

## Fare la verità: proposta di una ermeneutica neorealista

**Maurizio Ferraris**

Università degli Studi di Torino

### Invited paper

Permettetemi di incominciare con una storia di famiglia. L'Università di Torino, in cui mi sono formato e nella quale insegno, ha una tradizione ermeneutica il cui capostipite è stato Luigi Pareyson e il cui scolarca è stato a lungo Gianni Vattimo, e di cui io sono l'erede degenero, dal momento che a un certo punto mi sono allontanato dall'ermeneutica. Questo allontanamento ha avuto luogo nel 1997, con *Estetica Razionale* (1997). Nello stesso anno usciva *Kant e l'ornitorinco*, di Umberto Eco, un altro e ben più illustre eretico della tradizione torinese, che sollevava problemi dettati da un nuovo realismo antiletterario molto vicini ai miei e che, soprattutto, né Pareyson né Vattimo si erano mai posti.

Per Pareyson (1971) l'ermeneutica è rivelazione della verità, ma il tutto si svolge in una atmosfera rarefatta e vaga, in cui manca qualunque forma di oggetto, di individuo, di nome proprio, tranne quello dell'Essere, che è poi evidentemente identificato con Dio, e in cui si narra della lotta, vinta in partenza dal primo, fra il pensiero rivelativo, che ha rapporto con Dio, e il pensiero espressivo, lo storicismo marxista, che quel rapporto non ce l'ha. Vattimo, con il progetto di una «ontologia dell'attualità» (1994<sup>1</sup>) che identifica il mondo con la storia, si limita a capovolgere il rapporto di forze, facendo vincere la partita al pensiero espressivo. Il problema, però, è che queste partite si svolgono in cielo, e che in campo manca l'arbitro, la realtà, quello che c'è, e che si manifesta non nelle idee, bensì negli individui: questo singolo mal di denti, il colore di quella foglia fuori dalla finestra, il rumore delle auto sulla strada provinciale attutito dagli alberi.

Manca insomma quella che in *Kant e l'ornitorinco* Eco definisce la «soglia inferiore» della interpretazione, l'oggetto anche molesto, il «Qualcosa-che-ci-prende-a-calci e ci dice “parla!” – o “parla di me!”» (1997: 5). Era il medesimo problema che mi ponevo in *Estetica razionale*, che – come nel libro di Eco – spostava il fuoco della interpretazione dalla storia e dal pensiero alla natura e alla percezione, cose apparentemente improprie (non c'è già quella che confusamente si chiama “scienza”, per la natura?) o irrilevanti (la percezione non è forse la certezza sensibile, ossia ciò da cui il filosofo deve innanzitutto imparare a diffidare?). Ma – questo il punto decisivo – cose senza le quali non è possibile dirsi realisti e – temo – è anche abbastanza difficile dirsi filosofi e non semplicemente ideologi, nel senso letterale di chi circoscriva la

---

<sup>1</sup> Testo particolarmente rilevante perché è il suo ultimo contributo non animato da motivi polemici nei confronti del realismo.

propria attività al discorso sulle idee (generali, per giunta), tagliando fuori la natura, la percezione, gli individui.

Da allora sono passati vent'anni esatti. Nel frattempo è diventato normale considerare l'estetica, come suggerivo in *Estetica razionale*, anche una teoria della percezione (*aisthesis*) e non solo una filosofia dell'arte. E filosofi di prima grandezza non hanno disdegnato il tema, si pensi all'ultimo libro di Searle (2015), o all'interesse per la percezione con cui si conclude la ricerca di Putnam<sup>2</sup>. Putnam ci ha lasciati nel marzo 2016, meno di un mese dopo il suo amico Eco. Però la scena filosofica è molto cambiata a vantaggio del realismo, il che credo sia per la filosofia un gran bene, probabilmente il sommo bene. Ed è giunto, almeno per me, il momento di chiedermi: in questo quadro c'è spazio per l'ermeneutica, una ermeneutica rinnovata e diversa da quella a cui avevo detto addio in *Estetica razionale*?

La risposta è sì, e vorrei articolarla in queste pagine proprio partendo da un tema che attraversa sottotraccia i saggi di *Kant e l'ornitorinco*: il fatto che l'interpretazione sia prima di tutto una attività, un fare, che precede i concetti invece che seguirli e applicarli, come voleva Kant. Per questa via vorrei, per così dire, riportare tutto a casa, non solo la mia personale vicenda con l'ermeneutica, cosa priva di qualunque interesse se non (un poco) per me, ma la storia della tradizione da cui provengo, visto che il tema del fare è presente anche in Pareyson e in Vattimo, che però non ne sviluppano le potenzialità proprio perché riducono la sfera della filosofia all'ambito delle idee. Ma soprattutto, visto che le foto e le storie di famiglia interessano solo quelli che ne fanno parte, vorrei cercare di proporre una teoria dell'interpretazione adatta al realismo, e mostrare che il sintagma "ermeneutica neorealista" non è un ossimoro.

