

## FILOSOFIA IN CIRCOLO

INTERVENTO di DARIO SACCHI del 2/12 /2013

### L'odierna rinascita del realismo: motivazioni valide e meno valide

Si può dire che le correnti filosofiche che si oppongono al realismo reagiscano contro qualcosa che prima di essere a sua volta una teoria filosofica appartiene al cosiddetto senso comune e perciò è anzitutto il contenuto di una convinzione spontanea e profondamente radicata nella nostra mente. Queste correnti sono a mio avviso riconducibili a due tipi fondamentali, il primo dei quali è dato dal *fenomenismo*, che caratterizza tutti i filosofi della modernità, in particolare quelli che occupano il segmento che va da Cartesio a Kant, mentre il secondo tipo, che si identifica con la posizione tipicamente contemporanea nella quale il Nuovo Realismo di Maurizio Ferraris ravvisa il suo principale avversario, è costituito dal *decostruzionismo* o post-modernismo. Questi due orientamenti di pensiero non si sovrappongono perfettamente ma in ogni modo convergono. Ora Ferraris ha preso come bersaglio fin troppo facile, e molti glielo hanno rimproverato, il famoso detto di Nietzsche "non esistono fatti, ma solo interpretazioni": questa appunto sarebbe l'idea di fondo contro la quale si schiera con vigore il Nuovo Realismo. Partirò allora di qui per cercar di recuperare in un secondo momento anche un confronto critico con il fenomenismo.

Non c'è dubbio che l'orientamento ermeneutico, notoriamente dominante per decenni nella filosofia continentale, ha mirato a dilatare il più possibile lo spazio di una "cultura" ovviamente intesa non alla maniera classica come *paideia* o come *Bildung* bensì, alla maniera degli etnologi e degli antropologi, come dimensione artificiale, e pertanto ha correlativamente mirato a restringere il più possibile e quasi a eliminare la dimensione della natura: il riferimento va qui, ovviamente, al celebre binomio natura/cultura, che in qualche modo si interseca e si sovrappone al binomio natura/storia. Si potrebbe osservare che questa dicotomia si presta di per sé a riserve e obiezioni perché alla natura umana è intrinseca una qualche storicità e quindi l'impulso a elaborare cultura, ma in questa sede, per non appesantire ulteriormente un discorso già abbastanza complesso, è meglio lasciare in sospeso una questione del genere. Sembra infatti che la suddetta distinzione mantenga comunque un suo significato, ovvero che ci siano caratteristiche appartenenti ad una invarianza umana naturale ed altre che per essere connesse ad una processualità storica risultano essere invece relative, non costanti, non permanenti. Ora il decostruzionismo tende a sostenere che questo stesso concetto di natura, intesa come un complesso di caratteri universali e permanenti, è un prodotto della cultura, è un'ideologia, è una costruzione sociale. Rispetto ad esso il nuovo realismo si presenta come il tentativo di suonare un campanello d'allarme bloccando una simile deriva pan-culturalistica e rivendicando uno zoccolo duro chiamato natura, che poi a livello gnoseologico o epistemologico non è altro che il "dato", ossia qualcosa di non emendabile, qualcosa che non si lascia assorbire nella circolarità ermeneutica o nella "semiosi infinita" notoriamente interne a questo paradigma che, come dicevamo, ha dominato per diversi decenni la filosofia europea e d'altronde non è assente nemmeno dalla filosofia del linguaggio d'oltreoceano (il concetto di semiosi infinita si deve infatti a Peirce). Del resto anche Popper ha sostenuto che il dato si presenta sempre come "carico di teoria" (*theory-laden*) e dunque anche in lui sono rilevabili obiettive convergenze con un orientamento pan-culturalista. Se poi risalendo a un'epoca decisamente anteriore, gli anni Trenta del Novecento, andiamo a vedere la famosa polemica dei protocolli che divise gli esponenti del Circolo di Vienna, noteremo anche in ambito epistemologico una propensione per le posizioni di coloro che Ferraris chiama "gli amici delle interpretazioni": se da una parte Schlick dice che il dato osservativo è incontrovertibile, per cui la verità è in ultima istanza adeguazione a ciò che è dato in modo diretto o senza mediazioni, dall'altra Neurath e il Carnap prima maniera ritengono che i dati non abbiano nessuno statuto privilegiato rispetto alle teorie perché la verità non è propriamente da rinvenirsi nella corrispondenza o conformità al dato ma in una

