

Scienza nuova

Maurizio Ferraris
Paolo Flores d'Arcais

CONTROVERSIA SULL'ESSERE

*Un carteggio filosofico su scienza, etica, politica,
religione, nella prospettiva della Documanità
e del Materialismo esistenziale*

Rosenberg & Sellier

*La versione digitale di questo volume
è liberamente scaricabile all'indirizzo
<http://www.rosenbergesellier.it/ita/libri/9788878859937>
e raggiungibile anche tramite il qr code qui riprodotto*



3

Scienza nuova

Maurizio Ferraris
Paolo Flores d'Arcais

CONTROVERSIA SULL'ESSERE

*Un carteggio filosofico su scienza, etica, politica,
religione, nella prospettiva della Documanità
e del Materialismo esistenziale*

Rosenberg & Sellier

© 2021 Rosenberg & Sellier

prima edizione italiana: settembre 2021

ISBN 978-88-7885-960-9



LEXIS

Compagnia Editoriale in Torino Srl

via Carlo Alberto 55

I – 10123 Torino

rosenbergesellier@lexis.srl

www.rosenbergesellier.it

Rosenberg & Sellier è un marchio registrato utilizzato per concessione di Traumann s.s.

Indice

- 7 Introduzione
- 13 1. *New realism* e lacci ermeneutici
Paolo Flores d'Arcais, prima lettera
- 39 2. Sum, ergo cogito
Maurizio Ferraris, prima risposta
- 71 3. Ragioni e oggettività della scienza
Paolo Flores d'Arcais, seconda lettera
- 89 4. Che cosa è “cogente”?
Maurizio Ferraris, seconda risposta
- 99 5. Fatti e valori
Paolo Flores d'Arcais, terza lettera
- 123 6. Verità e normatività
Maurizio Ferraris, terza risposta
- 159 7. Essere o dover-essere?
Paolo Flores d'Arcais, quarta lettera
- 193 8. Paolo1 e Paolo2
Maurizio Ferraris, quarta risposta
- 219 9. La morale di *Homo sapiens*
e la nostalgia della dialettica
Paolo Flores d'Arcais, quinta lettera
- 249 10. Documanità
Maurizio Ferraris, quinta risposta

Introduzione

Ceci n'est pas un dialogue. È prima di tutto un carteggio. Del dialogo filosofico non ha la compostezza spesso un po' finta che ci è stata trasmessa da Platone e rimessa in gioco, con alterne fortune, in una tradizione piena di esempi.

Senza dimenticare che c'è chi si è scelto degli interlocutori poco interessati a rispondere, come Dio nelle *Confessioni* di Agostino, o che sono morti in corso d'opera, come Locke, l'interlocutore di Leibniz nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano* (una morte che indusse Leibniz a ritardarne la pubblicazione con il risultato che, come succede, morì anche lui e il libro uscì sessant'anni dopo i fatti), o che sono due volti del medesimo autore, come nei *Dialoghi tra Hylas e Philonous* di Berkeley, o i protagonisti della straordinaria "sceneggiatura", Demea Cleante e Filone, con cui Hume porta il lettore, nei *Dialoghi sulla religione naturale*, a riconoscere la superiorità dell'agnosticismo (o addirittura dell'ateismo). E si potrebbe continuare.

La causa scatenante di questa controversia è stato il "nuovo realismo", coniato da Maurizio il 23 giugno 2011 in circostanze minutamente narrate nel *Manifesto del nuovo realismo* dello stesso, e poi da lui bandito come progetto filosofico di oltrepassamento del postmoderno in un articolo su "Repubblica" dell'11 agosto di quel medesimo anno, che diede vita a una grandine di articoli e dibattiti che furono più di un temporale estivo, se per l'appunto furono seguiti da un gran numero di pubblicazioni pro e contro, in Italia e fuori.

Questa però è un'altra storia. Quando Paolo ha scritto a Maurizio la prima lettera, il 21 novembre 2012, la ressa e la rissa

sono passate, il *Manifesto* è già uscito, e la volontà che anima la prima lettera, con cui Paolo contesta che il nuovo realismo si liberi davvero da quello che ritiene il retaggio metafisico e irrazionale dell'ermeneutica, è una discussione seria al di là delle formule e delle smanie mediatiche.

In tutta sincerità, Maurizio non è sicuro di aver risposto a tutte le domande di Paolo, di avere replicato a tutte le sue obiezioni. È certo se mai del contrario, ma in compenso sa molto bene (di qui la sua gratitudine) che in questo scambio concluso il 26 ottobre 2020 ha potuto elaborare tutte le idee che ha esposto in questo decennio, scandito appunto dalle periodiche "liti" con Paolo.

Curiosamente, la disputa è una modalità ormai assai rara nella pratica filosofica, sia scritta che orale (convegni, festival, ecc., dove alle *disputationes* è di gran lunga preferita la conferenza o la *lectio magistralis*). Anche "il pubblico", cioè gli appassionati alla filosofia, sembra condividere questa non preferenza. Il confronto non significa, come purtroppo si è spesso inteso nelle vicende cultural-politiche recenti, un atteggiamento teso a smussare le differenze e i contrasti, una volontà accomodante di diplomazia e di accordo (uno per tutti il dialogo tra comunisti e cattolici, e oggi quasi tutte le versioni di dialogo tra credenti e non-credenti), bensì il confronto, senza sconti, tra un *logos* e un altro *logos*, insomma uno scontro argomentativo, un *polemos* (guerra!) di argomentazioni a sostegno di tesi opposte o comunque assai diverse.

Varrebbe la pena domandarsi il perché, e se non abbia a che fare con il bisogno di rassicurazione che troppi cercano nell'accostarsi a un testo filosofico. Che per sua natura, invece, dovrebbe *mettere in crisi*, sollecitare cioè un punto di vista critico che scuota il lettore nelle e dalle sue certezze o convinzioni.

C'è insomma da chiedersi se troppi lettori, o partecipanti a festival, anziché cercare uno stimolo alla riflessione, all'approfondimento, che propizino il dubbio, non voglia cercare conferme a ciò di cui è già convinto, aneli insomma a un pensiero con

cui identificarsi anziché da cui vedere le proprie convinzioni messe a repentaglio. Potrebbe insomma trattarsi di un sintomo, attecchito ormai largamente nella platea degli appassionati alla filosofia (per fortuna sempre più ampia, che sempre più travalica gli ambiti accademici o la fase di applicazione negli studi), della più generale tendenza al reciproco riconoscersi dentro comuni identità, fino alla ghettizzazione, tendenza che con internet ha raggiunto una *hybris* che non era stata immaginata (si era anzi pensato che avrebbe promosso l'opposto: la possibilità di onnilaterale critica reciproca), quella delle bolle autoreferenziali e impermeabili a qualsiasi obiezione. Monadi che nemmeno Leibniz...

Questo *dia-logos*, al contrario, è privo non solo di diplomazia, ma perfino di buone maniere. Il che radicalmente confligge con lo spirito dei tempi, che ovunque predica rampogne e censure per qualsiasi affermazione possa suonare offensiva alle orecchie di chicchessia.

I due dibattenti, in questi cinque scambi di lettere/saggio, se le danno di santa ragione, per dirla colloquialmente. Con ironia pungente fino al sarcasmo, eventualmente. Per molto meno oggi, sui social, passi per *hater*.

Ma che fine fa la critica, se chiunque ne sia oggetto sia giudice del carattere insultante di essa? Oltretutto, critica delle rispettive idee, non attacco personale (la fallacia *ad hominem* la rifuggiamo proprio perché fallacia logica, non-argomento per eccellenza, e invece è ormai la moneta più corrente e di maggior inflazione nel discorso pubblico). Oggi, se critichi la fede, religiosa, politica (perché non sportiva? “La Roma è una fede” hanno sempre sostenuto i tifosi giallorossi, e credo valga per i tifosi di qualsiasi squadra), vieni considerato un aggressore, la tua “offesa” merita la mordacchia. Non ci si rende conto che, in tal modo, il confine tra la critica (ammessa) e l’offesa (proibita, censurata, sanzionata) la stabiliscono le anime ipersensibili che in ogni obiezione al proprio credo vedono odio più o meno satanico, i fondamentalisti, gli integralisti, i dogmatici. Quanto

più si è legati acriticamente e fanaticamente a una propria convinzione, tanto più ci si sentirà offesi per ogni discorso che ne metta in dubbio un aspetto, che la lambisca criticamente.

Il fanatico, categoria nella quale in genere allignano i veri *haters* e possibili aggressori non solo verbali, diventa l'arbitro della sfera della libertà d'opinione. Follie che la politica democratica, e ogni filosofia, dovrebbe combattere con intransigenza.

Questo dialogo, cioè controversia, spazia su quasi tutti i terreni tradizionali della filosofia. Per questo lo abbiamo intitolato *Controversia sull'essere* col sottotitolo "Un carteggio filosofico su scienza, etica, politica, religione, nella prospettiva della *Documanità* e del *Materialismo esistenziale*". Malgrado l'ampiezza dei cinque testi per parte, siamo consapevoli di quanti altri temi meritassero altrettanto approfondimento (Paolo, nella sua seconda lettera, propone un elenco di temi da trattare, che però non verrà esaurito) e come le differenze e polemiche in proposito avrebbero contribuito ad articolare più compiutamente la differenza tra le nostre impostazioni filosofiche.

Per Maurizio è stata, come si dice, una occasione di crescita, sia pur tardiva. Le obiezioni di Paolo mettevano in evidenza la dimensione polemica del nuovo realismo, e il suo sforzo, negli anni di controversia, è consistito nel risolvere due problemi che restavano aperti, ed erano immensi. Il primo era collegare la rivendicazione polemica della necessità del realismo con la ricerca filosofica di ontologia sociale che Maurizio aveva condotto negli anni precedenti al *Manifesto* e che aveva trovato un risultato complessivo in *Documentalità*, del 2009. Il secondo era unificare realismo e ontologia sociale in una prospettiva propositiva globale, ossia in un sistema (non abbiamo paura delle parole!), ciò che è venuto formandosi proprio negli anni del dialogo e attraverso quel dialogo o, se preferiamo, attraverso quelle scenate. Libri come *Realismo positivo* (2013), *Emergenza* (2016) e soprattutto *Documanità* (2021) non avrebbero visto la luce senza questo confronto, che va considerato non solo l'officina di quelle teorie (questo interessa solo un improbabile filologo

a venire) ma soprattutto come l'esposizione a vivo delle *ragioni che uniscono il realismo alla filosofia prima che alla scienza*. Ed è in queste ragioni che, se vogliamo, si radica il punto fondamentale di dissenso di Maurizio rispetto a Paolo, che con eccellenti argomenti difende la divisione tra fatti e valori, e la conseguente distinzione tra scienza come dominio dei fatti e filosofia come ambito dei valori (almeno, Maurizio l'ha capita così, ma se Paolo dissente basta una scenata per chiarirsi le idee).

Per Paolo gli oltre otto anni di questo confronto sono stati, più che mai, attraversati dalla contraddizione di tutta la sua vita adulta: proprio l'approfondimento della sua concezione filosofica, messa ogni volta alla prova dalle obiezioni di Maurizio, lo porta a radicalizzare la convinzione – che data dagli anni dell'università – del primato della prassi rispetto alla teoria, dell'azione etico-politica rispetto all'attività filosofica in senso stretto. La sua filosofia gli ingiunge di dare priorità all'impegno civile. Di modo che i tre libri pubblicati in questo volgere di tempo affrontano filosoficamente questioni legate a urgenze della vita associata: *La democrazia ha bisogno di Dio – Falso!* (2013), *La guerra del Sacro – terrorismo, laicità e democrazia radicale* (2016), *Questione di vita e di morte* (2019), per il diritto all'eutanasia. I titoli parlano abbastanza da sé. Nel frattempo ha continuato ad accrescere le molte centinaia di pagine di *brouillon* di un'opera filosofica che articoli in tutti gli aspetti un vero e proprio *sistema* di filosofia del finito. Che resta il suo progetto di fondo, insieme a un lavoro sistematico di etica, che prenda le mosse da una conferenza fatta ormai sei anni fa, “La morale di *Homo sapiens*”, che fonda biologicamente la peculiarità radicale della specie animale cui apparteniamo: la necessità di un *dover essere* che surroghi la svanita cogenza degli istinti. Sempre che abbia i molti anni necessari, e sperando invece che la possibilità (ormai da quasi vent'anni preclusa) di azione politica capovolga le sue priorità.

Ma ci siamo resi conto che il dialogo avrebbe finito per proseguire per anni, e intanto ne sono già passati nove, e non di

poco conto. Lo proseguiremo, invece, con altre modalità: in riviste, convegni, festival, nel moltiplicarsi di occasioni che per fortuna si offrono oggi alla passione per la filosofia (ma anche in sedi accademiche tradizionali, perché no?).

Negli otto anni in cui si è prolungato, ci ha permesso di approfondire le ragioni dei nostri dissensi, e forse anche rettificarne qualcuna, attraversando mutamenti politici, tecnici, culturali, del panorama filosofico, con i quali, anche, indirettamente abbiamo dovuto confrontarci. Il seguito contiamo perciò di affrontarlo insieme a voi.

settembre 2021

MAURIZIO FERRARIS
PAOLO FLORES D'ARCAIS

1. *New realism* e lacci ermeneutici

Paolo Flores d'Arcais, prima lettera

Caro Maurizio, *New realism* si presenta innanzitutto come la negazione/superamento del postmoderno e/o dell'egemonia ermeneutica, come l'opposizione/congedo rispetto a una stagione filosofica durata quasi due generazioni. Ma già la pluralità dei termini che ho utilizzato evidenzia più che semplici sfumature. Contiene *problemi*.

*Di fronte al postmoderno:
Aufhebung o contrapposizione?*

Primo interrogativo: *New realism* è la presa d'atto di un congedo, cioè la descrizione di un fatto (un episodio della storia delle idee in determinate aree geo-politico-culturali) la cui assunzione avviene in perfetta ottemperanza hegeliana (la filosofia come uccello di Minerva, che *post factum* elabora il reale come razionale) o costituisce una proposta filosofica che avrebbe giustificazione (perfino maggiore) anche se postmoderno e/o egemonia ermeneutica godessero ancora di straripante salute?

Secondo interrogativo: la negazione/superamento indica opposizione frontale del *New realism* a quella egemonia, esprime conflittualità incompatibile fra gli elementi essenziali dell'uno e dell'altra, o segnala, anche qui hegelianamente, un *Aufhebung* che "abolisce" conservando e raccogliendo l'eredità che si nega, "inverandone" dunque a un livello più alto tratti non irrilevanti, come potrebbero far pensare i tuoi perseveranti richiami elogiativi a Derrida, o la mancata rivendicazione della neutralità della scienza e il tuo ribadire "che cosa continuo a

considerare vero dell'ermeneutica [...] con più motivi di un tempo"¹ (sott. mia)?

In altri termini, i tratti che ritieni essenziali e comuni del *New realism* (al di là delle differenze tra Ferraris, Gabriel, Boghossian, Searle, Putnam, Bilgrami...), tracciando così confini, per quanto mobili, a una koinè altrimenti elusiva e a rischio di evanescenza, consentono di seppellire la stagione che considera il fatto (accertabile e accertato) arbitrario quanto l'allucinazione o l'ideologia o l'interesse o la fede, perché tutti "interpretazione", o le critiche che il *New realism* muove al postmoderno e/o all'ermeneutica rischiano di lasciare incolumi alcuni dei capisaldi dell'egemonia di cui si annuncia il tramonto?

Terzo interrogativo: l'opposizione/congedo riguarda l'ermeneutica o il postmoderno o entrambi o addirittura "di più"? Perché l'operazione egemonia, condotta brillantemente al successo da Gianni Vattimo con un efficacissimo Maurizio Ferraris "più stretto compagno d'armi", tendeva a unificare in una stessa koinè non solo postmoderno ed ermeneutica (da Gadamer a Derrida, da Lyotard a Foucault, da Baudrillard a Rorty), ma ad arruolarvi gli Apel e gli Habermas (per non parlare dell'onnipresente Kuhn). Giustamente, direi, per la profonda affinità che lega tutte queste tendenze nel loro opporsi alla distinzione radicale tra scienze (dure) e saperi umanistici, tra essere e dover-essere, e dunque al criterio di verità e razionalità che ne scaturisce. Che il *New realism* voglia suonare congedo solo da una o da tutte le costellazioni filosofiche appena citate ha del resto un effetto di feed back sul tema dell'*Aufhebung* e della ambivalenza o radicale novità che il *New realism* potrà costituire.

Tutto questo, se non chiarito, può alimenta il dubbio avanzato dai tuoi critici, che il *New realism* rischi di ridursi "al solo contenuto" della "tesi: 'la realtà esiste'", anche in presenza

¹ M. Ferraris, *Ich kann nicht anders*, nuova introduzione a *Storia dell'ermeneutica*, Milano, Bompiani, 2008, p. vi.

della tua glossa/controbiezione “non è vero che essere e sapere si equivalgono”², che non ci dice molto di più e di positivo né sugli enti né sui saperi.

Sinteticamente, perciò, e con qualche ordine.

I fatti non sono interpretazioni. Ma anche quarant'anni fa ...

Il sommario sintetico e provvisorio dei vizi imputabili al *kombinat* ermeneutico-postmoderno mi sembra il seguente: la realtà di cui facciamo esperienza non è riducibile a interpretazione. Perché ci siano interpretazioni ci devono essere *fatti*, e conoscenze accertabili e accertate dei fatti, intese sia nel senso della esperienza quotidiana che della ricerca scientifica. I fatti hanno una loro “durezza”, intangibile dalle convenzioni sociali, gli interessi, le passioni, le ideologie, le scelte etiche. L'acqua bagna e il fuoco brucia e scotta, fra i “selvaggi” Yanoami studiati da Pierre Clastres come nel cuore del capitalismo americano, tra i contadini e gli intellettuali dell'esercito di Mao impegnato nella “lunga marcia” come nel regime delle palandrane teocratiche instaurato dalla rivoluzione komeinista. Di più: l'acqua ha le caratteristiche che ha, fisiche e non “costruite socialmente”, sia che sappiamo che è H₂O sia che lo ignoriamo. Ed era H₂O anche quando nessun *Homo sapiens* avrebbe immaginato la nascita della chimica, e perfino se *Sapiens* non fosse mai nato (del resto continuerà ad essere H₂O anche quando ci saremo estinti). Infine, riconoscere i fatti e la loro “durezza” intersoggettiva trans-culturale (se la parola “oggettività” fa paura) non significa affatto piegarsi a interessi e violenza del più forte. Al contrario, dissolvere i fatti nell'interpretazione regala al più forte la giustificazione della propria manipolazione oppressiva, anziché essere strumento di emancipazione e libertà, poiché quando nessuna interpretazione ha titoli maggiori di un'altra prevale quella della nuda forza.

² Id., *Manifesto del nuovo realismo*, Roma-Bari, Laterza, 2012, p. 45.

Su queste critiche batti e ribatti da alcuni anni. Condivido *toto corde*. A me tutto questo sembra dover essere, anzi, l'abc della filosofia. Oggi, ma anche quarant'anni fa. Il fatto che questo abc venga rivendicato oggi dal *New realism* quasi come lapalissiano, mentre per due generazioni ha affatturato il *mainstream* dei filosofi (non solo continentali, visto che gli scaffali di Barnes&Noble sono da tempo colonizzati da Heidegger, Foucault e Derrida) pone perciò un problema cruciale: come è stato possibile? Come *ti* è stato possibile? Non si tratta, sia chiaro, di pretendere autocritiche (l'autocritica e il cappello d'asino li imponeva la "rivoluzione culturale" di Mao che ho sempre detestato), ma della necessità di capire le ragioni di "vicende che non riguardano solo me, ma una stagione filosofica nel suo insieme"³, di un così ciclopico e onnipervasivo incantesimo, se la sua consistenza teoretica è, e dunque era, vistosamente claudicante come affermi.

Insomma: perché le tesi ermeneutico-postmoderne dovrebbero risultare risibili oggi, anziché essere ancora omaggiate di profondità filosofica come trenta o venti (o dieci) anni fa? Solo perché Berlusconi ha costituito l'imprevista realizzazione pratica della tesi "non ci sono fatti, solo interpretazioni"? Ma sull'uso addirittura totalitario della tesi esisteva già una panoplia di orrori risalente agli inizi del secolo scorso, paradigmatiche le foto di Trockij con Lenin, in cui il primo viene cancellato dopo la rottura con Stalin, fino al foto-smontaggio del 1976 dove dall'immagine ufficiale dei funerali di Mao scompaiono "i quattro" della "banda" appena epurata, signora Mao in testa.

La domanda è ineludibile, perciò. Quali categorie, tradizioni filosofiche, stili, mood, hanno consentito la lunghissima apoteosi della koinè ermeneutica? Quali, di conseguenza, è necessario sradicare, perché la sua inconsistenza, che il *New realism* sbandiera come ovvia, non possa conoscere un *deuxième souffle* e riproporsi

³ Id., *Ich kann nicht anders* cit., p. vi.

nel tripudio? Del resto, hai sottolineato come il postmoderno abbia un debito tanto grande quanto non riconosciuto nei confronti di Giovanni Gentile, il che rende ancora più indecifrabile e allarmante tutta la verve postmoderna d'antan.

Volontà di emancipazione e oggettività della scienza vanno perfettamente d'accordo

La tua risposta è di cristallina concisione: “la mia adesione all'ermeneutica fu dettata da ragioni morali”, completata da “così è prima di tutto per ragioni morali che ho ritenuto di dissociarmi dai suoi esiti nichilistici”⁴. È la stessa motivazione di Vattimo (per l'adesione, non per l'abiura, ovviamente) che la considera ragione più che mai sufficiente e dirimente per un catafratto perseverare ermeneutico. E il supposto “inveramento berlusconiano” è irrilevante, abbiamo visto, poiché la tesi “non ci sono fatti, solo interpretazioni” si prestava a usi oppressivi ben più hard (quelli berlusconiani, pur distruttivi di democrazia, restano decisamente soft rispetto all'uso staliniano o maoista).

Siamo perciò punto e daccapo. Perché mai la rivendicazione di “solidarietà e libertà” doveva risultare incompatibile o semplicemente in conflitto con l'oggettività della scienza? Perché mai la volontà di emancipazione doveva confondere la liberazione dall'oppressione con l'ostracismo alla ragione scientifica, il dominio politico-economico con la cogente intersoggettività (i.e. verità) della doppia elica del DNA? Perché mai, per combattere le prepotenze di “Agnelli e Pirelli, ladri gemelli” negare le equazioni di Einstein e di Enrico Fermi?

Proprio per battere in breccia la pretesa “verità” del capitalismo, per smentire e decostruire la “oggettività” del dispotismo di fabbrica e dei mercati finanziari, è la risposta che, come un fiume carsico, percorre tanti autori dell'ermeneutica postmoderna. Ma l'apologetico diktat ideologico degli establishment può

⁴ Ivi, p. xi.

essere smontato criticamente proprio se, e solo se, si tiene ferma la contrapposizione tra scienze della natura e *decisioni* economiche, queste ultime al servizio di finalità (il massimo profitto) che costituiscono un *dover-essere* arbitrario (né oggettivo né fatale, storicamente contingente) quanto eventuali finalità alternative. Mentre a munificare con l'aura dell'oggettività establishment, potere, sfruttamento, oppressione, è proprio l'assimilazione tra razionalità delle scienze della natura e istituzioni storico-sociali (caratterizzate sempre ed essenzialmente da un dover-essere etico-politico) e insomma l'appiattimento universale di fatti e valori nel calderone della "interpretazione", che conferisce ai valori arbitrari del potere uno status identico a quello della scienza. Solo la separazione *manichea* tra fatti e valori ci libera perciò dalle sirene del postmoderno.

Tu ricordi che sulle bandiere di cui ti sei fatto meritoriamente marrano era ricamato "primato della solidarietà sull'oggettività, atteggiamento ironico nei confronti della verità"⁵. Ma la solidarietà riguarda il dover-essere, il *prescrittivo* (non deducibile dai fatti), l'oggettività e la verità il *descrittivo* (l'accertabilità intersoggettivamente cogente che caratterizza la vita quotidiana e ancor più il laboratorio scientifico). La vanificazione della differenza tra scienze dure e "scienze" sociali è, perciò, il punto d'onore e il segreto *strutturale* del mood ermeneutico-postmoderno nella sua accezione più ampia.

La spiegazione che cercavamo è dunque proprio qui: la koinè ermeneutico-postmoderna nasce per salvaguardare lo status *eminente* della filosofia tra le attività umane, malgrado il riconoscimento del primato dell'agire sul pensare, implicito quando la motivazione per una scelta filosofica è di carattere etico. Si diffonde per illudersi nella favola bella che l'attività filosofica possa surrogare e anzi fare aggio sull'impegno politico in senso proprio. Trionfa per sfuggire all'unico spettro impe-

⁵ Ivi, p. XII.

rituro di Marx, l'undicesima tesi su Feuerbach (in realtà sono due, l'altro è la religione oppio dei popoli), i filosofi hanno solo interpretato diversamente il mondo ma si tratta di cambiarlo.

Perché mai, altrimenti, rivolgersi a Nietzsche e Heidegger, pensatori dalle biografie inossidabilmente reazionarie, per attingere gli strumenti teoretici di un impegno di emancipazione contro l'ingiustizia sociale? Perché i marxismi si erano rivelati inservibili? Ma vi erano altri strumenti sottomano, con cui rettificare e superare quell'eredità, senza impantanarsi in spurghi spiritualistici dell'essere e acrobazie interpretative per darne lettura progressista.

Valga il vero.

Se l'emancipazione e la solidarietà vengono prima (o come dirà Rorty, la democrazia è più importante della filosofia), se ne deve concludere al primato della prassi, abbiamo visto, anziché lasciarsi sedurre da paradossi ad hoc: “quando Pareyson, nel Sessantotto diceva ‘io sono molto più rivoluzionario degli studenti che occupano’, io condividevo e capivo perfettamente il suo punto di vista”⁶). Che era la grande presunzione e impostura di Heidegger, che parla continuamente di *azione* per intendere il suo filosofare.

In questo modo si aggiravano proprio le lezioni dolorose che il Sessantotto impartiva alla sinistra. Vediamo quelle ineludibili.

Le dolorose lezioni del Sessantotto

Il Sessantotto fu anche Praga e Varsavia, ma non fu solo la sconfitta – lì come qui, a Parigi, Berlino, Roma – fu soprattutto la vittoria della lotta rivoluzionaria in Vietnam, accompagnata dal trionfo della “rivoluzione culturale” in Cina. Con quali esiti? “Vietcong vince perché spara”, gridavamo nelle piazze, in sacrosanta solidarietà col popolo vietnamita, ma il risultato

⁶ G. Vattimo, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, Genova, il Melangolo, 2000, p. 118.

del Vietcong al potere sarà la tragedia del *boat people*, perentoria condanna morale della rivoluzione vittoriosa. Mentre il carattere iper-totalitario dell'operazione maoista viene disvelato a chiunque voglia avere occhi per vedere e orecchie per intendere dalle testimonianze e dai lavori di Jean Pasqualini, Simon Leys e i coniugi Broyelle.

Volendo essere e pensare a sinistra, *per-l'emancipazione*, il nodo da affrontare era perciò il cuore stesso della teoria marxiana, secondo cui "il comunismo è il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente". La pretesa che il "contro" di un movimento di lotta, la negazione e il rovesciamento di uno stato di cose, sia già un "per" di emancipazione, poiché la *scienza* della società e della storia ci assicura che libertà ed eguaglianza sono il necessario prodotto dell'abrogazione della proprietà privata dei mezzi di produzione. Non è così. Le inascolate repliche della storia smentivano, una volta di più. Da un "contro" vittorioso può scaturire un'oppressione inedita, perfino peggiore. Ciò che qualifica un movimento di lotta è solo il suo esplicito "per", il dover-essere di un progetto, mai iscritto nell'essere, il *vincolo* dei valori di ri-forma che si *scelgono*, a rischio di scacco.

L'azione non è garantita dalla conoscenza, nella scelta dei valori morali che la guida vige un elemento irriducibile di volontà, irrimediabilmente e irredimibilmente non cognitivo, opera un dover-essere che nessun sapere può veicolare. La koinè ermeneutico-postmoderna lo disconosce, amalgamando e livellando sapere e volontà con il suo arrembaggio contro le scienze della natura.

L'ermeneutica-postmoderna cattura perciò i due proverbiali piccioni (anzi tre) con una fava. (1) Rimuove la lezione tragica del Sessantotto vincente (Mao Tse-tung e Ho Chi Minh) che vieta ormai ogni "contro" che non sia esplicito progetto etico-politico. (2) Immunizza dalla frustrazione del Sessantotto sconfitto: il nemico reale viene, per transustanziazione, assunto nel cielo della teoria: non più il capitalismo, o i rapporti politici

di dominio, ma, la scienza, l'illuminismo, la ragione calcolante, addirittura fino al povero Ulisse (vedi *Dialettica dell'Illuminismo*). Infine (3) si regala l'appagamento di costituire la vestale ideologica di un movimento reale, quello del Settantasette (Deleuze, Guattari & Co. denunceranno addirittura come *totalitaria* la repressione che avviene allora in Italia).

In tutto questo la *koynè* manca esattamente al dovere – ormai ineludibile per il rivoluzionario più ancora che per il riformista – di rendere esplicito il “per” del suo essere-contro. Il “contro” del Settantasette, del resto, di rivoluzionario ha poco e nulla, e parecchio di dannunziano, eventualmente. È il “contro” vitalistico dei meri “stili di vita”, per la cui *vulgata* droga e omosessualità e ogni fattore di emarginazione (anche opulenta, *epateurs* accademici e psicoanalisti/guru) sono già stigmatate di anti-sistema, la negazione e il rifiuto più che mai già pegno di emancipazione. Ma vivere a modo proprio non è già fare la rivoluzione, spesso è semplicemente una rivendicazione di edonismo, la cui presunta carica eversiva il “dominio” può neutralizzare e fare anzi lavorare ai propri scopi (è cosa nota da quasi quattro secoli, si veda Etienne de la Boétie su Ciro il grande che rinuncia alla repressione delle guarnigioni, sostituita con la “libertà” di bordelli taverne e sale da gioco)⁷.

Tornando al dunque, perciò. L'impulso etico per l'emancipazione e contro l'oppressione non aveva alcuna necessità di approdare all'ermeneutica e alla devota esaltazione per Nietzsche e Heidegger. Si trattava di superare il marxismo, certamente, ma per sillabare un *realismo* i cui elementi erano già allora a disposizione, che assumesse come ineluttabile dell'azione la scelta etico-esistenziale non garantita e protetto da nessun Essere, ragione dialettica che fosse o “invio” del medesimo attraverso autorizzato “pastore”, e la ferma consistenza

⁷ E. de la Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, Milano, Chiarelettere, 2011, p. 35.

degli enti, al cui accertamento provvede la scienza, notificando al suddetto Essere, comunque declinato e mimetizzato, un irreversibile addio.

Superare il marxismo: esistenzialismo + scientismo

Si trattava di superare il marxismo in direzione di un inestricabile connubio di esistenzialismo e scientismo, solo apparentemente incompatibili. Intendendo con esistenzialismo non lo spiritualismo esoterico e iper metafisico di Heidegger (autentico tradimento dell'esistenza finita), ma neppure Sartre, irretito nelle stecche di balena hegeliane della dialettica storica, che lo porterà a canonizzare Mao come aveva giustificato il secondo intervento dei carri sovietici contro l'Ungheria dei consigli operai nel '56, o a rifiutato quattro anni prima la lucidità di Camus sui processi e i campi di lavoro forzato nell'est staliniano. L'esistenzialismo di Camus, invece (per Sartre filosofo dilettaante!), coerente nel tener fermo la contingenza dell'essere e dell'agire umano e il primato dell'etica. E lo scientismo di Monod, il riconoscimento del caso più la necessità.

In Italia, del resto, gli sparsi elementi di questa risposta (da assemblare criticamente, va da sé) erano disponibili più ancora che in Francia, si pensi al marxismo eretico di Della Volpe/Colletti, alla scuola di Geymonat, all'esistenzialismo di Abbagnano, al kelsenismo di Bobbio, a Giulio Preti e a Pietro Chiodi...

La scelta ermeneutico-postmoderna dissipa sul nascere questa tradizione/laboratorio (in auge torneranno cascami spiritualisti e cattolicheggianti, i Bonfantini e i Severino!), mette in mora il realismo del disincanto, la sinergia tra principio di realtà e volontà etica di emancipazione, sostituiti entrambi e d'emblée dall'erba voglio dell'interpretazione che s'immagina di creare il fatto, infantile e freudiano principio di piacere che si illude di surrogare le fatiche reali dell'azione emancipatoria ("le doti del rivoluzionario sono la pazienza e l'ironia", ricorda Yves Montand/Semprun nello splendido *La guerra è finita* di Alain Resnais, parafrasando Lenin).

Potremmo insomma azzardare che la koinè ermeneutico-post-moderna è l'episodio più recente di filosofia come consolazione, mentre per uscire dalle sue secche teoretiche e pratiche è necessario riproporre la filosofia come passione della verità, che oggi significa coerenza del disincanto, definitivo addio all'essere comunque coniugato, sapere sugli enti riconosciuto ai saperi reali (il cui paradigma è la scienza "dura"), autonomia esistenziale dell'azione.

L'accertabile

Cosa vuol dire infatti ritorno alla realtà? Dall'interpretazione, tornare all'*accertabile*. Accertabile è diverso da valutabile. La situazione meteorologica del 13 ottobre 2012 alle 12,39, latitudine nord 41.8818477 e longitudine est 12.5084187 dove sto scrivendo, è quella che è, accertata secondo temperatura, umidità, tipo di nuvolosità, assenza di pioggia (che scroscerà invece un quarto d'ora più tardi), ecc. È un *fatto* tutto ciò che può essere riscontrato con *esattezza*. Dire invece che "oggi è una brutta giornata", mentre il 13 agosto era una "bella giornata" già non descriverebbe esattamente "fatti", perché l'espressione "bella giornata" contiene un elemento valutativo il cui criterio non è necessariamente univoco (posso soffrire come caldo eccessivo ciò che tu valuti temperatura deliziosa, mentre 35° Celsius vale o non vale per ambedue, è oggettivo/esatto).

Qual è la pratica umana che ci offre il massimo grado di *ac-certo*-abilità, che implica anche a-valutatività? L'esattezza delle scienze dure e degli asserti empirico-sperimentali. "Non c'è nessuna affermazione su questa Terra che possa aspirare al titolo di 'vero' più delle affermazioni scientifiche"⁸. Il grado zero dell'accertabilità è l'arbitrio del "de gustibus non disputandum", il grado uno della certezza umanamente oggi disponibile è fornito dalle scienze dure, per le quali a buon diritto possiamo

⁸ E. Boncinelli *et al.*, *Qualcosa di grandioso*, Milano, Dalai, 2011, p. 31.

dunque parlare di *verità* e *oggettività*. Titoli che vengono rifiutati, anche dalla *filosofia* della scienza (molta di quella *à la page*, almeno), perché tale “certezza” e “oggettività” non sarebbe *assoluta* e quindi andrebbe messa al bando, o almeno tra virgolette. Ma assoluta da che? Da qualsiasi possibile pratica cognitiva umana, in realtà, poiché la certezza assoluta che si pretende è *immaginaria*, alla lettera: immaginata dal punto di vista di Dio.

Sia chiaro: ogni asserto scientifico in linea di principio può essere revocato da successivi esperimenti che riescano a smentirlo (falsificarlo, nel linguaggio tecnico), e la rivedibilità (“fallibilismo”) resta irrinunciabile e anzi strutturale nella ricerca scientifica, ma di fatto non avviene mai per *leggi* davvero consolidate nella comunità dei ricercatori, bensì solo per ipotesi ancora controverse, benché già molto influenti. Checché abbia propinato e propagato in contrario la leggenda di Kuhn. Le “rivoluzioni” scientifiche non rendono false le leggi scientifiche del precedente “paradigma”. Einstein non “falsifica” Newton ma lo estende, comprendendolo come un caso particolare e precisandolo, e molti esempi di Kuhn riguardano semmai il passaggio dalla non-ancora-scienza alla scienza in senso proprio.

Se saliamo su un aereo, malgrado l’ammonimento più che realistico del mito di Icaro e nella *certezza* di non fare la sua fine, è perché a dispetto di tutti i tentativi di “falsificarle”, tutte le leggi scientifiche implicate in quel decollo volo e atterraggio sono vere, oggettive, e perciò hanno sempre funzionato.

Anche in tribunale, dove vige il principio (almeno dovrebbe) “la verità, tutta la verità, niente altro che la verità”, si cerca di approssimare per il possibile l’ideale di accertamento delle scienze esatte, la prova del DNA fa aggio sul riconoscimento di un testimone oculare (e una branca della criminologia studia in modo empirico-sperimentale modalità e gradi di errore nelle testimonianze). Nella valutazione artistica nessun accertamento del genere è invece possibile, Damien Hirst viene idolatrato dal servo encomio di tanta critica, che in combutta con la speculazione delle aste lo ha imposto come sublime, a

me il suo squalo in formaldeide sembra invece pura ciufeca e avrei numerosi argomenti, ma nessuno accertabile nel senso dell'esattezza (accertabilissime invece le sue quotazioni). Non parliamo poi degli asserti morali (ma dovremo parlarne a lungo nel prosieguo del nostro dialogo).

Ripristinare i ruoli rispettivi dei fatti e delle interpretazioni, per congedarsi dalle ebbrezze dell'ermeneutica postmoderna significa allora, e come minimo, ribadire che il sapere di riferimento è la scienza, unico sapere esatto, perché *avalutativo*. Tanto più necessaria, questa *conditio sine qua non*, visto che la scienza come sapere *per eccellenza* è stata insolentita come scientismo, allo scopo di equivocare la verità (oggettività, certezza) dell'*esattezza* con le fantasmagorie personali del "senso", contraffazione strategica che l'ermeneutica ha reso "sentire comune" filosofico.

Ne consegue che accettare qualsivoglia assimilazione o commistione tra leggi naturali e "leggi sociali" è tassativamente vietato. Esistono e sono cogenti le leggi della natura (anche il più sfrenato degli ermeneuti non si azzarderà a infilare le dita in una presa a 220 watt), non esistono invece cogenti "leggi" sociali, dipendono da lotta, interessi, volontà. Nelle scienze dure l'accertamento è 1, la massima certezza umana. Nelle scienze sociali riguarda solo i "materiali", ad esempio gli eventi storici puntuali, che lo storico interpreterà in modo più o meno plausibile, secondo parametri resi il più possibile rigorosi, che mai potranno aspirare però all'ac-certo-abilità, poiché la totalità degli eventi costituisce un coacervo insensato, la cui unica descrizione adeguata è quella di Shakespeare: "un racconto fatto da un idiota, pieno di rumore e furia, che non significa niente" (*Macbeth*, atto V, scena 5, vv. 26-28).

Le scienze dure, le "scienze umane" e i variegati saperi si dispongono perciò in una sequenza/scala secondo il peso relativo della componente scientifica in senso proprio (fatti accertabili/accertati+logica) e della componente ideologica e valutativa comunque motivata e/o occultata (interessi, superstizioni, volontà di potenza). Già in questo si palesa un compito della filosofia,

l'analisi critica capace di separare con il massimo di "esattezza" la componente descrittiva da quella di dover-essere. Ad esempio: nell'economia la mole di dati accertati è quantitativamente impressionante (molto più che nell'archeologia, dove i "vuoti" sono preponderanti), ma il ruolo funzionale dell'ideologia risulta schiacciante.

Fatti e valori: un confine invalicabile

Radicalmente, allora: non si esce dal postmoderno, non si torna al realismo, se non si ripristina in modo manicheo la distinzione insormontabile tra fatti e valori, essere e dover-essere. Intrecciati in ogni sapere, ma sempre riconoscibili come *due* ingredienti, sempre separabili chimicamente con il sovente della filosofia in quanto critica, tranne che nelle scienze dure, puramente avalutative. Senza questa dicotomia manichea, vince il post moderno: c'è una sola scienza, che abbraccia tutti i saperi nella stessa logica/orizzonte di ermeneuticità che cancella e irride la distinzione di essere e dover-essere, e va dunque scritta "scienza" o "interpretazione", intercambiabilmente, tanto per la fisica delle particelle e la biologia evuzionistica che per l'economia e la critica d'arte, per la teologia e forse anche la cartomanzia e gli oroscopi.

A me sembra che questa dicotomia tu la respinga, certamente e forsennatamente la respingono come bestemmia e bestialità filosofica autori quali Searle e Putnam, cui riservi un ruolo guida nel *New realism*.

Tu proponi una diversa dicotomia, quella tra oggetti naturali e oggetti sociali (aggiungi gli oggetti ideali, dai quali per il momento possiamo prescindere), e per questo vedi nell'ontologia una sorta di "filosofia prima". In effetti, spostare l'attenzione dalle asserzioni e loro grado di accertabilità agli oggetti sembra realismo maggiore, un andare alle cose stesse. E tuttavia...

Tu scrivi che abbiamo oggetti naturali come montagne, fiumi, uragani, tubercolosi, lucertole, la cui caratteristica è l'inemendabilità. E oggetti sociali come i matrimoni, i debiti,

le partite a scacchi, i seggi in parlamento, gli anni di galera, i premi Nobel, la cui caratteristica è la documentalità, oggetti che “subiscono costitutivamente l'azione dell'epistemologia” e dunque “esistono solo perché noi crediamo che esistano”⁹. Arrivi a questa definizione perché ti proponi, contro una definizione di Searle che giudichi insufficiente, di “render conto della totalità degli oggetti sociali, dalle promesse informali a voce alle architetture societarie delle imprese alle entità negative come appunto i debiti”¹⁰. E se questo anziché un merito fosse un vizio (tipicamente hegeliano, dunque dal pedigree blasonatissimo) di “astrazione generica”? Per abbracciare la “totalità degli oggetti sociali”, infatti, devi ridurli tutti al tratto comune della mera non-naturalità e sei costretto a dare della *documentalità* una definizione altrettanto generica: “una struttura minimale, garantita dalla presenza di almeno due persone, che compiono un atto (il quale può consistere in un gesto, in una parola, o in una scrittura) che abbia la possibilità di essere registrato su un qualche supporto, fosse pure soltanto la memoria umana”¹¹.

In questo modo l'astrazione generica cancella però le differenze *cruciali* tra i vari oggetti non-naturali. Prendiamo i matrimoni e le partite a scacchi. Sono entrambe creazioni umane che non si danno in natura, e hanno entrambe a che fare con norme. Ma le norme degli scacchi, una volta creato il gioco, non aprono alcun problema, i matrimoni sì. Nell'ambito degli “oggetti sociali” la questione fondamentale non è la descrizione, che può essere esattissima sia per le regole degli scacchi e altre attività ludiche che per tutte le tipologie di istituzioni, ma la *giustificazione*, la preferenza, l'elemento di dover-essere: cosa “dobbiamo volere”? Il matrimonio indissolubile tra un uomo e una donna, o anche il divorzio e magari il ripudio (dell'uomo

⁹ M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo* cit., pp. 72 e 74.

¹⁰ Ivi, p. 81.

¹¹ *Ibid.*

verso la donna, beninteso)? Il matrimonio monogamico, o anche la poligamia, che sarà poi poligenia, poiché la poliandria da millenni non è stata neppure presa in considerazione? E gli sposi potranno essere tali se omosessuali? L'ontologia non ce lo dirà mai, la documentalità resta in proposito muta. Non possiamo decidere attenendoci ai fatti (ontologia), senza ricorrere a un criterio di valore, anche se spesso tacito. Criterio che a sua volta dovrà essere giustificato ricorrendo a un meta-criterio di valore. Fino a un *primo* (o *ultimo*) puramente esistenziale.

Tu hai scritto (quasi) giustamente: “prima o poi si incontra qualcosa nel mondo là fuori, prima o poi si deve sospendere il gioco delle interpretazioni, e concludere ‘questo è questo’, o anche ‘questo è ciò che io devo fare’, oppure ‘questo è ciò che ho fatto’”. Il “quasi” riguarda però la non assimilabilità del “questo è ciò che io devo fare” con “questo è questo” e “questo è ciò che ho fatto”¹². In questi due ultimi casi l'accertamento del fatto è conclusivo, ma per quanto riguarda il “questo è ciò che io devo fare”, conclusivo sarà un *volere* non ulteriormente giustificabile (se non in modo circolare). Perché il parlamento anziché il *Führerprinzip*? La tua definizione veicola la pericolosa illusione che a decidere possa essere “qualcosa nel mondo là fuori”, cioè una conoscenza, deresponsabilizzandoci da una decisione di valore che in ultima istanza (il valore primo o ultimo che regge tutta l'argomentazione deontica) è radicalmente nostra e non ulteriormente argomentabile (fatti+logica): decisione esistenziale per-l'eguaglianza o per-la-prepotenza.

E mentre su questo tema – assolutamente cruciale per la filosofia che non voglia astrarsi dall'esistenza – l'ontologia non può dirci nulla, “far stare al loro posto” le asserzioni di essere e quelle di dover-essere può essere (deve essere? E fino a che punto argomentabile?) un compito attualissimo della filosofia, che non si riduce affatto ad analisi linguistica.

¹² Id., *Ich kann nicht anders* cit., p. xvi.

La documentalità, proprio perché intende darci una sorta di “quintessenza” degli oggetti sociali, ne cancella le differenze specifiche cruciali. Sono egualmente “iscritti” un romanzo di Dostoevskij, gli striscioni della curva sud, la legge sull’aborto, le pitture rupestri, la disputa Leibniz-Newton sull’analisi. È “iscritto” oralmente o addirittura tacitamente ciò che regola la convivenza di una comunità “primitiva” e le intere biblioteche di scartoffie normative di una società moderna altamente differenziata, ma così si finisce, se va bene, in astrazioni vuote di sapere, ancorché cariche di fascino (de gustibus...): la “essenza” del politico è amico/nemico, per dire, ma la politica in democrazia e nel feudalesimo sono cosa *essenzialmente* diversa, amico/nemico ne coglie il lato generico e perciò inessenziale. Il “politico” in astratto non è oggetto di conoscenza, ma ancor meno la “documentalità”, ancora più astratta.

Se poi parliamo di oggetti non-naturali (a questo tratto generico- astratto si riduce la definizione di oggetti sociali) rischiamo di non poter distinguere tra “oggetti” normativi e oggetti fisici, una cattedrale e una legge sull’eutanasia, un parlamento e un telefonino. Tutti gli oggetti sociali vengono *creati*. Ma la creazione del parlamento e quella del telefonino sono attività di tipo radicalmente diverso (di nuovo l’astrazione generica fuorviante) che dovrebbero trovare espressione linguistica differenziata. Hannah Arendt affronta il problema, elaborando le categorie *fondamentalmente* diverse di *fabbricare* e *agire*, perché il “nuovo” tecnico e quello normativo-istituzionale, devono restare in-confondibili¹³. Lo strumento resta ambivalente o neutrale rispetto al valore (il telefonino può istupidire, salvare una vita, incrementare il narcotraffico), la norma cui mette capo l’agire è un condensato di valore a negazione del valore opposto.

¹³ Per una critica, benché estremamente simpatetica, delle categorie arendtiane, rimando al mio *Hannah Arendt, esistenza e libertà*, Genova, Marietti, 1990.

Oggettività, scienza, percezioni

Insomma: a me pare che la distinzione tra oggetti naturali (astrazione specifica, riguarda tutto ciò per cui varrebbero e varranno le leggi naturali anche in un universo privo di *Homo sapiens*) e oggetti sociali (astrazione generica che cancella differenze essenziali tra telefonino e legge sull'eutanasia, e tra matrimonio e matrimonio) costituisce al massimo un primo passo preliminare: contro l'immaginazione ermeneutico-postmoderna: un matrimonio non è una lucertola. Ma il lavoro del *realismo* filosofico deve a questo punto ancora cominciare (e cominciare dalla dicotomia tra essere e dover-essere).

Del resto, anche la “centralità ontologica dell'estetica”, che proponi come antidoto principe alle fantasie ermeneutiche, produce non poche perplessità. Tu avanzi la necessità del “ripensamento dell'estetica in quanto sfera della percezione e della passività”¹⁴ e imputi a Kant il primo virus della degenerazione ermeneutica, in quanto con il suo apriori spazio-temporale e categoriale “non solo la conoscenza scientifica del mondo, ma anche l'esperienza quotidiana, veniva fatta dipendere dagli schemi concettuali”. Mentre la nuova rivoluzione copernicana *sensista* dovrebbe riabilitare filosoficamente il carattere primario della “fisica ingenua” della nostra vita quotidiana, “molto meno condizionato da schemi concettuali di quanto non avvenga nel caso della ricerca scientifica”¹⁵. Ho usato solo citazioni dalla tua autopresentazione, per evitare di “interpretarti”.

Il problema è dunque il rapporto tra sensibilità ordinaria e scienza, il carattere più oggettivo, per così dire, della prima rispetto alla seconda. Meglio immunizzata dagli “schemi” che aprono alla pretesa ermeneutica di una costruzione mentale del reale. Ma è vero l'inverso.

¹⁴ M. Ferraris, *Autopresentazione*, in D. Antiseri, S. Tagliagambe, *Filosofi italiani contemporanei*, Milano, Bompiani, 2009, pp. 226-235.

¹⁵ *Ibid.*

Tu dici in sostanza: la sensazione immediata “il fuoco scotta” è più oggettiva dell’atomo o del DNA, che per essere formulati esigono “schemi concettuali” (moltissimi, in effetti). Tuttavia chi è affetto dalla sindrome di Smith-Magenis e dal Congenital Insensitivity to Pain with Anidrosys (CIPA) è insensibile a qualsiasi dolore e può finire come Giordano Bruno senza accorgersene. Meno “schemi” qui vuol dire proprio meno percezione della realtà. Obietterai: malattia rara, patologia della sensibilità, non sua normalità. Assai diffuso è invece il daltonismo, colpisce tra il 5% e l’8% dei maschi e l’1% delle femmine. Ma è la stessa visione normale che in realtà dipende da “schemi” mentali assai complessi. “L’errore più comune è pensare che l’immagine ottica all’interno del bulbo oculare ecciti i fotorecettori retinici per poi essere trasmessa fedelmente lungo un cavo chiamato nervo ottico e mostrata su uno schermo chiamato corteccia visiva”¹⁶ mentre “il cervello crea, per così dire, la nostra conoscenza obbedendo a proprie regole” e “il colore è l’esempio massimo di come il cervello costruisce un attributo visivo”¹⁷. La descrizione di una singola sensazione visiva sarebbe lunghissima, proprio perché carica di “schemi”, benché costituisca il “percepto” più elementare e onnipervasivo della nostra vita quotidiana.

Del resto, noi non percepiamo l’infrarosso e l’ultravioletto, frequenze luminose *reali* quanto le altre e nelle illusioni ottiche studiate da Gregory e Kanizsa “siamo obbligati a *percepire* una forma geometrica di un certo tipo, anche se sappiamo che la percezione non corrisponde alla realtà”¹⁸. Ancora, il nostro cervello è programmato per darci una percezione intera degli “oggetti parzialmente occlusi” e il cervello delle scimmie e dei

¹⁶ V.S. Ramachandran, *Cosa sappiamo della mente*, Milano, Mondadori, 2006, p. 29.

¹⁷ S. Zeki, *Splendori e miserie del cervello*, Torino, Codice, 2010, p. 25.

¹⁸ E. Bellone, *Qualcosa, là fuori*, Torino, Codice, 2011, p. 19.

topi impone uno schema come il nostro, “non così i piccioni che nelle stesse situazioni agiscono come se non completassero le figure parzialmente occulte”¹⁹. Per non parlare del dolore agli arti mancanti, o della Prosopagnosia (cecità per i volti) e gli altri sensorialmente realissimi “fantasmi nel cervello” studiati da Ramachandran²⁰, fino alle “incredibili” sensazioni della sinestesia, le note musicali (più raramente anche i numeri) percepite colorate, per contatti anomali delle aree limitrofe nel “giro fusiforme” del cervello²¹.

Il punto cruciale è che nessuna di queste sensazioni è più vera delle altre. Tutte dipendono da “schemi”. Quali “schemi”, tuttavia? Quelli biologici di ciascun sistema cerebro-percettivo. Che non hanno nulla in comune con gli schemi socio-ideologici chiamati in causa dall’ermeneutica.

Ora, un corpo che brucia è ossidazione, anche se a bruciare siamo noi e in preda al CIPA non avvertiamo alcun dolore (stando alla sensazione non brucerebbe nulla). È dunque proprio la scienza, e l’utilizzazione di tutti i suoi “schemi”, ancora più “schemosi” di quelli pur ingenti della sensazione ingenua, che consente di rettificare gli errori di quest’ultima. L’equivoco è di pensare che l’uso di schemi renda di per sé più “ermeneutico” e meno oggettivo un sapere. Se l’apriori kantiano lo intendiamo come l’insieme delle funzioni cerebrali che non ci consentono di vedere, pensare ecc. che così e così (vale anche per le sensazioni, più che mai), che timore c’è? Proprio in questo senso numerosi biologi riconoscono il carattere anticipatorio di Kant. Due esempi tra gli innumerevoli: “Kant scrisse con sapienza che ‘le percezioni senza concetti sono cieche’. Voleva dire che, se i segnali in entrata non fossero organizzati da un qualche concetto, da un principio organizzatore, mai sapremmo dare

¹⁹ G. Vallortigara, *Cervello di gallina*, Torino, Codice, 2015, p. 22.

²⁰ V.S. Ramachandran, *Cosa sappiamo della mente* cit., pp. 12 e ss.

²¹ Ivi, p. 23.

un senso a quei segnali, e dunque non vedremmo nulla”²², “queste cose le vedo molto simili alla concezione delle forme pure kantiane e mi auguro, nei prossimi anni, di cominciare a vedere una lista, questa volta vera, reale, dimostrabile di queste forme pure a priori”²³.

Se le diverse specie vedono diversamente, se per la nostra sensibilità l’ultravioletto e l’infrarosso non esistono (o uno o più colori base per il daltonico) non vuol dire ovviamente che sussista una misteriosa “cosa in sé” (che a Kant serviva per poter provare l’esistenza dell’anima immortale e di un Dio remuneratore nell’aldilà). Anzi, proprio la scienza ci dice esattamente cosa sia la “cosa in sé” colore: rifrazione di onde di diversa lunghezza, coni e bastoncini della retina, zone della corteccia, ricostruzioni e “schematizzazioni” degli impulsi elettrici per interazione/selezione dalle connessioni neuronali, ecc.

Il primato della sensibilità, dell’esperienza ingenua e comune sull’esperienza scientifica, rischia invece di “portare vasi a Samo”, nella fattispecie a Kuhn e alla sua scellerata leggenda, perché accredita che il carattere più “filtrato” degli asserti scientifici li renda meno oggettivi, autostrada per dichiararli socialmente e storicamente condizionati, riconsegnando le leggi scientifiche ai pregiudizi e alle virgolette dell’ermeneutica.

Perché l’essere e non piuttosto gli enti?

Del resto tu assumi Kant nell’interpretazione più rigidamente idealistica, ma le splendide pagine di Cassirer del capitolo “Idealismo critico e idealismo assoluto”²⁴ mettono in luce un Kant che vuole “stabilire solo i principi necessari che vigono nel progresso di ogni conoscenza”²⁵, intendendo con ciò la

²² S. Zeki, *Splendori e miserie del cervello* cit., p. 25.

²³ E. Boncinelli et al., *Qualcosa di grandioso* cit., pp. 52-53.

²⁴ E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, Torino, Einaudi 1964, vol. III, pp. 456-474.

²⁵ Ivi, p. 459.

scienza newtoniana. Un Kant quasi “scienziata” (benché poi contraddetto dal Kant metafisico-religioso della “cosa in sé”), di contro a un Hegel che “anticipa col pensiero l’intero campo della conoscenza”²⁶. Se c’è un modo sicuro per allontanarsi dai fatti e aprire varchi alle esondazioni idealistiche (fino a Gentile), è nella “demonizzazione” di Kant a celebrazione di Hegel.

Ancor più preoccupante mi sembra però la tua reiterata ammirazione per Derrida. C’è l’amicizia, ovviamente. Ma tu stesso scrivi che “rivedere le proprie posizioni è una fatica, e può comportare rotture con amici e maestri”²⁷, dunque i rinnovati elogi significano consonanza filosofica. Eppure se c’è un lascito particolarmente pernicioso dell’ermeneutica postmoderna è proprio Derrida. Vattimo e Rorty difendono le loro tesi in modo cristallino, con uno stile “chiaro e distinto” che costituisce una qualche smentita “espressiva” delle loro posizioni. Con Derrida, invece, la costruzione dei fatti da parte del filosofo diventa stile, e con ciò inaggrabile. Derrida impone l’egemonia di un andamento non-argomentativo, anzi anti-argomentativo, del discorso filosofico, il canone di un disprezzo programmatico e strutturale per l’argomentativo a esaltazione dell’affabulatorio, dell’omiletico, fino al resoconto narcisistico, culmine della dignità filosofica. Sarà inevitabile tornarci, dettagliatamente.

Per stringere, mi sembra che la tua critica della koinè ermeneutica, malgrado la sistematicità e le asprezze polemiche, non tronchi con “l’autunno del grande scontento” verso la scienza e i fatti e l’oggettività. E non già per il minimalismo ingeneroso con cui ti apostrofi (“Così, dopo vent’anni, sei solo qui? Me ne rendo conto, non è molto, e forse è stato un viaggio attorno alla mia stanza”), visto che è sacrosanto il “ci saremmo risparmiati tante affermazioni incredibili e tante fatiche inutili”²⁸, che già

²⁶ *Ibid.*

²⁷ M. Ferraris, *Ich kann nicht anders* cit., p. xvii.

²⁸ *Ivi*, p. xvi.

costituisce un *costruens*, ma perché l'ontologia come primato della sensibilità consente l'ambiguità della scienza come "oggettività debole", non permette una differenza di principio tra scienza *tout court* (le scienze dure) e "scienze umane", e rimuove una volta di più, deresponsabilizzandoci, il primato dell'azione sul sapere per quanto riguarda l'ambito etico dell'esistenza.

Credo cioè che il realismo debba anche assumere l'XI tesi su Feuerbach. Che non significa affatto rinunciare alla filosofia. Marx che l'abbandona per la critica dell'economia politica in realtà tradisce quella tesi. Confonde essere e dover-essere, scienza in senso proprio (la dedica a Darwin) e "scienza" della società, nella convinzione di aver scoperto le leggi dei movimenti storico-sociali, anziché riconoscere il primato dell'etica. Ripartire dall'XI tesi significa perciò *non* rinunciare alla filosofia, tematizzare anzi il lavoro interminabile e di Sisifo che si prospetta. Vediamo.

Più che sommariamente: "Essere" è solo lo stenogramma per la totalità degli enti. Farla finita con l'Essere è il *prius* della filosofia, che deve essere pensiero della finitezza: l'*ateismo* come condizione di possibilità del *realismo* in filosofia. Il sapere degli enti spetta alla scienza, all'azione spetta il dover-essere, alla filosofia la custodia della intransitabilità ultima tra essere e dover-essere, e la critica dei futuri e inesauribili travestimenti che la pulsione metafisico-teologica saprà escogitare e del caleidoscopio di ipostasi a cui darà vita. Compito critico che già non riduce la filosofia a cane da guardia critico dei saperi positivi, come forse paventi. Anzi.

Relativismo etico come natura biologica di Homo sapiens

Perché *pensare* i risultati del sapere positivo, trarre le logiche conseguenze delle verità accertate dalla scienza, significa riconoscere il non senso del mondo, assumere la radicalità del disincanto. Il senso può essere dato solo dall'azzardo del dover-essere che ciascuno sceglie. La filosofia ci pone perciò di fronte alla nostra ineludibile responsabilità di *signori e creatori*

del mondo della norma. Condizione che fa tutt'uno con la natura biologica della specie animale *Homo sapiens* che tutti noi siamo. *Homo sapiens* è l'animale normativo che deve surrogare con la creazione della norma la perdita cogenza degli istinti nella organizzazione dell'essere-insieme che è condizione di sopravvivenza. Quale norma? Qualsiasi, purché funzioni. Il relativismo etico è la condizione ontologica dell'uomo.

Condizione insopportabile e perciò fino alla modernità rimossa (e ricacciata nei fondali della rimozione da tutte le filosofie che tradiscono il disincanto). La favola biblica dell'Eden potrebbe parlarci proprio di questa insostenibile pesantezza del dover-essere. L'albero tabù è quello della "conoscenza del bene e del male", se ne mangerete sarete come Dio, suggerisce Satana, assolutamente veritiero: riconoscerete che siete i creatori e signori della norma. Potere "divino" collettivamente inevitabile, che *Homo sapiens* non riesce a sopportare, e deve riferire alla propria proiezione nei cieli, immaginando una norma che viene dall'Alto e dall'Altro a cui si tratterà solo di obbedire.

E invece: le norme "ultime" (o "prime"), che reggono ogni ragionamento deontico, le creiamo noi stessi, con gesto arbitrario e sovrano. Il cognitivismo etico, il bisogno di poter "scoprire" la norma anziché crearla, è l'ultima forma, "razionalmente" travestita, di quell'antico e costitutivo panico.

Ogni filosofia inizia in realtà con una scelta, la "messa in gerarchia" dei problemi, dai cruciali ai frivoli, seguita dalla proposta dei criteri in base a cui stabilire quali problemi sono cognitivamente risolvibili e quali no. Quelli morali non lo sono, abbiamo visto, quanto ai valori primi (o ultimi) che reggono ogni argomentazione deontica. E anche la gerarchia dei problemi, che caratterizza e differenzia ogni filosofia, è una scelta esistenziale, che non avviene cognitivamente. Per Hegel l'unico "oggetto" degno della filosofia è Dio, per Kant la sequenza: che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa ho diritto di sperare? La "svolta linguistica" pone come

compito filosofico l'analisi della correttezza delle proposizioni, il narcisismo autobiografico di Derrida se stesso, il disincanto pensato coerentemente distrugge il carattere consolatorio della filosofia...

Nuovo realismo o nuovo illuminismo?

Qual è per il *New realism* la gerarchia dei problemi che la filosofia deve oggi affrontare? Soprattutto se vuole davvero costituire un *nuovo illuminismo*? Io sono ad esempio convinto che *solo un illuminismo di massa ci può salvare* (può salvare le democrazie, la salvezza individuale è questione di gusti e di superstizioni), e penso (ma non c'è derivazione causa-effetto) che i compiti della filosofia siano quelli di un *empirismo esistenziale* (realismo esistenziale, naturalismo esistenziale, materialismo esistenziale, biologismo esistenziale, addirittura esistenzialismo neuronale, per capirci) che riconosca il primato dell'azione come libertà/responsabilità in ultima istanza a-cognitiva, che assuma il primato delle scienze dure nel sapere, che rinnovi criticamente e instancabilmente la "distruzione" di metafisica comunque travestita, di ogni Essere e Dio e maiuscola Ipostasi, e che in questo orizzonte e con questi strumenti scelga come filosoficamente preminenti i problemi dei fondamentalismi e della bioetica, del multiculturalismo e delle crescenti diseguaglianze sociali, della democrazia e del suo collassare nella sovranità della finanza, dei rischi della tecnica e della responsabilità dell'intellettuale...