### Tre teorie della verità

Per farlo, vorrei partire dalla suggestione di un filosofo che ha contato moltissimo per me, e che non solo non fa parte della litigiosa famiglia torinese, ma che anzi ha teorizzato (in una conversazione con me uscita anche quella giusto vent'anni fa<sup>3</sup>) il "non essere della famiglia", il non appartenere ad alcuna famiglia. Disegnando un'altra storia di famiglia (si rivolge alla madre, in coma, e rievoca l'indirizzarsi di Agostino alla madre), Derrida (1990) valorizza un punto capitale. A un certo punto, avanti nelle *Confessioni*, Agostino si pone una domanda elementare, quasi comica: perché mi confesso a Dio che sa tutto? Che senso ha raccontare la propria vita a uno che ne sa più di me su di me? La risposta è illuminante: Agostino dice che vuole fare la verità, non solo nel suo cuore, ma anche per iscritto di fronte a molti testimoni (*Confessiones*, X, 1.1). Intende che la verità si fabbrica così come si fabbrica la post-verità? Certo che no, difficile pensare di spacciare *fashionable nonsense* a un onnisciente. Intende piuttosto che la verità non è solo un possesso interiore, è anche una testimonianza che si rende in pubblico e che ha un valore sociale, ed è soprattutto qualcosa che comporta uno sforzo, una attività, una capacità tecnica. Cerchiamo di situare questa posizione nel quadro della filosofia contemporanea. A questo fine, propongo tre teorie della verità: l'ipoverità, che corrisponde all'ermeneutica *mainstream*; l'iperverità, che è la teoria analitica *mainstream*, e la mesoverità, che è quella che vorrei sviluppare in queste pagine.

<sup>2</sup> «se non possiamo spiegare come la percezione ci permetta di comprendere la realtà, ogni descrizione del realismo rimarrà necessariamente incompleta», (PUTNAM, 2012).

<sup>3</sup> DERRIDA, FERRARIS 1997.

Gli ermeneutici hanno sviluppato una teoria epistemica della verità che è in effetti una *ipoverità*, una verità subordinata, visto che è sganciata dalla ontologia e consiste piuttosto negli schemi concettuali che mediano, e di fatto costituiscono, il nostro rapporto con il mondo. In questa versione, con diversi gradi di radicalità, “vero” diventa sinonimo di “conforme a una credenza condivisa”, sia essa una rivelazione teologica (nel caso di Pareyson) o una espressione sociologica (nel caso di Vattimo). Così, gli ermeneutici notano giustamente che la verità non va da sé richiedendo un contesto e delle azioni, ma vanno troppo lontano quando pretendono che la verità non consista che nelle procedure di accertamento, e che l’idea di un mondo “lì fuori”, indipendente dai nostri schemi concettuali, è una ingenuità prekantiana. Col che non solo forniscono una cauzione teorica alla postverità (che non sa che farsene), ma, soprattutto, perdono l’occasione di dare all’ermeneutica la sua giusta dimensione che è – come cercherò di argomentare più avanti – tecnologica e non ideologica.

La maggior parte degli analitici sviluppa invece una nozione di verità molto forte. Chiamiamola *iperverità*, poiché postula una correlazione necessaria tra ontologia ed epistemologia, in cui la proposizione “‘la neve è bianca’ è vera (epistemologia) se e solo se la neve è bianca (ontologia)” comporta: se la neve è bianca, allora è vero che la neve è bianca, sicché sarebbe vero che la neve è bianca anche se non ci fosse (né ci fosse mai stato, né ci sarà mai) un umano sulla faccia della terra (MARCONI 2007). Per gli iperveritativi, se è vero che il sale è cloruro di sodio, allora questa proposizione era vera anche per un greco dell’età omerica, sebbene non avesse gli strumenti per accedere a quella verità. Designare la verità come il rapporto che intercorre fra la proposizione “la neve è bianca” e il fatto che la neve sia bianca è una tesi che è difficile non condividere. Da ciò tuttavia gli iperveritativi traggono la conclusione che quella proposizione sarebbe vera anche se non ci fosse mai stato un essere umano sulla terra in grado di formularla. E questo è tutt’altro che è ovvio.

Questa seconda parte della tesi della iperverità appare motivata dalla preoccupazione che, diversamente, si darebbe spazio alle derive ermeneutiche e ipoveritative. Ma questo non è affatto un esito obbligato. Ad esempio, la tesi di Heidegger secondo cui, prima di Newton, le teorie del moto dei pianeti da lui enunciate non erano vere non è di per sé relativistica: le leggi di Newton (epistemologia) non esistevano, ma esisteva la realtà a cui si riferivano (ontologia). Il lavoro di Newton è consistito nel rivelare qualcosa che c’era già. Dire questo non significa – indipendentemente dalle conclusioni che ne trae Heidegger – sostenere che il moto dei pianeti è stato creato da Newton, bensì che la concezione vera del moto dei pianeti dipende dall’apparato grazie cui Newton ha potuto elaborare le proprie leggi (nella fattispecie, la matematica, impensabile senza carta e penna) applicandole alla realtà fisica, proprio come la concezione vera dei Pianeti Medicei dipende dall’apparecchio tecnico (nella fattispecie, un telescopio) con cui Galilei li ha scoperti, e che questa concezione non è così dispotica da trasformare in pianeti quelli che in effetti sono i quattro satelliti principali di Giove.

Che il sale sia cloruro di sodio o che ci siano stati dinosauri non dipende in alcun modo da noi e dai nostri schemi concettuali. Tuttavia dipende da noi che si sia elaborata una chimica (avrebbe potuto anche non esserci) si siano trovate ossa, fossili, che si siano proposte delle classificazioni e delle interpretazioni. Così, prima delle leggi di Newton c’erano i pianeti e le loro interazioni, che ovviamente erano esattamente quelle che erano senza l’intervento di alcuno schema concettuale. Pretendere invece, con i fautori della iperverità, che le leggi erano vere anche prima di essere scoperte significa o formulare una asserzione priva di senso, oppure – *convergen*

*riamente con gli amici della ipoverità* – far dipendere le interazioni tra pianeti dagli schemi concettuali.