coerenza o sistematicità del complessivo edificio teorico, secondo una prospettiva che sarebbe poi stata ripresa e radicalizzata soprattutto da Kuhn e Feyerabend. Nell'ambito della filosofia analitica del linguaggio è stato soprattutto Quine a sviluppare questa visione coerentistica della verità, e si è parlato di un principio di Duhem-Quine accostando con un'operazione un po' spericolata le posizioni di un pensatore americano del dopoguerra con quelle di un epistemologo francese del primo Novecento che però aveva ben chiara l'idea - manifestamente destinata a esiti di tipo convenzionalistico - che non si danno *experimenta crucis* perché nessun dato isolato può aver la forza di ribaltare tutto un universo teorico. Quindi anche in filosofia della scienza ed in filosofia del linguaggio erano presenti posizioni di questo tipo. Ora la ripresa del nuovo realismo rispecchia la tendenza, che oggi è in atto in tutta la cultura filosofica occidentale, a cambiare paradigma, cioè a tornare in qualche modo a posizioni più legate al concetto di verità come corrispondenza e, al di fuori di un contesto strettamente epistemologico, a sostituire il paradigma storicistico con uno naturalistico, proprio nel momento in cui l'ermeneutica di Gadamer e, in Italia, la sua punta radicale rappresentata dal pensiero debole di Vattimo sembrano finite in un vicolo cieco, dopo aver dato tutto quello che potevano dare. Parallelamente, in psicologia, al declino della psicoanalisi, che era legata al primato dell'interpretazione e a una prospettiva *lato sensu* storicistica, subentrano le neuroscienze con il primato dell'indagine sul funzionamento del cervello, in chiave decisamente fisicalistica.

In generale le prospettive culturalistiche e storicistiche hanno una impronta idealistica perché tendono a svalutare il momento della percezione a motivo del suo collocarsi al di qua di una mediazione linguistica che viene concepita come assolutamente indispensabile perché possa darsi conoscenza in senso proprio. Tali prospettive comportano l'idea che l'esperienza ci metta a contatto con meri dati sensoriali che io potrò oggettivare soltanto attraverso la dimensione interpretativa, cioè attraverso una serie di mediazioni che come tali risentono fortemente del clima culturale in cui ci muoviamo. Il nuovo realismo invece nega che tutto ciò che riguarda la percezione passi attraverso il linguaggio, perché in realtà siamo posti di fronte a una non-emendabilità del dato e a un "vedere" che è interamente al di qua di ogni forma di intervento del pensiero. Ferraris vede l'ermeneutica del Novecento prefigurata nella frase di Kant "Le intuizioni senza il pensiero sono cieche": una formula che aveva lo scopo recondito di legittimare su base fenomenologica la scienza della natura galileiano-newtoniana, ma al di là di questa operazione culturale tipicamente ideologica noi, dice Ferraris, siamo oggi in grado di rilevare spassionatamente che la percezione ci pone di fronte a strutture intuitive del tutto indipendenti da "schemi concettuali" e da forme di mediazione linguistica, sì che non è certo un caso che la filosofia anti-realistica abbia voluto demistificare il più possibile il momento della percezione (vedi Gadamer quando afferma che "l'essere che può essere compreso è linguaggio"). Viene poi messo in discussione un altro dogma della filosofia moderna, quello risalente a Cartesio per cui la percezione non ci porrebbe direttamente in contatto con la realtà ma con ciò che in epoca più recente Russell ha chiamato i *sense-data*, sì che l'oggetto sarebbe già l'esito di un processo ricostruttivo nel quale entra l'interpretazione: una prospettiva, questa, chiaramente delineata da Kant nella *Critica della ragion pura* (Ferraris ha scritto ben due libri dedicati a Kant, *Il mondo esterno* del 2001 e *Goodbye Kant* del 2004, nei quali mostra che il significato della deduzione trascendentale delle categorie consiste tutto nel tentativo di mostrare che l'intervento della struttura categoriale è assolutamente indispensabile per distinguere all'interno dell'atto di conoscenza ciò che è oggettivo da ciò che è meramente soggettivo). Queste sono le motivazioni più profonde dell'attuale rinascita del realismo.