Il *New realism* come prevalere dell'*ontologia* non rischia di restare muto o impotente di fronte a questi problemi? Non restano nella perfetta inattività le decine di pagine con cui Searle mi "dimostra" che tutta la complessità sociale e istituzionale di tutte le epoche e latitudini di *Homo sapiens* sono riducibili alla declinazione e riterazione di una sola formula (X conta come Y in C)? Facendo scomparire, con questa overdose di "realismo" generico-astratto, società, storia, antropologia, necessità di un agire emancipativo?

Temo insomma che se si resta all'ontologia, anziché all'empirismo esistenziale, il *New realism* non ci farà uscire davvero dalle secche ermeneutiche, e finirà per restare più che mai impigliato nelle seduzioni hegeliane dell'astrazione generica e altre sirene della fenomenologia dello Spirito, alambicchi di ipostasi.

2. Sum, ergo cogito

Maurizio Ferraris, prima risposta

Caro Paolo, spero di rispondere a tutto, o quasi. Ma ovviamente se mi fossi dimenticato di qualcosa avremo tempo di ritornarci in un altro passaggio. Come regola generale vorrei dividere le mie risposte in due parti o livelli. Un livello più estesamente storico-politico e uno più specificamente filosofico.

A. DAL POSTMODERNO AL REALISMO

Incominciamo dal piano storico-politico. La prima cosa che mi chiedi è se il nuovo realismo sia una presa d'atto o una proposta filosofica originale. La mia risposta è prevedibile: in alcune sue parti è una presa d'atto, in altre la riproposta di vecchi temi, in altri ancora, per quel che riguarda il mio lavoro personale, consiste nel tentativo di qualche proposta originale, e precisamente quella di un "realismo positivo" che illustrerò nella seconda parte di questa risposta. Cerco intanto di spiegarmi. La maggior parte degli appelli al realismo – compresi, ovviamente, i miei – sottolineano una circostanza, e cioè che il reale abbia un carattere di resistenza, lo "zoccolo duro" di cui parlava Eco in *Kant e l'ornitorinco*, l'"inemendabilità" su cui insisto tanto¹. Da ciò emerge una immagine del reale come negatività, come ciò che dice "no" ai nostri tentativi di manipolazione, concettualizzazione, schematizzazione. Sin qui, dunque, il realismo appare come una critica nei confronti dell'iperbole antirealista

¹ A partire da *Il mondo esterno*, Milano, Bompiani, 2001.

del secolo scorso. Mi chiedo tuttavia se non sia possibile, da tutto questo, ricavare quello che propongo per l'appunto di chiamare "realismo positivo". Il punto è molto semplice: il reale non è soltanto ciò che non si lascia correggere. È anche ciò che detta un destino, offre delle possibilità. Molto banalmente, se c'è qualcosa che *non* puoi fare, è perché c'è qualcosa che, invece, *puoi* fare.

Ma procediamo con ordine, visto che il realismo positivo è un punto d'approdo (spero), che fa seguito a un lungo periodo in cui il realismo si è manifestato, per me, come negatività, come rifiuto, anzitutto del pensiero debole e del postmodernismo. E credo che convenga proprio partire di qui. A proposito della mia stagione debolista e postmodernista mi chiedi a un certo punto "come *ti* è stato possibile?". Come se si fosse trattato di aderire a un programma di sterminio. Non credo che lo fosse, neanche adesso. E non mi propongo di redigere una requisitoria, o un *auto da fé*. Si tratta piuttosto di ricostruire un'epoca, questo spiega molto, perché possiamo imparare dagli errori, nostri e altrui. 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. Capisco tutt'ora benissimo lo spirito in cui sorgeva una concezione del genere: il reale, per rifarsi a un film di culto dell'epoca, *Apocalypse Now!*, era l'attacco militare contro il villaggio vietnamita. Questa durezza andava tenuta a freno, alla forza si doveva contrapporre una debolezza, anche nel pensiero.

Sappiamo però come è andata a finire. Purtroppo le buone intenzioni non bastano nemmeno nei regali (ce ne accorgiamo sotto Natale), figuriamoci nelle teorie. Capita alle grandi teorie quello che succede alle invenzioni, e cioè che possono avere degli sviluppi non previsti dai loro inventori. Chi ha inventato il telefono pensava che sarebbe stato un modo per sentire i concerti a casa su abbonamento. Chi ha inventato il postmoderno non pensava che avrebbe portato al populismo. Non è colpa

dell'inventore, ma sarebbe irresponsabile non cercare di capire perché si sia prodotto un simile effetto indesiderato.

Emancipazione

Ora – come ricordi anche tu nel tuo intervento – la forma più palese del nesso tra negazione e rivoluzione è l'idea di emancipazione. Negando qualcosa ci si libera. E qui sembra opportuna una riflessione sul grande teorico della emancipazione come negazione, Nietzsche. Se c'è un punto su cui sembra dominare un consenso incondizionato, tra amici e nemici, è il fatto che Nietzsche sarebbe il padre del relativismo postmoderno, attraverso la dissoluzione delle nozioni di verità e di oggettività. Per cui Nietzsche si perderebbe in una “contraddizione performativa” (cioè, in poche parole, in uno strabismo tra il dire e il fare): in nome di una verità più profonda dissolve la verità, in nome del riconoscimento della autentica struttura dell'universo, la volontà di potenza, critica l'oggettività della scienza. Trovandosi alla fine intrappolato in un labirinto da cui non riesce a venir fuori. Ma siamo sicuri che sia così?

Prendiamo il *Crepuscolo degli idoli*, che è la sintesi e il documento terminale del suo pensiero, la scatola nera, potremmo dire, prima del crollo psichico che ha luogo tra la fine di dicembre 1888 e i primi di gennaio del 1889. Qui dunque vediamo orchestrati tutti i temi della filosofia nietzschiana, che si addensano in una pagina famosa “come il mondo vero ‘finì’ per diventare una favola”, dove si ripercorrono le tappe che dal cosmo aristocratico di Platone, in cui la verità si identifica con l'autorità, conducono – sulla via di un declino travestito da progresso – al venir meno della verità. L'ultima stazione recita: “Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: Quale mondo ci è rimasto? Forse quello apparente? Ma no! *col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!*”.

Qui c'è qualcosa che suona strano. Nietzsche sta raccontando la storia di un errore e di una decadenza (attraverso il cristianesimo, il kantismo, il positivismo), eppure all'ultima stazione

del viaggio dice che assistiamo all'“apogeo dell'umanità”. E uno si può chiedere: che razza di apogeo può esserci, ad aver perso tanto il mondo vero quanto quello apparente? La contraddizione si risolve considerando che le ultime parole dell'apologo sono, in maiuscolo, INCIPIT ZARATHUSTRA. Come dire che – dopo il lungo errore che consisteva nel cercare la verità come oggettività – una umanità eletta capisce che non c'è né mondo vero né mondo apparente, ma solo volontà di potenza, e l'oggettività viene sostituita dall'autorità, da Zarathustra come profeta di una nuova religione e di un nuovo ordinamento per caste. Ben lungi dal propagandare la relatività dei valori, il pensiero di Nietzsche trova il suo filo conduttore nella gerarchia, dai primi lavori filologici su Teognide, cantore dell'aristocrazia dorica, sino alla lettura appassionata del *Codice di Manu*, il testo sacro induista.

A questo punto, i conti tornano, e non c'è alcuna contraddizione performativa. Non abbiamo a che fare con una aporia del relativismo, visto che, in senso stretto, non c'è nulla di relativistico nella prospettiva di Nietzsche, che identifica la verità con l'autorità. L'aporia, semmai, sta nell'idea di emancipazione. Perché Nietzsche, in perfetta buona fede, ritiene di stare avanzando delle prospettive emancipatorie: in effetti, si potrebbe osservare che non c'è liberazione maggiore, non c'è emancipazione più iperbolica, di quella che ci toglie di dosso il peso della verità e della oggettività. Ma il problema, ovviamente, resta aperto e si sposta. Trasformandosi in due interrogativi politicamente ben più scottanti (e drammaticamente attuali) di quanto non lo siano i dibattiti un po' logori sul relativismo: una emancipazione dalla verità è davvero una emancipazione? E, soprattutto, è davvero emancipazione una libertà riservata soltanto al superuomo?

Aufhebung

Così, in genere, è stata l'emancipazione per happy few nel post-moderno. Rispetto a cui credo che l'atteggiamento giusto sia l'aspirazione all'*Aufhebung*. Superare conservando. Perché sono

convinto che il postmodernismo avesse una grande quantità di cose buone, per esempio l'idea che il pensiero debba portare alla liberazione, aiutando (come nella famosa metafora di Wittgenstein) la mosca a uscire dalla bottiglia. È per questo che mi ha interessato tanto. Ma, appunto, il pensiero fa progressi. Ed è in questo quadro che c'è stata quella che pomposamente potremmo chiamare la mia "svolta" e che altri, con una fissazione religiosa, chiamano "abiura". Ma chi accuserebbe di abiura uno scienziato che prima è stato geocentrico e poi diventa eliocentrico avendo maturato la convinzione, scientificamente fondata, che in effetti è la terra che gira intorno al sole? Chi rimprovererebbe un medico di avere aggiornato, e magari rivoluzionato, le nozioni apprese all'università trent'anni prima? Casamai lo si rimprovererebbe per non averle aggiornate. Tuttavia, proprio il fatto di conoscere dall'interno e con competenza i buoni argomenti dell'antirealismo, dell'ermeneutica e del postmoderno (perché ovviamente ce ne sono, insieme ad altri meno buoni o decisamente pessimi) diviene uno strumento per elaborare un realismo più attrezzato e consapevole, più ricco e più duttile, meno dogmatico e più critico. Per questo parlo di *Aufhebung*, superare una dottrina e insieme conservarne i contributi essenziali. Chi invece di *Aufhebung* preferisce parlare di "abiura" dimostra di aver confuso la filosofia con una fede identitaria e superstiziosa.

In questa *Aufhebung* non ho affatto paura di uscire dall'ortodossia derridiana. Altrimenti per quale motivo mi sarei occupato di decostruzione e di Nietzsche per così tanti anni? Solo per fare il verso a Nietzsche e alla decostruzione? Sarebbe stato dilapidare il mio tempo, e mi auguro di non essere così stupido. D'altra parte, non voglio nemmeno rientrare nel novero dei fedeli imitatori, dei seguaci, degli zeloti o dei pasdaran, dei tristi ripetitori, dei fedeli alla linea, il mondo ne è pieno e si accalorano su chi è "il vero erede" di questo o di quello. Mi sembra una posizione gregaria e niente affatto desiderabile.

Talvolta anche aggressiva e miserabile nei confronti di coloro che abbiano scelto diversamente.

Ricostruzione

Questo tuttavia non significa che non io abbia fatto il possibile per imparare da grandi maestri, e in particolare proprio da Derrida. Tuttavia, se l'idea di decostruzione ha un senso (e sono sicuro che ce l'abbia), il suo primo obiettivo deve consistere proprio nel decostruire la decostruzione, cioè nel vedere che cosa non va in un impianto di pensiero, la sua macchia cieca. È quello che ho cercato di fare, e alla fine ho concluso che la macchia cieca, l'inconscio e il rimosso della decostruzione era proprio il reale, il mondo esterno, la percezione. Non spetta certo a me stabilire se mi sia riuscito o meno, però quello di cui sono assolutamente certo è che il mio tentativo è stato proprio di decostruire il decostruzionismo con le sue stesse armi.

E il secondo obiettivo deve consistere nel *ricostruirla* su altre basi². Provo a spiegarmi meglio. Hilary Putnam, che personalmente ha una grande stima di Derrida, ha scritto che ogni decostruzione senza ricostruzione è irresponsabile. In questo convergendo pienamente con Derrida, che era solito ripetere che ogni decostruzione comporta una ricostruzione. Il che in un senso è ovvio. Si pensi alle montagnole che, a Milano o a Lipsia, sono state costruite con le macerie delle case bombardate. Ma, ovviamente, sarebbe auspicabile che la ricostruzione fosse qualcosa di più sistematico e organizzato del fabbricare montagnole con le macerie. Ed è proprio su questo punto che l'esigenza di radicalismo intrinseca alla decostruzione viene a intrecciarsi con l'istanza di realismo immanente alla ricostruzione. C'è dunque un senso in cui non sono mai stato così vicino a Derrida come quando ho cercato di ricostruire la decostruzione, e ho proposto una ontologia realista. Perché,

² Come ho cercato di articolare nei saggi raccolti in *Ricostruire la decostruzione*, Bompiani, Milano, 2010.

come diceva Ermolao Barbaro in una disputa cinquecentesca sull'imitazione, bisogna assomigliare ai maestri come il figlio al padre, non come la scimmia all'uomo.

Koinè

Quanto alla *koinè* neorealista, non auspico nulla di simile. Il mio sospetto per le *koinai* sta nel fatto che si costituiscono su basi molto povere e poco interessanti. Pensa alla *koinè* ermeneutica: ha avuto pensatori originali e di prima grandezza, ma, in quanto *koinè*, consisteva nella enunciazione di una poverissima tesi universale, che poteva andare da “non ci sono fatti, solo interpretazioni” (un assurdo) a “oltre ai fatti, ci sono le interpretazioni” (puro buon senso). Senza dimenticare poi che l'aspetto più curioso della *koinè* ermeneutica è che ha tanto parlato di interpretazione, ma non l'ha praticata mai, visto che ha detto che tutta la realtà (naturale, sociale, ideale), senza distinzione, è socialmente costruita. Questo non è interpretare, è enunciare un articolo di fede. Nell'ermeneutica l'interpretazione è diventata un semplice salvacondotto per uno scetticismo che oggi, diversamente che nel Seicento, ha una portata puramente regressiva e non comporta alcun guadagno conoscitivo, diventando un puro strumento per la volontà di potenza.

Nel dichiararmi realista, dunque, non ho alcuna nostalgia per le antiche certezze comunitarie tra cui si annoverano – non dimentichiamolo – la xenofobia, i roghi delle streghe, le croci del Ku Klux Klan e le svastiche delle SS. E poi, lo ribadisco, non sono affatto contrario all'interpretazione. Quello che rimprovero al postmoderno è di avere fatto un uso regressivo dell'interpretazione, mai davvero praticata (non mi sembra che i postmoderni interpretino più di altri) ma semplicemente adoperata per diffondere uno scetticismo un po' ribellistico, come dire “la terra gira intorno al sole” “questa affermazione potrebbe essere interpretata”. Che senso ha? È interpretare? No, è semplicemente voler avere l'ultima parola a basso costo.

Una volta che si siano limitate le pretese della interpretazione possiamo ricostruire il mondo. O almeno si può stilare, come ho proposto nel *Manifesto del nuovo realismo* e altrove, un “trattato di pace perpetua” tra le intuizioni costruzioniste e realiste. Si tratta semplicemente di assegnarle ognuna alla propria sfera di competenza: 1. Gli oggetti naturali sono indipendenti dalla 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 concetti 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 settori di applicazione.

Sono poi pienamente d'accordo con te nel deplorare l'abuso dell'essere. Per quel che mi riguarda, parlo di oggetti, di resistenza, non mi riferisco mai al Grande Orizzonte Onnicomprensivo o (ed è lo stesso) al Grande Rimosso dell'Occidente. L'essere di cui si parlava quando ero studente era Dio (ma non si doveva dirlo), non sento molta nostalgia per quel modo di fare filosofia. E non credo nemmeno che brandendo l'orgoglioso nome di “ontologia” si possa – di per sé solo – fare granché. L'ontologia è strategica non perché è ciò che sta in cima ai miei pensieri, ma perché è – nell'ipotesi che ho articolato parlando di “fallacia trascendentale”³ – quello che è stato confuso con l'epistemologia, in un collasso che costituisce il grande problema del postmoderno (e non solo). A questo proposito, non sono d'accordo con la sterzata cassireriana che dai a Kant, facendone un teorico della scienza. Se Kant avesse voluto fare solo una teoria della scienza, allora non avrebbe risposto a Hume. Gli

³ *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Milano, Bompiani, 2004.

occorreva una teoria dell'esperienza. A ben vedere, questo è semmai il progetto della terza critica. Ma questo significa un abbandono totale del punto capitale della prima critica: il giudizio determinante, lo schematismo...

Solidarietà e oggettività

La fallacia trascendentale è stata una delle più potenti giustificazioni dello scientismo in filosofia: dopotutto, l'ontologia deve risolversi in epistemologia, e in epistemologia naturale, cioè in fisica. Ora, uno dei problemi più spiacevoli dello scientismo, secondo me, è quello di creare una contrapposizione tra gli scienziati come pretesi guardiani della oggettività, e gli umanisti politici ed etici come tutori della solidarietà. Una contrapposizione catastrofica perché vede nella scienza l'unica sfera legittima dell'oggettività, e ci vede anche una tendenza egemonica e cattiva, un potere-sapere maligno. A questo punto, ogni parola detta in nome della solidarietà e contro l'oggettività appare come una parola santa, il che è catastrofico, è dimenticare che la mafia, per esempio, è un caso insigne del prevalere della solidarietà sull'oggettività. Senza parlare poi del fatto che la nozione di solidarietà è confusa, e può spesso mascherare l'obbedienza a una autorità che si fa garante della solidarietà.

Prendi questa frase di Rorty, all'apertura del suo saggio sulla priorità della democrazia sulla filosofia⁴: “La tradizione della cultura occidentale che si concentra sulla ricerca della verità, una tradizione che viene dai filosofi greci e dall'Illuminismo, è l'esempio più chiaro del tentativo di cercare il senso dell'esistenza distogliendosi dalla *solidarietà* in nome dell'oggettività”. E prova a sostituire “solidarietà” con “autorità”. Ne vien fuori: “La tradizione della cultura occidentale che si concentra sulla ricerca della verità, una tradizione che viene dai filosofi greci e dall'Illuminismo, è l'esempio più chiaro del tentativo di cer-

⁴ *The Priority of Democracy to Philosophy*, in *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

care il senso dell'esistenza distogliendosi dalla *autorità* in nome dell'oggettività". Dove si capisce benissimo il ruolo emancipativo dell'oggettività rispetto all'autorità, e ovviamente anche alla solidarietà, che come tale significa anche ubbidienza alle tradizioni, fossero anche le più inaccettabili, per esempio gli omicidi rituali degli aztechi, che sicuramente contribuivano in modo importante alla solidarietà sociale.

Questo sia detto anche a prescindere da una considerazione di sociologia della cultura che a mio parere merita attenzione, e cioè il fatto che tra gli intellettuali l'insistenza sulla solidarietà è spesso un modo per allucinare a costo zero l'agire politico. Come quando – lo ricordi giustissimamente tu – Heidegger sostiene che il pensiero è la vera azione. Una frase assurda e un po' risibile, ma che si spiega così: gli intellettuali in buona fede vogliono essere buoni (e chi vuol essere cattivo in buona fede?), ma come si fa a essere uomini politici? È duro, è faticoso. E allora ci si inventa la scusa che pensare è agire veramente. Proprio come essere marxisti per davvero è duro, comporta limiti e restrizioni che personalmente non avrei accettato. E allora ti inventi che la vera rivoluzione è quella di Nietzsche, che propone una emancipazione ancora più radicale, ma per pochi. Tra cui, ovviamente, gli intellettuali critici, trasfigurati in "spiriti liberi". Per questo non penso che il marxismo fosse una via praticabile, lo ripeto. Bisogna trovare qualcos'altro, che non sia né il marxismo, né il radicalismo individualistico di Nietzsche e di Heidegger. O magari rassegnarci al fatto che non si può aver tutto, una cattedra, un buon posto in un giornale, una bella casa, e la coscienza a posto rispetto agli storpi assiderati che chiedono l'elemosina per le strade.

L'antirealismo che trasformava ogni professore in un demiurgo, intento a costruire la realtà attraverso le sue interpretazioni (nella maggior parte dei casi immaginarie, come abbiamo appena visto) è un momento della storia intellettuale europea che si avvia alla fine, ma c'è stato e in parte c'è ancora. Il minimo che si possa dire, a proposito di cambiamenti, è che, per

il realismo, devono essere reali e non puramente immaginari. Per restare in tema di decostruzioni e macerie, sto leggendo in questi giorni i *Diari* di Galeazzo Ciano, ed è interessante confrontare le fantasie belliciste del 1937 con il triste confronto con la realtà del 1942, quando è ormai chiaro a tutti che la guerra è persa. Bene, spesso l'antirealismo si considera rivoluzionario perché sembra dirci che tutto è possibile, basta volerlo, come nelle fantasie del 1937, e spesso il realismo sembra iettatorio o rassegnato perché viene a torto paragonato allo stato d'animo del 1942. Non c'è ragionamento più sbagliato. Il vero punto è che se si fosse stati realisti nel 1937 ci saremmo risparmiate le catastrofi (oltre che le pagliacciate, le fughe e le viltà) del 1942 e anni successivi. Insomma, la pretesa rivoluzionarietà dell'antirealismo non è molto diversa dal servilismo dei generali che assicuravano Mussolini circa lo spirito guerriero dell'esercito, della qualità delle attrezzature militari, della efficacia dell'organizzazione, e dalla stolta visionarietà di Mussolini che gli dava retta e che aveva confuso l'Italia con la Prussia.

Allo stesso modo, io non voglio allucinare la politica con la documentalità. Mi limito a dire (come hanno notato del resto tanti teorici del politico, da Schmitt in avanti) che la burocrazia è un elemento centrale nella costituzione del potere. Poi certo non credo di aver scovato la formula magica: la documentalità può portare asservimento o libertà, ricchezza o povertà, come sperimentiamo tutti i giorni. Ma non credo che trovare una chiave euristica (e spero che tale sia la documentalità) con cui leggere la costituzione degli oggetti sociali equivalga a ridurre tutti gli oggetti sociali alla stessa cosa. Credo al contrario che sia ciò che permette di tracciare le differenze specifiche tra quel tipo di contratto che è il patto con Shylock nel *Mercante di Venezia* e quell'altro tipo di contratto che è, poniamo, un mutuo, un matrimonio, o un trattato di resa senza condizioni. Dire che in tutti e quattro i casi abbiamo a che fare con una forma di documentalità ci permette di riconoscere delle analogie euristicamente utili, ma certo non comporta un annullamento

delle differenze, che sono chiarissime, intuitive per chiunque, e che non richiedono certo di ricevere lumi dalla teoria della documentalità.

Fatti e valori

C'è però un senso per cui l'ontologia diviene intrinsecamente politica: accade quando si ricava dall'essere un dover essere. È su questo punto che, come tu stesso riconosci, le nostre posizioni divergono maggiormente. La verità ha un contenuto prescrittivo (a cui possiamo attenerci o meno, ma ce l'ha) e anche l'essere ci impone dei vincoli. Possiamo essere certi che i nostri valori sarebbero molto diversi se le nostre vite fossero enormemente più lunghe, o più corte. E se non ci fosse un mondo non ci sarebbero valori. Capisco che confondendo fatti con valori si arriva al postmoderno. Ma non è un esito inevitabile. E la distinzione non è tenibile: non ci può essere etica senza mondo. Il che non significa che il mondo abbia il sopravvento sull'etica, altrimenti il concetto stesso di etica non avrebbe senso (per esempio, se non esistesse il libero arbitrio). Il che non significa neppure che l'ontologia risolva tutto. Quella era la pretesa dell'ermeneutica. L'ontologia non può sostituirsi alla politica o all'economia più di quanto possa sostituirsi all'etica.

I fatti, però, sono un valore. Quando dico che qualcosa è un fatto gli sto immediatamente conferendo una autorità e un valore. Non è una cosa che si possa negare. Direi che il minimo sindacale per un'etica è che comporti un riferimento alla responsabilità e alla realtà. Eppure, per paradossale che ciò possa apparire, c'è stato e c'è chi dice che l'etica della responsabilità è poca cosa, che chiunque sarebbe capace di attuare un'etica simile, e che la vera etica consiste nell'irresponsabilità, o (che è lo stesso) nella responsabilità anche nei confronti di ciò di cui non siamo responsabili. Ma queste ovviamente sono futilità scritte per impressionare i più semplici. Se uno si dichiara responsabile di tutto, anche del fatto che il sole tramonti (come in effetti fa quel burlone di Zarathustra, quando dice "si è fatta sera, per-

donatemi se si è fatta sera”), si fa carico di una responsabilità così iperbolica che viene a coincidere con l’irresponsabilità. A mio modo di vedere, invece, ci sono almeno due sensi in cui la realtà ha un nettissimo profilo etico.

Il primo è, banalmente, il fatto che senza realtà non ci può essere moralità, ma semplicemente intenzioni, buone o cattive ma indistinguibili dalle immaginazioni. Un santo o un genocida in sogno non sono né un santo né un genocida. E questo è il motivo per cui tutti gli “addii alla verità”, gli “indebolimenti della realtà”, gli scetticismi, gli accanimenti ermeneutici hanno immancabilmente come risultato il fatto di diminuire la responsabilità, e dunque l’impegno etico. Spesso gli stessi decostruttori ed ermeneutici e debolisti se lo dimenticano, ma quella posizione che oggi presentano come iper-etica, come un fardello doloroso, la presentavano trent’anni fa come una gioiosa macchina da guerra, come il superamento del peso della responsabilità, dell’etica e della tradizione, come l’apertura di un nuovo mondo desiderante e rivoluzionario.

C’è poi un secondo senso, meno storico e decisamente più filosofico. Contrariamente a quello che spesso si sostiene (e che in particolare sostieni tu, richiamandoti a Hume), può essere del tutto lecito dedurre il dover essere, cioè l’etica, dall’essere, cioè l’ontologia. Se io vedo una persona che sta annegando, mi sembra che da questo essere derivi un dover essere, o sbaglio? Tanto è vero che l’unico modo efficace per impedirmi di sentire (di sentire almeno) questo dovere consiste nel dirmi che la persona non sta annegando davvero, ma si tratta di una ripresa cinematografica, di una mia allucinazione, o di qualcosa di simile. Questo carattere vincolante mi viene non solo dall’ontologia, ma anche dall’epistemologia. Poniamo che io sia un medico, e che sappia che dando al malato un certo farmaco ne provocherei la morte. Qui l’ontologia (il farmaco) e l’epistemologia (che io conosca la composizione del farmaco e i suoi effetti) determinano l’etica, il dover-essere segue strettamente dall’essere. Ma c’è anche di più. Più profondamente, e con questo vengo

alla seconda parte del mio discorso, il pensiero stesso deriva dall'essere. Ecco quello che intendo con "realismo positivo", di cui cercherò di dare qualche indicazioni di massima.

B. DAL REALISMO NEGATIVO AL REALISMO POSITIVO

Eco, Rorty e il cacciavite

Il mio punto di partenza è il realismo negativo. E la mia domanda è: il mondo si limita a dire "no"? Non ne sono più sicuro. Contrariamente a quello che sostenevo nel *Mondo esterno*, e a ciò che sostiene Eco in un suo intervento recente⁵, il realismo non è soltanto negatività, e può anzi presentarsi come l'origine della positività. Non solo ogni determinazione è una negazione, ma vale anche la reciproca: ogni negazione orienta verso una o più determinazioni.

Prendiamo il dibattito con Rorty a cui si riferisce Eco. Rorty afferma che "posso pulirmi le orecchie con il cacciavite" (il che di passaggio dimostra che almeno una volta nella vita si è pulito le orecchie con il cacciavite). Eco replica che, (1) non puoi pulirti le orecchie con il cacciavite *perché* è troppo lungo e distante (ci ha provato almeno una volta e si è fatto male); e che (2) il cacciavite può essere adoperato per un omicidio (Eco è memore della prassi del "delitto del cacciavite" sulle strade italiane negli anni Sessanta).

Eco asserisce che dall'essere non puoi ricavare dei sensi obbligati, ma (2) è una deprecabilissima possibilità, non un divieto. Io affermo perciò che dentro ogni senso vietato (che non si può emendare) c'è un senso obbligato (che si può trasgredire o disattendere, ma che c'è). Come si dimostra appunto con il cacciavite, perché: 1. Con un cacciavite ci si può benissimo pulire le orecchie, purché si possieda una perizia sufficiente. Un chirurgo ce la fa benissimo. Dunque il criterio di Eco non

⁵ Cfr. U. Eco, *Di un realismo negativo*, in M. De Caro, M. Ferraris (a cura di), *Bentornata realtà*, Torino, Einaudi, 2012.

è un mero criterio negativo. 2. Nel dire “non posso usare un cacciavite per pulirmi le orecchie” implico una serie di dover essere nascosti: devi pulirti le orecchie con qualcosa di morbido; le cose che fanno male puoi adoperarle per fare male (delitto del cacciavite); se non vuoi essere violento, puoi usare un cacciavite per aprire uno scatolone di libri o per girare una vite. 3. A ben vedere, la risposta giusta di Eco a Rorty sarebbe stata: puoi usare un cacciavite per pulirti le orecchie (basta farci attenzione), mentre con tutta la buona volontà non puoi usare un cacciavite per cucirti un bottone.

La contrapposizione tra la massima di Rorty “puoi usare un cacciavite per pulirti le orecchie” e quella di Eco, “non puoi usare un cacciavite per pulirti le orecchie”, che si presenta come una alternativa tra costruzionismo senza limiti e “realismo negativo”, va rivista. Un realismo non può mai essere radicalmente negativo. È lo spirito che sempre nega. La realtà afferma. Per almeno tre motivi.

Il primo è per l'appunto che dentro a ogni negazione c'è l'apertura di una serie di possibilità. Se non puoi adoperare un cacciavite per attaccarti i bottoni è perché ha delle *affordances* che lo rendono atto a pulirsi le orecchie (con buona pace di Eco), ad aprire un pacco, ad accoltellare un avversario in una disputa tra automobilisti, e ovviamente, se proprio si vuole essere perversi, ad avvitare una vite. Tutte queste possibilità sono implicite nel “no” che la realtà oppone alla richiesta di usare un cacciavite come ago per cucire i bottoni.

Il secondo riguarda la percezione in generale. La percezione, come ho lungamente argomentato sin dai tempi del *Mondo esterno*, vale cognitivamente non tanto per le conoscenze che ci può offrire in positivo (sempre tendenzialmente esposte all'inganno sensibile), quanto piuttosto per le resistenze che abbiamo evocato più sopra. Tuttavia, in ognuna di quelle resistenze si dava una risorsa positiva: l'inceppo è anche la sorpresa, ossia qualcosa di imprevisto e di nuovo che si fa avanti. *Omnis negatio est determinatio*, e ogni negazione è una rivelazione.

C'è poi un altro elemento che indica il carattere ontologicamente costitutivo della percezione. Senza la percezione, che è propriamente l'organo del mondo esterno, molte delle capacità logiche e delle distinzioni di cui ci serviamo tutti i giorni e che sono essenziali per il pensiero risulterebbero inapplicabili. Per esempio, in assenza di un mondo percettivo saremmo in grado di distinguere la conclusività logica dalla causalità fisica, la necessità formale dalla necessità materiale? Ci sono ottimi argomenti per dubitarne.

L'errore di Cartesio

Dai cacciaviti veniamo ai sistemi di metafisica. La negatività a cui si appella Eco per porre un limite alle pretese egemoniche degli schemi concettuali, l'inemendabilità a cui mi sono appellato in tante occasioni, è, per così dire, la reazione a una negatività ancora più grande, che non riguarda né semplicemente gli ultimi trent'anni di postmoderno, né l'ultimo secolo di filosofia, ma ha piuttosto a che fare con l'essenza del pensiero moderno. Che, con Cartesio, nasce in quanto negazione e neutralizzazione del mondo in nome del pensiero. È di lì che, come ho insistito in buona parte del mio lavoro "post-postmoderno", ha inizio il costruttivismo senza confini che ha caratterizzato la filosofia moderna. A cui non bisogna reagire ripristinando un ipotetico "realismo metafisico", un uomo di paglia che consisterebbe nella tesi, davvero troppo ingenua, che la mente sarebbe il rispecchiamento fedele del mondo. Ma piuttosto con un superamento del realismo negativo che porti per l'appunto a un realismo positivo capace di vedere nel reale l'origine del pensiero e della possibilità. Insomma, dopo la stagione del costruzionismo non si tratta di "pensare in piccolo", ma, se mai, di pensare più in grande di quanto non abbia fatto in genere la filosofia degli ultimi quattro secoli.

Mi rendo conto di dire un'enormità, e cerco di motivarla. Pochi filosofi, tranne, per esempio (ci torneremo), Schelling hanno colto con esattezza il tasso di negatività che si deposita nella strategia

dispiegata da Cartesio nelle *Meditazioni metafisiche*. Il cui atteggiamento fondamentale consiste nel revocare in dubbio tutto l'essere in nome del sapere. Tutto il mondo è negato e ridotto a pensiero. Solo dopo una serie di sospensioni che annullano la certezza dei sensi, e poi dello stesso pensiero, si viene a identificare l'essere con il pensiero e poi – con un capovolgimento che anticipa la rivoluzione copernicana di Kant – si fa dipendere l'essere dal pensiero, ossia l'ontologia dall'epistemologia. Cerchiamo di ripercorrere per sommi capi questo movimento.

Cartesio ci invita a dubitare della certezza di quello che abbiamo sotto gli occhi, perché i sensi possono ingannare, perché potrebbe essere un sogno, ecc. Poi ci invita a pensare che anche tutti i nostri pensieri potrebbero essere radicalmente deformati da un demone onnipotente. A questo punto, l'unica cosa di cui sono certo è il fatto di pensare, indipendentemente dai contenuti (che potrebbero essere tutti ingannevoli). L'aspetto singolare di questo movimento è che trasforma una funzione epistemologica (cioè il pensiero) in una funzione ontologica, nella garanzia dell'esistenza di qualcosa. Poi segue un movimento ancora più ingegnoso. Quel pensiero ha una sola certezza, oltre a quella di esistere, ed è il fatto di sentirsi limitato e insufficiente. Ma se può sentirsi limitato e insufficiente è perché ha l'idea di un essere illimitato e perfetto, una idea che non può essere "fattizia", cioè fabbricata dall'io, ma deve essere innata, perché non si capisce da dove possa averla presa. L'idea è dunque quella di un essere perfettissimo, ma poiché fra le perfezioni ci deve essere necessariamente l'esistenza, perché pensare un essere perfettissimo senza l'esistenza è come pensare a un monte senza la valle, allora quell'essere esiste necessariamente. E se esiste necessariamente, visto che è dotato di tutte le perfezioni, non può ingannarmi, sicché tutto quello che mi fa vedere – il mondo esterno – è vero, non ho più ragione di dubitarne, devo solo, occasionalmente, stare attento a eventuali inganni sensibili.

La vicenda è affascinante e ha del favoloso, quasi dell'ariostesco, come tempi del resto siamo quasi lì. Ma se a Dio

sostituissimo la scienza, la vicenda ci racconterebbe proprio la storia degli ultimi quattro secoli. Lo si vede in modo chiarissimo nella *Critica della ragion pura*, che per l'appunto sostituisce Dio con la fisica. Noi siamo garantiti nelle nostre conoscenze dalla scienza, e il nostro modo di rapportarci con il mondo è in tutto e per tutto uguale a quello della fisica. Il mondo che ci viene tolto come esperienza immediata ci viene restituito attraverso il sapere. E il sapere è frutto del pensiero, di una istanza stranissima che, esattamente come in Cartesio, sembra sorgere dal nulla, visto che per l'appunto è una *res cogitans* che non ha nulla a che fare con la *res extensa*. Certo è ridicolo pretendere che da queste altezze venga fuori il populista di turno, ma è tutt'altro che ridicolo pensare che di qui venga l'idea che tutto nel mondo può essere costruzione di pensiero. È proprio contro questo impianto che si muove il realismo, quello che io chiamo "realismo positivo", e che si manifesta anzitutto nella resistenza, nel fatto che il mondo dice di no. È il punto su cui ho lungamente insistito appellandomi alla nozione di "inmenabilità" come contrapposta a quella iperbole costruttivistica che proviene da Cartesio. Adesso però vorrei provare a fare qualche passo in avanti.

Filosofia positiva

Qui si apre infatti la possibilità di passare da un realismo negativo a un realismo positivo, con l'aiuto del "secondo Schelling", per il quale "Cogito ergo sum", il punto di partenza cartesiano, è stato un falso movimento: dal pensiero all'essere. Tutta la filosofia moderna, da Kant a Fichte, a lui stesso da giovane, a Hegel che ormai lo ha soppiantato nel favore filosofico dei tedeschi, è dunque una filosofia negativa. "Penso dunque sono", "le intuizioni senza concetto sono cieche", "il razionale è reale", significa che la certezza va cercata nell'epistemologia, in ciò che sappiamo e pensiamo, e non nell'ontologia, in quello che c'è. Ma con questo si apre un abisso tra il pensiero e l'essere,

uno iato destinato a non venir più recuperato, come del resto testimonia tutta la storia della filosofia degli ultimi due secoli.

Per il secondo Schelling bisogna procedere in senso inverso. L'essere non è qualcosa di costruito dal pensiero, ma è qualcosa di dato, di offerto prima che il pensiero abbia inizio. Non solo perché abbiamo la testimonianza di epoche interminabili in cui c'era il mondo ma non c'era l'uomo, ma anche perché ciò che inizialmente si manifesta come pensiero viene da fuori di noi: le parole di nostra madre, i residui di senso in cui ci imbattiamo proprio come alla Mecca ci si imbatte in un meteorite.

Qui abbiamo a che fare con una possibile estensione dell'argomento della fatticità⁶. Costruiamo automobili, le usiamo, le vendiamo, e questo indubbiamente dipende da noi, dai nostri schemi concettuali e dai nostri apparati percettivi, come direbbe un Kant redivivo. Ma non dipende da noi il fatto che costruiamo automobili, il fatto che ci fossero cose prima di noi e che ci saranno cose dopo di noi. Non ci può essere un costruttivismo generalizzato rispetto ai fatti, e questo banalmente perché ci sono dei fatti che ci precedono: ognuno di noi potrebbe dire, come Eric Satie, "Sono nato troppo giovane in un mondo troppo vecchio".

In particolare, nella filosofia della mitologia di Schelling ci rendiamo conto che non si ha a che fare con una regressione, con un ritorno al mito, ma piuttosto con una valorizzazione di quella che potremmo chiamare la positività di qualcosa che è dato e trasmesso (come appunto avviene per il mito, di cui non conosciamo l'inventore) e non è fabbricato (come per esempio avviene per un romanzo). Qui abbiamo modo, anzitutto, di capire con particolare chiarezza che cosa intendesse Schelling quando parlava di una *filosofia positiva* per contrapposto alla

⁶ Come è stato definito in Q. Meillassoux, *Dopo la finitudine*, trad. it., Mimesis, Milano-Udine, 2012, e in M. Gabriel, *Il senso dell'esistenza. Per un nuovo realismo ontologico*, Roma, Carocci, 2012.

filosofia post-cartesiana, come filosofia “negativa”. “Negativo” equivale, in breve, a costruzionistico. Mentre da Cartesio in avanti la certezza filosofica si ottiene attraverso una costruzione del pensiero (i cui modelli sono la matematica e la geometria, ossia ciò che viene *fatto* dalla mente umana, e che perciò è certo), per il secondo Schelling (che da giovane era stato uno dei massimi fautori del costruzionismo filosofico), la verità, e gli oggetti della filosofia, sono tanto più certi in quanto sono *dati*, cioè si impongono alla coscienza umana invece che esserne fabbricati.

Lo stesso può dirsi per la mitologia e per la rivelazione. Nel mito troviamo una potentissima fatticità: come si diceva, nessuno può dire di essere l’inventore di un mito, che è qualcosa che ci precede, così come ci precedono i dinosauri, e che è tale proprio perché ci è stato raccontato. Una situazione analoga la troviamo nelle barzellette: nessuno ci dice “ho inventato questa barzelletta”, non farebbe ridere, perché sarebbe come servire un motto di spirito riscaldato. Favole, miti, barzellette hanno dunque questo in comune: non sono l’escogitazione di un singolo, non sono la costruzione di uno sceneggiatore, ma sono dati. Quando Wittgenstein parla dei giochi linguistici come cose che si trovano, e non come cose che possiamo inventare a piacimento, suggerisce qualcosa del genere. Seguiamo la regola ciecamente. E la seguiamo prima di comprenderla.

Sono dunque penso

Il pensiero è anzitutto natura, cioè non è un cogito trasparente, ma un inconscio che si rivela progressivamente. Incontriamo oggetti che avevano una consistenza ontologica indipendentemente dal nostro sapere e che di colpo, o attraverso un lento processo, vengono conosciuti. Scopriamo parti di noi (per esempio, di essere invidiosi o di avere la fobia dei topi) così come scopriremmo pezzi di natura. Ci si rivelano elementi della società (per esempio, la schiavitù, lo sfruttamento, la subordinazione femminile e poi, con una crescente sensibilità, il mobbing o il politicamente scorretto), che, di colpo, risultano insopportabili,

e che dunque prima rimanevano seppelliti, cioè assunti come ovvi, in un inconscio politico o sociologico. Verrà indubbiamente, e auspicabilmente in tantissimi casi, il momento della “presa di coscienza”. Ma sarà appunto un esercizio di distacco rispetto a una adesione precedente, non un atto assoluto di costruzione del mondo attraverso il pensiero. Nel mondo psicologico e sociale, il motto di Schelling potrebbe essere “Sono dunque (talora) penso”.

Scopriamo di amare qualcuno così come potremmo scoprire i fossili di un dinosauro. Questo qualcuno non è creato dal nostro pensiero – non più di quanto lo sia il dinosauro. Ma anche il nostro sentimento non dipende da noi più di quanto dipenda il dinosauro. Allo stesso modo, come ho estesamente illustrato altrove, l'intenzionalità viene dalla documentalità: decidiamo di essere qualcosa o qualcuno in base a leggi, parole, insegnamenti e tradizioni che ci precedono e che, per l'appunto, nella maggior parte dei casi, seguiamo “ciecamente”. Verrà indubbiamente, in alcuni casi, il momento della “presa di coscienza”. Ma sarà appunto un esercizio di distacco rispetto a una adesione precedente, non un atto assoluto di costruzione del mondo attraverso il pensiero.

Lo stesso vale nel mondo naturale. La tesi di Schelling è che la natura è spirito inconscio, il che può apparire una romanticheria, aggravata dal fatto che nei suoi ultimi anni il filosofo facesse sedute spiritiche con la Regina di Baviera. Ma di fatto apre a tutt'altro. Anzitutto spiega perché il pensiero aderisca al reale con una forza pre-teoretica che non è vinta da nessuno scetticismo: semplicemente, il pensiero è una parte del reale. Come avrebbe detto Freud, che del resto nasce due anni dopo la morte di Schelling e condivide con lui il clima di un'epoca, dov'era l'Es (che per Schelling è anche, come abbiamo visto, natura e storia) deve diventare Io. Senza mai dimenticare che la vera iniziativa è sempre dell'Es.

Mondo

Di qui il fatto che il mondo non sia composto da fenomeni, ma da cose in sé. In effetti, da almeno due secoli, per quanto riguarda le cose, siamo afflitti da uno strabismo divergente. Con un occhio, quella della coscienza comune, siamo convinti di essere circondati da cose che sono esattamente quello che sono: tavoli, sedie, computer. Raramente ci accade che questi oggetti risultino diversi da quello che sono, o che magari si rivelino delle illusioni o dei miraggi. Si tratta però di momenti passeggeri, di solito le cose non ingannano: e, comunque, ingannano meno delle persone.

Ma c'è un secondo occhio, più esigente e filosofico, con cui guardiamo al mondo, che è del tutto diverso. Ciò con cui abbiamo a che fare non sono cose, ma anzitutto fenomeni, risultato dell'incontro tra una cosa in sé inaccessibile in quanto tale, l'oggetto a cui ci riferiamo, e la mediazione offerta dai nostri apparati percettivi e dai nostri schemi concettuali. Chi ha legato più direttamente il proprio nome a questa trasformazione è Kant con la sua "rivoluzione copernicana" (che in effetti è una rivoluzione tolemaica, perché mette l'uomo al centro dell'universo): invece di chiederci come sono le cose in se stesse, dice Kant, dobbiamo chiederci come devono essere fatte per venire conosciute da noi.

È qui che si manifesta lo strabismo. Da una parte, nella vita di tutti i giorni, siamo dei realisti ingenui, e dall'altra, quando dobbiamo spiegare la nostra esperienza al medico che ci visita o, se professori, a lezione, siamo degli idealisti o almeno dei costruttivisti, perché siamo convinti che la realtà sia frutto di processi che hanno luogo in noi non meno che fuori di noi. È una situazione che Kant aveva previsto, quando aveva definito la propria dottrina come un "realismo empirico" (siamo certi della realtà delle cose d'esperienza) e un "idealismo trascendentale" (a un altro livello, riflessivo e filosofico, sappiamo che le cose dipendono per l'appunto da schemi concettuali e appa-

rati percettivi che sono in noi). Adesso quei termini appaiono antiquati, ma quando qualcuno ci dice che un tavolo è fatto di atomi, e la sua densità è solo di poco maggiore a quella dell'aria circostante, o che quello che noi chiamiamo "dolore" è in realtà una eccitazione di certe fibre neurali, sta giocando al gioco dell'idealista trascendentale: il mondo non è come appare, sotto c'è qualcosa di elusivo e spesso misterioso.

Ciò è del tutto legittimo sul piano scientifico, ma lo è un po' meno se, per l'appunto, ci riferiamo all'esperienza quotidiana. Di solito non diciamo "passami quello che a me e spero a te pare una saliera, per favore", ma "passami la saliera". Malgrado questo, pretendere che le cose di tutti i giorni siano davvero quello che sembrano, ossia siano delle cose in sé e non semplicemente delle apparenze per noi, è una ingenuità imperdonabile. Sperare di accedervi significherebbe coltivare il sogno, irrimediabilmente primitivo, di entrare in contatto con un mondo "là fuori" – un contatto che appare più mitologico di Giove e di Giunone, o persino vagamente comico.

Ma è davvero così? Prendiamo gli oggetti naturali. Per Kant sono i fenomeni per eccellenza: sono situati nello spazio e nel tempo, che però non sono cose che si diano in natura. Stanno nella nostra testa, insieme alle categorie con cui diamo ordine al mondo, al punto che se non ci fossero uomini potrebbe non esserci né lo spazio né il tempo. Se ne dovrebbe concludere che prima degli uomini non c'erano oggetti, almeno per come li conosciamo, ma chiaramente non è così. I fossili ci tramandano esseri che sono esistiti prima di qualunque essere umano. Come la mettiamo? Se c'erano prima di noi erano cose in sé, e non fenomeni, cioè cose che appaiono a noi. Ovviamente ci obietteranno che nel momento in cui li guardiamo, adesso, sono fenomeni. Però ipotizziamo che il fossile sia stato trovato accidentalmente da un cane. Il cane ha schemi concettuali e apparati percettivi radicalmente diversi dai nostri, eppure riesce a interagire con i fossili (e con una quantità di altri oggetti più recenti, per esempio ossi non preistorici) proprio come noi. C'è

un qualche buon motivo per credere che ci siano due oggetti, il fossile visto dal cane e quello visto da me? E se l'oggetto è uno solo perché non dovrebbe essere una cosa in sé?

Prendiamo qualcosa di meno arcaico, gli artefatti, ossia tavoli, sedie, e oggetti da supermercato, che sono per noi la quintessenza degli oggetti. Certo, dipendono dagli uomini per la loro fabbricazione. Ma, una volta fabbricati, si prestano a venire adoperati da esseri che hanno schemi concettuali e apparati percettivi completamente diversi dai nostri. Il gatto di casa è capacissimo di mangiare i croccantini, e si accoccola sulla poltrona. Perché supporre che la poltrona e i croccantini siano una cosa per noi e un'altra cosa per lui? Cosa vieta di concludere che anche artefatti come la poltrona e i croccantini siano cose in sé?

Ma a ben vedere, anche gli oggetti sociali, che dipendono dai soggetti (pur non essendo soggettivi), sono cose in sé e non fenomeni. Questo sulle prime può apparire complicato, perché se gli oggetti sociali dipendono da schemi concettuali, allora sembra ovvio che siano dei fenomeni. Ma non è così. Per essere un fenomeno non basta dipendere da schemi concettuali. 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; una multa vera e propria è una cosa in sé. Ed è solo la prima di una lunga lista: in effetti, c'è un universo di cose come i matrimoni o i divorzi, le crisi finanziarie, le banconote e i titoli di studio, di cui sarebbe ben difficile sostenere che sono semplici fenomeni, quasi maschere di una Cosa In Sé che ama nascondersi.

E adesso veniamo agli eventi, cose come gli uragani o gli incidenti d'auto. Che spesso sono imprevedibili. Come dicevo più sopra, l'irregolarità e la sorpresa, ciò che disattende i nostri dati e le nostre aspettative, sono a più chiara dimostrazione del fatto che gli schemi concettuali non bastano a modellare il mondo. Ma essere realisti non equivale a essere pessimisti.

Pensate alla sorpresa, che – se non si è pessimisti – può anche essere bellissima. È la più grande cosa in sé, perché ha un pezzo decisivo di “per sé” che non può essere ascrivito al soggetto, ma al mondo.

Mente

Così, c'è un senso in cui, quando lo spirito indaga la natura, sta scoprendo se stesso. Non perché la natura sia il prodotto dello spirito, come appunto vogliono i pensatori negativi, ma perché lo spirito è un risultato della natura, esattamente come le leggi della gravità, della fotosintesi e della digestione. L'epistemologia emerge dalla ontologia, proprio al contrario di ciò che sostiene la tesi trascendentale secondo cui l'epistemologia ha un ruolo costitutivo rispetto all'ontologia. Poi ovviamente l'epistemologia può staccarsi quanto si vuole dalle proprie origini, ma è in questa provenienza che si radicano gli elementi fondamentali del sapere, e in particolare l'altrimenti inesplicabile efficacia della matematica nello spiegare la realtà.

Posto che il realismo metafisico, l'uomo di paglia del costruzionismo e dell'antirealismo, supponga un rispecchiamento pieno di due entità distinte, il pensiero e la realtà:

(1) Pensiero \leftrightarrow Realtà

Posto che il costruzionismo, trovando inspiegabile la relazione tra due entità distinte, suggerisca piuttosto un ruolo costitutivo del pensiero rispetto alla realtà:

(2) Pensiero \leftarrow Realtà

Il realismo positivo vede nel pensiero un dato emergente rispetto alla realtà, esattamente come le leggi della gravità, della fotosintesi e della digestione.

(3) Pensiero \rightarrow Realtà

L'essere precede il pensiero, e il pensiero emerge dalla natura. Questo non significa ovviamente che, una volta emerso, il pensiero debba seguire ciecamente i dettami della natura. Può dare vita al mondo sociale, per esempio. Ma, di nuovo, anche il mondo sociale determinerà, in modo largamente inconscio, il

pensiero dei singoli. Se le cose stanno in questi termini, pensare che siamo circondati da fenomeni e non da cose in sé è una delle più singolari illusioni della filosofia negativa. Il mondo è fatto di cose in sé, e dal mondo nasce il pensiero.

Tutte le differenze essenziali che reggono il nostro pensiero, e che si tendono a dimenticare nel pensiero, sebbene siano direttive nell'ambito della pratica, derivano dal reale, e non dal pensiero: la differenza tra ontologia (inemendabile) ed epistemologia (emendabile), così come tra esperienza e scienza, mondo esterno e mondo interno. La differenza tra oggetti ed eventi. La differenza essenziale tra realtà e finzione. Se le cose stanno in questi termini, quello che si apre di fronte a noi non è un mondo di fenomeni, come vuole la filosofia negativa, ma di cose in sé, che traggono la loro origine dal reale.

Così pure, il senso “si dà”, non è a nostra completa disposizione, proprio come le possibilità e impossibilità del cacciavite. Il senso è una modalità di organizzazione per cui qualcosa si presenta in qualche modo. Ma, appunto, non dipende dai soggetti in ultima istanza, non è la produzione di un io trascendentale con le sue categorie. Abbiamo a che fare con qualcosa come la sintesi passiva di Husserl, o come la “sinossi del senso” di cui enigmaticamente parla Kant nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, il fatto che il mondo abbia un ordine prima dell'apparire del soggetto. C'è qualcosa sullo sfondo che può diventare figura. C'è sempre un resto non consumato, diceva Schelling, “un residuo che non scompare mai”.

La mente, insomma, emerge dal mondo (naturale e sociale) e in particolare da quel pezzo di mondo che la riguarda più da vicino, il corpo e il cervello. Poi si confronta con l'ambiente, naturale e sociale, e con sé stessa. In questo confronto, che è una ricostruzione e una rivelazione e non una costruzione, la mente elabora (individualmente ma ancor più collettivamente) una epistemologia, un sapere, che assume a proprio oggetto l'essere. L'incontro fra mente e mondo, così come tra ontologia ed epistemologia, non è garantito, è sempre possibile l'errore.

Ma quando la mente riesce a riconciliarsi con il mondo da cui proviene, allora abbiamo la verità.

Emergenza

Uno può chiedersi come sia avvenuta l'emergenza, e se nell'appellarsi all'emergenza non si corra il rischio di recuperare le prospettive favolose e misteriosofiche di Schelling o la dialettica hegeliana. Ma le cose non stanno così. Basta Darwin. Si obietterà che recentemente Nagel⁷ si è proposto di mettere in dubbio il senso comune della nostra epoca. La sua idea è che il dibattito tra darwiniani e fautori del "disegno intelligente" dell'universo non ha provato la bontà delle tesi di questi ultimi, ma ha rivelato delle fragilità nei primi. Insomma, pur dichiarandosi ateo, e dunque escludendo l'esistenza di una mente ordinatrice dell'universo, Nagel afferma che l'ipotesi darwiniana non riesce a spiegare fenomeni come la coscienza, il sapere e i valori.

In effetti, che vantaggio c'è ad avere una coscienza, che, come diceva Amleto, ci rende vigliacchi? E come si può spiegare l'emergere dell'intelligenza nella materia? Un difensore di Darwin come Daniel Dennett sostiene che, proprio come il vivente è composto di elementi inorganici, a cui ritornerà (nella qual cosa non troviamo niente di miracoloso), così l'intelligenza può benissimo partire da elementi non intelligenti. Nagel tuttavia vede in questa concezione un partito preso riduzionistico, che appare ancora più evidente quando la coscienza e l'intelligenza giungono a livelli più astratti, che sembrano escludere la stessa necessità di un genere umano in grado di pensare. Come scriveva nel 1974 "i numeri transfiniti sarebbero esistiti anche se la Peste Nera avesse sterminato tutti gli uomini prima che Cantor li scoprisse"⁸. Ora, quale

⁷ Th. Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

⁸ Id., *Che cosa si prova a essere un pipistrello?* [1974], Castelvecchi, Roma, 2013.

sarebbe il vantaggio evolutivo dei numeri transfiniti? Un neodarwiniano come Stephen Jay Gould avrebbe sostenuto che si tratta di effetti collaterali di un sistema nervoso centrale più sviluppato (che è in sé un vantaggio evolutivo). Nagel invece asserisce che questo è uno dei tanti aspetti del mondo che il darwinismo non è in grado di spiegare.

Il vero obiettivo di Nagel, tuttavia, non è criticare il darwinismo (anche se è facile immaginare che il suo libro sarà adoperato a quello scopo), bensì, in positivo, proporre una idea giusta e ambiziosa di una scienza più ampia, quasi di un rinato sapere speculativo nello stile dell'idealismo tedesco. Il tratto fondamentale di questa scienza allargata consiste nel far ricorso non soltanto a spiegazioni causali (A causa B) ma anche a spiegazioni finali, ricorrendo a quella che nel gergo filosofico si chiama "teleologia": A causa B perché lo scopo di B era C. Ad esempio, l'uomo ha sviluppato una massa cerebrale superiore agli altri primati perché era parte di un processo orientato verso un fine, quello di avere una coscienza, perché, come diceva un grande partigiano della teleologia, Dante, "fatti non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute e canoscenza".

In questo appello Nagel si richiama ad Aristotele. Ma il suo vero predecessore è piuttosto il Leibniz del *Discorso di metafisica* (1686), critico dei "nouveaux philosophes" dei suoi tempi, che volevano bandire le cause finali dalla fisica. Secondo Leibniz, il fisico che volesse spiegare la natura solo con le cause efficienti non sarebbe meno limitato di uno storico che, per spiegare la presa di una piazzaforte, non tenesse conto degli obiettivi del generale che aveva ingaggiato la battaglia ma si limitasse a dire che la polvere da sparo era riuscita a spingere un corpo duro e pesante contro le mura della piazzaforte, facendole crollare.

Ora, la richiesta di una scienza più ampia è un vasto disegno. Ma per attuarsi non ha bisogno di rinunciare a Darwin, senza contare che per evitare l'egemonia della scienza ci si può attestare su posizioni più tradizionali ma perfettamente efficaci.

Per esempio quella di Putnam⁹, per il quale in molti campi – a cominciare dall'etica – si può e si deve fare filosofia senza la scienza, ma non contro la scienza.

Quanto poi all'esigenza di una scienza teleologica, si potrebbe osservare che le scienze naturali (e non solo le scienze sociali, dove il ricorso alle cause finali è onnipresente) sono intrinsecamente teleologiche, *senza che per questo lo sia la natura*. Questo lo aveva visto benissimo il Kant della *Critica del giudizio*: quando, con lo sguardo dello scienziato, osserviamo la natura, la consideriamo come un tutto e ne ipotizziamo dei fini. L'epistemologia, cioè quello che sappiamo o crediamo di sapere, è intrinsecamente teleologica: se ci mostrano la sezione di un occhio non riusciamo a raccapezzarci sino a che non ipotizziamo che l'occhio è fatto per vedere, e a quel punto diviene chiara la funzione della pupilla, del cristallino, della retina. Ma l'ontologia, quello che c'è, non è necessariamente teleologica. Lo è nel mondo sociale, non nel mondo naturale a cui si riferisce l'ipotesi di Darwin.

Dire che il fine dell'occhio è vedere ci aiuta a capirne il funzionamento proprio come dire che fare gol è l'obiettivo delle squadre di calcio ci permette di capire le partite. Ma questo non ci obbliga a sostenere che l'occhio è intrinsecamente creato per vedere più di quanto ci autorizzi a dire che il naso è stato creato per sorreggere gli occhiali. Può essere un caso evolutivo. Disponendo di un tempo lungo come quello che ci separa dal Big bang e di un materiale grande come l'universo, si può arrivare a tutto, coscienza e numeri transfiniti compresi, proprio come la biblioteca di Babele immaginata da Borges contiene tutto, compresi il giorno e l'ora esatta della nostra morte. Tranne che questa informazione, non si sa quanto evolutivamente utile, è seppellita tra miliardi di altre ore e giorni probabili o

⁹ H. Putnam, *La filosofia nell'età della scienza*, a cura di M. De Caro e D. Macarthur, Bologna, il Mulino, 2012.

improbabili, e miliardi di miliardi di volumi senza alcun senso compiuto.

Realismo positivo

Questo, a mio parere, il quadro che si disegna avendo sott'occhio molti aspetti della filosofia contemporanea¹⁰. Dopo la critica del postmoderno si tratta di passare a una fase costruttiva. Questa ricostruzione si basa sul recupero non solo del realismo, ma di due elementi fortemente estranei sia alla filosofia analitica sia alla filosofia continentale del secolo scorso: la filosofia speculativa, la filosofia sistematica e la filosofia positiva. Ecco che cosa intendo con “ricostruire la decostruzione”. Non è in alcun modo una restaurazione, un ritorno all'ordine (e quale ordine, poi?). Proprio al contrario, è il tentativo di costruire un orizzonte più ampio. Ritorna il pensare in grande, il progetto di una filosofia capace di dar conto dell'intera realtà, dalla fisica al mondo sociale, al di là degli specialismi dell'ultimo secolo. Il vero problema che si pone è dunque il seguente: siamo in grado di conciliare una grande prospettiva speculativa (quella per cui l'epistemologia emerge dall'ontologia) con un orizzonte realistico e senza ricadere nei limiti dell'idealismo post-kantiano? Credo che questa debba essere la scommessa per un realismo positivo, ed è su questo che vorrei concludere con tre spunti di fondo.

Il primo concerne per l'appunto la nozione di “speculativo”. Nella prospettiva che propongo (così come in quella di molti dei “realisti speculativi”) lo speculativo viene associato al materialismo e al realismo, mentre tradizionalmente era associato allo spiritualismo e all'idealismo. La torsione spiritualista era caratteristica del neoidealismo italiano e anglosassone del secolo scorso, che muoveva cartesianamente dallo spirito. Ma non c'è nulla del genere in Hegel, per il quale il concetto

¹⁰ Si veda, a titolo indicativo, *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, a cura di L. Bryant, N. Snircek e G. Haman, re.press, Melbourne, 2011 e *Les nouveaux réalistes*, a cura di A. R. Galloway, Éditions Léo Scheer, Paris, 2012.

emerge dall'essere e lo spirito emerge dalla natura. Per Hegel gli elementi logici non sono prodotti dall'Io (come avviene in Cartesio e Kant), ma emergono dalla natura, dalle cose stesse. Certo Hegel è costretto a pensare l'emergenza con gli strumenti di cui dispone, come sviluppo del concetto e dello spirito, e magari facendo riferimento a principi mitologici come l'anima del mondo. Noi, grazie a Darwin, possiamo pensarla come lo sviluppo dell'epistemologia (intelligente) sulla base di una ontologia non intelligente, d'accordo con la proposta di Dennett. Non è necessario pensare a uno spirito o a una teleologia che dall'alto in basso determini il passaggio dalla natura allo spirito o, in altri termini, dall'ontologia all'epistemologia. Si può benissimo proporre una prospettiva dal basso in alto: l'organico è il risultato dell'inorganico, la coscienza emerge da elementi che non sono coscienti, e l'epistemologia emerge dall'ontologia. Il senso si produce dal non senso, e le possibilità sorgono dall'urto della realtà, senza che per questo la filosofia debba ridursi a una visione frammentaria e rinunciare a fornire un senso complessivo del reale.

Un secondo carattere riguarda precisamente la possibilità di una filosofia sistematica. Che cosa organizza il sistema? Che cosa lo muove? Nei sistemi idealistici tradizionali l'organizzazione del sistema veniva dallo spirito o dal concetto. Ma, come abbiamo visto, noi oggi disponiamo di spiegazioni più efficaci e meno impegnative, di matrice neodarwiniana. A questo punto, abbiamo tutto ciò che è necessario per un sistema pienamente articolato. C'è un primo livello, quello di una ontologia del mondo naturale, in cui si passa dall'inorganico all'organico e finalmente al cosciente. Senza che sia necessario presupporre in questo un qualsiasi "disegno intelligente" (del resto, non lo supponevano nemmeno gli idealisti classici). A questo stadio, abbiamo la costituzione di una ontologia che costituisce la premessa per una epistemologia, ossia per un sapere su ciò che c'è. Questa epistemologia si sviluppa attraverso la coscienza, il linguaggio, la scrittura, il mondo delle leggi, della politica, della

scienza e della cultura. Ed è a questo punto che diviene capace di due operazioni. La prima è quella di una ricostruzione del mondo naturale, che è l'oggetto della scienza della natura. La seconda è quella di una costruzione del mondo sociale, che è l'oggetto delle scienze sociali, e nella quale l'epistemologia ha per l'appunto un ruolo non semplicemente ricostruttivo, ma costruttivo, d'accordo con la legge "Oggetto = Atto Iscritto" che ho illustrato nei miei lavori di ontologia sociale¹¹, ai quali rimando anche per l'articolazione sistematica delle gerarchie di oggetti presenti nella ontologia che propongo (oggetti naturali, sociali, ideali).

Un ultimo punto, sulla nozione di "realismo positivo". In definitiva, la doppia articolazione che ho descritto più sopra si presenta come il rovescio speculare della operazione di filosofia negativa di matrice cartesiana. Se per la filosofia negativa si trattava di revocare ogni consistenza ontologica al mondo per riportare tutto al pensiero e al sapere, e di lì procedere alla ricostituzione del mondo per via epistemologica, con il realismo positivo – recuperando la lezione dell'idealismo tedesco e coniugandola con l'evoluzionismo – è possibile partire dalla ontologia per fondare una epistemologia. La quale poi ovviamente, quando accede al mondo sociale, può e deve diventare costitutiva (è chiaro che le leggi le fanno gli uomini, non gli atomi), mentre non può esserlo nel mondo naturale, come voleva la filosofia negativa che da Cartesio conduce ai postmoderni. Se tutti questi movimenti di cui si vedono segni da più parti dovessero trovare uno sviluppo credo che il nostro secolo avrebbe un motivo di soddisfazione: la filosofia non è morta, e non si limita alla dimensione critica, ma, sotto l'insegna del realismo, è tornata a pensare in grande.

¹¹ In particolare, M. Ferraris, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

3. Ragioni e oggettività della scienza

Paolo Flores d'Arcais, seconda lettera

Caro Maurizio, inutile girarci attorno: dopo la tua lettera, il nostro dialogo deve ancora cominciare. Non mi hai risposto, hai *riesposto* il tuo progetto, prescindendo dalle critiche. Ma un discorso che ignora le obiezioni non entra in *dia-logos*, resta monologo.

Hai dedicato pagine e pagine a polemizzare con posizioni la cui insostenibilità è fra noi acquisita (il reale “là fuori” che precede la coscienza, il suo emergere naturalistico e darwiniano, la necessità di un realismo positivo contro quello meramente “negativo”...), e quindi totalmente fuori tema in una controversia tra te e me, che non è tra te e Vattimo o tra te ed Eco. Il *nostro* motivo del contendere è di tipo assai diverso: a mio parere la guerra che muovi agli idealismi e alle ermeneutiche postmoderne resta prigioniera del loro orizzonte, e dunque il tuo *New realism* resta impigliato nella loro egemonia.

Per uscire dall'impasse propongo perciò di suddividere gli argomenti, benché ciascuno di loro rimandi agli altri, e di discuterli in lettere separate con l'impegno reciproco di non eludere nessuno dei rilievi critici che ci scambieremo in contro-versia, ma di confutarli analiticamente, oppure accoglierli (più o meno parzialmente).

Propongo cinque costellazioni di problemi

Mi sembra ci possano essere cinque “costellazioni” di problemi in cui raggruppare i nostri motivi di dissenso e approfondirli in modo sistematico.

(1) Lo status delle scienze, il carattere oggettivo e neutrale delle scienze dure, la necessità di rovesciare e abbandonare definitivamente la leggenda di Kuhn, l'equivoco del primato della sensibilità rispetto alla realtà filtrata dalla scienza, la differenza radicale tra le *scienze* naturali e le "scienze" storico sociali o umane, la separabilità in queste ultime dell'elemento soggettivo-ideologico rispetto ai dati scientifico-accertabili.

(2) Gli oggetti naturali e gli oggetti sociali, il carattere elusivo della "documentalità" (appiattita nel general-generico "non-naturale"), la mancata distinzione essenziale tra oggetti da una parte e attività sociali, oltretutto tra loro non assimilabili (vita personale affettiva, dimensioni cognitive, comunicazione, fabbricazione, azione pubblica, creazione di istituzioni).

(3) Legemonia degli stili filosofici anti-argomentativi (esemplificati in Derrida), l'uso paradossale e manipolatorio di Schelling, più in generale l'ermeneutica dei classici anziché l'analisi della "cosa stessa", e il meccanismo idealistico/dialettico dell'astrazione generica contro quello realistico/materialistico dell'astrazione determinata.

(4) La questione storico/interpretativa della lunghissima egemonia postmoderna, inspiegabile nei termini di una "volontà di solidarietà", perfettamente compatibile con l'oggettività della realtà naturale e il primato della scienza. La dicotomia fatti/valori, che riconosci essere questione cruciale di dissenso, e le analisi di Putnam e Searle a cui fai riferimento.

(5) Il *New realism* come ritorno alla "grande filosofia", sistema di conoscenza/senso della totalità del reale, l'impossibile connubio (contro natura!) di Hegel e Darwin, un "realismo" teleologico/dialettico che resta prigioniero dell'idealismo, un nuovo capitolo di metafisica anziché un nuovo illuminismo di empirismo esistenziale.

Evitiamo le astuzie retoriche

In questa lettera mi occuperò perciò dei temi di cui al punto (1), tranne una breve premessa che affronta sommariamente

già la questione storico/interpretativa (su cui tornerò analiticamente nella quarta), perché te la sei cavata con una battuta: “A proposito della mia stagione debolista e postmodernista mi chiedi a un certo punto ‘come *ti* è stato possibile?’. Come se si fosse trattato di aderire a un programma di sterminio”. Astuzia retorica che spaccia la mia domanda come aggressione o insinuazione (peggio se inconscia!) verso ogni “debolista” di essere stato un SS della filosofia.

Suonava invece così: “Che questo abc [i fatti vengono prima delle interpretazioni; dissolvere i fatti nell’interpretazione regala al più forte la giustificazione della propria manipolazione oppressiva] venga rivendicato oggi dal *New realism* quasi come lapalissiano, mentre per due generazioni ha affatturato il *mainstream* dei filosofi (non solo continentali, visto che gli scaffali di Barnes&Noble sono da tempo colonizzati da Heidegger Foucault e Derrida) pone perciò un problema cruciale: come è stato possibile? Come *ti* è stato possibile? Non si tratta, sia chiaro, di pretendere autocritiche”. Si tratta invece di spiegare perché, per arrivare al tuo attuale *New realism* dove “basta Darwin”, fosse necessario *sterminare* per decenni, anziché utilizzare, tutti i mattoni già allora disponibili, a partire dal darwinismo di Monod (*Le hasard et la nécessité* esce nel 1970).

Contributi bollati allora come “scientismo”, in nome di una “solidarietà” che amalgamava in uno stesso calderone di “realtà” quella *naturale* che la scienza conosce (oggettivamente) e quella sociale che la rivolta giustamente contesta (i bombardamenti americani nel Vietnam).

Da parte mia, ho provato ad abbozzare una risposta sia storico-sociale che teoretica: una “solidarietà” che, incapace di costruirsi adeguati strumenti pratico-politici, surrogava la propria incapacità di *agire* contro l’oppressione imperialistica lanciando farneticazioni contro la scienza. Come se non si potesse volere l’emancipazione senza lanciare strali contro Newton, Einstein, Bohr, quando è vero il contrario (come oggi riconosci e *sottolinei*).

La mia domanda nasceva dalla esplicita preoccupazione che sotto il vessillo del *new realism*, e con le migliori intenzioni, lo sterminio postmoderno di “realtà e critica” possa continuare, fino a che non si focalizzi e radicalizzi la triplice distinzione tra realtà naturale/realtà sociale, essere/dover essere e fare/agire. Ci torneremo comunque nella quarta lettera, quando avremo sciolto, magari persuadendoci a vicenda, gli altri punti cruciali di dissenso.

Kuhn e la reazione idealista contro la scienza

Partiamo ora da Kuhn, vera architrave della reazione idealista postmoderna, che ha reso ormai luogo comune onnipervasivo, e irrinunciabile *must* ossequiato anche da chi lo combatte, la leggenda dei mutamenti di paradigma nella storia della scienza.

Andiamo al punto: la distinzione tra conoscenza *oggettiva* e “conoscenza” soggettiva, la prima intersoggettivamente cogente, la seconda più o meno (ma comunque) opinabile, è un abuso e un’illusione? A partire da Kuhn la risposta standard è: sì. Dovrebbe invece essere un rotondo NO. I risultati delle *scienze* in senso proprio, che un tempo si definivano naturali (fisica, chimica, biologia) e ora per calco dall’inglese “scienze dure”, ci offrono esattamente una conoscenza oggettiva, vale a dire *esatta, certa, definitiva, cumulativa* delle “cose” di cui si occupano.

Per Kuhn, invece, la scienza (dura) procederebbe per *rivoluzioni* da un *paradigma* a un altro, fra loro *incommensurabili*, di modo che la conoscenza scientifica *non* sarebbe *cumulativa*, e le teorie più diverse che si sono succedute nelle epoche sarebbero tutte “vere” all’interno del relativo paradigma. Di conseguenza svanisce in quanto *mito* l’idea di un *progresso* del sapere scientifico. Vi è accumulazione di conoscenza solo nei periodi di cosiddetta scienza normale, come affinamento delle grandi scoperte, che avvengono invece per *discontinuità*. Perderebbe senso la distinzione tra scienze della natura e scienza umane, e perfino quella tra scienze e filosofia, etica, estetica, tutte in balia del *consenso* nelle relative comunità di riferimento.

Le duecento pagine di “dimostrazione” di Kuhn costituiscono uno dei più cospicui monumenti che la storia delle idee (non solo moderne) abbia innalzato alla contraddizione, al non sequitur, al pregiudizio ideologico. Valga il vero.

Kuhn parla di rivoluzioni in senso proprio, che *sovertono*. Lasciamogli la parola: “le rivoluzioni politiche mirano a mutare le istituzioni politiche in forme che sono proibite da quelle stesse istituzioni” e “lo studio storico del mutamento di paradigmi mette in evidenza che caratteristiche simili sono presenti nello sviluppo delle scienze” (120-121)¹, di modo che “ogni rivoluzione scientifica ha reso necessario l’abbandono da parte della comunità di una teoria scientifica un tempo onorata, in favore di un’altra incompatibile con essa” (24-25), agli antipodi, dunque, rispetto a “un processo cumulativo, che si attui attraverso un’articolazione o un’estensione del vecchio paradigma” (111).

L’analogia con le rivoluzioni politiche viene portata al diapason: la scelta tra paradigmi *scientifici* concorrenti non sarebbe questione di scienza ma di volontà di potenza, al punto che “non sarebbe del tutto sbagliato” dire che “nelle scienze la forza stabilisce ciò che è giusto” (201). Comunque, “la questione della scelta di un paradigma non può mai venir risolta inequivocabilmente dalla logica e dall’esperimento da soli” (122), cioè dalla *imparzialità* del laboratorio, poiché “analogamente alla scelta fra istituzioni politiche contrastanti, la scelta tra paradigmi contrastanti dimostra di essere una scelta fra forme incompatibili di vita sociale” (121).

Se qualcuno sperasse nel carattere metaforico di tali rilievi, Kuhn tronca ogni dubbio e rilancia: un mutamento di paradigma costituisce una vera e propria esperienza *irrazionale*, “il trasferimento della fiducia da un paradigma all’altro è un’esperienza di conversione” (183), che “investe le tecniche di persuasione e le argomentazioni pro e contro in una situazione in cui non

¹ Le pagine indicate fra parentesi fanno riferimento alla seguente edizione: Th.S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1969.

vi può essere nessuna prova” (184). *Conversione*. Va preso alla lettera. Non siamo lontani dal “credo quia absurdum” attribuito a Tertulliano.

Gli esempi storici di rivoluzioni/conversioni paradigmatiche che Kuhn porta come prova sono significativi: la *Fisica* di Aristotele, l'*Almagesto* di Tolomeo, i *Principia* e l'*Ottica* di Newton, l'*Elettricità* di Franklin, la *Chimica* di Lavoisier, la *Geologia* di Lyell (29), costituirebbero altrettanti “paradigmi scientifici”, mentre “un caso particolarmente famoso di mutamento di paradigma” resterebbe “la nascita dell’astronomia copernicana” (92).

Un gioco delle tre carte

Già da questo elenco salta agli occhi un vero e proprio gioco delle tre carte, che mina in radice l’intera argomentazione di Kuhn: vengono infatti amalgamate in un’unica malta opere che segnano l’inizio della scienza in senso proprio con lavori che appartengono alle indagini *pre-scientifiche* della natura. Se definiamo “scienza” tanto Aristotele quanto Lavoisier, tanto Tolomeo quanto Newton, è ovvio che questo “sapere” proceda per rivoluzioni o conversioni caratterizzate dall’incommensurabilità tra incompatibili “universi di discorso”. La nascita della *scienza* moderna, galileiana, basata sull’esperimento di laboratorio ripetibile e ripetuto, potenzialmente illimitato (diacronicamente e sincronicamente), sistematicamente confutatorio, costituisce in effetti un’autentica rivoluzione, che dà vita a procedure (e risultati) incommensurabili con i paradigmi di ricerca precedenti.

Proprio per questo, però, non ha senso, parlare dell’astronomia come “scienza matura [...] diventata tale nell’antichità (94), o della “la crisi che precede l’emergere della teoria di Lavoisier” (94), perché l’abbandono della visione tolemaica o della teoria del flogisto non rappresentano mutamenti di paradigma all’interno della scienza bensì momenti attraverso cui la scienza *nasce*.

In realtà l’unico esempio di mutamento di paradigma all’interno della scienza moderna che Kuhn può offrire è quello della

meccanica newtoniana che deve cedere il posto da una parte alla relatività di Einstein e dall'altra alla meccanica quantistica. Tutti gli altri esempi riguardano il processo *fondativo*, ovviamente non istantaneo e spesso tortuoso, attraverso cui una disciplina diventa scienza, oppure i numerosi e fisiologici episodi di conflitto fra ipotesi rivali, che ancora non hanno trovato una soluzione accertata, in discipline che metodologicamente hanno già imboccato la “via sicura della scienza”².

Così per le lunghe diatribe nel campo dell'ottica (32 e ss.), o le numerose teorie concorrenti sull'elettricità che portano alla “bottiglia di Leyda” (85) per non parlare della “scoperta casuale dei raggi x” (e allora?) (80) o delle “resistenze” incontrate dalle “equazioni di Maxwell” (25) o dello scontro tra i chimici sulla definizione di “elemento”, puramente verbale come riconosce lo stesso Kuhn (161 e 173). Che ammette come “il periodo durante il quale la luce era ‘talvolta un’onda, talvolta una particella’ fu un periodo di crisi – un periodo in cui qualcosa non funzionava”, dunque che la natura della luce era una questione scientificamente irrisolta, e che “esso ebbe fine con lo sviluppo della meccanica ondulatoria e la realizzazione che la luce era un’entità coerente, diversa sia dalle onde che dalle particelle” (143), cioè con il raggiunto accertamento scientifico.

Tirate le somme, tutto l'impianto di Kuhn poggia sul solo “caso” Newton, le cui leggi diventerebbero *false* con Einstein: “queste due teorie sono fundamentalmente incompatibili, analogamente a quanto abbiamo detto a proposito del rapporto tra astronomia copernicana e tolemaica: la teoria di Einstein può essere accettata soltanto se si riconosce che quella di Newton era sbagliata” (126).

Perché le cose non stiano affatto così lo espone lo stesso Kuhn riassumendo le argomentazioni di chi (scienziati, prima ancora che filosofi della scienza) sottolinea come la validità delle

² I. Kant, *Critica della ragion pura*, Torino, Einaudi, 1957, p. 17.

leggi di Newton venga con Einstein semplicemente *circostritta* (all'intera esistenza sulla terra, il che per noi non è poco), e in tale ambito anzi ribadita come caso particolare della nuova legge. Ascoltiamo.

“La dinamica relativistica non può aver mostrato che la dinamica newtoniana è sbagliata dal momento che questa ultima viene ancora oggi usata con pieno successo dalla maggior parte degli ingegneri e, per applicazioni specifiche, anche da molti fisici” (126) e “l'uso della teoria più vecchia può essere giustificato proprio sulla base della nuova [...] la teoria newtoniana appare derivabile da quella einsteiniana, di cui viene perciò a rappresentare un caso speciale” (127). Detto più semplicemente: per tutte le velocità sufficientemente lontane dalla velocità della luce, Newton resta perfettamente valido. E d'altro canto, se così non fosse, saremmo degli assoluti irresponsabili a salire su un aereo, la cui costruzione, funzionamento, decollo, volo, atterraggio, incorpora a piene mani Newton (e infinite altre leggi scientifiche *definitivamente accertate*, evidentemente).

Kuhn non è in grado di obiettare nulla a questi rilievi, e la butta perciò sul generico/astratto: “È sufficiente introdurre qualche leggera variante in questa argomentazione per rendere immune da attacchi qualsiasi teoria”, visto che “la tanto criticata teoria del flogisto, ad esempio, rendeva comprensibili numerosi fenomeni fisici e chimici” (127). Ma *collideva* con molti altri, di modo che risultò scientificamente falsa. Il parallelo con Newton/Einstein c'entra – è il caso di dirlo – come i cavoli a merenda.

Si potrebbe continuare a citare ogni pagina con relative contraddizioni e incongruenze. Qui interessa fissare pochi punti fermi.

Paradosso, unanimità, oggettività

La scienza (moderna, galileiana, sperimentale ecc.) procede secondo un paradosso: i suoi risultati sono per definizione sempre fallibili e rivedibili, e il tentativo di smentire teorie anche molto corroborate fa parte della routine del lavoro di labora-

torio. In realtà, però, i risultati scientifici davvero accertati non vengono mai “falsificati”, al massimo circoscritti, puntualizzati, contestualizzati nell’ambito di una legge maggiormente comprensiva. Ogni disputa è transitoria e si risolve in unanimità. Situazione inedita e stupefacente, che anche Kuhn è costretto a “confessare”: “soltanto nei campi che chiamiamo scientifici, simili divergenze iniziali debbano tosto in gran parte scomparire [...] a quanto pare una volta per sempre” (37). Togliamo pure il “a quanto pare”.

Si tratta dunque di spiegare radice e logica di tanta *meraviglia*: “Perché le comunità scientifiche sono in grado di raggiungere un consenso stabile, irraggiungibile in altri campi? [...] E perché ogni mutamento di paradigma dovrebbe produrre invariabilmente uno strumento più perfetto sotto ogni aspetto di quelli conosciuti prima?” (207). Perché una volta imboccata la “via sicura della scienza” non esistono affatto i paradigmi nel senso di Kuhn, tanto per cominciare. Quanto al consenso unanime accoppiato al progresso delle conoscenze, Kuhn avanza due spiegazioni tra loro incompatibili. Chiamiamole, con le sue stesse parole, “corrispondenza con la natura e con la logica” di contro a “tecniche di persuasione che hanno efficacia entro i gruppi abbastanza specifici che costituiscono la comunità scientifica” (122).

In altri termini: gli scienziati arrivano a una opinione unanime perché costretti dalla forza cogente dell’esperimento che scopre una legge *oggettiva*, che appartiene alla natura, oppure attraverso espedienti retorici e manipolatori tipici del conflitto politico e ideologico? Sul secondo registro troviamo affermazioni come “una decisione [...] può essere presa soltanto sulla base della fede” (190) o addirittura di “idiosincrasie autobiografiche” (185) o perché una teoria appare “più elegante”, “più adatta”, “più semplice” (188). Spiegazioni risibili poiché fede, estetica e idiosincrasie sono gli strumenti che non conducono all’unanimità, ma all’inasprimento dei conflitti. Ci fosse davvero analogia tra “la disputa concernente i modelli contrastanti” e “la questione

dei valori” (138), il mistero dell’unanimità scientifica farebbe concorrenza, quanto a impenetrabilità, al dogma trinitario.

Kuhn si avventura a mettere nero su bianco che “non sarebbe del tutto sbagliato [...] dire che nelle scienze la forza stabilisce ciò che è giusto”, se tale affermazione – si affretta però ad aggiungere – “non trascurasse la natura del processo e l’autorità in base alla quale viene fatta la scelta” (201). Appunto. Infatti, l’“autorità” in questione è “una comunità di tipo specifico” (*ibid.*), ma quando si tratta di rispondere alla domanda “quali sono le caratteristiche essenziali di questa comunità?” (202) Kuhn si impelaga in una labirintica e arzigogolata enumerazione di elementi psicologici e sociologici comuni a *tutte* le comunità di studiosi (e non solo), che oscurano, anziché identificarla, la specificità per cui tutti gli scienziati condividono “un comune criterio di valutazione” (203).

Tale specificità è infatti la *verifica sperimentale*, che manca nelle altre discipline e che nella scienza la fa invece da padrona. Dietro l’unanimità non si annida perciò alcun arcano, il consenso definitivo (anche se in linea di principio sempre rivedibile), si realizza perché a dirimere le controversie in modo cogente è un *tertium* anonimo, l’esperimento sistematico e riproducibile. A far prevalere una teoria, a imporla come legge accertata, non è l’abilità persuasiva o l’affabulazione retorica ma l’istanza perentoria della “corrispondenza con la natura e con la logica”.

Kuhn lo sa (“la verifica fa parte della competizione tra due paradigmi rivali per ottenere la fiducia della comunità scientifica” – 176) ma deve neutralizzarne la portata, per non essere costretto ad ammettere il carattere intersoggettivamente cogente della pratica scientifica rispetto a tutte le altre pratiche umane, cogenza radicata proprio nel “ruolo che l’accordo (o il disaccordo) tra i fatti e la teoria svolge nel processo di verifica” (179). È perciò costretto a una pietosa bugia: “tutte le teorie storicamente significative si sono accordate coi fatti, ma soltanto più o meno”. “Un po’ meno” Aristotele e il flogisto e “un po’

più” Newton, Einstein e Bohr non è un modo di esprimersi approssimativo, è proprio un mentire per la gola.

Caro Maurizio, è possibile che in tutti i miei rilievi su Kuhn io con te sfondi porte aperte, e che queste critiche *radicali* costituiscano anche per te l'abc di un ritorno della filosofia al realismo, ma non ne sono sicuro.

La differenza specifica e dirimente tra una disciplina scientifica “dura” e qualsiasi altro “lavoro” della cultura andrebbe infatti riconosciuto nel carattere *certo*, intersoggettivamente cogente, delle conoscenze della prima, mentre nella ricerca storica, nella valutazione estetica, nell'indagine sociologica, nell'analisi economica, e ovviamente nell'elaborazione filosofica, la coesistenza e simultaneità di scuole di orientamento opposto è permanente – un fatto empiricamente rilevabile – perché *strutturale*, perché in esse è *costitutivo* e dunque ineliminabile un fattore soggettivo, razionalmente non decidibile.

Scienze umane, rigore, gradi di accertamento

Questo non vuole dire che “scienze” umane, etica, estetica, e ovviamente filosofia non siano tenute al “rigore”, a vincoli metodologici anche stringenti, e siano arene dove possono impunemente esercitarsi ed esibirsi forme di sostanziale glos-solalia (spesso sono anche questo, comunque). L'accertamento può però riguardare aspetti e materiali – anche vasti – della disciplina, mai le sue teorie più rilevanti.

Si può *accertare* che Romolo Augustolo viene depresso da Odoacre nel 476, che la Bastiglia viene espugnata dal popolo di Parigi il 14 luglio del 1789, ma le “cause” della fine dell'impero romano e le “cause” della rivoluzione francese resteranno motivo di disputa, che nessun “esperimento” potrà dirimere (anche se un vincolo metodologico unanimemente consentito imponesse a ogni teoria interpretativa il dovere di non collidere con tutti i fatti accertati). Si può accertare che l'Armata rossa sovietica entra in Ungheria poco prima dell'alba del 4 novembre 1956, imponendo il governo Kadar al posto del governo Nagy

e sciogliendo con una sanguinosa e lunga repressione i consigli operai, e a chi parlasse di insurrezione fascista e di aiuto fraterno al socialismo in pericolo si potrà chiedere conto dell'uso dei termini, con riscontri ideologici e sociologici, ma il "senso" e le "ragioni" di quell'evento continueranno – purtroppo – a restare controversi, e i "verdetti" a poter essere rovesciati nelle più diverse e anche raccapriccianti "revisioni" (fino a quelle attuali neofasciste).

Non parliamo dell'economia, dove c'è ovviamente spazio per l'accertamento dei dati, e perfino di calcoli che dovrebbero corroborare o smentire una teoria³, ma in cui il ruolo chiave è giocato dagli obiettivi che si fissano e dai parametri che si scelgono per giudicare un habitat economico (crescita del prodotto interno lordo o degli indici di benessere egualmente diffuso? Monte dei redditi o forbice dei redditi?), posta in gioco di una guerra di interessi e valori, di scelte etico-politiche non decidibili razionalmente. Dove c'è conflitto, NON siamo tutti nella stessa barca.

Cerchiamo perciò di precisare.

Un ossequio teologico più che mai insensato spinge la filosofia (e in modo particolarissimo la filosofia della scienza) a ripudiare il termine "certezza". Il timore di considerare *accertate* le leggi scientifiche si spiega solo con l'idea che la certezza spetti in esclusiva a una (immaginaria) conoscenza dal punto di vista di Dio, mentre tutte le nostre, da Newton al DNA, sarebbero affette dalla tabe dell'ipotesico, dal peccato originale dell'incertezza.

Ora: è verissimo che la scienza procede grazie al dubbio,

³ Vedi il recentissimo teorema di Stiglitz sulla "catastrofe nucleare economica" quando l'1% più ricco si appropria del 25% del reddito, o la demolizione della teoria di Rogoff e Reinhart, bibbia del liberismo utilizzata da tutte le istituzioni finanziarie internazionali, da parte del dottorando Thomas Herndon, che ha trovato un errore di calcolo dovuto a Excel nella "legge" che stabiliva il legame inevitabile fra debiti pubblici e de-crescita. La teoria di Rogoff e Reinhart sostiene che se il debito pubblico di un paese supera il 90% del PIL, la crescita economica si blocca, ma il calcolo corretto rivela invece che sopra quel rapporto debito/PIL la crescita non scende a -0,1% ma sale del +2,2%).

che si caratterizza per il fallibilismo, che tutte le sue leggi sono in linea di principio rivedibili, ma in realtà la *certezza scientifica* esiste (proprio grazie al suo fallibilismo). Ma utilizziamo pure la locuzione “accertamento intersoggettivo cogente”, per non offendere orecchie inguaribilmente teologiche.

Le scienze (dure) costituiscono il grado estremo di *accertamento* e di *accertabilità* umanamente disponibile. Dunque anche la pietra di paragone della caratura scientifica delle altre discipline che ambiscono a “conoscere” e “sapere”. Non si tratta però di una scala lineare (l'economia scientifica al 30%, l'archeologia all'80%...), bensì della possibilità di distinguere e separare, dentro una struttura caleidoscopica (tridimensionale), gli elementi e gli ambiti accertabili, dunque gli *strati* scientifici, da quelli etico-estetico-politici che con i primi si presentano strettamente intrecciati. Chiamiamo filologici i primi, ideologico/valutativi gli altri. Resta essenziale che *sono distinguibili* in linea di principio, e che in questo *sceverare* si esercita l'attività critica, irrinunciabile per la filosofia.

So benissimo che questa impostazione ricade ormai sotto l'accusa infamante di “scientismo”, e ho l'impressione che anche il tuo realismo indulga a questa accusa, poiché stigmatizza come scienziista e reprobò proprio chi “vede nella scienza l'unica sfera legittima dell'oggettività”. Per mettere a fuoco eventuali divergenze ti ripropongo perciò la questione in forma volutamente manichea.

La scienza (dura) è o non è il metro di ogni conoscenza intersoggettivamente cogente? Dobbiamo o meno distinguere radicalmente ciò che è *accertato* (*leggi* della fisica, chimica, biologia) da ciò che non lo è se non parzialmente (psicologia, psichiatria, per non parlare di psicoanalisi, oltre alle altre discipline umanistiche richiamate in precedenza)? Dobbiamo o no (possiamo o no) separare gli strati scientifici da quelli ideologico-valoriali, oggettivi i primi, opinabili i secondi, all'interno di tali discipline?

Il mio rotondo SÌ risponde anche alla domanda che Kuhn avanza come parte integrante delle sua tesi contro la scienza:

“rimane ancora aperta la questione circa quali settori delle scienze sociali abbiano già acquisito definitivamente paradigmi di questo genere [il consenso duraturo]” (35). Nessuno. E non per possibili arretratezze o fasi embrionali del loro sviluppo, ma per l'impossibilità (a differenza delle scienze dure) di una compiuta neutralità e oggettività delle “leggi” che enunciano. Differenza *cruciale*.

Scienza e filosofie della scienza

So anche perfettamente che molta filosofia della scienza post-popperiana sembra fornire sostegno alle posizioni di Kuhn. Eppure, la filosofia della scienza è possibile solo perché *la scienza c'è*, solo se riconosce la scienza come attività umana assolutamente peculiare, capace di raggiungere sistematicamente risultati intersoggettivamente cogenti, a differenza delle altre branche della cultura. Non a caso il problema della demarcazione è in filosofia della scienza così centrale (perfino quando viene negato! Ma insieme costantemente evocato). Si indaga il perché e il come della demarcazione, non il se. Se non vi fosse, non sarebbe mai nata la disciplina “filosofia *della scienza*”. Che è perciò parassitaria di quella differenza specifica, e deve solo svelare l'arcano dell'oggettività, non certo negarlo. Per l'ultima volta: non saliremo mai su un aereo se la certezza della scienza fosse assimilabile all'expertise, anche la più rigorosa, su un'opera di Caravaggio, o alla dimostrazione, anche la meglio argomentata, sulle origine del cristianesimo.

Sulla tua tesi secondo cui “gli oggetti sociali sono dipendenti dalla epistemologia, senza per questo essere soggettivi” torneremo come stabilito in un successivo scambio di lettere. Intanto però, quanto alla *conoscenza*, si tratta non solo di riconoscere l'elemento soggettivo inemendabile nelle scienze umane (e assente nelle scienze dure), ma di affermare la possibilità/necessità di districare in ogni disciplina i differenti strati e relativo grado di accertabilità, quale compito critico irrinunciabile. Ad esempio: la malattia mentale esiste, il Risperidone ((4-[2-[4-(6-fluorobenzol)]

isoxazol-3-yl)-1-piperidyl]ethyl]-3-methyl-2,6-diazabicyclo[4.4.0]deca-1,3-dien-5-one)) è un farmaco efficace nel trattamento della schizofrenia e del disturbo bipolare, la soglia dei disturbi mentali con le relative caratteristiche e gravità sono classificate nel *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM). Tre affermazioni in cui lo strato di soggettività ha un diversissimo spessore (nelle classificazioni del DSM il tasso ideologico-storico sta diventando molto alto). Due perizie psichiatriche di segno opposto non sono una rarità (gli avvocati ci sguazzano), due accertamenti di segno opposto in una scienza dura sono un ossimoro impossibile, poiché ne andrebbe della scienza stessa.

Insomma, contro l'idea di Kuhn secondo cui “possiamo vederci costretti ad abbandonare la convinzione, esplicita o implicita, che mutamenti di paradigmi portino gli scienziati, e coloro che ne seguono gli ammaestramenti, sempre più vicini alla verità” (204) dobbiamo riconoscere invece che le scienze dure (e lo strato “filologico”-scientifico delle diverse “scienze umane”) allargano progressivamente la nostra conoscenza *vera*.

Il che però contrasta con il primato (rispetto alla scienza) della percezione sensibile ordinaria, che tu riaffermi con decisione. Ovviamente, “senza la percezione, che è propriamente l'organo del mondo esterno, molte delle capacità logiche e delle distinzioni di cui ci serviamo tutti i giorni e che sono essenziali per il pensiero risulterebbero inapplicabili” e dunque lapalissiano è “il carattere ontologicamente costitutivo della percezione”. Insomma, “l'esperienza è indipendente dalla scienza”. Tutto vero, ma resta ancor più vero che la scienza (dura) accerta più e meglio della percezione sensibile e spesso la rettifica. L'esperienza sensibile inganna, e solo l'indagine scientifica spiega e corregge la trappola, si tratti di una fotografia o del DNA rispetto a una testimonianza “de visu” o delle silhouette “mutanti” coniglio/anatra. La percezione sensibile di migliaia di persone garantisce che a Medjugorje appare la Madonna, le leggi di ottica e chimica incorporate in una fotografia (nella

quale la Madonna non risulta mai) e lo strato scientifico della psicologia accertano che si tratta invece di suggestioni collettive.

Naturalmente, non possiamo che partire dalle percezioni. Ma anche la più elementare percezione visiva coinvolge un *kombinat* impressionante di terminali sensoriali (cristallino, retina, ecc.), organi di trasmissione dei segnali e infine (*but not least!*) numerose aree della neocorteccia frontale. Ciascuna delle quali è ricettiva solo a un segnale frammentario (uno dei colori di base, la velocità di movimento periferico o quello centrale, ecc.). A percepire è dunque un'intera architettura sinaptica (in simbiosi con gli organi di senso), che *costruisce* la percezione praticando le proprie leggi di funzionamento. Senza tale costruzione non avremmo nessuna sensazione, o "sensazioni" sbagliate fino a risultare letali (come accade per lesioni dell'occhio e ancor più del cervello).

L'errore di Kant

Verrebbe da dire che Kant sbagliava perché le forme della sensibilità non sono solo tempo e spazio ma le "categorie" con cui il cervello organizza il flusso di dati scomposti. Non può esistere nessuna percezione di mere macchie di colori, perché l'architettura cerebrale organizza segnali e stimoli corrispondenti in un'immagine comunque significativa, poiché l'insieme occhio-cervello è stato programmato così (dal *caso* e dall'adattamento della selezione darwiniana).

Torneremo sulla questione anche nello scambio di lettere su Kant e la cosa in sé. Anticipando: se spazio e tempo sono solo nella nostra testa, e sono costitutivi dell'oggetto, senza di noi non ci sono oggetti. In questo senso Kant sbaglia, dunque. Ma in un altro senso le categorie (i tuoi "filtri") sono sempre all'opera. Di uno *stesso* oggetto si danno percezioni diverse (sempre organizzate e significative), a seconda delle strutture neuronali e dei recettori sensoriali delle differenti specie animali. E tra noi appartenenti a *Homo sapiens* una menomazione cerebrale o di un organo di senso *muta* le percezioni. Che dunque non esistono

mai allo stato di *prius* privo di “filtri”. Per riprendere (e rovesciare) un tuo esempio, chi ci dice che il dolore è eccitamento di certe fibre neuronali non sta affatto giocando all'idealismo trascendentale. Sta spiegando scientificamente il dato sensoriale del dolore, che è diverso da individuo a individuo.

In realtà non mi è chiaro il tuo bisogno di insistere sul primato ontologico della sensibilità, se non come sospetto verso la scienza che ci restituirebbe una realtà “filtrata” anziché immediata. Ma proprio quella scientificamente “filtrata” è più *realistica*. È più *completa*. Ci dice che il tavolo su cui stiamo lavorando è di un certo colore perché la sua superficie riflette determinate lunghezze d'onda, che ha una consistenza e solidità perché biologicamente e chimicamente il legno è... ecc., che analizzato nella sua struttura subatomica risulta quasi tutto intessuto di “nulla”, ecc.

Senza ammettere tutto ciò viene minata la prima tesi del *tuo* realismo, che recita: “gli oggetti naturali sono indipendenti dalla epistemologia e rendono vere le scienze naturali” (sott. mia). A tali oggetti naturali abbiamo accesso attraverso il *kombinat* sensi/cervello che comunque “costruisce” percezioni significative, e attraverso la scienza che ci dice di più e meglio su di essi, perché li *accerta*. In tutto ciò, non abbiamo nessunissimo bisogno di far balenare neppure l'ombra della cosa in sé (ci torneremo).

Di conseguenza si evita la “contrapposizione tra gli scienziati come pretesi guardiani della oggettività, e gli umanisti politici ed etici come tutori della solidarietà”, solo se i filosofi saranno in prima linea nel riconoscere che la scienza (dura), e solo essa, è oggettiva, e si proporranno di esser custodi di una crivello critico che nei diversi “saperi” lavori incessantemente a setacciare strato scientifico e strati ideologico-valoriali. Riconoscendo con ciò del tutto impregiudicato il valore della scienza nella scala esistenziale (per molti vale zero rispetto alla “salvezza”), e la radicale autonomia dell'agire etico-politico che ne consegue.

Ma su tutto questo nelle prossime lettere.

4. Che cosa è “cogente”?

Maurizio Ferraris, seconda risposta

Vattimo maestro dello scrivere chiaro

Caro Paolo, sono desolato per il tuo disappunto. Nella risposta precedente non volevo essere evasivo ma semmai ricapitolativo. Non posso dare per scontato che chi ci legge sappia cosa intendo con “nuovo realismo”, e la parola “realismo” evoca un gran numero di associazioni – dal cinismo della Realpolitik al piattume del raccontare quello che vedo nella mia stanza. E se devo giudicare da molte cose che sono state scritte sul realismo non bisogna mai fare un eccessivo affidamento sulla informazione, sulla buona fede o sulla intelligenza delle persone. Basti dire che un tale in un libro collettaneo contro di me ha detto che io nel *Manifesto del nuovo realismo* parlavo di Ruby, dando con questo la più luminosa dimostrazione del fatto che è proprio vero che per i postmoderni non esistono fatti, solo interpretazioni, anzi, invenzioni di sana pianta.

Per ciò che riguarda il “come hai potuto?” cercherò di essere più chiaro. *No, non ho potuto*. Sfido chiunque a trovare in un mio scritto giovanile una difesa della tesi secondo cui “non ci sono fatti, solo interpretazioni”, o “nulla esiste al di fuori del testo” o “l’essere che può venir compreso è linguaggio”. La mia posizione (come risulta chiaro da una raccolta di miei scritti 1978-1983, ossia dalle primissime cose pubblicate a 22 anni sino all’intervento in *Pensiero debole*, che uscirà nel prossimo autunno, e che mi sono deciso a permettere proprio perché sono testi che in gran parte non si trovano più) è sempre stata realistica: in Gadamer criticavo l’irrealismo del dialogo

come creatore di consenso e di filosofia, e lo facevo attraverso Derrida, di cui peraltro criticavo la furia decostruttiva, che in lui era recuperata attraverso lo stile, mentre nei suoi imitatori diventava grottesca. 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 filosofia non è come la psicoanalisi e per collaborare non è necessario condividere le stesse teorie sulla libido.

Emancipazione e percezione

La sola cosa che è cambiata, rispetto ad allora, è che mentre mi auguravo che un po' di antirealismo potesse contribuire all'emancipazione mi sono accorto del contrario, e dunque ho ritenuto anche politicamente inopportuno dare credito ad aperture antirealiste. Così come a un certo punto mi sono chiesto (ma è un altro punto ancora) per quale motivo la filosofia non dovesse parlare di percezioni ma sempre e soltanto di interpretazioni, come se le persone oltre che interpretare non percepissero, e soprattutto come se la filosofia avesse un qualche know how supplementare rispetto alle interpretazioni e invece delle percezioni non dovesse sapere sistematicamente niente. Per esempio, al tempo di Aristotele appariva normale che un filosofo parlasse di fisica, di ermeneutica e di percezione. Adesso sembra ovvio che non scriva una fisica – ed è spiegabilissimo – ma sembra altrettanto ovvio che non scriva una percettologia – ed è inspiegabile, ancora Husserl e Merleau-Ponty lo facevano. Ma la cosa davvero più inspiegabile di tutte è perché mai un filosofo dovrebbe essere un esperto di interpretazioni. Perché mai uno che ammette di non saper niente di fisica e di non azzardarsi a parlare di percezione dovrebbe poi dichiararsi un mago delle interpretazioni? E perché mai chi troverebbe a giusto titolo ba-

nale ridurre la propria attività filosofica all'asserzione "ci sono percezioni" dovrebbe invece trovare in qualche modo rilevante (ed è ciò che è avvenuto) praticare una attività filosofica il cui nocciolo si riduce all'asserzione "ci sono interpretazioni"?

Su Kuhn: accordo e oltre

Con questo vengo alla questione centrale di questo tratto del dialogo, lo statuto della scienza. Anzitutto, condivido tutto quello che dici di Kuhn e aggiungo una osservazione. L'enorme successo di Kuhn, e in generale l'ambiente che era venuto a crearsi verso la metà del secolo scorso (non sono sicuro, ad esempio, che Foucault abbia letto Kuhn, sono certo che Gadamer non lo abbia fatto, e in definitiva credo che nemmeno Vattimo lo abbia letto davvero, ma gli argomenti sono comuni) è dovuto a un meccanismo perverso. Le "scienze dello spirito" si sentono radicalmente superate dalle "scienze della natura", questa è la certezza profonda di Heidegger, Gadamer, Foucault, Derrida. La prova è data dal fatto che non uno di questi grandi filosofi, quando è stato male, ha deciso di non andare dal medico. Non uno di loro, insomma, ha mai dubitato per un momento che la misura ultima della oggettività scientifica sia data appunto dalle scienze della natura e non dalle scienze dello spirito. Non uno l'ha mai pensata su questo punto diversamente da te e da me, perché pensarla diversamente significherebbe affidarsi al pensiero magico, cosa che, di nuovo, nessuno dei filosofi testé menzionati ha mai fatto.

Ora, proprio per questo se la prendevano con la scienza ed elaboravano un antirealismo che definirei "professionale". Essere filosofi, nel momento in cui tutta la sfera della realtà e della oggettività sembra accaparrata dalla scienza della natura (ma chiamiamola pure "scienza" *tout court*, non ho nessuna difficoltà a dire che le scienze sociali o la filosofia non sono scienze, senza che per questo debba dire che sono miti o romanzi, come fanno gli scienziati e gli ermeneutici con una concordia che fa pensare) significa dire che la realtà non esiste, che è social-

mente costruita, che è determinata da linguaggi, fabbricata da paradigmi ecc. A questo punto, le humanities si sono date una rispettabilità: gli scienziati costruiscono, gli umanisti decostruiscono. Il che è bellissimo, ed è tanto più bello se a dirlo è uno storico della scienza, cioè un intellettuale che dovrebbe essere tendenzialmente favorevole alla scienza, altrimenti (è lecito opinare) avrebbe fatto il sarto. Se infatti a dire le cose di Kuhn fosse stato il papa, si può essere certi che i decostruttori non le avrebbero accettate con tanto entusiasmo, anche se, come sappiamo bene, Ratzinger si è spinto molto più avanti, e si è servito non della epistemologia relativistica di Kuhn, ma della epistemologia anarchica di Feyerabend.

La scienza non è il metro di misura

Ciò detto, è la scienza il metro di qualunque conoscenza cogente? Qui, diversamente da te, rispondo con un nettissimo NO. Se con “cogente” si intende qualcosa di obbligatorio e inderogabile, è totalmente falso che “la scienza”, anche nel senso più vago, è il metro esclusivo di una conoscenza cogente. È cogentissimo, molto più di qualunque legge fisica (che si potrà sempre revocare in dubbio, come è appunto accaduto alle leggi di Newton in determinate dimensioni) il fatto che M.me Bovary avesse un amante. È cogentissimo, infinitamente più cogente del calorico e del flogisto, il fatto che le lingue ugro-finniche siano agglutinanti, che in tedesco il verbo va alla fine della frase, che in francese e in inglese è obbligatorio esplicitare il soggetto mentre in italiano e in latino lo si può sottintendere. Così come cogente è il fatto che una frase come “Il verde è o” non ha significato, che “domani ti prometto che” non è una promessa, perché manca di oggetto. E potranno cambiare anche tutte le nostre conoscenze scientifiche, ma ciò che non potrà mai cambiare è una legge semplicissima come “non c'è colore che non abbia una estensione”. E non solo gli scienziati sono i “guardiani dell'oggettività”, lo sono anche i giudici, quello che ha luogo ha un nome molto chiaro: ingiustizia.

Inversamente, il fatto che la terra giri intorno al sole è cogente? No, perché l'umanità ha potuto vivere benissimo e raggiungere elevati gradi di civiltà anche nell'età del geocentrismo. Quasi nessuna delle leggi della fisica, tranne la gravità, è cogente nel senso usuale del termine, perché quasi mai ci troviamo a trasgredirla, per il semplice motivo che non interviene nella nostra vita. E anche prima di conoscere la legge di gravità chi tirava un sasso in cielo si scansava per non riceverlo in testa, magari spiegandosi la cosa con la legge dei luoghi naturali, o più probabilmente non spiegandosela affatto e non ponendosi neppure il problema. Ovviamente, le leggi della fisica sono cogenti quando si parla di fisica: non posso impunemente sostenere che *in realtà* il sole gira intorno alla terra. Ma anche su questo punto un ermeneutico potrebbe abilmente far notare che non si tratta di discutere delle leggi della fisica, che nessuno si è mai sognato di mettere in dubbio (diciamo piuttosto: nessuno si è sognato di mettere in dubbio *sinché ha potuto*, ne sa qualcosa Galileo), ma semplicemente di dimostrare che queste leggi non hanno cogenza nella nostra vita, che le cose davvero importanti sono la morte e le tasse, due dimensioni sulle quali, in ultima istanza, la fisica non è cogente.

Due fronti: contro l'ermeneutica e contro lo scientismo

A questo punto, il mio realismo apre una battaglia su due fronti. Contro gli ermeneutici, mi impegno a dire che non è vero che una volta che qualcosa non è normato da una scienza (o si sia dimostrato che anche la scienza non è normativa) allora *anything goes*. No, non è così, e tutti i casi che ho riportato poco fa, di norme linguistiche o di verità letterarie o di proprietà dei colori dimostrano che ci sono territori saldissimi anche indipendentemente da norme fisiche. Persino una illusione ottica come quella di Müller-Lyer è vincolante, e vincolante è il triangolo di Kanizsa, che è fenomenicamente presente (lo si vede) sebbene non sia fisicamente presente (quel triangolo non c'è). Si capisce allora che "cogente" non è sinonimo di "vero", ed è solo in questa

dimensione che valorizzo l'esperienza sensibile. Non ho mai dubitato del fatto che il bastone che vedo spezzato nell'acqua non in realtà non è spezzato. Non ho mai dubitato che nel mio vedere ne vada di cristallino, retina, corteccia prefrontale ecc. Ciò che mi interessa è il fatto che, benché io sappia che è spezzato, non possa fare a meno di vederlo come lo vedo. È questa la cogenza, l'inemendabilità, con cui mi trovo a fare i conti.

Qui si apre il mio secondo fronte, contro gli scienziati, come te. Premettendo che non considero "scienziata" un insulto, così come invece considero un insulto "fanatico" o "superstizioso". La scienza non è *in generale* né garanzia di verità né obbligo di cogenza. Non è garanzia di verità perché la scienza può sbagliare, e proprio in questa fallibilità sta la sua superiorità rispetto all'*ipse dixit*. Non è garanzia di cogenza perché le leggi di uno stato che credesse che la natura della luce è ondulatoria non sono necessariamente diverse a quelle di uno stato che credesse che la natura della luce è corpuscolare. Dove la scienza conta è in settori apparentemente marginali, in cui il "cambio di paradigmi" non fa notizia, ma in realtà incide con inaudita profondità nella nostra vita. Tra tutte queste scienze, la più importante, di gran lunga, è la medicina, cioè appunto quella scienza che anche il più duro degli antiscientisti 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, che peraltro lo ha mezzo ammazzato a forza di pasticche.

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. Ma immaginiamo questo stesso fisico che a un certo punto abbia un forte dolore al braccio sinistro. Sul fatto che abbia un dolore, non ci può essere alcun dubbio (sempre che ce lo abbia davvero, si capisce), e anche

nel caso che, con una tecnica di *brain imaging*, si dimostrasse che i suoi centri del dolore non sono stimolati, bene, saremmo costretti ad ammettere che il fisico superstizioso ha un dolore, visto che ce l'ha. Questo e non altro, ripeto, è il ruolo che attribuisco all'esperienza sensibile, appunto come misura di inemendabilità e di cogenza, non come misura di verità scientifica.

A questo punto, passando all'epistemologia, il fisico superstizioso potrebbe chiedersi se quello che ha sia soltanto un dolore al braccio sinistro e non il sintomo di un infarto in corso. Se, come è sperabile, decide di farsi visitare, potrà avere due esiti: era infarto o non era infarto. E diversamente da quello che accadeva nell'esempio del *brain imaging*, qui possiamo dare una risposta. Se ci sono le tracce dell'infarto, allora è infarto. Se invece non ci sono, allora non è un infarto, ma un dolore al braccio sinistro. Ora, proprio questo rende cogente la medicina, che considererei come il paradigma delle scienze della natura proprio perché è l'esempio di un sapere estremamente fallibile, altamente problematico (davvero sappiamo perché funzionano gli antidepressivi?), eppure strutturalmente legato a una connessione tra ontologia ed epistemologia.

Vorrei aggiungere che è sempre stato così. È già così in Platone, quando, per dare l'esempio di un sapere che necessariamente deve congiungersi con quello che è, fa notare (nel *Fedro*) quando incauto sarebbe chi si facesse curare da un medico che avesse semplicemente letto dei libri di medicina. È così in Montaigne, quando per dare la dimensione dell'irrevocabile, fa l'esempio del discorso del medico al paziente: "Mon bon homme, c'est fait: on ne vous sçauroit redresser: on vous plastrera pour le plus, et estançonnera un peu, et allongera-lon de quelque heure vostre misere"¹. E se guardiamo ancora al *Conflitto delle*

¹ "Mio buon uomo, è fatto: non vi si potrebbe raddrizzare; vi si intonacherà tutt'al più e vi si puntellerà un po', e si allungherà di qualche ora la vostra miseria": Montaigne, *Saggi*, Milano, Mondadori, 1986, p. 1160.

facoltà di Kant, abbiamo di fronte a noi tre “facoltà superiori” (e cogenti), ossia la medicina, la giurisprudenza e la teologia, e una “facoltà inferiore” (e meno cogente) ossia la filosofia. All’interno della filosofia, all’epoca, c’era ancora la “filosofia naturale”, cioè la fisica. Da allora, e con un movimento che è iniziato proprio con Kant, ci siamo trovati ad assegnare un valore paradigmatico alla fisica, proprio perché era la scienza che aveva fatto più progressi, esattamente come, nel nostro secolo, i professori hanno scritto le loro teorie dell’arte riferendosi al *ready made*. In entrambi i casi, un settore estremamente anomalo è stato reso paradigmatico.

Centralità della medicina

Con risultati analoghi. Il *ready made* in arte ha provocato lo stesso *anything goes* che il prendere la fisica come paradigma delle scienze. Visto che la fisica, essendo molto lontana dalla vita, può permettersi di sbagliare di grosso e di cambiare paradigma senza che questo comporti gravi conseguenze. Viceversa, nella medicina è vero che le diete cambiano che è un piacere, ma non si è mai dato il caso di una dieta che raccomandasse come elixir di lunga vita l’abuso di droghe. Ora, non è proprio questo il caso in cui un riferimento a quello che c’è (l’ontologia, il mio corpo come oggetto naturale) rende vero quello che so a proposito di quello che c’è (l’epistemologia, nella fattispecie la medicina)? Si potrebbe mai dare il caso di una terapia che ammazzasse il paziente e che malgrado questo qualcuno considerasse una terapia valida? Ovviamente, ci possono essere tantissime terapie che appaiono efficaci e che hanno successo soltanto per un effetto placebo, ma il caso della terapia che ammazza è incontestabile: non è la terapia giusta. E non è giusta perché quello che c’è nel mondo naturale (il corpo del malato, nella fattispecie) non rende vera la terapia, anzi, la falsifica nel modo più brusco.

Ovviamente, questo vale anche per la fisica, nel senso che se le equazioni di Einstein non fossero state dimostrate da

accertamenti empirici dubito che gli avrebbero conferito il Nobel per la fisica. 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. E *l'anything goes* si può applicare a tutto tranne che alla medicina, perché può darsi benissimo che pronunciare una formula magica guarisca un malato immaginario, ma è dubbio che guarisca un malato reale. 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.

5. Fatti e valori

Paolo Flores d'Arcais, terza lettera

L'animismo filosofico Hegel>Heidegger>Derrida

Caro Maurizio,

archiviamo intanto la questione del tuo passato ermeneutico-postmoderno, visto il tuo tranchant “Vattimo, non è mai stato per me un modello teoretico, ma sempre e soltanto un importantissimo modello stilistico [...] Non credo di aver mai condiviso una sola delle sue tesi”. Ero irretito, come tanti, dalla vulgata, tuttora assai diffusa, del tuo ruolo accanto a Vattimo nell'affermazione del pensiero debole e della koinè ermeneutico-postmoderna a livello internazionale. Vulgata che la tua antologia in uscita spazzerà via, dunque capitolo chiuso. Del resto ero stato esplicito, non andavo a caccia di autocritiche, l'intento era solo – e tale resta – di capire se il tuo “nuovo realismo” lasci ancora varchi alle tesi pan-ermeneutiche o le metta con le spalle al muro e fuori gioco.

Poiché mi scrivi che “condivido tutto quello che dici di Kuhn e aggiungo una osservazione” dovrei sentirmi rassicurato sul nostro sentire all'unisono, visto che la tua glossa suona micidiale nei confronti di Heidegger, Gadamer, Foucault, Derrida. Sottolinei infatti che con loro “le ‘scienze dello spirito’ si sentono radicalmente superate dalle ‘scienze della natura’, questa è la [loro] certezza profonda” e dunque per dare “rispettabilità alle humanities” promuovono l'equazione: “essere filosofi [...] significa dire che la realtà non esiste”, equazione che tu e io *realisticamente*, credo, giudichiamo insostenibile fino al ridicolo.

Al giudizio su Heidegger & Co. arrivi però attraverso un passaggio che non mi convince affatto: poiché se si ammala-vano andavano dal medico, “non uno di loro”, scrivi, “ha mai dubitato per un momento che la misura ultima della oggettività scientifica sia data dalle scienze della natura e non dalle scienze dello spirito” visto che “pensarla diversamente significherebbe affidarsi al pensiero magico, cosa che nessuno dei filosofi testé menzionati ha mai fatto”. Ahimè, la “oggettività” che nella baita di Todtnauberg eventualmente si concedeva alle scienze “dure” era al massimo la disprezzabilissima “esattezza”, lontana anni luce dalla luce/ombra della “verità come velamento/disvelamento” e altri funambolismi esoterici cari a ogni decostruzionismo. Quanto al pensiero magico, penso che a conclusione del nostro dialogo forse avremo accumulato i materiali per prendere in serio esame la tesi che la linea Hegel>Heidegger>Derrida e annesse costellazioni idealistico-ermeneutico-post moderne costituiscano esattamente il dispiegarsi dell'*animismo* in ambito filosofico, del pensiero magico come risentimento contro la scienza. Ma non anticipiamo.

Il disaccordo fra noi nasce intanto non appena fai rientrare dalla finestra il Kuhn pensiero che avevi garantito di aver cacciato integralmente dalla porta. Procedo a qualche “citazione e confutazione”.

Citazioni e confutazioni

Scrivi: “è la scienza il metro di qualunque conoscenza cogente? Qui, diversamente da te, rispondo con un nettissimo NO. Se con ‘cogente’ si intende qualcosa di obbligatorio e inderogabile, è totalmente falso che ‘la scienza’, anche nel senso più vago, è il metro esclusivo di una conoscenza cogente. È cogentissimo, molto più di qualunque legge fisica (che si potrà sempre revocare in dubbio, come è appunto accaduto alle leggi di Newton in determinate dimensioni) il fatto che M.me Bovary avesse un amante”.

Mi sembra che tu introduca un equivoco, cui la mia lettera non offre però alcun appiglio. Il metro di qualunque “co-

noscenza cogente” (preferirei “asserzione vera”) è per me la *accertabilità empirica*: nella vita quotidiana come nei laboratori scientifici. L'affermazione “piove” è vera (cioè “obbligatoria e inderogabile” in senso gnoseologico) se riferita a determinate coordinate spaziotemporali nelle quali effettivamente piove: accertamento empirico alla portata di tutti. Altrettanto alla portata di chiunque (sappia leggere) è l'accertamento empirico che il personaggio letterario Emma Bovary avesse un amante: basta sfogliare il romanzo di Flaubert. Ma accertati empiricamente sono anche, ormai, il bosone di Higgs e la struttura del DNA con relativa mappatura completa del genoma umano, benché né tu né io siamo minimamente in grado di controllare. Non capisco perciò il senso del tuo contrapporre Madame Bovary a Madame Curie.

Da decenni uso “intersoggettivamente cogente” come benevola concessione verbale a chi non vuole sentire parlare di conoscenza *oggettiva e vera*, di fatti e/o leggi accertati. Cui si possono contrapporre asserzioni *false* (l'eroina di Flaubert era una donna fedele, il bosone di Higgs non esiste) oppure *sogettive* (Damien Hirst e Maurizio Cattelan sono grandi artisti, o anche semplicemente artisti – le asserzioni sulle loro stratosferiche quotazioni di mercato sono invece vere e oggettive). Le asserzioni false e quelle soggettive vanno tenute ben distinte, appartenendo a due ambiti diversi (essere e dover-essere, descrittivo e prescrittivo, fattuale e valoriale) di conflitto con il “vero e oggettivo” dell'accertato.

Che le asserzioni vere e le conoscenze oggettive possano riferirsi tanto alle leggi della scienza quanto all'amante di Madame Bovary (e all'accertamento di “piove” nella vita quotidiana) è per me talmente centrale e ovvio che ho parlato di “strato ‘filologico’-scientifico delle diverse ‘scienze umane’”, facendo l'esempio di “Romolo Augustolo viene deposto da Odoacre nel 476” e “la Bastiglia viene espugnata dal popolo di Parigi il 14 luglio del 1789”, a cui possiamo tranquillamente aggiungere il carattere agglutinante delle lingue ugro-finniche, il “non c'è

colore che non abbia una estensione” e ogni altro esempio che ti aggradi di effettivo *ac-certo*-amento, anche nelle più umili vicende della vita quotidiana.

La tua obiezione mi risulterebbero perciò criptica, se non fosse immediatamente chiarita dal fatto che tu ritieni l'esistenza dell'amante di Emma Bovary *più accertabile* delle leggi di Newton, perché la prima è per sempre, una volta uscita dalla penna di Flaubert, le seconde finiscono invece “revocate in dubbio in determinate dimensioni” (sott. mia) dalle equazioni di Einstein. Ti cauteli con “in determinate dimensioni”, ma ciò che cattura l'attenzione del lettore è il “revocate in dubbio”. Il che è *falso*. $E=mc^2$ lascia le leggi di Newton perfettamente valide nel nostro mondo, come caso “particolare” (l'unico in cui viviamo, a meno di futuri viaggi interstellari), quando i movimenti degli “enti” presi in considerazione siano sufficientemente lontani dalla velocità della luce.

$E=mc^2$ dunque *conferma* le leggi di Newton, mentre l'espressione “revocate in dubbio” induce a credere che valga la leggenda dei “paradigmi” e delle “rivoluzioni” di Kuhn. Scrivere “NON revocate in dubbio, perché semplicemente ri-dimensionate” o invece “revocate in dubbio in determinate dimensioni” mette le leggi di Newton in una luce assolutamente diversa, lo stile è sostanza e la seconda versione (ineccepibile nella lettera, vista il cautelativo “in determinate dimensioni”) contrabbanda e accredita presso il lettore la tradizionale boutade kuhniana.

Tanto più che scrivi anche: “La scienza non è *in generale* né garanzia di verità né obbligo di coerenza. Non è garanzia di verità perché la scienza può sbagliare, e proprio in questa fallibilità sta la sua superiorità rispetto all'*ipse dixit*. Non è garanzia di coerenza perché le leggi di uno stato che credesse che la natura della luce è ondulatoria non sono necessariamente diverse da quelle di uno stato che credesse che la natura della luce è corpuscolare”. E concludi con un carico da unidici: “La fisica, essendo molto lontana dalla vita, può permettersi di sbagliare

di grosso e di cambiare paradigma senza che questo comporti gravi conseguenze”.

Andiamo allora con ordine.

La scienza garanzia di verità, Madame Bovary, Medjugorje

La scienza opera secondo il metodo del fallibilismo, ma proprio con questo metodo arriva a proposizioni/leggi *vere*. Devo qui ripetere quanto ti ho scritto nella mia prima lettera: “ogni asserto scientifico in linea di principio può essere revocato da successivi esperimenti che riescano a smentirlo (falsificarlo, nel linguaggio tecnico), e la rivedibilità (‘fallibilismo’) resta irrinunciabile e anzi strutturale nella ricerca scientifica, ma di fatto non avviene mai per *leggi* davvero consolidate nella comunità dei ricercatori, bensì solo per ipotesi ancora controverse, benché già molto influenti”. Se la fisica e la chimica d’antan, con la quale si costruivano gli aerei, si fossero “sbagliate di grosso” e fossero diventate false dopo Einstein, non solo avrebbe ragione Vattimo ma nessuno di noi salirebbe su un aereo.

Dunque, “la scienza è garanzia di verità”, poiché un asserto scientifico non-vero costituisce una contraddizione in termini. Un risultato scientifico sbagliato sarebbe semplicemente non-scienza, o momento ipotetico non ancora corroborato e verificato della ricerca. Quanto al rapporto tra leggi scientifiche e leggi dello Stato: oggi sappiamo cosa è il fenomeno luce, e questo *sapere vero* ci spiega anche perché le due ipotesi precedentemente in conflitto (corpuscolare e ondulatoria) non costituiscano un’alternativa. Ma cosa c’entra questa cogenza gnoseologica con il monopolio della violenza con cui lo Stato può rendere cogente, cioè sanzionata, la norma penale e civile? Usare lo stesso termine “cogenza” per due ordini di fenomeni così diversi, cognitivo-naturale e politico-sociale, mi sembra solo foriero di *qui pro quo*.

Perciò: l’amante di Emma e il carattere agglutinante delle lingue ugro-finniche sono fatti empiricamente accertabili e accertati, che nulla argomentano contro il carattere altrettanto

oggettivo e vero delle leggi della scienza, nel senso “duro” del termine: fisica, chimica, biologia. Ma una differenza in realtà sussiste, anzi due, tra l'accertamento del laboratorio e quello della vita quotidiana, che in strada verifica la pioggia o in biblioteca l'amante flaubertiano.

Nella favola di Andersen *I vestiti nuovi dell'imperatore* i vestiti non ci sono affatto, ma cortigiani e popolo tutto non fanno che magnificarli, fino a che un bambino grida “il re è nudo!”. Sono tuttavia perfettamente ipotizzabili configurazioni di potere in cui anche i bambini avrebbero interiorizzato la necessità della menzogna (o sarebbero tenuti dai genitori ben lontani dall'imperatore), e tutti dunque direbbero che “non piove” anche se piove (o viceversa). Un regime politico in cui tutti i critici letterari, e perfino tutti i lettori, sostengano che Emma Bovary non aveva un amante è perfettamente pensabile, anzi è esistito più volte nei variegati totalitarismi, e in forma più o meno soft (sempre meno soft) è purtroppo all'ordine del giorno anche nel nostro beneamato Occidente (fino all'estremo del parlamento di una delle grandi potenze europee che promuove una giovanissima prostituta marocchina a illibata nipote del capo di Stato egiziano, altro che la fedeltà della signora Bovary).

Ancora più fuorviante il parallelo per cui “non solo gli scienziati sono i ‘guardiani dell'oggettività’, lo sono anche i giudici”. L'oggettività scientifica è cogente, perché chi rifiutasse di credere alle leggi sull'elettricità non ha che da verificare di persona se “chi tocca i fili muore”, e dopo di lui non ci proverebbe nessun altro, mentre dopo una sentenza anche la più argomentata e inaffiata di riscontri, ad esempio i tre gradi di giudizio sulla frode fiscale di Berlusconi, resteranno milioni di persone lobotomizzate dalle sue tv che berciano di “giudici comunisti” (appartenevano in maggioranza alle associazioni di destra!). Viceversa, possiamo avere inappellabili e autorevolissime sentenze ingiuste, la cui insostenibilità logica e fattuale è stata dimostrata *more geometrico* (Franco Cordero su “Monte Cavallo vs Procura di Palermo”), ma la cui santi-

ficazione è assicurata dall'unanime *Te Deum* mediatico per la corriva decisione della suprema corte.

Insomma, totalitarismo o manipolazione di establishment possono rendere cogenti presso i più (o presso molti) e insomma “obbligatorie e inderogabili” asserzioni la cui falsità è empiricamente accertabile, non possono invece rendere scientifica una teoria falsa, neppure con il gulag, come la carestia seguita all'ukase staliniano in favore della “scienza” di Lyssenko ha tragicamente comprovato. Di più: qualsiasi regime, da quello maoista alle palandrane islamiche, se vuole costruirsi “la Bomba” deve usare le conoscenze *oggettive* e *vere* di Fermi, Oppenheimer e compagnia.

Infine, la superiorità della “cogenza intersoggettiva” della legge scientifica sull'esperienza empirica comune resta quella ben nota (ma che ti ostini ad eludere): tutti noi vediamo il sole girare intorno al nostro ombelico, ma Copernico e Galileo *emendano* questa nostra percezione. Che continua ad accompagnarci, come il triangolo di Kapizsa, fisicamente inesistente ma otticamente ineliminabile. Ma cosa guadagni a dichiararle “inemendabili”, gettando in uno stesso calderone dati sensoriali che la scienza deve *rettificare* e altri che può confermare? Finisci solo per usare “cogente” in un senso ambiguo, che si presta a usi contraddittori: la “cogenza” del dato sensoriale che la scienza rettifica, la *cogenza* (perché vera e oggettiva) di una legge scientifica, e la cogenza storico-politica del potere, che non ha nulla a che vedere con le due accezioni precedenti.

Sull'uso polisenso e disinvolto che fai di “cogente” aggiungo due citazioni, che introducono addirittura una quarta accezione: “le cose davvero importanti sono la morte e le tasse, due dimensioni sulle quali, in ultima istanza, la fisica non è cogente” e “il fatto che la terra giri intorno al sole è cogente? No, perché l'umanità ha potuto vivere benissimo e raggiungere elevati gradi di civiltà anche nell'età del geocentrismo”. Nella prima “cogente” equivale a vitalmente importante, nella seconda addirittura a ciò la cui mancanza mette a repentaglio il grado raggiunto di

civiltà (le accezioni sarebbero già cinque!). Eppure Copernico resta *cognitivamente* cogente, e tutta la scienza “dura”, di fronte alla superstizione sulle streghe o le allucinazioni di Fatima, Lourdes e altre Medjugorje, con cui sono costrette a convivere nelle stesse “civiltà”.

Scientismo?

A questo punto sarà evidente perché mi appaia insostenibile la tua conclusione di considerare la medicina “come il paradigma delle scienze della natura [...] un sapere estremamente fallibile, altamente problematico (davvero sappiamo perché funzionano gli antidepressivi?)”. Qui usi “fallibile” non nel senso del fallibilismo quale metodo della scienza, ma di un sapere in se stesso *incerto*. Concordiamo insomma nel riconoscere la medicina come un intreccio di strati scientifici e non, ma questo deficit di certezza tu lo esalti come paradigma delle scienze della natura!

Il mio magari è davvero *scientismo*, come tu dici, cioè uno degli opposti estremismi che il tuo “nuovo realismo” vuole combattere (l’altro è quello degli ermeneutici). Fosse davvero così, anch’io non troverei offensivo il termine. Tuttavia il Devoto-Oli, nella mia edizione del 1992, definisce lo scientismo “movimento intellettuale [...] tendente ad attribuire alle scienze fisiche sperimentali e ai loro metodi la capacità di soddisfare tutti i problemi e i bisogni dell’uomo” e il vocabolario dell’Enciclopedia Treccani, nel riprendere la definizione tale e quale, vi aggiunge “l’indebita estensione di metodi scientifici validi nell’ambito di scienze particolari (come quelle naturali) ai più diversi aspetti della realtà, con pretese di conoscenza altrettanto rigorosa”. Insomma, scientismo oggi vuol dire soprattutto la pretesa, cui mi sono sempre opposto frontalmente, che si possa dare *conoscenza* razionale anche in ambito morale (ed estetico), che il qualificatore vero/falso si possa applicare all’universo dell’essere come a quello del dover-essere, ai giudizi di valore esattamente come ai giudizi di fatto.

È dunque questo il tema che ora dobbiamo affrontare, e che nella mia prima lettera giudicavo cruciale più di ogni altro. Lo farò sulla scorta dell'autore che sull'argomento citi più spesso in senso positivo, Hilary Putnam¹.

Putnam e le antinomie del cognitivismo etico

Putnam è molto preciso nel definire la posta in gioco: “chiamiamo ‘cognitivist’ quelli di noi che credono nella possibilità della conoscenza morale” (1, 171), di attribuire cioè le categorie di vero/falso agli asserti morali analogamente a quanto avviene per quelli fattuali, poiché il cognitivismo etico implica il “riconoscere che i nostri giudizi aspirano alla validità oggettiva” (2, 51). “L'idea che ‘i giudizi di valore siano soggettivi’ è un frammento di filosofia che gradualmente è giunto ad essere accettato da molti come se si trattasse di senso comune” (2, 5) ma contro cui Putnam scaglia un autentico anatema: “le due dicotomie, ‘giudizi di fatto e giudizi di valore’ e ‘verità di fatto e analitiche’ hanno corrotto il nostro pensiero sia nel campo del ragionamento etico che nella descrizione del mondo” (2, 6-7).

Putnam parte in crociata contro questa “corruzione del pensiero”, combattendo sia la tradizione del positivismo logico, secondo cui “gli imperativi non possono essere giustificati razionalmente, ma, in fondo, riflettono soltanto lo stato ‘volitivo’ di chi parla” (2, 22) sia il cognitivismo tiepido di Habermas, che attribuisce la possibilità di fondazione razionale solo alle norme formali dell'etica del discorso, non ai valori sostantivi delle morali. I “kantiani” di ogni confessione e variante vengano insomma accusati di un cognitivismo debole, che offre facili bersagli alla critica relativista del non-cognitivismo.

¹ Le citazioni che seguono sono tratte da H. Putnam, *La filosofia nell'età della scienza*, Bologna, il Mulino, 2012 (che verrà indicato tra parentesi con il numero 1 prima del numero di pagina) e H. Putnam, *Fatto/Valor. Fine di una dicotomia*, Roma, Fazi, 2004 (che verrà indicato tra parentesi con il numero 2 prima del numero di pagina).

In primo luogo, perciò, Putnam vuole rovesciare l'intera tradizione che si riferisce a Hume come santo protettore e al suo “non si può derivare un ‘deve’ da un ‘è’” (2, 18): “I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of prepositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence”². Qui non importa la disputa sul “vero” Hume (Putnam ritiene forzata l'interpretazione da cui ha preso le mosse la dicotomia standard fatti/valori), ma la circostanza che Putnam intenda sostenere in forma radicale la decidibilità razionale vero/falso tra asserzioni etiche in conflitto, la possibilità di concludere con un “verdetto corretto in una disputa etica” (2, 143), analogamente a quanto può avvenire in una disputa scientifica.

La domanda che pone come titolo del capitolo 6 di “Fatto/valore”, “I valori vengono prodotti o scoperti?” è in realtà retorica. Di più. Non solo è possibile scoprire quali giudizi di valore siano veri e quali falsi, ma non esistono valori che non siano anche fattuali o enunciazioni fattuali (e massime quelle scientifiche) che non siano già cariche di valori. Insomma, la dicotomia fatti/valori è improponibile perché valori e fatti si presentano inestricabilmente intrecciati.

Di chiarezza evangelica (“il tuo dire sia sì sì, no no, perché il di più viene dal Maligno” Matteo 5, 37) quando definisce la posta in gioco, Putnam diventa però perfettamente gesuitico non appena si tratti di confutare le tesi avverse per argomentare la propria. Il punto di vista non-cognitivistico sostiene che ogni ragionamento o disputa deontica mette capo a una impasse che rende impossibile un verdetto razional-oggettivo perché alla fine si scontrano due valori primi (o ultimi) non ulteriormente argomentabili senza che il ragionamento diventi circolare. Pu-

² D. Hume, *A Treatise of Human Nature* ed. Selby-Bigge, Oxford, Oxford University Press, 1978, p. 469.

Putnam riduce invece il non-cognitivismo a una comoda “testa di turco”, per cui “l’idea stessa di discutere in modo razionale le questioni relative al valore sarebbe (‘cognitivamente’) un’*assurdità*” (1, 187). È ovvio anche al non-cognitivista che discutiamo di etica in continuazione, e che lo facciamo avanzando argomenti razionali, cioè riferiti a fatti accertati combinati secondo logica, ma ogni passo del ragionamento deontico conterrà sempre anche un elemento valorial-normativo, che andrà giustificato a sua volta. *Hic Rodus, hic salta*: possiamo difendere una tesi morale senza essere costretti a un certo punto a far ricorso apoditticamente a un valore giustificabile solo come scelta esistenziale? Il non-cognitivismo sostiene di no: saremo costretti, prima o poi, a una giustificazione di tipo circolare, dunque razionalmente viziosa, che pre-suppone, magari implicitamente, il valore o la norma che intendiamo affermare come vera.

Al cognitivista l’onere della prova in contrario: è in grado di (di)mostrare con la stessa forza argomentativa che “piove” quando piove e che la democrazia è preferibile alla teocrazia? Su temi eticamente controversi e rilevanti come aborto, eutanasia, matrimonio omosessuale, è in grado di affermare la verità di una tesi allo stesso titolo con cui può affermare che la terra gira attorno al sole? O si arriverà prima o poi o al vicolo cieco del ragionamento tautologico, che rende ineludibile una decisione puramente esistenziale sul valore “primo” che regge il ragionamento?

Valori epistemici e non sequitur

Putnam pensa di vanificare la possibilità stessa della dicotomia fatti/valori in due mosse: (1) anche la scienza presuppone valori, e (2) esistono termini che *al tempo stesso* descrivono fatti e attribuiscono valori.

La prima mossa è un sillogismo da operetta. Premessa maggiore: “coerenza, semplicità e simili sono valori” (2, 36). Premessa minore “i giudizi sulla ‘coerenza’, ‘plausibilità’, ‘ragionevolezza’, ‘semplicità’” o addirittura “la bellezza di un’ipotesi” (2, 36) costituiscono “i valori epistemici [che] ci guidano nella ricerca di

descrizioni corrette del mondo” (2, 37). Conclusione: “la scienza presuppone valori” (2, 35). Ma nella pretesa di dimostrare che “fatti e valori sono intrecciati” (1, 194) è Putnam che in realtà si invischia in un intreccio di *qui pro quo*.

Gli sfugge, infatti, che i “valori epistemici” costituiscono al massimo uno strumento euristico o addirittura un penchant psicologico del ricercatore. Una teoria scientifica risulterà vera o meno, a seconda che venga corroborata o falsificata dalle risposte sperimentali cruciali, che potrebbero premiare una teoria meno elegante delle concorrenti e conferire un meritatissimo Nobel a ricercatori che hanno subito il fascino del bizzarro e del goffo anziché della semplicità. Il bosone di Higgs, per dire, è sommamente inelegante e complicato, così come l'evoluzionismo darwiniano, con la sua pletera di meccanismi (selezione naturale, deriva genetica, ibridazione, speciazione, etc, ciascuno in una molteplicità di varianti), mentre le neuroscienze ci confermano una immagine del cervello quale autentico e stratificato “accroc-co” di bricolage che nessun ingegnere attento alla coerenza e semplicità avrebbe mai costruito così. Il genoma stesso, evocato talvolta come esempio di un linguaggio ideale di programmazione, è in realtà un sistema intricato, ridondante, stratificato, una giungla più che un'opera minimalista³.

Non solo. Quanto alla coerenza, strumento logico-scientifico irrinunciabile, in ambito etico essa potrebbe rappresentare addirittura il massimo del disvalore, se si trattasse ad esempio della coerenza di un nazista o di un terrorista islamico: da un punto di vista democratico, meglio un ufficiale delle SS incoerente (e che dunque non trucida per rappresaglia) rispetto a un Priebke. O un martire di Allah cui all'ultimo momento viene meno il coraggio di premere il detonatore.

E siamo, con questo, al *non sequitur* più grave che satura l'intero ragionamento di Putnam, il blob di astrazione generica a cui

³ Ringrazio Telmo Pievani per alcuni suggerimenti.

riduce e in cui confonde le diverse accezioni del termine “valore”. Abbiamo visto come i valori epistemici non siano affatto decisivi per un verdetto di scientificità. Ma anche qualora lo fossero (e *non* lo sono) le espressioni “valori epistemici” e “valori morali” non hanno *nulla* in comune: l'identico sostantivo costituisce il tratto generico *irrilevante* delle due locuzioni, mentre sono gli aggettivi a determinare la differenza *essenziale* che rende radicalmente separati i mondi dei “valori epistemici” e dei “valori morali”. Abbiamo già visto come la coerenza possa portare al diapason la malvagità, quanto alla bellezza è stata presentata per secoli come il maquillage di Satana, il travestimento per antonomasia delle tentazioni del male.

Putnam ovviamente non può “negare che ci siano *differenze* fra valori epistemici ed etici” (2, 36), ma neutralizza il carattere *essenziale* di esse con l'osservazione che “ci sono differenze tra i vari valori etici stessi”. Non si rende conto che in tal modo porta vasi alla Samo del non-cognitivismo: se “nel Talmud la differenza tra la *din* di Dio (la giustizia) e la sua *hesed* (compassione)”, costituisce “un conflitto interno all'essenza divina medesima” (2, 36-37), vuol dire che solo una *decisione sovrana*, non una argomentazione razionale, potrà decidere se sia giusto far prevalere nelle diverse circostanze *din* o *hesed*. Proprio la posizione che Putnam attribuisce a Hobbes (“i giudizi morali e giuridici divengono intersoggettivamente validi quando dichiarati tali dal ‘sovrano’” (2, 108) e che Putnam vuole rifiutare in termini talmente perentori da fargli spacciare il proprio desiderio per un fatto storicamente acquisito: “oggi nessuno difende l'idea secondo cui il giusto e l'ingiusto (morali) sono qualunque cosa il sovrano dica che è tale” (2, 108). In realtà lo fanno tutti i sostenitori, i seguaci e i succubi di ogni dittatura e/o teocrazia, il cui nome, ahimè, è sempre più *legioni*.

“*Crudele*”: Celan, Veruschka, il nazista, il partigiano

Assodato che i “valori epistemici” non riescono neppure a scalfire la dicotomia fatti/valori, passiamo al secondo cavallo di battaglia

del cognitivismo etico di Putnam. “I cosiddetti predicati fattuali e quelli cosiddetti valutativi [si noti lo sprezzante “cosiddetti] sono ‘intrecciati’ gli uni con gli altri” in un modo che “potrebbe essere definito ‘logico’ o ‘grammaticale’” (1, 195) e non possono “essere scomposti in due elementi, una componente puramente descrittiva e una valutativa” (1, 191).

L'esempio su cui Putnam si sofferma più a lungo è “crudele”. Termine che, a suo dire, “semplicemente ignora la presunta dicotomia fatto/valore e ammette allegramente di venir usato talvolta per scopi normativi e altre volte come termine descrittivo” (2, 40). Allegramente? Ride ben chi ride ultimo: se un termine viene *talvolta* usato in senso descrittivo e *talaltra* in senso normativo, vuol dire che le due componenti sono perfettamente separabili e scomponibili: proprio la tesi non-cognitivistica che Putnam vuole mandare al macero. Per segnare un punto a suo favore Putnam dovrebbe mostrare come il termine “crudele” sia *sempre e inestricabilmente* descrittivo/valutativo. Scriverà infatti: “Il tentativo dei non-cognitivistici di scindere i concetti etici spessi in una ‘componente descrittiva di significato’ e una ‘prescrittiva’ naufraga per l'impossibilità di dire qual è il ‘significato descrittivo’ di ‘crudele’, ad esempio, senza usare il termine ‘crudele’ o un sinonimo” (2, 44)⁴. Naufragio del tutto immaginario. Andiamo a vedere.

“Se qualcuno mi chiede che tipo di persona è l'insegnante di mio figlio e io dico ‘è molto crudele’ l'ho criticato sia come insegnante sia come uomo” (2, 40). E allora? Lo *stesso* insegnante e gli *stessi* comportamenti (gli stessi *fatti*) potrebbero essere giudicati da un altro genitore in modo opposto, come esemplari anziché crudeli, combinando magari in un peana i termini giusto, educativo, severo. Quindi qui “crudele” è puramente valutativo, non descrive fatti (che l'insegnante abbia dato a suo figlio un

⁴ La traduzione italiana del testo contiene un errore laddove salta il “non” di “non-cognitivistici”.

brutto voto, un rimprovero umiliante, addirittura una bacchettata sulle dita) ma li giudica. Chiamiamo questo uso “crucele/1”: è valutativo e perciò soggettivo. “Tuttavia ‘crucele’ può essere usato in maniera puramente descrittiva” continua Putnam, “come quando uno storico scrive che un certo sovrano fu eccezionalmente crudele o che le crudeltà del regime provocarono una serie di ribellioni” (2, 40). Ma questo uso, che chiameremo “crucele/2”, se davvero gli storici in questione si astengono dal condannare o incensare il Nerone o il Gengis Khan di turno, equivale al descrittivo “infliggere sofferenze” (o se vogliamo essere più esatti “infliggere sofferenze non necessarie per la salute di chi le subisce”, così si evitano gli azzecagarbugli pronti a obiettare che i chirurghi prima dell’invenzione dell’anestesia erano “crudeli”), senza prendere posizione sul piano etico. I due usi sono dunque perfettamente distinguibili e separabili. Francamente non si capisce in che senso verrebbe meno la dicotomia fatto/valore quando un termine può essere usato *o* come descrizione *o* come valutazione, senza che i due aspetti si possano *mai* intrecciare in una descrizione/valutazione usata da tutti nello stesso modo e che veda i due aspetti indistinguibili.

Prendiamo un comportamento che tanto io quanto Putnam giudichiamo “crucele1”, stigmatizzandolo con ciò come immorale (credo anzi che lo giudicheremmo efferato, mostruoso, disumano, *male assoluto*): l’allestimento di lager e camere a gas per la “soluzione finale”. I nazisti che inceneriscono nei forni crematori bambini ebrei (rammemorati nel dolore incancellabile dei versi di Paul Celan in *Papavero e memoria*: “così andrete come fumo nell’aria/così avrete nelle nubi una tomba chi vi giace non sta stretto”) non giudicano affatto crudeli i propri comportamenti, ma necessari e doverosi, e anzi “debole” o “vile” o addirittura “traditore” l’ufficiale delle SS loro collega che si sottraesse agli ordini del Führer. Opinione morale di onda molto lunga e che giunge fino a noi. Verusckha, indimenticabile top model degli anni Sessanta, racconta come a scuola (siamo già nel dopoguerra inoltrato) venisse isolata e ingiuriata sottovoce

come figlia del *traditore*, poiché suo padre, il conte Henrich von Lehndorff, aveva preso parte al fallito attentato contro Hitler del 20 luglio 1944, ed era stato *crudelmente* giustiziato. Quell'attentato, che per me e per Putnam (immagino) è stato "eroico" (benché tardivo), è invece "criminale" per due o tre generazioni di tedeschi (che probabilmente leggono Goethe e ascoltano Beethoven), milioni dei quali approvavano i lager per i "malvagi" ebrei, zingari e comunisti.

Rosario Bentivegna e Carla Capponi sono stati insigniti della medaglia d'argento e d'oro al valor militare, il primo per l'attentato di via Rasella, la seconda per numerose azioni nella Resistenza, tra cui anche via Rasella. I nazisti fecero fucilare per rappresaglia 335 persone alle Fosse Ardeatine, oggi monumento nazionale. Priebeke per quella rappresaglia è stato condannato all'ergastolo (scontato allegramente ai domiciliari). Ancora oggi le Fosse Ardeatine vengono ricordate dai democratici come uno dei crimini inespugnabili del nazismo, dai fascisti (e da schiere di quaquaraquà) come una legittima ritorsione di guerra. "Crimine inespugnabile" o "azione di guerra", "barbaro eccidio" o "risposta inevitabile": due resoconti degli stessi fatti, che veicolano un giudizio etico-politico opposto e nei quali la componente valutativa e la componente descrittiva sono perfettamente separabili: la bomba di via Rasella e i colpi alla nuca di rappresaglia per 335 persone sono l'elemento fattuale (oggettivo) che entrambe le "descrizioni" riconoscono, ma stigmatizzano o esaltano in modo opposto (soggettivo). Un mondo in cui fosse possibile perché oggettiva solo la prima sarebbe di gran lunga migliore, ovviamente, ma non ci è dato.

Beccaria e l'inquisitore

Cesare Beccaria giudicava più che *crudele* sia la tortura giudiziaria ("infame crociuolo della verità", "preteso criterio di verità degno di un cannibale") che quella che accompagnava l'esecuzione della pena capitale ("metafisica e incomprensibile

purgazione d'infamia”⁵, ma la prima era *doverosa* secondo il manuale dell'inquisitore (“si applica la tortura al denunciato che non passa alla confessione e che non si è potuto convincere di eresia nel corso del processo” con questa formula: “Noi inquisitori [...] perché la verità esca dalla tua bocca e tu non offenda oltre le orecchie dei tuoi giudici, dichiariamo, giudichiamo e decidiamo che il giorno tale all'ora tale verrai sottoposto a tortura”)⁶ e *festa grande* la seconda (“il signore di Campireali aveva avuto la gioia di veder annunciata in Roma la sentenza che condannava Branciforte a essere attanagliato per due ore con ferri roventi ai principali crocevia della città, per essere poi bruciato a fuoco lento e le ceneri gettate infine nel Tevere [...] In genere era necessario un gran numero di guardie per impedire al popolo indignato di sostituirsi al boia nel suo compito”)⁷. Per gli inglesi, allora punta di diamante della *nostra* civiltà, fino al 1843 vigeva l'esecuzione detta “hanged, drawn and quartered” (soprattutto per delitti di lesa maestà) in sei fasi: il condannato veniva (1) trascinato da un cavallo per le strade legato a una scala, (2) impiccato con “nodo corto” in modo da restare agonizzante ma vivo, (3) castrato di testicoli e pene che venivano bruciati di fronte ai suoi occhi, (4) sventrato senza ledere gli organi vitali, e le viscere bruciate di fronte ai suoi occhi, infine (5) decapitato, e (6) il corpo squartato. Il tutto, che poteva durare varie ore, sempre in un tripudio di folla urlante e di establishment compiaciuto. Perché il potere e il popolo non consideravano questa *raccapricciante* procedura “crudele”, ma il meritato castigo per chi avesse attentato al sovrano. Oppure avranno usato la parola “crudele” in senso

⁵ C. Beccaria, “Della tortura”, in *Dei delitti e delle pene*, Torino, Einaudi, 1973, § XVI, pp. 38-44.

⁶ Fra N. Eymerich, *Manuale dell'inquisitore*, Casale Monferrato, Piemme, 1998, p. 196.

⁷ Stendhal, “Chroniques italiennes”, in *Romans et nouvelles*, t. 2, Paris, Gallimard Pléiade, 1952, p. 629, tr. mia.

puramente descrittivo (che procura sofferenze non necessarie per la salute di chi le subisce) ma come “crudeltà” *sacrosanta*.

Insomma, Putnam rende tortuoso e complicato un problema in realtà piuttosto lineare. Nelle nostre descrizioni utilizziamo costantemente (anche se non sempre) aggettivi e sostantivi carichi di valenza morale, che veicolano cioè l'informazione attribuendo ai fatti, comportamenti, istituzioni di cui parlano un valore o un disvalore. Ma l'elemento valutativo e l'aspetto descrittivo sono sempre perfettamente separabili, tanto è vero che lo stesso fatto verrà descritto con gli stessi termini valutativi solo da persone che condividano uno stesso universo di valori, e con termini opposti da persone che vivano etiche antagoniste. Mentre il cognitivismo pretende che termini come “crudele” o “mite” (fino ai più onnicomprensivi “giusto” e “ingiusto”) siano *ri-conoscibili* proprio come è riconosciuto da tutti che una bandiera gialla è “gialla”. Invece, il “giallo” è accertabile, la “malvagità” no, è opinabile e opinata (purtroppo, aggiungo). Tanto è vero che a uno stesso comportamento (chi sceglie la via del maquis contro il nazifascismo) Putnam e io attribuiremo la qualifica di *eroico*, altri invece di *criminale* (i partigiani venivano impiccati con al collo il cartello “banditen”, e del resto i due compagni di sventura di Gesù avevano quello di “lestoi”, perché in rivolta contro Roma).

Crudele e molto crudele non sono accertabili come alto e molto alto, perché la “soggettività” di alto sta solo nella sua vaghezza, e ogni ambiguità soggettiva viene spazzata via stabilendo una misura esatta (alto se sopra 1,70, molto alto se sopra 1,80), mentre la soggettività di “crudele” è strutturale. Posso accertare che “De Gaulle era più alto di Mendès France” ma resta indecidibile sotto il profilo cognitivo (vero/falso) chi dei due fosse “migliore”, moralmente e/o politicamente, benché a me sembri scontato.

Non esistono, insomma, le “esperienze di valore” nello stesso senso in cui esistono le “esperienze di fatto” percettive. Noi vediamo la scena di un aereo che abbatte le due torri di New

York, certamente un attentato, ma per una parte degli *Homo sapiens* di oggi si tratta di un atto sommamente vile, per altri di un eroico sacrificio che rende meritevoli di accesso al paradiso eterno delle Urì eternamente vergini.

Finisce per confessarlo lo stesso Putnam, senza rendersi conto che in tal modo liquida la possibilità di una *conoscenza* morale: “Caratteristico di descrizioni ‘negative’ come ‘crucele’ e positive come ‘prode’, ‘temperante’, ‘giusto’ [...] è che per fare uso di esse con un qualche discernimento bisogna essere in grado di identificarsi immaginativamente con un *punto di vista valutativo*” (2, 45). Dunque solo le persone che condividono lo stesso “punto di vista valutativo” utilizzeranno “crucele” come riferito agli stessi comportamenti fattuali, mentre chi condivide un opposto punto di vista valutativo userà in relazione agli stessi fatti, proprio per *discernimento*, un termine opposto a quello di “crucele”. Più soggettivo di così!

Perciò, quando Putnam scrive che “un uso competente di quelli che ho chiamato termini ‘intrecciati’ richiede la comprensione di un punto di vista valutativo” (1, 198) cade in una imprecisione devastante: non la “comprensione” ma la “condivisione” dello strato valutativo del termine “intrecciato”. Sia il fatto in questione l’attentato alle due torri: può essere descritto in termini perfettamente a-valutativi: alcune persone costringono sotto la minaccia delle armi i piloti di due aerei a schiantarsi contro due grattacieli di Manhattan. L’uso dei “termini intrecciati”, vile o coraggioso, dipende dalla *condivisione* di un punto di vista valutativo, se per la propria morale sia un valore la jihad o la difesa della democrazia americana.

Cognitivismo etico e conformismo dei valori

Dunque: le pretese del cognitivismo etico possono funzionare solo in una situazione di perfetto conformismo dei valori, in una comunità totalmente organica sotto il profilo deontico, ma l’etica nasce proprio quando i valori diventano controversi. Il cognitivismo immagina che le dispute etiche siano risolvibili accertando

quale giudizio morale sia vero e quale falso, il non-cognitivismo che si arriverà sempre a un punto in cui ogni ulteriore passo argomentativo diventa tautologico. Ora, nessun cognitivista è riuscito a dimostrare la preferibilità razionale della democrazia rispetto alla teocrazia o al Reich millenario, senza far ricorso a una pre-supposizione di valore che in nuce contiene già ciò che dovrebbe dimostrare. Il nazista infatti nega che si possa assumere come dato l'eguale dignità di tutti gli appartenenti al genere *Homo sapiens*, e il fondamentalista religioso (non solo islamico) nega che la diffusione del benessere o l'uso dell'argomentazione per risolvere le dispute siano valori superiori al trionfo, comunque ottenuto, della propria fede.

Quando a pagina 122 di *Fatto/Valore* Putnam riassume l'insieme dei suoi ragionamenti, l'opulenza dei suoi *non sequitur* balza agli occhi: “siamo in grado di osservare che certe cose possiedono certe proprietà di valore: che un vino è ‘corposo’ e ha un ‘ricco bouquet’, che una persona è ‘piacevolmente spontanea’ o ‘compassionevole’, che una causa giudiziaria è ‘stata istruita con sciatteria’”. Corposo e ricco di bouquet, può essere un giudizio organolettico tecnicamente abbastanza preciso, e dunque in certa misura accertabile, ma il valore organolettico e il valore morale non hanno nulla a che fare (abbiamo già visto i misfatti dell'astrazione generica a proposito dei valori epistemici). Ricco o povero di bouquet, il vino può essere innanzitutto peccaminoso e il suo assaggio sanzionato con pesanti pene corporali. La sua liceità o meno può essere decisa in termini cognitivi? Evidentemente no: dipende se si ritiene o meno che il valore supremo dell'esistenza sia l'obbedienza ad Allah (proprio mentre scrivo il sultano del Brunei ha introdotto nel suo Stato la lapidazione per le adulate, il taglio degli arti per i ladri e la fustigazione per chi beve alcolici). Quanto alla sciatteria di una sentenza (o anche di un lavoro letterario), il magistrato estensore e molti suoi colleghi sosterranno il contrario. Senza dimenticare che per oltre un secolo Shakespeare è stato considerato rozzo oltre che sciatto. Quanto alla persona oggettivamente “compassio-

nevole” abbiamo già visto: l'inquisitore che avesse anticipato i sentimenti di Beccaria sarebbe stato considerato peggio di un marrano, altro che compassionevole, e un compassionevole ufficiale delle SS niente altro che un vile traditore. Del resto è Putnam a contraddirsi allegramente, dieci pagine dopo: “Il fatto che un atto sia crudele o gentile, sensibile o meno, impudente o piacevolmente spontaneo è accessibile solo tramite le lenti di *concetti di valore*” (2, 132), lenti che un democratico e un totalitario possiedono di polarizzazione opposta.

E veniamo alla critica che Putnam rivolge a Habermas, particolarmente istruttiva.

Putnam, Habermas e il kantismo

Putnam ritiene debole il cognitivismo di Habermas, “limitato, miserabile e monco” per dirla con i termini di Lenin verso la democrazia parlamentare. “Jürgen, nella tua teoria i valori – in quanto contrapposti alle ‘norme’ – sono non cognitivi come per i positivisti” (2, 125), si lamenta. Habermas infatti distingue valori e norme e riconosce che i valori sono “prodotti sociali contingenti che variano insieme ai differenti ‘mondi della vita’” mentre solo la “norma” costituisce “l’affermazione universalmente valida di un obbligo” e consiste nel “difendere i nostri valori tramite l’agire comunicativo [che esige sincerità, veridicità, non manipolazione, garanzia razionale – 2, 126] [...] nello spirito adeguato a riconoscere gli altri come fini e non solo come mezzi” (2, 125).

A Putnam non va assolutamente bene che “norme universali kantiane [tali sono ai suoi occhi quelle di Habermas], siano esse poche o molte, possano realmente esaurire il novero di ciò che è ‘oggettivo’ in etica” (2, 130), vuole che oggettivi siano anche i valori che Habermas riconosce invece *relativi* ai differenti “mondi della vita”. E quando Habermas gli chiede di fare almeno un esempio, Putnam risponde: “credo che un mondo in cui ci fosse una varietà di concezioni (moralmente permissibili) di fioritura umana sia migliore di uno nel quale ognuno concorda solo su

una concezione” (2, 125). Nobilissima preferenza (benché non sia chiaro chi avrebbe titolo per decidere sul derogatorio “moralmente permissibili”), ma del tutto soggettiva e niente affatto accertabile. Un teocratico dirà che ritiene preferibile un mondo in cui “il Corano è la nostra Costituzione”, e anche Vladimir Putin preferirebbe una Russia in cui tutti concordassero con la sua “concezione”.

In realtà, a non reggere è il kantismo di Habermas, cioè il suo cognitivismo ancorché debole, perché il nazista o il fondamentalista islamico o il putiniano potrebbero partecipare a una discussione argomentativa senza far propria la logica etica dell’agire comunicativo (che, abbiamo visto, esige sincerità, veridicità, non manipolazione, garanzia razionale), ma in chiave strategico-strumentale. E meno che mai regge il kantismo della Korsgaard secondo cui “gli esseri umani debbono vedere loro stessi come esseri che conferiscono valore e debbono di conseguenza valutare l’umanità come un fine in sé” (2, 131). Ci sono gruppi e dottrine che conferiscono valore al trionfo del più forte, al dominio della razza superiore, allo sterminio dell’infedele, al *vae victis* nella sarabanda per il profitto. Solo se si è già presupposto, con una decisione puramente esistenziale e niente affatto cognitiva, che l’umanità debba essere un fine in sé, si può arrivare a tale formula, petizione di principio di adamantina caratura tautologica.

La superiorità problematica della democrazia

Mere petizioni di principio restano dunque altre asserzioni che Putnam ci spaccia come accertamenti fattual-razionali: “Siamo arrivati a rifiutare l’etica del guerriero” (1, 178), “siamo arrivati a rifiutare l’etica aristocratica e l’etica patriarcale [...] perché siamo giunti ad apprezzare la superiorità di quello che Dewey chiamava ‘il modo di vivere democratico’” (1, 179). Se Putnam intende se stesso, e sta semplicemente usando il plurale *maiestatis*, nulla di male. Ma se intende che tutti i *Sapientis* possono accertare la superiorità della democrazia come unanimemente

(perché empiricamente, anche nulla sapendo della scala di Mohs o della scala di Rosiwal) riconoscono la maggior durezza del diamante rispetto al vetro della finestra, allora sogna, in compagnia di tutti i cognitivisti etici. Non ripeterò la sfilza dei *Sapiens* che affermano opposte “superiorità” etico-politiche (da ultimo lo ha fatto il presidente di un paese di un miliardo e rotti di cittadini, omaggiato dai presidenti di tutti i paesi democratici perché *business is business*). Vale la pena invece sottolineare che già sul significato di “modo di vivere democratico” potremmo trovarci a intendere cose diversissime.

Rilievi lapalissiani. Del resto Putnam, partito lancia in resta contro il non-cognitivism, conclude con assai più miti consigli, riducendo le pretese di “oggettività” in etica a un simulacro sempre più pallido, fino ad accontentarsi di “argomentazioni che speriamo producano un ‘consenso trasversale’, anziché ricercare il consenso di ‘tutti’ o quello dei ‘ragionevoli’” (1, 182). Precetto di innocuo buon senso, con cui è impossibile fronteggiare anche il meno hard dei conflitti, e che contro il non-cognitivism vale meno di una sciabola di latta.

Neppure le citazioni di un quasi classico come Dewey possono portare soccorso. Lo “sperimentalismo democratico fallibilistico” (1, 183) ha infatti senso se si ritiene che i conflitti etico-politici nascano da insufficienza di ragionamento, anziché da contrapposizioni *strutturali* di interessi o valori non negoziabili. Ma la vita associata non è un laboratorio, dove per prove ed errori alla fine si sceglie la teoria vera (verificata) tra le ipotesi in concorrenza. Gli oggetti esaminati in laboratorio non sono animati da finalità, meno che mai contrapposte. Le scimmie nude che tutti noi siamo, sì. Chi ritiene *preferibile* una superstizione o un fanatismo o una sopraffazione o un dogmatismo, o il loro combinarsi in sinergia, troverà risibile e di nessun appeal tanto il sostantivo “fallibilismo” quanto l’aggettivo “democratico” e per “sperimentalismo” immaginerà solo tecniche ancor più efficienti di prevaricazione. Nella specie *Homo sapiens*, e più che mai nella modernità pluralistica, ciascuno intende il “bene presente nelle

nostre vite” in modo diverso fino all’inconciliabile antagonismo, e dunque non è possibile “sperimentazione” comune su come “incrementarlo” (2, 110), poiché ciò che è bene per l’ateo progressista libertario è orrore per il teocratico e il totalitario, e viceversa, passando per una variegata gamma di inconciliabili.

Stringendo. Da un insieme di fatti accertati o proposizioni “is” non si potrà mai dedurre la validità di un giudizio di valore o proposizione “ought”, perché almeno alcuni valori *fondamentali* (“primi” o “ultimi” che dir si voglia) restano inesorabilmente soggettivi, non sono dati in natura, non sono conoscibili come i fatti, e meno che mai sono scolpiti eguali e indelebili in tutti i cuori umani. Della specie *Homo sapiens* fanno parte *allo stesso titolo* (ahimè) tanto Francesco d’Assisi quanto Adolf Hitler, tanto la “volontà di eguaglianza” quanto la “volontà di potenza”, tanto i fautori della democrazia quanto quelli della teocrazia o del *Führerprinzip*. Perciò non esistono valori veri (o falsi), ma solo valori *creati*. Siamo i creatori e signori “del bene e del male”. Questa responsabilità *abissale* ci terrorizza, ma è ineludibile.

Ho insistito così a lungo sul tema perché credo che la dicotomia fatti/valori e il loro carattere (quasi) manicheo sia il pivot attorno a cui ruotano tutte le nostre eventuali divergenze, e anzi lo spartiacque tra le diverse famiglie di filosofie oggi esistenti. A seconda che tale dicotomia venga infatti edulcorata e/o inzuccherata (fino a rimuoverla totalmente come fa Putnam), muta in modo più o meno rilevante la distanza tra scienze della natura e scienze umane, il ruolo della conoscenza in ogni ambito dell’agire, il carattere dell’esistenza, il primato del cogito, della “cura” o della datità, e ovviamente il significato e il compito attuale della filosofia.

La tua critica dettagliata di ogni mio passaggio argomentativo che ti appaia claudicante o insostenibile in questa apologi(c)a della (quasi)manichea dicotomia fatti/valori è dunque essenziale rispetto a tutti i temi filosofici che ci possono vedere in dissenso.

6. Verità e normatività

Maurizio Ferraris, terza risposta

Caro Paolo, incomincio anch'io con qualche citazione e refutazione, nell'ordine in cui si presentano nel tuo intervento, dividendole sotto i tre titoli del Postmodernismo, del Bovarismo e del Titanismo. Poi proseguo in modo più sistematico e ordinato.

Postmodernismo

All'inizio scrivi: “archiviamo intanto la questione del tuo passato ermeneutico-postmoderno, visto il tuo tranchant ‘Vattimo, non è mai stato per me un modello teoretico, ma sempre e soltanto un importantissimo modello stilistico [...] Non credo di aver mai condiviso una sola delle sue tesi’. Ero irretito, come tanti, dalla vulgata, tuttora assai diffusa, del tuo ruolo accanto a Vattimo nell'affermazione del pensiero debole e della koinè ermeneutico-postmoderna a livello internazionale”. Ho indubbiamente contribuito, e ne vado fiero, non trattandosi di genocidio bensì di iniziativa culturale, al postmodernismo filosofico. Ed è semplicemente ovvio che ho un passato ermeneutico postmoderno, di cui, anche in questo caso, vado fiero, visto che ho scritto l'unica storia dell'ermeneutica che sia stata scritta, dunque la migliore, e sono stato il primo a parlare di postmodernismo filosofico in Italia. Uno può contribuire alla diffusione della filosofia analitica senza per questo condividere le tesi di un determinato filosofo analitico, e lo stesso dicasi per un filosofo continentale. Così, ho scritto su *Pensiero debole* ma non condivido le tesi di *Pensiero debole* per l'eccellente motivo che quelle tesi non esistono, appunto trattandosi di uno stile

di pensiero, tra l'altro interpretato in tanti modi. Che tesi in comune avrebbero (per restare a *Pensiero debole*) Rovatti e Vattimo? Di certo ne hanno in comune un po' di più Eco e Marconi, due autori di *Pensiero debole* che, proprio come me, trent'anni dopo hanno contribuito a *Bentornata realtà*.

Bovarismo

Dopo vieni a una questione più scottante. Scrivi: "L'affermazione 'piove' è vera (cioè 'obbligatoria e inderogabile' in senso gnoseologico) se riferita a determinate coordinate spaziotemporali nelle quali effettivamente piove: accertamento empirico alla portata di tutti. Altrettanto alla portata di chiunque (sappia leggere) è l'accertamento empirico che il personaggio letterario Emma Bovary avesse un amante: basta sfogliare il romanzo di Flaubert. Ma accertati empiricamente sono anche, ormai, il bosone di Higgs e la struttura del DNA con relativa mappatura completa del genoma umano, benché né tu né io siamo minimamente in grado di controllare. Non capisco perciò il senso del tuo contrapporre Madame Bovary a Madame Curie".

Ti confesso che a me pare bizzarro porre sullo stesso piano un personaggio immaginario, di cui si sa tutto quello che è umanamente possibile sapere (ed è tutto contenuto in un romanzo), e una persona reale, di cui si ignorano moltissime cose, per ragioni strutturali. Dici giustamente che è alla portata di tutti accertare che piove, se piove, e accertare che Madame Bovary aveva un amante. Bene. Come avrai notato, qui non ha senso dire "è alla portata di tutti accertare che Madame Bovary aveva un amante, *se aveva un amante*", perché Madame Bovary non può non avere un amante. Se non avesse un amante, non sarebbe Madame Bovary.

Uno dei rari esempi di verità analitica è proprio "Madame Bovary aveva un amante". Ad esempio, se io scrivessi "Madame Bovary aveva un'amante", con l'apostrofo, sarebbe sicuramente sbagliato. Se io scrivessi "Madame Curie aveva un'amante", questa affermazione avrebbe le stesse probabilità di essere vera

che “Madame Curie aveva un amante”, e non potrebbe essere verificata empiricamente. Dunque sino alla fine dei tempi si potrà legittimamente ritenere che non è escluso che Madame Curie avesse un amante, o una amante, mentre è certo e lo sarà sempre che Madame Bovary aveva un amante (almeno) e non aveva una amante.

Proseguendo sul bovarismo epistemologico scrivi: “tu ritieni l’esistenza dell’amante di Emma Bovary *più accertabile* delle leggi di Newton, perché la prima è per sempre, una volta uscita dalla penna di Flaubert, le seconde finiscono invece ‘revocate in dubbio in determinate dimensioni’ [sott. mia] dalle equazioni di Einstein. Ti cauteli con ‘in determinate dimensioni’, ma ciò che cattura l’attenzione del lettore è il ‘revocate in dubbio’. Il che è *falso*”. Benissimo, ma io non ne ho colpa. Che un ipotetico lettore possa sbagliarsi non significa che mi sbaglio io. Teniamo la discussione tra noi.

“La scienza opera secondo il metodo del fallibilismo, ma proprio con questo metodo arriva a proposizioni/leggi *vere*. Devo qui ripetere quanto ti ho scritto nella mia prima lettera: ‘ogni asserto scientifico in linea di principio può essere revocato da successivi esperimenti che riescano a smentirlo (falsificarlo, nel linguaggio tecnico), e la rivedibilità (‘fallibilismo’) resta irrinunciabile e anzi strutturale nella ricerca scientifica, ma di fatto non avviene mai per *leggi* davvero consolidate nella comunità dei ricercatori, bensì solo per ipotesi ancora controverse, benché già molto influenti’. Se la fisica e la chimica d’antan, con la quale si costruivano gli aerei, si fossero ‘sbagliate di grosso’ e fossero diventate false dopo Einstein, non solo avrebbe ragione Vattimo ma nessuno di noi salirebbe su un aereo. Dunque, ‘la scienza è garanzia di verità’, poiché un asserto scientifico non-vero costituisce una contraddizione in termini. Un risultato scientifico sbagliato sarebbe semplicemente non-scienza, o momento ipotetico non ancora corroborato e verificato della ricerca”.

Allora. Se prendiamo Kuhn da un punto di vista storico, ha perfettamente ragione: le cose sono andate come dice lui: la

storia della scienza è un susseguirsi di paradigmi discontinui. L'inferenza falsa sta nel dire che, dal momento che – in base a fatti empiricamente accertati ben più che l'esistenza di Madame Bovary – gli scienziati si sono sbagliati di grosso, allora la scienza si sbaglia di grosso. Io so benissimo che i medici hanno proposto nel tempo terapie folli e assurde, ma, torno a dirlo, se sto male vado dal medico. Perché mi dico che, per quello che mi è dato di sapere, consultare un collega in consiglio di dipartimento mi darebbe meno fiducia, oltre a essere magari malignamente interessato a liberare una “partita stipendiale”. Tuttavia un asserto scientifico non vero non è affatto una contraddizione in termini, perché “scientifico” non equivale a “vero”. C'è stata una infinità di asserti scientifici, proferiti da membri di tutte le più stimate accademie e persino da premi Nobel, sui quali ritengo sia lecito nutrire più di un dubbio: il premio Nobel per la medicina Alexis Carrel, sulla base di quelli che riteneva essere dei dati empiricamente osservabili, sostenne che a Lourdes avessero luogo dei miracoli. D'altra parte, vorrei che riflettessi sul fatto che un chiromante potrebbe profferire affermazioni totalmente vere, e che un orologio rotto dice l'ora esatta due volte al giorno, e che questo è un dato empiricamente osservabile.

Inoltre scrivi “totalitarismo o manipolazione di establishment possono rendere cogenti presso i più (o presso molti) e insomma ‘obbligatorie e inderogabili’ asserzioni la cui falsità è empiricamente accertabile”. Ripeto: io non constato empiricamente il fatto che Ruby fosse o non fosse nipote di Mubarak più di quanto non constati empiricamente il fatto che io sia o non sia nipote di mio zio. Me lo hanno detto, non ho ragione di dubitarlo, ma se volessi constatarlo empiricamente mi prenderebbero per pazzo. Obbligatorie e inderogabili sono tante cose, ma spesso non per tutti, come riconosci anche tu. E dunque non sono affatto obbligatorie e inderogabili. Credo infatti che il numero di persone che in Parlamento abbia creduto che Ruby era la nipote di Mubarak sia stato uguale a zero.

Titanismo

Dopo il Postmodernismo e il Bovarismo, vengo al Titanismo, ossia alla distinzione quasi epica tra fatti e valori che proponi. C'è anzitutto un distinguo da fare tra la mia posizione e quella di Putnam. Diversamente da Putnam, credo che i valori non abbiano a che fare con la verità, ma con la realtà. Se il suo è un cognitivismo etico, il mio è un ontologismo etico, che lui ricusa (sulla scia di Lévinas). Come risultato, Putnam è molto più vicino alla tua posizione che non alla mia: lui pensa a una ontologia indipendente dalla epistemologia, tu pensi a un mondo di fatti indipendente dal mondo dei valori.

Procedendo con ordine, partendo dalla tua citazione da Hume: "I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of prepositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but *is*, however, of the last consequence". Chiaro, se mettiamo la questione nei termini di "è" e "non è", è difficile arrivare a "deve" e "non deve". E questo è ciò che dice Hume, con cui concordo pienamente. Se però Hume avesse detto (come mi sembra sostenga tu) che da "è" e "non è" è difficile arrivare a "devo" e "non devo", mi pare una affermazione radicalmente sbagliata. Prendiamo un fatto: piove. Devo prendere l'ombrello? Sembra un'ottima idea (e in questo implico un valore: ha senso bagnarsi?). Prendiamo un altro fatto, ma eticamente più sensibile: un uomo agonizza. Devo soccorrerlo? Direi proprio di sì, ed è difficile negare che qui il "devo" derivi dall'"è": lui è agonizzante, io devo almeno provare a soccorrerlo. Tra l'altro credo che questa derivazione del "devo" dall'"è" renda meno sognatori di Kant e ci impegni in modo più robusto nel mondo morale.

Proseguendo la tua lotta fratricida con i cognitivisti scrivi: "Al cognitivista l'onere della prova in contrario: è in grado di (di)mostrare con la stessa forza argomentativa che 'piove' quando piove e che la democrazia è preferibile alla teocrazia?"

Su temi eticamente controversi e rilevanti come aborto, eutanasia, matrimonio omosessuale, è in grado di affermare la verità di una tesi allo stesso titolo con cui può affermare che la terra gira attorno al sole? O si arriverà prima o poi o al vicolo cieco del ragionamento tautologico, che rende ineludibile una decisione puramente esistenziale sul valore 'primo' che regge il ragionamento?" Mi vien da chiederti: di cosa hai paura, Paolo? Mi sembra che la nozione di "democrazia", o di "teocrazia", sia un po' più oscura e controversa della pioggia. E non sono sicuro di preferire, su basi puramente nominali, la democrazia alla teocrazia. Il populismo è un fenomeno strutturale della democrazia, non credo che ne sia una perversione, la teocrazia ha il vantaggio che in un'epoca totalmente atea come la nostra lascerebbe molte libertà. Scherzi a parte. Quando parli di "decisione puramente esistenziale" (a meno appunto di appellarti a Camus, a Sartre a noi "condannati a essere liberi": ma quando mai? Magari...) intendi: decisione dipendente dall'esistenza. Dunque, decisione ontologico-dipendente. Dal che si evince che i fatti, anche per te, dipendono dai valori. Lascio da parte tutto il discorso sulla questione secondo cui, dice Putnam, "coerenza, semplicità e simili sono valori", perché condivido con te l'idea che sia tirato per i capelli, ma il discorso riguarda un cognitivismo dei valori, mentre nel mio caso, come ti dicevo, mi appello a un ontologismo dei valori.

Ti invito nondimeno a riflettere su questa circostanza. Per me dall'ontologia (quello che c'è) derivano sia l'epistemologia (quello che sappiamo) sia l'etica (quello che dobbiamo). Insisto su questo "dovere": l'etica non è una questione di invenzione, ma di reazione: c'è questa situazione, che è data, in cui mi imbatto, e di cui farei volentierissimamente a meno; cosa devo fare? Sartre e Camus secondo me sono dei damerini che si chiedono "devo lasciare mia moglie, o no, o devo distinguere tra legami necessari e legami contingenti?", quando gli interrogativi morali sono più vincolanti e obbligati, sono cose in cui ci imbattiamo: c'è un morente, lo aiutiamo? Mia moglie mi

ha lasciato. Devo perdonarla o sfigurarla con l'acido? (Spero vivamente, per via del mio legame nei confronti dei valori e dei fatti, che prevalga la prima opzione). Ora, nel momento in cui tu insisti nella separazione tra etica e ontologia, supponi due cose sbagliate. Primo, che l'ontologia sia uguale all'epistemologia, quando viceversa l'epistemologia *deriva* dall'ontologia, *si riferisce* all'ontologia. Secondo, fai rispetto all'etica lo stesso lavoro che i postmoderni fanno rispetto all'epistemologia. Loro dicono "addio alla verità", e anche tu.

Proseguiamo. Putnam scrive: "oggi nessuno difende l'idea secondo cui il giusto e l'ingiusto (moralmente) sono qualunque cosa il sovrano dica che è tale". E tu commenti "In realtà lo fanno tutti i sostenitori, i seguaci e i succubi di ogni dittatura e/o teocrazia, il cui nome, ahimè, è sempre più *legioni*". Lo fai anche tu: la distinzione tra fatto e valore è la premessa per sostenere il *Führerprinzip*, visto che appunto evoca gli abissi della libertà e dell'onnipotenza. Più avanti Putnam osserva: "Se qualcuno mi chiede che tipo di persona è l'insegnante di mio figlio e io dico 'è molto crudele' l'ho criticato sia come insegnante sia come uomo". Al che tu obietti: "E allora? Lo stesso insegnante e gli *stessi* comportamenti (gli *stessi fatti*) potrebbero essere giudicati da un altro genitore in modo opposto, come esemplari anziché crudeli, combinando magari in un peana i termini giusto, educativo, severo. Quindi qui 'crudele' è puramente valutativo, non descrive fatti (che l'insegnante abbia dato a suo figlio un brutto voto, un rimprovero umiliante, addirittura una bacchettata sulle dita) ma li giudica. Chiamiamo questo uso 'crudele/1': è valutativo e perciò soggettivo. 'Tuttavia 'crudele' può essere usato in maniera puramente descrittiva' continua Putnam, 'come quando uno storico scrive che un certo sovrano fu eccezionalmente crudele o che le crudeltà del regime provocarono una serie di ribellioni'. Ma questo uso, che chiameremo 'crudele/2', se davvero gli storici in questione si astengono dal condannare o incensare il Nerone o il Gengis Khan di turno, equivale al descrittivo 'infliggere sofferenze' (o se vogliamo

essere più esatti ‘infliggere sofferenze non necessarie per la salute di chi le subisce’, così si evitano gli azzecagarbugli pronti a obiettare che i chirurghi prima dell’invenzione dell’anestesia erano ‘crudeli’), senza prendere posizione sul piano etico. I due usi sono dunque perfettamente distinguibili e separabili”.

Caro Paolo, io non so niente di quell’insegnante: potrebbe essere crudele, come crede Putnam, o potrebbe non esserlo, come potrebbe credere un altro genitore. Il punto è sapere, esattamente come per Nerone, se è crudele o no. Altrimenti in tribunale di cosa si parla? Non riesco a vedere nessuna differenza tra il giudizio di un giudice e quello di uno storico, se non che il giudizio dello storico non ha conseguenze pratiche. Passando a persone incontestabilmente crudeli, scrivi: “I nazisti che inceneriscono nei forni crematori bambini ebrei (rammemorati nel dolore incancellabile dei versi di Paul Celan in *Papavero e memoria*: ‘così andrete come fumo nell’aria/così avrete nelle nubi una tomba chi vi giace non sta stretto’) non giudicano affatto crudeli i propri comportamenti, ma necessari e doverosi”. No, i nazisti consideravano crudeli i loro atti. Altrimenti non li avrebbero neppure compiuti. Se un torturatore non fosse in grado di riconoscere la crudeltà di ciò che fa, non sarebbe un buon torturatore. L’empatia è necessaria non solo per la compassione, ma anche per la crudeltà. Ad esempio, Hitler era molto invidioso di Stalin perché era più crudele di lui; magari si sbagliava, ma è un fatto che la gara si basava sulla crudeltà.

Proseguendo sulla crudeltà dei tedeschi scrivi: “Ancora oggi le Fosse Ardeatine vengono ricordate dai democratici come uno dei crimini inespugnabili del nazismo, dai fascisti (e da schiere di quaquaraquà) come una legittima ritorsione di guerra. ‘Crimine inespugnabile’ o ‘azione di guerra’, ‘barbaro eccidio’ o ‘risposta inevitabile’: due resoconti degli stessi fatti, che veicolano un giudizio etico-politico opposto e nei quali la componente valutativa e la componente descrittiva sono perfettamente separabili”. No, perché in entrambe le descrizioni è possibilissimo dire che si è trattato di un atto di crudeltà, necessario per gli uni, ingiustifi-

cabile per gli altri. Se così non fosse staremmo parlando di due cose diverse. Se leggi le valutazioni dei militari tedeschi circa le operazioni sul fronte orientale, troverai spesso che parlano di crudeltà da ambo le parti. Essere “al di là del bene e del male” non significa essere “al di qua”. I nazisti erano crudeli, non idioti, e sapevano di essere crudeli. Altrimenti invece che a Norimberga sarebbero finiti al Cottolengo. Se non avessero riconosciuto una crudeltà nel gesto l'idea di usarlo come rappresaglia (*pour encourager les autres*) non avrebbe avuto alcun senso. Se il problema fosse stato puramente fattuale (prevenire gli attentati), allora avrebbero dovuto uccidere tutti gli italiani.

Poi parli di un po' di orrori, questa volta inglesi, ai danni dei condannati a morte, e commenti: “il potere e il popolo non consideravano questa *raccapricciante* procedura ‘crudele’, ma il meritato castigo per chi avesse attentato al sovrano. Oppure avranno usato la parola “crudele” in senso puramente descrittivo (che procura sofferenze non necessarie per la salute di chi le subisce) ma come ‘crudeltà’ *sacrosanta*”. Non c'entra. Era giusto appunto perché crudele, secondo loro e secondo noi. Infatti gli inglesi dell'epoca non consideravano crudele l'estrazione di denti senza anestesia, perché non c'era altro modo. Dolorosa sì, ovviamente. Ma crudele no. È come se tu non volessi capire che anche in espressioni come “adorabile bastardo” sia presente un elemento valutativo, sia pure invertito di segno o meglio corretto. “È uno stronzo (è una stronza) ma lo amo (ma la amo)” ti sembra una frase inconcepibile?

Oltre agli orrori inglesi ci sono i valori francesi. “Posso accertare che ‘De Gaulle era più alto di Mendès France’ ma resta indecidibile sotto il profilo cognitivo (vero/falso) chi dei due fosse ‘migliore’, moralmente e/o politicamente, benché a me sembri scontato”. Non riesco a capire come un giudizio ti sembri insieme scontato e indecidibile, e meno che mai capisco perché gente come me e te, che proprio di queste cose si occupano, dovrebbero stare a discutere. Per passatempo? Per dimostrare di non valere niente? Non buttiamoci giù in questo modo. De

Gaulle era davvero meglio di Mendès France, e Mendès France era meglio di Fanfani-Italia (il modo in cui Fanfani si presentò a Mendès-France, come sai).

Scrivi ancora: “l’etica nasce proprio quando i valori diventano controversi”. Pochi periodi più etici del Terzo Reich, allora. E poi non sono i valori a essere controversi, ma la loro gerarchia: dura (crudele) legge, oppure compassione? Aggiungi anche, sempre nella requisitoria contro Putnam: “Neppure le citazioni di un quasi classico come Dewey possono portare soccorso. Lo ‘sperimentalismo democratico fallibilistico’ ha infatti senso se si ritiene che i conflitti etico-politici nascano da insufficienza di ragionamento, anziché da contrapposizioni *strutturali* di interessi o valori non negoziabili. Ma la vita associata non è un laboratorio, dove per prove ed errori alla fine si sceglie la teoria vera (verificata) tra le ipotesi in concorrenza”. Questo è giusto. È cruciale spiegare il conflitto. Ma è ideologico pensare che sia un conflitto di valori, perché i valori possono essere pienamente condivisi. Diceva Carlo V: “Io e mio cugino (Francesco I) vogliamo la stessa cosa”. Cioè, il ducato di Milano. Se le divergenze di valori fossero state significative, non ci sarebbe stata alcuna guerra.

Infine, e venendo al nocciolo del tuo discorso, scrivi: “Siamo i creatori e signori ‘del bene e del male’. Questa responsabilità *abissale* ci terrorizza, ma è ineludibile”. Non credo di aver mai provato questa responsabilità signorile. Ho spesso provato la responsabilità servile di non aver fatto i compiti, di aver detto bugie, ecc. (e ascendendo). Non ho mai e poi mai avuto questo terrore. Per fortuna ci sono i maestri e la polizia. Il giorno in cui questa responsabilità mi si presenterà, ci penserò. Penserò anche ai morti in battaglia, o ai morti in servizio, come Falcone, e mi chiederò se non gli fosse più facile, visto che erano creatori e signori del bene e del male, creare nuovi valori. Penserò anche a Lutero e alla sua risposta al papa: “Non posso altrimenti”, che mi sembra descrivere benissimo lo stato di obbligo, di esecuzione e non di creazione, in cui ci troviamo di fronte alla morale.

Passando dalle discussioni puntuali a questioni più generali osservo che i due vettori principali del tuo intervento riguardano il ruolo della scienza e la distinzione fatto/valore. Incominciamo di qui.

Scienza

Asserisci che la scienza è l'unica misura ultima della realtà, e che anche gli esempi che facevo di verità a mio avviso non accertabili dalla scienza erano comunque frutto di un accertamento sensibile, *dunque* scientifici. Ora, qui mi sembra che tu confonda la scienza con l'esperienza, non considerando che sono cose molto diverse. Le navi navigavano anche prima della scoperta delle leggi di Archimede. E, come diceva Leibniz, l'asino va dritto al fieno senza aver letto una riga di Euclide. Gli uomini fanno esperienza da sempre, esattamente come i gatti e i topi. Solo a un certo punto hanno fatto scienza, e per giunta a lungo questa scienza è stata mescolata con la magia. E con l'errore, sempre, e ovviamente anche adesso. Chi ha inventato il talidomide ne ignorava gli effetti collaterali. Da bambino sono stato allattato artificialmente e mi hanno tolto le tonsille perché quelle erano le buone pratiche della medicina del tempo. Adesso si suggerisce il contrario. Gödel, che non era uno scienziato ma era pur sempre un logico, un professore e un amico di Einstein credeva nell'esistenza dei fantasmi e io non ho alcuna ragione per escluderne l'esistenza. Dico soltanto che non ho mai incontrato un fantasma e che ho serissimi dubbi sull'esistenza dei fantasmi. Sì, la fisica è diversa, ma davvero è pochissima cosa. Replicando in modo un po' rapsodico alle tue osservazioni, vorrei sottolineare un po' di punti.

Primo. Heidegger non ha mai pensato che la scienza non fosse oggettiva. Ha pensato che fosse limitata (lo penso anch'io, così come lo penso della filosofia). Ciò detto, ha sempre pensato, esattamente come te e me, che la realtà naturale è controllata dalla scienza, e, esattamente come te e me, quando è stato male è andato dal medico. E non parlo soltanto di reumatismi

o pressione alta, parlo anche di mali dell'anima. Quando ha avuto una depressione, Heidegger è andato da uno psichiatra, Medard Boss.

Secondo. Io non credo che i postmoderni siano idealisti, come sembri credere tu quando interpreti (se non capisco male) il realismo come materialismo e l'antirealismo come idealismo. I postmoderni sono critici della metafisica, antiplatonici, antihegeliani. Capovolgere il platonismo è il loro progetto filosofico, Nietzsche (che sicuramente non era idealista, né nelle intenzioni né nelle realizzazioni) è ciò che li lega tutti. In taluni casi sono anche, e molto chiaramente, materialisti, come è nel caso di Deleuze e di Foucault. Sono costruzionisti. E in questo sono anche vicini a una nozione costruzionistica della scienza. Solo un costruttivista radicale potrebbe concepire una decostruzione o una interpretazione radicale. Gli idealisti non sono necessariamente costruzionisti (Platone non lo era), i costruzionisti non sono necessariamente idealisti – i postmoderni sono per lo più, almeno nominalmente, marxisti.

Terzo. Nessuna scienza mi dice che $2 + 2 = 4$. Nessuna scienza mi insegna il principio di contraddizione o del terzo escluso. Vuoi dire che sono meno cogenti delle leggi di Newton? (per non parlare poi delle leggi di Tolomeo che, quando vennero enunciate, erano considerate vere esattamente come quelle di Newton oggi). La necessità non esiste solo in natura. La necessità esiste nel mondo, ma il mondo è qualcosa di più grande della natura. E un regime politico in cui (come nel tuo esempio) i critici letterari e i lettori sostenessero che Emma Bovary non aveva un amante sarebbe un mondo di idioti, o banalmente di analfabeti. Del tutto diverso è il caso di Ruby, lì non c'è un autore che ha scritto un libro, ma una confusa trama di ipotesi. L'unica cosa che hanno in comune i primi con i secondi è il fatto che quello che dicono non è vero, ma le infedeltà di Madame Bovary sono definitive, laddove (torno a dirlo anche se non ci credo) non si potrebbe mai escludere che – per una qualche tenebrosa vicenda – Ruby sia davvero

la nipote di Mubarak, e che questa circostanza sia stata tenuta segreta per tutelare una gravissima ragione di stato. Non ci credo, ma non posso escluderlo, mentre – torno a dire anche questo – posso escludere che Madame Bovary non avesse degli amanti: mai e in nessun modo si scoprirà che, nel romanzo di Flaubert, Emma Bovary non aveva un amante. E quello che si accerta empiricamente è che una pietra cade, non la legge di gravità. È come se ti sfuggisse che l'esperienza è sempre stata una guida per gli uomini, anche al tempo di Aristotele. L'idea che solo a un certo punto ci si sia fatti guidare dall'esperienza è un po' una mitologia moderna.

Quarto. Mi rimproveri di usare in modo polisenso “cogente”. Vero. Per questo “cogente” non è un termine che ami molto, credo di non usarlo più da almeno trent'anni, andava di gran moda quando ero studente, e l'ho adoperato solo perché te ne servi tu. Comunque, “cogente” è termine polisenso e principalmente giuridico: “che costringe, che obbliga, che ha una funzione coattiva”. “Che ha carattere obbligatorio; inderogabile: *norme, disposizioni cogenti*”. E se andiamo a obbligatorio, è peggio che andar di notte. I coatti sono coloro i quali sono incappati in disposizioni cogenti, ma non c'era nulla di cogente nella richiesta di Galileo a Bellarmino di guardare dentro al cannocchiale, tanto è vero che Bellarmino non ci ha guardato, e il coatto è stato Galileo. Dici che un maoista o un estremista islamico deve inchinarsi alla scienza se vuole costruire un'atomica... Certo. Se è per questo, anche un maoista o un estremista islamico deve usare una carta di credito se vuole ordinare il Libretto rosso o il Corano su Amazon, e deve mettere tre parti uguali di vermouth rosso, bitter Campari e gin se vuole farsi un Negroni. Soprattutto, ad essere cogente non è la legge di gravità, ma la gravità, che si può benissimo interpretare sulla base della teoria dei luoghi naturali. Sul tema della “cogenza” abbiamo visioni profondamente diverse. Io ignoro quasi tutte le leggi della fisica e non mi è mai successo niente. Ho nozioni elementari, credo agli esperti, ubbidisco irriflessamente all'au-

torità. Non sono le leggi dell'elettricità ma quelle di mia madre quando ero piccolo (oltre che l'intrinseca difficoltà dell'operazione) che mi hanno dissuaso dal mettere le dita nelle prese. Quello che vorrei comunque farti notare è quanto marginale sia l'esperienza scientifica nella nostra vita e quanto rischioso sia farne l'unica misura dell'oggettività. Rischiamo davvero di trovarne troppo poca, e per cose poco importanti.

Quinto. Se, invece di "cogente" tu avessi usato, come proponi adesso, "asserzione vera", ci saremmo evitati molte di queste discussioni. Ma, anche qui, mi sembra a dir poco problematico asserire che le uniche asserzioni vere sono quelle empiricamente accertabili. "Vi sono infiniti numeri primi" è una asserzione vera? Credo proprio di sì. È accertabile empiricamente? Credo proprio di no. Sostenere che io accerto empiricamente l'esistenza di qualcuno leggendo un libro è una affermazione un po' ar-rischiata, o quantomeno suppone un uso un po' idiosincratico della parola "esperienza". A questo punto potrei dire di avere accertato empiricamente, nella Bibbia, l'esistenza di Dio. Proprio perché consideravano (secondo me a ragione) non accertabili empiricamente le asserzioni della letteratura gli empiristi logici le hanno considerate (secondo me a torto) prive di senso.

Sesto, a proposito di emendabilità e inemendabilità. Ho detto e ripeto ossessivamente che la scienza è emendabile. Se esalto la medicina come paradigma delle scienze della natura perché una delle caratteristiche della scienza rispetto al dogma consiste nell'essere corretta. I concetti che abbiamo sono emendabili. La percezione no. E a maggior ragione quello che viene percepito. Con la sola azione del pensiero non si emenda un bel niente, e credo che Marx abbia detto qualcosa del genere, se non sbaglio. Inoltre non ho mai creduto che il sole girasse intorno al mio ombelico, né credo che mai nessuno al mondo ci abbia creduto. Ecco il senso della percezione per me. I postmoderni si sono occupati poco di percezione, pensando che non fosse un discorso filosoficamente corretto, o un discorso filosofico in generale. Io però me ne occupo non perché rientra nell'empiri-

ricamente accertabile (che è già una teoria della scienza) bensì perché è un ambito in cui, ontologicamente molto prima che epistemologicamente, assisto all'emergenza del reale. Una emergenza che si impone anche per gli animali, anche per gli esseri inanimati, che precedono i soggetti in una loro categoria essenziale. Il senso fondamentale per me è il tatto, un senso ontologico prima che epistemologico, che mi segnala non solo il caldo o il freddo, il liscio o il ruvido, ma la resistenza come modo primario in cui si manifesta il reale.

Valore

Le difficoltà a identificarmi in qualche modo con le posizioni di Putnam su fatto/valore, che apparentemente tu consideravi molto vicine alle mie, dipendono da un motivo ontologico, visto che non sono Putnam, e da un motivo epistemologico, giacché il modo in cui io dissento dalla dicotomia fatto/valore è considerevolmente differente dal suo. Quindi prima di tutto espongo questo modo, poi vediamo come articolare il seguito. Secondo me la dicotomia fatto/valore ha due problemi di fondo. In primo luogo, è mistica, come suggerivo alla fine delle repliche sul Titanismo. Ci sarebbe un mondo di fatti, che segue un andamento causale, e poi un mondo di valori, costruiti come ci pare, trascendenti rispetto all'ordine della cause, magicamente circumfusi di libertà. Questo smentisce tutto ciò che noi sappiamo dei valori. Il loro carattere vincolante, il loro poter andare contro i nostri interessi, il loro essere molto più solidi e radicati di quanto non sognino le nostre filosofie. Con questo non dico certo che non si possano trasformare, ma possiamo essere certi che se dipendessero da noi e da una nostra qualche abissale libertà li potremmo cambiare senza troppa fatica.

In secondo luogo, quanto alla genesi, la dicotomia fatto/valore è spiritualista. Pensa che i valori cadano dal cielo, dalla storia, da Dio sa dove. Mentre emergono dal mondo, basti pensare il primo valore, il valore dei valori, è proprio il reale, il suo imporsi, il suo chiedere attenzione. La pretesa del valore di

valere, e non c'è niente che rappresenti questa pretesa meglio della presenza di qualcosa che non si può aggirare, e che esige che si facciano i conti con lei. Per questo, come ho ripetuto molte volte, non è concepibile un'etica senza una ontologia. Immagina un mondo di valori senza fatti (cosa che dovrebbe essere del tutto immaginabile nella tua prospettiva). Che razza di mondo sarebbe? E soprattutto, sarebbero valori quei valori? Non credo proprio, è quello che nel *Manifesto* chiamo “esperimento del cervello etico”, una variante dell'esperimento del cervello nella vasca di Putnam. Uno scienziato pazzo stimola con degli elettrodi un cervello facendogli pensare di essere un santo e un eroe. Ma sarebbe davvero un santo e un eroe? Si possono attribuire valori a un cervello senza corpo e senza mondo? Non credo proprio. E allora come si può tracciare una differenza tra fatti e valori?

In terzo luogo, la dicotomia fatto/valore è contraddittoria. Infatti, dove arriviamo con la separazione tra fatto e valore? Al dire che è tutto in mano alla nostra responsabilità. Bene, ma questo è un fatto o è un valore? Se è un fatto, allora non è vero che fatto e valore sono separati, giacché il valore dei valori, la responsabilità rispetto ai valori, è un fatto. Se poi la responsabilità rispetto ai valori è un valore, allora posso benissimo ricusarla, e ricusare con essa l'intero mondo dei valori. E non è un caso che chi ha detto “non ci sono fatti, solo interpretazioni”, ha anche sostenuto che i veri filosofi non si limitano a constatare dei fatti (sono gli “operai della filosofia” spregiatissimi da Nietzsche), ma creano dei nuovi valori. A parte la circostanza non del tutto trascurabile che sarei davvero a disagio se dovessi farmi dettare dei valori da dei miei colleghi, per quanto bravi e famosi. E, soprattutto, che se guardiamo ai valori di Zarathustra vediamo che sono quelli della società industriale e competitiva, sommati a qualche nostalgia feudale. Nulla di nuovo, dunque, ma soprattutto molto di dipendente da circostanze fattuali: l'avvento della società di massa e il desiderio di distinzione di un intellettuale che si sente ai margini.

Anche volendo, dunque, anche con la più iperbolica separazione tra fatti e valori, che è appunto quella di Nietzsche, l'operazione non riesce, ed è un calcolo tutto mentale, non diverso dalla speranza di annullare la realtà con la sola forza del pensiero. Perché almeno negli intenti (ripeto, negli intenti, perché l'operazione non riesce mai) la separazione tra fatto e valore è il primo passo verso il togliere qualunque valore ai fatti e per far sì che i valori possano non avere nulla di fattuale risultando puramente immaginari. Se l'essere non suggerisse un dover-essere il valore sarebbe qualcosa di puramente ozioso, e anzi potrebbe, in ultima istanza, essere qualunque cosa. Se il nuovo realismo si oppone non all'idealismo, ma al costruzionismo, un costruzionismo dei valori è estraneo al nuovo realismo tanto quanto lo è un costruzionismo dei fatti. A che cosa servirebbe opporsi a “non ci sono fatti, solo interpretazioni” se poi dovessimo accettare un “non ci sono valori, solo interpretazioni”? In fondo, proprio questo è ciò che suggerisce Rorty¹ quando si interroga su a che cosa serva la verità: “la verità non serve a niente” significa che la verità non vale niente.

Io invece vorrei dire: c'è un senso in cui i fatti non solo sono “carichi di teorie”, ma anche “carichi di valori”. Non è il senso in cui, qualche decennio fa, si diceva che tutti i fatti sono determinati da costrutti teorici, credo che sia una prospettiva completamente sbagliata. Ma piuttosto nel senso che dai fatti sorgono le teorie, visto che la mente è una parte del mondo; e che, per lo stesso motivo, dai fatti sorgono anche i valori. Questa non è una prospettiva grettamente materialistica, anche perché non credo che il mondo sia fatto soltanto di materia (c'è anche l'energia, ci sono le teorie, ci sono, appunto, i valori). È una prospettiva che mette a fuoco il concetto che pongo al centro del mio realismo, quello di *emergenza*. L'idea è molto semplice:

¹ R. Rorty, *Truth and Progress*, in *Philosophical Papers*, vol. III, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

non c'è nulla, nel mondo (che designo come la totalità degli oggetti), che non possa venire dal mondo. È dunque anzitutto agli oggetti che dobbiamo guardare per trovare l'origine di quegli oggetti un po' anomali (ma neanche tanto) che sono i soggetti, o le teorie, o le norme, o i valori. Provo a presentarti questo punto attraverso quattro concetti fondamentali: resilienza, resistenza, affordance, emergenza (che a sua volta si specificherà rispetto alla verità, alla normatività e alla totalità). So che in molti casi ti sembrerà di avere a che fare con cose di "vecchia metafisica", ma non preoccuparti e, soprattutto, abbi pazienza, vedrai che serve a mettere nel giusto contesto la mia posizione rispetto alla tua.

Resilienza

Incomincio dalla nozione di "resilienza". La realtà è qualcosa che "ritorna", potremmo dire, non nel senso che in qualche modo possa scomparire (non esiste se non il reale), ma qualcosa che riprende forma, ciclicamente. Un altro modo per dire che i valori non cadono dal cielo ma emergono dalla realtà. Ad esempio, tanto il realismo quanto l'antirealismo sono l'espressione di valori. E c'è stato un momento, trenta o quarant'anni fa, in cui l'antirealismo è stato motivato, perché il vecchio realismo non era capace di rispondere alle esigenze di trasformazione e di cambiamento che invece il postmoderno ha interpretato molto bene. Troppo bene, alla fine, trasformandosi in populismo politico e in filosofia nella tesi generica e falsa secondo cui tutto è socialmente costruito. Ma non voglio ripetere quanto già detto nel *Manifesto*. Ne approfitto piuttosto per precisare dei punti rispetto a quello che hai detto.

Che io sia stato derridiano, e che Derrida facesse parte della koinè ermeneutico-postmoderna è indubbio. Dunque questa non è una vulgata, è la pura verità. Dirò di più: il primo a scrivere di postmoderno, tra me e Vattimo, sono stato io, in *Per un'estetica postmoderna*, un lungo saggio uscito sulla "Rivista di Estetica" nel 1980, pochi mesi dopo *La condizione postmoderna*

di Lyotard. E sempre nell'orizzonte postmoderno condividevo con Vattimo un certo decadentismo, sfiducia nel progresso ecc. Ma, come dicevo, da Vattimo ho ereditato (o almeno spero di avere ereditato) almeno il gusto per l'ironia e la chiarezza. Per me è stato importantissimo, e visto che sono molto scettico sulla distinzione tra forma e contenuto credo che sia stato un insegnamento filosofico di importanza imprescindibile. 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, come proponeva Vattimo negli anni Ottanta. Sin dall'inizio, insomma, la mia opzione era per Derrida piuttosto che per Gadamer, su cui Vattimo aveva non poche riserve, che si possono ancora leggere in *Le avventure della differenza*.

A quelli che dicono che appellandosi al realismo la filosofia si limita a riproporre la realtà mi vien voglia di rispondere che appellandosi all'antirealismo la filosofia non è che divenga critica della realtà, ma semplicemente propone una irrealtà, cioè delle favole. Buon pro gli faccia, le favole sono importanti e tutti restiamo un po' bambini, ma non capisco perché dovrei appassionarmi alle favole dei miei colleghi, quando ci sono già dei bellissimi romanzi e film e, quando voglio tornare nel campo della rude realtà, ottimi ristoranti. Scherzi a parte, cerco di precisare meglio quello che dicevo a proposito dello scientismo inconsapevole degli antirealisti. Che pensano, a torto, che la scienza sia la misura ultima della realtà, e si conclude del tutto indebitamente che l'unico spazio della filosofia sia l'antirealismo. Ora, è semplicemente falso, è una illusione del secolo scorso, che la scienza (e quale, poi? Ce ne sono tante) sia l'unica via di accesso alla realtà. Ed è ugualmente una illusione del secolo scorso pensare che alla filosofia resti solo la critica, una funzione da grillo parlante. La vera critica, a mio parere, consiste nel fare i conti con la realtà, con quello che chiamo "realismo

positivo”, cioè una filosofia che sappia pensare in grande e che sia capace sia di rendere conto della realtà che non ricade sotto il dominio della scienza, sia, mediando tra scienza e senso comune, rendere conto della realtà come totalità.

Così, la mia vera insofferenza non è nei confronti del post-moderno (che è stato anche un movimento importante, come non manco di riconoscere tutte le volte che ne parlo), bensì la filosofia ristretta e limitata che si fa, tra analitici e continentali, da un bel po' di tempo a questa parte. Una filosofia negativa, che, ripeto, dà tutta la verità alla scienza e non ne dà alcuna alla filosofia. Questa negatività si manifesta anzitutto nella rimozione della realtà.

Partiamo da tre punti fermi: 1. “per decenni ammettere di essere realista è stato equivalente ad ammettere di molestare di bambini” (De Landa 2007); 2. La filosofia continentale è stata in larghissima parte antirealista, con un antirealismo che consiste nel dichiararsi al di là di realismo e antirealismo)²; 3. “la filosofia continentale non è ancora disposta a rinunciare al suo tradizionale gioco di fingere di non essere né realista né anti-realista. Perfino un formidabile pensatore come Slavoj Žižek ci dice impassibilmente che il materialismo significa che il mondo esterno non esiste, e che lui non è un idealista!”³. Partendo da questo stato di fatto io propongo una resilienza, ossia un modo per far riprendere il realismo, attraverso una critica del postmodernismo e del costruttivismo che ne costituisce la premessa teorica, condotta attraverso il mio primo gesto realistico, ossia la distinzione tra ontologia ed epistemologia. Insisto su questa distinzione per sottolineare come, in coerenza con essa, mi sia davvero difficile accettare la tua tesi secondo cui i soli asserti veri sono quelli delle scienze. Il postmodernismo se

² L. Braver, *A Thing of This World: A History of Continental Anti-Realism*, Evanston IL, Northwestern UP, 2007.

³ G. Harman, *The Current State of Speculative Realism*, “Speculations: A Journal of Speculative Realism”, IV, 2013, pp. 22-28.

l'è potuta prendere con l'oggettività (e proporre una radicale scissione tra fatti e valori, propugnando la superiorità della solidarietà sull'oggettività e della democrazia sulla filosofia) perché aveva alle spalle un retaggio costruttivista. Noi siamo accertatori di mondo nella scienza, ma siamo costruttori di mondo nella morale, dici tu. Il costruttivismo postmoderno è ancora più radicale: noi siamo costruttori di mondo tanto nella scienza quanto nella morale, perché lasciarsi paralizzare dalla oggettività?

Ed è proprio per questo che il mio primo gesto nel senso del realismo è tracciare una differenza tra ontologia ed epistemologia⁴, ossia tra quello che c'è e quello che sappiamo. L'ontologia è inemendabile, l'epistemologia è emendabile. Dunque non capisco per quale motivo mi accusi di voler rimanere geocentrico. È ovvio che l'epistemologia progredisce. Ma solo nella misura in cui è radicata nella ontologia. Proprio come è ovvio che i valori progrediscono, ma solo nella misura in cui sono radicati nei fatti.

Resistenza

Immagino una obiezione. Su cosa basi questa distinzione? Indicare i limiti della epistemologia non significa averli già oltrepassati? Baso la distinzione sulla resistenza. Che non è una conoscenza, ma semplicemente un limite, una negatività. Di qui il mio secondo passo, il realismo negativo, le cui nozioni centrali sono l'inemendabilità, la decostruzione e la distruzione.

L'inemendabilità⁵ è la base ontologica del realismo negativo. L'esistenza non è genericamente causalità⁶. È più precisamente resistenza, una causalità passiva.

⁴ M. Ferraris, *Il mondo esterno* cit.

⁵ *Ibid.*

⁶ Cfr. J. Kim, *Supervenience and Min*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993; S. Alexander, *Space, time, deity*, London, MacMillan, 1920.

Quanto alla decostruzione. Una delle caratteristiche fondamentali delle filosofie continentali del Novecento, di cui personalmente mi ritengo un erede, è di essere non filosofie della storia, ma filosofie nella storia. Così è stato il postmoderno, così è adesso il nuovo realismo. Entrambi sono movimenti che hanno un aspetto decostruttivo, ma che risponde a esigenze storiche diverse. Per il postmodernismo, si trattava di dimostrare che certi oggetti (poniamo, il matrimonio eterosessuale, o la subordinazione femminile) che venivano presentati come naturali erano in realtà sociali, ed è stato un lavoro importante e su cui credo che il postmodernismo abbia compiuto il suo mandato storico. A questo punto, invece di radicalizzare quel tipo di decostruzione, dicendo che anche le montagne sono socialmente costruite perché a un certo punto è sorta l'abitudine degli sport invernali (che è poco più di un gioco di parole, che ridicolizza quanto invece si è conquistato sul piano delle decostruzioni serie), si tratta di fare un gesto che, per la scolastica postmoderna, appare un sacrilegio. E dire che c'è un nocciolo della realtà che ci resiste e che è indipendente dal nostro pensiero, che proprio questa realtà rende vere le nostre decostruzioni e le nostre interpretazioni, che altrimenti sarebbero non solo un gioco futile, ma soprattutto farebbero il gioco di quelli che dicono che la realtà è il risultato di una costruzione. Un gioco che il più delle volte si trasforma in "la ragione del più forte è sempre la migliore", per esempio quando l'amministrazione Bush ha teorizzato che gli Stati Uniti sono un impero e costruiscono la loro realtà. Mi verrebbe da chiedergli: se l'impero costruisce la sua realtà, che bisogno c'è di pratiche umilianti come intercettare le telefonate di Angela Merkel? Ora, che cosa è questo ritorno del reale, questa resilienza, se non appunto un carattere fondamentale del mondo? Che cosa fa sì che lo *Zeitgeist* muti in modo pendolare? Se fossimo davvero i proprietari dei nostri valori e dei nostri schemi concettuali l'andamento sarebbe molto più disordinato. Per questo la storia

è una cosa seria e solida, anche se non così solida da assolverci da nostre eventuali responsabilità.

Qui la decostruzione opera come distruzione. Ossia mostra che tutte le supposte dipendenze del mondo rispetto agli schemi concettuali non hanno alcun fondamento, e che quella degli schemi concettuali, dal punto di vista ontologico, è una mitologia non diversa dagli dei di Omero. Prendiamo la dipendenza causale, per cui l'epistemologia è costitutiva rispetto all'ontologia. A rigore la dipendenza causale annulla il concetto di "conoscenza", annullando la differenza tra pensare e conoscere. Prendiamo la dipendenza concettuale, per cui l'epistemologia è normativa rispetto all'ontologia. Quella che si manifesta nel principio di Kant "Le intuizioni senza concetto sono cieche". Questo può significare: (1) Senza il concetto di "dinosauro" non riconosceremmo un dinosauro, se lo vedessimo. Oppure (2) Senza il concetto di "dinosauro" non vedremmo un dinosauro, se lo vedessimo. Ora, (1) non è una dipendenza, mentre (2) è una dipendenza causale, se, d'accordo con i costruttivisti, identifichiamo ontologia ed epistemologia. C'è poi la cosiddetta "dipendenza rappresentazionale", per cui l'epistemologia è nomenclativa rispetto all'ontologia. Quella di cui parla Rorty quando scrive: "Né io né altri antirappresentazionisti abbiamo mai messo in dubbio che le cose che ci sono nell'universo siano, in maggioranza, causalmente indipendenti da noi. Ciò di cui dubitiamo è che possano essere indipendenti da noi rappresentazionalmente"⁷. È una tipica rimozione per cui si maschera l'antirealismo e lo si chiama "antirappresentazionismo". Quando poi invece è un iper-rappresentazionismo, come vedremo. Ma comunque: o "dipendenza rappresentazionale" significa che il nome "dinosauri" dipende da noi. E allora non è dipendenza in un qualunque senso serio. Oppure significa che l'*essere* dei dinosauri dipende da noi. Ma allora visto che quando c'erano i

⁷ R. Rorty, *Truth and Progress* cit.

dinosauri non c'eravamo noi, quando c'erano i dinosauri non c'erano i dinosauri⁸.

La distruzione conduce al nichilismo postmoderno? No, perché la resistenza non è solo negatività. Nel momento in cui nega delle possibilità, ne propone delle altre, che permettono di ricostruire la decostruzione⁹. In questo senso la distruzione è propedeutica a un realismo positivo, che si esemplifica nella nozione di affordance.

Affordance

Richiamandomi all'affordance difendo un realismo positivo¹⁰, propedeutico alle nozioni di *emergenza* e di *totalità*. Cose molto sgradite alla filosofia del Novecento che è stata una filosofia della costruzione attraverso gli schemi concettuali, e una filosofia del frammento. Le nozioni preliminari alla trattazione dell'emergenza sono quelle di derivazione, invito e sOggetto.

Derivazione è una ricostruzione del mondo a partire dagli oggetti. La mente dipende dalla realtà, ed è per questo che può conoscere il mondo (*nous pathetikòs*). Contro la dipendenza della realtà dal pensiero nel costruttivismo, o la corrispondenza tra pensiero e realtà del realismo metafisico propongo una derivazione del pensiero dalla realtà. Il che spiega come il pensiero possa riferirsi legittimamente alla realtà senza per questo poter avanzare la pretesa di rappresentarla specularmente. Il realismo non è affatto specularismo, sappiamo bene che le cose sono diverse da come appaiono.

Tuttavia – e su questo insiste la nozione di “invito” – per quanto diverse da un punto di vista percettivo o concettuale, a seconda delle caratteristiche dei soggetti che vi si rapportano,

⁸ D. Marconi, *Realismo minimale*, in M. De Caro, M. Ferraris (a cura di), *Bentornata realtà* cit., pp. 113-138.

⁹ M. Ferraris, *Esistere è resistere*, ivi, pp. 139-166.

¹⁰ Id., *Realismo positivo*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2013.

le cose del mondo esercitano una affordance ¹¹ su questi soggetti. Ho inizialmente analizzato l'affordance come possibilità di interazione ¹² e ho in seguito proposto di caratterizzarla come “invito”¹³.

Infine, la nozione di ‘sOggetto’ richiama il fatto che non vi è nulla di fondatore nel soggetto: i soggetti sono oggetti come gli altri), che rispetto¹⁴ agli altri oggetti hanno il carattere della intenzionalità, la quale si basa sulla capacità di registrare e tenere traccia¹⁵. Anche quando gli oggetti, come nel caso degli oggetti sociali, sembrano dipendere dai soggetti, in realtà dipendono da registrazioni. Abbiamo dunque tre classi possibili (tra le molte, ci sono anche gli artefatti, ad esempio, ma qui semplifichiamo). Oggetti naturali: esistono nello spazio e nel tempo indipendentemente da registrazioni. Oggetti ideali: esistono fuori dello spazio e nel tempo indipendentemente da registrazioni. Oggetti sociali: esistono nello spazio e nel tempo dipendentemente da registrazioni. La registrazione – funzione passiva – è ciò che permette l'emergenza del mondo sociale. Nel mondo sociale, essere è essere registrato.

Sin qui è pressappoco, con qualche modifica, dove ero arrivato tra il *Manifesto del nuovo realismo* (critica del postmoderno), *Il mondo esterno* (realismo negativo), *Realismo positivo* (il titolo è esplicito) e *Documentalità* (il mondo sociale come dipendente da registrazioni). A questo punto, veniamo alle due nozioni nuove su cui vorrei richiamare la tua attenzione, spiegandoti così, mi auguro, il motivo per cui ho reticenza a vedere nella scienza la sola fonte di sapere.

¹¹ J.J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin, 1979.

¹² Cfr. l'esperimento della ciabatta in M. Ferraris, *Il mondo esterno* cit.

¹³ Id., *Realismo positivo* cit.

¹⁴ G. Harman, *The Quadruple Object*, London, Zero Books, 2011.

¹⁵ M. Ferraris, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce* cit.

Emergenza

Per me il realismo, o almeno il nuovo realismo, non è la semplice affermazione validità conoscitiva della scienza contro la superstizione. Certo, il realismo è anche questo, ma non mi basta per almeno due motivi.

Primo, che si può benissimo essere scienziasti e antirealisti. Il “realismo epistemico”, il coerentismo delle teorie, fa della scienza l'unica misura della verità e insieme è antirealista (prendi l'esempio del “realismo interno” di Putnam). In altri termini, un realismo epistemico è insufficiente se non è preceduto da un realismo ontologico: la fede ingenua nell'esistenza del mondo è la premessa per la fiducia esperta nelle verità della scienza della natura. Di per sé, senza quell'atto preliminare, nessuna scienza potrà mai garantirmi circa l'esistenza del mondo esterno, come dimostra benissimo il caso di Cartesio, che può provare soltanto l'esistenza di un Cogito, e quanto al resto deve affidarsi alle garanzie di un dio onnipotente e (sperabilmente, visto che possiede ogni perfezione) verace.

Il secondo motivo per cui la verità della scienza non mi basta non riguarda il realismo ingenuo nella sua priorità rispetto al realismo epistemico, ma piuttosto il problema della metafisica, un altro punto su cui, credo, le nostre posizioni sono molto divergenti. Quello che mi interessa nel realismo (e ciò che mi ha reso interessante il realismo, che di per sé è molto meno attraente dell'idealismo e non offre il senso di onnipotenza del costruttivismo) è qualcosa di poco frequentato da due secoli a questa parte. L'idea è semplicemente questa. Tutta la filosofia moderna ha in larga parte accettato l'assunto per cui noi conosciamo anzitutto il nostro io, e poi tutto il resto grazie a un'esperienza mediata da schemi concettuali. In questo modo, la realtà era solo l'ombra del pensiero, la direzione andava dal pensiero alla realtà. Io vorrei capovolgere la prospettiva, con il nuovo realismo. Siamo oggetti tra altri oggetti, il pensiero emerge dal reale, per questo può spiegare il reale, per questo è esso stesso reale.

Questo spiega anche perché a volte sembriamo guidati da delle necessità chimiche o geologiche. Spiega le simpatie, le antipatie, le tendenze, nei singoli e nelle collettività. Spiega la forza di quel sentimento che c'è qualcosa di più forte di noi e che c'è del mistero che poco alla volta emerge, quando emerge. In questo non c'è nulla di teologico. La forza è quella del reale, e così pure il mistero. Il grande libro del realismo, da questo punto di vista, sarebbe quel testo strepitosamente antikantiano che sono le *Affinità elettive* di Goethe. Ben lungi dall'essere guidati da un imperativo categorico che fluttua liberamente in un mondo intelligibile, la nostra esperienza è quella di un pensiero che emerge da una realtà fisica, chimica, biologica (per usare dei termini ovviamente inadeguati rispetto al mondo a cui si riferiscono). Questa circostanza, ovviamente, non vale come giustificazione dei nostri comportamenti, ma spiega perché quello che con Aristotele si chiama *akrasia*, la debolezza della volontà, eserciti un potere così imperioso su di noi. Più che di "debolezza della volontà", parlerei di "potenza della realtà", e sarebbe tutto più chiaro.

Da questo punto di vista, dovrebbe risultare evidente che io non difendo il realismo in un senso ristretto, che consista nel dire che la verità ci viene solo dall'esperienza. Non c'è nulla di più lontano dalla mia prospettiva dell'empirismo. Come ricordavo prima, l'antirealismo novecentesco ha sistematicamente rimosso la questione del realismo, spesso sostenendo che non era importante, o che ci si poneva al di là della distinzione tra realismo e antirealismo. Caratteristicamente – come abbiamo visto – è per l'appunto ciò che fa Rorty¹⁶ quando si proclama "antirappresentazionista" invece che "antirealista", malgrado poi il suo antirappresentazionismo sia un iper-rappresentazionismo (senza per questo essere un iper-realismo!), dal momento che assume che noi possediamo soltanto rappresentazioni, imma-

¹⁶ R. Rorty, *Truth and Progress* cit.

gini, copie senza originale. In fondo davvero assume che noi conosciamo sempre e soltanto idee. Ora, da questo punto di vista il realismo emergentista che difendo ci può dire delle cose che ritengo importanti per ciò che riguarda la nozione di “verità”, quella di “normatività”, e, infine, quella di “totalità”.

Verità

Per quanto riguarda la verità. Dire che la verità emerge dall'incontro con la realtà significa adottare una posizione che usa sino in fondo la nozione di verità come corrispondenza, ma la inserisce in un contesto più ampio. Verità come corrispondenza non significa che c'è una mente che si applica al mondo, e che magari lo fotografa in maniera veridica (rappresentazionismo). Significa che la mente emerge dal mondo, e che davvero, come diceva Aristotele, “l'anima è in qualche modo tutti gli enti che conosce”. Riguardo alla verità io propongo la somma di tre posizioni.

Corrispondentismo. La neve è bianca se e solo se la neve è bianca. La verità come rispecchiamento della natura da parte della mente (Leibniz, Engels, Lenin, Wittgenstein, Tarski...). Questa assunzione è vera, ma limitata, per due motivi. Primo, riguarda solo l'epistemologia, il conoscere e non l'essere. Secondo, anche nel caso dell'epistemologia è insufficiente, perché non ho prove della fedeltà dello specchio.

Coerentismo. Il corrispondentismo deve dunque essere integrato dal coerentismo: le mie osservazioni devono trovare riscontro nella coerenza con altre osservazioni. L'epistemologia in prima persona deve necessariamente essere integrata da una epistemologia in terza persona (protocolli degli empiristi logici, interosservazione, ecc.). Nulla infatti mi accerta, in una prospettiva radicalmente solipsistica, della fedeltà della riproduzione offertami dal cerchio (caratteristicamente, anche Descartes deve integrare il corrispondentismo con il coerentismo chiamando in causa la garanzia di un dio onnipotente e verace).

Emergentismo. È la prospettiva ontologica che pongo alla base della accoppiata corrispondentismo-coerentismo. La verità epistemologica emerge da una realtà ontologica. La verità è una cosa del mondo, non della mente. Abbiamo livelli elementari di emergenza, una competenza senza comprensione¹⁷. Poi emergono gli schemi concettuali, che però valgono solo per ambiti limitati, e sono emergenti, non costituenti. Il che spiega per quale motivo ci possano essere stati i dinosauri prima di qualunque io penso. Senza dimenticare che buona parte della nostra vita si svolge in assenza di schemi concettuali. Si pensi a quanto gli oggetti del mondo fisico e gli artefatti ci aiutano, ci appoggiano, ci sostengono, incamerano dei saperi a noi spesso ignoti (si può adoperare una leva senza sapere nulla dei principi che la informano). I tagli che io apporto nella realtà sono tagli che la realtà stessa mi induce a fare. Questo spiega l'errore (taglio sbagliato) e la verità (taglio giusto).

Normatività

L'emergentismo riguarda tanto gli oggetti naturali quanto gli oggetti sociali, e in questo quadro spiega anche l'insorgere della normatività che, di nuovo, contro la divisione tra fatto e valore e contro l'idea kantiana di un mondo intelligibile in cui si eserciterebbe la nostra infinita libertà mostra come i valori emergano dai fatti. Non sto a ripetere quanto ho detto all'inizio di questa risposta parlando dei valori, e mi limito a sottoporre una riflessione su un tema su cui sto lavorando in questo periodo. Da quando l'e-mail è entrata nel mondo, e poi si è intrufolata, insieme agli sms, nei telefonini, che a loro volta sono diventati degli enormi archivi che tengono traccia di tutto, anche della minima "chiamata non risposta", ho la sensazione di vivere in uno stato di iper-responsabilizzazione, e di mobilitazione totale. In ogni momento e in ogni luogo (anche sugli aerei, tra poco,

¹⁷ D. Dennett, *Coscienza. Che cosa è*, Roma Bari, Laterza, 2009.

in America è già possibile e non li invidio) possiamo essere raggiunti da un messaggio che indipendentemente dal suo contenuto ci avanzerà almeno una richiesta: quella di rispondergli. Dico “rispondergli” e non “rispondere a chi ha scritto il messaggio” perché talvolta siamo raggiunti da liste collettive che non hanno un vero autore. La richiesta di risposta, e la responsabilità che ne consegue, è talmente ovvia e forte che in taluni casi una avvertenza benevole ci grazia dicendo che il messaggio è generato automaticamente e non richiede risposta. Quel messaggio. Tutti gli altri, invece, richiedono una risposta, rispetto a tutti gli altri siamo responsabili.

Perché possa realizzarsi questa condizione, che sembra la versione postmoderna del “volto dell’altro” come principio della morale in Lévinas è sufficiente che gli strumenti di comunicazione comportino anche un processo di registrazione. Una volta che qualcosa è scritto, diviene un documento, impone una azione o richiede quanto meno una reazione di risposta. L’aspetto interessante di questa vicenda, secondo me, è che ben lungi dal seguire un orientamento dalla mente al mondo, qui piuttosto la responsabilità e la normatività seguono un orientamento dal mondo alla mente. È quello che ho cercato di sottolineare a suo tempo con la nozione di “documentalità”. La documentalità è pensata contro l’aspetto soggettivistico della intenzionalità collettiva, che in Searle è chiamata a spiegare l’emergenza del mondo sociale dal mondo naturale: “il pilone centrale del ponte che dalla natura porta alla società è l’intenzionalità collettiva¹⁸. Ora, l’intenzionalità collettiva è una nozione oscura, che spiega la cooperazione e non il conflitto. E soprattutto ci spiega che la mente è parte del mondo, e l’intenzionalità emerge dalla documentalità per opera della registrazione. Qui dobbiamo pensare non a una

¹⁸ J. Searle, *Le costruzione della realtà sociale*, Torino, Einaudi, 2006.

comprensione prima della competenza¹⁹, ma una competenza prima della comprensione²⁰.

Il primo modo in cui si manifesta la competenza prima della comprensione è il “seguire la regola ciecamente”²¹. Come ha detto Vico, “Homo non intelligendo fit omnia”. Il mondo sociale emerge non da una decisione cosciente e trasparente, ma da un insieme di norme opache che risalgono al nostro passato animale e ovviamente dipendono dalle conformazioni del mondo fisico (anche questo spiega perché a mio avviso sia radicalmente impossibile distinguere i valori dai fatti). Ciò che scopriamo poco alla volta è che abbiamo seguito delle norme che forse, alla nostra coscienza riflessiva, ci appaiono arbitrarie. Incontriamo queste istituzioni come incontreremmo una pietra. Così, il nostro stare al mondo, e il nostro rapportarci ai valori, è la cosa più lontana dalla trasparenza della razionalità e dall’“abisso della libertà” che si riesca a immaginare.

Impariamo le regole morali e i valori con lo stesso automatismo con cui impariamo che la forchetta deve stare a sinistra e il coltello a destra; può darsi che un giorno ci daremo delle giustificazioni razionali (il coltello richiede più forza, ad esempio), ma può anche darsi di no, e in ogni caso la normatività risulterà immutata – anzi, ciò che non è compreso e ciò su cui non si riflette esercita un potere normativo molto più forte di quel poco della nostra vita su cui riusciamo a gettare luce. Questa non è una visione oscurantistica, anzi, è un elogio dell’illuminismo e della necessità di una revisione razionale dei nostri valori e credenze, ma resta che se anche passassimo tutta la nostra vita a esaminarli non esauriremmo che una parte minima di un

¹⁹ J. Searle, *Della intenzionalità*, Milano, Bompiani, 1985.

²⁰ W.G. Leibniz, *Monadologia*, Milano, Bompiani, 2001; D. Dennett, *Coscienza. Che cosa è cit.*

²¹ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1967.

territorio quasi sconfinato, che supera di gran lunga il tempo di una vita umana.

La base di questa competenza antepredicativa è per l'appunto la registrazione, come suggerisce già Aristotele: “Le suddette facoltà non ci sono dunque immanenti nella loro determinatezza, né provengono in noi da altre facoltà più produttive di conoscenza, ma vengono suscitate piuttosto dalla sensazione [...] Dalla sensazione si sviluppa dunque ciò che chiamiamo ricordo, e dal ricordo spesso rinnovato di un medesimo oggetto si sviluppa poi l'esperienza. In seguito, sulla base dell'esperienza [...] si presenta il principio dell'arte e della scienza” (*Analitici posteriori* II, 19). La registrazione è la base dell'emergenza: “in qualche modo, infatti, l'intelletto è in potenza gli intelligibili, ma in atto nessuno prima di pensarli. Dev'essere di esso come di una tavoletta (*hosper en grammateio*), in cui non c'è nulla di scritto attualmente. Proprio questo si verifica per l'intelletto” (*De anima* 429b30-430a3).

Da qui deriva tutto, anche la normatività. Anche i valori, che proprio per questo ho una seria difficoltà a distinguere dai fatti. “Allevare un animale, cui *sia consentito far delle promesse* – non è forse precisamente questo il compito paradossale impostosi dalla natura per quanto riguarda l'uomo?”²². E cosa ci vuole per fare una promessa? Una registrazione. E per moltiplicarla? Una burocrazia, un sistema regolato e se possibile automatizzato di registrazioni²³.

Totalità

Vengo all'ultimo punto, alla questione della totalità. Molti critici miopi, o magari invidiosi e mossi da passioni tristi, cioè molti esseri umani che non sento molto diversi da me e che non mi

²² F. W. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Milano, Adelphi, 1968.

²³ M. Weber, *Economia e società. La città*, Roma, Donzelli, 2016; E. Jünger, *Lo-peraio*, Milano, Guanda, 2004; C. Schmitt, *Il nomos della terra*, Milano, Adelphi, 1991.

sento di rimproverare sino in fondo anche in forza di quello che ho detto un momento fa su trasparenza, valori, emergenza, hanno visto nella critica al postmodernismo un tentativo di seguire una certa logica delle avanguardie: dopo il postmodernismo inventiamoci qualcosa d'altro. Ora, non c'è bisogno di essere psicoanalisti per capire che chi dice che il nuovo realismo è una moda è perché vorrebbe che a essere una moda, e alla moda, fosse la sua filosofia. Ma se per intercettare lo spirito del tempo bastasse la buona volontà, allora ci sarebbero tanti filosofi felici. Soprattutto, io sono realista da vent'anni, quando invece era di moda l'antirealismo, e dichiararsi realisti appariva una provocazione o una ingenuità, e certo non procurava né consensi né amicizie. Poi il mondo è cambiato, e si è sentita la necessità del realismo, tutto qui.

Bene, che cosa si manifesta in questo "bisogno di realtà"? Tante cose, ovviamente, ma soprattutto un bisogno di totalità, che è esattamente ciò che più era mancato al tempo del postmodernismo che – non dimentichiamocelo – era a giusto titolo presentato da Lyotard come "crisi dei grandi racconti". Ed è così che per decenni la filosofia ha dovuto gloriarsi della propria frammentarietà, della propria dimensione solo critica, della propria subalternità rispetto a qualunque fare o sapere – insomma, di ciò che si riassumeva così bene nel sintagma "pensiero debole". Questo atteggiamento aveva una motivazione anche comprensibile. L'idea (che del resto tu riproponi) della nullità conoscitiva della filosofia, e il timore che la ricerca della totalità dovesse corrispondere, chissà perché, al totalitarismo. Probabilmente anche l'idea che una volta lasciatici alle spalle la verità e la totalità, l'oggettività e la realtà, saremmo andati incontro, se non alla felicità, almeno all'emancipazione.

Le cose, di nuovo, non sono andate così, e abbiamo assistito, casomai, al trionfo del populismo e al ritorno della religione. Chiediti: perché nonostante la scienza così tanti esseri umani credono al miracolo? Gli esseri umani sono limitati e generalmente infelici. Credo che fossimo fatti per vivere come bruti,

come dimostra quanto siamo restii a seguire virtute e canoscenza. Questo rende strutturale l'insufficienza della scienza, e puntare tutto su quella carta mi sembra insufficiente. Per questo io punto sulla filosofia (realista) come conciliazione tra scienza e senso comune. Così, il realismo mi salva dal miracolo. La filosofia mi permette di non disprezzare l'umanità, e me con tutti i miei simili. Cosa che fatalmente succede a te con l'adorazione, che trovo un po' sadomaso, delle scienze che chiami "dure" (non ho mai capito il perché di questo termine, che sotto sotto nasconde un materialismo un po' primario. E poi a me piacciono anche tanto le scienze molli, leggo un'enormità di libri di storia, e ne traggo insegnamento per la vita. Non capisco perché non dovrei essere saggio).

Il realismo vuole essere un pensiero della totalità. Siamo stanchi della sofferenza e della lacerazione portata dalla parzialità, dalla negatività e dalla frammentazione. Siamo costretti a immaginarci nozioni come quella di "inconscio" per dire che cos'è il reale che si fa avanti. La mia idea di fondo, quella che sta al centro del nuovo realismo, è proprio l'emergenza e la totalità. Non puoi spiegare il mondo solo con la mente, non puoi spiegarlo solo con la logica. Puoi spiegare il mondo solo con il mondo, e dunque, invece di dire (con il mio amico Markus Gabriel) che il mondo non esiste, dico piuttosto che il mondo è misterioso, perché è troppo grande e non si dà mai tutto insieme. Ma il mondo sta rivelandosi dall'inizio dei tempi.

Questa manifestazione è l'ontologia, quello che c'è, che si manifesta anzitutto nel mondo naturale (in quello che chiamiamo "mondo naturale", con quella che è già una assunzione epistemologica), poi nel mondo sociale, che è una emergenza rispetto al mondo naturale, visto che siamo essenzialmente natura, ed è per questo che ho difficoltà ad accettare la distinzione tra fatti e valori. A questo punto interviene l'epistemologia, il sapere, che è qualcosa di umano e di storico, ma che è una emergenza rispetto alla ontologia, ed è proprio questo il motivo per cui la mente può conoscere il mondo – banalmente, perché ne è

parte. Conoscere significa essenzialmente ripercorrere a ritroso la storia della emergenza, e questo rende evidente quanto inappropriata sia la rivoluzione copernicana, l'idea che sia il mondo a doversi adattare ai nostri schemi concettuali. Concretamente, che cosa significa conoscere la fisica, la chimica, la biologia? Significa percorrere a ritroso le fasi dell'emergenza attraverso atomi, molecole, cellule. Ovviamente questo non è un percorso filologico, le cose si scoprono a pezzi e in modo anacronistico, ed è tutt'altro che escluso che ci siano cose che non si scopriranno mai perché la terra cadrà nel sole prima che l'umanità (l'unico strato ontologico a nostra conoscenza che abbia sviluppato una epistemologia) abbia portato a termine la sua ricerca.

7. Essere o dover-essere?

Paolo Flores d'Arcais, quarta lettera

Caro Maurizio, essere o dover-essere, questo è il problema.

Essere: ad esempio un uomo agonizza. Dover-essere: devo soccorrerlo? “Direi proprio di sì” è la tua risposta, perché “è difficile negare che qui il ‘devo’ derivi dall’è”: lui è agonizzante, io devo almeno provare a soccorrerlo”. E chi lo ha detto? Non il sacerdote, che “passò oltre” e neppure il levita, che fece lo stesso. Solo il samaritano “gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino” (Luca 10, 30-36). Non il presidente Mao, che invita a bastonare il cane che affoga. Non i partecipanti all’esperimento Lucifero, che appena hanno potere trasformano in agonizzanti i loro ex compagni di cui si fanno aguzzini. Non i pescecani della finanza che spingono al suicidio chi hanno rovinato con titoli tossici. Non lo studente C dell’esperimento di Blatt, che ritiene giustificato l’automobilista che rifiuta di portare in ospedale il figlio agonizzante del signor Jones perché non vuole arrivare tardi a un appuntamento¹. E si potrebbe continuare lungo tutta la storia di *Homo sapiens*, in una galleria di comportamenti vissuti e teorizzati come giusti che smentiscono la tua tesi.

¹ M.M. Blatt, L. Kohlberg, *The effects of Classroom Moral Discussion upon Children's Level of Moral Judgement*, “Journal of Moral Education”, 1975, 4, pp. 129-161: particolarmente rilevante nella nostra discussione, poiché sul lavoro di Kohlberg si basa l’ultimo grande, e fallimentare, tentativo di cognitivismo etico, quello di Habermas.

Autonomia dei valori dai fatti

Perciò. Un uomo agonizza. Devo soccorrerlo? Dipende. Dipenda da chi è e dipende da qual è la tua morale. Dipende insomma dal TUO dover-essere. Se TU hai *scelto* un criterio di dovere, un valore ispiratore dei tuoi comportamenti, per cui soccorri l'agonizzante chiunque egli sia. Ma questo tuo comportamento non deriva dal fatto "uomo agonizzante" bensì dalla tua scelta di valore, che è dunque separata da quel fatto, tanto è vero che la conseguenza di quel fatto può essere l'indifferenza del passante o l'accanimento a morte, magari irridendolo, che con Maramaldo trova addirittura canonizzazione nel vocabolario.

Insomma, è irrefutabile, empiricamente accertato, appartiene alla sfera ontologica delle realtà registrate, che dall'essere, da uno stesso "fatto", possono conseguire i più diversi "tu devi", a secondo di chi sia il "tu", il soggetto, individuale o collettivo. Quindi dalla sfera dell'essere deriva solo la necessità di scegliere *un* dover-essere, ma non è detto quale.

Di fronte a una donna adultera agonizzante si può continuare a gettare pietre fino alla morte (oppure sparare su chi le getta, se hai un'arma). Di fronte all'adulterio possono nascere comportamenti diversi che giudicano quel fatto attraverso valori opposti (libertà individuale o sottomissione della donna all'uomo): lapidare la donna o farne l'eroina di un romanzo (Emma Bovary). Dunque da un fatto non segue *un* valore, ma solo la necessità di *scegliere* un valore, tra i *tanti e conflittuali* con cui decidere il discrimine tra comportamenti sì e comportamenti no.

Mentre scrivo, 18 aprile 2014, leggo sui giornali dell'esecuzione a Teheran di Balal, che sei anni fa ha ammazzato per futili motivi il diciottenne Abdollah. Balal ha già il cappio al collo, per la legge del taglione sarà il padre di Abdollah a dare un calcio alla sedia che ancora per pochi istanti tiene Balal in vita. Ma la madre di Abdollah schiaffeggia Balal, esercitando con questo gesto il diritto alla compassione, e suo marito toglie il cappio

dal collo del condannato. In Iran la media delle esecuzioni è di quasi due al giorno, esecuzioni pubbliche, per ammonimento e tripudio. Il “fatto” è lo stesso, un delitto. La conseguenza dipende dal valore che i parenti della vittima hanno scelto, taglione o compassione. Quasi sempre è il taglione. Ma entrambi i valori, compassione e taglione, sono conseguenti allo stesso fatto. Da quel fatto sono dunque autonomi.

Ma “i valori hanno a che fare con la realtà”, “i valori emergono dai fatti”, obietti. Non sono obiezioni. Ovviamente i valori hanno a che fare con la realtà, ci mancherebbe: sono dei fatti, anzi. Perché anche le sottigliezze teologiche sul sesso degli angeli sono dei fatti, esattamente frammenti di teologia, cioè di teorie dibattute da alcuni influenti *Homo sapiens* (talmente influenti che spesso hanno deciso della vita e della morte dei loro simili). Tutto è reale, per il fatto stesso che ne parliamo, e reale è anche ciò di cui eventualmente non parliamo, ma che abbiamo sognato, desiderato. Si tratta però di precisare il tipo di fatti, altrimenti siamo nella notte hegeliana in cui tutte le vacche sono nere.

Dunque, i valori sono una parte della realtà. Sono dei fatti. Ma decisivo non è questo tratto generico, che accomuna valori, sogni, accoltellamenti, dispute teologiche, romanzi di Flaubert, mele che cadono e asini che volano, bensì la differenza specifica tra i vari tipi di fatti. Per la nostra disputa sull'etica: la differenza dei “fatti” valori rispetto ai *fatti* della natura fisica o biologica, descritti dagli asserti delle relative scienze (e prima ancora dalla nostra percezione sensibile). Nei fatti del cosmo e poi del bios non opera nessuna intenzionalità o volontà, c'è evoluzione ma non c'è nessun creatore. I valori sono invece una realtà *creata* dall'uomo. Il dover-essere è parte dell'essere, quindi, ma quella parte che si caratterizza per la sua autonomia rispetto al determinismo naturale: sia quello della mela il cui picciolo sia stato reciso dal ramo, e che precipita a terra secondo la formula scoperta da Newton, sia quello dei comportamenti animali regolati in modo cogente dagli istinti.

Perciò “dall’ontologia (quello che c’è)” non deriva l’etica, perché ne possono derivare infinite. Tu sostieni che “l’etica non è una questione di invenzione, ma di reazione: c’è questa situazione, che è data, in cui mi imbatto, e di cui farei volentierissimamente a meno; cosa devo fare?”. Ma se la risposta è – e non può essere che – “dipende!”, perché le reazioni a quella data situazione possono essere le più diverse (e tutte considerate giuste, legittime, etiche, a seconda dei gruppi umani e dei singoli individui), vuol dire che l’etica è esattamente una *invenzione*, non una reazione: una *creazione* di *Homo sapiens*, più che mutevole: caleidoscopica. Mentre dalla mela che cade si può dedurre solo la legge di Newton aggiornata da Einstein.

Noi Sapiens, creatori e signori delle norme

Perciò, sì, *Homo sapiens* è l’animale condannato a essere creatore e signore del mondo delle norme. Creare l’orizzonte del dover-essere fa tutt’uno col suo venire al mondo. Col suo “emergere”, se preferisci, attraverso un processo darwiniano oggi perfettamente noto: errori di trascrizione casuali del DNA ed eventuale miglior tasso di sopravvivenza – non prevedibile – per gli individui che ne sono portatori. Perciò non un generico “emergere”, ma questo specifico processo naturale. Ora, chi altro, se non dei *Sapiens*, queste scimmie modificate, crea e modifica le norme? In questo senso l’essere umano è “abissalmente libero”, poiché non possiamo vedere il fondo di questa libertà, cioè definire in anticipo i confini della sua creatività normativa: qualsiasi “dover essere” purché funzioni, purché assicuri la sopravvivenza: la perfetta eguaglianza degli Yanomami decifrata da Clastres come lo schiavismo degli antichi regni africani, il tabù indù per la vacca sacra e i sacrifici umani degli Inca, l’apologia dell’omosessualità ai limiti della pedofilia di Socrate in simposio e l’omosessualità come crimine penale in alcuni Stati degli Usa ancor oggi. E per dirla tutta, il dottor Goebbels e il dottor Schweitzer.

Perciò, esattamente all'opposto di quanto sostieni, "l'essere" NON "suggerisce un dover-essere", e "il valore" effettivamente può "in ultima istanza, essere qualunque cosa".

La creazione delle norme secondo insondabile libertà è riferita ovviamente a *Homo sapiens* come genere, non ai singoli. E questa creazione/libertà (cioè autonomia dal determinismo degli istinti) non è agire lucido e consapevole, se non eccezionalmente. Presso la scimmia nuda, dove comportamenti, ruoli, gerarchie progressivamente (nel corso di millenni!) sono sempre meno comandati da istinti cogenti, la loro sostituzione con norme altrettanto efficaci nel regolare la vita del branco non avviene – va da sé – attraverso una deliberazione assembleare successiva a un contratto sociale. Anzi, perché la norma sia accolta da tutti come *imperativa*, allo stesso titolo di un istinto, deve nascere come norma *sacra*, ricevuta dall'Alto e dall'Altro, tramandata in modo oscuro e opaco, indecifrabile e inconsapevole, perentoria perché non riconosciuta come creata dagli uomini, perché solo così *in-contestabile*. Altrimenti, alla mercé di ogni volontà e di ogni conflitto, il gruppo si dissolverebbe prima di nascere, la transustanziazione del branco di scimmie in banda, clan, tribù di *Sapiens* non comincerebbe neppure².

Perciò, quando mi attribuisi che "ci sarebbe un mondo di fatti, che segue un andamento causale, e poi un mondo di valori, costruiti come ci pare", il "come ci pare", che dovrebbe ridicolizzare la mia tesi, è in effetti ridicolo se riferito a ogni singolo *Sapiens* (pochi fra noi saranno Solone e Licurgo), ma rispecchia perfettamente l'ontologia ("quello che c'è") se riferito a *Homo sapiens* nella sua intera avventura.

La scimmia nuda che tutti noi siamo ha infatti dato vita a una gamma di norme con cui crescere e moltiplicarsi e "soggiogare la terra e ogni essere vivente" (Genesi 1, 28), talmente variegata

² Ho sviluppato il tema in *La natura dell'esistenza*, "MicroMega", 4/2005 (1) e 1/2006 (2).

da decretare l'infanticidio del malriuscito dovere civico e rupe tarpea, o al contrario abominio e fiamme eterne. Un caleidoscopio di creazioni normative tra loro conflittuali e incompatibili, diacronicamente e/o sincronicamente, tutte costruite "come ci pare", cioè nient'affatto suggerite dall'ontologia ma autonome rispetto ad essa perché tutte compatibili con l'ontologia (la conformazione biologica di *Homo sapiens* e la necessità della sua sopravvivenza).

Costruite il più spesso nell'opacità della istituzione immaginaria della società³, come azione collettiva inconscia, ma sempre da uomini come te e come me. E talvolta anche di singoli che sfidano con l'azzardo del loro arbitrio il conforme del loro tempo. Senza Maometto che rischia la morte non sarebbe mai dilagata la sharia, senza Gesù che la morte subisce e senza Paolo di Tarso che presso i gentili diffonde la follia della croce come resurrezione, la morale del porgere l'altra guancia e amare il proprio nemico non avrebbe visto la luce. Ma questo "creare norma" individualmente, apertamente, consapevolmente, non appartiene solo alle grandi personalità assiali o mitiche. Oltre ai Budda e Zoroastro, Krishna e Mosè, anche i Gandhi e i Mandela, e gli Hitler e i Mussolini, e i Jefferson e i Lincoln, e i Napoleone e i Mao Zedong, muovono sulla scacchiera il cavallo del loro "come ci pare", trasformando il mondo delle norme, *sradicando* il carattere solido e vincolante di quelle esistenti. Di più: in realtà da che la modernità ha fatto irruzione, frantumando la rotondità della norma nel politeismo dei valori, e squadernandone di fronte a ciascuno il carattere relativo, *ciascuno* porta più o meno spesso, più o meno consapevolmente, il suo obolo di "creatore e signore" del dover-essere, la sua azione normativa.

Dunque non siamo creatori e signori della norma in quanto individui, bensì come costituenti del magma *Homo sapiens*, e tuttavia

³ Per riprendere il titolo di un'opera di Castoriadis, colpevolmente trascurata a vantaggio di molta "ideologia francese" di livello assai inferiore.

anche sì, talvolta e sempre più spesso come individui. A rischio di scacco, ovviamente, anche perché in genere a dominare è l'eterogeneità dei fini. Creatori di norma sono Falcone e Borsellino, quando non si piegano alla morale corrente e contrastano con il loro eroico “come ci pare” l'etica dominante e la costituzione materiale, che non prevede la legge eguale per tutti, se non nelle scritte dei tribunali e nell'ipocrisia delle commemorazioni ufficiali, ma con la mafia detta di convivere e trattare.

Quanto ai “morti in battaglia” dalla cui menzione hai fatto precedere i loro nomi, mi sembra che portino vasi alla mia opinione anziché confutarla, perché in battaglia muoiono SS e paisà, e se il valore con cui si giudicano queste morti è il retorico “coraggio” quei morti si equivalgono e meritano eguale rispetto, se il valore è quello di “giustizia e libertà” John Doe della V armata e il partigiano Johnny meritano onore e “monumentum aere perennius”, i fascisti “damnatio memoriae”, e i gerarchi nazisti sopravvissuti Norimberga.

Biologia del dover-essere

Replichi che “siamo essenzialmente natura, ed è per questo che ho difficoltà ad accettare la distinzione tra fatti e valori” perché “la dicotomia fatto/valore [...] pensa che i valori cadano dal cielo, dalla storia, da Dio sa dove. Mentre emergono dal mondo”. Detto altrimenti, “i fatti sono ‘carichi di valori’” perché “dai fatti sorgono le teorie, visto che la mente è una parte del mondo; e per lo stesso motivo, dai fatti sorgono anche i valori”.

La risposta è facile. La dicotomia fatti/valori, cioè l'autonomia delle norme umane rispetto alle “norme” della natura, non rimanda a nessun misterioso “da Dio sa dove”, e col materialismo e biologismo per cui “tutto è natura” ci vado a nozze. Ma limitarsi a dire che dall'ontologia “emerge” l'etica è proprio restare in un generico “da Dio sa dove”. Come “emerge”? In forza di chi o cosa? E qual è la differenza specifica dell'universo del dover-essere rispetto all'universo precedente dove ci sono fatti ma non valori (ci sono dinosauri ma non essere umani)?

Assumendo quanto accertato dalla scienza (in questo caso il darwinismo) sappiamo che trascrizioni errate del DNA, che avvengono con una frequenza statistica nota, hanno dato luogo casualmente ad alcune mutazioni della corteccia cerebrale (e non solo) che si sono rivelate vantaggiose per la sopravvivenza di quelle scimmie bizzarre di cui siamo la prole. Che fossero vantaggiose non era detto: indebolivano gli istinti, rendendo potenzialmente caotiche e inefficaci le interazioni del branco rispetto a predatori da cui difendersi e prede di cui nutrirsi. E in effetti diverse specie umane si sono rapidamente estinte (ne sono note ormai una decina). L'indebolimento degli istinti era però l'altra faccia di una capacità inedita fino ad allora in natura, l'attività simbolica e normativa (oltre alla capacità di produrre strumenti), che in alcuni gruppi si rivelò più efficace degli istinti nel coordinare l'attività di difesa e offesa rispetto alle altre specie (dei gruppi di *Sapiens* che si crearono norme meno efficaci nulla mai sapremo, invece).

Insomma, il mondo dei fatti (della natura) ha vincoli suoi, la gravità, anche a prescindere da Newton. Nel mondo di quei fatti peculiarissimi che sono i comportamenti sociali, invece, i vincoli li stabiliscono i gruppi umani. E possono essere (sono stati e sono: è un fatto) diversi e opposti. Come se fossero compatibili diverse e opposte leggi gravitazionali. Non c'è nulla di magico in questa libertà/creatività di *Homo sapiens* da "quello che c'è" prima di lui. L'uomo, costretto dalla sua biologia di istinti "aperti" e indeboliti a surrogarli con la norma, non è più replicante, è costitutivamente e biologicamente un animale normativo, creatore di dover-essere, senza il quale non può sopravvivere.

L'animale è e basta, perché ogni "individuo" della specie replica l'altro secondo istinti cogenti, l'animale-uomo *esiste*, perché costretto a creare i valori secondo cui con-vivere. L'esistenza è perciò ontologicamente *irripetibile*, anche se la maggior parte degli individui la conduce nel conforme. Senza questa ontologica irripetibilità e creatività normativa, che hanno la loro spiegazione biologica nell'indebolimento degli istinti/apparizione delle

capacità simboliche, la caleidoscopica diversità delle norme e dei valori che hanno retto i diversi gruppi umani non si sarebbe potuta produrre.

Perciò la dicotomia fatti/valori ci dice qualcosa di molto preciso tanto sulla genesi quanto sulla legittimazione delle norme. I valori non nascono dai fatti come le mele da un melo, perché da quel melo che è il corpo/cervello di *Homo sapiens* possono nascere mele e uva, cicuta e Amanita Phalloides. I valori di papa Borgia e i valori di Francesco d'Assisi. Dagli *stessi* fatti. Le norme hanno padroni e creatori, noi *Sapiens*, la gravitazione non ne ha nessuno, è il "fatto" del Big bang. E quando mi rimproveri con il "tu pensi a un mondo di fatti indipendente dal mondo dei valori" sei in contraddizione con te stesso, perché ai tempi dei dinosauri c'erano fatti e non c'era un mondo di valori, e così sarà nuovamente quando il genere *Homo sapiens* avrà terminato il suo tempo.

Ti sei smarcato dalla mia analisi della separazione (quasi) manichea fatti/valori spiegando che "diversamente da Putnam, credo che i valori non abbiano a che fare con la verità, ma con la realtà. Se il suo è un cognitivismo etico, il mio è un ontologismo etico". Ma per il problema che ho posto – che da un fatto non discenda un giudizio di valore, ma che i valori siano anzi criteri autonomi e conflittuali con cui giudicare in modo diverso lo stesso fatto: proibirlo, consentirlo, esaltarlo – non cambia nulla, tu anzi sei costretto a sostenere l'emergere deterministico dei valori ancora più radicalmente. A un fatto consegue *una* reazione, *un* dover essere, dici. Di conseguenza il tuo ontologismo dei valori diventa ipercognitivismo dei valori quando sostiene, coerentemente con le premesse, che "è ovvio che i valori progrediscono". Niente affatto. Il dottor Goebbels è coevo del dottor Schweitzer, e non era scritto nelle "cose come sono" che non potesse prevalere. C'è mancato un soffio, anzi, e domani ad altri potrebbe riuscire.

L'epistemologia, intesa come conoscenza (accertata), progredisce, è cumulativa, i valori no. Perché non sono un sapere,

non appartengono all'epistemologia. Se poi fossero ontologia, appartenessero ai fatti, l'ontologismo dei valori che, come il tuo, affermi al contempo un "ovvio progresso dei valori", sarebbe compatibile solo con una visione teleologica della storia, con un finalismo dei valori che preveda un incremento costante di Bene (e della capacità di riconoscerlo), malgrado temporanei e parziali detour: Tommaso + Hegel, verrebbe da dire⁴.

In realtà non c'è nessun progresso, ma andirivieni diacronico e sincronico, caleidoscopico, perché cosa sia giusto e ingiusto non è in ultima istanza decidibile. Né da una competenza etica di tipo cognitivo, né da "come sono le cose". Cosa sia giusto e ingiusto è deciso in ultima istanza da una decisione. Collettiva e/o individuale, consapevole e/o inconscia, ma sempre decisione: di *Homo sapiens*, ineludibilmente perciò creatore e signore del mondo delle norme. Di *ciascun Homo sapiens*: attraverso la lotta (o la sua omissione, la sudditanza al conforme).

Un andirivieni che non obbedisce ad alcuno schema, ad alcuna logica, ad alcuna dialettica, ma alla contingenza dell'agire, al sommarsi imprevedibile e sinergico dell'eterogenesi dei fini. Mi obietti: "Che cosa fa sì che lo *Zeitgeist* muti in modo pendolare? Se fossimo davvero i proprietari dei nostri valori e dei nostri schemi concettuali l'andamento sarebbe molto più disordinato". Gli schemi concettuali ovviamente non c'entrano nulla. Quanto ai valori, dove l'hai rilevata, nella storia di *Homo sapiens*, questa regolarità da pendola di Foucault? Posto che davvero sia avvenuta nell'oscillazione dal postmodernismo al nuovo realismo (ma c'erano più filosofie di quanto non ipotizzi la tua ricostruzione, come ho provato a ricordare nella mia prima lettera), come puoi generalizzare questo piccolo episodio in fieri della storia della cultura, di fronte al caos indecifrabile, senza senso e senza scopo, senza regolarità e senza direzione, che anima di guerre civili, crociate, conflitti

⁴ È la tesi del darwinismo immaginario e teologico di Mancuso.

non negoziabili, convivenze nella tolleranza, la geografia e la storia del dover-essere?⁵

Esistenza, responsabilità, democrazia

Mi sfugge infine del tutto perché mai “la distinzione tra fatto e valore è la premessa per sostenere il *Führerprinzip*, visto che appunto evoca gli abissi della libertà e dell’onnipotenza”. Che cosa siano gli abissi della libertà lo abbiamo visto: un fatto *naturalistico*: libertà abissale, quella di *Homo sapiens*, perché non ne possiamo definire il fondo: qualsiasi norma purché funzioni, cioè assicuri un tasso di riproduzione/sopravvivenza superiore alle specie concorrenti. L’onnipotenza del *Führerprinzip* (il tentativo di onnipotenza) è cosa completamente diversa: una delle etiche che “la divisione tra fatto e valore” consente, poiché quella distinzione le consente tutte, e semmai è la premessa per la necessità di scegliere una di esse, magari la Resistenza per porre fine al nazismo.

Oltretutto lo avevi riconosciuto anche tu, ma come rimprovero: “Dove arriviamo con la separazione tra fatto e valore? Al dire che è tutto in mano alla nostra responsabilità”, il che ti sembra contraddittorio (e anche enfatico, se non capisco male). Enfatico è questione di gusti. Lo diventa, quando si intende ciascuno individuo responsabile rispetto all’intero bene/male del mondo, come fanno alcune filosofie in gran voga nel dopoguerra, ignare di scimmiettare in versione “pensante” la superstizione cristiana del peccato originale. Perché questa onniresponsabilità è possibile solo come l’altra faccia dell’onnipotenza. Mentre per l’esistenzialismo che tanto detesti la libertà/responsabilità è sempre “in situazione”. (*En passant*): (1) l’esistenzialismo dei tuoi strali è solo di Sartre, ma ci sono anche Merleau-Ponty e Camus; (2) le diatribe tra esistenzialisti non si limitano certo a

⁵ “Un racconto fatto da un idiota, pieno di rumore e furia, che non significa niente” (*Macbeth*, atto V, scena 5, vv. 26-28).

“distinguere tra legami necessari e legami contingenti”, Sartre Merleau-Ponty e Camus si scontrano e rompono decennali amicizie su cose relevantissime per la vita pubblica e la cultura come i processi staliniani e i campi di lavoro forzato in Urss.

Contraddittoria, la separazione tra fatto e valore, lo sarebbe invece perché se “tutto è in mano alla nostra responsabilità [...] questo è un fatto o è un valore? Se è un fatto, allora non è vero che fatto e valore sono separati, giacché il valore dei valori, la responsabilità rispetto ai valori, è un fatto. Se poi la responsabilità rispetto ai valori è un valore, allora posso benissimo ricusarla, e ricusare con essa l'intero mondo dei valori”. Ora: la responsabilità rispetto ai valori non è affatto il valore dei valori (può esserlo: solo per chi lo scelga come tale). È però un fatto (benché spesso rimosso): ciascuno di noi sceglie. Soccorre l'agonizzante, non lo degna di uno sguardo, lo finisce. Vuole una legge che garantisca a ciascuno la decisione sul proprio fine-vita (eutanasia), o che costringa tutti a bere fino alla feccia la sofferenza di una malattia terminale. E naturalmente in mano alla nostra responsabilità non sta tutto, ma solo un frammento, quel quasi-niente rispetto al tutto che è quanto possiamo fare nella nostra finitissima *situazione*: solo di questo quasi-niente rispetto al tutto siamo totalmente responsabili. Un quasi-niente che per definizione cambia da epoca a epoca, da luogo a luogo, da persona a persona, e anche nel trascorrere della vita di uno stesso individuo. E che in una democrazia, per quanto lobotomizzata quanto quelle oggi realmente esistenti, non ci consente di invocare una nostra “innocenza” di fronte alla “fatalità”: una quota della nostra servitù è sempre volontaria.

La democrazia rende trasparente la natura dei valori poiché dichiara esplicitamente da dove venga la norma, e anzi di questa trasparenza fa il fondamento della convivenza: il dover-essere comune viene creato dalla decisione sovrana dei cittadini, secondo la tecnica della maggioranza. Se sia giusto consentire l'aborto (a determinate condizioni, ecc.) oppure sanzionarlo con una pena (per i due papi antecedenti a Francesco, di cui

uno ormai santo, l'aborto è l'olocausto del nostro tempo, la donna che interrompe la gravidanza è moralmente come l'SS che getta il bambino ebreo nel forno crematorio) nasce da una votazione, emerge da una decisione, da uno scontro di volontà.

La responsabilità/libertà nel *decidere* i valori (più o meno grande secondo "situazione"), nel *creare* dover-essere, fa dunque tutt'uno con la condizione umana, proprio biologicamente (ontologicamente) parlando. Condizione che *Homo sapiens* ha dovuto occultare a se stesso per millenni, poiché l'efficacia della norma era legata al suo immaginario carattere eteronomo. La congiunzione del tutto contingente scienza/eresia/disincanto ci ha infine squadrato in faccia l'ontologica autonomia della norma e dei valori, autonomia che il cognitivismo etico (o ancor più l'ontologismo etico) vuole nuovamente occultare.

Devo dire che più passa il tempo più ho difficoltà a capire come si possa rifiutare il più catafratto non-cognitivismo etico, cioè il più rigoroso relativismo dei valori "ultimi" (o primi), che ancora pochi decenni fa, quando andavo all'università, era filosoficamente quasi un'ovvietà (tranne che per i cattolici e altri adepti dell'introvabile "morale naturale"). Come si possa cioè contestare il fatto empiricamente accertabile e *accertato* – tanto storicamente che sociologicamente, psicologicamente, antropologicamente, ecc. – che a giudicare *uno stesso* comportamento lecito o illecito, santo o malvagio, sia sempre *Homo sapiens*, cioè un individuo o un gruppo di esseri umani, e che non esista un solo comportamento rilevante (antropofagia, infanticidio, tortura, schiavitù, incesto...) che sia stato giudicato cattivo o immorale *universalmente*, cioè dalla totalità del genere umano. Ma proprio questo sostiene invece il cognitivismo etico, e ancor più il tuo ontologismo etico: che vi siano dei comportamenti umani che sono in sé leciti o illeciti, doverosi o santi. Mentre sono sempre tali *relativamente* al criterio di giudizio, il quale a sua volta è relativo a un gruppo o a un singolo individuo.

Insomma, come ci si può nascondere il *fatto* che ciascuno (individuo o gruppo) pretende di stabilire cosa è giusto e cosa

è ingiusto, e lo fa a partire da valori (criteri di valore) evidentemente diversi? Ora, visto che cosa sia giusto/ingiusto è la posta in gioco e l'oggetto del contendere, come è possibile stabilire quali di questi criteri di valore sia a sua volta giusto o ingiusto? È evidente che ci si sposta solo su un piano superiore, meta-etico, e così via all'infinito. Come si fa perciò a pretendere che ci sia un punto di vista estraneo alla contesa, capace di stabilire oggettivamente un criterio che giudichi i valori di tutti i piani inferiori? Al sommo, e in ultima istanza, c'è sempre ineludibilmente una decisione di valore, la circostanza è incontrovertibile. Decisione arbitraria (puramente esistenziale), a prescindere dal grado di lucidità o di opacità – di inconscio – con cui viene presa, perché indecidibile sia cognitivamente (epistemologia) sia ontologicamente. A meno di non ricorrere alla legge naturale: cosa sia giusto e ingiusto è scritto nelle cose come sono, cioè nei nostri cromosomi. Pretesa molto affine al delirio di onnipotenza, perché ciascuno assume così la propria morale come l'unica naturale, e dunque tutte le altre (di oggi o dell'intera storia) come dis-umane. Ciascuno fa così di se stesso la totalità di *Homo sapiens*, e di tutti gli altri che non siano eticamente a propria immagine e somiglianza, delle de-generazioni (alla lettera: fuoriuscite dal *genere* umano).

Scienza è verità

E veniamo alla scienza. Mi avevi sconcertato quando avevi dichiarato di condividere completamente la mia critica a Kuhn. Era vero il contrario e ora lo dichiari: “Se prendiamo Kuhn da un punto di vista storico, ha perfettamente ragione: le cose sono andate come dice lui: la storia della scienza è un susseguirsi di paradigmi discontinui”. Andiamo perciò con ordine. Innanzitutto alcune porte fra noi più che aperte, sfondate.

L'esperienza viene prima della scienza. Ovvio. Ontogeneticamente e filogeneticamente, nella storia della specie come nella crescita di ogni individuo. E, anzi, “gli uomini fanno esperienza da sempre, esattamente come i gatti e i topi”. Dove mai ho detto

il contrario? È altrettanto inoppugnabile, però, che la scienza, rispetto all'esperienza quotidiana, corrente, immediata, ingenua (chiamala come preferisci), ci consente *verità* anche dove l'esperienza ci induce in errore: rettifica il bastone spezzato, spiega i colori (ancora enigmatici per Goethe) come rifrazione di lunghezze d'onda tra i 400 e i 790 terahertz, e il daltonismo come disfunzione dei coni recettori della retina (sei milioni in ogni occhio). "Mi sembra che tu confonda la scienza con l'esperienza" si riferisce dunque a qualcun altro, non certo a me, che sottolineo come solo i progressi della scienza (neuroscienza, in questo caso) consentano di cominciare a capire (e quindi in futuro a rettificare) le testimonianze false in buona fede (i falsi ricordi). Dunque, benché sia un'ovvietà, in effetti a nessuno può sfuggire "che l'esperienza è sempre stata una guida per gli uomini, anche al tempo di Aristotele". Epicuro, anzi, facendosi guidare dall'esperienza (la stessa) era andato molto più vicino di Aristotele a molte verità. Lo possiamo misurare a partire dalle verità oggi accertate dalla scienza, che sono il criterio di misura rispetto alla intuizioni *prescientifiche* di entrambi quei grandi.

La "distinzione tra ontologia ed epistemologia", "quello che c'è" e "quello che sappiamo", su cui insisti "per sottolineare come, in coerenza con essa, mi sia davvero difficile accettare la tua tesi secondo cui i soli asserti veri sono quelli delle scienze", manca perciò il bersaglio. Veri sono tutti gli asserti empiricamente rilevabili della nostra esperienza comune, rettificati quando necessario dalla scienza. E veri ovviamente sono gli asserti della logica e della matematica, tutte le verità analitiche a priori di kantiana memoria. Non lo ho ripetuto in ogni occasione perché tra noi dovrebbe andare da sé, e il contendere riguardava solo le scienze empiriche.

Dunque, la neve è bianca e Kennedy è stato ucciso a Dallas il 22 novembre 1963: che siano proposizioni vere non è fra noi in discussione. E neppure che nella geometria euclidea sia vero che la somma degli angoli interni di un triangolo è di 180° . Quello che invece tu contesti è la mia affermazione secondo cui è con-

traddittorio che una legge scientifica sia falsa, e di conseguenza “Kuhn ha perfettamente ragione [...] la storia della scienza è un susseguirsi di paradigmi discontinui”. Ho provato a smontare minuziosamente questa leggenda, che costituisce l'architrave di tutto il lavoro di Kuhn, ma tu hai fatto orecchi da mercante, pur senza confutare nulla nel merito delle mie critiche.

Solo *en passant* una risposta alla tua boutade su “Gödel, che non era uno scienziato ma era pur sempre un logico, un professore e un amico di Einstein” e tuttavia “credeva nell'esistenza dei fantasmi e io non ho alcuna ragione per escluderne l'esistenza”. Uno dei cavalli di battaglia del “non ci sono fatti, solo interpretazioni” di Gianni Vattimo è, come ben sai, che non potremmo provare l'inesistenza dei vampiri.

Torniamo alle cose serie. “A lungo la scienza è stata mescolata con la magia. E con l'errore, sempre, e ovviamente anche adesso”. La “scienza” è stata mescolata con la magia quando non era affatto scienza: nel periodo, più o meno lungo e tortuoso (compresi momenti di regresso), a seconda delle diverse discipline, della *nascita* della scienza. Aristotele, il flogisto, le teorie di Goethe sui colori, *non* sono scienza. Sono interessanti osservazioni, talvolta geniali anticipazioni (Epicuro più di ogni altro), ma non c'entrano nulla con la scienza, a meno di non utilizzare in modo generico/fuorviante il termine.

E il risultato scientifico, la legge scientifica accertata, la *verità* scientifica, non va confuso con tutto il lavoro dello scienziato, che è anche procedere a tentoni, azzardare ipotesi, intuire confusamente, perfino insistere su una conclusione sbagliata (tutto ciò che riguarda insomma la *psicologia* della scoperta scientifica).

Il bosone era nel 1964 un'ipotesi di Peter Higgs (rifiutata da una importante rivista scientifica!), che solo 3 anni più tardi viene incorporata nel “modello standard” da Steven Weinberg e Abdus Salam, e nel corso degli anni – non senza contestazioni – viene considerata sempre più probabile dalla comunità dei fisici. Il 13 dicembre 2011 un team guidato da Fabiola Gianotti e Guido Tonelli dava notizia dell'accertamento del bosone a quasi

il 99%, non sufficiente però per lo standard di certezza fissato al 99,9994% (le fluttuazioni quantistiche casuali, o deviazione standard, non possono essere superiori allo 0,0006%: soglia anch'essa frutto di sofisticatissime elaborazioni empirico-statistiche). Solo dopo ulteriori esperimenti nel gigantesco anello del Cern (27 km), e alcuni mesi di elaborazione incrociata dei dati, veniva data conferma il 3 luglio 2012 dell'esistenza del bosone, la cui proclamazione arrivava però dopo nuove, attente, minuziose verifiche solo il 6 marzo 2013. Il bosone oggi è dunque una verità, benché alcune sue caratteristiche restino in pregiudicato (per il 2015 sono previsti nuovi esperimenti, con una velocità di scontro tra le particelle quasi doppio).

L'esistenza, assai più della scienza

Non sempre le tappe del passaggio dall'ipotesi alla verità scientifica possono essere ricostruite con tanta esattezza. Non è però ammissibile confondere le due cose, il più o meno lungo processo di intuizione, formulazione, sperimentazione, tentativi di falsificazione, riformulazioni, ecc., e il suo esito (quando c'è) di *ac-certo-amento* definitivo. Sottolineo il *definitivo*, anche se più di un filosofo della scienza si acciglierebbe. Una legge scientifica è per sempre. Una "legge" che risultasse smentita sarebbe solo un *errore* scientifico, non una legge. Tutte le pretese "smentite" o mutamenti di paradigma di cui parla Kuhn sono in realtà o nascita della scienza (dal flogisto alla chimica), o relativizzazione di una verità – che resta accertata – come caso particolare di una legge (verità) più comprensiva (da Newton a Einstein). Un asserto scientifico è tale se corroborato contro ogni "falsificazione". Se un bel giorno viene "falsificato" si dimostra non scientifico, per definizione.

Se davvero le leggi scientifiche fossero rovesciabili, come temeva Mao per i verdetti della storia, davvero non saliremmo su un aereo. O non andremmo ad abitare su un grattacielo. Tutte le leggi scientifiche che entrano nel produrre un computer sono vere, altrimenti tablet e desktop non funzionerebbero. In via

metodologica dobbiamo considerare qualsiasi legge rivedibile, ma se davvero fosse avvenuto e avvenisse la fiducia nella scienza non sarebbe mai nata e vivremmo in realtà in un altro mondo. Dunque il fallibilismo è il metodo che ci permette di arrivare a *certezze* scientifiche, rispetto alle quali il fallibilismo diventa solo un caveat, per casi che fin qui non si sono dati.

“La scienza è emendabile” è perciò un’asserzione falsa. L’ipotesi scientifica lo è, per definizione, perché è ipotesi: verificabile o falsificabile. Ma una volta *ac-certo*-ata, l’esistenza del bosone non è più emendabile. Se fosse emendabile potrebbe essere smentita, cioè riconosciuta come falsa. Potranno esserne *ac-certo*-ate solo delle caratteristiche allo stato ancora in dubbio (ipotetiche, benché assai probabili). “Chi ha inventato il talidomide ne ignorava gli effetti collaterali”, scrivi: ma solo la formula del talidomide costituisce un asserto scientifico (una *verità* della chimica), con i suoi effetti utili accertati, ignorarne gli effetti collaterali è incauta diffusione del farmaco, di cui non è stata fatta sperimentazione scientifica (come spesso in medicina, per avidità di multinazionali e complicità di governi). Non si tratta perciò di un errore scientifico, ma – al contrario – dell’aver spacciato per scientifico ciò che non lo era (l’affermazione che escludeva effetti collaterali).

Lasciamo perciò perdere la chiromante, le cui previsioni possono essere vere casualmente (con una probabilità del 50% per i dilemmi a due corni) mentre quelle di una legge scientifica devono esserlo sistematicamente, altrimenti non si tratta di una legge ma di un’ipotesi che la previsione non confermata dichiara falsa.

Quanto alle “leggi di Tolomeo che, quando vennero enunciate, erano considerate vere esattamente come quelle di Newton oggi”, a questo punto non ci dovrebbero essere equivoci: erano considerate vere ma erano false, mentre quelle di Newton *sono* vere (ancor oggi: semplicemente *circoscritte*, come casi particolari veri della più ampia legge vera di Einstein), il che ci dice che la scienza nasce proprio col passaggio da Tolomeo (che non era

scienza) a Newton che la fonda. Altrimenti, se prendiamo come scienza ciò che nel suo tempo era considerata scienza, siamo in pieno tripudio ermeneutico, Aristotele, Tolomeo, Newton, Einstein sono diverse interpretazioni equipollenti (ci cadi anche tu quando dici che “la gravità si può benissimo interpretare sulla base della teoria dei luoghi naturali”, teoria falsificata dall’osservazione astronomica e in laboratorio).

Insomma, mi sembra che tu non abbia minimamente scalfito quanto avevo sostenuto: “la scienza è garanzia di verità, poiché un asserto scientifico non-vero costituisce una contraddizione in termini. Un risultato scientifico sbagliato sarebbe semplicemente non-scienza, o momento ipotetico non ancora corroborato e verificato della ricerca”. Con il che non asserisco affatto che “la scienza è l’unica misura ultima della realtà”, anche perché “misura unica” è espressione assai vaga. Semplicemente: le leggi della scienza sperimentale come gli asserti dell’apriori tautologico o logico-matematico, costituiscono il grado uno dell’umana *ac-certo*-abilità.

La scienza perciò non è “l’unica via di accesso alla realtà” perché i sensi sono la via per accedere alla realtà, sia pre-scientificamente che scientificamente. Ma solo le procedure scientifiche ci garantiscono che i nostri asserti osservativi non debbano essere rettificati. Tutto questo francamente mi sembra anche banale, e non riesco a capire come possa essere oggetto di controversia. Soprattutto in un’ottica di *realismo*, comunque declinato.

È dunque del tutto legittimo sostenere “quanto marginale sia l’esperienza scientifica nella nostra vita”, non invece “quanto rischioso sia farne l’unica misura dell’oggettività”. È verissimo infatti che “rischiamo davvero di trovarne troppo poca, e per cose poco importanti”, ma intanto cominciamo con l’assumere “quello che c’è” come *ac-certo*-ato dalla scienza. E poi: sono davvero così poco importanti le infinite verità quotidiane tipo “la neve è bianca” e “il fuoco ustiona”, che la scienza eventualmente rettifica e spiega, o Newton e Einstein e la chimica dei

metalli e dei combustibili, che ha reso vita quotidiana il favoloso sogno degli stivali dalle sette leghe?

Tuttavia l'amore è più importante, lo sappiamo, *omnia vincit amor*, e se parlassi le lingue degli uomini e degli angeli e avessi il dono della profezia e conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza, ma non avessi l'amore, sarei nulla, e che l'amore sia tutto quel che c'è è tutto ciò che sappiamo dell'amore, e di tutto ciò ciascuno di noi ha fatto esperienza anche se non si chiama Publio Virgilio Marone, Paolo di Tarso o Emily Dickinson⁶. La stessa cosa dell'amore potremmo dire anche dell'azione, che costituisce "l'iniziativa da cui nessun essere umano può astenersi senza perdere la sua umanità", "l'instaurazione di un nuovo inizio", senza cui non ci sarebbe storia e l'individuo non sarebbe irripetibile⁷ poiché "l'azione non è una capacità facoltativa degli esseri umani, bensì una necessità essenziale dalla quale dipende la nostra sopravvivenza come individui e come specie"⁸ e "l'uomo non è altro che la serie delle sue azioni"⁹. Il cuore, nella vita privata e nella vita pubblica, ha ragioni che la scienza non conosce perché non sono ac-certo-abili, e che la eccedono di gran lunga nell'economia della nostra esistenza. Proprio per questo è bene non confondere questi diversi piani di "quello che è": l'accertabile, il vissuto, l'azione che crea dover-essere.

La boria del Tutto

A questo punto avevo preparato una lunga risposta al tuo inciso su Heidegger che "non ha mai pensato che la scienza non fosse oggettiva. Ha pensato che fosse limitata (lo penso anch'io, così

⁶ Virgilio, *Bucoliche* X, 69; 1 Corinzi 13, 1-2; E. Dickinson, *Complete Poems*, 1924, Part Five: "The Single Hound", CXII ("That Love is all there is / Is all we know of Love").

⁷ H. Arendt, *Vita activa*, Milano, Bompiani, 1964, pp. 128 e 134.

⁸ F. Savater, *Il coraggio di scegliere*, Roma-Bari, Laterza, 2013, p. 16.

⁹ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, ed. it. a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 1999, § 124.

come lo penso della filosofia). Ciò detto, ha sempre pensato, esattamente come te e me, che la realtà naturale è controllata dalla scienza". Non sono affatto convinto, e il tema è tutt'altro che secondario, anche rispetto la nostra diatriba. Ma lo spazio che esige la confutazione di questa tua affermazione impone che ne faccia oggetto di una lettera a parte, o forse di una piccola pubblicazione indipendente, se nell'economia del nostro dialogo a tale lunga "digressione" fosse giocoforza rinunciare.

Veniamo piuttosto all'ultima parte della tua lettera, nella quale riproponi – sinteticamente – la totalità della tua filosofia, che mette capo, oltretutto, proprio al "bisogno di realtà" come "bisogno di totalità", equazione che sottolinei come caratteristica essenziale per il *tuo* realismo. Il compito della filosofia sarebbe perciò quello di lasciarsi alle spalle la "frammentarietà", la "dimensione solo critica", la "subalternità rispetto a qualunque fare o sapere" che ha costituito la segreta affinità elettiva tra continentali e analitici e addirittura l'orgoglioso "gloriarsi" dell'ermeneutica postmoderna. Tu auspichi che l'abbandono di "verità e totalità, oggettività e realtà" (e non solo di verità, oggettività e realtà) sia invece riconosciuta come indigenza della filosofia, e dunque superata. Poiché "siamo stanchi della sofferenza e della lacerazione portata dalla parzialità, dalla negatività e dalla frammentazione", il programma "che sta al centro del nuovo realismo, è", perciò, "proprio l'emergenza e la totalità".

Ma la totalità non esiste, esiste "tutto quello che c'è", che però in quanto totalità (che non lascia dunque nulla fuori di sé) non possiamo afferrare in nessun modo. Quando pensiamo o pronunciamo "tutto" possiamo "vedere" o immaginare una sfera immensa, un indefinito allargarsi, un gigantesco cielo stellato che si squaderna in espansione, un magma sconfinato, ma in realtà si tratta sempre di enti, per quanto grandiosi, e mai del "Tutto", quale che sia la "facoltà" con cui cerchiamo di afferrarlo: immaginazione, sensazione viscerale, pensiero astrante, volontà, tentativo di estasi mistica [...] Il sistema neurale, ormonale ecc. che tutti noi siamo pensa/sente sempre

e solo *qualcosa*, mai “Tutto”. Per immaginare/pensare davvero *Tutto* avremmo bisogno di un tempo infinito. Alla lettera *infinito*. Anch'esso in realtà non pensabile o immaginabile davvero. Del resto, mentre proviamo a pensare o immaginare “Tutto” non riusciamo neppure a includere e fondere noi stessi dentro questo “Tutto”, che le nostre sinapsi non possono costituire altrimenti che come *qualcosa* (per quanto vertiginosamente smisurato).

Perciò la totalità non esiste nella realtà (e meno che mai coincide con la realtà), se non come nostro bisogno (non di tutti). La totalità è anzi la ir-realtà per eccellenza, è la negazione della realtà quale effettivamente è (tutto-quello-che-c'è). La totalità (in realtà la Totalità) pretende di dare un senso a tutto-quello-che-c'è, che la filosofia dovrebbe essere capace di afferrare come un Tutto. Ma tu stesso riconosci che “il mondo è troppo grande e non si dà mai tutto insieme”.

“Tutto” è proprio il titolo di una delle più belle poesie di Wisława Szymborska, che ogni realismo potrebbe mettere a epigrafe della propria riflessione.

Tutto –
 una parola sfrontata e gonfia di boria.
 Andrebbe scritta tra virgolette.
 Finge di non tralasciare nulla,
 di concentrare, includere, contenere e avere.
 E invece è soltanto
 un brandello di bufera.

La caccia al tesoro della totalità esprime solo il nostro bisogno di senso, e l'incapacità di soddisfarlo (o il timore e tremore di non riuscirci) per quello che realmente è: dare senso alla *nostra* individuale esistenza finita. Per evitare anche il fantasma di questo personale scacco, ricorriamo alla totalità e proiettiamo in un fantasmagorico “Tutto” del cosmo e della storia (che si tratterà solo di *ri-conoscere*) quel senso che temiamo di non riuscire a *dare* alla nostra vita (in sé, cioè nell'ambito di “tutto quello che c'è”, insignificante). La totalità è perciò l'arma impropria, lo

strumento di illusione, il surrogato di superstizione religiosa, con cui cerchiamo di rimuovere, una volta di più, la finitezza della condizione umana in ciò che ha di più reale: la realtà *non ha senso*, come cosmo, come vita, come storia.

Naturalmente *tutto* esiste, cioè, banalmente, c'è ogni cosa o ente che c'è, conosciuto o sconosciuto, prima e dopo di noi. C'è tutto ciò che c'è e solo ciò che c'è. C'è solo l'essere, non il nulla: la domanda sul perché l'essere e non piuttosto il nulla è la più assurda di tutta la filosofia, perché "se piuttosto il nulla" non potrebbe essere neppure pronunciata. Il nulla non c'è, se non come ente, come frammento di alcune filosofie, cioè di alcune creazioni della neocorteccia dell'animale *Homo sapiens*, o come vuoto nel senso fisico (dall'esperimento di Torricelli ai concetti della fisica delle particelle), o come operatore matematico (zero), ecc.

Il Tutto è invece solo un nostro bisogno, su cui non possiamo dire in realtà nulla, ma attraverso cui ci illudiamo di dare un senso a ciò che non ne ha, lo svolgersi del cosmo e della storia, per paura di non riuscire a darlo alla nostra esistenza. Totalità, Tutto, Essere, anche quando scritti con la minuscola nella dissimulazione della falsa modestia metafisica, restano lemmi legittimi, nel mood del realismo, solo come stenogramma di tutti gli enti, nella consapevolezza che *in realtà* Totalità, Tutto, Essere NON ci sono. Tutto quello che c'è, c'è, ma non costituisce la "totalità", che è nostra costruzione, nostro bisogno: una *ipostasi* per colorare di senso la nostra esistenza come parte di questo Tutto.

Anche l'infinito (∞) è un ente, è solo un operatore matematico. Anche il senso oceanico di cui parlava (criticamente) Freud non riesce mai ad abbracciare "il Tutto". Ciascuno di noi può farne la prova. Il nostro cervello è fatto in modo che anche quando pensa, vede, sente, immagina, ecc. "il più grande", pensa, vede, sente, immagina ecc. immediatamente anche qualcosa d'altro, dunque mai il Tutto. Anche il mistico, benché talvolta sostenga il contrario, attinge solo Qualcosa, come dimostra la lettura di

qualsiasi protocollo con cui qualsiasi contemplativo, di qualsiasi risma o confessione spirituale, abbia cercato di comunicarci la sua estasi nel Tutto. Ineludibilmente, ogni nostro “agire” neuronale non è mai s-confinato, è sempre “di qualcosa”: irrimediabilmente finito.

Perciò, restaurando la categoria di totalità, e con la pretesa di darcene come che sia un “sapere”, quale *sapere* la filosofia aggiunge a ciò che già sappiamo? Nulla.

Valga il vero.

La totalità, surrogato della religione

Secondo realtà, la faccenda del tutto-quello-che-c'è è andata così: il Big bang, l'universo in espansione, i miliardi di miliardi di stelle (3 seguito da 23 zeri, sembrerebbe), un sistema di satelliti intorno a una di esse che chiamiamo Sole (dunque un nulla, realisticamente parlando), una miscela chimica particolare come atmosfera intorno al terzo satellite in ordine di distanza dal Sole, il prodursi di microorganismi, dalle cellule procariote ai cianobatteri alle eucariote, e poi alghe, molluschi e via evolvendo, per errori di trascrizione del DNA che casualmente si rivelano vantaggiosi (la maggior parte, al contrario, dannosi o letali), fino al mammifero *Homo sapiens* e al prodursi (sempre per *casuale* difetto amanuense nella duplicazione del DNA) di una neocorteccia, che solo a partire da un certo momento della sua storia (60/50 mila anni fa), per la *casuale* sinergia di mutazioni che affettano trachea laringe epiglottide sinapsi, insieme ad altri aspetti ancora non accertati, consente le prestazioni che chiamiamo coscienza, autocoscienza, linguaggio, e infine anche la filosofia, e tutti i saperi che si domandano il come e/o il perché, e sempre più spesso rispondono, con crescita esponenziale da quattro secoli a questa parte (intrecciato al *Sapiens* il *Faber*, dalle amigdale scheggiate alle cattedrali, dalla schiavitù ai parlamenti, dagli imperi ai progetti di pace perpetua, da ogni dover-essere a ogni superstizione e critica).

Questo il resoconto della realtà, anche se a dimensione tweek: l'ontologia, tutto quello che c'è, è costituito dalla somma di tutto ciò che le scienze hanno accertato, oltre alle nostre percezioni quotidiane, dalle scienze talvolta rettificate. E da tutto ciò che *Sapiens/Faber*, ha creato, materiale o "immateriale" che sia. E da molto altro che la scienza non ha accertato, e in parte accerterà, e anche mai, e di cui, fino a che non sarà accertato, nulla potremo sapere.

Cosa aggiunge a tutto ciò il Vangelo della Totalità? Perché questo sarebbe in definitiva l'apporto della filosofia: le stesse cose come *buona novella*, lo stesso identico tutto-quello-che-c'è accertato e ulteriormente accertabile trasfigurato in Totalità. Nessun nuova sapere (che ci verrà dato solo dai progressi effettivi delle scienze), dunque la filosofia come "sapere" del *sensu* di questo Tutto.

Ma ogni sapere (del *sensu*) del Tutto implica che si possa scoprire nel (in realtà che si voglia conferire al) Tutto un valore, una finalità, uno scopo, una direzione, un orientamento, una intenzionalità, una qualche forma di *sensu*, appunto, altrimenti continueremmo ad avere a che fare solo con l'accertato tutto-ciò-che-c'è della percezione, delle scienze, della fabbricazione e dell'azione.

Solo con questo totalità/valore o finalismo puoi concludere che "la filosofia mi permette di non disprezzare l'umanità, e me con tutti i miei simili". E infatti. La "sophia" di cui è questione quando si tratti dell'amore nei suoi confronti, la si può intendere come sapere e/o come saggezza. Ma il sapere accertabile è quello della scienza, il resto è comunque opinione, sempre e solo parzialmente argomentabile. Quindi, o il concetto di Totalità consente alla filosofia di proporre una saggezza che sia anche un sapere oltre-scientifico, o non aggiunge nulla al sapere positivo scientifico, e affida la saggezza alla capacità "esistenziale" di ciascuno. In quest'ultimo caso è superflua, e bene che vada innocua. Nel primo è inevitabilmente teleologica.

Perché sia un sapere/saggezza, il sapere della Totalità deve infatti (di)mostrare come tutto-quello-che-c'è non sia affatto

in-sensato, ma costituisca anzi un disegno dentro il quale *Homo sapiens* e la nostra esistenza individuale possiedono un significato e un valore. O, a voler essere minimalisti, che la ricerca filosofica del graal della Totalità deve poter pervenire in forma argomentativa razionale a qualcosa di crucialmente aggiuntivo, forse non per il “cosa posso sapere”, ma certamente per il “cosa devo fare” e magari per il “cosa mi è lecito sperare”. Mentre se il sapere della totalità si riducesse a quanto accenni nel finale della lettera, cioè “ripercorrere a ritroso la storia dell'emergenza” del mondo sociale da quello naturale, scoprendo oltretutto le cose “a pezzi e in modo anacronistico”, questa totalità altro non sarebbe che l'assemblaggio dei vari saperi positivi, con i loro diversi gradi di accertamento.

Tutto-quello-che-c'è, per essere totalità deve dunque essere *animato* da uno scopo, significato, valore che lo saturi, in altri termini deve essere *organismo*, o addirittura persona. E anche tu porti il tuo vaso a Samo quando esprimi il mero fatto naturale della comparsa dell'organico sulla terra, e poi di *Homo sapiens*, come “emergenza” nell'ambito di una “totalità”. Dove questa “emergenza” non ha evidentemente l'accezione tecnica, a-filosofica e perfettamente materialistica, dell'uso che se ne fa nella scienza biologica, ma indica la caratteristica per cui la verità di tutto-quello-che-c'è è la sua Totalità, cioè il fatto che “il mondo è misterioso” e “sta rivelandosi dall'inizio dei tempi”.

L'afflato religioso non è qui un orpello stilistico. Se la “emergenza” della vita dall'inorganico e del sociale e della epistemologia dalla vita animale non fosse nulla di più che la descrizione che astronomia e biologia ci danno dal Big bang al sistema solare ai protozoi e infine a *Homo sapiens*, la parola mistero non avrebbe senso e meno che mai il continuo “emergere” (cioè gli errori di trascrizione del DNA) come “rivelarsi”. La storia di tutto-quello-che-c'è può essere espressa come caso+necessità, come contingenza (e allora la categoria di totalità va bandita), oppure come razionalità e/o teleologia. *Tertium non datur*.

Tu non scegli esplicitamente questo secondo versante, ma certo rifiuti il primo, e anzi del “sapere della totalità” fai l’architrave del tuo realismo filosofico, ma il “pensiero della totalità” è sempre un pensiero teleologico/ipostatico, altrimenti non è (ricade nel mero empirico accertabile del tutto-quello che-c’è: caso+necessità,).

Già in Hegel (che non a caso in queste lettere hai sempre richiamato come un faro per il nuovo realismo), “tutto quello che è” rimane tale e quale, essotericamente parlando. Hegel ha una curiosità divorante, oltre che una cultura enciclopedica strabiliante, per tutti i saperi del suo tempo, scienze dure e “scienze” umane che siano, e ne assume tutti i risultati. Molto realista in apparenza, dunque. Ma *esotericamente* questo stesso “tutto quello che è” diventa invece la buona novella dello Spirito che si squaderna, che manifesta nel finito e nel tempo il suo essere Tutto originario: *il Vero è l’Intero*. Di modo che la verità più profonda dei risultati scientifici, pure assunti tutti come validi (nel senso di esatti!) è il loro essere incarnazione mondana dell’eterno Spirito, il loro rivelarsi epifania dialettica di Dio (“Dio è l’oggetto uno e unico della filosofia”)¹⁰.

La filosofia tra realtà e consolazione

La totalità è la categoria filosofica con cui facciamo alla realtà l’accattivante maquillage del nostro wishful thinking per riscattarla dal non senso che le inerisce e che ci spaventa. Ma

¹⁰ *Lezioni sulla filosofia della religione*, Bari, Laterza, 1983, vol. I, p. 28. Ma anche: “oggetto” della filosofia “è la v e r i t à, e nel senso altissimo della parola – in quanto cioè Dio, e Dio solo, è la verità”, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, § 1. Oppure: “Che nella storia universale vi sia una ragione – e non la ragione di un soggetto particolare, ma la ragione divina, assoluta – è una verità che presupponiamo”, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze, La Nuova Italia, 1966, p. 9, “Nella pianta e nell’insetto [la Provvidenza Divina] è tale quale nei destini d’interi popoli e imperi”, p. 23, “La storia è lo spiegarsi della natura di Dio in un determinato elemento particolare”, p. 29 e le citazioni potrebbero moltiplicarsi a volontà.

il reale in quanto reale non ha senso alcuno, è quello che è, caso+ necessità+ azione umana (in questo nulla della realtà che è la Terra, uno dei pianeti di una periferica stella tra miliardi e miliardi). Il “sapere della totalità” è un “sapere” consolatorio, introvabile nella realtà. Una filosofia del realismo dovrebbe avere come abc il rifiuto della totalità.

La totalità spaccia il finito insensato come incarnazione di una Consolazione, ma che senso ha oggi la filosofia se vuole ancora essere consolazione, se anela a mettersi in concorrenza con le teologie, le religioni e le superstizioni? Sul piano del senso e della totalità se ne esce sicuramente sconfitti, e una filosofia surrogato delle religioni è oggi più malinconica che la filosofia ancella della teologia dei secoli d'antan.

Naturalmente nessuno può impedire che la *sophia* verso la quale la filosofia ha un dovere etimologico di amore/amicizia, venga intesa come saggezza/consolazione che inzucchera spiritualmente la realtà come Totalità/valore, cioè come rimozione della realtà quale effettivamente è (contingente e insensata), perché troppo amara. Come saggezza *contro* il sapere. Cosa sia filosofia infatti non è dato, è il frutto di un continuo scontro. Ma una filosofia che si vuole programmaticamente *realista* può partecipare di questa rimozione? Se la filosofia fosse stata amore di saggezza/consolazione, anziché (anche) passione di verità e volontà di sapere, la filosofia non sarebbe mai nata, poiché nasce come rifiuto del tramandato “sapere” mitico su cosa/come è il mondo.

Il “sapere della totalità” non è perciò semplicemente nullo sotto il profilo dell'effettivo sapere (abbiamo visto che non aggiunge nulla a quanto già sappiamo): sarebbe superfluo ma innocuo. Innocuo tuttavia non è, perché la pretesa che ci sia un *sapere* della totalità, un *senso* nel cosmo e/o nella storia, attribuisce a ciascuno il diritto di scoprire/stabilire quale sia questo senso. Proprio perché questo senso non c'è *in re*, pretenderlo autorizza ogni filosofo (o profeta, eroe, legislatore) a stabilirlo arbitrariamente. E poiché nessun accertamento empirico è per definizione possibile, l'unico criterio dirimente diviene il

successo. Esattamente come per Dio, che ciascuno può farsi a propria immagine e somiglianza e farneticazione, o per la “morale naturale” con cui ciascuno può santificare la propria, storica e contingente.

Il che non significa affatto che la pretesa di un “sapere della totalità” metta capo al totalitarismo, secondo l’argomento ermeneutico postmoderno. Può mettere capo a qualsiasi cosa, anche alle democrazie attualmente esistenti come “fine (nel duplice senso!) delle storia”, anche ai “domani che cantano”, anche alla marcia cosmica verso “l’armonia relazionale” e la “capacità di generare bene, bellezza e amore”¹¹.

Di questi tempi un “sapere della totalità” che fa sfracelli è ad esempio quello del medico ayurvedico indiano Deepak Chopra, i cui libri hanno venduto venti milioni di copie, secondo cui la coscienza è una proprietà fondamentale dell’universo, come gli atomi o la forza di gravità, e la materia è dunque coscienza organizzata. Naturalmente ha trovato il neuroscienziato d’ordinanza con cui scrivere un libro col “gaudium magnum nuntio vobis” che “il cervello non produce coscienza bensì la scarica dall’universo”¹².

Stringiamo. Il “pensiero della totalità”, comunque declinato, pretende di far valere come endiadi inestricabile “virtute e canoscenza”, laddove la *canoscenza* effettiva che noi abbiamo esclude che il reale possieda qualsiasi virtù, e ci costringe anzi ad arrenderci all’evidenza per cui cosa sia “virtù” costituisce una nostra decisione e creazione.

Se si nega questa evidenza, non si scappa: la Ragione è il più forte. Se il reale è anche razionale, per decidere cosa sia

¹¹ Vito Mancuso, in V. Mancuso, P. Flores d’Arcais, *Il caso o la speranza?*, Milano, Garzanti, 2013, pp. 148 e 140.

¹² Il libro in questione è D. Chopra, R.E. Tanzi, *Super Brain*, Milano, Sperling & Kupfer, 2012, mentre la frase citata è tratta dall’intervista di Chopra *Il supercervello va (anche) a felicità*, a cura di C. Gabetti, “la Lettura” del “Corriere della Sera”, 18/5/2014.

razionale, cioè significativo manifestarsi dello Spirito in un determinato spazio/tempo, a discriminazione di quanto sia “reale” *trascurabile*, interviene sempre la decisione di qualcuno, che si arroga il diritto di parlare a nome dello Spirito (dunque si candida come Qualcuno). Ma il reale/razionale è Napoleone che attraversa Jena a cavallo o i tessitori di Heine col loro triplice anatema per Dio, il Re e i ricchi, o addirittura il derelitto ignoto, il cui nome è Legione e che non troverà neppure un suo Brecht? Se il reale ha un senso, cosa sia l'evento che fa epoca, e dunque valore/razionalità (o comunque si voglia *santificare*), è frutto di una decisione, poiché non può esserlo di un accertamento: la volontà del filosofo, che trasmuta il successo del momento (o addirittura del futuro, se il presente non gli aggrada) spacciandolo per razionalità.

La realtà priva di senso e l'esorcismo di Hegel e di Heidegger

Sotto questo profilo, che è decisivo, Hegel e Heidegger compiono la stessa operazione, malgrado ogni prosopopea di chiacchiera heideggeriana contro la dialettica. Il reale, preso realisticamente, è il caotico/ordinato intrecciarsi/susseguirsi magmatico di eventi, dal Big bang a ogni pensiero e azione (volendo anche omissione) della scimmia nuda che tutti noi siamo. Ma di tutti questi eventi empirici, immortalati da Shakespeare come “un racconto fatto da un idiota, pieno di rumore e furia, che non significa niente”¹³, solo qualcuno diventa Evento, cioè Invio dell'Essere, di cui l'esistenza (ovviamente *autentica*) deve mettersi in ascolto. Tuttavia, quale tra gli eventi empirici sia stato privilegiato dall'Essere come suo invio agli umani (i famosi e cattolici segni dei tempi: è tutta teologia) lo decide proprio e solo il pastore dell'Essere con il suo ascolto: il filosofo, insomma (heideggeriano).

L'Ascolto decide la Parola: niente di cui stupirsi, siamo nell'esoterico, dunque nel campo dell'allucinazione, dove le voci le crea

¹³ Cfr. *supra* la nota 5.

chi dice di ascoltarle (spesso in buona fede, oltretutto). Il profeta pronuncia e decide la parola di Dio. Un vate filosofico “ascolta” e decide cosa sia in quel momento s-coprimento dell'Essere e cosa sia invece fuffa (irretimento nella semplice-presenza). Se Hitler o Bonhoeffer, se “la semplicità, segno della grandezza” e “il Führer [che] ha sicura scienza di ciò che è semplice [...] e l'indomabile volontà di farlo essere”¹⁴ o il maqis del “sortez de la paille les fusils, la mitraille, les granades” per il quale si decidono Marc Bloch e René Char. Basterà “ascoltare” l'Essere come equivalenza metafisica tra nazismo, Urss e democrazie, tutte sussunte sotto il dominio dispiegato della tecnica, per concludere che “solo un Dio [che ci invii come suo messaggio l'ascolto dell'Essere deciso da Heidegger!] ci può salvare”.

Ecco perché ogni “pensiero della totalità”, mentre per un verso è filosofia della consolazione, e in primo luogo consolazione per la filosofia cui viene attribuita la capacità di una conoscenza speciale attraverso uno speciale sesto senso (non è certo il tatto che attingerà la totalità e ce ne svelerà l'enigma), rischia anche di affermarsi come etica del successo, attuale o futuro. O più mediocrementemente, ma meno pericolosamente, come illusione di “mettere le brache al mondo”.

Cosa c'entra dunque il pensiero della totalità con il realismo della realtà? E con una filosofia che se ne voglia fare banditore? Ogni realismo dovrebbe cominciare, semmai, dalla critica di ogni pensiero della totalità, perché inguaribilmente ipostatizzante.

Nella realtà non c'è totalità e non c'è senso. Ci sono solo enti. E intenzioni. Le intenzioni sono sempre individuali, tue o mie. Dare senso è sempre e solo l'intenzione di un individuo in riferimento alla propria esistenza. Trovarlo (in realtà provare a *crearlo*) nell'amore, nel lavoro, nell'azione, nella solidarietà, nell'arte. E anche nella filosofia, beninteso. Proiettarlo nella storia o nel cosmo è solo una forma soft e diffusissima di delirio

¹⁴ Heidegger, *L'università tedesca*, in *Discorsi*, Genova, il Melangolo, 2005, p. 282.

di onnipotenza come risposta al bisogno di consolazione. Mascheriamo con un “pensare la totalità” ciò che può essere solo un “dettare il senso”. Ma il senso è solo il nostro “più proprio”, il più soggettivo, infine il più arbitrario, anche se ovviamente è tentativo di dare senso alla nostra esistenza *con gli altri*. Attribuirlo al cosmo o alla storia, è l'esorcismo deresponsabilizzante con cui illudersi di mettere in scacco il rischio dello scacco esistenziale.

L'unica conoscenza o acquisizione di un'ontologia realistica è perciò proprio questa: il reale, che è prima di noi e senza di noi, e di nuovo dopo di noi, è in-sensato. È e basta. Noi siamo i creatori di senso, esattamente come siamo i creatori di norme, e le due cose sono molto connesse.

Il realismo filosofico che assuma questa ontologia minima non annaspa affatto nell'infelicità del frammento. Non è frammento, è lucidità: e ti consegna *interamente* il dovere/potere/rischiare dell'azione. Non più spacciato come reale/razionale, o necessario futuro della dialettica storica o ascolto/invio dell'Essere, o qualsiasi altro esoterismo filosofico. Per quello che *realisticamente* è.

Il mondo non ha nulla di misterioso. Ha moltissimo di ignoto, e che tale in gran parte resterà fino all'estinzione di *Homo sapiens*. E non sta “rivelandosi dall'inizio dei tempi”, perché questo “rivelarsi” è semplicemente la riflessione (che da un pugno di secoli è diventata *conoscenza*) con cui ha guardato al mondo la bizzarra scimmia neuronale che tutti noi siamo. Dunque “ha cominciato a rivelarsi” solo qualche decina di migliaia di anni fa. Chiamare questo accadimento evolucionistico “manifestazione” del rivelarsi del mistero, e dichiarare che “questa manifestazione è l'ontologia, quello che c'è” cosa aggiunge? E cosa aggiunge dichiarare che “l'epistemologia, il sapere, che è qualcosa di umano e di storico” costituisce anche “una emergenza rispetto alla ontologia”? In realtà “manifestazione” e “rivelarsi” ed “emergenza” avrebbero potuto non accadere mai, poiché *Homo sapiens* poteva non venire mai alla luce. A meno che non si sostenga (non ironicamente, sul serio), con Mancuso, che se non fosse comparso *Homo sapiens* si sarebbe

evoluto *Saurus sapiens*, perché una Ragione capace di pensare il mondo (e la totalità) era iscritta già nel Big bang, come suo cromosoma di senso e destino.

Mi fermo qui. I molti altri temi che hai affrontato, su cui per mancanza di spazio non posso intervenire (dai vari spartiacque e dicotomie – a mio parere fuorvianti – che stabilisci tra le filosofie, all'uso dei classici, alle categorie di resilienza derivazione invito e sOggetto, a Derrida, al corrispondentismo/coerentismo e infine al tuo esplicito antiempirismo), e che comunque mi sembra siano propedeutici alla “totalità” come tuo clou filosofico, cercherò di trattarli in una prossima lettera.

8. Paolo1 e Paolo2

Maurizio Ferraris, quarta risposta

Caro Paolo, nel tuo testo mi stupiscono le idiosincrasie, il fastidio per la totalità così ottocentesco, l'orrore religioso per la religione così settecentesco, la furia contro la dialettica che si spiegava mezzo secolo fa, quando i professori erano per lo più rotondi hegeliani, mentre da decenni a questa parte abbiamo avuto a che fare solo con cultori delle differenze, adoratori delle aporie e del "soluzione non v'è", insomma con schifatori di Hegel. Queste idiosincrasie fanno riflettere, perché paiono punti fermi che non hai messo in dubbio da tanto tempo, non considerando che il pensiero fa progressi, e magari che fra questi progressi c'è il nuovo realismo. Poiché queste idiosincrasie non sono caratteristiche solo di te, ma anche di tanti altri amici (e nemici), parlo di te in terza persona, trasformandoti per comodità – perdonerai questo gesto tanto hegeliano e tanto poco kierkegaardiano – in una categoria dello spirito; e poiché trovo c'è qualcosa di propriamente paolino nella tua rivendicazione dell'uomo come costruttore di mondi e creatore di valori, per evitare confusioni quando mi riferisco a san Paolo scrivo Paolo1 e quando mi riferisco a te scrivo Paolo2.

Titani o pettegoli?

Rivendicando la totale separatezza di fatti e valori, Paolo2 condivide sostiene che "ciascuno (individuo o gruppo) pretende di stabilire cosa è giusto o ingiusto". Sì, è l'ora del pettegolo, o di quello che pontifica di sport o di politica. Tuttavia sommessamente direi che individuo o gruppo non è la stessa cosa. I

gruppi certo condividono dei valori, ma raramente (come ho cercato di spiegare) li hanno creati; il più delle volte li hanno ricevuti – e il gruppo non ha responsabilità né coscienza, a meno che si credano alle fole della coscienza di classe, della volontà generale o della intenzionalità collettiva: solo gli individui sono responsabili. Il presepe dell'uomo come costruttore di mondo viene spostato dal mondo dei fatti a quello dei valori, *mais plus ça change* (in realtà, cambia ben poco). Paolo2 non è il solo in questa impresa: utopisti, messianisti, critici del Capitale come onnipotenza, o dell'Economia, o del Complotto ebraico. Quello che si vorrà, la logica è sempre quella. Se un manipolo di uomini risolti si mette d'accordo, tutto è possibile; omnia possibilia volenti, almeno nell'ambito morale. Sarà. Ma allora perché questo tutto non ha ancora avuto luogo?

Ci si chiede come Paolo2 possa trascurare questo principio elementare del diritto, in assenza del quale si sono giustificate le peggiori efferatezze. Insomma, “individuo o gruppo” non è una pacifica complementarità, bensì una l'alternativa abissale tra un componente ontologico fondamentale (esistono solo gli individui) e una astrazione epistemologica utile per fini statistici e tassonomici (i francesi, gli ebrei, i nazisti, gli impiegati, i filosofi – quanto quest'ultima astrazione fotografi una realtà omogenea lo si può arguire leggendo questo dialogo).

E ora veniamo agli individui. Kant a giusto diritto ha sostenuto che nessuno mai potrà dimostrare che ci sia stata anche solo una azione libera dall'inizio del modo, e il dubbio di Kant dovrebbe essere una solida certezza per Paolo2 che ritiene che tutto avvenga per inflessibili azioni causali nel mondo fisico. Ma poi salta fuori, o cade pentecostalmente dal cielo, una cosa di cui Paolo2 non dubita minimamente, la libertà, una libertà arcikantiana, dal momento che non siamo soltanto liberi ma creatori di valori.

Contemporaneamente, Paolo2 sembra confondere la creazione titanica di valori (“noi, i signori delle norme”) con il fatto che ognuno pretenda di stabilire che cosa sia giusto e ingiusto.

Non è la stessa cosa, e anche qui stupisce che Paolo2 sia così poco sensibile alle differenze, così come stupisce che descriva la creazione di valori nello stesso modo in cui i filosofi dell'arte di qualche decennio fa spiegavano l'attribuzione del valore artistico in base al consenso di un enigmatico "mondo dell'arte". Difficilmente chi posteggia in terza fila o va in moto senza casco pretenderà di creare dei valori: semplicemente, effettua una generosa deroga per sé e per i suoi cari rispetto a regole che considera oggettive e doverose: non si spiegherebbe altrimenti il comportamento del tassista che, senza cintura e fumando, se la prende con l'altro tassista che trasgredisce su qualcos'altro. O del professore che dopo aver ribadito mille e mille volte "pacta sunt servanda", non rispetta nessun patto, pur continuando a biasimare il prossimo; anche in questo caso, il professore accetta dei valori, compie una deroga per sé (la famosa deroga deplorata così tanto e con tanta ragione da Kant), e torna ad applicare la massima quando si tratta di altri; se poi, come può anche accadere, dispone di una coscienza, proverà qualche rimorso per le proprie deroghe: tanto è creatore e signore delle norme!

E i pettegoli che tagliano i panni addosso al prossimo sono forse creatori di norme? Nemmeno per idea. Sono i più fermi e conformi sostenitori di valori esistenti, che si sono trovati lì e che raramente hanno indagato nei loro principi, non essendo filosofi del diritto. Ciò ovviamente non gli vieterebbe di derogare per sé stessi rispetto a quei medesimi principi che applicano inflessibilmente agli altri, ma questo, di nuovo, non è sentirsi creatori di valori, è semplicemente l'umanissima convinzione di essere un caso speciale, e l'ancor più umana aspettativa di farla franca.

Vale la pena di osservare che gli stessi artefici della soluzione finale, che sembrerebbero essere il caso eminente di creazione di norme e valori non solo erano nel 99% dei casi sottoposti a valori comuni ed ereditati (laboriosità, probità, Hitler reprimeva l'ubriachezza e il libertinaggio tra i suoi collaboratori, Goebbels deplorava la pigrizia di Himmler...), ma si sono giustificati del

crimine commesso con principi che vanno dai valori cristiani ai valori umani e illuministici – per esempio (si è letto anche questo), rimanere umani nonostante lo shock prodotto dalle azioni imposte dallo sterminio. Creatori di valori? Signori delle norme? Chi vuol crederlo, lo creda.

Lapidare Mme Bovary

Tra questi, indubbiamente, è Paolo2. Come Paolo1, Paolo2 è persuaso che sopra questo mondo privo di senso ci sia qualcosa che cala dall'alto e che non ha niente a che fare con questo mondo: sono i Valori. I fatti sono lì, dati, morti; ad animarli e a dar loro senso scende lo spirito santo, ossia, nella versione di Paolo2, i valori. Ma chi crea i valori? Paolo1 direbbe che procedono dal padre e dal figlio, Paolo2, invece, sostiene che sono creati da “Noi *Sapiens*”, signori e padroni delle norme, infaticabili costruttori di dover-essere. Questa creatività è il controcanto della inerzia del mondo, che non dà alcuna indicazione circa i valori, essendo soltanto composto da fatti. E, sostengono Paolo1 e Paolo2, tra fatti e valori c'è un abisso che nessuno potrebbe mai colmare.

Ora, a meno che si voglia attribuire ai valori la stessa magica indipendenza che ha lo spirito santo, c'è un nesso evidente tra il *fatto* che non possa adoperare un cacciavite come bicchiere e il *fatto* che di fronte a un pericolo non posso che scegliere tra la fuga e l'attacco. Questa situazione comporta implicazioni etiche evidenti – ed è ben dubbio che non solo una folla in fuga o una folla inferocita, ma anche un generale o un martire arrivino alle loro decisioni attraverso un perenne scrutinio della loro coscienza.

L'occasione fa l'uomo ladro, dice il proverbio. Non è suggerire che certi stati di cose, fatti o disposizioni di fatti, generano dei comportamenti? Si pensi alla giustificazione che Bill Clinton diede della sua storia con Monica Lewinski: “per la ragione peggiore del mondo e cioè perché potevo”. Il che significa che la sola possibilità costituisce una giustificazione.

Ora, la possibilità sta nella testa o nel mondo? È un fatto o un valore? Indubbiamente è un fatto. I nostri valori sono talmente indipendenti dai fatti che se non ci fossero questi ultimi non ci sarebbero nemmeno i primi. Così, che i fatti non prescrivano le azioni non è una prova della separazione, e forse non è nemmeno vero: le circostanze non mi dicono che cosa devo fare, ma mi dicono con grande evidenza che cosa *non* posso fare. E come ho sottolineato molte volte, il realismo negativo (non posso fare X) è la premessa del realismo positivo (posso fare Y e Z). Tutto quello che può invocare Paolo2 per dimostrare la trascendenza dei valori rispetto ai fatti è che le reazioni rispetto ai fatti sono diverse, *dunque* che i valori sottesi sono diversi (l'inferenza è a dir poco dubbia), *dunque* che i valori sono preesistenti e indipendenti rispetto ai fatti (l'inferenza è ancora più dubbia).

Paolo2 propone il caso di donne lapidate o trasformate in eroine di romanzi, ed è curioso che evochi una simile alternativa. Infatti, il giudizio dei lapidatori o di Flaubert su Madame Bovary è lo stesso: si tratta di una fedifraga (fatto), e i fedifraghi vanno puniti (valore), con la sola differenza che nel primo caso la morte viene decisa da altri, mentre nel caso di Flaubert è Emma che decide di morire. Forse, per mostrare la varietà dei valori, anzi, la loro arbitrarietà (se vogliamo chiedere a Paolo2) si sarebbe dovuto trovare un esempio migliore, ma credo che anche nel migliore degli esempi di varietà di atteggiamenti nei confronti dello spergiuro (perché l'infedeltà è venir meno alla parola data) non si troverebbe un solo caso in cui lo spergiuro è valutato di per sé il fondamento dei valori. E questo banalmente perché la promessa è un universale antropologico da cui non si può prescindere. Non c'è una sola società che possa vivere senza promesse, così come non c'è una società che possa vivere senza rapporti elementari di parentela – e sono le regolarità che hanno fatto la fortuna dello strutturalismo, che ha trovato impressionanti regolarità là dove Paolo2 vede il regno dell'arbitrio di cuori pazzi e di costruttori di mondo.

È meglio lapidare una fedifraga o è meglio depenalizzare il tradimento (cosa che, come sappiamo, è avvenuto solo recentemente nella legislazione italiana)? Ovvio che è meglio la seconda opzione, ma questo non farà sì che i giudici o chiunque al mondo possano considerare il tradimento un valore. Tanto è vero che il tradimento continua a essere condannato in ambito militare (per fare un esempio tra i tanti), e in certe legislazioni è passibile di morte, sia pure esercitata più “umanamente” che nella lapidazione; e che in quelle stesse legislazioni in cui il tradimento coniugale non è più un reato la bigamia (cioè una forma connessa di tradimento della parola data) continua ad esserlo.

Tutto questo per sottolineare quanto, alla fine, caricaturale o iper-spiritualistica sia la visione paolina della indipendenza dei valori rispetto ai fatti. Anche un argomento che viene convocato da Paolo2 per rendere meno mitologica la sua versione del costruttivismo, e cioè che noi non siamo i costruttori delle norme, ma le riceviamo, vanifica tutta la vicenda del costruttivismo. Se non siamo noi i costruttori delle norme e dei valori (un interessante esperimento mentale: provate a immaginare un valore condiviso da una sola persona, oppure chiedetevi se i valori sarebbero gli stessi se vivessimo un giorno o mille anni), allora, e contraddicendo tutto il discorso di Paolo2, i valori sono fatti (da altri), che incontriamo come fatti, e che accettiamo come si accetta la pioggia e il bel tempo non solo quando si è dei conformisti acefali, ma anche quando si è dei titani dello spirito.

Non mi risulta che nella trasvalutazione dei valori progettata da Nietzsche fosse previsto, per esempio, il progetto di non saldare il conto al ristorante. E anche Zarathustra si sarebbe trovato a disagio se lo avessero sorpreso a spiare dal buco della serratura. Questo perché il teorico del “non ci sono fatti, solo interpretazioni”, assumeva come fatti alcuni elementi che gli erano stati insegnati da bambino, e che non aveva più messo in discussione. Sono certo che anche Paolo2 convenga sull’oppo-

tunità di pagare il conto al ristorante e sulla disdicevolezza dello sbirciare dal buco della serratura, e sono anche persuaso che non abbia mai dedicato una speciale riflessione su questi aspetti, avendoli per l'appunto ricevuti come fatti. Sono altrettanto certo che Paolo2, come tanti altri, avrà messo in discussione altri fatti che si era trovato come dei dati da bambino. Per esempio, i crocifissi in classe: credo che sia contrario, appunto in nome a dei valori di laicità che non sono per nulla indipendenti dai fatti, e che d'altra parte non danno accesso a una sorta di sconfinata libertà dello spirito.

Se Paolo2 proponesse di sostituire il crocifisso con una riproduzione dell'orinatoio di Duchamp (e sono certo, per una certezza strana perché non soltanto empirica, che non lo farà mai: è più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, per fare un celebre esempio di parallelo tra necessità materiale e valori morali), bene, se Paolo2 proponesse di sostituire i crocifissi con gli orinatoi non sarebbe considerato il portatore di una tavola di valori alternativa: semplicemente, sarebbe considerato un provocatore (dai benevoli) o un matto (dal resto del mondo).

Il dato del mito

Dunque, Paolo2 sostiene che gli umani a un certo punto creano le norme, e noi ci domandiamo quando, e perché tutti abbiamo l'impressione di non esserci stati quando sono state create, il che forse spiega perché così spesso giochino a nostro svantaggio. Inoltre, Paolo2, diversamente da altri che condividono questo costruzionismo sociale, come Rousseau e Searle, non si prende la pena di spiegare come ciò sia avvenuto né come, in base a quelle norme, si sia costruita la società: contratto sociale? Lotta di tutti contro tutti? Va' a sapere. Paolo2 mantiene un maestoso silenzio. Così come mantiene un maestoso silenzio sulla nascita degli dèi, rispetto a cui si limita a esprimere una prospettiva tra Senofane e Feuerbach, gli dèi come proiezione degli uomini, che è francamente pochino. Si è mai chiesto Paolo2 perché le divinità abbiano così tanto a che fare con gli astri? Perché sono

principi tecnici di organizzazione molto prima di quanto non siano raccoglitori di prepuzi (che è evidentemente una azione tecnica) e dettatori di tavole della legge (altra attività tecnica).

Questo è un punto che merita riflessione al di là del caso specifico. I filosofi degli ultimi due secoli hanno impegnato le loro energie nello smontare quello che da un po' di decenni si chiama "il mito del dato". Là dove credi ci siano valori eterni c'è l'azione della volontà di potenza, là dove credi ci sia una rigida necessità economica o un mistero nascosto sin dall'origine del mondo ci sono il plusvalore e lo sfruttamento, là dove credi ci sia una coscienza trasparente c'è la punta emersa di un magna inconscio, là dove vedi dei fatti ci sono interpretazioni o (e non è affatto diverso, malgrado le convinzioni contrarie di Paolo2), i fatti sono spiegati dalla scienza, ma sopra di loro ci sono dei Valori liberamente creati dall'Uomo che possono liquefare questi fatti interpretando la Shoah ora come un genocidio ora come una missione umanitaria su larga scala.

Non dico che questa attività sia futile. È legittima e per società molto ingessate liberatoria. Ma può indurre una credenza iper-costruzionista, un mito molto più forte e insidioso del mito del dato, e di cui Paolo2 con la sua idea dell'*Homo Valoriferus* dimostra di essere completamente succube. L'idea cioè che tutto, dalla società ai valori, sia prodotto con una variante del contratto sociale: ci si siede a tavola e ci si mette d'accordo, quando poi non accade che prepotenti e solipsisti creino i loro valori e le loro regole nel chiuso delle loro stanzette.

Se valesse quello che Paolo2 dimostra di credere, rispondere a domande come "chi ha inventato gli scacchi" o "chi crea le barzellette?" dovrebbe essere semplicissima, così come semplicissimo dovrebbe essere indicare l'inventore di Giunone, delle caste indiane, delle istituzioni indoeuropee, della ruota. Invece non è così, e non solo per ragioni empiriche legate alla difficoltà di risalire tanto indietro nel tempo (questa difficoltà non si ritrova nelle barzellette), ma perché, semplicemente, le cose non sono avvenute così.

Non c'è stato un momento in cui qualcuno, o un gruppo di amici, ha deciso, per vincere la noia di un pomeriggio a Isfahan, di inventare gli scacchi. Prima ci sono state delle battaglie, poi dei giochi che le imitavano, infine la fissazione di regole il cui risultato finale è stato il gioco degli scacchi. Lo stesso vale per gli dèi, per le forme di governo, per le caste, e ovviamente (andando enormemente indietro) per le lingue.

Ciò che questa genesi oscura ci presenta è molto più interessante (e importante) della decostruzione del mito del dato, ed è per l'appunto il *dato del mito*, le positività che ci troviamo di fronte nel mondo, i valori che ereditiamo e condividiamo molto prima di comprendere, le lingue che parliamo, gli dèi che veneriamo, siano essi Giunone, Shiva, o (come Paolo2) Sapiens. Essere realisti significa capire che la rivelazione non si è conclusa un giorno, nella storia o prima della storia, ma che è ancora e perfettamente in azione, e che il suo veicolo principale è la tecnica come forma di interazione tra scimmie imbecilli, bastoni e mondo.

Nulla di più erroneo del credere, con Paolo2, che la scienza (e la tecnica, che Paolo2 indebitamente pone in subordine, mentre è infinitamente superiore e precedente rispetto alla scienza) getti ovunque luce. Il mondo dei *Principia* di Newton e poi della prima rivoluzione industriale inglese è anche quello in cui lo scienziato e visionario svedese Emanuel Swedenborg poteva sostenere che da Londra era in grado di conversare con le anime di Sumatra – cosa che Kant sosteneva come in linea di massima del tutto concepibile, sia pure in un mondo diverso dal nostro. Così pure, il mondo del telefono e dei raggi x è quello in cui imperversava Madame Blavatsky – occultismo, mesmerismo, sedute spiritiche. E quello della televisione e dei magnetofoni ha visto sorgere strane credenze, per esempio il fenomeno delle “voci elettroniche” che, provenienti dall'aldilà, si manifestano su nastri magnetici, televisori mal sintonizzati, con il “rumore bianco” che dà il titolo a un romanzo di Don De Lillo.

Il mondo del Web non fa eccezione. Siamo immersi in questa positività del mito, nel dato del mito che non va dunque considerato come una semplice negatività o assenza di sapere, come una cosa facile che si supera con la critica del mito del dato. Se così fosse, i lumi si sarebbero imposti da migliaia di anni. Ma non è così, e per capire la dialettica tra il mito del dato e il dato del mito ci vuole (piaccia o no a Paolo2) la filosofia come ricerca di un sapere della totalità e come sistema (ovviamente potenziale, perché come ho detto la totalità è un ideale epistemologico e non è nulla di dato), che non è assolutamente consolazione, ma è rischiaramento. Mi chiedo invece quale scienza di quelle che piacciono a Paolo2 potrebbe assolvere questa funzione.

Raddrizzare i bastoni spezzati

Le considerazioni di Paolo2 sulla scienza (quale? Fisica? Chimica? Biologia? Medicina? Meccanica? Statistica? Economia? Sono cose diverse, eppure sembrerebbe dagli esempi di Paolo2 che siano uguali) risultano estremamente rivelative. Dopo avere attribuito onnipotenza all'umano sul piano dei valori, che ritiene (a torto, come abbiamo visto) indipendenti dai fatti, Paolo2 estende il suo discorso (in questo, con piena coerenza) e trasferisce l'onnipotenza sul piano dei fatti, facendo dei *Sapiens* creatori e signori delle norme anche i creatori dei fatti, ossia di quello che c'è.

Quello che c'è lo decide la scienza, scrive Paolo2: "l'ontologia, tutto quello che c'è, è costituito dalla somma di tutto ciò che le scienze hanno accertato, oltre alle nostre percezioni quotidiane, dalle scienze talvolta rettificate". Dunque quello che non si conosce o non si percepisce non c'è? *Esse est concipi atque percipi*, una sintesi di Berkeley e Kant piuttosto sorprendente in un materialista. Concependo la scienza come l'istanza che decide che cosa c'è e non c'è, allora, la scienza essendo un costrutto di quella società in cui siamo signori delle norme, dice Paolo2, è la scienza che *rettifica* la realtà. Per esempio, che "rettifica il bastone spezzato". Escludendo per carità ermeneutica che Paolo2

intenda con questa espressione sintetica che la scienza raddrizzi i bastoni (e magari anche le gambe ai cani), immagino che Paolo2 voglia dire che è la scienza a farci capire che il bastone che ci sembra piegato nell'acqua è in realtà diritto. Ma purtroppo non è così: non è la scienza, bensì l'esperienza, che dice, a noi come agli animali, come ai nostri remotissimi progenitori, che il bastone in realtà è diritto: non ci vuole molto studio, basta tirar fuori il bastone, cosa che è alla portata di un castoro.

Molti secoli dopo la diottrica *spiegherà* i motivi per cui il bastone nell'acqua appare spezzato, ma questa è un'altra storia, che non ha niente a che fare con il "rettificare il bastone", qualsiasi significato (caritatevole o meno) si voglia conferire a una espressione così bizzarra. Ancora più singolare è l'affermazione di Paolo2 secondo cui la teoria aristotelica dei luoghi naturali può essere "falsificata dall'osservazione astronomica e in laboratorio". Visto che la legge di Aristotele si riferiva al mondo fisico ordinario, non è affatto falsificata dall'osservazione astronomica o in laboratorio. Credo che nessuno scienziato si sia estenuato in un'attività così futile. Gli scienziati hanno di meglio da fare, per esempio cercare conferma alla gravitazione universale o alla teoria della relatività.

La sola cosa che appare chiara in tanta confusione è appunto la confusione, ossia la circostanza per cui, come affermavo nella mia lettera precedente, Paolo2 confonde la scienza con l'esperienza. E continua a confonderle quando ritiene di dimostrare come le distingue dannatamente bene, per esempio sottolineando "come solo i progressi della scienza (neuroscienza in questo caso) consentano di cominciare a capire (e quindi in futuro a rettificare) le testimonianze false in buona fede (i falsi ricordi). Rieccoci con la scienza chiamata a "rettificare" e a "raddrizzare", e di nuovo non ci siamo. Perché le neuroscienze permettono di spiegare, ma non di rettificare le testimonianze false in buona fede esattamente come l'ottica ci permette di capire le illusioni visive, il che non ha mai e poi mai permesso di rettificare anche una sola illusione al mondo. Quanto poi al

rettificare le testimonianze, è ufficio non delle neuroscienze, ma della polizia. Questo è ovvio per chiunque non confonda la scienza con l'esperienza (non è il caso di Paolo2, che per essere coerente con i propri princìpi guardando dalla finestra del suo bello studio romano dovrebbe vedere la terra come rotonda e in movimento invece che come ferma e piatta).

Se chiediamo a Paolo2 come la scienza “rettifichi”, e più modestamente come spieghi, ci risponde che “spiega i colori (ancora enigmatici per Goethe) come rifrazione di lunghezze d'onda tra i 400 e i 790 tetrahertz”. Dove evidentemente Paolo2 confonde l'introduzione di un principio di misurazione con la spiegazione di qualcosa, quasi che l'introduzione delle bilance spiegasse l'obesità. Faccio l'esempio dell'obesità, che non è un gran mistero, perché la natura della luce era chiara a Goethe e a Newton quanto e più che a me e forse a Paolo2 che mi chiedo come possa ritener di aver capito la natura della luce quando può convocare due numeri a tre cifre e una parola esotica. Vien da sorridere, e vengono in mente le parole di de Maistre nell'*Esame della filosofia di Bacone*, posto di fronte a questi problemi che evidentemente non sono modernissimi (il libro è del 1821): “Chiedo alla chimica che ha preceduto immediatamente la nostra: *Che cos'è l'acido?* Maquer mi risponde: *è un sale che eccita il sapore che si chiama acido, e che cambia in blu certe tinture vegetali blu o viola*. Faccio la stessa domanda alla chimica moderna, e Cadet mi risponde: *è una sostanza che con la sua unione con l'ossigeno acquista un sapore acido e la proprietà di arrossare molti colori blu vegetali ecc*. In fondo, le due definizioni sono la stessa. *L'acido è ciò che eccita il sapore che si chiama acido*, il che, come si vede, è del tutto luminoso. Solo, nella seconda definizione trovo la parola *ossigeno* [il corrispettivo del tetrahertz di Paolo2] che è un mistero in più”.

De Maistre cita due illustri chimici del suo tempo, figure che costituiscono presenze imprescindibili in qualunque storia della chimica, e, pur essendo un campione del sanfedismo e della reazione, li considera per quelli che sono, e cioè dei chimici.

Per Paolo2 no, sono dei generici illusi, visto che oggi gli acidi vengono definiti in un modo ancora diverso dal loro, e poiché Paolo2 sostiene che “scienza” è solo quello che è vero, Maquer e Cadet avendo sostenuto qualcosa che non è più vero, non sono scienziati. Ci si domanda come Paolo2 non consideri le disastrose conseguenze di questa posizione, che toglie a Tolomeo la qualifica di scienziato (e allora che cos’era?) e non considera che tra mille anni tutte le cognizioni scientifiche in nostro possesso differiranno dalle nostre molto più di quanto quelle di Cadet differiscano da Maquer, il che (se Paolo2 ha ragione) significa che la scienza non esiste, almeno per il momento, e che dunque siamo autorizzati a credere a tutto o a non credere a niente.

Vorrei essere più ottimista di Paolo2. Primo la scienza esiste, e cambia nel tempo (dando ragione a Kuhn e non a Paolo2) perché è una epistemologia che cerca di conoscere, in un movimento di approssimazione asintotica (la nostra scienza è superiore alla scienza degli antichi, ma anche quella era scienza, Eratostene è diverso da Callimaco), una ontologia che invece non cambia, o meglio se cambia è per ragioni evolutive e non cognitive (dando ragione a me e non a Kuhn, mentre l’opinione di Paolo2 in merito risulta non pervenuta).

Secondo, la scienza è infinita, visto che è il tentativo di conoscere la totalità degli individui – il miglior medico essendo indubbiamente colui che è capace di conoscere e curare i mali di ognuno. E non dubito che Paolo2 sarebbe d’accordo con me, tranne che poi se la prenderebbe con l’appello alla totalità, riducendosi a sostenere che il suo medico è un medico, mentre i professori di medicina con cui ha studiato, avendo avuto conoscenze diverse dalle sue, non erano medici.

Fantasmì, vampiri e bosoni

Tanto potrebbe bastare per il concetto paolino di scienza, se non fosse che la sua argomentazione è resa meno lineare da inserzioni curiose. Si prenda ad esempio quando sostiene che affermare che Goedel credeva nell’esistenza dei fantasmì equi-

vale a sostenere che non si può provare l'esistenza dei vampiri. Davvero non vedo il nesso, se non nell'idea che fantasmi e vampiri fanno paura. È positivamente vero che Goedel credeva nell'esistenza dei fantasmi, e niente al mondo può negarlo. Così come qualsiasi scienziato, sia pure dubitando fortemente dell'esistenza dei fantasmi e dei vampiri, non si può escludere che un giorno una scienza infinitamente più evoluta potrà renderne ragione – non dimentichiamoci del fatto che, postulando una *actio in distans* (la gravitazione universale), Newton fu considerato un visionario dai beati paoli del suo tempo.

Il fatto che Paolo2 non sia chiaro su che cosa intenda con scienza e il caso di Goedel solleva più di un interrogativo. Abbiamo detto che per Paolo2 “una legge scientifica è per sempre. Una ‘legge’ che risultasse smentita sarebbe solo un *errore* scientifico, non una legge”; affermazione estremamente problematica perché ci costringe o a sostenere che le leggi scientifiche sono tre o quattro (e più probabilmente nessuna, non potendosi mai escludere in linea di principio l'ipotesi di un *malin génie* ingannatore), e soprattutto che la scienza consiste non nel *sapere*, ma del *formulare leggi*, che è quanto dire che la letteratura consiste nello scrivere manuali di letteratura. Chiediamo a un neuroscienziato rigoroso se sa in base a quale legge funzioni l'antidepressivo x e se sia certo che quella legge è infallibile ed eterna, e vi risponderà di no in entrambi i casi. Bisogna considerare che il neuroscienziato non è uno scienziato?

Paolo2 sembra trascurare delle evidenze condivise da gran parte dei suoi contemporanei, dei suoi predecessori, e verosimilmente dei suoi successori, e cioè la circostanza per cui solo le verità analitiche hanno la garanzia di essere “per sempre”, come i diamanti della pubblicità, ma la scienza non possiede verità analitiche, bensì solo sintetiche, che possono essere confutate eccome, ma che vale la pena di ricercare perché sono autentica conoscenza (dai diamanti non nasce niente, dal letame nascono i fiori). Una volta che sai che nessuno scapolo, per definizione, non è sposato, dirai “How interesting!”, e

poi (per rifarci ai casi di bigamia) sarà molto più interessante accertare se quel tale che pretende di essere scapolo non sia per avventura sposato. Così come ci apparirà interessantissimo sapere il tempo che farà domani, interrogativo a cui risponde una scienza chiamata meteorologia, e ancor più sapere se la terapia che ci ha prescritto il medico ci guarirà, ma – visto che le previsioni e le terapie talora falliscono – né meteorologia né medicine sono scienze, per Paolo2, le previsioni di una legge scientifica devono essere sistematicamente certe “altrimenti non si tratta di una legge ma di un'ipotesi che la previsione non confermata dichiara falsa”.

Prendiamo in primo luogo nota dell'affermazione di Paolo2 secondo cui “l'esistenza del bosone non è più emendabile”, scriviamola su un supporto durevole, e affidiamo il responso agli archeologi del futuro. Secondo me la sola cosa non emendabile è la fede cieca di Paolo2 in quello che legge nei libri di divulgazione scientifica, che in linea di principio è una cosa preferibile alla fede cieca nel *Mein Kampf* o nella Bibbia, ma è pur sempre una fede, e cieca, cioè una capitolazione della ragione.

In secondo luogo, chiediamoci: se ci interessano le cose inemendabili, è proprio sul versante della scienza che dobbiamo andarle a cercare? Nulla di meno certo. Prendendo esempi di Paolo2: inemendabile è che la neve è bianca, o che Kennedy è stato ucciso a Dallas il 22 novembre 1963, o che nella geometria euclidea la somma degli angoli interni di un triangolo dia 180° . Sono proposizioni scientifiche? Per chiunque la prima e la seconda non sono proposizioni scientifiche, se per scienza si intende (con Paolo2) la formulazione di leggi, bensì, rispettivamente, una cosa che ognuno constata d'inverno e un fatto storico (la storia è sicuramente una scienza, ma il singolo fatto non è scientifico, a meno che non si voglia considerare scienza il fatto che io sono nato il 7 febbraio 1956, e non dipende da alcuna legge). Per alcuni, e non dei meno autorevoli (per esempio Kant, che sostiene che la matematica non è conoscenza),

la tesi di Euclide non è scienza, ma un principio che dipende da assiomi apriori.

In terzo luogo, i tre esempi che ho fatto sulla scia di Paolo2 sono il caso di proposizioni vere che difficilmente si potrebbero dire scientifiche. Ma se vogliamo trovare il vero e assoluto inemendabile con cui Paolo2 identifica, inspiegabilmente, la scienza, lo troveremo da una parte molto diversa tanto dai bosoni, dai neutroni e dai fotoni. Anche tra un milione di anni resteranno vere proposizioni come “Sherlock Holmes abitava in Baker Street”, “Yanez è il vice di Sandokan”, “Milady era la moglie tanto amata da Athos, che lo aveva abbandonato”. Si tratta, secondo gli standard di Paolo2, di esempi di scienza assoluta, ma sono convinto che mi perdonerà se non riesco a essere del suo avviso.

La scimmia normativa

Paolo2 da una parte mostra di confondere la scienza con la letteratura fantastica (il carattere identificativo della prima infatti può essere trovato solo nella seconda), dall'altra rivela di non aver chiara la distinzione tra scienza e tecnica. Per esempio, quando scrive che se le leggi fisiche fossero rovesciabili “non saliremmo su un aereo. O non andremmo ad abitare su un grattacielo”. L'esempio è dei più bislacchi, e credo sia scelto per via della infrequenza statistica degli incidenti aerei o dei crolli di grattacieli; ma quando il disgraziato evento accade, è forse confutata una legge fisica? Certo che no: semplicemente, c'è un tragico inconveniente tecnico. L'idea di scienza di Paolo2 è così religiosa e ubiqua che la mette dappertutto, per esempio quando parla delle “leggi scientifiche che entrano nel produrre un computer”. Anche qui, le leggi scientifiche sono le stesse che troviamo in una lampadina, e sono le proprietà dell'elettricità. Il resto, sono capacità tecniche (che personalmente reputo più importanti e ubiquie delle conoscenze scientifiche, anche se Paolo2, in tutto il suo intervento, e questo dà da pensare per un materialista, solo tre volte la parola “tecnica”, due in senso

anodino (“accezione tecnica”, “tecnica della maggioranza”) e una soltanto nel senso specifico di produzione regolata, per parlarne male associandola al nome di Heidegger.

Paolo² prima mette la tecnica sotto la scienza, vedendoci una scienza di basso profilo, e poi ritiene che la scienza rischiarì l'umanità in tutto. Non mi sembra una buona idea, perché è proprio la tecnica che risponde in maniera niente affatto esoterica alla domanda che Paolo² mi lancia con un tono di sfida tra il preoccupato e il guascone: “come ‘emerge’ [l’etica dall’ontologia]? In forza di chi o cosa? E qual è la differenza specifica dell’universo del dover-essere rispetto all’universo precedente dove ci sono fatti ma non valori (ci sono dinosauri ma non essere umani)?” Già, come emergono i valori dai fatti? L’ho spiegato lungamente in *Emergenza*, ma va benissimo la breve sintesi proposta da Paolo, con una sola differenza. Che a un certo punto Paolo, e in modo del tutto inesplicabile e ingiustificato, introduce una discontinuità tra natura e cultura: a un certo punto, sopra il mondo dei fatti, cala pentecostalmente un mondo dei valori. Il che non manca di creare una contraddizione da cui Paolo non cerca di uscire perché apparentemente non la vede neppure: prima mostra, darwinianamente, una natura retta dal caso; poi parla invece di una natura deterministica, che esclude il caso; infine, parla dell’eccellenza dell’umano, che si distinguerebbe dall’animale per via della libertà. È difficile immaginare un discorso che tiene insieme, come se andassero d’accordo, caso, necessità e libertà.

La norma interverrebbe, d’accordo con Gehlen, a sostituire l’istinto. E si capisce. Ma se l’uomo avesse sostituito l’istinto con le norme, sarebbe messo malissimo. Qui c’è un equivoco, una ingenuità propriamente alla Rousseau. La scimmia nuda si trova a malpartito tra lupi, leoni e mammoth e che cosa fa? Si provvede di armi, di fuoco, di caverne, di pelli per coprirsi? Neanche per sogno, se almeno dobbiamo prestare orecchio a Paolo²: si munisce di valori e in base a quelli stila delle tavole della legge! Schopenhauer parlava di un inglese che avrebbe detto

“non sono abbastanza ricco per permettermi una coscienza”; la scimmia nuda aveva tanto maggior ragione di lui per sostenerlo. Quando mi manca tutto, sono proprio i valori le cose di cui più volentieri si fa a meno, come del resto è avvenuto nei campi di sterminio. I naufraghi che incominciano a mangiare i più deboli non hanno concordato una nuova tavola di valori, hanno semplicemente deciso di infischiarne di valori che del resto non avevano creato loro, ma avevano ricevuto, il che, dopotutto, ha reso il compito ancora più facile. Non la creazione di valori o di norme, ma anzitutto la costruzione di apparati tecnici, è il primo atto della scimmia nuda, la cui prima preoccupazione consiste appunto nel nutrirsi, nell'armarsi, nello scaldarsi (e dunque anche nel vestirsi). Molto tempo dopo appariranno le prime norme, come derivate dalla tecnica. Il grande assente del discorso di Paolo è, dopotutto, il grande rimosso, e si che risponderrebbe a tutti i suoi interrogativi.

Anche la produzione di valori è una tecnica. Come ogni tecnica, progredisce, cosa che mi sembra scontata ma che a Paolo, chissà perché, appare inconcepibile (in definitiva, la progressività è implicata anche nella visione titanica e creativa dei valori sostenuta da Paolo). Ma, ripeto, Paolo non è d'accordo con la progressività dei valori, dunque non è d'accordo con sé stesso, e sostiene, per dimostrarlo, che “il dottor Goebbels è coevo del dottor Schweitzer, e non era scritto nelle ‘cose come sono’ che non potesse prevalere”.

Confesso che ho impiegato un po' di tempo per capire il senso di questa frase, di cui mi sfuggiva il valore probatorio. Goebbels e Schweitzer, infatti, dividevano tra loro e con me e Paolo² molti più valori di quanto io, Paolo², Goebbel e Schweitzer non condividiamo con San Francesco: il valore dell'istruzione (entrambi tenevano al titolo di “dottore”, tutti e quattro abbiamo fatto l'università), dedizione al lavoro (lo ricordavo prima, ed è un fatto, che manifesta un valore), centralità della famiglia, importanza dell'arte, importanza della politica, ruolo delle masse... In più, certo, su un aspetto minimo ma decisivo,

avevano idee drammaticamente divergenti. Ma proprio Paolo² che mi fa una immane reprimenda sostenendo che io sono onto-teo-teleologico, bacchettone, criptoreligioso ecc. ecc. sembra non considerare che *anche* in quella mostruosa divergenza tra Goebbels e Schweitzer c'è progresso. Goebbels non si sarebbe mai sognato di mangiare le sue vittime, ad esempio, e peraltro quando ha definito "terroristico" il bombardamento alleato di Dresda ha fatto una affermazione che sarebbe stata pienamente condivisa dal dottor Schweitzer, da me, da Paolo (immagino), così come da parte del Bomber Commando alleato.

Iterazione e alterazione

Come è possibile? La risposta di Paolo è la stessa di Rousseau sull'ineguaglianza degli uomini: "lo ignoro", e se questo appare meno imbarazzante è solo perché crede che lo ignori anch'io. Infatti Paolo a un certo punto scrive: "limitarsi a dire che dall'ontologia 'emerge' l'etica è proprio restare in un generico 'da Dio sa dove'. Come 'emerge'? In forza di chi o cosa? E qual è la differenza specifica dell'universo del dover-essere rispetto all'universo precedente dove ci sono fatti ma non valori (ci sono dinosauri ma non essere umani)?". Ora, è proprio qui che il realismo può dare delle risposte e, ripeto, tutto *Emergenza* si impegna a raccontare il processo, lunghissimo, casuale, eppure così importante per noi, in base al quale si è passati dal Big bang a "Micromega". Non posso che rinviare nuovamente a quel lavoro, e mi limito a citare un passo (pp. 14-16) in cui indico l'essenziale del meccanismo di emergenza.

"Abbiamo anzitutto *l'iscrizione*, la permanenza: qualcosa esiste e resiste. [...] L'iscrizione offre la possibilità della trasmissione. Da circa un quarantennio, le scienze sociali sono interessate dalla nozionedi "meme": una unità. Di informazione replicabile da una mente o da un altro supporto, che costituirebbe l'equivalente del gene per la genetica. Il meme incapsulerebbe una informazione, e verrebbe trasmesso per imitazione. Questo, per i nostri fini, pare una eccellente soluzione, tranne che

non è chiarissimo cosa possa essere un meme, se non un *deus ex machina*. Si è notato polemicamente che forse uno dei pochi casi in cui si può parlare di trasmissione di memi sono le catene di sant'Antonio: il che è straordinariamente vero, ma non appare come un argomento ironico a sfavore dei memi, bensì come un argomento serio a favore di qualcos'altro, ossia le iscrizioni. Le consuetudini, i modelli di comportamento che possono essere accettati o rifiutati, si trasmettono attraverso riti, galatei, film, giornali, racconti di famiglia, biblioteche – ossia per il tramite di iscrizioni che possono essere sia scritte nel senso corrente, sia registrazioni, quali ad esempio i dati delle memorie artificiali, sia comportamenti codificati, e iscritti nella mente delle persone. Da questo punto di vista, il richiamo alla iscrizione – che si ricollega a una esperienza comunissima, quella appunto del leggere e dello scrivere – fornisce lo stesso vantaggio esplicativo dei memi, senza esigere problematiche entità ad hoc. Il mondo è pieno di iscrizioni: è tutto qui, ma è davvero molto, giacché queste iscrizioni costituiscono l'intero mondo della società, della cultura, e dello spirito.

In secondo luogo, abbiamo l'*iterazione*: la resistenza non è semplice passività, è possibilità di iterazione, ossia il passaggio intermedio della dialettica, la negazione determinata, per così dire: dentro alla resistenza, che si presenta anzitutto come passività, abbiamo il principio della attività. Ciò che è passivo e inerte tuttavia persiste e si itera. [...] Pensiamo alle mutazioni, che sono un fenomeno comunissimo. Ognuna di esse comporta la modifica del DNA, ma per la maggior parte sono neutrali, ossia prive di effetti, o negative, perché i portatori si estinguono. Affinché si origini qualcosa di nuovo, come una specie, bisogna che le mutazioni siano adattative e che siano non solo registrate ma anche iterate (e la registrazione è condizione necessaria ma non sufficiente: le mutazioni neutrali si ereditano ma non portano a nulla). Il miracolo [nel senso etimologico della *cosa mirabile*, non vorrei urtare la suscettibilità di Paolo²] 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, alla evoluzione della vita.

È così che abbiamo, infine, l'*alterazione*: [...] le iterazioni si trasformano in significati. Le sedimentazioni provocano trasformazioni: negli organismi il DNA produce catene che generano forme di vita sempre più complesse; nella politica o nell'arte la sottomissione alle regole si trasforma in invenzione di forme nuove; nel Web la semplice iterazione si organizza dando luogo alla ricorsività e agli algoritmi che rendono ancora più potente l'archivio consentendo la raccolta dei Big Data. È vero che senza algoritmo i dati sarebbero vuoti e senza dati l'algoritmo sarebbe cieco, ma è anche vero che, d'accordo con l'empirismo trascendentale che sta alla base di questo libro, gli algoritmi non sono diversi né a priori rispetto ai dati, ma ne emergono appunto attraverso la dialettica iscrizione/iterazione/alterazione".

Nessun mistero, nessun "lo ignoro", ma una storia che si ripete ogni giorno sotto i nostri occhi e nella nostra mente. Ma, e questo è proprio il punto che vorrei sottolineare, questa emergenza non rompe il rapporto con l'origine, e spiega per quale motivo la creatività di valori, per esempio, non svolazza a casaccio come pretende Paolo2, ma opera all'interno di binari che dimostrano ancora una volta la tesi della dipendenza dei valori dall'essere, della loro provenienza dalla terra e non dal cielo. Sottolineare questa provenienza dei valori dal mondo significa, poniamo, assolvere Goebbels? Ovviamente no. Quando quello sciagurato di Heidegger paragona lo sterminio degli ebrei all'agricoltura meccanizzata osserva giustamente che c'è stata tecnica in entrambi i casi, solo mette in ombra un'altra tecnica, quella dei valori e della libertà, che è evoluta in modo sbagliato, nella forma di una neoplasia, con principi eugenetici inammissibili. Se omette questo punto, è al solito perché come Paolo1 e come Paolo2 crede che la libertà e i valori siano un assoluto che cade dal cielo.

“Un andirivieni che non obbedisce ad alcuno schema”

Non è solo il punto di contatto tra Paolo2, Paolo1 e Heidegger. Un altro, e non è da poco, è la differenza capitale che tutti e tre stabiliscono tra umano e animale. Riacciandomi al punto da cui ho preso avvio, ricordo che per Paolo2 l'uomo è il “padrone e signore delle norme”, quanto dire il padrone dell'universo se – e abbiamo visto anche questo – l'epistemologia, il campo in cui spadroneggia il signore delle norme, è costitutiva, secondo Paolo2, della ontologia. Ripeto, è una convinzione singolare, equivalente a pretendere che le piante siano le padrone della fotosintesi e noi i despoti della nostra peristalsi. Ora, a un certo punto Paolo2 scrive un passo che non solo nel concetto e nell'assiologia, ma persino nel lessico, è heideggeriano: “L'animale è e basta, perché ogni ‘individuo’ della specie replica l'altro secondo istinti cogenti, l'animale-uomo *esiste*, perché costretto a creare i valori secondo cui con-vivere. L'esistenza è perciò ontologicamente *irripetibile*, anche se se la maggior parte degli individui la conduce nel conforme”.

Se Paolo2 con l'irripetibilità ontologica dell'esistenza umana intende che solo l'uomo può, per esempio, dibattere su “Micromega”, potrei opporgli che solo il pipistrello riesce a volare senza vedere un accidente, che dopotutto è attività molto più complessa del dibattere su “Micromega” (né io né, credo, Paolo2, ne siamo capaci), e proseguire in stile heideggeriano che in questa incapacità del volare-senza-vedere-un-accidente si rivela la povertà di mondo mia e di Paolo2, e che solo il pipistrello ha un mondo ed è *Weltbildend*. Sarebbe, dopotutto, la giusta realizzazione degli intenti con cui Voltaire ha scritto la novella che dà il titolo alla rivista di Paolo2: ciò che appare grande ad alcuni (la possibilità di dibattere su “Micromega”) si rivela molto piccolo se confrontato con qualcosa di diverso, per esempio la possibilità di volare-senza-vedere-un-accidente.

Paolo2 obietterà che diversamente dal pipistrello noi siamo liberi, e io gli oppongo che questo è proprio ciò che dovrebbe

dimostrare e che, da tutto quello che ha detto, non ha affatto dimostrato. Anzi, ha fatto il possibile per negare, e per sostituire con una contingenza che assimila lo scrivere su “Micromega” e lo svolazzare al buio. Secondo Paolo2 la differenza tra noi esistenti e lo svolazzatore semplicemente essente consiste, immagino, nel fatto che per gli esistenti “Cosa sia giusto e ingiusto è deciso in ultima istanza da una decisione. Collettiva e/o individuale, consapevole e/o inconscia, ma sempre decisione: di *Homo sapiens*, ineludibilmente perciò creatore e signore del mondo delle norme. Di *ciascun Homo sapiens*: attraverso la lotta (o la sua omissione, la sudditanza al conforme)”.

I tratti distintivi tra gli esistenti scriventi su “Micromega” e gli essenti svolazzanti nel buio sono così vari che, alla fine, non ci si raccapezza, e che si possono benissimo applicare anche agli essenti svolazzanti. La decisione, leggiamo, è decisa, il che è una bella cosa, ma purtroppo è anche una tautologia. Pazienza, perché dopo viene anche di peggio: perché indubbiamente anche allo svolazzatore cieco si può attribuire una decisione che sia collettiva, o individuale, o le due cose insieme, e che sia consapevole o inconscia o le due cose insieme, e che appartenga a ognuno, ma anche a nessuno (visto che può essere omessa: e ci si chiede come si possa attribuire la decisione a chi non decide, a meno che si attribuisca il pensiero a chi non pensa e il volere a chi non vuole). Non stupirà a questo punto se, nella riga immediatamente successiva, Paolo2 descriva la dinamica di questa presunta decisione in termini che richiamano il volo del pipistrello: “Un andirivieni che non obbedisce ad alcuno schema, ad alcuna logica, ad alcuna dialettica, ma alla contingenza dell’agire, al sommarsi imprevedibile e sinergico dell’eterogenesi dei fini”.

“È tutta teologia!”

E se uno provasse a mettere ordine nello svolazzo del pipistrello? Sarebbe investito da contumelie un po’ alla Bartali (“è tutta teologia”), e da domande da *cave* degli esistenzialisti: “Cosa

c'entra dunque il pensiero della totalità con il realismo della realtà?". Già, cosa c'entra? Provo a rispondere concludendo questa risposta ormai troppo lunga. Il realismo riconosce la realtà come fatta di individui, di singolarità, che possono, ma non necessariamente devono, essere provvisti di senso: una maniglia serve per aprire la porta, ma magari c'è un evisceratore di crostacei di cui non mi è facilissimo trovare il senso, e che forse non troverò mai, mentre, poniamo, è chiarissimo a Paolo2. Posso invece considerare sensatissime delle mie azioni o credenze, che viceversa appaiono insensate ad altri. È la vita.

Se uno vuole accontentarsi di questo, è servito. Se uno vuol farso spiegare la vita da un neuroscienziato, si accomodi, magari col rischio che il neuroscienziato gli racconti (e mi par di capire che nemmeno Paolo2 sia d'accordo) che per qualche suo esperimento dimostra che la coscienza è una proprietà dell'universo. Ma Paolo2 permetterà a chi non è soddisfatto né del caos, né (semplicemente) delle risposte della scienza di cercare di introdurre in un orizzonte più ampio e sistematico gli individui, così come i loro sensi e nonsensi.

Ora, la retorica del frammento non è meno molesta della retorica della totalità, solo è più inflazionata, è la canzone da organetto del Novecento. D'altra parte, ci si chiede perché dovremmo privarci della totalità e dello speculativo, due grandi risorse della filosofia – risorse che non deve condividere con la scienza, che ha altri obiettivi. La totalità è la visione del tutto, che ognuno di noi presuppone guardando le singole parti. Perché privarsene, visto che è inevitabile? E perché la filosofia non dovrebbe essere chiamata a esplicitarla?

Non ci vedo niente di sbagliato, anzi, a meno che si voglia vivere come bruti. Basta, appunto, fare la differenza tra ontologia ed epistemologia. La totalità non è qualcosa cui si abbia accesso diretto nel mondo, è un ideale epistemologico, l'ordinamento sistematico della totalità delle conoscenze, che costituisce l'orizzonte e il fine di ogni scienza, ben consapevole del fatto che queste ricerca non ha fine, e che dunque la totalità

e il sistema costituisce soltanto un ideale regolativo, una idea in senso kantiano. Ci si chiede davvero chi potrebbe obiettare a una visione così ragionevole e minimalistica del sapere. E spiace rispondere: Paolo2.

Perché lo fa? Appunto, perché non fa distinzione tra ontologia ed epistemologia, tra attuale e potenziale, tra ideale e reale. Non differenziando essere e conoscere, pensa che la ricerca di un sapere totale e sistematico equivalga alla postulazione dell'esistenza di un essere perfettissimo, senza considerare che è almeno dalla confutazione kantiana dell'argomento ontologico che più nessuna persona per bene ritiene che essere e conoscere siano la stessa cosa. Non facendo differenze tra attuale e potenziale, pensa che l'ideale di un sapere sistematico della totalità sia la "boria" dell'avere la verità in tasca. Non facendo differenze tra soggettivo e oggettivo, pensa che trovare un senso nel pensiero significhi postulare un senso nell'oggetto.

Mi spiego, con l'esempio, di nuovo, di Kant: se voglio capire che cosa è un occhio, questo strano assemblaggio di cristallino, corpo vitreo, cornea... devo pensare che l'uomo è fatto per vedere, e tutto diventa chiaro. Qui pongo una teleologia soggettiva, che uso per spiegarmi il funzionamento dell'occhio. Ma se penso che oggettivamente l'occhio è stato fatto (da chi, poi?) per vedere, allora sbaglio di grosso. Visto però che né io né Paolo2 crediamo che l'occhio sia fatto per vedere, il naso per sorreggere gli occhiali e le pulci per indurci alla pulizia, non vedo che rischio ci sia nel cercare di mettere un po' d'ordine negli svolazzi del pipistrello, associando il pensiero della totalità con il realismo della realtà.

9. La morale di *Homo sapiens* e la nostalgia della dialettica

Paolo Flores d'Arcais, quinta lettera

Caro Maurizio, le nostre divergenze fin qui insormontabili (mi verrebbe da dire inemendabili) riguardano il ruolo che immaginiamo per la filosofia rispetto agli altri saperi e all'intero orizzonte dell'esistenza, e hanno le roccaforti nell'origine dei valori e del dover essere rispetto all'essere, nella differenza tra scienze della natura e scienze storico-sociali, nel primato della tecnica, nella questione crucialissima del senso e della totalità.

Ma queste divergenze, effettive e in radice, mi sembrano complicate e rese opache da molti fraintendimenti che, dissipati, potrebbero forse aprire all'emendabilità anche talune delle nostre incompatibilità. Proviamo a vedere.

Che il fastidio per la totalità sia ottocentesco, l'orrore per la religione così settecentesco, la furia contro la dialettica spiegabile mezzo secolo fa, non sono argomenti contro tradizioni che magari potrebbero essere da riscoprire e valorizzare come attualissime. Quanto agli "schifatori" di Hegel, ci possono essere senza aver nulla a che fare con i cultori delle aporie e del "soluzione non v'è", non ho chiaro a chi tu ti riferisca, certo non è rilievo o etichetta che mi riguardi.

Ma andiamo ai capi d'accusa.

Mi imputi la "totale separatezza di fatti e valori", una iper-spiritualistica (ma anche caricaturale) indipendenza di questi ultimi dai fatti, con la quale attribuirei "ai valori la stessa magica indipendenza che ha lo spirito santo" rispetto al mondo, per cui "sopra questo mondo privo di senso" farei comparire quale *deus ex machina* "qualcosa che cala dall'alto e che non ha niente

a che fare con questo mondo: sono i Valori”, attribuendo in questo modo a noi umani, in quanto “infaticabili costruttori di dover-essere”, “la creazione titanica di valori”, al punto da immaginare che la nostra libertà “cada pentecostalmente dal cielo”, “libertà arcikantiana”, per soprammercato, “dal momento che non siamo soltanto liberi ma creatori di valori”, di modo che mi immaginerei il mondo umano come “il regno dell’arbitrio di cuori pazzi e di costruttori di mondo”. Pausa di respiro.

Non basta, però. Affermando apoditticamente questo “Homo Valoriferus” avrei sostenuto che “gli umani a un certo punto creano le norme, e noi ci domandiamo quando”, visto che non mi sarei preso “la pena di spiegare come ciò sia avvenuto né come, in base a quelle norme, si sia costruita la società: contratto sociale? Lotta di tutti contro tutti? Va’ a sapere”, e dunque fantasticherei che “ci si siede a tavola e ci si mette d’accordo, quando poi non accade che prepotenti e solipsisti creino i loro valori e le loro regole nel chiuso delle loro stanzette”, succube con ciò, anzi “completamente succube”, della “idea che tutto, dalla società ai valori, sia prodotto con una variante del contratto sociale”. Ho ripreso la tua requisitoria alla lettera e per l’essenziale (trascurando solo ulteriori fronzoli di frizzi e lazzi).

Queste critiche forse riguardano un Paolo³ a me sconosciuto, non certo il Paolo² della faceta retorica con cui hai escogitato di rivolgermi le tue critiche.

Le norme non cadono dal cielo

Valga il vero. Le norme, secondo il Paolo² di cui dovrei avere la titolarità esclusiva, non cadono affatto dal cielo ma emergono dalla realtà, più esattamente dalla realtà biologica, in quella zona infinitesima di realtà che è la fase ultimissima dell’evoluzione della vita, che parte dai procarioti (quasi 4 miliardi di anni fa) per arrivare ai primati (il proto primate *Purgatorius* compare circa 65 milioni di anni fa), alle australopitecine con postura eretta (circa 4,2 milioni di anni fa) e infine all’*Homo sapiens* che tu e io e tutti noi siamo (circa tre o duecento mila anni fa), in

quell'infinitesimo recesso dell'universo che è uno degli otto satelliti di una tra i 200 e 400 miliardi di stelle della galassia che abbiamo battezzato Via Lattea, a sua volta una dei cento miliardi di galassie osservabili (si ipotizza che in realtà siano dieci volte tanto, con la dimensione di ogni galassia che oscilla tra le decine di milioni e i mille miliardi di stelle).

In questo quasi-nulla cosmico che costituisce perciò la nostra esistenza e l'intera vicenda di *Homo sapiens* e anzi l'intera storia della vita sulla nostra terra, si produce per evoluzione un evento biologico (più *terreno* di così!), la nascita di una "scimmia" peculiarissima, *Homo sapiens* – evoluto a sua volta da altre specie con caratteri originali rispetto alle varie specie di scimmie, *Sahelanthropus tchadensis*, ardirepichei, *Australopithecus afarensis*, *Australopithecus africanus*, parantropi, ominidi, ominini, e infine le varie specie di *umani* (fin qui sono state identificate già una decina di specie del genere *Homo*, alcune parzialmente coeve di noi *Sapiens*) – in cui *inedite* capacità intellettive, simboliche, tecniche, di convivenza, prendono progressivamente il sopravvento sul carattere *stringente* che nelle altre specie, malgrado il loro costante evolvere, ha l'istinto, l'orizzonte del loro habitat, la loro strutturazione sociale.

Queste inedite capacità cognitivo-espressivo-sociali evolvono in parallelo e si intrecciano, secondo una tempistica solo in parte fin qui ricostruita. Piuttosto precisa quella tecnologica, delle diverse fasi di utilizzazione litica, più vaga quella delle manifestazioni artistiche, lacunosa quella sui primi rituali di inumazione e "culto", dibattutissima quella su origini e sviluppo del linguaggio e relativa babele, controversa anche quella sull'espandersi delle funzioni cooperative (ma anche delle aggressività e ostilità). Indagata in modo incerto e altamente insoddisfacente, infine, quella sulla genesi biologica della morale, che vede un progressivo indebolimento della cogenza degli istinti e un parallelo istituirsi della cogenza di norme, che si presentano inscindibilmente come etiche e sociali, e probabilmente anche sacrali. E soprattutto ancora criptico l'intrecciarsi

cronologico-evolutivo e le influenze reciproche fra questi diversi aspetti del divenire-*Sapiens*.

“Si provvede di armi, di fuoco, di caverne, di pelli per coprirsi?”. Ovviamente! Ma contemporaneamente crea norme di comportamento senza le quali il gruppo si sarebbe disgregato. Il venire al mondo evolutivo di *Homo sapiens* non vede in alternativa “armi, fuoco, caverne, pelli” *oppure* norme e valori, non c'è o la pietra scheggiata o il linguaggio o le pitture rupestri, o le inumazioni sacre o le norme sociali (religiose, etiche), ma tutte queste novità, *radicali* e infine abissali rispetto anche alle scimmie a noi più prossime, vengono messe in moto da mutazioni biologiche, la cultura che è la nostra seconda natura è innescata evolutivamente dalla nostra più terrena animalità.

Resta fermamente accertato che è la *biologia* (terrena, terrenissima!) di *Homo sapiens* a imporgli di produrre la norma, che surrogli in modo ancora più efficace la perduta coerenza degli istinti, così come gli consente di scheggiare amigdale cuocere carni e affrescare caverne. Attraverso quali vicissitudini *Homo sapiens* crei la morale difficilmente potrà essere ricostruito con certezza. Morale che si presenta anzi come *morali*, ineludibilmente e inauguralmente plurali, diverse nei diversi gruppi umani e sempre più nelle diverse epoche, ma per scaturigine biologica: liceità e addirittura desiderabilità, doverosità, sacertà di infanticidio, stupro da scorreria, antropofagia, promiscuità, tortura, ecc. in certi gruppi umani, e il loro opposto in altri, e i primi come orrore.

L'“avere mondo” o meno di Heidegger non c'entra nulla con tutto questo succedersi evolutivo realmente avvenuto, è elucubrazione metafisica con biologo di riferimento Jacob von Uexküll¹, che nella monumentale “Storia del pensiero biologico” del grande Ernst Mayr viene citato una sola volta (p. 809) in una

¹ Unico citato in *Concetti fondamentali della metafisica – Mondo-finitezza-solitudine*, Genova, il Melangolo, 1992, dove Heidegger sviluppa il tema.

nota insieme ad altri tredici studiosi come rappresentante della “letteratura più vecchia”, estranea e refrattaria al darwinismo, incline a “obsolete filosofie biologiche del vitalismo” (p. 74).

Creazione niente affatto titanica, perciò, anzi per decine di millenni impercettibile, occultata presso ciascuno anche per intere generazioni dalla reiterazione del ricevuto, eppure infaticabilmente (questo sì) all’opera, benché in modo inconsapevole.

Non si tratta perciò di “totale separatezza” o “magica indipendenza” ma di autonomia delle norme rispetto agli altri fatti, sia perché la biologia stessa costringe *Homo sapiens* ad essere animale normativo, sia nel senso che queste norme e valori non si trovano in natura (nella “natura umana” come in quella cosmico-naturale), non sono afferrabili o dimostrabili cognitivamente, per semplice argomentazione razionale, perché due norme opposte, due valori opposti possono connettersi al medesimo fatto (non posso “conoscere” quale sia il comportamento morale da tenere di fronte al fatto “uomo agonizzante”, perché ogni morale ne prevede uno diverso, l’intera gamma dal maramaldeggiare al buon samaritano, anche a seconda di chi sia l’agonizzante).

Nessuna libertà iperkantiana, perciò, ma la modestissima libertà/necessità di creare le norme, data la biologia dagli esiti peculiarissimi con cui *Homo sapiens* evolve dalle protoscimmie, e in questo senso, ma solo in questo senso, abissalmente liberi, perché non è mai dato prevedere il fondo del mutare delle norme o le “cause” della loro contrastante genealogia nei vari gruppi umani.

Heri dicebamus

Del resto, sono tutte cose che avevo già esplicitato, più o meno sommariamente, nelle precedenti lettere. Valga il vero².

Ho immediatamente messo in chiaro, fin dalla prima, che “*essere e dover-essere*” sono “*intrecciati in ogni sapere*”, e che la “*nostra*

² In corsivo i brani delle lettere precedenti.

ineludibile responsabilità di signori e creatori del mondo della norma [...] fa tutt'uno con la natura biologica della specie animale Homo sapiens che tutti noi siamo". Ribadendo poi fino alla nausea che "ovviamente i valori hanno a che fare con la realtà, ci mancherebbe: sono dei fatti, anzi) [...] Ma decisivo non è questo tratto generico, che accomuna valori, sogni, accoltellamenti, dispute teologiche, romanzi di Flaubert, mele che cadono e asini che volano, bensì la differenza specifica tra i vari tipi di fatti. Per la nostra disputa sull'etica: la differenza dei "fatti" valori rispetto ai fatti della natura fisica o biologica, descritti dagli asserti delle relative scienze (e prima ancora dalla nostra percezione sensibile)"³.

E a smentita del tuo sardonico "va a sapere" sulla loro origine: "Creare l'orizzonte del dover-essere fa tutt'uno [da parte di Homo sapiens] col suo venire al mondo. Col suo 'emergere', se preferisci [...] attraverso un processo darwiniano oggi perfettamente noto [...] L'indebolimento degli istinti era l'altra faccia di una capacità inedita fino ad allora in natura, l'attività simbolica e normativa (oltre alla capacità di produrre strumenti), che in alcuni gruppi si rivelò più efficace degli istinti nel coordinare l'attività di difesa e offesa rispetto alle altre specie [...] L'uomo, costretto dalla sua biologia di istinti 'aperti' e indeboliti a surrogarli con la norma, è costitutivamente e biologicamente un animale normativo, creatore di dover-essere, senza il quale non può sopravvivere"⁴.

Del resto avevo anche sottolineato come questa creazione avvenisse in modo impercettibile e opaco agli stessi protagonisti: "Presso la scimmia nuda, dove comportamenti, ruoli, gerarchie progressivamente (nel corso di millenni!) sono sempre meno comandati da istinti cogenti, la loro sostituzione con norme altrettanto efficaci nel regolare la vita del branco non avviene – va da sé – attraverso una deliberazione assembleare successiva a un contratto sociale. Anzi, perché la norma sia accolta da tutti come imperativa, allo stesso titolo di un istinto, deve nascere come norma sacra, ricevuta dall'Alto e dall'Altro,

³ Lettera 4.

⁴ *Ibid.*

*tramandata in modo oscuro e opaco, indecifrabile e inconsapevole, perentoria perché non riconosciuta come creata dagli uomini, perché solo così in-contestabile. Altrimenti, alla mercé di ogni volontà e di ogni conflitto, il gruppo si dissolverebbe prima di nascere, la transustanziazione del branco di scimmie in banda, clan, tribù di Sapiens non comincerebbe neppure*⁵. Credo che tanto dovesse bastare anche rispetto alla tua obiezione che in realtà i valori gli essere umani li più delle volte li hanno ricevuti, anziché creati.

Quanto al rimprovero che mi muovi di aver confuso individui e gruppi, avevo già messo in chiaro che *“non siamo creatori e signori della norma in quanto individui, bensì come costituenti del magma Homo sapiens [...] la creazione delle norme secondo insondabile libertà è riferita ovviamente a Homo sapiens come genere, non ai singoli”*.

Tra le espressioni vituperande avevi poi bollato come iperkantiana la “libertà abissale” eppure avevo già chiarito: che *“cosa siano gli abissi della libertà lo abbiamo visto: un fatto naturalistico: libertà abissale, quella di Homo sapiens, perché non ne possiamo definire il fondo: qualsiasi norma purché funzioni, cioè assicuri un tasso di riproduzione/sopravvivenza superiore alle specie concorrenti”*⁶.

I valori non li creiamo, mi ammonisci, i valori sono *fatti* (nel senso del sostantivo e del verbo), non li creiamo ma li riceviamo, “li ereditiamo e condividiamo molto prima di comprendere [...] i valori sono fatti (da altri) che si incontrano come fatti”.

Sai benissimo che io per primo ho sostenuto che i valori li riceviamo, in quanto nuovi nati che vengono al mondo, tanto è vero che me lo riconosci, ma come contraddizione che vanificherebbe il mio “costruttivismo” dei valori. Osserva l’operazione che compì, però: sussumi la mia specifica posizione nella generica categoria “costruttivismo morale” (non so esattamente chi hai in mente), che fronteggerebbe negandola quella di “ontologismo”

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

(per cui il “cognitivismo morale” a cui nella realtà mi contrappongo, sarebbe più vicino al “costruttivismo” perché anch’esso estraneo al tuo “ontologismo”), dopo di che consideri che la mia “ammissione” (in realtà rivendicazione fin dall’inizio) che a ogni generazione riceviamo i valori vanificherebbe “tutta la vicenda del costruttivismo” e dunque la mia idea che sia *Homo sapiens* a creare i valori.

Hai fatto tutto da solo!

Il bene e il male, la pioggia e il bel tempo: non sequitur

Il tutto per mascherare il vero *punctum dolens* tra di noi inenunciabile: “i valori sono fatti (da altri), che incontriamo come fatti, e che > accettiamo come si accetta la pioggia e il bel tempo non solo quando si è dei conformisti acefali, ma anche quando si è dei titani dello spirito”.

No. Tra la prima affermazione e la seconda che ne dovrebbe scaturire (che perciò ho divise da un >) regna un monumentale *non sequitur*. Da che *Sapiens* è *Sapiens*, anzi in un tutt’uno con il suo farsi, impercettibilmente ma ininterrottamente, gli umani hanno creato i mondi delle norme sociali modificando impercettibilmente quelle ricevute (rarissimamente anche bruscamente, con i “titani dello spirito” e della prassi). Altrimenti vivremmo ancora con una *arché* valoriale immutata, che oltretutto sarebbe dovuta nascere di colpo come Minerva dalla testa di Giove o per un *fiat* del JHWH di *Genesis*.

Di conseguenza inenunciabile è anche il dissidio sulla tua affermazione che “certi stati di cose, fatti o disposizioni di fatti, generano (sott. mia) dei comportamenti”. Davvero? Esemplichiamo con il noto servizio che il Presidente Clinton ottenne dalla stagista Lewinsky, ma di fronte a una possibilità si sceglie, e se molti presidenti e altri potenti abusano, altri no, e noi giudichiamo, diversamente fra noi, secondo le nostre morali, che dunque non sono *generate* da certi stati di cose, fatti o disposizioni di fatti.

La tua “folla inferocita” non sta consultando la propria coscienza, ovvio, ma agisce (con il contagio psichico ben studiato)

in base ai valori dei suoi componenti già nei motivi per cui si inferocisce: se non sono razzisti non linciano il negro solo perché ha guardato (o peggio: è stato guardato con desiderio da) la donna bianca. E il tuo generale o il tuo martire non setacciano in permanenza la loro coscienza, ma certamente agiscono, benché talvolta in apparenza “istintivamente”, seguendo i valori che hanno più profondamente interiorizzato (non tutti i generali sono Cadorna, per dire, e Petain e De Gaulle rappresentano due coscienze di militari che si scontrano a morte).

Perciò non è “l’occasione che fa l’uomo ladro”. Il 22 novembre 2019, a Parma, il disoccupato senegalese di 22 anni Madou Gaye ha trovato e consegnato ai carabinieri un Rolex Daytona d’oro da svariate decine di migliaia di euro. Qualcun altro se lo sarebbe intascato.

Il 99% dei valori in comune coi nazisti?

L'esempio su cui più volte ritorni è quello che ci mette in più insanabile urto. I nazisti.

“Vale la pena di osservare” sostieni “che gli stessi artefici della soluzione finale, che sembrerebbero essere il caso eminente di creazione di norme e valori non solo erano nel 99% dei casi sottoposti a valori comuni ed ereditati (laboriosità, probità, Hitler reprimeva l’ubriachezza e il libertinaggio tra i suoi collaboratori, Goebbels deplorava la pigrizia di Himmler...), ma si sono giustificati del crimine commesso con principi che vanno dai valori cristiani ai valori umani e illuministici”. E avendo io contrapposto come polarità morali Goebbels e Schweitzer, perseveri con carico da undici: “Goebbels e Schweitzer condividevano tra loro e con me e Paolo2 [...] il valore dell’istruzione (entrambi tenevano al titolo di ‘dottore’, tutti e quattro abbiamo fatto l’università), dedizione al lavoro (lo ricordavo prima, ed è un fatto, che manifesta un valore), centralità della famiglia, importanza dell’arte, importanza della politica, ruolo delle masse... In più, certo, su un aspetto minimo ma decisivo, avevano idee drammaticamente divergenti”.

Sine ira et studio: quanto all'importanza dell'arte non mi risulta che quel santo laico predicasse roghi di libri e persecuzione su espressionismo e astrattismo quale arte degenerata. Mentre il "valore" dell'istruzione non è lo stesso valore (in senso morale) se considerato strumento per curare i lebbrosi e scrivere libri magnifici e innovativi sul Gesù storico, san Paolo e le prime generazioni di cristiani, o viceversa per irreggimentare le masse nel passo dell'oca o anche assaporare Beethoven mentre si dirige un campo di sterminio. Analogamente per dedizione al lavoro (quale? A che scopo?), centralità della famiglia (che per i nazisti viene *dopo* la fedeltà al Führer), ecc. La "importanza della politica" non ci accomuna in un valore, ma ci contrappone (a morte, nel caso del nazismo: tra i cinquanta e i sessanta milioni di morti nella seconda guerra mondiale), a seconda della politica che intendiamo realizzare. I valori cristiani e illuministi ci accomunerebbero a Goebbels, infine? Ti prego! Se si riempie di valori opposti la stessa etichetta, è l'incompatibilità dei contenuti effettivi, non il comune lemma o *flatus vocis* che conta.

Perciò "l'aspetto minimo" (e bontà tua "decisivo") su cui Goebbels aveva "idee divergenti" ("drammaticamente", bontà tua) rispetto a Schweitzer (e a noi due), era tutt'altro che minimo, bensì definitivamente abissale, tale per cui tutto il resto (quand'anche ci fosse, ma ho mostrato che si tratta di astrazioni generiche) conta, volendo quantificare, neppure per l'1% di comunanza valoriale.

In conclusione – per mostrarla inane e futile – riepiloghi la mia tesi nei termini "ci sono dei Valori liberamente creati dall'Uomo che possono liquefare questi fatti interpretando la Shoah ora come un genocidio ora come una missione umanitaria su larga scala". Proprio così, caro Maurizio, proprio così, sciaguratamente. Quello stesso fatto – circa sei milioni di bambini donne e uomini di origine ebrea sterminati nei campi di concentramento, più tzigani, omosessuali e militanti di sinistra – per taluni costituisce un genocidio, per altri una missione umanitaria su larga scala (sulla via del Reich millena-

rio, forma suprema di civiltà), per altri ancora un episodio la cui importanza è stata ingigantita (alcuni addirittura negano esistenza e/o cifre), per moltissimi, oggi, qualcosa che vabbè ma è ormai tempo di archiviare ..., e via *valutando* secondo i diversi metri morali.

Is/ought e l'illusione del progresso etico

Tu assumi, con Hume (“concordo pienamente”), che da *è* non si può dedurre *deve*. Perciò, direi, da “*c'è un agonizzante*” non si può inferire “*lo si deve soccorrere*”. Non capisco cosa cambi passando dalla terza alla prima persona. C'è un agonizzante e cosa si debba fare dipenderà dalla morale del passante. Il nostro conflitto riguarda infatti questo: se un fatto determinato prescriva o meno uno stesso comportamento, cioè ne generi uno o ne consenta tanti quante sono le divergenti (fino alla contrapposizione radicale) scelte valoriali, morali, normative (come poi si siano formati, come si contrappongano e come evolvano questi sistemi o arcipelaghi normativi lo abbiamo già visto).

La tua posizione è perentoriamente per il primo corno del dilemma: “Insisto su questo ‘dovere’: l’etica non è una questione di invenzione, ma di reazione: c’è questa situazione, che è data, in cui mi imbatto, e di cui farei volentierissimamente a meno; cosa devo fare?”. Dipende! Dipende dai valori morali e dall’insieme normativo che hai interiorizzato (ricevuto>modificato).

Questa nostra contrapposizione ne implica altre. Mi sembrava di essere stato chiaro che l’oggetto della mia polemica è il cognitivismo etico, cioè la pretesa della argomentabilità razionale *integrale*, della dimostrabilità che, ad esempio, è moralmente giusta l’eguaglianza tra uomini e donne e non la subordinazione di queste a quelli, come da Corano (Sura 4, 34) o lettera agli Efesini (5, 22) ai Corinzi I (11, 7; 14,34) a Tito (2, 5). In termini più generali: è possibile derivare/dimostrare/giustificare una norma/valore/preferenza, riferita a uno dei dilemmi etico-politici effettivamente controversi (eguaglianza delle donne, eutanasia, democrazia vs teocrazia, ecc.), basandosi esclusivamente su fatti

accertati + logica e senza far ricorso tra le premesse alla presupposizione di un'altra norma/valore/preferenza?

La dicotomia valore/fatto è (almeno per me) tutta qui. La scienza ci dice come stanno le cose (asintoticamente, sempre di più), e anche l'esperienza ovviamente (a modo suo), mentre nessun fatto e nessuna conoscenza ci dice se sull'eguaglianza delle donne con gli uomini avessero ragione san Paolo e Maometto oppure Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft, Millicent Fawcett e Emmeline Pankhurst. Io scelgo queste ultime, ma è una scelta, non la deduzione da un fatto. Altri, infatti, scelgono san Paolo o Maometto, e ciascuno nelle sue interpretazioni. In ambito scientifico i conflitti concludono infine nell'unanimità e possiamo constatare un progresso (asintotico, lo dici anche tu), in ambito morale domina invece il conflitto, e i verdetti, ahimè, sono sempre rovesciabili.

Si può dirimere la nostra controversia? Empiricamente sì, direi. Mettiamo alla prova la nostra divergenza a proposito di Emma Bovary. Scrivi: "Paolo² propone il caso di donne lapidate o trasformate in eroine di romanzi, ed è curioso che evochi una simile alternativa. Infatti, il giudizio dei lapidatori o di Flaubert su Madame Bovary è lo stesso: si tratta di una fedifraga (fatto), e i fedifraghi vanno puniti (valore)". Non mi sembra proprio! I lettori simpatizzano totalmente con Emma (anche Flaubert, direi), per cui cade quanto aggiungi: "con la sola differenza che nel primo caso la morte viene decisa da altri, mentre nel caso di Flaubert è Emma che decide di morire", perché, a parte la differenza abissale fra essere uccisi per sentenza altrui o per scelta propria, il lettore (ma anche Flaubert, direi) considera responsabile della morte di Emma non la sua "colpa" ma la morale borghese codina che la vuole far sentire in colpa. L'effetto del capolavoro è proprio quello di scatenare indignazione contro una morale bigotta che uccide le donne "fedifraghe" perché innamorate, è un *j'accuse* contro tale morale, non un'omelia del "se l'è voluta", fedeltà monogamica o morte. All'opposto il fondamentalista islamico, invece.

In realtà anche tu pensi che le norme siano *create* da *Homo sapiens* (da chi altri, sennò?) Ma rifiuti questa formulazione perché consideri che esse siano prodotte dalla tecnica (a sua volta creata dai *Sapiens*, tuttavia!). Scrivi infatti: “molto tempo dopo (la costruzione di apparati tecnici) appariranno le prime norme, come derivate dalla tecnica” (sott. mia). Ma come ho ricordato sopra, tutti i dati della paleoantropologia evidenziano invece un intreccio e non una derivazione, fra i vari aspetti che definiscono *Homo* e *sapiens* la nostra specie.

Scienza, certezza, scienze umane, tecnica

E veniamo alla scienza, di cui avrei una “idea religiosa e ubiqua”.

Riassumo quanto mi imputi a onta e *scuorno*. (1) Spaccio la scienza “come l’istanza che decide che cosa c’è e non c’è”, delirando di noi *Sapiens* quali “creatori dei fatti”. (2) Mi ostino che “una legge scientifica è per sempre”, (3) confondendo la scienza con l’esperienza. (4) Di conseguenza nego “che il neuroscienziato sia uno scienziato” o che sia scienza la meteorologia, e anzi (5) confondo le varie discipline (“Fisica? Chimica? Biologia? Medicina? Meccanica? Statistica? Economia? Sono cose diverse, eppure sembrerebbe dagli esempi di Paolo² che siano uguali”). Facendo la somma delle mie colpe, “dunque siamo autorizzati a credere a tutto o a non credere a niente”.

Quanto a (1) evidentemente ti è sfuggito quanto avevo scritto: “l’ontologia, tutto quello che c’è, è costituito dalla somma di tutto ciò che le scienze hanno accertato [...] e da tutto ciò che *Sapiens/Faber*, ha creato, materiale o ‘immateriale’ che sia. E *da molto altro che la scienza non ha accertato*, e in parte accerterà, e anche mai, e di cui, fino a che non sarà accertato, nulla potremo sapere”, ma che ovviamente c’è, fa parte dell’ontologia (metto il corsivo per evidenziare).

Quanto a (3) nel brano precedente a quello appena riportato scrivevo in realtà “tutto ciò che le scienze hanno accertato, *oltre* alle nostre percezioni quotidiane” (corsivo come sopra): “oltre”

distingue proprio tra scienza ed esperienza, anche qui l'occhio ti deve essere saltato di una frase. Te ne potrei citare altre.

Quanto al resto.

Fin dall'inizio della nostra discussione ho inteso la scienza nel senso di scienza *moderna*, galileiana. L'accezione mi sembrava lapalissiana dal contesto anche quando non esplicitavo gli aggettivi. Ma già nella seconda lettera l'ho fatto *apertis verbis*, sottolineando "la nascita della *scienza* moderna, galileiana, basata sull'esperimento di laboratorio ripetibile e ripetuto, potenzialmente illimitato (diacronicamente e sincronicamente), sistematicamente confutatorio", che "costituisce in effetti un'autentica rivoluzione, che dà vita a procedure (e risultati) incommensurabili con i paradigmi di ricerca precedenti".

Le varie branche del sapere pervengono a uno statuto di scienza sperimentale *moderna* in tempi diversi (fisica, chimica, biologia...), tutte attraverso un periodo di transizione, ovviamente, non di cesura brusca, di modo che in tale periodo dovremo sfumare distinzioni troppo categoriche.

Oggi le neuroscienze (4) vivono proprio la stagione *statu nascenti*, quando è ancora spesso problematico distinguere tra ipotesi di ricerca e risultati sperimentalmente corroborati, analoghi a quelli delle leggi scientifiche in altre discipline. Sono proprio i neuroscienziati più accreditati a chiedere cautela.

Questo mi consente di tornare su un tema che però avevo già esplicitato, il carattere composito, stratificato, di numerose discipline, e di tutte le scienze umane (5). Scrivevo: "*Le scienze (dure) costituiscono il grado estremo di accertamento e di accertabilità umanamente disponibile. Dunque anche la pietra di paragone della caratura scientifica delle altre discipline che ambiscono a 'conoscere' e 'sapere'. Non si tratta però di una scala lineare (l'economia scientifica al 30%, l'archeologia all'80%...), bensì della possibilità di distinguere e separare, dentro una struttura caleidoscopica (tridimensionale), gli elementi e gli ambiti accertabili, dunque gli strati scientifici, da quelli etico-estetico-politici che con i primi si presentano strettamente intrecciati. Chiamiamo filologici i primi, ideologico/valutativi gli altri. Resta*

essenziale che sono distinguibili in linea di principio, e che in questo esecverare si esercita l'attività critica, irrinunciabile per la filosofia"⁷.

L'economia non è una scienza. È anzi terreno di uno scontro ideologico cruciale per i nostri giorni, tuttavia sono scientifiche alcune componenti matematiche delle confliggenti dottrine economiche. E numerose correlazioni tra aspetti della vita economica.

Psicologia e psichiatria presentano strati sperimentali scientifici di evidenze cliniche, ma i diversi approcci delle scuole in competizione (o talvolta in collaborazione e sincretismo), benché teoreticamente spesso incompatibili, altrettanto spesso sono tutti, benché diversamente, funzionanti. E tale "diversamente" non conosce ancora un parametro esterno (scientifico!) per stabilirne la caratura.

Quanto a (2), ebbene sì, i risultati della scienza (moderna, ecc.) sono invece per sempre. Gli scienziati preferiscono perifrasi, cautele, ma nello scontro filosofico credo vada invece accentuata la separazione quasi manichea: il bosone di Higgs è stato comprovato. Fa parte dell'ontologia. È la descrizione *esatta* di una parte dell'ontologia, quella fisica o materiale, per usare termini tradizionali (che proprio la scienza spinge precisare: oggi sappiamo ad esempio che a determinati livelli di realtà materia ed energia sono termini convertibili).

Per cui, la scienza non rettifica la realtà – ovviamente – ma la nostra percezione della realtà: che il sole non gira intorno a noi, ecc. Il che può avere effetti cruciali, di vita e di morte, perfino. La scienza (in questo caso la biologia con il DNA) ha permesso di scoprire negli Stati Uniti un numero angoscian- te di condanne a morte di innocenti, eseguite. E di quanto alcune testimonianze, che a quelle esecuzioni hanno portato, non fossero in malafede, ma il prodotto di un "memory bias": meccanismi che distorcono o addirittura creano dei ricordi, e

⁷ Lettera 2.

che le neuroscienze stanno individuando a decine. Per cui trovo di raggelante insostenibilità la tua affermazione “quanto poi al rettificare le testimonianze, è ufficio non delle neuroscienze, ma della polizia. Questo è ovvio per chiunque non confonda la scienza con l’esperienza”, dal momento che polizia e magistrati che intendano diminuire il tasso di condanne a morte di innocenti, queste sì non rettificabili, dovranno esattamente far ricorso alle neuroscienze.

Quanto agli antidepressivi. Che l’assunzione di una determinata molecola abbia effetti antidepressivi viene stabilito in base alla sperimentazione clinica e poi negli anni in base alla pratica clinica. Ogni “neuroscienziato rigoroso” o semplicemente ogni medico dotato di normale “scienza e coscienza” sa però che ogni organismo umano reagirà in modo diverso, secondo una curva statistica. Che un inibitore selettivo della ricaptazione della serotonina produca statisticamente un miglioramento del “vissuto” anche radicale, salvando a centinaia di migliaia dal “male oscuro”, è evidenza clinica comprovata.

Trovo però significativo che le tue obiezioni prendano sempre ad esempio discipline in cui l’elemento scientifico e quello sapienziale/artistico si intreccino. La medicina è in suoi vari strati scienza, in altri “occhio clinico”, intuizione, perché ogni medico sa che ogni organismo risponde in modo differente alla stessa terapia. Non parliamo poi della meteorologia.

Infine, dove hai trovato che io sostenga che la scienza getti luce ovunque? Al contrario, sulla morale non ci può dire nulla. L’esempio della fedifraga è istruttivo. Tu e io consideriamo osceno che possa essere imputata di un crimine, i fondamentalisti islamici considerano invece che lo sia, da punire con la lapidazione. E dove vanno al potere ne fanno legge vigente. Eppure nell’Iran khomeinista e nell’Europa che dice di aver introiettato i Lumi la scienza (e la tecnica) è la stessa, all’ombra del chador o alla luce del bikini, si tratti di calcestruzzo, energia atomica, wi-fi.

Come emergano i valori dai fatti, e come si rendano autonomi, quanto alla loro legittimazione, dalla realtà fisico biologica

da cui provengono e in cui restano radicati, l'ho già ricordato sommariamente utilizzando gli aggiornamenti più accreditati della paleoantropologia evuzionistica (lasciamo perdere san Paolo, naturalmente, che si occupava della Salvezza in vista della incombente fine del mondo, e non capirebbe questo discorso sui valori).

La tua dialettica

Per te invece la cosa avviene secondo un “emergere” dialettico.

Primo momento: *l'iscrizione*, la permanenza: qualcosa esiste e resiste e l'iscrizione offre la possibilità della trasmissione. Avevo criticato questa impostazione già nella mia prima lettera. Se l'esistere-resistere-poter-essere-trasmesso qualifica le cose più diverse non ci dice nulla sugli effettivi processi che valgono per i differenti enti. Permane la roccia e permane il DNA, permane l'amore coniugale e permane la radiazione cosmica di fondo, e dunque il loro lato comune generico è astrazione vuota, flatus vocis. Tu dici: “il mondo è pieno di iscrizioni: è tutto qui, ma è davvero molto, giacché queste iscrizioni costituiscono l'intero mondo della società, della cultura, e dello spirito”. No. Non è “davvero molto”, anzi. Se costituiscono *tutto il mondo ecc.* allora non ci dicono nulla sulle “consuetudini, i modelli di comportamento” che attraverso “riti, galatei, film, giornali, racconti di famiglia, biblioteche” vengono “iscritti” sia attraverso “scritture nel senso corrente, sia registrazioni, quali ad esempio i dati delle memorie artificiali, sia comportamenti codificati, e iscritti nella mente delle persone”. Realtà screziatissime vengono annegate nella genericità di una categoria che volendo abbracciare tutto non aumenta di un ette la conoscenza degli enti, tra loro diversissimi, che pretende sussumere.

“In secondo luogo, abbiamo *l'iterazione*: la resistenza non è semplice passività, è possibilità di iterazione, ossia il passaggio intermedio della dialettica, la negazione determinata, per così dire: dentro alla resistenza, che si presenta anzitutto come passività, abbiamo il principio della attività. Ciò che è passivo e

inerte tuttavia persiste e si itera [...] Pensiamo alle mutazioni”. Delle mutazioni del DNA sappiamo la frequenza statistica, la imprevedibilità della mutazione puntuale, per alcune l’influenza esercitata da determinati fattori ambientali. E col progredire della ricerca probabilmente più esattezza in questo e molti altri accertamenti. Questa nostra conoscenza reale, fornita dalla scienza biologica, si accresce anche minimamente se cataloghiamo filosoficamente le mutazioni del DNA come “iterazione”? Nemmeno di un grano di sabbia. E anzi ne oscura le specificità, propiziando fraintendimenti, errori, acrobazie metafisiche che suggeriscano nessi con altre “iterazioni”, con qualsiasi “passività” entro la quale si voglia vedere l’insorgere di una “attività”: dalla depressione di un genio creativo al surplace di un ciclista nella finale olimpionica di velocità su pista.

“Infine, l’alterazione [...] le iterazioni si trasformano in significati. Le sedimentazioni provocano trasformazioni: negli organismi il DNA produce catene che generano forme di vita sempre più complesse [...] nella politica o nell’arte la sottomissione alle regole si trasforma in invenzione di forme nuove; nel Web ecc.”. La “sottomissione alle regole” che in politica “si trasforma in forma nuova” può essere affibbiata, o negata, alle vicende più disparate, con un arbitrio ermeneutico inarginabile. Vale per Augusto che riconsacrando tutte le istituzioni repubblicane fonda l’impero e la divinità dell’imperatore, e magari per Mao che istituendo la regola “ribellarsi è giusto” distrugge ogni possibilità di opposizione al suo volere autocratico vacillante. Ma è la stessa “alterazione” per cui la sottomissione alle regole del pennello si trasforma nei girasoli inauditi di Van Gogh, e la sottomissione alle regole della prosa tedesca esplose con Kafka nella più inquietante invenzione di quotidianità. E potremmo moltiplicare gli esempi di processi di “alterazione” presi dalla storia, dall’arte, dalla biologia, dalla chimica, dalla vita affettiva, che fra loro non hanno nulla in comune ma che tutti possono essere fatti rientrare nella camicia di forza vuota di sapere che è questa “alterazione”. Che dunque non ci dice nulla più di

quanto già non sapessimo, ma propizia ogni azzardo metafisico e fantasia dialettica.

Ad esempio, serve a cancellare la differenza specifica del dover essere rispetto all'essere, delle morali rispetto alla realtà biologica in cui sono radicate.

Scrivi infatti: “questa emergenza non rompe il rapporto con l'origine, e spiega per quale motivo la creatività di valori, per esempio, non svola a casaccio come pretende Paolo², ma opera all'interno di binari che dimostrano ancora una volta la tesi della dipendenza dei valori dall'essere, della loro provenienza dalla terra e non dal cielo”. Sulla mia inconcussa convinzione della provenienza terrena dei valori ho già scritto *ad abundantiam* più sopra. Qui interessa notare, che anche tu parli di una nostra creatività dei valori (e del resto chi altri potrebbe averli creati se non si fa intervenire un Dio?). Il problema sono “i binari”. Se siamo radicati nella biologia, ovviamente ci saranno vincoli anche alla creazione delle norme, come ci sono per la creatività nelle lingue, le capacità percettive, lo spettro di inventiva tecnologica, ecc.

Per quanto riguarda le morali questi binari sono in realtà un ventaglio, talmente ampio e divaricato da permettere che appartengano alla stessa natura biologica di *Homo sapiens* tanto la morale dell'imbianchino di Braunau am Inn quanto quella del poverello di Assisi. In questa smisurata relatività etica, di etiche diacronicamente e sincronicamente vigenti, tra loro incompatibili rispetto a tutti i fatti essenziali della vita, nascita, sesso, morte, cooperazione, ostilità, violenza, risiede l'*autonomia* irriducibile dell'essere-norma (il dover-essere) rispetto all'essere-biologia da cui pure proviene.

La tua affermazione “quando quello sciagurato di Heidegger paragona lo sterminio degli ebrei all'agricoltura meccanizzata osserva giustamente che c'è stata tecnica in entrambi i casi” (sott. mia) non regge, proprio perché dimostra quali esiti sciagurati possa avere l'astrazione generica, la sussunzione di realtà diversissime sotto un'unica categoria, in questo caso la tecnica.

Sotto la quale tu metti, quale “altra tecnica”, “quella dei valori e delle libertà”, di cui devi presumere, visti gli esiti nazisti, una “evoluzione in modo sbagliato, nella forma di una neoplasia, con principi eugenetici inammissibili”. Che riconosciamo tali, ahimè, solo perché il generale Eisenhower e il maresciallo Žukov hanno sconfitto la Wehrmacht di Hitler, visto che altrimenti, come notò con amarissima lucidità Albert Camus, “se Hitler fosse riuscito nel suo intento, la Storia avrebbe riconosciuto in lui un grand'uomo”⁸.

Non c'è infatti progresso morale parallelo al progresso tecnico, gli orrori del fascismo tornano ad avere curve sud entusiaste, le mostruosità della sharia conquistano nuovi territori e si installano anche nei ghetti delle città europee, e insomma è proprio vero che in fatto di etiche vigenti assistiamo a “un andirivieni che non obbedisce ad alcuno schema, ad alcuna logica, ad alcuna dialettica, ma alla contingenza dell'agire, al sommarsi imprevedibile e sinergico dell'eterogenesi dei fini”, benché tu abbia in *gran dispetto* quanto ho scritto e sostengo.

Totalità, ipostasi, senso dell'esistenza

Al fondo di tutto ciò c'è fra noi una differenza che raccoglie forse tutte le altre: per te la filosofia deve essere “ricerca di un sapere della totalità” e “sistema (ovviamente potenziale)”. In questo svolgerebbe la sua funzione di “rischiaramento” anziché precipitare, come io ritengo, nel giulebbe della “consolazione”.

Scrivi: “Posso considerare sensatissime delle mie azioni o credenze, che viceversa appaiono insensate ad altri. È la vita”. Riconosci dunque che siamo noi a conferire senso a un'azione o una credenza, e ciò che per una persona (o per un gruppo sociale) ha massimamente senso per un'altra è sommamente insensato. Perciò dovresti anche riconoscere che non c'è argo-

⁸ Albert Camus, *Questa lotta vi riguarda – Corrispondenze per Combat*, Milano, Bompiani, 2018, p. 143.

mento definitivo che possa dirimere i conflitti di valore. Proprio il tuo “è la vita” esclude che si possa scoprire un valore intersoggettivamente cogente, che è quanto invece pretendono tutte le forme di cognitivismo etico, religiose o filosofiche che siano. E a fortiori il tuo *ontologismo etico*. Non è la ragione, purtroppo, e neppure la tecnica, a decidere tra libertà e fascismi. Ma “la vita”, appunto. Cioè il nostro impegno, la nostra scelta, il nostro “svolazzare”, se preferisci.

Insomma: non è vero che “ogni scienza” mira all’“ordinamento sistematico di tutte le conoscenze”. Ciascuna assume solo *un aspetto* del reale come campo della propria indagine. Ogni sapere è sempre sapere *di qualcosa*, mai del Tutto, neppure come direzione e progresso asintotico. *Accumula* la nostra conoscenza proprio perché tiene distinti i suoi diversi ambiti, anche, e azzarderei soprattutto, quando una ricerca esige interdisciplinarietà.

Senza contare che oltre al conoscere c'è l'agire, il sentire emotivo, le passioni, il volere. Ora a me sembra che inevitabilmente, anche se contro le migliori intenzioni, il pensiero della totalità, la volontà di totalità, l'ideale della totalità, il fascino della totalità, finiscono sul piano della conoscenza a mettere le brache alle scienze realmente esistenti, per farle rientrare in uno schema non verificabile. In cui dare posto, inoltre, anche alle passioni, all'agire, al volere.

Occultando a noi stessi la realtà cruciale: quel senso siamo noi a darlo, per un nostro bisogno. Bisogno rischioso. “Chi non è soddisfatto né del caos, né (semplicemente) delle risposte della scienza” cerca “di introdurre in un orizzonte più ampio e sistematico gli individui, così come i loro sensi e nonsensi”. Proprio in questo il pericolo.

Dici: “non ci vedo niente di sbagliato, anzi, a meno che si voglia vivere come bruti. Basta, appunto, fare la differenza tra ontologia ed epistemologia”, ma è proprio questa differenza che non si riesce a tener ferma nella costellazione della totalità. La “teleologia soggettiva” prende la mano, e si pretenderà “ogget-

tiva”, e comunque rifiuta il nonsenso ontologico, la mancanza di scopo dell’universo e del nostro essere al mondo. La pretesa che uno scopo animi la totalità, sia dunque reale, oggettivo, non soggettivo ed epistemologico, ha dalla sua il modo in cui si è evoluto il nostro cervello⁹. Liberarsi da questa teleologia oggettiva è difficilissimo, l’animismo riemerge prepotente non appena gli si conceda un varco, una fessura, uno spiraglio ancorché minimo. E una volta ammesso che il Tutto ha un senso, si apre l’ordalia tra quanti immaginano di averlo scoperto, e vogliono imporlo a Tutti per il loro bene.

Sistema e ruolo della filosofia

Mentre considero infelice una filosofia animata da volontà di totalità, non ho nulla contro la filosofia come sistema, anzi. Dipende dai contenuti del sistema (Hegel pensa che sistema e totalità vadano insieme, ma è teologia). Ciascuno ne ha uno implicito, probabilmente anche i pensatori del frammento, anche chi ha prodotto solo calembour filosofici. Il mio vorrebbe essere un sistema che assuma la finitezza della condizione umana, proprio nel senso che a te sembra “difficile immaginare”: “un discorso che tiene insieme, come se andassero d’accordo, caso, necessità e libertà”.

Non so se riuscirò mai a scriverlo, ho centinaia di pagine di appunti e nessuna idea degli anni che mi restano. E soprattutto, momento cruciale di tale sistema è il riconoscimento che la filosofia non è la cosa più importante dell’esistenza, che proprio l’indagine filosofica mi dice che l’attività esistenziale prioritaria è la prassi, l’azione etico-politica per “diminuire aritmeticamente il dolore del mondo” (Albert Camus), per accrescere ogni giorno giustizia-e-libertà fin dove arriva la nostra sfera di influenza.

⁹ Cfr. *Nati per credere* di Vittorio Grotto, Telmo Pievani, Giorgio Vallortigara, Torino, Codice, 2008.

Si può partire dall'esistenza e si può partire dall'essere (che è sempre il nostro sapere dell'essere, di più non sappiamo, per definizione, anche se sappiamo che c'è). In quest'ultimo caso inizierei così: Perché l'essere e non piuttosto l'ente? E spiegherei come l'essere, per non deragliare in metafisica, debba essere concepito esclusivamente come abbreviazione della somma di tutti gli enti, conosciuti e sconosciuti: somma, non totalità. Stenogramma per l'insieme degli enti. Realtà che restano *discrete*, non organizzabili in un unico sapere. Ogni Sapere, infatti, che pretenda di dire più di quanto ci dicono le variegata e non unificabili sfere di conoscenza e attività umane, è in realtà vuoto (non aggiunge nulla a quanto già sappiamo) e fuorviante: propizia l'illusione che esista una qualche "logica" nella "catena dell'essere" e disconosce la presenza nella realtà del caso, il ruolo e i momenti di sovranità della contingenza.

Penso tuttavia che valga la pena cominciare dall'esistenza. Quello che segue è però solo ed esclusivamente un sommario, perciò apodittico. Sommario proprio nel senso dell'*indice* all'inizio o fine di un libro. Può dare un'idea, non di più.

L'esistenza è finita, da sempre e per sempre.

Dopo Darwin non è più ammesso immaginarsi che vi sia un'"altra vita" dopo la morte, visto che siamo una "scimmia modificata", e il nostro cervello ha funzione straordinarie in più, ma muore come quello della scimmia. Col decomorsi del cervello vengono meno tutte le funzioni associate all'idea di "anima". Definitivamente e irreversibilmente. La filosofia deve dunque essere *filosofia del finito*, rigorosa assunzione della nostra condizione mortale come ineludibile, di conseguenza critica di tutte le illusioni religiose che ne fanno il preambolo di un'esistenza successiva ed eterna. *La filosofia deve essere atea.*

Sappiamo tutto (l'essenziale), il nulla e il perché del nostro esser al mondo.

Abbiamo la risposta scientificamente accertata alle "grandi domande" (da dove veniamo, chi siamo, dove andiamo, che cosa posso sapere, che cosa devo fare, che cosa posso sperare).

Veniamo per mutazioni casuali dall'evolversi della vita su questo pianeta, un *nulla* nell'universo, miliardi di miliardi di miliardi di stelle. *Siamo* i discendenti per evoluzione da protoscimmie che abbiamo in comune con le altre scimmie, e la storia dell'evoluzione è percorsa in ogni suo momento dalla contingenza: quello che è avvenuto poteva anche non accadere. Potevamo non esserci.

Siamo la scimmia normativa, che ha dovuto sostituire la perdita cogenza degli istinti con una norma che consentisse ai gruppi di *Homo sapiens* una coesione sociale capace di farli sopravvivere *più* delle specie competitive (processo intrecciato con il suo essere bipede, loquens, faber, ecc.). Sappiamo che il *dovere* non può essere stabilito razionalmente, perché ogni argomentazione etica contiene già un presupposto morale che andrà ulteriormente argomentato, in una catena che mette capo a un *prius* non ulteriormente argomentabile, dunque a una decisione etica esistenziale, razionalmente non decidibile, in questo senso arbitraria (anche se il fondo di questa decisione resta opaco a chi la compie).

Sappiamo che *dove andiamo* non è stabilito da nessun Disegno, da nessun destino, da nessuna tecnica, ma dal sommarsi e collidere di miliardi di volontà, di diversissimo peso, a risultante *imprevedibile*, più dell'imperscrutabilità della Grazia, in genere secondo eterogenesi dei fini.

Rifiutiamo questo "sapere tutto" perché ci spaventa la finitezza, l'in-sensatezza della realtà, la morte *definitiva*.

Filosofia come consolazione

Al reale nonsenso dell'essere, di tutto ciò che è (frutto del caso + necessità) troppa filosofia cerca di sfuggire offrendoci visioni dell'Essere che sia per sua natura Senso, dalla saga dialettica dell'auto manifestarsi dello Spirito nel finito, alla "oggettività" (naturale e/o razionale) dell'etica, dalle epoche dell'Invio dell'Essere, che inghiottono nel dominio della tecnica la differenza mortale tra democrazie e fascismi, alla metabolizzazione mistica

dell'ateismo evoluzionista in *Intelligent Design*, e via sfuggendo nelle varie escogitazioni di un Tutto. Una filosofia fedele alla finitezza è critica instancabile di tutte le ipostasi, questa infestazione spiritualista e teologica della filosofia.

La critica delle religioni resta ancora un compito della filosofia. Ma la critica delle religioni diventa soprattutto critica di ogni surrogato filosofico di religione. Di ogni tentazione del – e caduta nel – l'Essere (Dio, Spirito, Idea, Natura, Storia o altro nome maiuscolo le filosofie vadano escogitando). L'Essere è il Senso attribuito da noi alla totalità degli enti come esorcismo contro il non senso dell'essere. Un'ipostasi, anzi l'ipostasi delle ipostasi. Hegel e Heidegger ne costituiscono i casi più "alti", come si dice in gergo. Certamente i più influenti, perciò paradigmatici. Le ipostasi sono l'animismo nella filosofia.

Scienza e saperi

Il *sapere* degli enti appartiene alla scienza. Non di tutti gli enti si può dare scienza, però. Ogni sapere possiede un grado diverso di *accertabilità*. Scienza in senso proprio sono le scienze cosiddette "dure". Agli antipodi: scienza e mero gusto, grado uno e grado zero della certezza. Negare alle scienze dure il carattere della certezza è lecito, ma il termine "certezza" va allora cancellato dal linguaggio, perché altro sapere più certo *Homo sapiens* non ha. Certo è il più *intersoggettivamente cogente*, matematica e scienze "dure".

Se la scienza moderna procedesse per "rivoluzioni" di paradigmi inconfontabili avrebbe ragione l'ermeneutica più spinta che decreta "non ci sono fatti, solo interpretazioni".

Le "scienze umane" possiedono ciascuna un grado diverso di *accertabilità*, strati scientifici e strati ideologici, che la filosofia può districare e identificare (è uno dei suoi compiti). Così nell'economia, nella storia, nella critica d'arte, ecc. Anche nella medicina esiste uno strato scientifico (sempre più ampio) e uno strato "artistico", non a caso si parla di "occhio clinico", di intuizione diagnostica e terapeutica.

Il dover-essere, filosofia e azione

Dell'essere *accertabile* parla solo la scienza. Che non può dettarci il dover-essere. Ci dice solo, attraverso la biologia evolutivista darwiniana, che *Homo sapiens* è l'animale che per natura (biologica) deve avere un dover-essere, sopravvive solo surrogando la perduta cogenza dell'istinto con la norma. Quale norma? Qualsiasi, purché funzioni (in termini darwiniani, di sopravvivenza).

Del dover-essere parla la filosofia. In questo senso: il dover-essere non esiste in natura. Critica dei cognitivismi etici. E delle morali formali vuote (da Kant in poi). Che hanno sempre un "pieno" criticamente non controllato, spacciato. La scelta etica prima è indecidibile razionalmente. In questo non compete alla filosofia ma all'azione. La filosofia ci rende consapevoli della nostra responsabilità di sceglierla, e delle antinomie e contraddizioni delle diverse scelte, quando sono spurie.

La pluralità dei sistemi normativi, il relativismo delle morali, è originaria, inaugurale, quintessenziale del dover-essere. La pretesa di una sola morale "naturale" e/o razionale è l'ultimo rifugio della filosofia che vuole surrogare la religione anziché affrontare quello che Camus chiamava *l'assurdo*: che l'universo è privo di scopo, e noi in esso.

Perciò *l'essere alla scienza, il dover-essere all'azione.* Primato della prassi per l'esistenza. L'azione può essere libera? Etica della responsabilità, l'illusione di Weber, quasi sempre trionfa l'eterogenesi dei fini.

L'agire etico-politico esprime (consapevolmente o meno) una *assunzione* morale, poiché nessuna scelta può essere dedotta dalla costituzione dell'essere, nessun fatto fa scaturire come necessario un comportamento. La norma etico-politica è sempre la posta-in-gioco di uno scontro.

Poiché la morale non si dà, ma se ne danno molte, conflittuali e incompatibili, è ineludibile decidere quale morale. Al culmine di un confronto argomentativo, si impone una scelta

esistenziale non ulteriormente argomentabile: io/noi o ciascuno come un *tu*? E fino a dove questo *tu*, che riconosci come *prossimo* (da amare come te stesso, o almeno *eguale* in diritti)? Un “noi” è iscritto nei nostri cromosomi, non è data però l’ampiezza di questo “noi”, della nostra fratellanza. La propria tribù contro le altre, o tutti i cittadini di una nazione, fino alla repubblica cosmopolitica universale. Possiamo però fondare un’*etica della rivolta*, se scegliamo come valore primo l’essere ciascuno un *tu* per ogni altro, e che l’individuo vada assunto come valore solo in questo onnilaterale riconoscimento, da cui l’imperativo della eguaglianza la più *sostanziale* e dispiegata.

L’etica della democrazia

Ogni politica ha la sua morale. L’etica della democrazia è il combinato disposto di libertà, eguaglianza, fratellanza, eguale diritto al perseguimento della felicità. E coerenza tra il dire e il fare. Libertà > eguaglianza > fratellanza, in questo ordine, per cui ciascuno termine è interpretato e “inverato” dal successivo. La mancanza di coerenza prepara tragedie. La Costituzione americana e la tolleranza per la schiavitù.

Le democrazie realmente esistenti palesano uno strutturale *scarto* tra i valori solennemente proclamati e la pratica di establishment, fino al *kombinat* dell’intreccio affaristico/politico con propaggini mafiose. Democrazia e dominio del “mercato” sono inconciliabili. Nella democrazia l’economia può essere solo uno strumento, non esiste una legge dell’economia cui le società debbano adeguarsi.

Il liberismo realmente esistente, capitalismo e finanza sregolate, mina la democrazia perché vanifica eguaglianza e fratellanza anche come mera idea regolativa. La democrazia è la cornice di una lotta tra coerenza e svuotamento. Dove la libertà si muta in privilegio annulla eguaglianza e fratellanza, distrugge democrazia.

Filosofia e politica

La filosofia politica può mostrarci perché la democrazia sia stata da sempre lotta-per-la-democrazia e tentativo degli establishment di impedire il dispiegarsi logico/istituzionale/sociale dei valori affermati. Fino al fascismo, eventualmente.

Il criterio per valutare la democrazia non coincide con le libere elezioni, che sono solo uno strumento, *irrinunciabile*, sia chiaro, dell'esercizio della democrazia. Perché si abbia effettivamente “una testa, un voto”, criterio minimo della democrazia, devono essere vigenti i suoi presupposti. Una testa un voto è incompatibile con una pallottola un voto (mafie) una mazzetta un voto (corruzione), una menzogna un voto (media asserviti), una benedizione un voto (ruolo pubblico delle religioni), con il peso del denaro nelle decisioni pubbliche, e con molto altro ancora¹⁰. La democrazia ha un futuro solo se saprà diventare la *democrazia presa sul serio*. Ma la mera deduzione delle condizioni di possibilità di “una testa un voto” porta a delineare l'imprescindibilità di una eguaglianza sostanziale di “quasi comunismo”.

Questo “quasi comunismo” non ha nulla a che fare con le filosofie di “neocomunismo” che stanno diventando di moda in ambito accademico. Il comunismo come abrogazione della proprietà privata dei mezzi di produzione è stato realizzato, e ha prodotto società di nuova (e peggiore) oppressione. La negazione del modo di produzione capitalistico non contiene l'abolizione dell'ultima e più universale forma di sfruttamento e con ciò il suo positivo, l'avvio della società senza classi, secondo il cruciale elemento dialettico (hegeliano) presente in Marx (nella sua, ancora hegeliana, filosofia della storia).

Non ha senso parlare di abrogazione del capitalismo fino a che non si è in grado di proporre un sistema economico alter-

¹⁰ Ne ho trattato analiticamente in *Il sovrano e il dissidente* (Milano, Garzanti, 2004), *Democrazia!* (Torino, Add, 2012) e anche in più capitoli di *La democrazia ha bisogno di Dio. Falso!* (Roma-Bari, Laterza, 2013) e *La guerra del sacro* (Milano, Cortina, 2016).

nativo. Ma non ha senso anche perché non esiste *Il Capitalismo*, ma diverse sue forme in cui l'aggettivo fa aggio sul sostantivo (che altrimenti diventa ipostasi). Il capitalismo americano col sistema bancario sottoposto ai vincoli imposti da Roosevelt non è lo stesso capitalismo con la finanza "liberata" da Reagan e Clinton, all'origine della spaventosa crisi che dura da oltre un decennio. E il capitalismo del welfare nordico non è il capitalismo del lavoro minorile nelle miniere del Sudamerica o del tessile in India o dell'iperliberismo totalitario cinese. Del resto le ipotesi neocomuniste, che disdegnano il riformismo (anziché denunciare che esso è oggi introvabile), in caso di "conquista del potere" non potrebbero realizzare il comunismo (di cui non sanno definire i lineamenti economici e neppure quelli politico-istituzionali) con un *fiat*, ma attraverso una serie di misure successive e progressive, i.e. *riforme*¹¹.

Il relativismo inaggirabile delle morali non comporta affatto apatia. Semmai il contrario. La nostra scelta democratica, proprio perché fragilissima, implica una cura inesausta e inderogabile, cioè una *lotta* permanente.

A cosa serve la filosofia?

Ma se: l'essere, in quanto stenogramma degli enti, è affidato alla cura delle scienze, e il dover-essere, che dall'essere non è mai deducibile, è affidato all'azione degli uomini, al loro cozzare e al parallelogramma delle forze che ne risulta, quasi sempre in eterogenesi dei fini, cosa resta alla filosofia?

Moltissimo. La critica di ogni ipostasi, il cui sabba riempie la nostra vita culturale in ogni suo ambito, critica che dunque ha praterie inesauribili in cui esercitarsi. La separazione doverosamente quasi manichea e l'intransitabilità da *is* a *ought*, e tutto

¹¹ Ne ho trattato con una certa ampiezza sul numero 1/2016 di "MicroMega" nel saggio *Sovranità eguale – il riformismo rivoluzionario della democrazia radicale*, in recensione/risposta al dialogo tra Alain Badiou e Marcel Gauchet *Che fare* tradotto nello stesso numero.

quanto ne consegue. L'analisi degli strati scientifici, di quelli valoriali, di quelli ideologici, nei diversi rami del sapere. La chiarificazione delle aporie nelle diverse scelte etico-politiche. E la lotta perché la filosofia anziché surrogato di religione e strumento di consolazione (dove le religioni avranno sempre la meglio) sia sempre di più coerenza della finitezza, possibilità di senso affidata solo all'agire umano attraverso l'eguaglianza della democrazia presa sul serio.

Una filosofia di materialismo esistenziale, forse di naturalismo esistenziale, addirittura di biologismo esistenziale, ma più comprensivamente di *empirismo esistenziale*, probabilmente.

Che cosa sia la filosofia, quale sia il suo ruolo e il suo scopo, non è infatti dato. Ogni filosofia tenta di stabilire, espressamente o meno, cosa sia Filosofia. Lo fa innanzitutto scegliendo quali sono i suoi problemi, stabilendone la gerarchia. I limiti del sapere di Kant o il sapere di Dio di Hegel? Inutile illudersi che nella filosofia ci sia progresso. Hegel che lo sosteneva è l'illustrazione che si tratta di una fola, la sua filosofia è una gigantesca regressione (teologica) rispetto a Hume e anche a Kant.

Cosa sia filosofia lo decide la lotta. Purtroppo?

10. Documanità

Maurizio Ferraris, quinta risposta

Caro Paolo, hai ragione, lasciamo da parte frizzi e lazzi e scusa se mi sono lasciato trasportare. Cerchiamo piuttosto di ricostruire il senso della storia a partire dal momento in cui siamo, e come vedrai i punti che ci uniscono sono più di quelli che ci dividono.

Frustrazione e fallimenti della filosofia del Novecento

Se c'è una cosa di cui possiamo essere certi, è del carattere frustrante e nel complesso fallimentare della filosofia del Novecento, tanto analitica quanto continentale. Bertrand Russell descrisse la filosofia analitica dei suoi tempi, ridottasi a scolastica e manierismo, raccontando di quando si era perso in un giro in bicicletta e chiese a un passante se poteva indicargli la via per Oxford. L'uomo gli chiese "Intende la via?" "Sì"; "Per Oxford?" "Sì". Al che l'uomo gli rispose "No". E tutto sommato a Russell era andata bene, perché se invece che un analitico avesse incontrato un continentale questi lo avrebbe intrattenuto con una lunga concione sull'impossibilità di trovare la via giusta, con testi all'appoggio sull'abilità necessaria per perdersi secondo Benjamin, e sull'elogio heideggeriano dei sentieri interrotti.

L'idea di una filosofia chiamata non a risolvere i problemi, ma a porli, è futile e stucchevole. Davvero, i momenti alti della filosofia sono stati quelli in cui i filosofi non interrogavano l'essere o il linguaggio, ma intervenivano nel mondo risolvendo problemi sollevati non da loro colleghi in tanto tempo libero, ma dall'umanità, sotto l'urgenza di tempi stretti e difficili. È così che ai tempi di Marx, di Leibniz, o di Platone, nessuno si

sarebbe chiesto se la filosofia servisse a qualcosa o se fosse viva o morta, mentre nel secolo scorso era impossibile leggere un testo con un minimo di ambizioni speculative che non si aprisse con la dichiarazione di morte della filosofia.

“Anything goes” e “whatever works”

Qualcosa è cambiato? Sì. Probabilmente il carattere fondamentale degli ultimi decenni è stato il venir meno del riferimento alla fisica come fondamento ultimo del sapere che aveva caratterizzato la stagione che inizia con Cartesio e con Kant e che si chiude con il postmoderno. Dico “postmoderno” non per lapsus o distrazione, ma perché l’insostenibilità di un relativismo radicale, quello secondo cui non ci sono fatti, solo interpretazioni, era segretamente controbilanciata dalla convinzione che i fondamenti fossero garantiti dalla scienza della natura, e che le scienze umane divenissero il giardino d’infanzia per giochi futili e radicalismi che non impegnavano neppure il loro propugnatore, che se malato andava dal medico e non dallo sciamano. Le cose sono cambiate quando, spostandosi dalle aule universitarie al mondo, questo relativismo ha investito anche la scienza, producendo no vax e terrapiattisti, ma questa è un’altra storia.

Si badi bene. La scienza è in crisi non perché non fornisce risposte definitive (non lo ha mai fatto) o perché si rivela impotente rispetto al virus: la medicina è sempre stata una scienza empirica che procede per tentativi, e sicuramente oggi è più forte ed efficace che mai, quando si muove sul terreno del noto. Ma semplicemente perché, in forza dei suoi stessi progressi, non è in grado di fornire una visione della totalità, proprio quella che, sottobanco o esplicitamente, ha fornito alla filosofia moderna. La scienza, e soprattutto il suo nocciolo tradizionalmente fondante, ossia la fisica, perde le proprie caratteristiche tradizionali di certezza, replicabilità, osservabilità. Questo non giustifica in alcun modo un *anything goes*, soprattutto perché l’*anything goes* aveva un implicito non da poco, che è stato

trascurato dai suoi fan filosofici, ossia *whatever works*. Tutto va bene purché funzioni, purché ci permetta di lanciare un razzo sulla luna o curare una malattia. In caso contrario, *nothing goes*. La crisi, dunque, si pone a un altro livello, quello già descritto da Husserl quasi cent'anni fa: non abbiamo più un orizzonte onnicomprensivo che possa unire l'atteggiamento teoretico e il mondo della vita (un altro modo per dire che ci manca uno sguardo sulla totalità). Se ad esempio prendiamo sul serio, *nel suo ambito*, la meccanica quantistica (e non c'è ragione di non farlo) un conto è il mondo quando lo osserviamo, un altro quando non lo osserviamo, beninteso in laboratorio, salvo restando che la tesi secondo cui a un livello microscopico la materia e il tempo non esistono non mettono in crisi la circostanza per cui stamattina ho fatto colazione.

Ma, anche tenendo la meccanica quantistica nei suoi limiti, resta che la fisica, di cui è parte, non si basa in almeno un suo ambito, e non il meno importante, su “fondate esperienze”, appunto perché un conto è la realtà quando non osservata e un altro quando osservata. La fisica non è più il miglior schema concettuale, sia che (come volevano gli analitici) definisca un progetto di naturalizzazione della filosofia, sia che (come volevano i continentali) costringa la filosofia a lasciare la natura alla scienza. I casi infatti sono due. O si ammette che il miglior schema concettuale trasforma la nostra esperienza ordinaria in una illusione, e ci si chiede allora come possa essere il miglior schema concettuale – sono disposto che una particella subatomica sia e non sia allo stesso tempo, ma non ammetterei lo stesso se passassi dalle particelle subatomiche agli amici e ai parenti, o anche semplicemente ai contratti e alle promesse. Oppure si ammette che il miglior schema concettuale vale solo per dei livelli di realtà microscopici e ai quali non abbiamo accesso senza la mediazione di strumenti di osservazione macroscopici, e allora di nuovo ci si chiede come possiamo considerarlo il miglior schema concettuale. Senza tacere poi del fatto che non ho difficoltà ad ammettere, per esempio, che la luce ha

una natura corpuscolare e insieme ondulatoria, ma solo nella stessa misura in cui sono disposto ad ammettere che il calore si può misurare in Celsius o in Fahrenheit: ossia nel senso in cui si tratta di ridescrizioni e misurazioni epistemologiche del mondo e non di un accesso alla natura ontologica del mondo. E anche questa volta ci si chiede che razza di miglior schema concettuale sarebbe quello che ci permette di accedere solo a sé stesso, e non al mondo.

Nel momento in cui non può più pretendere di essere un *fondamento ultimo* della conoscenza del reale, la fisica resta incontestabile nel suo presupposto tecnologico, ossia la matematizzazione del mondo, e risulta non il migliore schema concettuale, ma piuttosto lo *strumento tecnico* più utile a nostra disposizione. Che però è solo una rappresentazione razionale (quindi limitata) di un solo aspetto di un oggetto reale (quindi ulteriormente limitato): c'è dunque ampio spazio per altre descrizioni della realtà, anche se non si può discutere il successo di questa comprensione fisico-matematica del mondo. A ben vedere era così già prima, ma non ce ne accorgevamo: quella che si chiama “rivoluzione scientifica” è in effetti una rivoluzione tecnologica. È stato così quando si è stati capaci di sfruttare il vapore per scopi tecnologici, ciò che ha inciso sulla storia umana molto più robustamente della scoperta dell'eliocentrismo che, se ha avuto risvolti sociali, li ha ottenuti solo indirettamente, ponendo in questione l'autorità delle scritture. Il vapore ha invece creato la classe operaia, il capitale industriale, l'urbanizzazione di massa, la guerra di materiali e tantissime altre cose, buone e cattive. E l'esplosione della registrazione che caratterizza il Web si è spinta ancora più in là, rivoluzionando concetti che avevano definito il nostro stare al mondo.

L'esplosione della tecnica

E sin qui potrebbe sembrare soltanto una lamentela sulla crisi dei fondamenti, come ne abbiamo lette e scritte tante negli ultimi decenni. Tuttavia, c'è qualcosa di radicalmente nuovo nel

mondo intorno a noi, non di per sé, ma per la considerazione filosofica che possiamo darle. Se la filosofia non trova più il suo riferimento essenziale nella scienza, e se quest'ultima non può più (almeno per il momento) aspirare a essere il fondamento ultimo, la tecnica, che era coestensiva all'ominizzazione, raggiunge oggi un livello di complessità, di sofisticazione e soprattutto di visibilità che obbliga la filosofia a tenerne conto, invece di considerarla la parente povera della scienza. In parole povere, non ci è più permesso parlare di logica senza considerare che questa dipende in modo decisivo dalle tecniche di notazione; né di riflessione e di cultura senza considerare il ruolo determinante che l'esternalizzazione tecnica del sapere ha svolto nella formazione dell'una e dell'altra; né, ovviamente, di scienza senza considerarla come un effetto della tecnica invece che l'inverso (la storia della naturale vocazione dell'umano alla conoscenza mi sembra una vanteria fuori luogo). Il venire in primo piano della tecnica, ai miei occhi, controbilancia più che a sufficienza le difficoltà della scienza, e apre delle prospettive più favorevoli alla filosofia.

Da una parte, dimostra che si può essere in dubbio sui fondamenti ultimi e insieme dispiegare una efficacia senza precedenti, perché la tecnica, dallo scheggiare una selce all'usare un cellulare, è una competenza che non richiede necessariamente comprensione, altrimenti i calciatori dovrebbero seguire dei corsi di balistica o, ancora più inverosimilmente, i professori di balistica sarebbero dei grandi calciatori. E vale la pena di osservare che le stesse contraddizioni della meccanica quantistica si risolvono nella pratica, e non nella teoria, perché i conti tornano, ossia per ragioni tecnologiche. Se c'è un grande insegnamento che ci viene dalla tecnica, e che l'intelligenza artificiale rende più evidente che mai, è che non è necessario conoscere l'aritmetica per contare né la grammatica per parlare. Valido per l'intelligenza artificiale, questo principio si rivela applicabile alla stessa intelligenza naturale, che raramente è *scire per causas*

e conoscenza dei fondamenti, ma addestramento, abitudine, meccanismo nel cuore del pensiero.

Dall'altra, la nuova centralità della tecnica suggerisce che la filosofia ha buone ragioni per riflettere su di lei, magari traendone qualche soddisfazione in più di quelle offerte dalla riflessione sulla scienza, perché se quest'ultima tende a far da sé, e a considerare le spiegazioni filosofiche una divulgazione e generalizzazione (o, inversamente, una nobilitazione un po' futile, come quando Einstein riconosce i suoi debiti nei confronti di Kant), la tecnica non si spiega da sé, e offre un ampio campo di manovra alla filosofia. Finora gli unici tecnici a cui i filosofi si erano dedicati erano gli artisti e i politici, in quanto portatori di una *techné* meritevole di riflessione. Ma perché non allargare il campo? E con questo non voglio suggerire di estendere la riflessione filosofica a ogni singola tecnica, realizzando quell'abuso della filosofia che Hegel stigmatizzava nelle pubblicità che promettevano di accedere all'arte di tagliarsi i capelli in base a principi filosofici.

Non c'è antropologia senza tecnologia

Con "allargare il campo" voglio dire che, tanto per cominciare, la via per una antropologia non può prescindere dalla tecnologia. Il fatto che delle età dell'uomo precedenti alla invenzione di quella tecnica delle tecniche che è la scrittura siano state identificate con delle acquisizioni tecniche (paleolitico, neolitico, età del bronzo, età del ferro...) la dice lunga su quanto la tecnica incubasse dietro a formazioni più evidenti come i riti, i miti, le religioni, le organizzazioni sociali. Il riferimento al Web, a questo punto, ossia alla forma più pervasiva della tecnologia, è inevitabile. Soprattutto perché con il Web il nostro modo di vivere è stato trasformato, ma non alienato. Piuttosto, è stato rivelato nella sua essenza nascosta, come sempre avviene nella tecnologia – da quando un nostro antenato ha raccolto un osso e lo ha adoperato per uccidere un altro nostro antenato. L'esplosione della tecnologia è dunque anche una esplosione della

antropologia. L'umano non ha mai conosciuto sé stesso tanto bene come oggi, ed è del tutto naturale che rimanga sorpreso da quello che vede, e non solo con lo sguardo (indiscreto ma totalmente indifferente) dei big data, ma anche con la riflessione e che può prendere le mosse da questa situazione.

Questo non è che un lato, seppure importante. Se la scienza dell'ultimo secolo ha preso le mosse da ciò che per definizione trascende i limiti dell'esperienza e ha cercato per questo tramite di descrivere i caratteri dell'esperienza, conviene seguire la via inversa e, partendo da qualcosa che fa parte della nostra esperienza quotidiana potenziata dalla rivoluzione tecnologica, risaliamo speculativamente dal dato alla sua condizione di possibilità, una condizione che trascende le possibilità dell'esperienza ma non la contraddice. Muoviamo da ciò che è noto cercandone le condizioni di possibilità, ma con la consapevolezza che quello che facciamo è speculazione, o, se si preferisce, abduzione, anche se, a differenza di Sherlock Holmes, non abbiamo alcuna garanzia di trovare l'assassino. Per la filosofia, come per ogni altra forma di sapere, diviene nuovamente praticabile e necessaria la via della speculazione, ossia l'unico modo per non ipostatizzare la tecnologia e per non assolutizzare l'antropologia. Le rivelazioni della tecnologia seguono un principio antropico, ma possiamo spingerci più in là, ed è per questo che partendo da un "tutto come da noi" si può giungere a qualcosa che è fuori di noi e prima di noi.

Visto che la nostra conversazione si è protratta per anni, sono ora in grado di dare una risposta meno approssimativa alla tua giusta osservazione secondo cui non si capiva che cosa cambiasse, e che utilità avesse, il richiamo alla registrazione, alla iterazione, alla alterazione e (questo l'ho aggiunto dopo) alla interruzione. Riflettendo su questi temi, ho trovato una risposta nella nozione di "Isteresi", che permette di raccogliere sotto un unico titolo tutte queste differenti prestazioni che gettano un ponte tra la nostra esperienza ordinaria e la totalità. La nostra esperienza ordinaria è fatta di memoria, che ci ricorda il passato

e da un senso al presente a al futuro; e oggi di macchine che potenziano enormemente questa possibilità di ritenzione (ma, non dimentichiamocelo, da millenni avevamo la scrittura). Di iterazioni da cui derivano i fatti più comuni: codici linguistici con cui ci esprimiamo, semafori che si accendono e si spengono, rituali ossessivi, credenze religiose e abitudini inveterate. Di alterazioni che apportano delle variazioni sul basso continuo della ritenzione e della iterazioni: neoplasie e capolavori, colpi di genio e stupidità inaudite, distrazioni colpevoli e rivoluzioni dopo cui nulla sarà come prima. E soprattutto di interruzioni. Tutto, prima o poi, finisce, almeno nella nostra esperienza: gli imperi e gli animali di compagnia, gli esseri umani e il carbonio 14, e sicuramente anche prima o poi la vita sul pianeta, malgrado tutti i nostri sforzi sacrosanti. Il che non toglierà di mezzo il pianeta, quello non finirà con noi o con le forme di vita che prenderanno il nostro posto, per quanto ci è dato di prevedere, in analogia con altri eventi a noi noti, è che si schianterà nel sole.

Notiamo questo. Ciò che ho raccontato vale per la nostra esperienza più ordinaria così come per delle scale che la eccedono di fatto e spesso di diritto. E, ripeto, la riflessione su queste circostanze ci è messa sotto gli occhi in ogni momento dal Web e dalle forme di vita che ci ha reso famigliari. Il primo sforzo consiste dunque in quello che chiamo “rivelazione”, ed è cercare di risalire dalla teleologia (dove siamo oggi e dove andremo a finire) all’archeologia, alla essenza e alla origine di ciò che siamo come umani. Il secondo consiste appunto nella speculazione, ossia nel cercare, riflessivamente, di dar conto del quadro totale, e che eccede la nostra esperienza, di questi fatti banali, quotidiani, ubiqui, e soprattutto amplificati con una forza senza precedenti dal Web.

Qui il mio punto fondamentale suona semplicemente così. Se il fato della regione consiste nel risalire da ciò che è dato per cercare di render conto delle sue condizioni di possibilità, o almeno di congetturare speculativamente in proposito, perché

non seguire questo principio antropico sino in fondo, con la cautela appunto che si tratta di un principio antropico e che quello in cui ci si esercita è speculazione? L'alternativa, oggi molto seguita nella divulgazione scientifica, consiste invece nel seguire la via opposta: partire dall'invisibile, dall'inconcepibile, dal mistero, per render conto (in una maniera che non potrà che risultare insufficiente) del mesoscopico e del macroscopico. Senza dimenticare poi che la legittimazione implicita di questo appello all'invisibile e al contraddittorio deriva da qualcosa che è visibilissimo e non contraddittorio, ossia che i calcoli della meccanica quantistica (la sua tecnologia, non la sua ontologia né la sua epistemologia) funzionano. Ma, appunto, il perché non lo sappiamo, così come non sappiamo tante altre cose, dall'irragionevole efficacia della matematica nel descrivere il mondo al perché certe molecole abbiano efficacia antidepressiva.

Ignorabimus? Ecco una sentenza che, nella sua modestia, pretende di saper troppo. Non sono affatto un cultore del misterianismo, e spero con tutto il cuore che prima o poi tanti enigmi saranno risolti. Quello però che so, sin dall'inizio, è che le risposte saranno sempre risposte di umani a quesiti posti da umani. E che dunque, pur non essendo arbitrarie né relative, saranno sempre misurate sulla nostra taglia e sul nostro senso. Il che, a ben vedere, è una grandissima garanzia. È possibile che i concetti di "essere", "divenire", "sapere", "spazio", "tempo" non siano che maniere umane per rappresentarsi qualcosa a cui non abbiamo accesso. Ma questo non significa che questo qualcosa sia un costrutto umano, una mera rappresentazione, né meno che mai che sia una cosa in sé, che si nasconde dietro ai fenomeni di cui abbiamo accesso. Questo per l'ottimo motivo che la cosa in sé, non meno che il fenomeno, è per l'appunto un modo umano per rappresentarsi ciò a cui non abbiamo accesso, anche perché se ci accedessimo non ne capiremmo niente, o ben poco, come rivela una ennesima volta la meccanica quantistica, che, lo ripeto, ha dalla sua principalmente il fatto che la

tecnologia quantistica ha più successo dei miracoli di Lourdes, in entrambi i casi il fondo essendo avvolto nel mistero.

Ma a cosa ci serve l'ascesa (posto che sia tale) verso lo speculativo? Vedo più di un vantaggio. Da una parte, la filosofia può riappropriarsi del discorso sulla totalità e non esimersi dal parlare di "natura", uscendo dall'umiliante silenzio degli ultimi due secoli, e proprio nel momento in cui la natura abbisogna più che mai di uno sguardo totalizzante – dalla crisi ecologica al trattamento del virus. D'altra parte, e soprattutto, questo sguardo più generale ci permetterebbe di guardare al mondo con uno sguardo che, muovendo dalla storia, sappia andare al di là di essa. Premesso che la storia non è affatto il racconto del declino dell'umanità, ma piuttosto quella di un innegabile progresso, come dimostra, da solo l'aumento vertiginoso della popolazione, e la crescita del reddito pro capite di miliardi di persone in India e in Cina, resta che bisogna comprendere la ragione di questo progresso, per poterlo potenziare. E la ragione sta in ciò che ho chiamato "responsività", ossia nell'uso estremamente efficace dell'isteresi che caratterizza l'animale umano. Come ogni animale, è sottoposto al ritmo del metabolismo, della interruzione, della morte, ossia è dotato di un senso, di un tempo, di un bisogno. Diversamente da ogni altri animale, sa sfruttare, attraverso la tecnica, le risorse della registrazione, della iterazione e della alterazione, che potenziano le sue possibilità. Ma resta che, senza l'umano, la macchina non va da nessuna parte.

L'umano, signore della tecnica: dalla speculazione alla liberazione

Dalla speculazione possiamo dunque trarre una conseguenza politica fondamentale. Quello su cui l'umano non ha ancora riflettuto a sufficienza, nel suo rapporto con la tecnica, è che lui non è la parte debole, svantaggiata e sottomessa. Proprio la nostra finitezza e corporeità è ciò che dà senso alla totalità costituisce il punto di partenza per una nuova immagine dell'umano e della politica. E dunque, alla luce di questo, si tratta

di comprendere la differenza tra gli animali e gli automi, tra gli animali umani e quelli non umani, così come la presenza strutturale della tecnica nell'umanità dell'umano. E bisogna concepire la tecnica non solo come plastica e acciaio, ma come registrazione, capitalizzazione di risorse, condizione di emergenza della realtà sociale e della stessa normatività così come del concetto di razionalità, che nasce dall'incontro tra le anime e gli automi, e non prima.

Dobbiamo saperlo invece che coltivare le fantasie, alla fine deresponsabilizzanti, di un Golem che governerebbe l'umanità e della presa del potere da parte delle macchine. L'umano è strutturalmente il signore della tecnica (sebbene possa essere, ovviamente, schiavo di altri umani) e questo per una ragione metafisica: non possiamo pensare una tecnica senza umani, mentre possiamo pensare degli umani (sebbene allo stato puramente animale) senza tecnica. Non c'è alcuna imposizione della tecnica, non abbiamo scuse, perché la tecnica non va da nessuna parte senza la spinta vitale di organismi mortali, bisognosi, paurosi. Teniamolo sempre presente invece che negoziare al ribasso rapporti tra l'umano e la tecnica che sono poi negoziati con altri umani che hanno capito l'essenza meglio di noi.

È naturale e giusto volgersi verso le vittime e gli ultimi, ma questo ha senso solo se ci si pone nella prospettiva per cui queste vittime presto cesseranno di essere tali in un mondo liberato. E innanzitutto liberato dal lavoro. Occorre dunque che, contro il vittimismo novecentesco, la filosofia torni a mettersi non dalla parte dei vincitori, ma ad assumere un atteggiamento che consideri almeno come possibile la vittoria dei diritti umani, non più in contrasto con il lavoro semplicemente perché quest'ultimo sarà scomparso, e sostituito da qualcosa di meglio e di più degno. Serve poco addolcire le catene, renderle un poco più morbide, ed esercitare il proprio ingegno nella critica dello sfruttamento. Meglio pensare che un giorno questo sfruttamento non sarà più economicamente conveniente, far sì che quel giorno si avvicini, e intanto organizzare lo scenario

concettuale di un mondo in cui il consumo, come proprio dell'umano, prenda il posto del lavoro.

Adesso ho proprio finito. Pensa al finale dei *Buddenbrook* quando, dopo la morte di Hanno, le ferme convinzioni vacillano, così come vien meno la fede (che nella fattispecie è fede nella resurrezione, cioè la più iperbolica ma anche assurda e controproducente delle fedi, ce lo ha insegnato Nietzsche). “Ma allora Sesemi Weichbrodt si alzò in piedi vicino al tavolo, si fece più alta che poteva. Si erse sulla punta dei piedi, batté un colpo sulla superficie del tavolo e la cuffia le tremò sulla testa. ‘È così!’ disse con tutte le sue forze e lanciò alle altre uno sguardo di sfida. Era lì, vincitrice della battaglia virtuosa che aveva combattuto per tutta la vita contro le tentazioni del suo raziocinio di insegnante, gobba, minuscola e fremente di convinzione, una piccola profetessa, appassionata e vendicatrice”. Credo che in ogni professore, e dunque sicuramente in me, sonnacchi una Sesemi Weichbrodt, ma per quel che mi riguarda la battaglia è stata diversa. Sono stato sempre combattuto tra un pessimismo della volontà (la considerazione della umanità così come è, a cominciare ovviamente da me) e un ottimismo della ragione.

Diversamente che in Sesemi, il raziocinio non mi conduce a disperare, ma proprio al contrario è il fondamento di una speranza che, se dovessi abbandonarmi ai sentimenti e ai movimenti della volontà, non mi sfiorerebbe neppure. Se l'umanità non andasse verso il meglio, ogni nostra azione – dalle parole che scrivo in questo momento alla lotta contro il Covid – non avrebbero senso. E per chi considerasse questo principio un panglossismo indimostrato ripropongo la conclusione di Candide: “Bisogna coltivare il proprio giardino”. Con una variazione importante: nel momento in cui, come sperabilmente avverrà in tempi non troppo lunghi, e come del resto è già in molti casi vero, a coltivare il giardino ci penseranno gli automi, a noi resterà il tempo di coltivare noi stessi, e soprattutto di vigilare le nostre azioni, perché non succeda mai più che qualcuno si senta salvato dalle idee che professa invece che dagli atti che compie.

In filosofia il dialogo dovrebbe costituire una modalità privilegiata di indagine razionale, costringe i due interlocutori a fare i conti con obiezioni e critiche cui si è altrimenti tentati di sfuggire. *Dia-logos*, argomento contro argomento: nessuna diplomazia, il confronto razionale è semmai controversia, scontro, polemica (*polemos*, cioè guerra!). Questo fra Paolo Flores d'Arcais e Maurizio Ferraris è durato dieci anni, e affronta tutti i temi cruciali della filosofia, dal ruolo della scienza alla possibilità di fondare un'etica, dal rischio del nichilismo al rapporto tra ideologie e scienze umane, dalla "esplosione" della biologia darwiniana alla rivoluzione del web. Un confronto serrato, fatto di dieci lettere/saggi, che costringe il lettore a sottoporre a critica convinzioni consolidate, e diventare partecipe della controversia.

Maurizio Ferraris

insegna filosofia teoretica nell'università di Torino, dove dirige l'istituto di studi avanzati "Scienza Nuova"
<http://www.scienza nuovainstitute.com>

Paolo Flores d'Arcais

filosofo e pubblicista, è direttore di MicroMega, la più importante rivista italiana di approfondimento culturale e politico. Il suo ultimo libro è "Questione di vita e di morte", sul diritto all'eutanasia.