Alla ipoverità e alla iperverità contrappongo quella che chiamo *mesoverità*. Nel senso non tanto che sta a metà strada fra le due, ma che insiste sul ruolo della mediazione tecnica fra ontologia ed epistemologia, ossia sugli *apparati*, gli *apparecchi* e le *operazioni* di cui parlavo un momento fa. Nella mesoverità, la verità non è né l'epistemologia che modella l'ontologia (come vogliono gli ipoveritativi), né l'ontologia che si riflette nella epistemologia (come vogliono gli iperveritativi), bensì una struttura a tre termini, che comprende l'ontologia, l'epistemologia, e la *tecnologia*, da considerarsi come l'elemento, sinora largamente sottovalutato dai filosofi, che assicura il transito dall'ontologia alla epistemologia, e che permette di *fare* la verità. Per la mesoverità, la verità è il risultato tecnologico del rapporto tra ontologia (quello che c'è) ed epistemologia (quello che sappiamo).

Mi spiego con un esempio di sapore vagamente peirceano. In un barattolo ci sono 22 fagioli (ontologia); li conto (tecnologia); enuncio la frase: “in questo barattolo ci sono 22 fagioli” (epistemologia). La frase è vera. Il barattolo ha un certo peso (ontologia); lo metto su una bilancia (tecnologia); enuncio la frase “il barattolo pesa 100 grammi” (epistemologia). Anche questa frase è vera. Se fossi negli Stati Uniti direi che il barattolo pesa 3 once e mezza, e sarebbe ugualmente vera, sebbene 3,5 e 100 siano due numeri diversi. Morale: la verità è relativa agli strumenti tecnici di verifica, ma assoluta rispetto alla sfera ontologica a cui fa riferimento, e alla esigenza epistemologica a cui risponde. Ciò che designiamo, nel linguaggio corrente, come “relativo” e “assoluto” indica, nella versione che propongo, due forme diverse di dipendenza della verità, rispetto alla ontologia e rispetto alla tecnologia.

In questo modo, la verità dipende dalle proposizioni, senza – per questo – essere relativa. C'è la neve bianca (o non c'è) indipendentemente da chicchessia (ontologia). C'è la frase “la neve è bianca”, che è vera (se la neve è bianca), e che dipende dal fatto che ci siano esseri simili a noi (difficile pensare alla validità di “la neve è bianca” per un pipistrello): si tratta di epistemologia, che è un livello non necessariamente correlato alla ontologia, malgrado quanto ritengono tanto i partigiani della iperverità quanto quelli della ipoverità. E soprattutto ci sono le operazioni che permettono di mettere in relazione l'ontologia e l'epistemologia, operazioni che chiamo appunto “tecnologia”, e che vanno dall'osservazione della neve per appurare se sia bianca o meno, all'analisi chimica del sale per appurare se sia o meno cloruro di sodio, allo scoprire che il colpevole è il maggiordomo e che la Donazione di Costantino è un falso. Abbiamo dunque due domini ben distinti, e una serie di operazioni che posso-no (anche se non necessariamente devono) metterli in comunicazione.

Per chiarire questa teoria propongo preliminarmente una riforma terminologica. È diffusa in ambito analitico, e anticipata dalla tradizione, la distinzione tra fattori di verità (*truth maker*) e portatori di verità (*truth bearer*), dove i primi sarebbero il fondamento ontologico di una proposizione vera (la neve bianca) e i secondi l'espressione epistemologica della verità (la frase “la neve è bianca”) (CAPUTO 2005). Questa distinzione poggia tuttavia sull'identificazione iperveritativa tra ontologia ed epistemologia. Viceversa, nella prospettiva che propongo ci può essere realtà senza verità, ma non verità senza realtà, e la verità è per l'appunto quello che si fa, l'insieme delle proposizioni vere che emergono dalla realtà. Che cosa intendo con questo? Una teoria positiva della verifica. “Verificare” deriva da *veritas facere*, rendere qualcosa vero. Fare la verità, verificare, ha un doppio aspetto: tanto quello dell'invalidare (se la neve non è bianca) quanto quello del convalidare (se la neve è

bianca). Alla luce della prospettiva a tre termini, proporrei una inversione e una ulteriore differenziazione: invece di intendere il fondamento ontologico come “fattore di verità”, visto che è l’ontologia a fornire il materiale, proporrei di indicare lo strato ontologico come “portatore di verità”; la funzione di “fattore di verità” spetta invece, per quello che ho detto, alla tecnologia, che per l’appunto si incarica di fare la verità; e la funzione di “enunciatore di verità” (*truth teller* se vogliamo) spetta alla epistemologia.

I portatori di verità sono quanto (in un riuso di Peirce declinato in senso ontologico e non gnoseologico) propongo di chiamare “primità”: la prima cosa che c’è e che esiste indipendentemente è l’ontologia, che costituisce la realtà e si compone di individui; gli enunciatori di verità costituiscono l’epistemologia, quello che sappiamo, e che è sempre una secondità (qualcosa che si sa, o si crede di sapere, a proposito di qualcosa che c’è: *τι κατὰ τινοῦ*), che costituisce la verità e si compone di oggetti, che sono concetti relazionali che suppongono dei soggetti conoscenti; e i fattori di verità sono la terzità, la tecnologia che media fra ontologia ed epistemologia, attraverso delle interpretazioni che si servono di schemi e generano fatti. Riassumo i termini che ho elencato in una tabella; nelle prossime pagine li descriverò un po’ meglio.

