienza e sulla sua validità, sono ormai diventate intrinsecamente e ideologicamente scientiste.

Dunque, in conclusione, i media non sono colpevoli perché, esattamente come la scienza, non sono consapevoli di ciò che fanno: funzionano e basta, sulla base di un banale principio di efficacia. Ciò che manca è il discorso filosofico su di essi. O meglio, manca qualunque discorso sui media o sulla scienza che non sia incardinato all'interno di una struttura epistemologica di stampo analitico o metafisico. È la cornice all'interno della quale viene strutturata la conoscenza in generale che risulta un po' carente.

923 M. Ferraris, *Documentalità*, cit.

924 S. Žižek, *Sex and the failed absolute*, Bloomsbury, New York-Londra 2019, pp. 104-105.

Questo discorso sull'insuperabilità della metafisica tocca alle radici il tema della scienza e della ricerca in generale. Una delle provocazioni più efficaci che Ferraris⁹²⁵ muove al postmodernismo è relativa proprio al tema della ricerca. Sotto il nome di “fallacia dell'accertare-accettare” Ferraris risponde all'accusa di conservatorismo diretta al realismo, secondo la quale constatando i fatti non si fa altro che consolidare lo status quo, accettando tutto così com'è. La sua idea è, invece, che se non c'è una verità, è inutile fare ricerca visto che per modificare la realtà è necessario innanzitutto accertarla: la premessa per curare una patologia è quella di diagnosticarla. In questo modo è il realismo, e non l'ermeneutica, che constatando l'esistenza di alcuni fatti come veri e incontrovertibili, diventa il presupposto per poter modificare e migliorare il mondo. Vi è chiaramente un'urgenza politica dietro a questo paradosso.

Esattamente cosa significa accertare? Anche il chirurgo che mi ha operato alla schiena qualche mese fa, pur ammettendo che molte informazioni le ricavava dagli esami e dalle risonanze magnetiche, mi diceva che, in ultima istanza, è solo quando apri un corpo che vedi come stanno le cose, ma questo non significa realtà: perché ogni operazione è diversa dall'altra e ogni corpo è unico. Lo stesso vale per gli esami del sangue, che risultano differenti ogni volta che si fanno. Chiaramente si ottengono dei risultati, che sono delle piste e rilevano delle tendenze, ma ciò non significa che siano dei dati oggettivi e validi sempre o in modo assoluto. E questo perché la realtà è letteralmente sempre diversa. Dunque accertare fatti incontrovertibili cosa significa esattamente? Parlare di realtà oggettiva di fronte a qualcosa che è diverso ogni volta è un po' un problema per i realisti.

Poi c'è il secondo punto: se l'accertamento sia effettivamente il presupposto per cambiare le cose. Pensiamo a Wikileaks e Julian Assange, oppure a Edward Snowden: ci hanno fatto vedere documenti segreti con tanto di firme, nel più trasparente accertamento dei fatti, e non è cambiato nulla. Anzi, adesso sono pure ricercati. Anche Bruno Latour, nel suo ultimo libro pubblicato prima di morire, *Où atterrir?*⁹²⁶, è piuttosto

925 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., pp. 61-63.

926 B. Latour, *Où atterrir? Comment s'orienter en politique*, La Découverte, Parigi 2017. In Italia è stato pubblicato come: B. Latour, *Tracciare la rotta: Come orientarsi in politica*, Cortina, Milano 2017.

risoluto nell'affermare che i fatti da soli non servono a nulla se non sono sostenuti da una quantità di argomenti. E gli argomenti, peraltro, dovrebbero spaziare dall'ambito scientifico a quello artistico, filosofico, civile, etc.

Politicamente i fatti in sé sono inutili: Assange e Snowden lo dimostrano e altrettanto fanno Trump, Bolsonaro e gli altri populistici di destra quando negano i fatti con altri fatti. La trasparenza, anche ammesso di averla, è del tutto inefficace di fronte alle manipolazioni. Dunque accertare la realtà è davvero necessario o utile per cambiare le cose? Non ne sono affatto sicuro.

È significativo il riferimento a Latour perché la sua affermazione⁹²⁷ secondo la quale Ramses II non può essere morto di tubercolosi dal momento che il bacillo fu scoperto solo nell'Ottocento è proprio l'esempio che Ferraris utilizza⁹²⁸ per mettere un po' in ridicolo gli esiti, a suo dire estremi, a cui il costruzionismo postmoderno sarebbe arrivato.

A volte è meglio risultare ridicoli che totalmente schiavi della scienza. A me sembra che nella sua filosofia risuoni forte l'eco del positivismo. E a questa posa rispondo dicendo che l'efficacia della scienza dipende molto dal contesto politico e mediale nel quale essa agisce. La gente normalmente non ascolta gli scienziati e, anche quando lo fa, non cambia la propria opinione. James Hansen è uno dei più grandi studiosi del cambiamento climatico, ma la maggior parte delle persone non lo conosce.

Viceversa, tutti conoscono Greta Thunberg e, se a parlare è lei, cambia tutto. Ma va sottolineata una circostanza: Greta Thunberg non spiega il cambiamento climatico in modo oggettivo e non usa il linguaggio della scienza. Ciò che cambia è il valore semantico, perché – diversamente da James Hansen – ci spiega le cose attraverso le emozioni. Dunque per cambiare le cose bisogna spiegare tutto oggettivamente? Ho i miei dubbi. E forse ce li ha pure Ferraris.

In un simile contesto, anziché parlare di oggettività sarebbe più sensato riflettere proprio sui media e sulle modalità con le quali veicolano i messaggi. Io per esempio sto ultimando un libro dedicato al tema delle avvertenze e rifletto sulle ragioni per le quali

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

928 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., pp. 44-45.

non le ascoltiamo mai. Perché diavolo non ascoltiamo le avvertenze? Anche se può sembrare banale, questa è davvero un'ottima domanda. E ci ho messo anni a pensarla.

Nel libro offro una quantità di risposte a questa questione, ma in concreto credo che noi non ascoltiamo le avvertenze soprattutto per ragioni legate alle modalità comunicative, il che non ha nulla a che fare con l'oggettività. Finché non hai tuo fratello che muore di Parkinson, il Parkinson non ti tocca. Finché qualcuno che conosci non muore di cancro ai polmoni, non smetti di fumare. E se anche Ferraris o un medico ti spiegassero nel modo più oggettivo e analitico possibile che continuando a fumare morirai di cancro ai polmoni, probabilmente non smetteresti. Quindi a mio parere il discorso sulla comunicazione prescinde dall'oggettività e ha molto più a che fare con i nostri sentimenti e la pressione che essi esercitano su di noi. Da ciò potrebbe dipendere la possibilità di cambiare il mondo, non dall'oggettività.