Ora la versione contemporanea dell'anti-realismo fondata sul presupposto che ogni approccio alla realtà è condizionato culturalmente si presenta in qualche misura debitrice di un antirealismo che si era manifestato già agli inizi della modernità, ovvero l'idea di fondo per cui esiste un livello intermedio che fa da interfaccia tra la coscienza, o il soggetto, e la realtà intesa come mondo esterno - e questo stesso aggettivo 'esterno' brilla per la sua ambiguità, perché in definitiva non si sa se stia a significare una exteriorità spaziale o una exteriorità gnoseologica. Si arriva così a sostenere una concezione della verità

come coerenza, come qualcosa che si viene formando concettualmente attraverso l'espunzione di quelle rappresentazioni che sono incoerenti con le altre: insomma una concezione della verità come attributo di rappresentazioni che in qualche modo si tengono vicendevolmente, ciò che è chiamato anche "olismo" a livello gnoseologico e che si sposa con una visione sistematicistica (olismo è parola diventata molto in voga: ad esempio, nei centri di estetica si parla di massaggi olistici in riferimento a una concezione orientale dell'uomo come un tutto intero). In tutto questo, infatti, c'è una ripercussione a livello gnoseologico della prospettiva, il cui senso si colloca anzitutto a livello ontologico, per cui nulla è significativa da solo ma sempre all'interno di strutture, di contesti più vasti. Ora la rivendicazione del nuovo realismo va proprio nell'altro senso: ci sono elementi della realtà che sono significanti da soli; noi siamo fondamentalmente in grado di accedere alla realtà obiettiva o "in carne ed ossa", alla realtà fuori di noi, anche attraverso frammenti isolati del nostro patrimonio conoscitivo; le unità del nostro conoscere hanno senso di per sé e la conoscenza in generale si attua collegando queste unità già di per sé significative. Non si può fare a meno di notare il passaggio da un paradigma culturalistico e storicistico a uno naturalistico, tendenzialmente atomistico e riduzionistico, mirante cioè a ricondurre il complesso al semplice, contrariamente alla tendenza a spiegare il semplice riconducendolo a strutture più complesse che è viceversa tipica dell'organicismo di norma associato all'ermeneutica e allo storicismo.

Ora per sottoporre alla vostra attenzione la mia proposta sul realismo vorrei partire da alcuni paragrafi del *Tractatus* di Wittgenstein, quelli dal 5.62 al 5.641, a mio avviso di grande interesse perché contengono alcune riflessioni sul solipsismo che valgono come confutazione anticipata del modo grottesco in cui i realisti interpretano talvolta le posizioni opposte alla loro (lo stesso Ferraris non è sempre alieno da simili equivoci), il che non vuol dire, intendiamoci, che anche l'antirealismo non venga talora presentato in un modo che legittima la polemica contro di esso. Il punto è che se pensiamo a fondo il solipsismo, ma poi lo stesso idealismo, ci rendiamo conto che esso non differisce veramente da un realismo che sia esso stesso pensato a fondo. Queste valutazioni di Wittgenstein mi sembrano tanto più degne di nota in quanto partono da premesse filosofico-culturali che apparentemente sono molto diverse da quelle, per esempio, di un pensatore come Gentile. Leggiamo dunque alcuni di questi passaggi. Nel 5.62 il filosofo austriaco scrive: "Ciò che il solipsismo *intende* è del tutto corretto; solo non si può *dire*, ma mostra sé" (qui è all'opera la celebre dicotomia wittgensteiniana tra il dire e il mostrare) e continua: "Che il mondo è il *mio* mondo si mostra in ciò, che i limiti *del* linguaggio (dell'unico linguaggio che io comprenda) significano i limiti del *mio* mondo". Sarebbe la prospettiva meno realistica che ci possa essere perché fa coincidere il mondo, quindi la realtà, con il linguaggio. Ancora il 5.621: "Il mondo e la vita sono tutt'uno" e il 5.63: "Io sono il mio mondo ed il 5.631: "Il soggetto che pensa, che immagina, non c'è". Ecco: tutta la polemica imbastita dal realismo è giocata il più delle volte su questo: "Tu pretendi di dire che il mondo in cui l'uomo comune crede di vivere in realtà è solo una rappresentazione del soggetto o addirittura un sogno", con riferimento al dubbio iperbolico cartesiano che ha notoriamente delineato alcune coordinate teoriche da cui la filosofia successiva non è uscita con tanta facilità. Ma così si ragiona, da una parte e dall'altra, come se il soggetto di cui si parla fosse il soggetto individuale, il soggetto empirico, e si riduce tutta la fantasmagoria caleidoscopica dell'esperienza a momento interno di un tale soggetto. Del resto Cartesio, quando ci intrattiene sulla sua ipotesi del genio maligno, sembra pensare che il soggetto che può essere ingannato sia lui stesso (si veda il riferimento di Foucault alla follia). Ma Wittgenstein con un colpo d'ala da autentico genio dice che il soggetto che pensa, che immagina non c'è, come dire che si può ricondurre tutto ad esso senza cadere in quella posizione grottesca, caricaturale che i realisti imputano ai loro avversari. E nel 5.631 continua come segue: "Se io scrivessi un libro *Il mondo, come io l'ho trovato*, vi si dovrebbe riferire anche del mio corpo e dire quali membra sottostiano alla mia volontà, e quali no, etc.; questo è un metodo di isolare il soggetto, o piuttosto di mostrare che, in un senso importante, un soggetto non c'è. Di esso solo, infatti, *non* si potrebbe parlare in questo libro" (dunque parla del corpo, delle membra, della volontà, non