<b>Portatori di verità</b>	<i>Primità</i>	<i>Ontologia</i>	<i>Realtà</i>	<i>Individui</i>
<b>Enunciatori di verità</b>	<i>Secondità</i>	<i>Epistemologia</i>	<i>Verità</i>	<i>Oggetti</i>
<b>Fattori di verità</b>	<i>Terzità</i>	<i>Tecnologia</i>	<i>Interpretazione</i>	<i>Fatti</i>

### **Portatori di verità**

Incominciamo con la *primità*, che, da un punto di vista ontologico, non è la prima cosa che conosciamo (come in Peirce), ma ciò che c’è indipendentemente dal fatto che lo conosciamo o meno. Questa primità non è l’indeterminato, bensì il determinatissimo, l’individuo: dalle particelle elementari agli atomi alle molecole sino agli organismi il mondo è composto da individui, che sono ciò che sono indipendentemente da qualunque sapere se ne possedga; gli individui e le loro interazioni compongono l’ontologia, quello che c’è, da cui, molto più tardi, e talvolta mai, emergeranno l’epistemologia, quello che sappiamo, e la politica, quello che facciamo come agenti liberi o presunti tali. La primità è appunto l’*ontologia*, il cui carattere distintivo è l’alternativa tra *esistente* e *inesistente*. Sembra molto poco, ma in effetti su questa alternativa si fondano i tre caratteri fondamentali di quello che c’è: l’inemendabilità, l’interazione e l’emergenza.

L’*inemendabilità* definisce il *realismo negativo*, che non ha nulla a che fare con il realismo ingenuo per il quale la percezione ci permetterebbe un accesso veritiero alla realtà. La percezione non è un accesso infallibile alla realtà (ma neppure è un accesso sistematicamente illusorio), è semplicemente la prova della sua resistenza. Io non posso trasformare, con la sola forza del pensiero, un oggetto bianco in un oggetto nero; devo almeno prendermi la pena di spegnere la luce. Senza questa operazione, che è una azione, non un pensiero, l’oggetto bianco resta tale, il che conferma l’inemendabilità del percettivo rispetto al concettuale che, nella fattispecie, si presenta come inemendabilità della ontologia rispetto alla epistemologia. Sappiamo che il bastone immerso nell’acqua non è spezzato, ma non possiamo fare a meno di vederlo spezzato.

Veniamo ora al *realismo positivo*, per il quale il reale non è un noumeno indeterminato: ha delle caratteristiche positive che si manifestano attraverso la circostanza per cui esseri dotati di apparati percettivi, così come di schemi interpretativi e di schemi concettuali diversi, o addirittura sprovvisti di apparati percettivi, di concetti e di schemi interpretativi, possono entrare in una *interazione*. Se per la filosofia negativa di matrice cartesiana (per la quale il mondo non è che una pasta malleabile che riceve forma dagli schemi concettuali) si trattava di revocare ogni consistenza ontologica al mondo per riportare tutto al pensiero e al sapere, e di lì procedere alla ricostituzione del mondo per via epistemologica, con il realismo positivo è possibile partire dalla ontologia per fondare una epistemologia. La quale poi ovviamente, quando accede al mondo sociale, può e deve diventare costitutiva (è chiaro che le leggi le fanno gli uomini, non gli atomi), mentre non può esserlo nel mondo naturale, come voleva la filosofia negativa che da Cartesio conduce ai postmoderni. Il che significa, per i nostri scopi, almeno due cose. Primo, che l'ontologia è uno spazio solido e che non abbisogna di forme imposte dalla epistemologia. Secondo, che per interagire e per vivere in generale non si ha bisogno di epistemologia o di concetti. I concetti servono per quella funzione estremamente rara e specializzata propria di alcuni viventi che si chiama "sapere" (così che tra la sfera del sapere e quella dell'essere si ha una proporzione con cui i costruzionisti sembrano poco interessati a fare i conti: la prima è enormemente più piccola della seconda).

Inemendabilità e interazione sono ciò che caratterizza il reale come ciò che ci prende a calci, o ci sfugge, o che ci viene incontro. È ciò che definisco *emergenza*, che altrove (FERRARIS 2016) ho cercato di isolare in alcuni concetti cardinali: la *resistenza* e la *persistenza* caratteristiche del realismo negativo, per la cui inemendabilità gli individui non si tolgono di mezzo né spariscono tanto facilmente; e le caratteristiche proprie del realismo positivo (FERRARIS 2013), variamente legate alla interazione: la *direzione* di un movimento, la *fissazione* di tracce, l'*invito*, le *affordance* che vengono dagli individui (riproponendo l'esempio di Eco: posso usare un cacciavite per aprire un pacco, ma non per bere). Inemendabilità, interazione ed emergenza definiscono i caratteri della *realtà*, che precede la verità. Tra la prima e la seconda c'è una dipendenza ontologica e logica, così come una differenza cronologica: se la realtà è solo potenzialmente relazionale (se ci fossero degli umani allora la realtà li prenderebbe a calci e direbbe loro "parla di me"), la verità è tematicamente relazionale (nella prospettiva che difendo, c'è verità se e solo se ci sono umani capaci di fare la verità). Questa differenza e precedenza dell'essere rispetto al sapere rappresenta un apriori materiale più forte di qualunque apriori concettuale, ed è altrettanto materiale, e non meno apriori, dell'assioma per cui non esiste un colore senza estensione. Se infatti la conoscenza non si riferisse a qualcosa di altro e precedente rispetto a sé, allora le parole "soggetto", "oggetto", "epistemologia", "ontologia", "conoscenza" e "riflessione" non avrebbero senso, o meglio sarebbero degli inesplicabili sinonimi.

Visto che è precedente e indipendente rispetto alla nostra conoscenza, la realtà (in cui ovviamente rientriamo noi stessi) è appunto composta dagli individui: unità che sono quello che sono indipendentemente da altro (sensi, concetti, esperienze pregresse). Il primo carattere degli individui è la loro *esteriorità* rispetto ad altri individui. Con "esterno" intendo esterno rispetto all'epistemologia, sicché l'esteriorità si qualifica come indipendenza non topologica ma funzionale. Siamo circondati da esistenze separate su cui, in grandissima parte, non abbiamo alcuna influenza (e che, reciprocamente e fortunatamente, in grandissima parte, non hanno alcuna influenza su di noi). Malgrado il parere di Berkeley e dei suoi molti eredi, per esistere non c'è bisogno di

essere conosciuti né di conoscere. Tra questi eredi si contano non solo gli ipoveritativi, ma anche gli iperveritativi, poiché tanto gli uni quanto gli altri, sebbene con direzioni diverse (da sinistra a destra i primi, da destra a sinistra i secondi) postulano una correlazione analitica fra verità e realtà.

### **Enunciatori di verità**

Gli enunciatori di verità arrivano sempre per secondi, e il loro ambito è dunque la secondità. Il termine *secondità* va inteso in senso tanto ontologico quanto cronologico (questo può non essere evidente in “la neve è bianca” ma è chiarissimo in “il sale è cloruro di sodio”), visto che, come abbiamo detto, il sapere, essendo sapere di qualcosa, viene necessariamente dopo la cosa conosciuta. Sapere che la neve è bianca significa possedere il concetto di “neve” e quello di “bianco”, e collegarli in un giudizio, che è vero se e solo se la neve è bianca. La sfera in cui hanno luogo i giudizi è l'*epistemologia*, che però dipende non solo dall'ontologia, ma anche dalla tecnologia, che è la via per il cui tramite l'epistemologia ha accesso alla ontologia, e di cui parlerò più avanti.

Se l'ontologia aveva a che fare con la presenza e l'assenza, l'epistemologia ha a che fare con la *verità*, la *falsità*, e il *non sapere* (ciò che non è né vero né falso). Non si tratta di una sfera inerte, che si limita a rispecchiare quello che c'è, né di una sfera iperattiva, che fabbrica tutto quello che c'è, bensì di un ambito nel quale ha luogo la formazione dei concetti. Il concetto di “numero” o quello di “disabile” non esistono in natura. Si sono sedimentati e selezionati culturalmente: il calorico e il flogisto sopravvivono, ma come nozioni storiche e non fisiche; e, con il tempo, ci si trova a formare nuovi concetti. Nel caso degli oggetti sociali, poi, i concetti hanno un valore non solo descrittivo, ma performativo, evidenziano strati ontologici ancora sepolti: i lavoratori scopriranno di essere vittime del plusvalore, le persone di colore scopriranno di essere discriminate, e il borghese gentiluomo scoprirà di aver parlato in prosa per tutta la vita. Ma, anche in questo caso, la verità si riferisce a uno strato ontologico diverso e indipendente dalla epistemologia, che si limita a dargli una forma. A questa descrizione, gli ipoveritativi obietterebbero che senza epistemologia non ci sarebbe ontologia, i caratteri propri degli individui essendo definiti dal sapere e dai concetti. Il che è un nonsenso evidente. Meno evidente il nonsenso degli iperveritativi, che sostengono che c'è una contemporaneità tra ontologia ed epistemologia: se il sale è cloruro di sodio, allora è vero che è cloruro di sodio anche se non c'è un umano sulla faccia della terra, o se gli umani che ci sono (poniamo, Omero) non hanno nozioni di chimica moderna.

Visto che sembra strano che *nel* mondo di Omero (ossia, a voler essere più precisi: all'epoca di Omero e dei suoi contemporanei) sia vera la proposizione “il sale è cloruro di sodio”, molti iperveritativi sostengono che è vera *del* mondo di Omero (ossia, a voler essere più precisi: per noi che oggi guardiamo al mondo in cui è vissuto Omero). Ora, se per “mondo di Omero” si intende il globo terrestre, quello non è il mondo di Omero più di quanto sia il nostro mondo o il mondo di chicchessia, dunque dire che la proposizione “il sale è cloruro di sodio” è vera del mondo di Omero è senza senso. Se invece si intende l'epoca di Omero, dire che la proposizione “il sale è cloruro di sodio” è vera dell'epoca di Omero è falso. Essere vero (oggi) del mondo che conosciamo, e che verosimilmente ha molte caratteristiche in comune con il mondo in cui è vissuto Omero, sebbene non abbiamo alcuna certezza assoluta in materia, non equivale in alcun modo a essere vero (allora) in quella che più correttamente va

chiamata “epoca”, e che fra le sue tante caratteristiche aveva quella di ignorare che il sale è cloruro di sodio.

Visto che sembra strano che una proposizione come “il sale è cloruro di sodio” (per non parlare di proposizioni come “lo *stalking* è un reato”, “i cristiani osservanti non mangiano carne il venerdì”, “Nelson è il vincitore di Trafalgar”) possano avere un significato indipendentemente da un linguaggio, e dunque da una umanità, alcuni iperveritativi insistono sulla natura non linguistica ma logica delle proposizioni. Ma mi pare che non cambi nulla, non solo perché spesso gli iperveritativi parlano di proposizioni come di espressioni linguistiche (e sarebbe difficile fare altrimenti), ma soprattutto perché, come vedremo tra poco, nella mia teoria, che nella fattispecie ha poco di originale essendo condivisa da tutti i filosofi non platonisti (cioè, a conti fatti, dalla stragrande maggioranza dei filosofi) la logica, come la matematica e il linguaggio, è una tecnica la cui esistenza dipende dall’esistenza di umani. A meno di essere spaventosamente antropomorfici, e di prestare al lontanissimo nel tempo le proprietà di casa nostra, la proposizione “sono esistiti i dinosauri” è apparsa solo a un certo punto, prima c’erano i dinosauri e nessuno lo sapeva. E dire che era vero per un greco dell’età di Omero che il sale è cloruro di sodio non è diverso dal sostenere che è vera una proposizione come “i dinosauri esistono” (magari insieme agli unicorni).

