

**Andrea Velardi**

**IL PROBLEMA DEL NUOVO REALISMO.  
FORZA E LIMITI DEL PRIMATO DELL'ONTOLOGIA  
SULL'EPISTEMOLOGIA**

ABSTRACT. Il contributo espone le principali tesi del nuovo realismo nella teorizzazione che ne è stata fornita in Italia da Maurizio Ferraris, confrontandola con gli sviluppi che la tematica del realismo ha avuto in altri autori come Hilary Putnam. Lo scopo dell'indagine è quello di comprendere l'incisività della critica di Ferraris a quella che lui ha chiamato «fallacia trascendentale», vale a dire la manovra teoretica per cui l'ontologia e il mondo vengono a dipendere dall'epistemologia ovvero dai nostri schemi concettuali. Da qui il richiamo pressante di Ferraris alla centralità e inemendabilità della percezione. Attraverso l'analisi dei problemi di una possibile conciliazione tra realismo scientifico, senso comune e domini di senso si cercherà di comprendere quanto il nuovo realismo rischi di trasformarsi in una forma di empirismo dell'emergenza materiale della realtà e quanto esso consenta o vieti una maggiore interazione tra ontologia e universo delle rappresentazioni.

**1. Il primato dell'ontologia sull'epistemologia**

Nella sua reazione al postmodernismo e all'esito decostruzionista dell'ermeneutica, a chi ha preferito le interpretazioni ai fatti, il *nuovo realismo* di Ferraris ha ribadito l'indipendenza della realtà dai nostri schemi concettuali, il primato dell'ontologia sull'epistemologia. La realtà ha una sua indipendenza e la via d'accesso privilegiata al mondo esterno è la percezione.

La filosofia del Novecento ha dato poco spazio alla percezione perché le grandi questioni erano legate al linguaggio. Un fatto questo che accomuna sia la tradizione analitica che quella ermeneutica. Ferraris (2012b) fa un lungo elenco di filosofi contemporanei che non si sono occupati di percezione: Davidson,

Derrida, Dummett, Feyerabend, Foucault, Gadamer, Kuhn, Putnam (versione intermedia), Rorty, Van Fraassen, Vattimo. Questa marginalità della percezione si deve a una riflessione speculativa che, dal punto di vista ermeneutico, ha fatto proprie la tesi di Gadamer (1960, 542) per cui «l'essere che può venir compreso è il linguaggio» e quella di Derrida (1967, 219-220) per cui «nulla esiste al di fuori del testo».

Dal punto di vista analitico, ha fatto propria la tesi di Davidson che sostiene che il soggetto non incontra percezioni, ma credenze, di Goodman (1978) secondo cui noi costruiamo il mondo come un'opera d'arte, di McDowell (1994) secondo cui la percezione è intrisa di concettualità.

Dopo la parte critica nei confronti del decostruzionismo e del postmodernismo contenuta nel *Manifesto del nuovo realismo*, Ferraris (2013) ha tentato di fornire un abbozzo di *pars construens* con la proposta di un *realismo positivo* basato sulle sei nozioni di *invito, resistenza, oggetti, realismi, finzione, possibilità* (ivi, 9). Il mondo degli oggetti con cui abbiamo scambi e interazioni quotidiane non si limita solo a una opposizione alla deriva linguistico-speculativa dei nostri schemi concettuali e della nostra riflessione speculativa. Non si limita a opporre una resistenza, a dire un no. Non è soltanto un realismo negativo che vincola le nostre possibilità ermeneutiche e fissa i limiti della

nostra interpretazione (Eco 2012). La realtà non è solo resistenza, inemendabilità a noi fornita dalla impenetrabilità e aconcettualità della percezione. Essa è anche positiva, ci dice qualcosa di se stessa, offre inviti alla nostra interazione con essa.

Nonostante questa apertura, Ferraris riprende l'idea fondamentale del vincolo che la realtà esterna impone alla nostra interazione con essa. Parte dalla *epoché*, dalla messa fra parentesi della rivoluzione copernicana di Kant, per proporre una ancora più radicale secondo cui “la coesistenza e l'interazione di esseri diversi nel mondo dipende anzitutto dalle proprietà di questi ultimi, e non dagli schemi di un io penso ordinatore che si vedrebbe caricato di responsabilità iperboliche” (ivi, 10). L'uomo non è al centro dell'universo, ma è più semplicemente uno “spettatore secondario” del mondo che impone la propria ontologia al soggetto conoscitivo. Come Kant è stato svegliato dal sonno dogmatico da David Hume, così adesso la filosofia deve risvegliarsi dal “sonno del trascendentalismo” e soprattutto rifuggire da quella che Ferraris definisce “fallacia trascendentale” ovvero la confusione tra essere e sapere che porta a sospettare del contributo dei sensi alla conoscenza rifugiandosi in un orizzonte soggettivo per garantire una base di certezza alla conoscenza (Ferraris 2012a, 33-38; Ferraris 2012b). Recentemente Ferraris (2017) è tornato su questa

fallacia considerandola ancora decisiva nella critica agli errori della filosofia contemporanea. Essa fondamentalemente ribalta l'ordine gerarchico per cui è la realtà a fornirci notizie di se stessa attraverso la percezione e assume il primato dell'epistemologia sull'ontologia.

I principali riferimenti di questa fallacia sono Cartesio (1641) e Kant (1781). Nella prima delle *Meditazioni Metafisiche*, Cartesio esordisce sostenendo che la conoscenza proviene dai sensi, ma poi argomenta sul loro possibile inganno partendo dall'ipotesi che, dal momento che talvolta essi ci disorientano, allora occorre dubitare del loro apporto alla rappresentazione del mondo esterno. Alla possibile obiezione che questo ha luogo raramente e su cose piccole e lontane, egli risponde che ci sono “dei pazzi che credono di essere vestiti di porpora mentre sono nudi, ma che ogni notte sogniamo, e che quindi quello che percepiamo potrebbe essere una pura rappresentazione” (Ferraris 2012b, 144). In effetti l'argomentazione di Cartesio non è robusta e queste considerazioni sembrano il pretesto per pervenire a un ridimensionamento, se non a una vera e propria neutralizzazione della percezione rispetto al suo potere conoscitivo. Si tratterebbe di tre formulazioni infondate e pretestuose. La prima consiste in una condanna radicale della percezione a partire da fallimenti occasionali e circostanziati. I sensi ingannano una volta e “*dunque* bisogna

diffidarne sistematicamente” (ivi, 145). È appunto questo *ergo*, questo *sequitur* che è male argomentato e non ha alcun sostegno rispetto alle evidenze proposte da Cartesio. La seconda è la valutazione dei sensi come dei veicoli definitivi di conoscenza, che recano una testimonianza di come è fatto il mondo. La terza è quella di passare sotto esame il potere conoscitivo dei sensi nella nostra vita conscia e vigile a partire dagli errori e dai limiti che esso ha, inevitabilmente, nella nostra vita inconscia e onirica. Cosa che è falsa e infondata come ha mostrato anche Austin (1962), il quale ironizza riprendendo una freddura di Price: «Quando vedo un pomodoro c'è molto di cui *posso dubitare*».

Ferraris riconosce una tendenza di molte trattazioni filosofiche. Si comincia col dare credito ai sensi, col riconoscere che la conoscenza proviene dalla esperienza sensoriale, dalla αἴσθησις (*aisthêsis*), per poi metterne in dubbio la veridicità e la forza. Tendenza che si ritrova nelle prime righe della *Critica della Ragion Pura* (1781 = A 1, 1787 = B 1), influenzata in questo dallo scetticismo radicale di Hume (1739-40, I, III, 2), per cui la conoscenza ha il suo punto di partenza nell'esperienza sensibile attraverso il ragionamento induttivo, ma questo tipo di ragionamento è fallace e non ha una sua certezza valida per tutti i casi di cui fornisce una regola (pur non essendo una semplice generalizzazione empirica), dunque si deve dubitare della percezione. L'*impasse* scettica è

irrisolvibile. In Velardi (2013) ho riflettuto sui limiti e i pregi dell'impostazione di Hume considerando su come egli connetta in qualche modo l'astrazione alla concretezza tramite l'utilizzo delle impressioni e delle immagini e la facoltà della memoria. Certamente rimane vera la critica di Ferraris che coglie l'aspetto non empirista dello scetticismo humeano. Anzi il paradosso e lo scandalo speculativo per cui una forma di empirismo molto radicale conduca a un esito scettico altrettanto radicale. Il sospetto verso la percezione serpeggia così in tutta la tradizione filosofica. Hobbes (1651, I, 2) si riferisce ai «vortici» che vengono generati dalla nostra immaginazione e confondono l'orizzonte della percezione.

Un altro esempio classico è la svalutazione della “certezza sensibile” attraverso la critica del “questo” operata da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* (vol. I, pp. 81 sgg). La certezza sensibile ci dice che “adesso è giorno”. Nel momento in cui scriviamo questa verità, ci avvediamo di come col passare delle ore questa certezza perda la sua forza e nel frattempo l'avvento della notte la confuti inesorabilmente. Come in Cartesio, i sensi sono la fonte, le finestre della conoscenza, ma esse sono ingannevoli e, a partire da questo ruolo fallace, vengono delegittimati nel loro ruolo di vincolo alla conoscenza stessa, squalificati nel loro contributo epistemico e viene loro revocata qualsiasi

credibilità. Da qui quello che per Ferraris è un iperbolico “potenziamento della sfera concettuale” il quale, con la motivazione di redimerci dagli inganni e dalle illusioni della percezione, pretende poi di elaborare un discorso sul mondo che prescindendo dall’unico strumento conoscitivo che ci connette direttamente alla realtà su cui la filosofia ragiona e argomenta. A tutto vantaggio della speculazione del filosofo.

In questo modo la teoria della conoscenza comincia con l’attribuire una “*funzione essenzialmente epistemologica*” (Ferraris 2012b, 145) per poi compiere la delegittimazione di cui abbiamo parlato. Il dubbio occasionale, rapsodico genera il dubbio sistematico, radicale, globale. Il costruttivismo nascerebbe da questa strategia capziosa, dallo scopo di rimettere in sesto e dare stabilità a un mondo che ci disorienta e ci illude. Il risultato è però opposto e porta a dubitare perfino della realtà. O come diciamo noi a pretendere di voler confutare la realtà, al posto di accettarne l’apparire e di provare a spiegarla. “Non devi confutare la realtà, ma spiegarla” potremmo ribattere allo scettico. Il costruzionismo procede negando che siano presenti delle regolarità in natura e “assimilando le impressioni sensibili alle rappresentazioni della immaginazione”. Deve intervenire la sfera del concettuale per dare ordine alla sfera magmatica, “caotica e inconsistente” della percezione. Ferraris (2001,

2004) imputa a Kant la nascita e il perdurare di un *mainstream* costruzionista negli ultimi due secoli della storia del pensiero occidentale, mostrando come la sua filosofia sia errata e rimangano solo poche verità rispetto alla teoria della conoscenza espressa nella prima *Critica*. Ferraris (2013, 60-62) osserva che Kant si è accorto dei problemi di quel *realismo interno* da cui Putnam (2012a) ha preso le distanze mostrando una frattura radicale tra *Ragione, verità e storia* (Putnam 1981) e *Mente, corpo, mondo* (Putnam 1999) a differenza del filosofo tedesco. La *Critica della ragion pura* è considerata l'archetipo di ogni realismo interno per cui noi non accediamo al mondo esterno, ma a un mondo interno, un mondo interfaccia la cui mediazione è a carico dei nostri schemi concettuali. Kant ha tentato di professarsi realista riscrivendo la Deduzione trascendentale nella seconda edizione. Una deduzione che appare però "più opaca", un tentativo di confutazione dell'idealismo che appare ancora più idealistico, anche per il fatto che si conserva intatta la dottrina dello schematismo cui è demandato il compito di spiegare "come i concetti possano costruire l'esperienza". Ci sono altri luoghi nei quali Kant sembra prendere nettamente le distanze da questo idealismo, luoghi passati inosservati agli interpreti. Il primo è la pubblicazione dei *Primi principi metafisici della scienza della natura* (1786) in cui passa da un realismo interno a un realismo scientifico vicino a quello dell'ultimo Putnam. Il

sistema dei principi che nella *Critica* soprassiede alla elaborazione della esperienza, qui diventa regolativo del funzionamento della scienza. Il secondo è la *Critica del giudizio* in cui dovremmo assistere al compimento del sistema critico, mentre si realizza la rottura radicale con la riflessione precedente. Ferraris propone due considerazioni per mostrare l'anti-idealismo della terza *Critica*. La prima riguarda il bello, la seconda il finalismo della natura. Nella teoria del giudizio estetico, il bello si presenterebbe come tale senza la mediazione dei concetti. Questo rilievo di Ferraris si scontra con la teoria del giudizio riflettente estetico<sup>1</sup>. Kant distingue tra un giudizio determinante di tipo scientifico, che è quello analizzato nella prima *Critica* e il giudizio riflettente generato dal soggetto trascendentale in riferimento all'idea di un ordinamento finalistico della natura, di qualcosa dunque che si colloca a metà strada fra la rigorosa necessità imposta dall'intelletto al mondo dei fenomeni e la libertà che la ragione esprime in riferimento al mondo noumenico. Il giudizio riflettente non è determinato dalle condizioni della sensibilità, ma da una struttura *a priori* delle facoltà conoscitive del soggetto trascendentale ovvero dell'intelletto e dell'immaginazione. Come sappiamo esso si presenta come giudizio estetico e

---

<sup>1</sup> Devo a Paolo D'Angelo queste considerazioni sui limiti della riduzione del bello alla dimensione percettiva.

teleologico. Il «sentimento del bello» deriva dal primo e nasce da un «accordo spontaneo» o «libero gioco» «di immaginazione e intelletto», cioè coglie spontaneamente e in modo disinteressato la conformità della rappresentazione di un oggetto con le esigenze dell'intelletto. Il «sentimento del bello» emerge da un libero gioco delle facoltà del soggetto e il «gusto» è la capacità che possediamo di valutare il piacere generato dal bello. Dal bello si distingue il «sublime», che sorge per caratteristiche che non appartengono all'oggetto, ma viene suscitato nell'animo dal superamento di ogni possibile comparazione dell'oggetto. Nel caso del sublime l'io supera i limiti del mondo fenomenico e attinge al mondo intellegibile del sublime dinamico. L'analisi del giudizio riflettente estetico non sembra dare fondamento alla tesi di Ferraris secondo cui il bello nasce tutto da un radicamento percettivo.

Vediamo ora la parte relativa al finalismo della natura. Il giudizio riflettente teleologico legittima in qualche modo il superamento da parte della ragione pura che definiva un ideale teorico il quale trova qui la plausibilità di un «principio regolativo generale» attraverso cui si delinea una finalità «oggettiva» nella natura posta al di là delle leggi proprie del meccanicismo, ma alla luce della complessità della vita e della biologia dell'organismo. La «finalità della natura» è una «massima della ragione» che sancisce il limite delle spiegazioni

meccanicistiche. Ferraris analizza con sottigliezza la natura di questo principio. Il giudizio teleologico propone l'idea per cui "la natura non ha fini", ma siamo noi che riferiamo dei fini alla natura per garantire uno sviluppo alla nostra ricerca scientifica. Una idea che non dovrebbe essere interpretata, secondo Ferraris, come una proiezione di finalismo sulla natura da parte del soggetto trascendentale, anche se lo svelamento che l'impresa della scienza guarda alla realtà naturale come qualcosa che può avere dei fini, non equivale a dire, come scrive lo stesso Ferraris, che questi sono insiti nella natura medesima. Molto più chiara è l'inversione realistica della teoria del giudizio riflettente. Questo risale dal caso alla regola e andrebbe a integrarsi con il giudizio determinante della prima *Critica*, quello che dalla regola discende al caso concreto. Ferraris vede nello sviluppo di questa teoria una sostituzione, più che una integrazione, del giudizio riflettente da parte del giudizio determinante. Non si vede come i due giudizi dovrebbero convivere e come il soggetto li dovrebbe selezionare con una "modalità anfibia". Se, davanti a questa doppia alternativa, il soggetto scegliesse di fare uso del giudizio riflettente, allora egli non potrebbe sottrarsi alle obiezioni scettiche di Hume, dal momento che quella forma di conoscenza altro non è che l'induzione empiristica di Hume. Al contrario, il giudizio determinante sfugge a quelle obiezioni e il contesto nel quale è pensato è quello

della raffinatissima soluzione fornita da Kant nella prima *Critica* al problema dello scetticismo posto da Hume. Tanto sofisticata da avere inciso nello sviluppo di tutto il pensiero filosofico successivo. I sensi per Kant forniscono una conoscenza basata sulle intuizioni che però rimangono cieche senza l'intervento delle categorie dell'intelletto, senza schemi concettuali *a priori* indipendenti dalla dimensione esperienziale del soggetto, vincolati dalle condizioni di possibilità della esperienza medesima offerte dallo stesso soggetto nella dimensione trascendentale della conoscenza. In Kant l'ontologia collassa sull'epistemologia, il mondo esterno implode nella soggettività, quello che c'è viene condizionato da quello che sappiamo, dalle nostre rappresentazioni e dai nostri concetti. La prospettiva kantiana sarebbe addirittura una forma di ipercostruttivismo perché l'essere dipende totalmente dal conoscere. Precede la svolta linguistica secondo cui linguaggio e verità sono strettamente collegate. La negazione del contenuto non concettuale e inemendabile della percezione conduce al paninterpretazionismo e al negazionismo storico che Ferraris intravede perfino nella negazione dell'esistenza del passato presente nel filosofo analitico Michael Dummett (2006, cap. VI). Essa porta inevitabilmente alla negazione di eventi storici cruenti come l'Olocausto, allo stesso modo delle filosofie per cui “non esistono fatti, ma solo interpretazioni”. L'argomento

dell'esistenza dell'Olocausto sembra avere una forza dirimente nella disputa sull'esistenza del passato. Questo negazionismo implicito ha le sue radici più lontane nella svalutazione della percezione di cui abbiamo parlato. Infatti, se la percezione non ha valore conoscitivo e sono solo gli schemi concettuali a permetterci di accedere alla realtà del mondo esterno, allora noi possiamo negare ogni evidenza reale presente in quel mondo e fornita a noi direttamente dalla percezione. In questo senso potremmo argomentare che Ferraris è molto schiacciato su un modello di conoscenza percettiva che richiama la distinzione di Russell, di chiara derivazione empirista e humeana, tra *knowledge by acquaintance* e *knowledge by description* (1912; 1914a, 1914b, 1914c.; 1918) In Velardi (2012, 25) abbiamo ricordato che:

«Per Russell riveste un'importanza fondamentale la nozione di *knowledge by acquaintance*, cioè la conoscenza diretta, esperienziale, che è il primo passaggio obbligato della conoscenza umana. Da questo sfondo emerge la *knowledge by description*, la conoscenza per descrizione riconducibile alla conoscenza diretta e frutto della composizione delle varie conoscenze immediate (...). Per il filosofo gallese la conoscenza umana prende il via dai dati sensoriali e sono i *sense-data* a fornire il contenuto primario di quello che chiamiamo esperienza. Diversamente dai fenomenisti per Russell i *sense-data* non sono semplicemente degli eventi mentali che rispecchiano la nostra percezione del mondo, ma gli effetti fisici causati in noi dagli oggetti esterni per mezzo della *acquaintance*. A motivo di ciò il contenuto della nostra esperienza è pubblico e oggettivo. Affermare ciò implica evidentemente che i *sense-data* come "Il viale in questo istante è

marrone”, “La sfera in questo istante è blu” sono fatti atomici. Su questi blocchi saldamente ancorati alla realtà fisica si fonda tutta la nostra conoscenza. Gli oggetti fisici non sono sostanze. Ontologicamente sono classi di dati sensoriali e logicamente sono descrizioni definite ottenute da una composizione dei singoli atomi epistemici. Nel capitolo quinto di *The Problems of Philosophy* (1912) è scritto chiaramente che “ogni proposizione che noi comprendiamo deve essere composta interamente da costituenti con i quali noi siamo venuti a contatto per conoscenza diretta (*with which we are acquainted*)” (traduzione nostra). Con questa teoria Russell salverebbe il ruolo del senso comune nella conoscenza».

L'esempio dell'Olocausto, tanto caro alla polemica anti-costruzionista di Ferraris, ha una innegabile forza argomentativa contro il negazionismo filosofico. Ma il modo in cui è esposto rischia di far sembrare il nuovo realismo una forma di empirismo. La perentorietà dell'evento storico non risulta infatti né solo da una semplice *knowledge by acquaintance*, né tantomeno da una più sviluppata *knowledge by description*. Occorre infatti in molti casi una conoscenza per testimonianza che si intreccia certamente con una conoscenza diretta di tipo percettivo basata sui documenti visivi che fortunatamente sono pervenuti ai posteri e che testimonieranno alla nostra stessa percezione, e non solo alla nostra interpretazione dei dati storici, la tangibilità, inemendabilità e innegabilità dell'Olocausto. In questo caso l'evidenza dell'Olocausto ci appare più complessa da elaborare di come la pone Ferraris, ma sicuramente seguiamo

il suo ragionamento per quello che attiene la forza che essa ha nel mostrare l'esistenza del passato e degli eventi storici. Lasciamo ad altre sedi un approfondimento della questione.

## 2. La reazione al costruzionismo e la parabola del postmoderno

La preoccupazione di Ferraris riguarda il primato della percezione come unica garanzia verso la verità e la conoscenza del mondo. Inoltre c'è il sospetto che gli antidoti alla scomparsa dell'oggettività dall'orizzonte conoscitivo siano dei palliativi dagli effetti incerti e perfino pericolosi. Il riferimento è alle nozioni di *solidarietà* e *ironizzazione* di Rorty (1989), a quelle di *deoggettivazione* (Rorty 1984), strettamente legata alla prima, e di *desublimazione* (Deleuze, Guattari, 1975). In modo simile all'empatia per la fondazione della morale, la *solidarietà* mostra limiti evidenti come quello per cui può fomentare un delirante *bias* di prossimità e una complicità indifferente alla realtà e ai valori, come accade nelle aggregazioni mafiose e autoritarie. Ferraris (2012a, 6-7) ha argomentato estesamente contro i sostituti postmoderni e rortyani dell'oggettività ripercorrendo «i tre punti cruciali con cui (...) sintetizzare la *koinè* postmoderna: l'*ironizzazione*, secondo cui prendere sul serio le teorie sia indice di una forma di dogmatismo, e si debba mantenere nei confronti delle

proprie affermazioni un distacco ironico, talora manifestato tipograficamente (e gestualmente, agitando l'indice e il medio di ambo le mani, nei discorsi orali) dall'uso delle virgolette. La *desublimazione*, cioè l'idea che il desiderio costituisca in quanto tale una forma di emancipazione, poiché la ragione e l'intelletto sono forme di dominio, e la liberazione va inseguita sulla pista dei sentimenti e del corpo, i quali costituirebbero di per sé una riserva rivoluzionaria. E soprattutto la *deoggettivazione*, ossia l'assunto ... secondo cui non ci sono fatti, solo interpretazioni, e il suo corollario per cui la solidarietà amichevole deve prevalere sull'oggettività indifferente e violenta». Ferraris ha contestato la tendenza a poter argomentare su qualsiasi verità nell'epoca di quello che egli chiama *realtyismo*, ultima deriva del postmoderno, del decostruzionismo, del paninterpretazionismo, ovvero del negazionismo facile del *talk show*, della sostituzione della realtà mediatica della chiacchiera e della ragione del più forte, del più logorroico con quella granitica del mondo esterno e dell'evidenza storica. Con accenti di forte critica sociale egli scrive chiaramente: «Il mondo vero certo è diventato una favola, anzi – lo vedremo tra non molto – è diventato un reality, ma l'esito è stato il populismo mediatico, un sistema nel quale (purché se ne abbia il potere) si può pretendere di far credere qualsiasi cosa. Nei telegiornali e nei talk show si è assistito al regno del “Non ci sono

fatti, solo interpretazioni”, che – con quello che purtroppo è un fatto, non una interpretazione – ha mostrato il suo significato autentico: “La ragione del più forte è sempre la migliore” (ivi).

Abbiamo dunque a che fare con una circostanza peculiare. Il postmoderno si ritrae, filosoficamente e ideologicamente, non perché abbia mancato i suoi obiettivi ma, proprio al contrario, perché li ha centrati sin troppo bene. Il fenomeno massiccio – e direi il motore principale della svolta - è stata proprio questa piena e perversa realizzazione, che ora sembra prossima all’implosione. Ciò che hanno sognato i postmoderni l’hanno realizzato i populistici, e nel passaggio dal sogno alla realtà si è capito davvero di che cosa si trattava. Così, i danni non sono venuti direttamente dal postmoderno, il più delle volte animato da ammirevoli aspirazioni emancipative, bensì dal populismo, che ha beneficiato di un potente anche se in buona parte involontario fiancheggiamento ideologico da parte del postmoderno. Con contraccolpi che non hanno toccato solo le *élites* più o meno vaste che potevano interessarsi di filosofia, letteratura o architettura, ma anzitutto una massa di persone che di postmoderno non hanno mai sentito parlare, o quasi, e che hanno solo patito gli effetti del populismo mediatico, compreso il primo e il più grande: la convinzione di un sistema senza alternative».

Il postmoderno è quello che ha fatto oggetto di una forma di *epoché* o virgolettazione la realtà, la verità, la giustizia, l'oggettività e perfino il sesso. Il mondo stesso è messo fra parentesi per diventare una grande narrazione postmoderna che si oppone al dogmatismo dell'oggettività (Lyotard 1979), alla pretesa che la filosofia sia lo "specchio della natura" (Rorty 1979). Il fanatismo dell'oggettivismo va sostituito da una forma di ironia che sospenda la perentorietà delle tesi filosofiche al di là della cogenza dei fatti, al di là dei vincoli delle norme e delle regole di metodo, fuori dal fascismo della lingua con i suoi vincoli semantici e grammaticali (Barthes 1979). La filosofia diventa genere di scrittura (Rorty 1978), narrazione costruita attraverso altri testi, tramite il ricorso alle citazioni di altre narrazioni, a un parassitismo paninterpretazionista che pensa di esaurire lo sforzo della riflessione teoretico-speculativa in una forma di vagabondaggio nella testualità, in un estremo esito decostruzionista dell'idea gadameriana per cui "tutto quello che può essere compreso è linguaggio". La realtà è costruita dagli altri e noi dobbiamo interpretare il ruolo di decostruttori ironici in una rivolta con i sistemi di pensiero che era stata già iniziata da Nietzsche. A questo proposito Deleuze (1968) proponeva di mettere la barba a Hegel così come Duchamp aveva messo i baffi alla Gioconda. E Foucault, che poi si pentirà della *boutade*, si permetteva

il lusso di dire che la filosofia doveva diventare una mascherata. In una diffrazione critica di questa autoironia, Ferraris reinterpreta la nascita del *Pensiero debole* cui sarebbe andata bene l'etichetta: "Ceci n'est pas une théorie", per la convivenza in esso di teorie molto diverse fra di loro e per il soprassedere su questioni delicate come l'adesione al nazismo di uno dei suoi ispiratori principali come Martin Heidegger (Vattimo 2008), problema riemerso oggi in maniera molto aspra nel dibattito suscitato dalla pubblicazione dei *Quaderni neri* e dalla interpretazione paradossalmente collimante con quella di Ferraris fornita da uno dei filosofi più critici del *nuovo realismo*, cioè da Donatella Di Cesare (2014). Come scrive Ferraris (2012a, 15): «L'appello al nichilismo e alla volontà di potenza, l'insistenza sulla Decisione, l'abbandono della nozione tradizionale di "verità" costituiscono una adesione profonda e non opportunistica al *Führerprinzip*. La condanna della verità e della oggettività come violenza e il conseguente appello alla teoria ironica e pop eleggono dunque a loro eroe (con quella che costituisce indubbiamente una ironia oggettiva) un filosofo senz'altro pop, ma assolutamente privo di ironia, convintissimo di sé e della propria "destinalità"». La sottovalutazione di questi aspetti è profondamente insita all'indifferenza per la realtà e la verità del

postmoderno e al prevalere in Rorty dell'ironizzazione e della deoggettivazione rispetto al criterio del rispecchiamento del mondo esterno.

L'*ironizzazione* ha una dialettica assai imparentata con quella della *desublimazione* secondo cui il desiderio costituisce una istanza di emancipazione dalla realtà e dal vincolo opprimente, quasi superegoico della verità, delle regole. Non possiamo soffermarci a lungo in questa sede su questo aspetto. Ricorderò solo che Ferraris analizza il paradosso della rivoluzione desiderante degli anni Sessanta che parte da sinistra e diventa *instrumentum regni* per la destra, mostrando come la cronaca dei populismi possa favorire gli opposti permettendo lo sviluppo di una politica desiderante e reazionaria, come quella delle *Liaisons dangereuses* di Laclos durante l'epoca dell'*Ancien Régime*, rappresentazione della nobiltà francese censurata dai giacobini. C'è una affinità originaria tra conservatorismo di destra e rivoluzione desiderante, come nel richiamo di matrice nietzschiana al corpo e alle sue "grandi ragioni", anche se "la critica della morale come struttura repressiva e risentita ha potuto per un certo periodo presentarsi come una istanza di sinistra". Questi elementi si formano in Nietzsche (1872), all'interno di quella «rivoluzione dionisiaca, dove "l'uomo tragico", antitesi dell'uomo razionale, rappresentato da Socrate, è anzitutto un uomo desiderante» (Ferraris 2012a, 17). Sarebbe bastato leggere

*L'arte e la rivoluzione* di Wagner o Marcuse per capire che la rivoluzione desiderante ha un destino di conservazione “dal momento che il desiderio, diversamente dalla ragione, riconduce all’arcaico, all’infanzia, alle madri” (Ferraris 2012a, 17). L’antisocratismo della rivoluzione dionisiaca si accompagna a un anti-intellettualismo che fa da terreno fertile per lo sviluppo del populismo. Il nesso populismo e rivoluzione si manifesta nel meccanismo della «desublimazione repressiva» su cui hanno fissato la loro ampia riflessione Horkheimer e Adorno (1947) e di cui fa parte la critica alla morale teorizzata da Nietzsche. Il sovrano concede al popolo una libertà che attiene all’orizzonte della libertà sessuale e della libido in generale, per avocare a sé tutte le altre libertà come un privilegio. Lungi dall’essere liberante “il desiderio si conferma come un elemento di controllo sociale”. E non è casuale se la presa di distanza da parte di Foucault dal postmodernismo ha trovato l’abbrivio da una riflessione sul desiderio emancipativo contenuta in *La volontà di sapere*, primo volume della incompiuta *Storia della sessualità*, pubblicata molti anni dopo l’*Anti-Edipo* «che sostituisce al paradigma del desiderio emancipatorio la tesi secondo cui il sesso è principalmente uno strumento di controllo e di esercizio dell’autorità, la prima e fondamentale manifestazione di quella “biopolitica” che sarà poi al centro della successiva riflessione foucaultiana» (Ferraris 2017a,18). La tesi del

*realismo*, che abbiamo analizzato sopra, è comprensibile nell'orizzonte della teoria dell'opinione pubblica, di Habermas (1962) che ha ripensato il ribaltamento nell'epoca dei mass-media di questo spazio di critica del potere che diventa luogo del controllo e della manipolazione delle opinioni dei soggetti da parte dei detentori delle telecomunicazioni.

Sia l'*ironizzazione* che la *desublimazione* si sviluppano nel più vasto orizzonte della *deoggettivazione* in cui la verità non appare più come la meta ambita di una faticosa ricerca da parte della filosofia, ma come una metafora, pensata come una sorta di mito, oppure come «la manifestazione della volontà di potenza». Il sapere perde la prerogativa di ricerca autonoma e emancipativa, ma si costituisce come «strumento di dominio o di raggio» e la verità viene percepita come qualcosa che non esiste se non nella dimensione, analizzata in un altro famoso saggio di Foucault (1971b) come «un campo di forze e di lotte»<sup>2</sup>.

Come mette in luce Amato (2011) il nesso sapere-potere è al centro di quella fase del pensiero di Michel Foucault che va sotto il nome di «archeologia» in cui la nascita della scienza sperimentale non viene vista come qualcosa di neutrale ma come un dominio dentro il quale il discorso scientifico è integralmente condizionato dall'esercizio del potere e del controllo. Per Amato

---

<sup>2</sup> Per una analisi dell'archeologia foucaultiana cfr. AMATO, 2011. Per una aggiornata disamina generale e sistematica del pensiero di Foucault cfr. IOFRIDA, MELEGARI, 2017.

questa tesi non è solo un tentativo di critica all'egemonia della scienza, quanto un tentativo stratificato di salvaguardare l'autonomia e le potenzialità del filosofare in un'epoca in cui l'esercizio della riflessione speculativa è seriamente minacciato. Per Ferraris invece l'orizzonte definito dall'antisocratismo dionisiaco di Nietzsche e dall'archeologia di Foucault preludono alla perdita della distinzione tra mito e logos, soprattutto dell'aggancio con il mondo esterno sostituito dal mondo apparente e dalla ricerca di una "nuova mitologia" di matrice nietzschiano-heideggeriana.

Un'altra deriva della deoggettivazione è la sostituzione del mondo con schemi concettuali e rappresentazioni sempre più sganciate dalla radice percettiva e dall'origine empirica. La fallacia trascendentale di Kant lavora fino a raggiungere in Paul K. Feyerabend (1970 =1975) il risultato della destrutturazione del metodo e l'affermazione della tesi della incommensurabilità delle teorie per cui non c'è un metodo che ci permetta di riconoscere la bontà delle tesi di Galileo rispetto alle critiche di Bellarmino.

In questo orizzonte si situa l'estremizzazione del nichilismo, l'affermarsi pervasivo della fallacia sapere-potere, l'addio alla verità teorizzato da una certa tradizione ermeneutica (Vattimo 2009). Quello che porterebbe al negazionismo di tesi come: "La Shoah è una invenzione degli ebrei". Ferraris (2012a, 92-96)

ha ripreso l'argomento dell'Olocausto per scagliarsi contro l'indifferenza che il pensiero debole ha verso la tangibilità del fatto storico e verso la precarietà della soluzione solidaristica di Rorty rispetto alla scomparsa dell'oggettività. Riprendendo le analisi dell'ontologia di Nietzsche (Ferraris 1999, 199-275) viene stabilita un'equivalenza tra essere e potere a partire dalle due equazioni chiave del postmodernismo: 1) essere = sapere e 2) sapere = potere. La proprietà transitiva impone che: essere = sapere = potere; e quindi: essere = potere. Nesso che rende ancora più tangibile la coercizione a non potere dire il vero e a non potere difendere la realtà fisica e storica dagli attacchi della manipolazione del negazionismo. Questa impotenza equivale a una sottomissione. L'addio alla verità è teorizzato anche in versioni "più temperate e meno nichilistiche" come quella di Engel-Rorty (2005) per cui "la verità non serve a niente", "è una cosa magari bella, ma inutile, una specie di complimento o di pacca sulle spalle" (Ferraris 2012a, 93), ma il cui prezzo è sempre quello di misconoscere l'importanza e il valore della verità nelle nostre pratiche sociali e comunicative. E inoltre quanto la verità sia strettamente e intimamente connessa con la realtà.

Il postmoderno si basa tutto su una fallacia sapere-potere che ha in Nietzsche il suo principale antesignano con la sua nozione di *volontà di potenza* che Ferraris assimila a un vero e proprio esercizio di autorità o all'egemonia del

forte. Nietzsche (1906, pseudoaforisma 1067, pp. 561-562) lo esprimerebbe chiaramente. «Una *soluzione* per tutti i suoi enigmi? E una *luce* anche per voi, i più nascosti, i più forti, i più impavidi, o uomini della mezzanotte? *Questo mondo è la volontà di potenza- e nient'altro!* E anche voi siete questa volontà di potenza - e nient'altro!». A quest'immagine viene contrapposta quella del fiume dove beve l'agnello e la verità sacrosanta e reale che «superior stabat lupus, inferior agnus» e che quindi non può essere l'agnello a intorbidare l'acqua del primo. L'immagine contrasta l'arroganza del più forte su cui la verità non si può basare e ristabilisce come la realtà è l'unica fonte di giustizia possibile contro la prima. Nietzsche viene fuori come il grande sovvertitore e polemico del nesso originario e istitutivo tra «sapere, virtù e felicità». Egli è un avversario dell'idea che il progresso e la ragione portino felicità. La *Nascita della tragedia* è il testo esemplificativo dell'abbandono di questo quadro teorico. Più che la dialettica tra dionisiaco e apollineo è centrale in questo testo la contrapposizione tra il Socrate sapiente razionalista e filosofo indicato come l'antenato più remoto dei moderni positivisti e Wagner, il sapiente tragico che con la sua musica ricorda alla filosofia il ritorno verso il mito. Il nesso felicità-sapere-virtù va sostituito dalla tragedia<sup>3</sup>. Habermas (1985, 86-108) ha visto bene quando ha indicato nel libro di

---

<sup>3</sup> Per una interpretazione recente e peculiare della dialettica dionisiaco e apollinea cfr. AMATO 2016.

Nietzsche un asse di svolta che dalla saggezza antica conduce al post-moderno. Il postmoderno fa venire meno le grandi narrazioni dell'Illuminismo, dell'Idealismo, del Marxismo che davano un ruolo centrale al sapere per il benessere, l'emancipazione e il progresso dell'umanità. L'immagine archetipica del postmoderno va cercata nella contrapposizione tra Wagner e Socrate; tra il cultore della musica che vive e canta la tragedia e il sapiente che vuole rendere ragione dell'etica e della realtà con i suoi discorsi raffinati alla ricerca della definizione del giusto, del buono e del bello; tra l'artista che accetta la notte e l'impossibilità di squarciarla e l'uomo teoretico che si affanna a disvelare la verità: «Se l'artista a ogni disvelamento della verità rimane attaccato con sguardi estatici sempre e solo a ciò che anche ora, dopo il disvelamento; rimane velo, l'uomo teoretico a sua volta gode e si appaga nel togliere il velo» (Nietzsche 1984, 100).

Riletta a partire da queste radici la modernità non appare più sotto il focus ingannatore del razionalismo, come se avesse bandito illuministicamente il mito e le superstizioni in nome di un secolare culto della ragione. Essa è invece, a partire dal romanticismo, intrisa di una dimensione mitologica e anti-illuminista e il postmoderno è l'esito della sua parabola proprio in quanto espressione di

questo filone che dal di dentro caratterizza la modernità in modo strisciante e cruciale. L'idea di Ferraris sarebbe confermata anche dalle ultime analisi sociologiche secondo cui la nostra società è "post-razionale" perché mescola razionalità ed emozione dando alla seconda un primato che si esprime nella produzione di una religiosità soggettivista molto diffusa e di nuove mitologie para-religiose riverberanti nei prodotti dei mass-media (Costa 2013).

L'istanza emancipativa dell'illuminismo giunge a un compimento che ribalta i valori stessi dell'agente speculativo di questo progresso. La radicalizzazione estrema della liberazione dal mito in nome della ragione e della verità si ritorce contro la propria motivazione originaria e produce il ribaltamento espresso nella *Dialettica dell'illuminismo* (1947, 11): «L'illuminismo, nel senso più ampio del pensiero in continuo progresso, ha perseguito da sempre l'obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni. Ma la terra interamente illuminata risplende all'insegna di una trionfale sventura». Le forze razionaliste che si opponevano al mito, al miracolo, al principio di autorità devono cedere alla reviviscenza del mito in antitesi al logos, il logos che veniva usato per criticare il logos e smascherare la fede si affranca totalmente da ogni radicamento nella realtà e nello sviluppo dell'umanità, estremizza solo la dimensione decostruttiva e iconoclasta della propria istanza

liberatoria e si rivolge contro il sapere, mette in luce l'azione della *volontà di potenza*, scava con energia bruta, scomposta e primigenia nella *genealogia della morale* per abbattere ogni fondamento.

Ferraris (2012, 102) coglie la plausibilità di proposte come quella di Esposito (2011) che invitano a uscire dall'*impasse* postmoderno «riconoscendo i valori positivi della certezza, di una fiducia pre-teoretica che rimedi alla sindrome del sospetto, alle lacerazioni del moderno e al nichilismo del postmoderno». Ne viene fuori un'analisi del problema della certezza vista come nozione contrapposta o intrecciabile alla sicurezza emotiva, alla speranza e alla verità. La prima analizza la possibilità che la certezza riposi su qualcosa di più complesso che ha a che fare con la globalità dell'animo umano e dei suoi sentimenti, con un *assenso reale* più che semplicemente *nozionale*, per cui siamo meno certi nella misura in cui mettiamo in moto troppi ragionamenti (Newman 1870). Questa tesi ha la sua validità a patto che non si trasformi con un cieco *credo quia absurdum* o tantomeno con una sottomissione a un anti-illuministico principio di verità. La certezza richiede un assetto più dinamico e una dialettica molto complessa che porta anche al problema di cosa ci renda certi della certezza. Spesso la speranza la surclassa perché più vicina a una

dimensione utopica più in relazione con le esigenze del soggetto. E questo slancio rende più vera la certezza.

Nonostante questa dialettica della certezza, perfino il post-moderno è dovuto tornare a fare leva sull'istanza dell'Illuminismo. Già all'inizio degli anni Ottanta, Lyotard (1983) si è dissociato con le derive del postmoderno proponendo un ritorno a Kant e concentrandosi, negli ultimi lavori, sulle possibilità del sublime di essere antidoto dell'egemonia omologante e impoverente dell'industria culturale. Derrida intitola *Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia* il suo intervento al convegno di Cerisy-la-Salle in suo onore e ribatte all'atmosfera da "fine d'epoca" del dibattito sul postmoderno vagheggiando un «illuminismo a venire», i «Lumi del XXI secolo»<sup>4</sup> situati all'interno del vero *progresso della ragione* manifestato dalla capacità dell'uomo contemporaneo di decostruire il mondo.

Il caso più esemplare è quello di Foucault, nel suo ultimo corso al Collège de France, intitolato *Il coraggio della verità*, tenuto durante la fase terminale della malattia che lo condurrà alla morte il 25 giugno 1984. Stanco, desideroso di portare a compimento l'ultima fatica, si assegna una storia della parresia dall'antica Grecia fino ai moderni, in cui colui che pratica la parresia, che dice la

---

<sup>4</sup> Sull'illuminismo in Derrida cfr. Ferraris (2003, in particolare pp. 95 sgg.; 2006, pp. 71 sgg.).

verità rappresenta la figura del vero rivoluzionario. Foucault aveva già riabilitato l'ascetismo e la cura di sé nella «grande impresa incompiuta» della *Storia della sessualità*, ora intensifica i segnali di una radicale inversione di tendenza con un corso che, non solo implicitamente, viene a incrinare la dottrina del potere-sapere, la teoria del drammatico intreccio tra potere e sapere e del sospetto con cui va guardato il sapere in quanto veicolo e strumento del potere. La riduzione del sapere al potere viene presentata nel corso come una «pura e semplice caricatura». Sembra quasi una sconfessione del movente principale del suo pensiero così come era stato ancora ribadito ne *L'ordine del discorso*, lezione con cui inaugurava nel 1970 l'insegnamento al Collège de France, e nella *Microfisica del potere* (1977).

### **3. La percezione come inemendabilità e aconcettualità**

Secondo Ferraris la squalificazione della percezione può avere luogo perché la si scambia esplicitamente o surrettiziamente per rappresentazione. Solo se, seguendo l'Austin di *Sense and Sensibilia*, la trattiamo per come essa si presenta e nel rispetto dei suoi propri processi, allora è difficile per chi la contesta essere esente da obiezioni. Occorre anche chiarire che i critici della percezione fanno intervenire in maniera subdola una sorta di intermediario tra

percetti e concetti, oggetti e soggetti in grado di far dire a Rorty che l'antirappresentazionalismo non mette in dubbio che le cose siano causalmente indipendenti dai soggetti, ma che esse possano esserlo in quanto rappresentazioni (Boghossian 2006, 62). La manovra di Rorty è tipica e assomiglia a quelle che portano ad affermazioni come «nulla esiste al di fuori del testo» e «l'essere che può venir compreso è linguaggio». Tutto è rappresentazione e non si dà più il caso di distinguerla dalla percezione. Austin (1962, 57) ha messo in guardia da questo tipo di strategie mostrandone la pervasività quando ha scritto: «L'argomento dell'illusione mira prima di tutto a convincerci che, in certe situazioni occasionali e anomale, ciò che percepiamo – almeno direttamente – è un dato sensoriale; ma dopo c'è un secondo stadio, nel quale siamo condotti ad ammettere che ciò che percepiamo (direttamente) è *sempre* un dato sensoriale, anche in circostanze normali». In questo modo la parola-ombrello «rappresentazione» consente di assimilare tutto alla percezione, perfino le allucinazioni, col rischio di ridurre lo stesso percepire al rango di illusione. Dimenticando che la percezione ha un suo contenuto forte, un contenuto non concettuale che ha una grana molto più fine rispetto a ciò che è pensato o ricordato. Una deriva di questo tipo porterebbe ad affermare erroneamente che “Tolomeo e Copernico non avevano la stessa esperienza

percezione del Sole”, mentre “la stessa contrapposizione tra l’immagine manifesta e l’immagine reale del mondo da questo punto di vista può essere ricondotta all’ambito dell’errore dello stimolo. E dunque ci accorgiamo che il senso fondamentale dell’errore dello stimolo è la confusione tra ontologia ed epistemologia. Senza considerare poi il fatto che nel caso degli oggetti sociali, cioè di quegli oggetti che dipendono dai soggetti (nel senso che li richiedono, come le multe o i matrimoni, senza essere soggettivi), è difficile stabilire una distinzione tra l’immagine manifesta e l’immagine reale, che in effetti, in una multa o in un matrimonio, sembrano coincidere” (Ferraris 2012b, 151). La teoria degli oggetti sviluppata da Ferraris (2005, 2009, 2013, 47-55), soprattutto in *Documentalità*, ha permesso di distinguere vari livelli entro i quali l’ontologia da totalmente indipendente dall’epistemologia diventa invece condizionata dalle nostre rappresentazioni. Partire da una «*object-oriented ontology*» aiuta a diminuire il divario tra teorie ed esperienza del mondo. Vengono distinti cinque tipi di oggetti: oggetti naturali, artefatti, oggetti sociali, oggetti ideali, sentimenti. Sono gli oggetti sociali quelli dove l’epistemologia può avocare a sé un privilegio nella fissazione dell’ontologia. Ma nessuno di questi oggetti può essere esautorato da un rifiuto di un’ottica realistica che non conceda nemmeno ai sentimenti di essere cose reali.

Partendo dall'erronea critica della percezione di Cartesio, Ferraris (2012b) riprende il dibattito tra Derrida (1963) e Foucault (1961) in cui il secondo sosteneva l'eccezionalità della follia, mentre per il primo il sogno offrirebbe la base della vera iperbole scettica, perché è qualcosa di non patologico, che tutti noi sperimentiamo in maniera ordinaria e universale. La possibilità fisiologica del sogno suspenderebbe l'attendibilità della conoscenza sensibile dal momento che essa potrebbe essere un sogno. Per Ferraris rimane un discrimine tra esperienze oniriche ed esperienze reali e non è possibile utilizzare il sogno, che in Austin è proprio al centro di un cruciale argomento anticartesiano, alla maniera di Derrida, cioè come strada per lo scetticismo radicale e per la tesi secondo cui «ogni percezione potrebbe essere una rappresentazione, e ogni rappresentazione potrebbe essere un sogno» (Ferraris 2012, 152). La migliore confutazione di questa tesi era stata già intravista da Locke (1689 =2004, IV, 2-14) con questo argomento: «se in sogno guardi il sole, l'occhio non ti fa male, come sarebbe nella realtà; se bevi dell'assenzio in sonno, non ti ubriachi. C'è una caratteristica specifica della percezione, appunto una «grana» peculiare, che si perde nel sogno, l'identificazione diventa problematica, e con quello tutto il discorso che vuole costruirci Cartesio» (Ferraris 2012, 152-153). In queste

critiche alla percezione la nozione di «rappresentazione» viene usata con un chiaro intento antirealistico.

La percezione invece assolve un ruolo simile a quello del criterio di falsificabilità di Popper (1935) ed è la base dell'inemendabilità (Ferraris, 2012, 39-42), della resistenza, dell'ostinazione che la percezione oppone all'inganno e alla possibilità di sovvertire il reale. Essa fa da base a tutte le altre tracce che la percezione porta con sé: l'aconcettualità, la cosalità, l'ingenuità, la resistenza, la sorpresa, l'opacità e la differenza. La prima riguarda il dibattito sul contenuto non concettuale della percezione inaugurato da Evans (1982) e sviluppatosi fino alla ripresa della critica del mito del dato e alla difesa della concettualità del percepire di McDowell (1994), di cui ho dato un resoconto dettagliato in Velardi (2007, 84-122).

L'aconcettualità fa riferimento a qualcosa di simile a quella che Kant nella prima *Critica* (A 97) chiama «sinossi del senso» che precede le sintesi che dalla percezione conducono al concetto. Questo contenuto non concettuale è quello che ci fa capire il radicamento ineliminabile e inemendabile della percezione nel mondo esterno, che ci indica che là fuori c'è qualcosa e che, come la sinossi kantiana, «dà senso alle nostre pratiche conoscitive e morali, cioè alle nostre conoscenze e alle nostre azioni. Il contenuto non concettuale è una resistenza,

appunto una inemendabilità, qualcosa che non può essere azzerato» (Ferraris 2012, 156). Gli schemi concettuali non possono essere convocati anche per la organizzazione del mondo della nostra esperienza ordinaria e, per riprendere una intuizione di Wittgenstein, perfino quando calcoliamo scrivendo o maneggiando un pallottoliere, noi siamo proiettati all'esterno, non c'è nulla all'interno della nostra testa (Ferraris 2009, pp. 221 sgg). Estremizzando questo quadro teorico si perviene alla traccia della cosalità, della piena presenza dell'oggetto e dei significati all'esterno di noi stessi già delineata nella nozione di reificazione (Ferraris 2002) che riprende le *affordances* di Gibson (1979) che vengono fatte risalire addirittura all'«Aufforderungscharacter» di Fichte (1796, 342-351). In una direzione diametralmente opposta a quella dell'ipercostruzionismo il mondo ha una organizzazione sua propria che sta nel mondo esterno per poi passare nell'occhio e solo in maniera residua nel cervello. Tutto questo si connette con la fisica ingenua di Bozzi (1990) o quella che Putnam (1994) ha chiamato «seconda ingenuità» riferendo al realismo i nomi di Reid, James, Husserl, Wittgenstein, Austin. Questa traccia della percezione si situa dentro una *mission* speculativa molto minimalista, contrasta il tentativo di epistemologizzare l'esperienza e tende a salvare i fenomeni, il mondo della nostra esperienza

quotidiana. È rispecchiata dalla battuta di Moore a Bradley sostenitore della inesistenza del tempo: «Vuoi dire che stamattina non ho fatto colazione?».

All'iperbole dell'epistemologia va contrapposta la resistenza, la durezza dell'ontologia. Per Ferraris questa indipendenza si dà con forza. Ed è quella, ad esempio, che consente di poter intervenire nel caso Galilei dando ragione a lui e non a Bellarmino.

Il realismo non è comunque accettazione supina della realtà storica, non è *Realpolitik*. La realtà, al contrario, diventa base fondamentale per l'attestazione dell'etica e della necessità di azione della politica nel senso dei valori che la realtà stessa ci impone. Da qui la citazione di Primo Levi ne *I sommersi e i salvati* che rivede la parabola del nazismo, magniloquente nelle proiezioni e catastrofica nella realizzazione, come «guerra contro la memoria, falsificazione orwelliana della memoria, falsificazione della realtà, negazione della realtà, fino alla fuga definitiva dalla realtà medesima».

La traccia dell'opacità è ancora un rilancio del primato dell'ontologia sull'epistemologia. Il bersaglio critico è il Quine secondo cui «Essere è essere il valore di una variabile vincolata» (Quine 1948) o «Non c'è entità senza identità» (Quine 1941). A queste tesi «che comportano l'assorbimento dell'ontologia nell'epistemologia, postulando che l'essere sia trasparenza»,

Ferraris (2012, 166) oppone «che l'essere come resistenza è un noumeno concreto, non un oggetto di pensiero, bensì una realtà incontrata che non è una realtà meramente rappresentata».

L'ultima traccia è una ripresa astuta del tema della differenza interpretata come il «non non identico»: «La differenza, la non-identità, tutti i temi che hanno trovato uno spazio così grande nella riflessione filosofica del postmoderno, rivelano qui, a mio parere, il loro significato essenziale, che non è quello di un'ontologia negativa o di un nichilismo, ma, proprio al contrario, di un riferimento all'essere come una resistenza che non viene interamente assorbita nel sapere, e che lo rende vero. L'essere è il non non-identico, il positivo che non si risolve nel pensiero. E che si fa avanti in un modo che non ha nulla di mistico o di eroico, ma consiste, del tutto naturalmente, proprio nel fenomeno domestico e onnipresente della sorpresa: aspettavi questo, trovi quest'altro, cioè non-questo, con una differenza che è, appunto, anzitutto una resistenza» (Ferraris 2012, 165).

I temi del nuovo realismo sembrano così delineati. Il mondo è una entità regolativa che oppone una resistenza garantita dall'inemendabilità della percezione. Il soggetto non costituisce il mondo. L'ontologia non dipende dall'epistemologia (credenze, verità per noi, rappresentazioni, modelli). Alle

tracce discusse sopra si può aggiungere quella dell'emergenza. La realtà emerge da sola senza il nostro concorso (Ferraris 2016, 2017). Nella nuova versione neopragmatista del neorealismo fornita di recente, noi non rappresentiamo o tantomeno inventiamo la realtà, noi non generiamo cognitivamente la verità, ma piuttosto facciamo fatti, facciamo la vita, attraverso una tecnologia, una sorta di metodo di calcolo della verità, che fa da raccordo dell'epistemologia e dell'ontologia. Pragmaticamente facciamo la verità. Anche il manufatto, e perfino l'opera d'arte, è fare qualcosa attraverso quella che Dennett (2017) chiama "competenza senza comprensione" che assomiglia al termitaio fatto dalle termiti. Esso assomiglia a sua volta alla Sagrada Familia di Gaudì e questo dimostra che anche un'opera d'arte straordinaria che ci appare frutto di un concorso di intuizioni e rappresentazioni è invece il frutto di una *poiesis* automatica e implicita.

C'è il monismo di una tecnologia che tiene unite epistemologia e ontologia e che è puro calcolo empirico, pura *poiesis*. Senza che l'epistemologia produca una diversificazione delle tecniche attraverso cui si perviene alla conoscenza. Cosa che invece era l'oggetto della gnoseologia classica.

#### 4. Realismo scientifico, senso comune, rappresentazioni.

##### 4.1 La critica al realismo interno e all'intreccio mente-mondo

La riflessione sul nuovo realismo si intreccia con il percorso che ha portato Putnam a ridefinire in varie tappe la sua formulazione del nesso tra mondo e mente. Ferraris (2012b; 2013, cap.4, pp. 57-69) parte proprio dalla svolta realistica di Putnam (1994) e dalla formulazione del suo realismo scientifico nel recente *La filosofia nell'età della scienza*. Nel marzo del 1994 Putnam annunciava la svolta realistica radicale dal momento che il realismo è sempre stato predominante nella sua agenda filosofica<sup>5</sup>. Il cambiamento importante riguardava la percezione che tornava centrale tramite la mediazione di Austin (1962) in una teoria della percezione diretta in cui la percezione è vista come indipendente dalla sfera concettuale. Ancora in *Realismo dal volto umano*, Putnam ipotizzava che la mente e il linguaggio penetravano così profondamente la realtà in modo tale da rendere impossibile qualsiasi progetto di una mappatura o cartografia del reale. Per Ferraris la posizione così chiamata del *realismo interno* era ancora antirealista e così la formulazione di Putnam (1990, 138) secondo cui non c'è qualcosa di indipendente dal linguaggio da potere ritagliare attraverso l'esperienza: «Che cosa è fattuale e che cosa è convenzionale è

---

<sup>5</sup> Cfr. PUTNAM H., 1999.

questione di grado; non è possibile dire: «questi e quest'altri elementi del mondo sono i fatti grezzi; il resto è convenzione o una mescolanza delle due cose». Quel che sto dicendo, pertanto, è che gli elementi di ciò che chiamiamo «linguaggio» o «mente» *permeano così profondamente ciò che chiamiamo «realtà» che l'idea stessa di immaginarci «cartografi» di qualcosa di «indipendente dal linguaggio» è fatalmente compromessa fin dall'inizio».*

Noi pensiamo che questa posizione possa non degenerare per forza in una forma di antirealismo e pensiamo che occorra ancora uno sforzo speculativo al nuovo realismo per chiarire il rapporto tra mente e realtà, che è molto cruciale nella teoria della categorizzazione (Velardi 2005), nella teoria della verità e del contenuto della percezione (Velardi 2007), nella costruzione di un'ontologia veramente realistica (Velardi 2012), nella teoria dell'astrazione e delle idee (Velardi 2013). Accenneremo brevemente a questa necessità discutendo il realismo costruzionista di Gabriel (2013). Tornando al realismo scientifico di Putnam (2012a) possiamo certamente affermare che esso consiste in una focalizzazione dell'importanza della percezione, di cui viene annunciata una teoria generale insieme con Hilla Jacobson, e in una critica impegnata di McDowell (1994) e della sua teoria secondo cui gli schemi concettuali e la «seconda natura» impregnano la nostra percezione in un senso kantiano-

analitico. Se non si riesce a capire come funziona la percezione, allora ogni discorso sulla realtà sarà monco e incompleto. Per questo Putnam (1999) aveva aggiunto il terzo elemento del *corpo* tra la *mente* e il *mondo* di McDowell. Per Putnam (2012a, 74) il vero problema è stato parlare di realismo interno e non di realismo scientifico. È chiaro che la scienza parla della realtà attraverso schemi concettuali. Entità come la serotonina, i virus, i bosoni fanno parte di un discorso scientifico pienamente legittimo anche se noi non abbiamo alcuna esperienza diretta di queste entità. Ma confondere il piano della teoria in cui noi costruiamo e ipotizziamo la nozione di bosone, con il piano della realtà in cui poi dobbiamo verificare la consistenza della nozione costruita, sarebbe una chiara forma di idealismo. La scienza non fa miracoli (Putnam 1975c, 60-78) e le sue previsioni ci dicono che le sue costruzioni hanno un valore e hanno un forte aggancio con la realtà. Il suo creare teorie non è sganciato dal loro riscontro e ritorno sul reale. Putnam (2012a, 87) confessa di essersi pentito di avere pensato a un reciproco costruirsi di mente e mondo secondo la formulazione per cui «la mente e il mondo insieme costruiscono la mente e il mondo». Il realismo interno incappava così nella fallacia trascendentale di cui abbiamo parlato sopra. La fallacia consiste nel fatto che gli schemi concettuali non vengono pensati come le forme di una conoscenza scientifica, ma come

delle precondizioni della possibilità dell'esperienza e della conoscenza medesima. Per questo motivo la formula kantiana secondo cui «le intuizioni senza concetti sono cieche» è utile per descrivere il procedere della conoscenza scientifica, ma si rivela inappropriata per descrivere la nostra esperienza ordinaria dove il ruolo della concettualizzazione è molto marginale. Soprattutto riguardo alla percezione che è totalmente indipendente dal concettuale. Il mondo stesso è per Ferraris (2001) totalmente esterno agli schemi concettuali. Come abbiamo visto sopra, il richiamo alla percezione è un appello a una negatività che fornisce lo zoccolo duro inemendabile alla conoscenza. La seduta di una sedia resiste al mio peso, mi sorregge fornendomi un invito, una *affordance* che posso condividere anche con altre specie. La scienza mi assicura che la conformazione atomica della sedia è tale da darle questa possibilità e questa assicurazione si intreccia con l'esperienza del mio senso comune. L'oggetto nella sua concretezza e nelle sue funzioni diventa il luogo di incontro tra senso comune e scienza. Così è possibile attuare il progetto di Putnam di formulare un realismo positivo in grado di conciliare l'immagine scientifica e l'immagine manifesta del mondo (Velardi 2017b, 2017d). Solo così si può uscire dall'antirealismo programmatico in cui la filosofia si è chiusa, resistendo alla tentazione di voler creare un mondo alternativo «vuoi attraverso il riferimento

esclusivo al senso comune e al “mondo della vita”, vuoi attraverso il trascendimento del senso comune e la ricerca del paradosso» (Ferraris 2013, 65). Si può ammettere di fare filosofia senza la scienza, ma non contro la scienza e questo assunto è così forte in Putnam che il *no miracle argument*, enunciato all'alba della fase del realismo interno, ha resistito inossidabile nonostante tutte le trasformazioni del pensiero di Putnam.

#### **4.2. Realismo del senso comune, realismo scientifico e teoria della percezione in Putnam**

Hilary Putnam ha percorso varie tappe che lo hanno portato ad abbandonare una forma di realismo metafisico che prevedeva l'esistenza di una sola descrizione vera del mondo a favore di un realismo interno che desse conto della diversificazione del nostro modo di concettualizzare il mondo e dell'approssimarci alla verità. Come abbiamo accennato sopra, l'ultimo Putnam ha mantenuto un forte realismo scientifico legato alla robustezza dell'argomento del miracolo cercando però di integrarlo con la prospettiva del senso comune, legittimando così anche la realtà dell'immagine manifesta e quotidiana del nostro mondo. Nel realismo metafisico di Putnam (1975a) era centrale la teoria del riferimento diretto, ma via via la sua filosofia è divenuta sempre più ontologicamente aperta prima al valore delle nostre rappresentazioni, poi alla

istanza del senso comune. Già dal 1957, si era trovato in disaccordo con il positivismo logico del maestro Rudolf Carnap durante la stesura de *L'analitico e il sintetico*. In quell'articolo egli difendeva due tesi: “1) che termini come «energia» e «momento della quantità di moto» si riferiscono a realtà, ossia a grandezze fisiche reali, e non sono meri «costrutti», che inventiamo per facilitare la formulazione di previsioni circa gli «osservabili», come ad esempio «la penna rossa si troverà sopra un foglio bianco»; e 2) che il riferimento di questi termini (i termini designanti grandezze fisiche) in genere è preservato nonostante i cambiamenti che una teoria può subire. L'evidenza per cui la fisica newtoniana non è esattamente vera non implica che i suoi cosiddetti «termini teorici» non si riferiscano a nulla, o che si riferiscano a qualcosa che esiste in un «mondo diverso» rispetto a quello di cui parlava Newton, come in seguito avrebbe sostenuto Kuhn” (Putnam 2012c, 7).

Nel 1960, in *Ciò che le teorie non sono*, Putnam ha difeso una posizione chiamata “realismo scientifico minimale” sostenendo che “la dicotomia stessa tra «termini osservativi» e «termini teorici» era insostenibile e che né le teorie né gli enunciati osservativi potevano essere identificati sulla base del lessico da essi utilizzato, come invece i positivisti cercavano di fare” (Putnam 2012c, 8).

Negli anni Sessanta e Settanta egli ha poi difeso un “realismo metafisico” che prevedeva che vi fosse una e una sola descrizione possibile del mondo. Si trattava in realtà di un realismo scientifico più radicale, articolato in due tesi fondamentali: “1) i termini, nelle teorie elaborate da una scienza matura, generalmente denotano entità e grandezze reali; 2) e questo fatto spiega il successo di queste teorie, mentre le filosofie della scienza antirealiste finiscono per considerare i successi ottenuti dalla scienza come miracoli inspiegabili” (ivi, 8). Come abbiamo accennato sopra e come riconosce anche Ferraris (2013) queste tesi sono rimaste valide per Putnam anche nella fase antirealista che, personalmente, ho cercato di far rientrare comunque nell’alveo del realismo (Velardi 2007, Velardi 2012).

A partire dal 1976 e fino al 1990, Putnam ha difeso questa posizione di sapore kantiano, espressa in Putnam (1981) e in altre sedi, secondo cui la verità è la conoscibilità in «condizioni epistemiche ideali». Nell’ultimo arco della sua ricerca Putnam ha messo in discussione sia il realismo metafisico che il realismo interno. Ha rifiutato perciò il principio per cui esiste una sola descrizione del mondo, perché invece esso può essere descritto facendo uso di linguaggi e vocabolari differenti, e il principio delle “condizioni ideali” perché non si può confondere ciò che è reale con ciò che è conoscibile. Per questo dal 1990 ha

sostenuto un realismo del senso comune, armonizzato con il realismo scientifico, che è immune dalle obiezioni che si possono muovere ai principi appena enunciati (Putnam 2012a). Questa forma di realismo sostiene “che ciò che esiste è indipendente dalla sua conoscibilità; dall’altra, sostiene che ci possono essere molte descrizioni corrette della realtà. Per esempio, una sedia può essere veridicamente e utilmente descritta nel linguaggio della fisica, in quello della carpenteria, in quello del design o in quello di un cerimoniale, senza che questi diversi lessici siano necessariamente riducibili a un linguaggio privilegiato o più fondamentale. Né, si noti, queste descrizioni sono necessariamente contraddittorie una rispetto all’altra” (Putnam 2012c, 9). Un punto cruciale è che la difesa dei livelli di realtà e del pluralismo ontologico non comporta alcuna concessione al relativismo concettuale alla Richard Rorty, ma nemmeno a una tesi limitativa che confina il pluralismo nell’ordine della descrizione erronea.

Nel realismo del senso comune rientra anche un realismo sofisticato che riconosce che “c’è un fondo di verità nel realismo ingenuo”, ma che si contrappone però da una parte a forme di realismo percettivo ultra-ingenuo, alla Martin (2006), che considerano la nostra percezione fenomenica come corrispondente punto per punto alle proprietà osservabili dell’oggetto esterno

percepito (io percepisco una staccionata bianca e il bianco da me percepito è esattamente lo stesso di quello della staccionata là fuori), dall'altra all'intenzionalismo forte alla Michael Tye (1992) secondo cui le proprietà dell'esperienza sono proprietà fisiche reali e queste ultime determinano in modo netto la fenomenologia della nostra esperienza percettiva che è così interamente vincolata all'oggetto esterno.

Il problema di queste teorie risiede in quella che John Dewey chiama “la natura transazionale dell'esperienza”: “le qualità fenomeniche che esperiamo non sono semplicemente una funzione delle proprietà delle scene che osserviamo, ma dipendono tanto dalle proprietà dell'osservatore quanto da quelle della scena osservata” (Putnam 2012c, 12). Le qualità dell'esperienza non dipendono solo dal mondo esterno, ma anche dalla nostra prospettiva sensoriale. Russell (1912, 8-9) è stato probabilmente il primo a rendersene conto nel suo *I problemi della filosofia*, quando discute dell'«apparenza» del colore del tavolo pervenendo però a conclusioni opposte a quelle di Martin, ma anche dello stesso Putnam e di Dewey: “Io credo che ‘in realtà’ il tavolo abbia dovunque lo stesso colore, ma le parti che riflettono la luce sembrano molto più chiare delle altre, alcune addirittura bianche. E so che se mi muovo, la luce si rifletterà su parti

diverse da quelle, così che cambierà l'apparente distribuzione dei colori sul tavolo”.

Russell giunge a sostenere che le qualità sensibili risiedono in uno spazio privato: “il colore che vedo è in uno spazio privato, la levigatezza che percepisco al tatto è in uno spazio privato, il rumore che ascolto è in uno spazio privato, e così via” (Putnam 2012c, 13; cfr. Russell, 1912, 33-34). Putnam si colloca a metà fra l'estremo di Martin e di Russell, sostenendo che, sia nel caso del tavolo di Russell, sia nel caso della staccionata di Martin, la percezione è in contatto con le proprietà fisiche degli oggetti, ma che comunque queste sono proprietà fisiche antropocentriche.

Questo realismo percettivo difende la natura transazionale dell'esperienza e salva anche il livello ontologico delle proprietà fisiche, mantenendo l'armonia con il realismo scientifico di fondo. La difesa del senso comune infatti non vuol dire sconfessione della scienza. I termini della fisica si riferiscono a entità reali, anche se il fatto che la scienza fornisca una descrizione corretta non vuol dire che essa sia esente dall'errore e che tutta la sua teoria debba essere integralmente corretta. La scoperta del bosone di Higgs confermerebbe il modello standard della meccanica quantistica, ma se la sua esistenza fosse confutata allora non verrebbe messa in crisi tutta la meccanica quantistica ma

occorrerebbero degli aggiustamenti all'interno del modello. La teoria di Planck e i suoi sviluppi si dimostrerebbero *approssimativamente veri*. Così è accaduto per la teoria della gravità di Newton. Essa sembra radicalmente sbagliata perché, se Einstein ha ragione, “la gravitazione non è una forza nel senso usuale del termine, ma è una proprietà della curvatura dello spazio-tempo. Tuttavia, se esprimiamo la legge di gravità di Newton con un'equazione differenziale, troviamo che questa equazione è approssimativamente vera nella teoria di Einstein” (ibid.). Il senso di questa verità è di tipo matematico e risiede nelle equazioni che lo esprimono. Questa nozione di *approssimativamente vero* rende possibile salvare la scienza a dispetto dei suoi sbilanciamenti e delle sue autocorrezioni. Il realismo ha bisogno di una nozione che non è solo quella di *vero*, ma anche quella di *approssimativamente vero*. Sebbene essa sia difficile da definire, è un concetto “indispensabile” e insostituibile: “Per essere realisti, per essere dei sani realisti, è necessario fare uso della nozione di ‘verità approssimativa’” (Putnam 2012c, 14, cfr. anche Putnam 2012a, 2012b).

#### **4.3. L'intreccio realismo e antirealismo tra scienza, senso comune e campi di senso**

De Caro (2012, 37) ha notato come il realismo soffra di una

«duplice, complementare unilateralità. Da una parte, il realismo del senso comune prende molto sul serio gli enti e le proprietà della nostra quotidianità ma tende a farlo a detrimento delle entità inosservabili della scienza, che vengono declassate a utili finzioni. Dall'altra, il realismo scientifico, accettando soltanto l'ontologia scientifica (e spesso quella della sola fisica), tende a destituire di fondamento il mondo del senso comune. Nella loro parte propositiva, entrambe queste concezioni sembrano essere nel giusto: possiamo concepire veramente la possibilità che il nostro mondo quotidiano sia una mera illusione oppure una mera collezione di stati subatomici? E, dall'altra parte, possiamo veramente credere che le nostre migliori teorie scientifiche non descrivano la realtà naturale così come essa è, o almeno con un'ottima approssimazione alla verità? Ma l'aspetto insoddisfacente di queste due concezioni è nelle loro rispettive componenti negative, che sono dettate dalle relative ideologiche unilateralità: ovvero nel fatto che, di queste due concezioni, l'una nega l'ambito della realtà naturale, così come ci è mostrato dalla scienza, e l'altra l'ambito del mondo quotidiano, così come ci è presentato dal senso comune.

La grande sfida che si presenta al realismo filosofico dei prossimi anni è dunque quella di conciliare le componenti positive del realismo del senso comune e del realismo scientifico, depurandole delle rispettive componenti negative, in modo da concepire una realtà inclusiva in cui esistano *veramente* tanto il mondo ordinario quanto quello della microfisica. Al di là delle indubbie difficoltà di questo progetto, su cui non ci si può dilungare qua, esso comporta senz'altro un prezzo teorico da pagare: occorre infatti riconoscere che né il senso comune né la scienza naturale possono, singolarmente presi, descrivere la realtà nella sua interezza. Ma è un prezzo poi così alto?».

Il realismo scientifico e il realismo del senso comune sono stati fino a oggi due formulazioni «tendenzialmente egemoniche» e in conflitto fra di loro. In

altre sedi ci siamo fatti carico di intraprendere questo percorso (Velardi 2017a, 2017b, 2017c, 2017d) che necessita, come afferma De Caro, notevoli sforzi teoretici. Uno dei bersagli critici della prospettiva di riunificazione è il fisicalismo naturalista secondo cui non esistono i colori. Il nuovo realismo deve superare questo riduzionismo inserendosi nel paradigma di un naturalismo liberalizzato (De Caro 2015). Occorre inoltre chiarire i problemi derivanti da tre prospettive diverse: quella ontologica, quella epistemologica e quella semantica. De Caro tratta quest'ultima secondo la teoria vero-funzionale di matrice analitica. In ontologia ci si chiede se possano esistere fatti a noi completamente ignoti. Il realista risponde di sì, l'antirealista di no. Dal punto di vista semantico si discute sul significato e sulla verità degli enunciati. Il realista analitico afferma che il significato è dato dalle condizioni di verità di un enunciato. Mentre un antirealista alla Michael Dummett lo relativizza alle condizioni in cui i parlanti sono giustificati ad asserirlo. Il realista semantico accetta il principio di bivalenza per cui ogni enunciato ben formato o è vero o è falso. Queste considerazioni fanno capire quanto sia seria la questione del realismo in filosofia.

D'altra parte, staccandosi un poco dal radicalismo polemico e programmatico che abbiamo sottolineato sopra nella formulazione di Ferraris,

De Caro mostra come elementi di antirealismo siano presenti in ogni riflessione filosofica e come uno degli obiettivi del nuovo realismo sia quello di mantenere in equilibrio le giuste proporzioni tra le componenti realistiche e quelle antirealistiche. La prospettiva realistica non può essere totalizzante.

Analizzare le due forme di realismo che sono in conflitto permette di chiarire questo assunto. Abbiamo già visto come nel percorso di Putnam esso sia rilevante e come la sua prospettiva tenda proprio a conciliare il realismo del senso comune e quello scientifico e a salvare la pluralità dei livelli ontologici della realtà, i quali, a loro volta, non possono non avere una relazione con l'apporto del soggetto.

In accordo con la centralità e l'inemendabilità del ruolo della percezione, il realismo del senso comune difende il fatto che la percezione ci mette in contatto con il mondo così come esso è, indipendentemente dal processo stesso e dalle modalità della percezione. Questa teoria è stata difesa da molti pensatori tra cui Thomas Reid, William James, G. E. Moore, P. F. Strawson, John Austin, ma anche, in certo modo, da Edmund Husserl, Henri Bergson, Ludwig Wittgenstein.

A parte casi estremi come le illusioni ottiche,

«gli oggetti osservabili hanno veramente le proprietà che, sulla base della percezione, noi tendiamo ad attribuire loro: e ciò vale sia per le proprietà primarie (come estensione e forma) sia per quelle secondarie (come colore e odore). In proposito è importante notare che secondo

questa concezione gli oggetti che noi percepiamo e le loro proprietà non sono ontologicamente subordinati alle proprietà fisiche: non accade, insomma, che le proprietà fisiche che costituiscono gli oggetti debbano dare necessariamente conto di tutte le altre proprietà che questi oggetti possiedono. Riprendendo un esempio caro a Hilary Putnam, consideriamo il caso di una sedia: tale oggetto ha certamente proprietà fisiche (come dimensioni e forma) ma ha anche proprietà di tipo diverso, come per esempio le caratteristiche funzionali e il valore estetico. E non c'è alcuna ragione di pensare, nota Putnam, che proprietà di questo genere possano essere identificate con le proprietà fisiche o a esse ridotte. Non si vede, insomma, perché una spiegazione che faccia riferimento alle proprietà fisiche della sedia possa illustrare le sue caratteristiche funzionali o il suo valore estetico» (De Caro 2012, 27-28).

Il realista del senso comune assume un atteggiamento positivo nei confronti dell'esperienza percettiva che viene ritenuta una guida affidabile per conoscere e orientarci nel mondo. D'altra parte, questo atteggiamento spesso cozza con la scienza perché decreta l'inesistenza delle entità inosservabili cui fanno riferimento molti quadri teorici, come elettroni, bosoni, buchi neri. Il realismo del senso comune conduce così all'antirealismo scientifico.

Come abbiamo ipotizzato in Velardi (2007), anche De Caro pensa che l'empirismo costruttivo di van Fraassen (1985, 2002, 2003, 2004) sia una forma di conciliazione dei due realismi. Secondo l'autore le teorie scientifiche che presuppongono entità inosservabili non devono essere considerate «descrizioni vere del mondo, ma solo come utili *strumenti epistemici*» il cui banco di prova è

la loro adeguatezza empirica a spiegare i fenomeni. Si tratta di un antirealismo scientifico che però non è conseguenza dell'idea secondo cui la nostra conoscenza coincide con i materiali fornitici dai dati di senso. Si tratta di un antirealismo scientifico coniugato col realismo del senso comune: «L'empirismo costruttivo si accorda perfettamente con una forma di realismo del senso comune che è rimasta estranea a buona parte della tradizione empiristica [...] [In questa luce] io assumo che il linguaggio faccia riferimento in modo non problematico ad alberi e montagne, persone e libri» (Van Fraassen 2003, 337-83).

Questo realismo del senso comune declinato in direzione dell'antirealismo scientifico è condiviso da molta filosofia ermeneutica. Come scrive Ciancio (2004): «È indubbio che il tema del senso comune giochi nei pensatori di orientamento ermeneutico, o almeno in alcuni di essi, un ruolo importante, anche se nei loro scritti se ne tratta in modo piuttosto limitato. Ciò che attrae l'ermeneutica verso la problematica del senso comune è il suo orientamento antirazionalistico e antiscientistico volto all'elaborazione di un pensiero dell'universale concreto».

L'argomento del miracolo è una «inferenza alla miglior spiegazione»<sup>6</sup> – ovvero un'istanza della struttura argomentativa che ci chiede di accettare come vera una determinata spiegazione di un determinato fenomeno in quanto essa è la migliore spiegazione di cui disponiamo in proposito: così, nel caso specifico, ci viene chiesto di accettare come vera la spiegazione realistica del successo della scienza in quanto essa è la migliore spiegazione di cui disponiamo per spiegare quel fenomeno. Molti antirealisti si sono voluti disfare dell'argomento (Putnam 2012b). Jack Ritchie (2008) ha utilizzato la nozione di inferenza alla migliore spiegazione per smontare l'argomento di Putnam. Esso difenderebbe la scienza con un argomento che non sarebbe accettato dalla pratica scientifica. La scienza si modella su prove sperimentali e la comunità scientifica accetta l'esistenza di entità come gli atomi solo dopo che hanno avuto queste conferme. Ritchie ricorda che l'esistenza degli atomi è stata accettata solo dopo che J. B. Perrin addusse verifiche sperimentali alle idee di Einstein sul moto browniano (Maddy 1997). La critica sembra però errata perché darebbe una visione strumentalistica della scienza, mentre noi sappiamo che, oltre a questo aspetto

---

<sup>6</sup> Sull'inferenza alla miglior spiegazione cfr. LIPTON 1991. Questo tipo di inferenza non è utilizzato solo nel contesto filosofico o scientifico ma anche in quello dell'investigazione, avvicinandosi a una forma di abduzione alla Peirce. Inferire che l'assassino è un uomo grasso perché si trovano delle impronte profonde nella neve vuol dire pensare che sia legittimo potersi affidare alla migliore spiegazione tra quelle disponibili.

messo in luce da Mach, Poincaré, Duhem, altri fisici e teorici illustri come lo stesso Einstein hanno accettato l'esistenza degli atomi ben prima della loro evidenza sperimentale. Essa è eccessiva, in parte autolesionistica e riflette inoltre l'adesione a un realismo scientifico forte e radicale che trova espressione nel naturalismo fisicalista contemporaneo, sostituto del vecchio materialismo. Il fisicalismo aumenta il fossato tra senso comune e scienza utilizzando una nozione più tecnica di materia, visto che oggi sappiamo che «essa esiste solo in piccola percentuale rispetto all'antimateria, che si trasformi in energia, che non obbedisca a leggi deterministiche (almeno a livello subatomico), che coabiti nell'universo con i campi gravitazionali, che non sia isotropica e che le sue proprietà non ci siano date intuitivamente, ma vadano inferite da teorie di grande complessità che incorporano anche geometrie non euclidee. In sostanza, la materia di cui parla oggi la fisica è ben diversa da quella contemplata dal senso comune. E ciò lascia anche intuire quanto possa essere dirompente, dal punto di vista filosofico, il conflitto tra il realismo del senso comune e il realismo scientifico» (De Caro 2012, 35). Per questo Field (1992) afferma che noi tendiamo a rigettare un complesso teorico che non possa avere un riscontro nella fisica. E il filosofo Bernard Williams (1985, 138-139) nel suo realismo metafisico radicale, pensava che la scienza ci potesse fornire una descrizione del

mondo indipendente dalla nostra esperienza, una «concezione assoluta del mondo». Nella prospettiva del realismo scientifico o si riesce a mostrare come gli enti del mondo possono venire ridotti a entità fisiche oppure esse devono essere rimosse dal catalogo della nostra ontologia, dal novero del reale.

A questo realismo scientifico di stampo riduzionista e fisicalista si oppone il realismo scientifico del naturalismo liberalizzato antiriduzionista (De Caro, MacArthur 2004) in cui viene contestato il monismo della natura descritta dal fisicalismo e viene difeso un pluralismo ontologico dentro il quale è possibile trovare spazio anche per l'esperienza del nostro senso comune.

De Caro mostra dunque come il nuovo realismo possa aprirsi alla complessità della realtà e delle due prospettive della scienza e del senso comune nel rispetto di un pluralismo ontologico che può aprire a una maggiore integrazione con le necessità della dimensione epistemologica. Dopo avere ripreso le tesi del realismo interno di Putnam (Velardi 2007), ho indagato l'ontologia degli oggetti materiali (Velardi 2012) cercando di mostrare come la dimensione del cognitivo e dell'epistemico ha un ruolo chiave nella costruzione della nostra ontologia. E ho ipotizzato che una sorta di ontologia cognitiva, che equilibri la prospettiva esternista e quella internista, possa essere compatibile con il realismo. In quella sede proponevo una tripartizione di domini per

l'esistenza degli enti che riguardava la mente (M-esistenza), il linguaggio o il testo (L-esistenza), la realtà materiale (R-esistenza). Mi sembra che questa sia una strada da percorrere per evitare che il nuovo realismo si trasformi in una versione sofisticata di empirismo.

Questo assunto sembra essere confortato dal fatto che di recente il filosofo tedesco Markus Gabriel (2013), uno dei maggiori fautori del nuovo realismo insieme a Ferraris e a De Caro, ha proposto un realismo aperto alla differenziazione dei domini di senso in cui non è data alcuna realtà nel senso di totalità del reale. Per Gabriel non esiste nulla che possiamo chiamare il mondo nel senso di totalità degli oggetti fisici, del campo di tutti i campi possibili, di tutto quello che c'è nel mondo. Egli nega l'esistenza di una totalità onnicomprensiva. È la fisica a coltivare l'illusione che c'è qualcosa come il mondo. L'idea che le scienze naturali possano descrivere qualcosa come la totalità del reale è necessariamente falsa. Tutto esiste tranne il mondo.

Non possiamo discutere in questa sede le criticità di questo primo assunto, soprattutto in relazione alla idea kantiana di giudizio teleologico che abbiamo discusso sopra (§1). Quello che ci interessa è il secondo assunto del realismo di Gabriel e cioè che «esistere vuol dire apparire in un campo di senso». La nozione di campo di senso è molto vicina a quella che abbiamo delineato ne *La*

*barba di Platone* relativizzando l'esistenza ai domini del mentale, del testuale e del reale. Si tratta di domini dove appaiono delle cose che possiamo descrivere con proposizioni vere coerenti dentro il campo di senso di ciascuno di essi. Da questa considerazione discende che il campo di senso dei numeri e dei nucleoni è altrettanto reale di quello degli unicorni e delle streghe. La differenza è che le verità che riguardano le streghe sono diverse da quelle che riguardano i nucleoni e viceversa. Una fallacia decisiva al riguardo è quella di confondere i piani relativi ai domini di senso. Confondere cioè il piano della realtà con quello del testo. Ovvero credere che ci siano delle streghe in Italia perché esistono streghe nella letteratura italiana. D'altra parte, credere che le streghe siano qualcosa di aleatorio e di marginale solo perché non hanno una esistenza fisica, non è nemmeno plausibile. Il realismo può senz'altro contestare il postmodernismo e il costruzionismo senza abbandonare la pregnanza dei domini di senso. Il realismo di Gabriel integra e cerca un equilibrio tra la tesi del vecchio e del nuovo realismo che afferma l'indipendenza della realtà dalla mente umana con il costruttivismo postmoderno e il suo pluralismo radicale.

Se non c'è una realtà che comprende tutte le realtà, d'altra parte esistono vari livelli di realtà. La negazione del mondo come totalità onnicomprensiva non implica la negazione dei campi di senso di cui il mondo è intessuto.

L'esistenza non si riduce dunque agli oggetti naturali, ma viene a comprendere un catalogo più rigoglioso dell'enciclopedia cinese di Borges, fatto di unicorni, fate, tasse, notizie giornalistiche. Un catalogo in cui oggetti naturali e oggetti sociali, oggetti di finzione e proiezioni fantastiche della nostra immaginazione hanno la loro legittimità ontologica. Mostrando come *la barba di Platone* resiste all'ostinazione con cui essa viene spuntata di continuo dal rasoio di Occam.

Ferraris (2013, 44) ha criticato questa forma di realismo perché far dipendere l'ontologia da un campo di senso vuol dire riproporre la fallacia trascendentale da cui è affetto tutto il postmodernismo. L'essere non è apparire in un campo di senso, ma è resistenza, opacità che non può essere penetrata dalla mente e dal linguaggio.

## BIBLIOGRAFIA

- AMATO P., 2011, *Ontologia e storia. La filosofia di Michel Foucault*, Roma, Carocci.
- AMATO P., 2016, *Politica e tragedia. La filosofia del giovane Nietzsche*, Genova, Il Melangolo.
- ANTISERI D., VATTIMO G., 2008, *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- AUSTIN J. L., 1962, *Sense and Sensibilia*, Oxford, Oxford University Press, tr. it., 2001, *Senso e sensibilia*, Genova, Marietti.
- BARTHES R., 1979, *Leçon*, Paris, Seuil, tr. it., 1981, *Lezione. Il punto sulla semiotica letteraria*, Torino, Einaudi.
- BOGHOSSIAN P., 2006, *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructionism*, Oxford, Oxford University Press, tr. it., 2006, *Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo*, Roma, Carocci.
- BOZZI P., 1990, *Fisica ingenua*, Milano, Garzanti.
- CIANCIO C., 2004, *Il senso comune nel pensiero ermeneutico*, in AGAZZI E., a cura di, 2004, *Valori e limiti del senso comune*, Milano, Franco Angeli, pp. 153-64.
- COSTA C., 2013, *Post-rational Society*, Roma, Armando.
- DAVIDSON D., 1984, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, tr. it., 1994, *Verità e interpretazione*, Bologna, Il Mulino.
- DE CARO M., 2012, *La duplicità del realismo*, in DE CARO M., FERRARIS M., a cura di, 2012, pp. 21-38
- DE CARO M., 2015, *Realism, Common Sense and Science*, «The Monist», Volume 98, Issue 2, 1 April 2015, pp.197-214.
- DE CARO M., FERRARIS M., a cura di, 2012, *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, Torino, Einaudi.
- DE CARO M., FERRARIS M., Eds., 2015, *The New Realism*, «The Monist», Volume 98, N. 2.
- DE CARO M., MacARTHUR D., Eds., 2004, *Naturalism in Question*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, tr. it., DE CARO M., MacARTHUR D., a cura di, 2005, *La mente e la natura. Per un naturalismo liberalizzato*, Roma, Fazi.

DELEUZE G., 1968, *Différence et répétition*, Paris, PUF, tr. it., 1971, *Differenza e ripetizione*, Bologna, Il Mulino, nuova tr. it., 1997, Milano, Raffaello Cortina.

DELEUZE G., GUATTARI F., 1972, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, tr. it., 1975, *L'Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Torino, Einaudi.

DENNETT D., 2017, *From Bacteria to Bach and Back*, New York, W. W. Norton & Company.

DERRIDA J., 1963, *Cogito et histoire de la folie*, «Revue de Métaphysique et de Morale», LXVIII, pp. 460-94 poi Id., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, tr. it., 1971, *Cogito e storia della follia*, in Id., 1971, *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi.

DERRIDA J., 1967, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, , tr. it., 1969, *Della grammatologia*, Milano, Jaca Book.

DERRIDA J., 1980, *Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia*, in Id., 1984, *Di-segno. La giustizia nel discorso*, Milano, Jaca Book, pp. 107-143.

DESCARTES R., 1641, *Meditationes de prima philosophia*, Paris, Michel Soly, tr. it., 2001, *Meditazioni metafisiche*, Milano, Bompiani.

DI CESARE D., 2014, *Heidegger e gli ebrei. I «Quaderni neri»*, Torino, Bollati Boringhieri, nuova edizione ampliata 2017.

DUMMETT M., 2006, *Thought and Reality*, Oxford, Oxford University Press, tr. it., 2008, *Pensiero e realtà*, Bologna, Il Mulino.

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

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

ECO U., 2012, *Il realismo negativo*, in DE CARO M., FERRARIS M., a cura di, 2012, Torino, Einaudi, pp. 91-112.

ENGEL P., RORTY R., 2005, *A cosa serve la verità?*, tr. it., 2007, Bologna, Il Mulino.

ESPOSITO C., 2011, *E l'esistenza diventa una immensa certezza*, in BELLONI E., SAVORANA A., a cura di, 2011, *Una certezza per l'esistenza*, Milano, Rizzoli, pp. 42-66.

EVANS G., 1982, *The Varieties of Reference*, Clarendon Press, Oxford.

FERRARIS M., 1984, *La svolta testuale. Il decostruzionismo in Derrida, Lyotard, gli "Yale Critics"*, Pavia, Clup, seconda edizione, 1986, Milano, Unicopli.

- FERRARIS M., 1999=2004, *Guida a Nietzsche. Etica, politica, filologia, musica, teoria dell'interpretazione, ontologia*, Roma-Bari, Laterza.
- FERRARIS M., 2001, *Il mondo esterno*, Milano, Bompiani.
- FERRARIS M., 2002, *Inemendabilità, ontologia, realtà sociale*, in «Rivista di estetica», n. s., n. 19, 2002, pp. 160-99.
- FERRARIS M., 2003, *Introduzione a Derrida*, Roma-Bari, Laterza, 2003.
- FERRARIS M., 2004, *Goodbye Kant!*, Milano, Bompiani.
- FERRARIS M., 2005, *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Milano, Bompiani.
- FERRARIS M., 2006, *Jackie Derrida. Ritratto a memoria*, Torino, Bollati Boringhieri.
- FERRARIS M., 2009, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma-Bari, Laterza.
- FERRARIS M., 2011, *Anima e iPad*, Parma, Guanda.
- FERRARIS M., 2012a, *Manifesto del nuovo realismo*, Roma-Bari, Laterza.
- FERRARIS M., 2012b, *Esistere è resistere*, in DE CARO M., FERRARIS M., a cura di, 2012, pp. 139-165.
- FERRARIS M., 2013, *Realismo Positivo*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- FERRARIS M., 2016, *Emergenza*, Torino, Einaudi.
- FERRARIS M., 2017, *Fare la verità*, Relazione al Primo Convegno della Società Italiana di Filosofia Teoretica, Padova, 20-22 Settembre 2017.
- FEYERABEND P. K., 1970, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, first edition in RADNER M. & WINOKUR S., (eds)., (1970), *Analyses of Theories and Methods of Physics and Psychology*, Minneapolis, University of Minnesota Press, ristampa 1975, London, New Left Books., tr. it., 1979, *Contro il metodo: Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Milano, Feltrinelli.
- FICHTE J. G., 1796, *Grundlage des Naturrechts* («Zweiter Lehrsatz»), Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- FIELD H., 1992, *Physicalism*, in EARMAN J., Ed., *Inference, Explanations, and Other Frustrations. Essays in the Philosophy of Science*, Berkeley, University of California Press, 1992, pp. 271-291.
- FOUCAULT M., 1961, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, tr. it., 2011, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano.
- FOUCAULT M., 1971a, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, tr. it., 1972, *L'ordine del discorso*, Torino, Einaudi.

FOUCAULT M., 1971b, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in BACHELARD S., a cura di, 1971, *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., pp. 145-172, tr. it., in Id., 1977, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino, Einaudi.

FOUCAULT M., 1976, *Histoire de la sexualité*, vol. 1: *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, tr. it., 1978, *Storia della sessualità*, vol.1., *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli.

FOUCAULT M., 1977, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Torino, Einaudi.

FOUCAULT M., 1984 = 2009, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II Cours du Collège de France (1984)*, Paris, Seuil/Gallimard "Hautes études", tr. it., 2009, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri. II Corso al Collège de France (1983-1984)*, Milano, Feltrinelli.

GABRIEL M., 2013, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin, Ullstein, tr. it., 2015, *Perché il mondo non esiste*, Milano, Bompiani.

GADAMER H. G., 1960, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, tr. it., 1983, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani.

GIBSON J. J., 1979, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin, tr. it., 1999, *Un approccio ecologico alla percezione visiva*, Bologna, Il Mulino.

GOODMAN N., 1978, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, Hackett, tr. it., 1988, *Vedere e costruire il mondo*, Roma-Bari, Laterza.

HABERMAS J., 1962, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Berlin, Neuwied, Luchterhand (nuova ed.: Frankfurt a. M. 1990), tr. it., 1977, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari, Laterza.

HABERMAS J., 1985, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M., tr. it., 1987, *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari, Laterza.

HEGEL G. W. F., 1807, *Phänomenologie des Geistes*, tr. it., 1963, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 2 voll.

HEIDEGGER M., 1976, *Nur noch ein Gott kann uns retten*, «Der Spiegel», Mai 1976, tr. it., 2011, *Ormai solo un dio ci può salvare*, Parma, Guanda.

HOBBS T., 1651, *Leviathan*, London, Andrew Crook, tr. it., 1955, *Leviatano*, Torino, Utet.

HORKHEIMER M., ADORNO T. W., 1947, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, Querido, tr. it., 1976, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi.

HUME D., *A Treatise of Human Nature*, London, John Noon, 1739-40, tr. it., 1971, *Trattato sulla natura umana*, Roma-Bari, Laterza, 2 voll.

IOFRIDA M., MELEGARI D., 2017, *Foucault*, Roma, Carocci.

KANT I., 1781, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, Johann Friedrich Hartknoch, tr. it., 1986, *Critica della Ragion Pura*, Torino, Utet.

KANT I., 1786, tr. it., 2003, *Primi principi metafisici della scienza della natura*, Milano, Bompiani, con testo tedesco a fronte.

KANT I., 1790, *Kritik der Urteilskraft*, tr. it., 1960, *Critica del giudizio*, Roma-Bari, Laterza.

LEVI P., 1986, *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi.

LIPTON P., 1991, *Inference to the Best Explanation*, London, Routledge.

LYOTARD J.-F., 1979, *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, tr. it., 1981, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano, Feltrinelli.

LYOTARD J.-F., 1983, *Le différend*, Paris, Minuit, tr. it., 1985, *Il dissidio*, Milano, Feltrinelli.

MADDY P., 1997, *Naturalism in Mathematics*, Oxford, Clarendon Press.

MARTIN M. G. F., 2006, *On Being Alienated*, in GENDLER T. S. & HAWTHORNE J., Eds., 2006, *Perceptual Experience*, Oxford, Oxford University Press, pp. 354-410.

McDOWELL J., 1994, *Mind and World*, Cambridge Mass., Harvard University Press, tr. it., 1999, *Mente e mondo*, Torino, Einaudi.

NEWMAN J. H., 1870=1985, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Oxford, Clarendon Press, tr. it., nuova edizione, 2000, *La grammatica dell'assenso*, Milano, Jaca Book, anche in Id., 2005, *Scritti filosofici*, a cura di M. Marchetto, Milano, Bompiani.

NIETZSCHE F., 1872, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Leipzig, Fritsch, tr. it., 1984 oppure 2000, *La nascita della tragedia*, Milano, Adelphi.

NIETZSCHE F., 1906, *Der Wille zur Macht*, Frammenti postumi ordinati da P. Gast e E. Forster-Nietzsche in 1067 paragrafi, tr. it., 1992, *La volontà di potenza*, Milano, Bompiani.

POPPER K. R., 1935, *Logik der Forschung*, Wien, Julius Springer, tr. it., 1970, *Logica della scoperta scientifica*, Torino, Einaudi.

PUTNAM H., 1962, *The Analytic and the Synthetic*, in FEIGL H. & MAXWELL G., Eds., 1962, *Scientific Explanation, Space, and Time: Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Minneapolis, University of Minnesota Press, vol. III, pp. 358-397, poi in Id., 1975, *Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, tr. it., 1987, *Analitico e sintetico*, in *Mente, linguaggio e realtà*, Milano, Adelphi, pp. 54-90.

PUTNAM H., 1975a, *The Meaning of Meaning*, in Id., 1975b, *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, vol. 2*. Cambridge, Cambridge University Press tr. it., *Il significato del significato*, in Id., 1987, tr. it. *Mente, linguaggio, realtà*, Milano, Adelphi, pp. 239-297.

PUTNAM H., 1975c, *Mathematics, Matter and Method*, Cambridge MA, Cambridge University Press, tr. it., 1993, *Matematica, materia e metodo*, Milano, Adelphi.

PUTNAM H., 1981, *Reason, Truth and History*, Cambridge Mass., Cambridge University Press, tr. it., 1985, *Ragione, verità e storia*, Milano, Il Saggiatore.

PUTNAM H., 1994, *Sense, Nonsense and the Senses*, «The Journal of Philosophy», XCI, 1994, n. 9.

PUTNAM H., 1999, *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*, New York, Columbia University Press, tr. it., 2003, *Mente, corpo, mondo*, Bologna, Il Mulino.

PUTNAM H., 2012a, *Philosophy in an Age of Science: Physics, Mathematics and Skepticism*, Cambridge Mass., Harvard University Press, tr. it., 2012, *La filosofia nell'età della scienza*, Bologna, Il Mulino.

PUTNAM H., 2012b, *On Not Writing Off Scientific Realism*, tr. it., *Perché non disfarsi del realismo scientifico*, in Id., 2012a, cap. IV, pp. 91-108.

PUTNAM H., 2012c, *Commonsense realism*, tr. it., *Realismo e senso comune*, in DE CARO M., FERRARIS M., a cura di, 2012, pp. 21-35.

QUINE W. V. O., *On What There Is*, in «Review of Metaphysics», 2, 1948-1949, pp. 21-38, tr. it., *Su ciò che vi è*, in Id., 1966, *Il problema del significato*, Roma, Ubaldini, 1966, pp. 3-19, nuova traduzione in Id., 2004, *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*, Milano, Cortina.

QUINE W. V. O., 1941, *Whitehead and the Rise of Modern Logic*, in Id., 1966, *Selected Logic Papers*, New York, Random House, pp. 3-36.

RITCHIE J., 2008, *Naturalism*, Acumen, Durham.

RORTY R., 1978, *Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida*, «New Literary History», Vol. 10, No. 1, Literary Hermeneutics (Autumn, 1978), pp. 141-160, poi in Id., 1982, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, tr. it., *La filosofia come genere di scrittura* in Id., 1986, *Conseguenze del pragmatismo*, Milano, Feltrinelli.

RORTY R., 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, tr. it., 1986, *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano, Bompiani.

RORTY R., 1984, *Solidarity or objectivity?*, tr. it., *Solidarietà o oggettività?* in Id., 1993-1994, *Scritti filosofici*, 2 voll., Roma-Bari, Laterza.

RORTY R., 1989, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, tr. it., 1989, *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Roma-Bari, Laterza.

RUSSELL B., 1912, *The Problems of Philosophy*, London, Williams and Norgate; New York, Henry Holt and Company, rist., 1997, New York and Oxford, Oxford University Press, tr. it., 1959, *I problemi della filosofia*, Milano, Feltrinelli.

RUSSELL B., 1914a, *Our Knowledge of the External World*, Chicago and London, The Open Court Publishing Company.

RUSSELL B., 1914b, *On the Nature of Acquaintance*, «The Monist», 24, rist. in Id., 1956, *Logic and Knowledge*, London, George Allen and Unwin, pp. 127-174.

RUSSELL B., 1914c, *The Relation of Sense-Data to Physics*, «Scientia», 16, 1-27, rist. in Id., 1911a, cap. VII, pp. 145-179.

RUSSELL B., 1918, 1919, *The Philosophy of Logical Atomism*, «The Monist», 28, 495-527 - 29, pp. 32-63, 190-222, 345-380, tr. it., 1961, *La filosofia dell'atomismo logico*, in RUSSELL B., *Logica e conoscenza. Saggi 1911-1950*, Milano, Longanesi, pp. 105-245.

SELLARS W., 1956, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in FEIGL H. & SCRIVEN M., Eds., 1956, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. I, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 253-329, ristampato in SELLARS W., 1963a, pp. 127-196, riedito autonomamente in ROBERT BRANDOM, Ed., 1997, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, MA, Harvard University Press, tr. it., 2004, *Empirismo e filosofia della mente*, Torino, Einaudi, con guida al testo di Robert Brandom.

TYE M., 1992, *Visual Qualia and Visual Content*, in T. CRANE, Ed., *The*

*Contents of Experience*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 158-176.

VAN FRAASSEN B., 1980, *The Scientific Image*, Clarendon Press, Oxford, tr. it., 1985, *L'immagine scientifica*, Clueb, Bologna.

VAN FRAASSEN B., 2002, *The Empirical Stance*, Yale University Press, London & New Haven.

VAN FRAASSEN B., 2003, *From a View of Science to a New Empiricism*, in B. MONTON, Ed., *Images of Empiricism: Essays on Science and Stances, with a reply from Bas C. van Fraassen*, Oxford University Press, Oxford.

VAN FRAASSEN B., 2004, *Science as Representation: Flouting the Criteria*, «Philosophy of Science», 71 794-804.

VATTIMO G., 2009, *Addio alla verità*, Roma, Meltemi.

VATTIMO G., ROVATTI P. A., a cura di, 1983, *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli.

VELARDI A., 2005, *Il nuovo paradigma. Categorie, prototipi e semantica cognitiva*, Messina, EDAS.

VELARDI A., 2007, *Verità e realismo. Per un'ontologia dei dati della conoscenza*, Falzea, Reggio Calabria.

VELARDI A., 2012, *La barba di Platone. Quale ontologia per gli oggetti materiali?*, Milano, Mimesis.

VELARDI A., 2013, *La vita delle idee. Il problema dell'astrazione nella teoria della conoscenza*, Milano, Mimesis.

VELARDI A., 2015, *Dalla sostanza all'Ens Successivum. I problemi della identità personale nel tempo*, in VALENTINI T., VELARDI A., a cura di, 2015, *Natura umana, persona, libertà. Prospettive di antropologia filosofica ed orientamenti etico-politici*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, pp. 185-233.

VELARDI A., 2017a, *I paradossi dell'ontologia. L'attualità delle aporie dell'essere del pensiero greco nella filosofia contemporanea continentale e analitica*, «Illuminazioni», n. 40, aprile-giugno 2017, pp. 314-363.

VELARDI A., 2017b, *Immagini del mondo e senso comune. La difesa filosofica dei fenomeni e del senso comune*, «Illuminazioni», n. 40, aprile-giugno 2017, pp. 364-441.

VELARDI A., 2017c, *Il "mondo della vita" in Husserl. Il rapporto tra fenomenico e originario nel radicamento intuitivo e prelogico della ontologia e della conoscenza*, «Dialegethai. Rivista telematica di filosofia», 2017c, <https://mondodoman.org/dialegethai/avel02.htm>.

VELARDI A., 2017d, *Le versioni del mondo. Irriducibilità e potere esplicativo del senso comune nei confronti dell'immagine scientifica*, in «Complessità»,

**«AGON» (ISSN 2384-9045), n. 14, luglio-settembre 2017**

anno XII, n. 1, gennaio-giugno 2017, pp. 146-159.

WAGNER R., 1849, *Die Kunst und die Revolution*, Leipzig, Wigand, tr.it., 2003, *L'arte e la rivoluzione*, Roma, Farenheit 451.

WILLIAMS B., 1985, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge MA, Harvard University Press.