Uno degli aspetti più interessanti che rende La società trasparente un testo ancora attualissimo – e che in realtà è un carattere presente anche nella filosofia di Ferraris – è il fatto che i media non sono mai trattati come una cosa tra le altre, come semplici enti interni alla realtà. In entrambi gli autori i media posseggono la capacità euristica di rivelare qualcosa di fondamentale su ciò che ci circonda. Per Ferraris è la svolta documediale che permette di comprendere il ruolo dell'iscrizione come atto tecnologico all'origine dell'umanità, per Vattimo invece si tratta di riconoscere il legame che unisce i media all'ermeneutica.

L'idea, che si intravede nel testo, è che ci sia una interdipendenza tra i media e l'ermeneutica, ossia che da una parte non si possa che utilizzare l'ermeneutica per comprendere la realtà della comunicazione mediale nella quale viviamo e, dall'altra, che siano proprio i media a rendere ormai evidente la natura interpretativa della realtà. Vattimo lo afferma abbastanza chiaramente quando scrive, ad esempio, che l'ermeneutica non può avere la validità eterna di una teoria metafisica secondo la quale non ci sono fatti ma solo interpretazioni, bensì «può solo presentarsi come la filosofia che cor-risponde alla situazione del mondo della comunicazione generalizzata. È infatti in questo mondo che “non ci sono fatti, solo interpretazioni”»⁹²⁹.

929 G. Vattimo, *La società trasparente*, cit., p. 108.

Viene quindi da chiedersi se sia effettivamente possibile parlare di ermeneutica in assenza di una società della comunicazione o di media in assenza di ermeneutica, visto che «l'oltrepassamento della metafisica a cui la filosofia, dopo Heidegger, aspira, si dà solo nelle nuove condizioni di esistenza che sono determinate dalle tecnologie comunicative»⁹³⁰. In altre epoche aveva senso essere realisti, scrive Vattimo, invece oggi la crescita vertiginosa delle agenzie di informazione e la pluralità di queste istanze sembra aver messo inevitabilmente in luce il «carattere interpretativo della stessa nozione di realtà e verità»⁹³¹.

Mi capita di essere reduce da un seminario nel quale veniva descritto come ormai irrinunciabile il paradigma opposto: la mole di materiale (testuale, audiovisivo, artistico, statistico, biometrico, etc.) che conserviamo oggi è talmente grande e talmente complessa che solo con strumenti analitici come gli algoritmi possiamo sperare essere in grado di descrivere e comprendere ciò che ci circonda, il tutto con buona pace dell'ermeneutica.

Dunque, al professore che parlava di algoritmi avrei come prima cosa chiesto se era consapevole che col suo discorso stava già facendo ermeneutica, perché di questo si tratta. Poi mi chiedo con che finalità esattamente si dovrebbe utilizzare l'algoritmo. Per quale ragione, a fronte di un'eccessiva complessità della realtà, dobbiamo avvalerci di uno strumento – che, tra l'altro, è complesso almeno quanto essa – per ridurla a una lettura quantitativa e semplicistica? Cosa ne ricaviamo, se non l'annullamento della plurivocità? La questione sta proprio in questo: tanto l'algoritmo quanto l'intelligenza artificiale non ammettono l'equivoco. Gli errori non possono esserci e le letture incorrette sono escluse. Ma secondo me è molto riduttiva la restituzione di un mondo in cui non le letture alternative o errate non hanno legittimità d'esistere. L'errore esiste e ha il suo valore.

Non bisogna peraltro dimenticare che questi strumenti sono appunto strumenti: sono fatti da noi e per noi. Tutti i timori circa il rischio che l'intelligenza artificiale possa soppiantarci mi sembrano abbastanza immotivati. Cosa possiamo fare per evitarlo? Beh, di fronte a uno strumento dannoso staccare la spina e smettere di

930 *Ivi*, p. 109.

931 *Ivi*, p. 108.

utilizzarlo significa più o meno risolvere la questione, ma qui chiaramente c'entra il capitalismo. Il problema semmai sta lì, non nell'intelligenza artificiale.

In merito all'altro discorso, che mi sembrava più interessante, sono totalmente d'accordo con la descrizione che viene data del legame che esiste tra i media e l'ermeneutica. Noi viviamo in un Babele che, proprio in quanto Babele, ci obbliga ad essere interpreti. Mi viene in mente un saggio intitolato "La saggezza del superuomo"⁹³², nel quale Vattimo afferma che nel caos non si può che essere interpreti originali, altrimenti si perisce. Dunque in questo mondo della comunicazione totale se uno non diventa un interprete muore, perché perde qualunque tipo di autenticità.

Ma cosa significa essere un interprete? Significa potersi creare una storia personale dentro questa Babele, poter costruire la propria versione delle cose. Chiaramente tutto ciò richiede uno sforzo notevole, perché l'interpretazione è un'attività faticosa: non è una cosa facile diventare sé stessi. Oggigiorno non finisce bene una persona che crede a tutte le storie che vede su Instagram o su Facebook o che prende per vero tutto ciò che racconta il telegiornale pensando che sia quello che accade nel mondo, ciò che effettivamente c'è là fuori. Dunque la nostra società esige l'interpretazione.

E tutto sommato questo era vero anche prima di quattrocento anni fa, quando la Bibbia era il medium per eccellenza: era ed è un libro complesso che richiede un'attività interpretativa. Lutero fortunatamente l'ha tradotta e, promuovendo la lettura individuale, non ha fatto altro favorire interpretazioni nuove e diverse della Bibbia. Su questo punto è importante l'insegnamento di Gadamer, perché insiste sul fatto che interpretare è inserire significato. Nel gesto di interpretare vi è sempre l'aggiunta di qualcosa, motivo per cui l'interpretazione è un atto essenzialmente creativo. E lo è nella misura in cui non crea dal nulla, ma "aggiunge" mettendo in moto il valore semantico delle cose che sta studiando: le fa ruotare e le fa funzionare magari in un modo diverso. Ai miei studenti che mi dicono di voler fare la tesi su Laclau e sul populismo, ma hanno delle perplessità dovute al fatto che si tratta di un tema poco originale, rispondo: sì, è vero, effettivamente è un tema che scelgono molti, ma il modo in cui lo tratterai tu non sarà mai uguale a quello con cui lo affronta un altro studente. Tu vieni dalla Germania e

⁹³² G. Vattimo, "La saggezza del superuomo", cit.

presenterei esempi diversi, quindi le tesi di Laclau avranno una declinazione del tutto specifica. Qui sta il valore dell'interpretazione. Se non fosse così non ci sarebbero così tante introduzioni a Nietzsche: probabilmente avrebbero scritto tutto nella prima.

Allora che il mondo sia così complicato che noi dobbiamo affidarci a un algoritmo per comprenderlo non mi sembra la soluzione. Se il mondo è così complicato, noi dobbiamo avere la capacità di ricostruire – e questo ha a che fare sia con Ricoeur che con Kant – le reazioni che ce lo fanno comprendere. Da questo punto di vista nessuno è più ermeneutico di Kant, quando afferma che non ci interessa come le cose siano, ma come debbano essere per poter essere conosciute da noi: siamo noi che dobbiamo sempre ricostruire la realtà. E adesso che la realtà è così complicata e fluida, a causa delle medialità generalizzata, siamo tenuti a ricostruire, cioè interpretare, ancora di più. Sinceramente questo a me fa anche un po' paura perché nei media a volte, come su Instagram, si ripetono le stesse cose continuamente. A questo punto più che complicata la realtà la definirei indebolita. E di fronte a una realtà debole noi siamo tenuti ad apportare più significato rispetto a prima, proprio perché non ce n'è abbastanza fuori.

Un esempio di questo lo troviamo anche a livello geopolitico in Ucraina: circola una idea sulla guerra, che può essere anche diversa da quella veicolata dai media europei, che si impone sulle altre neutralizzando qualunque tipo di conversazione. Ma in fin dei conti cosa resta se non c'è la conversazione? E con conversazione mi riferisco soprattutto all'idea che ne ha Rorty⁹³³. La conversazione non è un dialogo: nel dialogo la verità la si conosce prima di cominciare a parlare. Forse per questo piaceva a Platone, che costringeva la gente a vedere il sole fuori della caverna prendendola per i capelli. La conversazione è qualcosa di diverso: non si sa bene dove finisce o chi ha ragione. Però è molto più interessante.

Ora mi chiedo: quali sono le conseguenze di pensare così, di agire come il filosofo nel mito di Platone? Non parlo di effetti, bensì di conseguenze, perché si tratta di una parola che porta con sé il tema della responsabilità. Vattimo parla della violenza come silenziamento: ti fanno stare zitto. La violenza ha come obiettivo quello di fare stare zitti gli altri. Ed è forse questo che ha a che vedere con il realismo. Non so verso

933 R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, cit.

quale mondo voglia andare Ferraris, se verso un mondo più interessante o verso un mondo meno vago. La genialità, a mio parere, sta nella vaghezza molto più che nella chiarezza. Da questo punto di vista Hannah Arendt ha ragione quando dice che i filosofi senza contraddizioni non andrebbero letti. Sono una noia, come lo sono ad esempio tanti filosofi analitici.

Queste ultime riflessioni, in merito al tema del silenziamento e del far tacere gli altri, mi introducono a una domanda particolarmente urgente e concreta: il tema del criterio. In fin dei conti l'azione di far tacere è il reciproco di scegliere a chi dare la parola: chi far parlare. Ora, l'ermeneutica ha scardinato l'impostazione tradizionale dell'epistemologia che vedeva la validità di un'affermazione nella sua adeguatezza alla realtà, nella corrispondenza con essa. Quindi oggi un discorso ha valore non perché dice come stanno le cose, bensì perché offre, come si diceva prima, una ricostruzione, perché costruisce una risposta adeguata.

La mia domanda è dunque relativa al criterio: come scegliere, ad esempio, a chi destinare le risorse di un finanziamento dedicato alla ricerca o come comportarsi – altro esempio – di fronte a un commento arbitrario del tipo “sono tutte stupidaggini”, pubblicato sotto l'editoriale di un periodico? In sostanza: possiamo anche permettere a tutti di parlare, per proporre la loro ricostruzione dei fatti, ma nella quotidianità ci troviamo alle volte costretti, o almeno spinti, a scegliere se dare o negare la parola a un novax, a un ufologo o a un terrapiattista. Il che diventa particolarmente importante nel caso la posta in palio sia costituita, ad esempio, da risorse pubbliche.

Io ho chiesto fondi a progetti di finanziamento europeo già quattro volte. E quattro volte mi sono stati negati. E questo nonostante io sia apparentemente un buon candidato, perché rispetto abbastanza bene i loro criteri. Il problema è che sono tutti filosofi analitici nella commissione, quindi finché non cambia la composizione del collegio, il mio progetto non vincerà mai. Ciò dipende dal fatto che ognuno di noi ha dei pregiudizi, i quali sono abbastanza insuperabili. E sinceramente sai una cosa? Io neanche li voglio superare i miei pregiudizi ad esempio sulla filosofia analitica o il nuovo realismo, la quale mi sembra una catastrofe (almeno quella che si fa adesso). Non

li voglio superare e neanche pretendo di poterlo fare. Come potrei superarli? Supero me stesso? Mi tolgo dalla mia testa? Non sono mica dio.

Quando dicono, ad esempio, che una certa borsa è erogata con “criteri oggettivi”, dentro di me penso che si tratta di qualcosa che è tutt’altro che oggettivo. Bisognerebbe essere sinceri, ammettere i propri pregiudizi e adottare meno criteri, non di più. In fin dei conti io penso che quelli del finanziamento della ricerca siano i migliori proprio perché si tratta dei criteri meno oggettivi: è meglio andare dritti al punto, perché l’idea che si possa essere in qualche modo oggettivi è una chimera. Quindi alla domanda io risponderai così: il primo punto è proprio includere nel criterio la nozione di pregiudizio. Pensare di poter oltrepassare il proprio pregiudizio è una follia ed è il primo dei pregiudizi che si possono avere.

Il secondo punto, e credo che Vattimo si esprimerebbe proprio in questi termini, è includere nel criterio la nozione di autorità. Anche in questo caso Gadamer è fondamentale perché ne parla chiaramente in *Verità e metodo*⁹³⁴ e si interroga sul perché alcuni, su un certo tema, hanno autorità e altri invece non ce l’hanno. Per stabilire l’autorità ci sono dei criteri che magari non sono oggettivi, ma che comunque sono fondamentali: si tratta degli argomenti e delle prospettive che un autore offre.

Non basta avere la laurea, la cattedra, le pubblicazioni, aver scritto un numero minimo di libri. Anche essere un buono studioso o occuparsi di temi specifici non è sufficiente. Quanto più ci sono queste circostanze oggettive tanto più è incrementata una certa autorità, ma si tratta di una autorità appunto oggettiva che è vincolata alla mera quantità. Il punto è che l’autorità non ha solo a che fare con la quantità, con quanto sa di storia dell’arte uno storico dell’arte. Fortunatamente l’autorità dipende anche da altro: che idea propone della storia dell’arte, quale metodo promuove, che nuova interpretazione o revisione avanza. Questi sono gli elementi che creano una vera autorità.

Per quanto riguarda l’altro esempio – quello del signore che, sotto l’editoriale di un direttore, commenta dicendo che sono tutte stupidaggini – il criterio è il medesimo. Tu nel tuo commento dici che sono tutte stupidaggini, va bene: è legittimo pensarlo, ma mi devi dare gli argomenti per affermarlo, perché sono quelli che mi interessano, non il

934 H. G. Gadamer, *Verità e metodo* (1960), tr. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2000.

giudizio conclusivo. Se dici che una cosa non ti interessa e basta non è sufficiente. Io ai miei studenti dico sempre che della loro opinione politica non mi importa tanto, però sì che mi interessa sapere come sono arrivati a quella conclusione. Va bene che nessuno di estrema destra mi convincerà mai, però le sue argomentazioni le voglio comunque sentire. Senza argomenti e senza interpretazioni, non c'è autorità. Sono questi che la determinano, non la presunta oggettività delle affermazioni.

Ancora una volta pensiamo ai documenti di Wikileaks e di Snowden: da un punto di vista oggettivo è impossibile incontrare qualcosa che abbia più autorità di quelli. Il mondo sarebbe dovuto cambiare il quel momento. Come mai non è cambiato nulla? È un problema questo, perché se le cose stanno così, cioè che nemmeno quella oggettività è stata in grado di cambiare qualcosa, allora dovremmo forse abbandonare il criterio dell'autorità oggettiva.

Adesso tu mi dirai: ma l'autorità dei documenti è diversa da quella di uno storico dell'arte. Certo, è vero, ma considera ad esempio che allo storico dell'arte l'autorità oggettiva deriva anche e soprattutto dal fatto che ha scritto tutti i suoi libri in inglese, visto che oggi conta solo se scrivi in inglese. È il motivo per cui io, che per pura coincidenza scrivo in inglese, ho avuto una carriera più veloce di altri studiosi che scrivono in altre lingue, ma è un criterio totalmente ingiustificato. Non va bene che un libro pubblicato negli Stati Uniti valga più che un libro pubblicato in Italia per la carriera universitaria. Ed è letteralmente così. Che autorità stiamo usando qui? Ti sembra un criterio oggettivo?

La pandemia del coronavirus non si è esaurita affatto con la soluzione scientifica di creare un vaccino: restava la questione di convincere le persone a farselo somministrare, che ha a che fare proprio con il tema dell'autorità. Il piano oggettivo era solo un lato della medaglia. E comunque in quel periodo si ascoltava unicamente lo scienziato? Assolutamente no. Anche in questo caso adottare una prospettiva univocamente scientifica e oggettiva significa ignorare gran parte del problema.

Allora se la domanda è con quale criterio elaborare il criterio, direi in conclusione che il criterio non è mai criterio. Chiedere a chi fa ermeneutica che criterio usa è già un quesito problematico. Gadamer in *Verità e metodo* ci fa capire che il metodo è profondamente debole. Io stesso invito tutti i miei studenti a crearsi il proprio

metodo per la tesi visto che l'unico metodo che funziona è il loro, non quello che il programma o corso ritiene adatto. I corsi di metodologia che ci sono adesso sono una follia: il residuo metafisico di cui parlavamo è anche e soprattutto lì dentro; e si tratta di un residuo dell'idea di metodo che si è creata con Cartesio. Immaginiamo, per assurdo, che io e te tentiamo di spiegare alla gente quale è il migliore criterio da adottare. Probabilmente tra i due vincerà chi ha i migliori argomenti, chi fa gli esempi più calzanti, chi riesce a costruire una narrazione, chi ha una posa comunicativa più convincente. Non si imporrebbe certo il criterio oggettivamente migliore. Per questo Greta Thunberg funziona più di qualunque scienziato: muove più gente ed è maggiormente in grado di invitarla a pensare. La sua efficacia comunicativa però non dipende da alcuna verità oggettiva.

Vattimo citerebbe sicuramente Richard Rorty quando afferma che la verità è sostanzialmente ciò che i tuoi colleghi ti fanno passare per vero. E nel concreto è esattamente così.

In questa tua ultima risposta riecheggia molto l'insistenza di Vattimo sull'importanza di quella postilla che pone Nietzsche nel suo famoso aforisma: non ci sono fatti, solo interpretazioni; e anche questa è un'interpretazione. Dire "e anche questa è un'interpretazione" è una precisazione fondamentale perché permette all'ermeneutica di svincolarsi dal gioco fatti-interpretazioni facendo un passo di lato nella piena consapevolezza di compierlo: sognare sapendo di sognare direbbe Vattimo riprendendo Nietzsche.

E ti sembra poco?

Bibliografia

- AA.VV., “A partire da Documentalità”, *Rivista di Estetica*, 50, 2012
- AA.VV., “Documentality”, *The Monist*, 97/2, 2014
- AA.VV., “New Realism”, *The Monist*, 98/2, 2015
- AA.VV., “Postille a Ferraris”, *Rivista di Estetica*, 60, 2015
- Adorno, T., Horkheimer, M., *Dialettica dell'illuminismo* (1947), tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1997
- Adorno, T., *Minima moralia. Reflections from Damaged Life* (1951), Verso books, London-New York 2018
- Anders, G., *L'uomo è antiquato* (1956), Bollati Boringhieri, Torino 2003
- Andina, T., Barbero, C., (a cura di), *Ermeneutica, estetica, ontologia. A partire da Maurizio Ferraris*, Il Mulino, Bologna 2016
- Antiseri, D., Tagliagambe, S., (a cura di), “Ferraris”, in *Storia della filosofia. Filosofi italiani contemporanei*, vol. 14, Bompiani, Milano 2008
- Antiseri, D., Vattimo, G., *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008
- Antonelli, G., “Scrivere e digitare”, in *XXI Secolo*, diretta da T. Gregory, vol. II (Comunicare e Rappresentare), Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 2009
- Barrs, V. R., Foster, S. F., Hunt, G. B., Malik, R., Perkins, M. C., Swinney, G. R., "Nasopharyngeal disorders of dogs and cats: a review and retrospective study", *Compendium on continuing education for the practicing veterinarian*, 24/3, 2002
- Baumgarten, A. G., *Estetica*, tr. it. F. Caparrotta, A. Li Vigni, S. Tedesco, Aesthetica edizioni, Sesto San Giovanni 2020
- Belotti, F., A. Bussoletti, A., *FridaysForFuture: rappresentazioni sociali del cambiamento climatico e pratiche d'uso dei social media*, Franco Angeli, Milano 2022

- Benjamin, W., *L'opera d'arte nel tempo della sua riproducibilità tecnica* (1935), tr. it. di S. Cariati, L. Tripepi, Bompiani, Milano 2017
- Boas, F., *Introduzione alle lingue indiane d'America* (1911), tr. it. di G. R. Cardona, Bollati Boringhieri, Torino 1979
- Boghossian, P., *Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo*, Carocci, Roma 2006
- Bologna, E., Savioli, M., (a cura di), *Tempo libero e partecipazione culturale. Tra vecchie e nuove pratiche*, Istituto nazionale di statistica, Roma 2022
- Camurri, E., “E Vattimo sbeffeggiò l'Essere: è come un mobile con le tarme”, *Corriere della sera*, 17/02/2012
- Capurro, R., “Digital hermeneutics: an outline”, *AI & Society*, 25/1, 2010
- Casals, C., “The concept of transparency and the transparent society: Vattimo among the modern classics”, *Journal of Italian Philosophy*, 4, 2021
- Cassirer, E., *Filosofia delle forme simboliche* (1923), La Nuova Italia, Firenze 1966.
- Castillo, A., Seid, M. A., Wcislo, W. T., “The Allometry of Brain Miniaturization in Ants”, *Brain Behaviour and Evolution*, 77, 2011
- Colonna, S. M., “La fine dell'epoca moderna e il ritorno al realismo. ‘Verità’ e ‘realtà’ nel dibattito filosofico contemporaneo”, *Synesis. Revista do Centro de Teologia e Humanidades da Universidade Católica de Petrópolis*, 8/1
- Condello, A., “Two questions on the ontology of money. An imaginary dialogue between John Rogers Searle and Maurizio Ferraris”, *Ardeth*, 3, 2018
- Conill, J., “Realismo noérgico y tragedia intelectual de Zubiri”, *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 58, 2018
- D’Achille, P., Grossmann, M., “I termini di colore nell'area azzurro-blu in italiano: sincronia e diacronia”, *AION. Annali del Dipartimento di Studi Letterari, Linguistici e Comparati. Sezione linguistica*, 6, 2017
- D’Agostini, F., “Fatti e interpretazioni, o fraintendimenti e falsificazioni?”, *CoSMo. Comparative studies in modernism*, 1, 2012
- D’Agostini, F., *Realismo? Una questione non controversa*, Bollati Boringhieri, Torino 2013

- Dal Lago, A., *I benpensanti. Contro i tutori dell'ordine filosofico*, Il Melangolo, Genova 2014
- De Caro, M., Ferraris, M., (a cura di), *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, Einaudi, Torino 2012
- De Crescenzo, L., *I pensieri di Bellavista*, Mondadori, Milano 2005
- Dennett, D. C., “Dove sono?”, in D. R. Hofstadter e D. C. Dennett, *L'Io della mente. Fantasie e riflessioni sul sé e sull'anima* (1981), Adelphi, Milano 1992
- Derrida, J., *Introduzione a: Husserl, L'origine della geometria* (1962), tr. it. di C. Di Martino, Jaca Book, Milano 1987
- Derrida, J., *Della grammatologia* (1967), tr. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A. C. Loaldi, Jaca Book, Milano 1969
- Derrida, J., *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl* (1967), tr. it. di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 2021
- Derrida, J., *Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia* (1983), tr. it. di P. Perrone, Jaca Book, Milano 1984
- Derrida, J., *Limited Inc.* (1988), tr. it. di N. Perullo, Cortina, Milano 1997
- Derrida, J., Ferraris, M., *Il gusto del segreto*, tr. it. di M. Ferraris, Laterza, Roma-Bari 1997
- Dilthey, W., *Critica della ragione storica*, tr. it. di P. Rossi, Einaudi, Torino 1954
- Eco, U., *Sugli specchi e altri saggi*, Bompiani, Milano 1985
- Eco, U., *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990
- Eco, U., *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano 1997
- Eco, U., “Il realismo minimo”, *la Repubblica*, 11/03/2012
- Engels, F., *Dialettica della natura* (1925), in K. Marx, F. Engels, *Opere complete. Vol. XXV*, tr. it. di G. Da Caria, L. Lombardo Radice, F. Codino, La Città del Sole, 2016
- Escudero Pérez, A., “Vattimo y Ferraris: fuego cruzado”, *Ápeiron: estudios de filosofía*, 8, 2018
- Esposito, R., “Le parole o le cose tra postmoderno e realismo. La filosofia non è più in crisi”, *la Repubblica*, 15/03/2012

- Fabbrichesi, R., “Un commento al saggio di Maurizio Ferraris, accompagnato dalla lettura di *Anima e iPad*”, *Nóema. Rivista online di filosofia*, 2, 2011
- Ferrarin, A., (a cura di), *Congedarsi da Kant? Interventi sul Goodbye Kant di Ferraris*, ETS, Pisa 2006
- Ferraris, M., *Storia dell’ermeneutica* (1988), Bompiani, Milano 1997
- Ferraris, M., “Cronistoria di una svolta”, in M. Heidegger, *La svolta*, Il melangolo, Genova 1990
- Ferraris, M., *Estetica razionale* (1997), Cortina, Milano 2011
- Ferraris, M., “Non ci sono gatti, solo interpretazioni”, in J. Derrida, G. Vattimo (a cura di), *Diritto giustizia e interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 1998
- Ferraris, M., *Il mondo esterno*, Bompiani, Milano 2001
- Ferraris, M., *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della critica della ragion pura* (2004), Bompiani, Milano 2005.
- Ferraris, M., *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Bompiani, Milano 2005
- Ferraris, M., “Badola e gavagai”, *Rivista di Estetica*, 34, 2007
- Ferraris, M., “Documentalità: ontologia del mondo sociale”, *Etica & Politica / Ethics & Politics*, IX/2, 2007
- Ferraris, M., (a cura di), *Storia dell’ontologia*, Bompiani, Milano 2008
- Ferraris, M., *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari 2009
- Ferraris, M., “Dal postmoderno al populismo”, in *Alfabeta2*, 2, 2010
- Ferraris, M., “Estetica come aisthesis”, in L. Russo (a cura di), *Dopo l’Estetica*, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo 2010
- Ferraris, M., *Ricostruire la decostruzione. Cinque saggi a partire da Jacques Derrida*, Bompiani, Milano 2010
- Ferraris, M., *Anima e iPad*, Guanda, Parma 2011
- Ferraris, M., “Il ritorno al pensiero forte”, *la Repubblica*, 08/08/2011
- Ferraris, M., *Nietzsche e la volontà di potenza*, Gruppo Editoriale L’Espresso, Roma 2011
- Ferraris, M., “Nuovo realismo FAQ”, *Nóema. Rivista online di filosofia*, 2, 2011

- Ferraris, M., “Che cosa c’è di nuovo nel ‘nuovo realismo’?”, in P. Colonnello, R. Bondi, F. M. Cacciatore, *Bollettino filosofico, Dipartimento di studi umanistici Università della Calabria*, XXVII, 2011-2012
- Ferraris, M., *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012
- Ferraris, M., “Risposte ai miei critici”, *Rivista di Estetica*, 50, 2012
- Ferraris, M., “Che cos’è il nuovo realismo?”, *ECPS Journal. Journal of Educational, Cultural and Psychological Studies*, 9, 2014
- Ferraris, M., *Emergenza*, Einaudi, Torino 2016
- Ferraris, M., “Neanche Heidegger capì la macchina da scrivere”, *la Repubblica*, 29/01/2016
- Ferraris, M., *Pensiero in movimento*, Pearson Paravia, Torino 2019
- Ferraris, M., “Isteresi: per una teoria del tutto”, *Critical Hermeneutics*, 4/2 special, 2020
- Ferraris, M., Flores d’Arcais, P., *Controversia sull’essere*, Rosenberg & Sellier, Torino 2021
- Ferraris, M., *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Roma-Bari 2021
- Ferraris, M., “Vattimo, nemico dei dogmi”, *Corriere della sera*, 20/09/2023
- Feyerabend, P. K., *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza* (1975), Feltrinelli, Milano 1979
- Foucault, M., *Storia della follia nell’età classica* (1961), tr. it. di F. Ferrucci, Rizzoli, Milano 1963
- Foucault, M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), tr. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976
- Foucault, M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1* (1976), tr. di P. Pasquino, G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1978
- Foucault, M., *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri. II. Corso al Collège de France* (1984), tr. it. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2011
- Foucault, M., Kant, I., *Che cos’è l’Illuminismo?*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2012
- Gadamer, H.-G., *Verità e metodo* (1960), tr. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2000

- Gadamer, H.-G., *L'attualità del bello* (1986), tr. it. di L. Bottani, R. Dottori, Marietti, Bologna 2021
- Garofalo, D., *Storia sociale della televisione in Italia: 1954-1969*, Marsilio, Venezia 2018
- Garroni, E., *Estetica. Uno sguardo attraverso* (1992), Castelvechi, Roma 2020
- Geertz, C., *Interpretazione di culture* (1973), tr. it. di E. Bona, Il Mulino, Bologna 2019
- Geertz, C., *Opere e vite. L'antropologo come autore* (1988), tr. it. di S. Tavella, Il Mulino, Bologna 1990
- Gómez, J. M., González-Megías, A., Verdú, M., “The evolution of same-sex sexual behaviour in mammals”, *Nature Communication*, 14/5719, 2023
- Gregotti, V., “Tornare alle cose e criticare il reale”, *Corriere della sera*, 18/05/2012
- Han, B.-C., *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale* (2021), tr. it. di S. Aglan-Buttazzi, Einaudi, Torino 2022
- Heidegger, H., *Essere e tempo* (1927), tr. it. di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005
- Heidegger, H., *L'origine dell'opera d'arte* (1950), tr. it. di I. Di Gennaro, Marinotti, Milano 2000
- Humboldt, W. von, *La diversità delle lingue* (1836), tr. it. di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 1991
- Jerez, J. L., *Ontología Social. De Meinong a Ferraris*, Editorial de la Universidad de Flores, Buenos Aires 2020
- Kant, I., *Critica del Giudizio* (1790), tr. it. di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 1989
- Kapp, E., *Grundlinien einer Philosophie der Technik* (1877), Meiner, Amburgo 2015
- Korzybski, A., *Science and sanity. An introduction to non-aristotelian systems and general semantics*, Institute of General Semantics, New York 1933
- Krämer, S., *Piccola metafisica della medialità. Medium, messaggero, trasmissione*, tr. it. di F. Buongiorno, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2020

- Lamont, M., “How to become a dominant French philosopher. The case of Jacques Derrida”, *American Journal of Sociology*, 93/3, 1987
- Latour, B., “Ramses II est-il mort de la tuberculose?”, *La Recherche*, 307, 1998
- Latour, B., *Tracciare la rotta: Come orientarsi in politica*, tr. it. di R. Prezzo, Cortina, Milano 2017
- Leroi-Gourhan, A., *Il gesto e la parola* (1964), tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1997
- Lévi-Strauss, C., *L'uomo nudo. Mitologica IV* (1971), Il Saggiatore, Milano 1983
- Li Vigni, A., “Ferraris e il senso dello stare al mondo”, *la Repubblica*, 03/04/2011
- Li Vigni, A., “Le quattro facce del realismo”, *Il Sole 24 ore*, 18/11/2012
- Linzey, A., *The global guide to animal protection*, University of Illinois Press, Urbana-Illinois 2013
- López Gil, M., “Vattimo”, in P. Loizaga (diretto da), *Diccionario de pensadores contemporáneos*, Emecé Editores, Barcellona 1996
- Lyotard, J. F., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (1979), tr. it. C. Formenti, Feltrinelli, Milano 1981
- Lyotard, J. F., *Il dissidio* (1983), tr. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1985
- Mancuso, V., “La parabola dell’ateo devoto che credeva solo nel suo Io”, *La Stampa*, 13/06/2023
- Marconi, D., *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino 2007
- Marconi, D., “Il postmoderno ucciso dalle sue caricature”, *la Repubblica*, 03/12/2011
- Marcus, G. E., Clifford, J., *Writing Culture. The poetics and politics of ethnography*, University of California Press, Berkeley-California 1986
- Mazzini, S., “The (non-)transparent society: an explosive ‘context for multiplicity’”, *Journal of Italian Philosophy*, 4, 2021
- McCarthy, C., *Cavalli selvaggi*, tr. it. di I. Legati, Einaudi, Torino 1996
- Menzio, P., “Fatti e interpretazioni. Nietzsche, Sartre, Saer, Cortázar”, *Artifara*, 15, 2015

- Morales, J. E., *Apuntes sobre filosofía occidental. Pensadores ante el fin del siglo. Comentarios a un ciclo de conferencias (1989-1990)*, Islas Canarias: Viceconsejería de Cultura y Deportes, Santa Cruz de Tenerife 1991
- Munné Orensanz, J., *El nou realisme filosòfic i les coses externes al subjecte: resolt el problema de com accedim al coneixement?*, Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona 2019
- Nietzsche, F., *La nascita della tragedia* (1872), tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1972
- Nietzsche, F., *Su verità e menzogna in senso extramurale* (1873), in *Opere complete*, Adelphi, Milano 1964, vol. III, tomo II
- Nietzsche, F., *La gaia scienza e idilli di Messina* (1882), tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1977, I ed. digitale 2015
- Nietzsche, F., *Frammenti postumi 1885-1887*, tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1975
- Nietzsche, F., *Al di là del bene e del male* (1886), tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1977, I ed. digitale 2015
- Nietzsche, F., *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (1887), tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1984
- Nietzsche, F., *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa col martello* (1889), tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1994
- Nietzsche, F., *Il nichilismo europeo. Frammento di Lenzerheide*, tr. it. di G. Campioni, Adelphi, Milano 2006
- Oliva, S. “Il dibattito sul Nuovo Realismo: accordo e disaccordo sullo ‘strato di roccia’”, *RIFL. Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 6/3, 2012
- Pariser, E., *The filter bubble. What the internet is hiding from you*, Penguin, London 2011
- Pezzana, A., “Come si possono ignorare i deliri antisemiti di Gianni Vattimo e considerarlo un grande filosofo?”, *Bet magazine Mosaico – Comunità ebraica di Milano*, 03/02/2023
- Pontiggia, G., *Dentro la sera. Conversazioni sullo scrivere* (1994), Belleville editore, Milano 2016

- Pontiggia, G., *Opere*, Mondadori, Milano 2004
- Pullum, G. K., *The great Eskimo vocabulary hoax and other irreverent essays on the study of language*, University of Chicago Press, Chicago 1991
- Putnam, H., *Ragione, verità e storia* (1981), tr. it. di A. N. Radicati di Brozolo, Il Saggiatore, Milano 1994
- Ratzinger, J., *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Edizioni Paoline, Milano 1992
- Redaelli, E., *Il nodo dei nodi. L'esercizio del pensiero in Vattimo, Vitello, Sini*, ETS, Pisa 2008
- Ricoeur, P., *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione* (1981), tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 2010
- Rodan, I., Heath, S., *Feline behavioral health and welfare*, Elsevier Health Sciences, St. Louis-Missouri 2015
- Romele, A., *Digital Hermeneutics. Philosophical investigations in new media and technologies*, Taylor & Francis, New York 2020
- Romele, A., "L'ermeneutica digitale si dice in molti modi", *Teoria e Critica della Regolazione Sociale*, 2, 2022
- Rorty, R., *La filosofia e lo specchio della natura* (1979), tr. it. di G. Millone, Bompiani, Milano 2004
- Rorty, R., G. Vattimo, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, Garzanti, Milano 2005
- Ross, C., "The transparent society: is the liberation of differences still what the 21st century needs?", *Journal of Italian Philosophy*, 4, 2021
- Rousseau, J.-J., *Discorsi. Sulle scienze e sulle arti. Sull'origine della disuguaglianza fra gli uomini* (1750-1755), tr. it. di R. Mondolfo, Rizzoli, Milano 2007
- Royo Hernández, S., "Mentiras y contradicciones en los *mass media*", in T. Oñate y Zubía, S. Royo Hernández (a cura di), *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*, Universidad Nacional de Educación a Distancia ediciones, Madrid 2006

- Rovatti, P. A., Vattimo, G. (a cura di), *Il pensiero debole* (1988), Feltrinelli, Milano 2009
- Rovatti, A., *Inattualità del pensiero debole*, Forum, Udine 2011
- Roversi, C., “Sulla funzione fondazionale della contraddizione performativa”, in F. Puppo (a cura di), *La contraddizione che noi consente. Forme del sapere e valore del principio di non contraddizione*, Franco Angeli, Milano 2010
- Santangelo, A., “I regimi di visibilità sui media. Riflessioni sociosemiotiche sui meccanismi della viralità”, *Lexia. Rivista internazionale di semiotica*, 25/26, 2016
- Scarpa, R., *Il caso Nuovo Realismo. La lingua del dibattito filosofico contemporaneo*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2013
- Searle, J. R., *La costruzione della realtà sociale* (1995), Edizioni di Comunità, Milano 1996
- Searle, J. R., Ferraris, M., *Il denaro e i suoi inganni*, Einaudi, Torino 2018
- Silvers, A., “Disability”, in *A Companion to Gender Studies*, Wiley, New York 2009
- Sini, C., “Il piccolo inizio: vita materiale e realtà”, *Nóema. Rivista online di filosofia*, 2, 2011
- Sini, C., “L'esperienza e la verità”, *Nóema. Rivista online di filosofia*, 2, 2011
- Sini, C., “Oggettività e realismo. L'ultima impresa della verità”, *Nóema. Rivista online di filosofia*, 2, 2011
- Sützl, W., *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*, Editorial Icaria, Barcelona 2007
- Svevo, I., *La coscienza di Zeno* (1923), Mondadori, Milano 1985
- Taddio, L., “Ma il realismo non è tutto nuovo. Le ragioni di un confronto filosofico”, *Corriere della sera*, 27/09/2012
- Taddio, L., (a cura di), *In dialogo con Maurizio Ferraris*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2016
- Tufte, E., *The cognitive style of PowerPoint*, Graphics Press, Cheshire-Connecticut 2003

- Uribe Miranda, L., “Hermenéutica y realidad. A propósito de la realidad en Gianni Vattimo”, *HYBRIS. Revista de Filosofía*, 4, 2013
- Varela, I. O., *O obxecto muller e o xiro ontolóxico*, Euseino? Editores, Vigo 2021
- Varetto, P., “FdI nega il cordoglio a Gianni Vattimo: ‘Era antisemita, attaccava Israele’”, *La Stampa*, 23/09/2023
- Vargas Mendoza, M. I., “Xavier Zubiri: Un giro hermenéutico jurídico hacia la Metafísica madura”, *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, 21, 2018
- Vattimo, G., *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (1963), in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, La nave di Teseo, Milano 2021
- Vattimo, G., *Poesia e ontologia* (1967), in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, La nave di Teseo, Milano 2021
- Vattimo, G., *Introduzione a Heidegger* (1971), in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, La nave di Teseo, Milano 2021
- Vattimo, G., *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione* (1974), in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, La nave di Teseo, Milano 2021
- Vattimo, G., *Le avventure della differenza* (1980), in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, La nave di Teseo, Milano 2021
- Vattimo, G., *La fine della modernità* (1985), in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, La nave di Teseo, Milano 2021
- Vattimo, G., *Etica dell’interpretazione* (1989), in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, La nave di Teseo, Milano 2021
- Vattimo, G., *La sociedad transparente* (1989), tr. sp. di T. Oñate, Espasa Libros, Madrid 1990
- Vattimo, G., *La società trasparente* (1989), Garzanti, Milano 2000
- Vattimo, G., *Oltre l’interpretazione* (1994), in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, La nave di Teseo, Milano 2021
- Vattimo, G., *Vocación y responsabilidad del filósofo* (2000), Herder, Barcelona 2012
- Vattimo, G., “La saggezza del superuomo”, *Revista portuguesa de filosofia*, 57, 2001

- Vattimo, G., *Nichilismo ed emancipazione* (2003), in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, La nave di Teseo, Milano 2021
- Vattimo, G., *Addio alla verità*, Meltemi, Roma 2009
- Vattimo, G., Zabala, S., *Comunismo ermeneutico* (2011), tr. it. di E. Corrente, Garzanti, Milano 2014
- Vattimo, G., *Della realtà. Fini della filosofia*, Garzanti, Milano 2012
- Vattimo, G., “Non serve filosofare. Non c’è bisogno dei massimi sistemi per le leggi del vivere comune”, *La Stampa*, 23/11/2012
- Vattimo, G., *Essere e dintorni* (2018), in G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, La nave di Teseo, Milano 2021
- Vercellone, F., “The ‘transparent society’: an aesthetic-political project”, *Journal of Italian Philosophy*, 4, 2021
- Whorf, B. L., *Linguaggio, pensiero e realtà* (1956), tr. it. di F. Ciafaloni, Boringhieri, Torino 1977
- Wittgenstein, L. *Pensieri diversi*, tr. it. di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1980
- Zabala, S., *The remains of Being. Hermeneutic ontology after metaphysics*, Columbia University Press, New York 2009
- Zabala, S., *Essere dispersi. La libertà nell’epoca dei fatti alternativi* (2020), tr. it. di B. Antonielli d’Oulx, Bollati Boringhieri, Torino 2021
- Zabala, S., “Reconsidering the emancipative features of our transparent society: a philosophical reconsideration of Gianni Vattimo”, *Journal of Italian Philosophy*, 4, 2021
- Zabala, S., *Solo l’arte può salvarci* (2017), tr. it. di B. Antonielli d’Oulx, Politi Seganfredo edizioni, Milano 2023
- Zabala, S., “‘In this Conversation.’ Gianni Vattimo: 1936-2023”, *Los Angeles Review of Books*, 19/09/2023
- Zafra Alcaraz, R., *El bucle invisible*, Ediciones N6bel, Oviedo 2022
- Žižek, S., *Sex and the failed absolute*, Bloomsbury, New York-Londra 2019
- Zubiri, X., *Inteligencia y Raz6n*, Alianza, Madrid 1983

Sitografia

- De Bonis, R., “Il denaro e i suoi inganni”, *Doppiozero*, 23/06/2018, consultato il 20/10/2023
(<https://www.doppiozero.com/il-denaro-e-i-suoi-inganni>)
- Condello, A., (a cura di), “La documentalità e il web. Un dialogo con Maurizio Ferraris”, *Le parole e le cose*, 19/06/2017, consultato il 20/10/2023
(<https://www.leparoleelecose.it/?p=28048>)
- Ferraris, M., “Filosofia del web: a partire da *Documanità*”, Dottorato “Medium e medialità”, Università degli studi eCampus, consultato il 20/10/2023
(<https://www.youtube.com/watch?v=Rfs72Cow33g>)
- Ferraris, M., “Ermeneutica digitale. L’interpretazione dei dati: il processo di riappropriazione in quattro fasi”, *Agenda digitale*, 13/03/2023, consultato il 20/10/2023
(<https://www.agendadigitale.eu/cultura-digitale/linterpretazione-dei-dati-il-processo-di-riappropriazione-in-quattro-fasi/>)
- Oliva, S., “Il pensiero debole compie 40 anni”, *Documentazione Interdisciplinare di Scienza & Fede*, marzo 2023, consultato il 20/10/2023
(<https://disf.org/editoriali/2023-03>)
- Pontiggia, G., *Dentro la sera. Conversazioni sullo scrivere*, ciclo di venticinque conversazioni (maggio-luglio 1994), RAI Radio 2, consultato il 20/10/2023
(<https://www.raiplaysound.it/playlist/dentrolaseraconversazionisulloscrivere>)
- Vattimo, G., “Ermeneutica o nuovo realismo?”, *Osservatorio filosofico*, consultato il 20/10/2023
(<https://www.youtube.com/watch?v=vct6MnlObI>)
- Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española: *Diccionario panhispánico de dudas (DPD)*, consultato il 20/10/2023
(<https://www.rae.es/dpd/América>)

Indice

Introduzione.....	2
In che realtà viviamo?.....	2
Capitolo 1.....	16
Maurizio Ferraris: dall'ermeneutica alla metafisica.....	16
Dal pensiero debole al pensiero forte.....	16
Dal testo alla scrittura.....	20
Dalla conoscenza sensibile alla realtà esterna.....	26
Dal documento alla traccia.....	32
Verso l'isteresi.....	45
Capitolo 2.....	60
Manifesto del nuovo realismo: la realtà e il sapere.....	60
Uno spettro si aggira per l'Europa.....	60
La svolta.....	62
Che cos'è il nuovo realismo?.....	68
La deriva postmoderna.....	71
Dal postmodernismo al populismo mediatico.....	75
L'ontologia e la fallacia trascendentale.....	82
La critica e la fallacia apologetica.....	93
L'illuminismo e la fallacia del potere.....	103
Capitolo 3.....	109
Gianni Vattimo: trasparenza e postmodernità.....	109
La promessa (tradita) dei media.....	109
Postmodernità ed emancipazione.....	114
Le scienze umane e la trasparenza.....	126
Il mito della demitizzazione.....	137
Molteplicità e debolezza nell'estetica dei media.....	148
La derealizzazione e il mercato.....	158
Capitolo 4.....	169
La derealizzazione ermeneutica.....	169
Un discorso ontologico?.....	169
L'essere non è, accade.....	178
Non ci sono fatti, solo interpretazioni.....	189
Già questa è una interpretazione.....	197
I limiti della realtà.....	210
La libertà delle interpretazioni.....	219
Capitolo 5.....	226
I media, l'antropologia e la tecnica.....	226
I media tra violenza e debolezza.....	226

La svolta documediale.....	235
La traccia delle tracce.....	240
Emergenza e alterazione.....	245
Umano troppo mano.....	249
La natura biotecnologica dell'umano.....	258
Isteresi e capitale documediale.....	263
Conclusioni.....	272
Il nodo dei nodi.....	272
Appendice 1.....	297
Intervista a Maurizio Ferraris.....	297
Isteresi ed esteriorizzazione dell'umano.....	297
Appendice 2.....	322
Intervista a Santiago Zabala.....	322
Vattimo, l'ermeneutica e i media.....	322
Bibliografia.....	338
Sitografia.....	350
Indice.....	351