Venendo infine all’idea che accomuna ipoveritativi e iperveritativi di una correlazione necessaria fra ontologia ed epistemologia, vale la pena di osservare che questa correlazione (che in effetti è simultaneità) toglierebbe qualunque senso alla epistemologia. In effetti, la quasi totalità delle nozioni credute vere diecimila anni fa sono, per quel che ci consta, cambiate, tanto è vero che Ramsete II non ha mai sospettato di essere morto di tubercolosi, pur essendo morto, per quanto ne sappiamo, di tubercolosi. Questo non vale solo per le cognizioni scientifiche. Il biancore della neve è un dato percettivo, che vale per gli umani ma non per i pipistrelli. La proposizione non ha nulla di necessitante: se non ci fossero umani, la neve avrebbe tutte le proprietà che ha, ma la proposizione “la neve è bianca” non ci sarebbe, e apparirebbe insensata a chi non condividesse la fede iperveritativa nella correlazione analitica tra realtà e verità. E lo sarebbe ancora di più se “la neve è bianca” fosse un ellittico per “la neve appare bianca a un sistema percettivo come quello degli umani” o (sempre più complicato) per “la neve ha la proprietà disposizionale di apparire bianca a un sistema percettivo come quello umano”.

Come dicevo, la *secondità è un carattere essenziale della verità*. Che la verità venga dopo la realtà perché si riferisce a essa, ne differisce e ne dipende, è chiaro in base a una considerazione cronologica: dal punto di vista della verità, la realtà non costituisce un punto di partenza, bensì un punto di arrivo, qualcosa che si possiede solo in un secondo tempo (se tutto va bene). In tal modo, la verità non risulta archeologicamente fondata nella realtà; è *teleologicamente orientata* verso di essa. L’emergenza ontologica va dal passato al presente, l’operazione epistemologica va dal presente al passato. Questo – anticipando il punto che tratterò nell’ultima parte di questo scritto – è il principio del fare la verità: è trovare come stanno le cose, partendo da una situazione di non sapere. La verità dunque non ha luogo insieme alla realtà, è sempre successiva. In questo senso, la verità ha una dipendenza finale rispetto alla ontologia (il suo scopo è enunciare la verità a proposito della ontologia), e una dipendenza causale rispetto alla tecnologia (senza una qualche forma di tecnologia non abbiamo la verità).

Se l’ontologia è composta da individui, l’epistemologia si riferisce a *oggetti (objectum: cosa posta di fronte)*. Questi possono essere degli individui canonici, indivi-

dui in senso stretto e rigoroso, come avviene nel caso degli *oggetti naturali*, che esistono nello spazio e nel tempo indipendentemente dai soggetti conoscenti<sup>4</sup>, e in quello degli *oggetti sociali*, che esistono nello spazio e nel tempo ma dipendentemente dai soggetti conoscenti – in effetti, gli oggetti sociali manifestano una dipendenza generale dai soggetti, però non una dipendenza particolare, non dipendendo da uno specifico soggetto (10 euro non cessano di essere 10 euro se io non so che sono 10 euro). Ma gli oggetti possono anche essere individui atipici, come avviene nel caso degli *oggetti ideali* che, esistendo fuori dello spazio e del tempo indipendentemente dai soggetti, hanno un modo peculiare di esistenza. Una quarta (e ultima) famiglia di oggetti epistemologici è costituita dagli *artefatti*, che sono dipendenti dai soggetti quanto alla loro produzione (in questo operando come gli oggetti sociali), ma che (come gli oggetti naturali) possono continuare a esistere anche in assenza di soggetti.

### Fattori di verità

Se l'epistemologia riguarda quello che sappiamo, o crediamo di sapere, è una forma (sintassi, giudizio, concetti) e ha quali valori il vero e il falso, e se l'ontologia riguarda quello che c'è, è una forza (qualcosa di effettivo, di agente: resistenza, inemendabilità ecc.) e ha quali valori l'esistente e l'inesistente, la *tecnologia* riguarda quello che facciamo e ha quali valori la *riuscita* o il *fallimento* (o se si preferisce ricorrere alla terminologia di Austin (1962) che risulta – è il caso di dirlo – infelice, la felicità o l'infelicità).

Se l'ontologia è una primità e l'epistemologia è una secondità (visto che si riferisce sempre a una ontologia), la tecnologia è una *terzità*, per segnalare che è la mediazione tra la prima e la seconda. Ci sarebbero ovviamente motivi per dire che la tecnologia è la secondità e l'ontologia la *terzità*, ma preferisco così per tre motivi. Primo, mi permette di riallacciare la tecnologia alla tradizione dei "terzi", degli intermedi tra realtà e concetto così frequenti nella tradizione filosofica (in ordine di apparizione: la *chora* in Platone, lo schema in Kant, la dialettica in Hegel, la *différance* in Derrida). Secondo, visto che è la cosa più interessante che ho da dire ho preferito tenerla per ultima. C'è infine un terzo motivo che suggerisce di assegnare la tecnologia alla sfera della *terzità*: si tratta di un *divenire*, che non è più un essere (che o è o non è) e non è ancora un sapere (che o è vero o è falso) ma un fare, in cui ha luogo una competenza che può, anche se non necessariamente deve, portare a una comprensione (DENNET 2017) (digitando queste parole non ho che un'idea vaghissima dei meccanismi psicofisici che regolano questa attività, e se fossi un neurofisiologo non per questo digiterei meglio).