del soggetto). E aggiunge lapidario nel 5.632, nel caso che non lo avessimo ancora ben compreso: “Il soggetto non appartiene al mondo, ma del mondo è un limite”. Dunque, se tu scambi il soggetto con una parte dello spettacolo, hai frainteso completamente; quando io riconduco tutto ad esso, in quel momento il soggetto solipsistico non sono più io collegato al mio corpo, come si ritiene di solito. Ancora: 5.633: “Ove, nel mondo vedere un soggetto metafisico? Tu dici che qui sia proprio così come nel caso dell’occhio e del campo visivo. Ma l’occhio in realtà tu non lo vedi. E nulla *nel campo visivo* fa concludere che esso sia visto da un occhio”. E nel 5.64: “Qui si vede che il solipsismo, svolto rigorosamente, coincide con il realismo puro. L’io del solipsismo si contrae in un punto inesteso e resta la realtà ad esso coordinata”. Cioè: il soggetto empirico è quel soggetto che è se medesimo proprio perché è avviluppato in un tessuto di relazioni con tutto il resto, sì che se il solipsismo volesse dire che io riconduco tutta la realtà al soggetto empirico sarebbe una cosa assurda e ridicola perché il soggetto non sarebbe, appunto, empirico se non fosse semplicemente una parte della realtà. Ora se il solipsismo ha senso – prova ne sia che lo si considera falso, insostenibile, contro-intuitivo ma non auto-contraddittorio – è proprio perché il soggetto cui esso riconduce l’intera realtà non è quello empirico; ma allora, dice giustamente Wittgenstein, anche il solipsismo e a maggior ragione l’idealismo, se visto nella sua essenza pura per cui il mondo è il prodotto di un pensiero inteso non come attributo di un individuo ma come orizzonte nel quale le cose si manifestano, coincide in qualche modo con un realismo altrettanto puro. Per finire con il 5.641: “V’è dunque, realmente un senso, nel quale in filosofia si può parlare in termini non psicologici dell’io. L’io entra nella filosofia perciò che ‘il mondo è il mio mondo’. L’ ‘io filosofico’ è non l’uomo, non il corpo umano o l’anima umana della quale tratta la psicologia, ma il soggetto metafisico, il limite – non una parte – del mondo”. Qui Wittgenstein recupera la distinzione tra io empirico ed io puro, che c’è già in Kant e poi viene ripresa da Fichte, io puro o io trascendentale di un idealismo non inteso in maniera ridicola per il fatto che riporta tutta la realtà non all’io empirico, ma all’io puro. In questo senso si potrebbe dire che il realismo di oggi solleva una polemica artificiosa perché, correttamente inteso, l’idealismo non ha mai avuto nulla da ridire sull’indipendenza della realtà dal soggetto empirico. Allora la polemica di Ferraris, con la sua riaffermazione di una dimensione naturale al di qua di quella culturale, è plausibile se riferita a un idealismo alla Berkeley, che d’altronde potrebbe essere interpretato esso stesso in maniera meno semplicistica, ma non nei riguardi dell’idealismo romantico.

Rimane tuttavia da discutere la tesi del fenomenismo secondo la quale io, come soggetto empirico, non sono a contatto con l’oggetto in carne ed ossa ma con una rappresentazione che in qualche modo farebbe da medium, da interfaccia. Qui il realismo di oggi accampa la pretesa che vi sia almeno un momento iniziale della nostra conoscenza nel quale io posso dire di essere a contatto con la *res*, con qualcosa che non è nulla di meno della realtà, laddove la prospettiva antirealista sostiene che io in prima battuta sono a contatto con una dimensione che è interna alla mia coscienza e non posso dire ancora nulla su un oggetto che, come tale, starebbe al di là dell’orizzonte intenzionale della mia coscienza. A ben vedere, però, un antirealismo di questo tipo è di fatto un realismo mediato e dunque non può nemmeno considerarsi una prospettiva coerente. Siamo infatti di fronte a qualcosa che ammette l’esistenza di un mondo esterno alla mia coscienza – e in tal senso non è meno realistico della posizione contro la quale polemizza – ma pretende al tempo stesso che tale mondo non sia acquisibile direttamente dalla coscienza medesima. Su questa posizione convergono tutti i filosofi da Cartesio a Kant, e una volta separati soggetto e oggetto si possono costruire tante ipotesi, tutte inevitabilmente arbitrarie, per cercare di riunirli: l’armonia prestabilita leibniziana, il parallelismo psicofisico spinoziano o le cause occasionali di altri pensatori. Lo stesso criticismo kantiano non si discosta da questo schema. Io penso che un siffatto dualismo (soggetto e oggetto immaginati come sfere eterogenee tra loro che si tratta di far comunicare in qualche modo; per Kant era tutto l’apparato categoriale dell’intelletto che doveva connetterli, consentendo l’oggettivazione dei dati sensibili immediati) non abbia senso: penso cioè che non abbia senso parlare di una realtà che, proprio per

essere al di là di una presa diretta della coscienza, non è stata mai vista né osservata da nessuno e quindi non rappresenta altro che un presupposto gratuito. In questo senso perfino una posizione come quella di Gentile, secondo la quale il pensiero non *trova* l'essere come qualcosa che lo anteceda e che attenda di essere pensato, ha un senso preciso; se anche non ne segue la conclusione che il pensiero crei l'essere quasi fosse una riedizione del Dio creatore delle metafisiche tradizionali, la polemica contro una realtà intesa come qualcosa che starebbe naturalisticamente di contro al pensiero mi sembra comunque valida. Però non è una posizione idealistica piuttosto che realistica; è semplicemente il corretto punto di partenza del sapere, che la fenomenologia, già in parte con Brentano e poi soprattutto con Husserl, ha avuto il merito di recuperare. Ecco: noi siamo di fronte alla realtà come tale, che è il contenuto intenzionale di un pensiero che in sé non è nulla se non la manifestazione della realtà stessa, mentre la concezione opposta parla del reale solo per inerzia, perché se il reale non è quello immediatamente presente allora è qualcos'altro che però andrebbe giustificato e dedotto e non ammesso come un presupposto immediato. Ritengo che l'intenzionalità di cui parlano Brentano e Husserl segni il recupero della concezione medievale, scolastica, dell'intenzionalità, anzi di quella greca, aristotelica: quando Aristotele dice che l'intelligente in atto e l'intelletto in atto sono una sola cosa è il primo e più grande idealista, perché dire che l'intelligenza in atto e la cosa intesa in atto sono il medesimo è proprio la visione meno dualistica possibile dell'evento conoscitivo. Però se si cerca di pensare in concreto come questo possa avvenire ci si scontra con difficoltà di non poco conto, che spiegano per quale ragione a un certo momento sia sembrata plausibile la dottrina fenomenistica. Rimanendo in prospettiva aristotelica, è noto che ogni oggetto del mondo sensibile è costituito di materia e forma. La conoscenza è l'interiorizzazione di una forma da parte del soggetto conoscente ma, questo è il punto, la forma non viene interiorizzata in senso fisico: occorre riuscire a pensare un tipo di interiorizzazione che non abbia luogo sul piano della fisicità, perché altrimenti il dualismo gnoseologico che ha permeato gran parte della filosofia moderna ne viene come conseguenza immediata. Quando io conosco l'oggetto, quando esso mi è dato percettivamente, quando c'è questo passaggio simultaneo del soggetto e dell'oggetto dalla potenza all'atto, dovrei pensare che in natura avvenga una moltiplicazione delle forme, perché o la forma passa dall'oggetto al soggetto, ma allora l'oggetto si disintegra, oppure in me c'è una forma che però non è numericamente quella dell'oggetto e dunque c'è una rappresentazione, un contenuto rappresentativo nel quale io non attingo direttamente l'oggetto ma una sua *species*. Ora che cosa fosse esattamente la *species* degli scolastici non si è mai capito fino in fondo. Se ne può dare una interpretazione in chiave naturalistica ed allora si entra nella prospettiva cartesiana secondo cui oggetto immediato del conoscere (*id quod cognoscitur*) è l'idea, e il contatto con l'oggetto viene perduto. Aristotele invece aveva detto: conosco la cosa attraverso l'idea, l'idea è *id quo cognoscitur*, cioè per mezzo di cui viene conosciuta direttamente la *res*. Già per Galileo, con la distinzione di qualità primarie e secondarie, e a maggior ragione per Cartesio e per tutti i pensatori moderni dopo di lui l'idea diventa l'immagine, la rappresentazione, ciò che io conosco ma la tempo stesso si interpone come uno schermo fra me e la cosa, la quale d'altra parte deve mantenere le sue caratteristiche, non può essere modificata dal fatto di essere conosciuta. C'è nei filosofi moderni l'incapacità di vedere la conoscenza classicamente intesa come un che di compatibile con l'ordine fisico, sembra che essa sia qualcosa di magico perché comporterebbe che in *rerum natura* si moltiplichino le forme. Se la forma è intrinseca all'oggetto, la forma che è nella mia mente non potrà che essere qualcosa di distinto dall'oggetto stesso. Quest'ultimo diventa l'inconoscibile, diventa il noumeno kantiano, io posso conoscere soltanto il fenomeno.

Come se ne esce? Compiendo un passo che la filosofia contemporanea è ahimé restia a compiere, cioè riconoscendo che qui è in gioco un soggetto che non è materiale, non è corporeo, non è meramente fisiologico perché, se lo fosse, effettivamente un autentico conoscere sarebbe impossibile. Potremmo pensare solamente a un processo fisico nel quale ciò che io realmente attingo non è la cosa in stessa nella sua trasparenza, ma qualcosa di opaco, di interno a me come soggetto, ovvero contenuti di coscienza che

non sono l'oggetto, ma si frappongono fra quest'ultimo e noi come uno schermo. O le cose stanno così, e possiamo anche tradurle in termini contemporanei nel linguaggio delle neuroscienze e delle teorie del cervello, ma allora ci troviamo in un dualismo del quale d'altronde abbiamo visto l'insostenibilità e l'incoerenza sul piano logico, oppure cerchiamo di tenere fermo quel realismo che poi abbiamo detto coincidere con l'idealismo correttamente inteso ed è l'unica prospettiva teoricamente difendibile, ma allora entra in gioco un principio 'spirituale' che non è intelligibile mediante le categorie del corporeo, sì che ci rendiamo conto che quando oggi parliamo di neuroni e sinapsi parliamo di qualcosa che è un semplice strumento della facoltà conoscitiva perché quest'ultima, riguardata nella sua pura essenza, non è qualcosa di fisiologico, di corporeo. Tale principio io lo chiamerei "anima"; se qualcuno vuole lo chiami in altro modo, purché sia disposto a riconoscere che siamo di fronte a un ente che fisicamente non appare e non può apparire perché non rientra nell'ordine fisico, nell'ordine empirico. Se il realismo è una cosa seria allora le sue condizioni di possibilità vanno rinvenute in una dimensione non materiale, contro il naturalismo alla Ferraris.

Inizio del dibattito:

**Domanda di Maria Regina Brioschi:** A partire dei miei studi su Whitehead mi chiedo che cosa di nuovo faccia vedere il realismo di oggi, quale lavoro in positivo vi sia da fare e da sviluppare.

**Risposta di Dario Sacchi:** Whitehead si pone la questione del realismo, sia pure non polemicamente come avevano fatto Russell e Moore per distinguersi dal tipo di idealismo diffuso in Inghilterra da Bradley, un idealismo diverso da quello italiano di Croce e Gentile, che avevano molto vivo il senso della storicità, e riconducibile a una prospettiva in parte parmenidea in parte neoplatonizzante. Bisogna notare che Whitehead si muove su un terreno cosmologico non propriamente gnoseologico, ma metafisico, con aperture in senso lato spiritualistiche. Per quanto riguarda la necessità di porre in modo nuovo il problema del reale, certamente vi è bisogno di un realismo non dogmatico, non naturalistico. Il nuovo realismo deve assimilare una corretta dottrina dell'intenzionalità della coscienza, se non lo facesse le prospettive contro cui si schiera acquisterebbero, come si è visto, una loro fondatezza.

**Domanda di Claudio Muti:** Nell'incipit di *Goodbye Kant*, Ferraris si riferisce al terremoto di Città del Messico, da cui desume l'ineludibilità della presenza del mondo esterno. Ma tra Kant e Ferraris c'è stato di mezzo Schopenhauer a contraddire questa posizione. Poi c'è stata la teoria della percezione, ad esempio di Merleau-Ponty, che si basa sulla co-costituzione del soggetto e dell'oggetto. È il realismo della relazione a livello percettivo, perché c'è il corpo e c'è la mente, anzi nel corpo c'è la mente. Ma come fai a dire natura e non cultura, quando lo stesso termine natura è stato prodotto dalla cultura?

**Risposta di Dario Sacchi:** Credo che in Ferraris ci sia un'insoddisfazione di fondo per gli esiti finali del decostruzionismo, ci sia un richiamo al senso comune. Secondo lui abbiamo intellettualizzato troppo l'esperienza ed è necessario che ci riportiamo sul terreno della percezione immediata. Ad esempio, per denunciare della pretesa kantiana che percepire la causalità sia pensarne la categoria, riporta ne *Il mondo esterno* la testimonianza del militare tedesco che nell'ultima guerra, a Cassino, sperimentò la distruzione del gabinetto interno al proprio alloggio subito dopo aver tirato lo sciacquone e attribuì a quest'ultimo la causa dell'evento, determinato in realtà da una granata americana. Per l'altra osservazione rispondo chiedendomi se l'uomo stia tutto nell'orizzonte della cultura. Per esempio, la sessualità è tutta cultura o almeno in parte natura?

**Domanda di Franco Sarcinelli:** Ritieni che il processo di conoscenza dell'oggetto sia unico e sempre il medesimo, oppure che dipenda dal contesto – scientifico, filosofico, letterario – dunque dalle diverse pratiche in cui l'oggetto, e il concetto stesso di oggetto, sono inseriti?

**Risposta di Dario Sacchi:** Direi che come minimo c'è la differenza fra il realismo del senso comune e un realismo della scienza che vede e studia l'oggetto come un insieme di molecole e di particelle subatomiche. Esistono i tavoli e le sedie o esistono le particelle? Questo è un problema da non trascurare. Uno potrebbe essere realista per quanto riguarda gli oggetti con i quali abbiamo a che fare nella nostra vita quotidiana e poi leggere in chiave convenzionalistica le assunzioni della scienza. O magari viceversa, come tendono a fare le prospettive scientifiche. C'è un pluralismo dei saperi, non un monismo.

**Domanda di Emilio Renzi:** Tu poni l'io come principio spirituale che porta ad assorbire la parola anima. Ora Ricoeur definisce l'io in quanto sé – vedi *Sé come un altro* – e questo punto di approdo può chiamarsi persona. Ora il sé potrebbe convogliare l'io trascendentale, l'io fungente, il corpo proprio, il corpo vivente. Quindi il concetto di persona è più ricco di anima, comprende una naturalità ed una storia, è il coronamento che si trova in Ricoeur e nella fenomenologia.

**Risposta di Dario Sacchi:** Il concetto di persona appartiene più al livello antropologico che gnoseologico. Sicuramente la nozione di persona è più ricca di quella di anima, eppure si è persone a pieno titolo – e non semplicemente esemplari della specie umana così come un singolo cane o gatto è un esemplare della specie canina o felina – proprio perché si possiede una dimensione spirituale e in tal senso un'anima. Quanto all'io puro o trascendentale che incontriamo invece in un contesto gnoseologico, è impersonale e unico per tutta la specie, quasi un monopsichismo di stampo averroista.

**Domanda di Armando de Vidovich:** C'è un realismo diverso riguardante la sfera dell'arte?

**Osserva Claudio Muti (in accordo con Dario Sacchi):** Sì, è bene leggere il quarto libro del *Mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer.