

Rossella Fabbrichesi

Realismi: neo-realismo, realismo negativo, realismo pragmatico.

I. Essere e realtà.

Questo contributo vorrebbe aggiungere un tassello al produttivo cammino avviato da Fabio Minazzi – sulla scia dell’amplessimo lavoro della cosiddetta “scuola di Milano”, da Banfi a Preti, da Geymonat a Dal Pra – sul tema del razionalismo critico e, in modo ancor più originale, di un’epistemologia storico-evolutiva conciliata con il programma di ricerca del neo-realismo logico¹.

A partire dal 2010 si è scatenata nell’agone filosofico una nuova battaglia (a dire il vero, si tratta forse della battaglia più antica in cui la filosofia è stata impegnata nel corso dei secoli): quella intorno allo statuto della realtà. Anzi, direi meglio: quella che mira a difendere l’oggettività del Reale contro chi argomenta che ‘reale’ è un modo di designare qualcosa che ha valore nell’ambito del discorso e dell’interpretare. In tale battaglia, com’è noto, si sono cimentati quasi tutti i più importanti filosofi italiani, e non solo. Nessuno si è voluto sottrarre e a poco a poco si sono negoziate intese, ripensamenti, oppure si sono consumate distanze irre recuperabili. È noto come sia stato Maurizio Ferraris a dare avvio al dibattito (direi essenzialmente in primo luogo contro se stesso, il se stesso interprete di Nietzsche e di profonda fede ermeneutica e vattimiana²), con vari volumi e articoli, e poi con il battagliero *Manifesto del nuovo realismo*³. Non è mia intenzione ritornare sui temi dibattuti se non per andare alla radice del problema, che non è tanto quello di militare per l’esistenza o meno della realtà – posizione che denuncia una profonda vena di *common sense*, cioè che rivela una matrice in fondo molto poco filosofica – quanto quello di discutere su cosa facciamo, cosa ci proponiamo di guadagnare, quando maneggiamo termini come ‘reale’, ‘oggettivo’, ‘dato’. In una prospettiva pragmatista, esattamente come fece Peirce ormai 150 anni fa, vorrei chiedere: quale effetto ha la credenza nel reale? L’unico effetto che hanno le cose considerate ‘reali’, scriveva Peirce, è di causare una credenza, una credenza che si rivela produttiva di effetti pratici di grande rilievo (EP1: 136-138)⁴. Le cose reali mi conducono a compiere certe azioni, piuttosto che altre (soprattutto in ambito scientifico, come Minazzi rileva bene). Il problema va dunque spostato su questo piano: quali sono le azioni e i comportamenti concepibilmente pratici che la credenza nell’esistenza della realtà produce? Il problema diverrà quello di distinguere la credenza vera (cioè quella che placa il dubbio innestato dalla ricerca e mi permette di muovermi fiducioso in un orizzonte pratico) dalla credenza falsa (quella di pura finzione, che non produce alcuna presa efficace sul mondo).

Non voglio dilungarmi a ricordare i termini del dibattito, perché lo reputo molto noto. Mi soffermerò invece a delineare alcune posizioni che mi paiono interessanti, e procederò ad approfondire quella

¹ Cfr. ad esempio F. Minazzi, *Epistemologia storico-evolutiva e neo-realismo logico*, Olschki, Firenze 2021.

² Cfr. tra molti saggi e volumi il ponderoso *Storia dell’ermeneutica*, Bompiani, Milano, 1988 e la pregiata cura del volume (insieme a P. Kobau) di F. Nietzsche, *La volontà di potenza* (Bompiani, Milano 2005).

³ M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012.

⁴ C. S. Peirce, *How to make our ideas clear*, in C.S. Peirce, *The Essential Peirce*, Vol 1-2, edited by Nathan Houser and Christian Kloesel and The Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1992-1998, 2 volumi. Cito d’ora in poi con la sigla EP seguita dal numero del volume e della pagina. In questo caso EP1: 136-138.

pragmatista classica, sostenuta da Charles Sanders Peirce, che – a me sembra – può inserire questo dibattito su di un piano inedito.

La tesi ‘realista’ può essere sintetizzata con le parole di Ferraris: vi sono dei fatti inemendabili che meritano rispetto e deferenza⁵. Questi non sono interpretabili, *sono* punto e basta. Il suo obiettivo polemico non è l’idealismo, oggi praticamente irreperibile, ma il costruzionismo postmoderno che si pone al termine di una lunga e nobile genealogia che va da Kant a Goodman e Foucault passando attraverso Nietzsche e il pragmatismo⁶. Come giustamente noterà Eco, la miccia che innesca la fiamma realista è la volontà di ridurre in cenere l’asserzione nicciana: “Non ci sono fatti, solo interpretazioni”⁷, asserzione per altro condivisa e ben spiegata nei suoi risvolti teoretici da Ferraris stesso, che aveva curato una pregevole edizione della *Volontà di potenza*, da cui il frammento è tratto.

Procediamo ora alla posizione sostenuta da Umberto Eco, che ci avvicina a poco a poco alla tesi pragmatista. È necessario anzitutto sottolineare che Eco giunge ad una originale impostazione filosofica, né troppo ossequiosa delle idee allora dominanti di stampo ermeneutico, né banalmente realista, già verso fine degli anni ’90, con la pubblicazione di *Kant e l’ornitorinco*. Eco qui dimostra di essere, oltre che il padre della semiotica italiana, anzitutto un filosofo, e un filosofo tra i più lucidi e originali della storia del nostro pensiero recente. Il primo capitolo, intitolato “Sull’Essere” è un trattato di metafisica, di ontologia, di gnoseologia e infine, potrei dire, di semiotica filosofica – o di semiotica interpretativa, come a lui piaceva dire, accogliendo i suggerimenti degli interpreti -, che curiosamente è stato però poco letto e poco citato dai filosofi di professione che, si sa, sono una casta un po’ autoreferenziale e non amano le incursioni nei propri territori da parte di creature aliene. Eppure, lo ripeto, il primo capitolo è denso di suggestioni che mettono all’angolo anche i filosofi più avvertiti (uno per tutti, l’amico Vattimo, che viene a poco a poco in queste pagine graziosamente demolito).

Il problema dell’essere, esordiva Heidegger in *Essere e tempo*, è il più antico che sia dato all’uomo che fa filosofia, eppure è il più obliato. Per quanto diverse tutte le cose siano, comunque esse *sono*, diceva già Aristotele, che aggiungeva: perciò l’essere si dice in più modi. Ma poi arrivava Leibniz (e Heidegger sembra seguirlo sulla strada di questi interrogativi) e affermava: la domanda più radicale che abbia posto la filosofia è “Perché l’essere piuttosto che il nulla?”.

Eco parte da qui e dimostra con spietata lucidità e suprema ragionevolezza che no, non proprio, non è questa una domanda radicale, perché – anche se volessimo assumere che il verbo essere sia coinvolto in ogni proposizione del linguaggio (e Sapir e Whorf hanno già instillato molti dubbi su ciò, dimostrando come le lingue di alcuni popoli ‘primitivi’ non prevedano l’uso della copula o

⁵ M. Ferraris, *Manifesto*, cit, cap.I e *Nuovo realismo FAQ*, in “Nòema”, 2, 2011.

⁶ Come chiarito nel *Manifesto* (p.7), gli obiettivi polemici sono l’ironizzazione post-moderna, la desublimazione, o l’enfasi sul desiderio e le pulsioni della corporeità e soprattutto la de-oggettivazione che conduce al dubbio scettico e relativista verso tutto ciò che appare fondato ontologicamente. Da ciò segue l’identificazione tra essere e sapere, cioè la confusione tra ontologia e epistemologia e il rifiuto di considerare non negoziabile un certo aspetto di ciò che, testardamente, contrasta le nostre azioni, ‘li fuori’.

⁷ Cfr. F.Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., aforisma 481.

riferimenti terministici⁸) - rimane il fatto che l'essere non potrebbe essere contrapposto dialetticamente a null'altro, al nulla, giustappunto, poiché esso designa il 'che c'è', l'orizzonte intrascendibile che ci permette di parlare di alcunché, il *that*, come diceva James, e non il *what* che lo qualifica con attribuzioni e aggettivazioni varie. "Quindi c'è dell'essere perché possiamo porci la domanda sull'essere, e questo essere viene prima di ogni domanda e quindi di ogni risposta e di ogni definizione"⁹. Se sono al mondo, il mondo non è percepito anzitutto come una exteriorità, presente di fronte a me, che mi concepisco come un'interiorità, (pensate all'infante che non coglie certo queste distinzioni), se sono *al* mondo, sono *il* mondo, *tout court*. L'Io non è uno spettatore che sta alla finestra e guarda il mondo lì fuori, scriveva Calvino, l'io è mondo che guarda il mondo¹⁰. "Quindi c'è dell'essere perché possiamo porci la domanda sull'essere, e questo essere viene prima di ogni domanda e quindi di ogni risposta e di ogni definizione" (Eco 1997: 9).

II. La resistenza dell'Essere

In *Kant e l'ornitorinco* Eco però inizia a privilegiare una posizione che ammette una faglia interna a questa continuità ontologica, posizione che poi connoterà il suo contributo al dibattito sul realismo. Lo definirà "realismo negativo". Vi sono, scrive Eco, alcune linee di resistenza dell'Essere e questa resistenza non può essere battuta a piacimento. Posizione ampiamente ripresa, confermata e ampliata nella autobiografia intellettuale, ultimo saggio consegnatoci dal filosofo¹¹. L'Essere possiede uno zoccolo duro, inteso non come un nocciolo che, scavando scavando, alla fine potremo portare alla luce, ma come una nervatura profonda, una linea di faglia, una disposizione ad essere letto o ritagliato in un certo modo, un *mening*, come dice Hjelmslev, più che un *meaning*; un significato, sì, ma nel senso di una direzione, che non può essere ignorata quando si va alla ricerca del "Qualcosa". Eco ricorda che Hjelmslev aveva accettato come traduzione inglese del suo *mening* il termine *purport*, non a caso fondamentale anche nell'architettura pragmatista peirceana. Le linee di resistenza sono linee di propensione, come Eco aggiungerà per spiegarsi. Forse l'Essere non ha un senso unico, scrive in conclusione l'autore, ma "*ha dei sensi*, forse non dei sensi obbligati, ma certo dei *sensi vietati*" (Eco 1997: 39). L'Essere insomma dice dei No molto chiari. Il cacciavite può essere usato in molteplici modi, anche estranei all'utilizzo per cui è stato concepito: per tagliare un contenitore di plastica, per separare due tagli di carne congelata, non però per essere maneggiato in funzione di cotton fioc. "Esistono dunque delle linee di resistenza, magari mobili, vaganti, che producono un ingrapparsi del discorso [...] Che l'essere ponga dei limiti al discorso mediante il quale ci stabiliamo nel suo orizzonte non è la negazione dell'attività ermeneutica, ne è piuttosto la condizione" (Eco 1997: 37).

Qui l'essere si presenta non come l'incircoscivibile che c'è, ma come un inciampo del pensiero e del linguaggio, una schisi – Peirce parlava di "Non-Ego, the strange intruder, in his abrupt entrance"

⁸ *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, edited by John Carroll. MIT Press.

⁹ U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani Milano 1997, p. 9. Cito d'ora in poi col nome dell'autore e l'anno di pubblicazione di questo libro, seguito dal numero di pagina.

¹⁰ I. Calvino, *Palomar*, Einaudi, Torino 1982, p. 116.

¹¹ U. Eco, *Intellectual Autobiography*, in *The Philosophy of Umberto Eco*, edited by Sara G. Beardsworth and Randall Auxier, The Library of Living Philosophers, Open Court, Chicago (IL) 2017, cap. XV.

(CP 5.53¹²), qualcosa che compare al posto dell'oggetto atteso. Ma Eco, lo avvertivo prima, è sempre molto fine, e si avvede del cambio di rotta. Ho detto che l'essere si presenta sempre in positivo e che il nulla è effetto di linguaggio e ora affermo invece che l'essere ci oppone dei no decisi? Non proprio: una porta chiusa è un no per chi la vuole aprire forzandola, ma un sì per chi ne vuole trarre protezione e riservatezza. "La stessa morte appare come un limite a noi, che capricciosamente vorremmo vivere ancora, ma per l'organismo arriva quando le cose vanno esattamente come devono andare" (Eco 1997:42). L'Essere dice dei no semplicemente di fronte ad una nostra domanda esigente cui non offre la risposta che ci attendevamo. Si tratta appunto di un problema di *attesa e sorpresa*, di pratiche che vengono più o meno confermate dall'esperienza, di regolarità interpretanti e di rottura di tali regolarità.

Iniziamo a stabilire questo punto fermo, che Eco deve alla sua formazione pragmatista: gli oggetti reali compaiono nel mio campo percettivo, destano la mia attenzione solo in riferimento ad un loro possibile (e concepibile) uso. Voglio ripetere qui l'esempio dello psicologo Lurija, citato da Ong in un libro famoso¹³. Lo scienziato sovietico interrogava un contadino sulla distinzione esistente tra ceppo, accetta, sega e il contadino, faticando a comprendere il senso della domanda, rispondeva che in realtà non si trattava di tre cose distinte, ma di un'unica e identica "realtà", perché unica era l'azione che li vedeva utilizzati: "La sega segnerà il tronco e l'accetta lo taglierà". Non ci sono oggetti separati dalle pratiche d'uso all'interno delle quali li assumo; non c'è una realtà che non si *realizzi* all'interno di abiti di risposta interpretanti in una certa forma di vita¹⁴.

III. L'attesa del reale

Eccoci sospinti prepotentemente verso la questione delle pratiche. La realtà *come oggettività* non esiste in sé e per sé indipendentemente dal sistema di riferimento all'interno del quale, ad esempio, 'reale' è un termine con cui è opportuno, produttivo, avere a che fare (lo è massimamente per un pensiero atteggiato scientificamente, molto meno per lo sciamano indiano). Peirce stesso ci ricorda che il termine ente, o essere, è stato costruito faticosamente all'interno della storia della metafisica e anche della storia della nostra identità personale. Real "is a conception which we must first have had when we discovered that there was an unreal, an illusion; that is, when we first corrected ourselves" (EP1: 52). Ma aggiunge: esso è quell'*ens* che *in the long run* si confermerebbe oggetto della ricerca e della verità pubblica e che non appartiene all'idiosincrasia privata. "The real, then, is that which, sooner or later, information and reasoning would finally result in, and which is therefore independent of the vagaries of me and you" (*ibidem*). Non però dal pensiero "in generale", dallo scorrere della verità "pubblica" o della comunità che invero o meno un certo pensiero.

Si può comprendere meglio il pensiero di Peirce facendo riferimento al suo sistema faneroscopico. Lo studio del *phaneron*, o fenomeno d'esperienza (si tratta qui di ciò che si presenta con evidenza

¹² C. S. Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Voll.1-6, C.Hartshorne e P.Weiss (eds.); Voll.7-8, A.Burks (ed.), Harvard University Press, Cambridge 1931-1958. Cito d'ora in poi, com'è d'uso, con la sigla CP seguita dal numero del volume e del paragrafo. In questo caso 5.53.

¹³ W. Ong, *Orality and Literacy*, Routledge, New York 1982.

¹⁴ Mi riferisco per questa interpretazione alle tesi espresse in molti testi di Carlo Sini, ad esempio C. Sini, *Etica della scrittura*, in Da cui traggio anche l'esempio precedente.

immediata ogni giorno e ora della nostra vita¹⁵), ci conduce a qualificarlo in tre modi distinti e insieme assolutamente indistinti. Prendiamo l'esempio di un terremoto che irrompe inatteso nella mia quotidianità, un esempio di dura, inemendabile, brutta realtà, non certo un'interpretazione! Esso accade come pura sensazione, qualità irrelata e assoluta d'esperienza pura, né soggettivata né oggettivata, *Firstness* originale e emergente (mi sento sbattere da tutti i lati... e non riesco neppure a chiedermi cosa sta accadendo); ma si dà anche come scontro, costrizione, o shock, *Secondness* (ecco l'irruzione della brutta realtà: sto sanguinando, provo un dolore terribile!) e infine come faticosa operazione di mediazione significativa, o *Thirdness*, nei termini peirceani (ho capito di che si tratta: si tratta di quel cataclisma che chiamiamo 'terremoto'. Me l'hanno sempre raccontato, ora lo sto vivendo, povera me!). Si tratta dunque di un problema di 'prensione' di ciò che accade in termini categoriali complessi, di cui *First* non nomina un *primum* cronologico, ma solo di qualificazione dell'esperienza nel suo carattere immediato e sorgivo; si tratta cioè di una semiotica costruita su base fenomenologica, non di un'ontologia realistica, e quando mi riferisco all'esistenza di "fatti" sono già salito al terzo livello, quello in cui considero l'esperienza che ho avuto e le do un nome. Lo shock, lo scontro con gli eventi, col Non-Io, come dice Peirce, l'ho patito: chiamiamolo semplicemente "brutta esistenza", è un "affair of blind force, a dynamical reaction" (CP 1.329). Ma l'incontro con la "realtà" ha natura diversa: ha natura interpretativa, segnica, relazionale.

Peirce distingue dunque l'essere come *Secondness* e l'essere come *Thirdness* (oltre che come irrelata e pura esperienza Prima). L'esistenza è il brutto fatto che ci resiste (CP 1.431), è il senso di agire ed essere 'agiti' da qualcosa che ci forza: questo è il significato della parola reale, scrive l'autore in *What is a sign?* (EP 2. 4-5¹⁶). Ma reale non è solo ciò che esiste in questo modo oppositivo e brutto, dove si ricevono dei no secchi là dove si vorrebbe essere accolti, dove dobbiamo riconfigurare il nostro ordine concettuale per sostenere l'irruzione dello "strange intruder" che genera sorpresa e sconcerto. Reale è anche "the opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate" (EP 1:139), "the normal product of mental action and not [as] the incognizable cause of it" (EP1:91); in una parola – e sono tutte citazioni degli scritti in cui si costruisce la semiotica cognitiva e pragmatista, tra il 1868 e il 1878 - la realtà "is an event indefinitely future" (EP1: 64). Potremmo dire che Peirce distingue la brutta esistenza hic et nunc dalla persistenza degli abiti – ma entrambe queste esperienze convivono, hanno insistenza, in uno stesso *phaneron* o cristallo di visibilità apparente (si veda l'etimo della parola).

Ritroviamo dunque in queste riflessioni il gioco di scambio tra Oggetto Immediato e Oggetto Dinamico che accompagna le considerazioni semiotiche degli ultimi anni: se l'oggetto dinamico è l'oggetto reale in quanto puramente esistente, causa determinante del processo semiotico, l'oggetto immediato è l'oggetto reale in quanto attualmente determinato in forme semiotiche precise, *ma non c'è alcun modo di cogliere il primo senza la mediazione del secondo*. Inversamente, come nota lo stesso, Eco, il primo può ben essere composto da interpretazioni segniche consolidate e cristallizzate tanto da divenir "abiti inveterati" (CP 6.613) e sostanziali, ma rimane pur sempre un dato. "This

¹⁵ "By phaneron I mean the collective total of all that is in any way or any sense present to the mind, quite regardless of whether it corresponds to any real thing or not" (CP 1.284)

¹⁶ "This sense of acting and being acted upon, [...] is our sense of the reality of things" (ivi).

datum may well be a result (of another interpretation) but will, in any case, be a present *extra-interpretationem* event. “Precisely because one supports a theory of interpretation, it is necessary to admit that something is *given* to be interpreted”¹⁷. In una visione sinechistica, dunque, vi è una circolarità tra interpretazioni e dati di interpretazione; in una visione fenomenologica si possono distinguere eventi (non fatti) di diversa natura, che però risultano sempre aspetti di una stessa esperienza.

Vengo allora all’ultimo passaggio, Nella ricerca della definizione sempre più precisa del termine ‘reale’ Peirce utilizza una dizione che potremmo sintetizzare con queste parole: la realtà è un *habit of expectation*, capace di strutturarsi dinamicamente e di collocare il proprio senso in un futuro indefinito. Ciò significa che reale è ciò che la vita mi ha costretto a riconoscere, ma anche ciò che l’aspettativa mi conduce a *sperare che accadrà*, a lungo andare. In una lettera a James del 1904 (CP 8.284, ripreso in 8.330), aggiunge: l’idealismo pragmatico (cioè il vero idealismo) dice che la “*reality consists in the future*” (*ibidem*). Definisco questo processo “‘mellonization’ from the greek *Mellon*, the being about to do, to be, or to suffer [...] I mean that operation of logic by which what is conceived as having been is conceived as repeated or extended indefinitely into what always will be (o what will some day be...)” (*ibidem*). “Therefore to say that it is *the world of thought that it is real* is, when properly understood, to assert emphatically the *reality of the public world of the indefinite future* as against our past opinions of what it was to be” (*ibidem*).

Chi conosce il pragmatismo ritroverà qui i termini della massima pragmatica, anzi pragmaticista: che significato ha la credenza in qualcosa – ad esempio, nei termini echiani, la credenza in “Qualcosa”, nel reale? To produce “a tendency – the *habit* - actually to behave in a similar way under similar circumstances in the future” (CP 5.487). A me piace anche pensarlo (sempre secondo i significati possibili del termine *expectation*) come un abito di speranza: la speranza che la comunità degli Interpretanti perduri e continui, ragionevolmente, ad interpretare come reale quel dato evento, oltre ogni limite assegnabile. In questo senso, e solo in questo senso – e la chiosa non vuole essere polemica con il *Manifesto* di Ferraris, ma solo servire da possibile integrazione - noi dobbiamo “rispetto” a questo genere di ‘fatti’ (perché si offrono “caritatevolmente” all’interpretazione, dice Peirce, e perché nutriamo la “fede” che la loro interpretazione sia veritiera, cfr. 2. 655).

Peirce concorderebbe dunque completamente con Eco, per quanto riguarda l’idea che la sorpresa e la resistenza siano alla base della nostra esperienza dell’essere, ma lo solleciterebbe a non separare il reale come *Secondness* dal reale come *Thirdness*, il reale come *surprise* (CP 5.51ss) dal reale inteso come *expectation* (CP 5.53-57)¹⁸. Si tratta di due qualità diverse dell’esperienza che conducono alla formazione degli abiti, di due modi diversi di essere affetti che si avviluppano a vicenda. L’esperienza è infatti continuità *in actu*, mentre il nostro pensiero è abituato a frequentare le categorie cartesiane: lavora con l’accetta e separa, distingue, definisce in modo univoco la realtà e il pensiero, l’esterno e

¹⁷ U. Eco, “La soglia e l’infinito. Peirce e l’iconismo primario” in *Dall’albero al labirinto*, Bompiani, Milano 2007, p. 463.

¹⁸ Cf. su questo tema M. R. Brioschi, *Il concetto di realtà secondo Peirce: tra attesa e sorpresa*, in *Su Peirce. Interpretazioni, ricerche, prospettive*, a cura di M. A. Bonfantini, R. Fabbrichesi, S. Zingale, Bompiani, Milano 2015, pp.86-89.

l'interno, il segno e l'oggetto. È il presupposto del dibattito sul realismo ad essere fragile. Bisognerebbe riferirsi non alla 'realtà esterna' come *fundamentum inconcussum*, ma piuttosto all'esperienza che facciamo quotidianamente vivendo nel mondo. Reali – come indica Peirce – apparirebbero allora non i *fatti* (vs interpretazioni), ma gli *atti*, gli abiti, le pratiche che connotano la potenza d'agire di ogni ente dell'universo, per dirla à la Spinoza. “In principio era l'azione”.

Queste pratiche si trasformano in discorsi all'interno di precise forme di vita. Come indica Fabio Minazzi reinterpretando la grande lezione di Giulio Preti, bisogna allora imparare a comprendere le forme costruttive dei vari universi di discorso, che non pretendono di cogliere le strutture fondamentali dell'Essere in sé, ma semplicemente parlano di se stesse e di come sono “fatte”, all'interno del sapere scientifico e, in generale, della cultura¹⁹.

¹⁹ F. Minazzi, *op.cit.*, p. XV.