Con "tecnologia" designo dunque l'ampia sfera delle *azioni* che compiamo in modo competente senza avere alcuna cognizione preliminare. Queste azioni sono molto varie, e vanno dall'accendere un camino senza alcuna nozione di fisica al parlare una lingua senza cognizioni grammaticali e sintattiche, sino al comporre opere d'arte senza avere la capacità di rendere conto di come siano state realizzate. In questo senso, la tecnologia ha un rapporto privilegiato con la gestualità (anche se ovviamente ci possono essere delle tecnologie del pensiero, come la logica, la mnemotecnica, l'aritmetica).

<sup>4</sup> Rispetto a essi l'epistemologia aggiunge solo una proprietà esterna, il fatto di essere conosciuti, e in questo senso gli oggetti naturali sono appunto individui in quanto vengono conosciuti come esistenti nello spazio e nel tempo indipendentemente da soggetti.

Si agisce prima di pensare, e, per quella via, si scoprono nuove verità, mentre la comprensione è necessariamente legata alla formulazione di ragionamenti analitici, che si muovono nella sfera delle conoscenze già assodate. Questa azione permette l'emergenza della verità dalla realtà. Si tratta di un sapere che risulta dal fare, e non c'è niente di strano che ci sorprenda (diversamente dai giudizi analitici, che sono un sapere che emerge da altro sapere, e dunque non ha nulla di sorprendente). La competenza è infatti una *praxis* che può comportare una *poiesis*, una attitudine pratica che porta a un risultato: l'ape fa il miele, la termite il termitaio, Michelangelo il Mosè, Maradona fa gol. Ma la *poiesis*, l'azione più o meno ritualizzata, può anche essere senza perché, come ci insegnano le persone che scarabocchiano su un foglio o arremggiano con il telefonino. Senza mani, e senza l'esperienza del manipolare e dell'afferrare, non avremmo avuto pensiero; senza la competenza della manualità non avremmo avuto la comprensione (MCGINN 2015). Le mani comprendono, afferrano (lo sapeva benissimo Hegel che riconosceva nel tedesco *Begriff*, "concetto", l'erede del verbo *greifen*, "afferrare"), indicano, e che, indicando senza afferrare, facendo dei gesti, avviano la produzione di simboli.

Parlare una lingua, accendere il fuoco, scrivere un romanzo, fare di conto, interagire socialmente: queste competenze si servono non di schemi concettuali, bensì di *schemi interpretativi*, che in taluni casi (per esempio, trovare un quadrifoglio in un prato) mediano tra concetto (astratto e generale) e percetto (concreto e individuale), ma in tanti altri – nella stragrande maggioranza – si applicano a percetti o operano nel mondo indipendentemente dai concetti. Queste circostanze non hanno nulla di sorprendente: abbiamo a che fare con una disposizione che si manifesta sin dagli apparati più elementari per poi evolvere in formazioni di crescente complessità, come una facoltà riproduttiva che traghetta l'ontologia nella epistemologia. Reciprocamente, la tecnologia non ha a che fare soltanto con le remote origini dell'umano, ma con le realizzazioni intellettuali più elevate: nella matematica e nella logica, nella creazione degli esperimenti scientifici e delle opere artistiche, nelle azioni e nei riti che accompagnano la nostra vita sociale.

### **Ermeneutica neorealista**

Lo schema interpretativo non è uno schema concettuale (qualunque cosa si voglia intendere con questa espressione disperatamente vaga) bensì una regola pratica per il cui tramite interagiamo con gli individui. Nella maggior parte dei casi le regole non sono conosciute né esplicitate (cammino, gioco col gatto, chiedo scusa), in altri le regole sono esplicitate, ma non per questo "comprese". Che cosa comprendo, davvero, quando conto i fagioli nel barattolo? Seguo una regola ("aggiungi uno") che ho imparato da bambino. Al tempo stesso, l'operazione è una interpretazione non nel senso che definisce un qualche orizzonte concettuale, ma in quanto assolve a quella funzione pratica che tradizionalmente appartiene all'ermeneutica, non a caso indicata con il lemma *hermeneutikè techne*: la tecnica del trasportare i messaggi, capace di svolgere una funzione mediale che offre un tramite fra lo strato ontologico dell'essere e quello epistemologico del sapere.

Hermes è il messaggero degli dèi, e l'ermeneuta è un postino, uno che esercita l'operazione del trasportare messaggi (un geroglifico, un romanzo in ungherese, una lettera minatoria o una lettera d'amore) che quasi mai ha compreso. E tutti i significati, antichi e moderni, dell'ermeneutica, sono facilmente riconducibili a operazioni pratiche: l'espressione (il significato dell'*hermeneia* in Aristotele) è portar fuori, la

traduzione è trasporto, la comprensione è afferramento, una operazione manuale, e la stessa decostruzione caratteristica delle ermeneutiche otto-novecentesche ha una chiara connotazione tecnica. Con la proposta della interpretazione come operazione intendo due aspetti. Il primo è il carattere pratico dell'interpretazione, il fatto cioè che sia perfettamente possibile senza comprensione che del resto, come abbiamo visto, è solo una delle funzioni tradizionali dell'ermeneutica. Per Platone i poeti sono messaggeri (*hermenes*) degli dèi (*Ione* 534 e.), e considerando la scarsissima opinione che aveva delle conoscenze dei poeti questo non è un complimento.

Il secondo è però che questa operazione permette dei giudizi, ossia può trasformarsi in epistemologia. Si pensi al caso dei giudizi sintetici apriori che costituiscono l'obiettivo ultimo di Kant: sono delle operazioni, come è chiarissimo nell'esempio aritmetico che ci fornisce:  $7 + 5 = 12$ , dove appunto il 12 è sintetico e non analitico visto che non è ottenibile dall'analisi di 7 e di 5, giacché posso arrivare a quel risultato anche sommando 6 a 6, 8 a 4, ecc. Ma se Kant era tanto interessato ai giudizi sintetici apriori perché nella sua concezione dipendevano da concetti indipendenti dall'esperienza e dunque certi, noi possiamo senza scandalo osservare che ricchi e informativi giudizi sintetici aposteriori ci vengono appunto da *operazioni*: il numero dei fagioli lo otteniamo appunto applicando la regola "aggiungi uno"; e molte altre operazioni (per esempio, che ora è o quanto pesiamo) ci vengono da macchine che non possiedono alcun concetto, ma solo meccanismi che ne regolano il funzionamento.

Da una parte, Kant ci propone una visione iper-concettualista ("le intuizioni senza concetto sono cieche") che fa dipendere anche la più sbadata delle intuizioni dal possesso di concetti. E il mondo di Kant viene a comporsi di epistemologia (gli schemi concettuali con cui ordiniamo il mondo) e di ontologia (il mondo che viene ordinato, e che a ben vedere non è mai realmente conosciuto, visto che si compone di cose in sé cui abbiamo accesso solo come fenomeni). D'altra parte, però, nel capitolo sullo schematismo Kant ci parla anche di un terzo termine che sta fra i concetti e le intuizioni (cioè anche tra l'epistemologia e l'ontologia), lo schema, definito come una "tecnica nascosta" (*verborgene Kunst*, che solitamente si traduce con "arte nascosta", ma il significato è ovviamente lo stesso di "tecnica nascosta"), e che compie delle operazioni (Kant lo definisce infatti "metodo di costruzione").

Traducendo nei miei termini la proposta di Kant, invece che la successione epistemologia/tecnologia/ontologia (quest'ultima poi in quanto tale inaccessibile) propongo la successione ontologia/tecnologia/epistemologia. Abbiamo dapprima una ontologia, degli individui che non sono cose in sé inaccessibili, visto che manifestano delle caratteristiche nette nell'interazione reciproca e con noi. Abbiamo anzitutto gli individui, nella fattispecie la neve, che ha le proprietà che ha indipendentemente da me, da voi, dal mio gatto, da chicchessia; questa è l'ontologia di ciò che, più tardi, riconoscerò come oggetto naturale. Poi abbiamo gli schemi interpretativi, le operazioni che generano i fatti, e che non hanno nulla di libero o soggettivo: guardo la neve con il mio apparato visivo e vedo che è bianca (l'aspetto operativo appare più evidente se pensiamo al sale, che devo assaggiare per sentire che è salato, o ai fagioli, che devo contare). Infine abbiamo i giudizi che costituiscono degli oggetti: la neve è bianca; il sale è salato (e, più avanti, il sale è cloruro di sodio); i fagioli in questo barattolo sono 22. Se dicessi che la neve è nera, che il sale è dolce e che i fagioli sono 21 la mia non sarebbe una interpretazione, ma un errore. E ciò che faccio interpretando, ripeto, non è applicare uno schema concettuale a un materiale informe ("non ci sono fatti, solo interpretazioni"), ma piuttosto intercettare le emergenze dell'ontologia (le pro-

---

prietà che la neve, il sale o i fagioli hanno indipendentemente da me) attraverso delle procedure tecnologiche (guardare, assaggiare, contare) che potranno, anche se non necessariamente dovranno, dar luogo a dei giudizi epistemologici.

Così facendo, la mesoverità recupera l'ermeneutica senza cadere nel correlazionismo dell'ipoverità o dell'iperverità. L'errore dei postmoderni è stato duplice: quello di fare dell'ermeneutica una epistemologia (l'insieme del sapere sarebbe frutto di interpretazione) e quello di farne una ontologia (non ci sono fatti, solo interpretazioni, o, più modestamente, ogni fatto è sottoposto a una interpretazione). All'iperbolico (e falso) "non ci sono fatti, solo interpretazioni" bisogna dunque sostituire il principio secondo cui l'esistenza di interpretazioni non esclude l'esistenza di fatti, di individui e di oggetti. Per quanto attraente e radicale possa apparire l'idea di disfare la verità (che non a caso ha stregato filosofi e non filosofi dopo Nietzsche), fare la verità sembra un'idea migliore, anche se indubbiamente più difficile, dal momento che l'adagio "facile è la critica, difficile è l'arte" si applica anche all'arte dell'interpretazione.

## **Bibliografia**

AUSTIN, John L. (1962), *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

CAPUTO, Stefano (2005), *Fattori di verità*, AlboVersorio, Milano.

DENNETT, Daniel C. (2017), *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*, Bradford Books/MIT Press, Cambridge, Mass.

DERRIDA, Jacques (1990), *Circonfession*, Seuil, Paris.

DERRIDA, Jacques, FERRARIS, Maurizio (1997), *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari.

ECO, Umberto (1997), *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano.

FERRARIS, Maurizio (1997), *Estetica razionale*, Raffaello Cortina Milano.

FERRARIS, Maurizio (2013), *Realismo positivo*, Rosenberg & Sellier, Torino.

FERRARIS, Maurizio (2016), *Emergenza*, Einaudi, Torino.

MARCONI, Diego (2007), *Per la verità*, Einaudi, Torino.

MCGINN, Colin (2015), *Prehension*, The MIT Press, Cambridge, Mass.

PAREYSON, Luigi (1971), *Verità e interpretazione*, Mursia Milano.

---

PUTNAM, Hilary (2012), «Realismo sì o no? Sbagliava anche Russell», *La Stampa*, 4 dicembre.

SEARLE, John Rogers (2015), *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception*, Oxford University Press.

VATTIMO, Gianni (1994), *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari.