

LA FINE DELL'EPOCA MODERNA E IL RITORNO AL REALISMO. "VERITÀ" E "REALTÀ" NEL DIBATTITO FILOSOFICO CONTEMPORANEO

THE END OF MODERN ERA AND THE RETURN TO REALISM. "TRUTH" AND "REALITY" IN CONTEMPORARY PHILOSOPHICAL DEBATE*

SILVIA MARIA COLONNA**
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BARI, ALDO MORO, ITALIA

Sintesi: Dopo l'affermazione nietzschiana per cui *"non ci sono fatti ma solo interpretazioni"* la filosofia giunge alla fase del postmoderno, difesa da Gianni Vattimo, in cui dialettica ed ermeneutica rendono "debole" il concetto di verità.

Il suo allievo Maurizio Ferraris critica la visione del suo maestro col tentativo di instaurare un nuovo realismo, volendo riportare in auge un concetto di verità, che escluda da esso tutte le verità di tipo epistemologico e religiose. L'analisi e lo studio dell'attacco al postmoderno di Ferraris che qui viene fatto mostra che sia nel pensiero del primo autore, con la difesa delle verità "soggettive", sia nel secondo, che difende le verità "oggettive", il concetto di verità resta slegato dalla morale, e che non avendo contenuti epistemologici su cui fondarsi non giunge all'effettivo ritorno di una nozione "forte" di verità.

Parole Chiave: Nuovo realismo; filosofia contemporanea in Italia; attacco all'ermeneutica del postmoderno; verità soggettive e oggettive; filosofia analitica; morale.

Abstract: After Nietzsche's statement "there are no facts, only interpretations" philosophy comes to the stage of post-modern defense by Gianni Vattimo, in which dialectics and hermeneutics, make "weak" the concept of truth. His student Maurizio Ferraris criticizes the vision of his teacher with the attempt to establish a new realism, wanting to revive a concept of truth, which excludes from it, all the truths of epistemological and religious. The analysis and study of the attack on postmodern of Ferraris that is done here shows that it is in the thought of the first author, with the defense of truth "subjective", both in the second, defending the truth "objective", the concept of truth remains detached from moral truth, and that not having epistemological content based on which fails to provide a real return of a notion "strong" truth.

* Artigo recebido em 26/01/2016 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 26/06/2016.

** Laurea magistrale in Scienze Filosofiche, Università degli Studi di Bari Aldo Moro; Master specialistico in Management delle Risorse Umane. E-mail: silvia.colonna90@gmail.com.

Keywords: New Realism; Contemporary Philosophy in Italy; criticism of postmodern hermeneutics; objective and subjective “truths”; Philosophy of analytics; Ethics.

Introduzione

Nella filosofia contemporanea italiana degli ultimi anni si assiste ad una progressiva tendenza di ritorno al realismo, iniziata con la critica e l’attacco al postmoderno della scuola ermeneutica di Gianni Vattimo da parte del suo allievo Maurizio Ferraris.¹

Nel “Manifesto del nuovo realismo” di Ferraris si parla di uno “spettro”, quello appunto del “nuovo realismo” o del “neo realismo” a cui si vuole restituire spazio, dopo essere stato considerato come una “ingenuità filosofica e una manifestazione di conservatorismo politico”².

La questione di fondo è che, con il postmoderno, si è reputata forte l’affermazione nietzschiana per cui “*non ci sono fatti, ma solo interpretazioni*” avendo affermato nella politica, che se ne è servita, una realtà “socialmente costruita” dai “*populismi mediatici*”, prima ancora di essere concepita ontologicamente come uno “zoccolo duro” con cui scontrarsi.

La domanda che pone il nuovo realismo – di contro al postmodernismo – è se effettivamente, la realtà è “*liquida*”³, così come definita da Bauman parlando della modernità, o se difatti, mentre pensiamo dobbiamo stare attenti alla “materialità” del computer che ci cade⁴, come sottolinea Ferraris.

La tesi di quest’ultimo che andremo ad indagare è la difesa di una realtà in grado di essere descritta oggettivamente e che abbia una pretesa di verità, prima ancora di sue possibili costruzioni concettuali e sociali.

Significativo è l’esempio che viene usato da Ferraris, del paziente che va dal medico⁵ per ricevere delle verità sul suo stato di salute, che ci dice come queste ultime non sono soltanto gradite, ma

¹ L’inizio del nuovo realismo si attesta a partire dal 2011, dopo la pubblicazione del fascicolo di Maurizio Ferraris *verità/Verità* in “L’almanacco di Filosofia”, nel quale c’è un attacco diretto al testo di Gianni Vattimo *Addio alla verità*, Meltemi, Roma 2009, p. 143, e definitivamente dopo l’articolo dell’8 agosto 2011 *Manifesto del nuovo realismo* pubblicato da “La Repubblica” nel quale si decanta la fine del postmoderno e l’inizio del “nuovo realismo”.

L’attestazione del suo inizio e del suo sviluppo è anche sul sito www.nuovorealismo.wordpress.com con la rassegna stampa di tutti gli articoli sul nuovo realismo a partire dal 2011.

² M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, in *La Repubblica*, 08/08/2011, www.nuovorealismo.wordpress.com.

³ Il riferimento qui sono gli ultimi lavori di Bauman tra cui il testo *Modernità liquida*, nei quali emerge la definizione di una società “liquida” della modernità, sottolineando con questo aggettivo l’incertezza e l’instabilità in cui soggiace il mondo postmoderno.

⁴ M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, in *La Repubblica*, 08/08/2011, www.nuovorealismo.wordpress.com.

⁵ Ivi., inoltre presente in M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza Roma-Bari, 2012, p. 93.

hanno anche la “pretesa” di corrispondere a una qualche realtà, in questo caso quella materiale del corpo.

La realtà e la verità hanno dunque, una correlazione di qualche tipo.

Tuttavia, vedremo che le verità di cui parla Ferraris sono anzitutto quelle materiali: “la realtà innanzitutto c’è, esiste”, ma da esse sono escluse tutte le verità “soggettive” ed “epistemologiche”, che beninteso appartengono a quelle della scienza illuministica o a quelle religiose, per il solo fatto di non poter essere “oggettivamente” vere. Queste infatti, possono essere sbagliate, corrette o rivedibili, e quindi non risultano evidenti nella corrispondenza della categoria realtà-verità.

Eppure, tra i filosofi analitici contemporanei di cui Ferraris si serve (per attestare con approccio scientifico la sua tesi), c’è chi reputa le verità “soggettive” verificabili e sperimentabili, mettendole al vaglio dell’approccio analitico: un esempio fra tutti è Paul Boghossian⁶.

Difatti, con l’ausilio della filosofia analitica riteniamo, almeno in parte, di poter comprendere quando una “credenza” può essere considerata “conoscenza”, anche quando presenta contenuti ontologici su cui si fonda la morale.

1. Postmoderno e realismo

In filosofia, il postmoderno nasce e si sviluppa dopo la “morte di Dio” di Nietzsche e la presunta fine della metafisica,⁷ quando si assiste al crollo di tutte le certezze metafisiche e delle relative “verità assolute”. Secondo Gianni Vattimo, i profeti del postmoderno: Nietzsche ed Heidegger hanno il potere di arrivare alle effettive svolte concettuali della nuova epoca, racchiuse in formule come: “morte di Dio”, “fine dell’Ontologia”, “fine delle metafisica” e “pensiero debole”⁸ (quest’ultimo coniato dallo stesso Vattimo).

Sia Nietzsche che Heidegger hanno guardato al post-modernismo come la chance di una concezione non-metafisica della “verità”, con la quale è possibile fare un’esperienza *debole*⁹ della

⁶ Cfr., Paul Boghossian, *Paura di conoscere*, 2005.

⁷ Cfr. con i testi 12 Cfr. Jean Wahl, *Verso la fine dell’Ontologia: studio sull’introduzione alla metafisica di Heidegger*, a cura di Giuseppe Masi, Milano, Fabbri, 1971 e Severino Emanuele, vol.4: *Heidegger e la Metafisica*, Adelphi, Milano, 1994 nei quali si inquadra la fine e il superamento concettuale dell’unità dell’Essere e del concetto di sostanza dopo Kant e definitivamente dopo l’ermeneutica fattuale dell’esistenza in Heidegger, che riconduce l’Essere nelle pieghe dell’esistenza.

⁸ Il termine “*pensiero debole*” indica il titolo di un insieme di saggi del 1983 in cui si evince il carattere plurale e molteplice del pensiero contemporaneo, che per questo motivo non ha più verità “forti” da far prevalere, ma appunto solo un pensiero e delle verità “deboli”.

⁹ Cfr. Gianni Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano, 2011, p. 23.

stessa. Vattimo si serve di questi filosofi per giungere alla difesa del postmoderno e ad una concezione “debole” di “verità”, attuantesi con l’uso dell’ermeneutica.

Il “*pensiero debole*” viene a configurarsi quindi come una svolta nel pensiero del filosofo postmoderno. Quest’ultimo, non potendosi affidare ad una qualche verità metafisica, ed essendo soggetto agli effetti della “disumanizzazione” tecnologica, si rifà ad una “*ontologia debole*” vestendosi di una mera espressione dialettica per l’interpretazione della realtà che, a quanto attesta Vattimo, *manca di un progetto proprio*¹⁰.

L’ermeneutica di un’“ontologia debole” sembra l’unica soluzione per uscire dalla metafisica con le sue “verità oggettive” ed “assolute”, per dirigersi in una nuova direzione. La verità diventa frutto di “interpretazione”, spiega Vattimo, non perché attraverso il processo ermeneutico si giunge a cogliere la verità nel senso di “*smascheramento*” della realtà, ma perché, è solo in questo tipo di “dialettica”, in riferimento al senso aristotelico di “*hermeneia*”, espressione, formulazione, che si individua ancora un possibile senso di “verità”.

In questa cornice, che abbiamo cercato di delineare, si costruisce il tentativo di recupero al “realismo”, con una ripresa dei concetti di “realtà” e “verità”. Il “Manifesto del Nuovo Realismo” (2012) è il testo con cui, dopo essersi sganciato dall’ermeneutica negli anni Novanta, Ferraris si appresta a smentire i dogmi della *koinè* ermeneutica.

Ferraris già nel 1983, nella raccolta dei saggi intitolati e dedicati a “*Il pensiero debole*” del suo maestro Vattimo, aveva introdotto lo “*smascheramento*” delle verità della “*scuola del sospetto*”, di cui Nietzsche, Freud e Marx si fanno portavoce, per arrivare ad un “oltrepassamento” della tradizione filosofica.

Lo “*smascheramento*” di Ferraris consiste nel fatto che questi filosofi, più che un vero e proprio “oltrepassamento” delle verità della tradizione, hanno attuato una *decostruzione* di tipo “scettico”, che porterebbe, col passaggio infinito da un’interpretazione all’altra, alla conclusione che non ci sia più nulla da interpretare, in assenza di un “*terminus ad quem*” con una valenza ontologica “forte”, a cui riferirsi.

La realtà cosiffatta diventa una metafora vuota da riempire e porta l’intero processo ermeneutico a riavvolgersi sempre su se stesso.

Inoltre, Ferraris si serve anche di Derrida per scorgere i limiti intrinseci all’ermeneutica del “sospetto”, mostrando come Nietzsche, nel tentativo di “oltrepassare” la metafisica, la radicalizza maggiormente, con le sue “profetiche” verità. Ciò che Nietzsche vuole mistificare si presenta

¹⁰ Ivi. , p. 27.

come cioè, “classicamente” metafisico. La metafisica che lui mette a tacere sarebbe la stessa che lui opera, nel momento in cui cerca di svelare le metafore, e in quanto crede di oltrepassare le apparenze¹¹.

Per Ferraris, è vero che gli ultimi anni hanno insegnato l'amara verità del primato delle interpretazioni sopra i fatti e del superamento del mito della “oggettività”, ma ciò non ha avuto gli esiti sperati e “profetizzati”. Infatti, la sparizione del mondo vero non c'è stata, anche se è anche vero che questo è diventato una favola, o ancor di più un “*reality*”, portando all'esito del “populismo mediatico”: *un sistema nel quale (purché se ne abbia il potere) si può pretendere di far credere qualsiasi cosa*.¹²

I dogmi del postmoderno che Ferraris tenta di scardinare sono individuabili nel fatto che la realtà è *socialmente costruita e infinitamente manipolabile*, e che la verità sia una nozione irrilevante in quanto *il consenso è più importante della oggettività*.¹³

Dal punto di vista gnoseologico, il Nuovo realismo filosofico non si presenta come una rielaborazione metafisica del concetto del reale, ma è il *non voler dare per scontato l'esistenza di quel che c'è*, rispetto alla, pur importante, valenza del pensare, e quindi dell'interpretare o del socialmente manipolare.

Il reale di Ferraris è nudo, non vestito dalla trama degli schemi concettuali. Se al contrario, l'esistenza delle cose dipendesse dagli schemi concettuali, asserire che una ciabatta *c'è solo perché la vedo*, sarebbe come dire, secondo Ferraris, di poter essere davanti ad un'allucinazione¹⁴.

A questo punto possiamo dire che la visione neo realista cerca di decostruire Kant per cui incontrare e pensare una cosa è, in fondo, lo stesso¹⁵.

La “fallacia trascendentale” di Kant, così denominata da Ferraris, si presenta come l'origine del postmoderno, perché se con essa gli schemi concettuali assumono un valore costitutivo nei confronti dell'esperienza, con il postmoderno si arriva a dire che questi hanno valore anche nei confronti della realtà. In questo modo, la conoscenza non si fonda sulla realtà, ma sui giudizi che vengono formulati su di essa. Ed è con questo assunto che non c'è più differenza di principio tra ciò che conosciamo e ciò che pensiamo, ed è qui che si fonda, secondo Ferraris, l'esclusione della possibilità di arrivare a qualsiasi verità “forte” e “oggettiva”.

¹¹ M. Ferraris, *Invecchiamento della scuola del sospetto*, p.124.

¹² Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari, 2012, p 5-6.

¹³ Saggio nel quale Ferraris descrive il declino della koinè ermeneutica che sopravvive semplicemente come tradizione. La caratteristica rilevante di questo saggio sta nell'attestazione di un allontanamento e di una scissione definitiva dal pensiero ermeneutico sviluppato e seguito con il suo maestro Vattimo. Si veda Prologo, XI.

¹⁴ Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, p.39-42, Laterza, Roma-Bari, 2012.

¹⁵ Ivi., p.42.

Infatti, il problema dell'ermeneutica consiste proprio in questo: nel non poter più parlare di alcuna verità "oggettiva".

E'Vattimo a dire che le interpretazioni non possono richiamarsi ad alcuna norma oggettiva per decidere sul vero:

«Se l'idea di verità come oggetto non ci va bene, resta da vedere in che senso, quest'idea della verità come apertura rappresenta qualcosa di meglio.»¹⁶

Se la verità non si incontra, ma si costruisce con il consenso e la libertà di ciascuno ed a seconda delle diverse comunità che convivono in una società libera, si porrà il problema di quali principi etici siano veri, se le loro verità non siano da considerarsi metafisicamente, e se non corrispondano descrittivamente a qualche dato "oggettivo".

L'ermeneutica quindi, sia con la sua ontologia nichilista, privata cioè di un senso metafisico, sia con il primato dell'interpretazione sui fatti, produce un effetto di "delegittimazione" della morale e della scienza. Gli aspetti della cultura contemporanea che il nichilismo intende sostenere sono: la "mediatizzazione" della società, il pluralismo delle culture, la secolarizzazione della religione e del potere.

Dire addio alla verità, secondo Ferraris, vorrebbe dire non solo un dono che si offre al "Potere", ma soprattutto implicherebbe la revoca della sola *chance* di emancipazione che sia data all'umanità, il realismo, contro l'illusione e il sortilegio.

A ben guardare però, quella che vuole affermare Ferraris è la "verità" della "realtà", in quanto il proposito della ricostruzione che egli tenta è innanzitutto quello di ri-affermare e difendere l'*inemendabilità* del reale, il suo essere non modificabile, di contro ad un «costruzionismo» concettuale di cui fa parte anche il concetto di "verità".

Difatti, il primato del piano ontologico su quello gnoseologico porta il nuovo realismo alla scomparsa della corrispondenza metafisico-tradizionale di realtà-verità¹⁷.

Questo viene ben spiegato nel testo del 2009, nel secondo capitolo di *Documentalità*, intitolato – non a caso – *Differenze ontologiche*, nel quale Ferraris traccia la distinzione tra verità-realtà: la verità *non nasce dall'esperienza, ma è teleologicamente orientata verso di essa* e riconosce che essa è *emendabile*, in quanto fallibile e perfettibile. La *realtà*, invece, viene caratterizzata come *non naturalmente orientata verso la scienza, e come inemendabile*¹⁸.

La realtà è il modo con cui le cose stanno, indipendentemente dalla nostra conoscenza,

¹⁶ Vattimo, *Addio alla Verità*, Meltemi, Roma, 2009, p. 22.

¹⁷ Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, p. 102.

¹⁸ Ferraris, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Bari, 2009, p. 91.

invece la verità concerne il nostro modo di conoscerle, pensarle, crederle «esistenti».

Essere realisti significa far primeggiare il reale sul vero, perché mentre il reale è inemendabile, la verità non lo è, essendo sempre modificabile poiché il nostro accesso ad essa potrebbe sempre essere fallace. Per il realista il mondo, così come lo conosciamo, esiste indipendentemente dalla nostra capacità di riconoscerlo come «vero».

Ed infatti, viene espresso che, se così non fosse, si cadrebbe in una sorta di fallacia trascendentale:

«La realtà, per l'appunto, è quello che c'è; la verità è il discorso che si può imbastire, in determinate condizioni, rispetto a quello che c'è. Pretendere che la verità, o almeno il discorso, siano presenti in ogni incontro con la realtà, è una richiesta esorbitante che poggia precisamente sulla fallacia trascendentale»¹⁹.

E'interessante capire, a questo punto, il rapporto che corre, nel nuovo realismo, tra il piano *ontologico* (che guarda al primato del reale) e quello *epistemologico* (che verte sul piano della conoscenza), e quindi in quali termini e su quali confini viene a svilupparsi la distinzione tra epistemologia e ontologia.

Con Ferraris, la scienza come dominio dell'epistemologia è "emendabile" come anche la verità, a differenza dell'esperienza nel campo dell'ontologia, che resta l'unica cosa "inemendabile" del reale. Affermare questo vuol dire inesorabilmente attuare una separazione netta tra campo dell'epistemologia e quello dell'ontologia, e quindi far prevalere il piano "oggettivo" della sola realtà al piano "soggettivo" della conoscenza della stessa.

Pertanto, il punto nevralgico della filosofia di Ferraris diviene il problema della discontinuità del rapporto tra esperienza "oggettiva" del reale e la sua conoscenza. Qual è il confine di demarcazione in cui dall'ambito dell'esperienza "oggettiva" del reale si passa a quello del "costruzionismo" della conoscenza?

2. Verità oggettive e verità soggettive: la distinzione tra oggetti naturali e oggetti sociali

All'interno della corrente del nuovo realismo di Ferraris, la frattura tra ontologia ed epistemologia è tale per cui non soltanto la scienza, ma anche la metafisica viene considerata "emendabile", e quindi priva di certezza oggettiva, rispetto invece all'oggettività indiscutibile, "inemendabile", della realtà dei fatti. Parlare di questo quindi, ci permette di scoprire anche in

¹⁹ Ivi., p.92.

quale relazione la nozione di verità viene a intrecciarsi con il piano epistemologico, e se questa piuttosto non esperisce una differenza rispetto al piano ontologico con cui sembra divenire congruente, almeno nella sfera del nuovo realismo. Questo è il motivo per il quale il nuovo realismo viene a costituirsi come una nuova forma di naturalismo. Esiste ancora una nozione di verità diversa da quella di realtà e compatibile con una qualche certezza oggettiva? Con l'avvento del nuovo realismo si è davvero ridato al concetto di verità quell'identità di cui aveva perso i diritti con la filosofia postmoderna, e prima ancora con Nietzsche?

È innanzitutto con Kant che, secondo Ferraris, si ha la “rivoluzione” della storia della filosofia, permettendo al sapere scientifico di prendere il sopravvento sull'ontologia, *«facendo dipendere dai nostri schemi concettuali non solo le teorie scientifiche, ma l'esperienza stessa»*²⁰.

In *Documentalità*, Ferraris divide gli oggetti in tre tipi di categorie quali oggetti naturali, sociali e ideali (quest'ultimi non sono altro che i concetti assoluti) e ha l'intento di mostrare, con la sua originale legge degli oggetti sociali, per cui l'oggetto = Atto iscritto, che al di fuori dell'epistemologia, intesa in questo caso come scrittura, non ci sarebbe nessun oggetto sociale, e quindi nessun oggetto da noi costruito. Questo tipo di pensiero va in contrapposizione con quello tipicamente derridiano che con *La voce e il fenomeno* aveva espresso l'idea per la quale *qualsiasi* oggetto è determinabile proprio grazie alla scrittura, in quanto con essa l'oggetto si fa sempre forma nuova di se stesso e diventa trascendente rispetto al linguaggio. La tesi di Derrida è quella secondo cui “*nulla esiste fuori dal testo*”²¹, trasformata da Ferraris con “*nulla di sociale esiste fuori dal testo*”.

Ma un'obiezione che si potrebbe porre, e che Ferraris è il primo a mettere in evidenza, è quella che, se l'ontologia dipende dal linguaggio, in quanto viene a costituirsi come *discorso intorno a cui verte* l'ontologia resta il fatto che essa non possa sciogliersi totalmente dal discorso epistemologico, essendo quest'ultimo *ciò su cui si fonda il discorso intorno a cui verte l'ontologia*, e per cui l'ontologia può essere tale.

Ferraris sa benissimo che nell'ontologia è inevitabile un “residuo” di epistemologia, ma a maggior ragione reputa necessario indagare e individuare la differenza tra i concetti “emendabili” e quelli “inemendabili”.²² Con l'intento di mettere in risalto l'ontologia sull'epistemologia, Ferraris evidenzia come i costruzionisti postmoderni, a differenza degli scettici di un tempo di cui Sesto Empirico è il rappresentante, anziché mettere in dubbio il mondo esterno, preferiscono farlo

²⁰ C. Esposito, P. Porro, *filosofia contemporanea*, Laterza, Bari, 2009, p. 693.

²¹ Cfr. Derrida, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano, 1969, P. 219-220.

²² Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, p. 46-47.

dipendere dagli schemi concettuali, considerandolo «in se stesso amorfo e indeterminato»²³. Rappresentante di questa categoria sarebbe Foucault, che nel testo *Le parole e le cose* afferma che l'uomo è costruito dalla cultura, e che essa definisce «gli ordini empirici con cui avrà a che fare e con cui si troverà»²⁴.

In merito ai costruzionisti Ferraris scrive:

«il costruzionista ha per fine la meraviglia, e la sua mossa fondamentale è lo scarto dell'ovvio, ossia la formulazione di fashionable nonsenses, di affermazioni sorprendenti che dimostrano il peso degli schemi concettuali, della cultura, cioè appunto in ultima analisi dei professori, nella costruzione dell'esperienza.»²⁵

E'precisamente a questo livello del “costruzionismo” che scaturirebbe la fallacia *dell'essere-sapere* e il potere esorbitante della scienza, dal momento che si può avere una conoscenza elevata su tutte le cose, ma il mondo resta quello che è.

Il ragionamento di Ferraris è che nessun realista metterebbe in dubbio che l'IVA non sia un oggetto sociale, e quindi che non dipenda da schemi concettuali, perché altrimenti si cadrebbe in una specie di «idealismo berkeleyano». Il discorso però, è quello di capire fino a che punto si spinge l'azione degli schemi concettuali, e il dissidio tra realisti e postmodernisti. Ciò che Ferraris vuole mettere in luce del “costruttivismo” di Foucault, che trova le sue più antiche radici epistemologiche in Kant, è l'exasperazione della tendenza di costruire socialmente la realtà a tal punto da affermare l'impossibilità di accedere a un mondo di “là fuori”.

Ferraris non intende affatto *sostenere che nel mondo sociale non ci siano interpretazioni*, ma che per questo non bisogna confondere gli oggetti naturali con quelli sociali. Se, per caso, qualcuno si trovasse davanti alla Sindone, a prescindere dal fatto che il credente la interpreterebbe come il sudario di Cristo, e l'agnostico come un lenzuolo di origine medievale, quello che resterebbe sia per l'uno che per l'altro è il medesimo oggetto fisico. Nel mondo sociale di Ferraris è decisiva l'epistemologia rispetto all'ontologia, perché questo spiega la ragione per cui le nostre azioni o decisioni, per essere riconosciute valide hanno bisogno di essere registrate e documentate. Infatti, *il mondo sociale, non a caso, è pieno di documenti, negli archivi, nei nostri cassette, nei nostri portafogli, e adesso anche nei nostri telefonini.*

Questa riflessione riprende molto similmente la distinzione che Searle aveva già fatto in *La costruzione della realtà sociale* dei due sensi oggettivo-soggettivo, di un senso ontologico e di un

²³ Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, p. 43.

²⁴ Foucault, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano, 1967, p. 10.

²⁵ Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, p. 44.

senso epistemologico, che si instaura nella distinzione tra fatti soggettivi e oggettivi.

Ma Searle e Ferraris, per quanto entrambi realisti, si differenziano per una sottigliezza di significato nel campo della teoria degli oggetti sociali. Ferraris stesso introduce e delinea queste differenze, paragonando il detto derridiano “*non esiste nulla fuori dal testo*”, trasformatosi in “*nulla di sociale esiste fuori dal testo*”, con ciò che direbbe Searle a tal proposito, e cioè, precisamente: “*nulla di sociale esiste al di fuori della testa*”²⁶.

Searle, a detta di Ferraris, da una parte non sembra in grado di rendere conto di quegli oggetti sociali più complessi, come ad esempio nell’individuare il passaggio dei debiti, o di un’impresa, da oggetto naturale a oggetto sociale; dall’altra sembra far dipendere l’azione sociale da una “intenzionalità collettiva” garantita dal potere istituzionale che si presenta come un’entità misteriosa. Per questo motivo, Ferraris contrappone la «regola della *documentabilità* con la regola della *intenzionalità* di Searle, in quanto né il denaro, né qualsiasi altro oggetto sociale venga a configurarsi come frutto dell’immaginazione. Per Searle, se nulla di sociale esistesse nella nostra mente, il denaro sarebbe soltanto frutto della nostra immaginazione.

Questa teoria agli occhi di Ferraris pare poco realistica e anzi in buon accordo proprio con la posizione postmodernista. Il mondo sociale, per quanto costruito dalla nostra mente non è inesistente ma reale, quanto lo è un oggetto naturale.

La ricostruzione, che a questo punto del *Manifesto* tenta Ferraris, è quella di attuare una “*pace perpetua tra le intuizioni costruzioniste e realiste*”, delegando ogni aspetto al proprio ambito di competenza. Questo vuol dire che, mentre gli oggetti naturali dipendono dall’ontologia e non dall’epistemologia, della quale l’esperienza può fare benissimo a meno, gli oggetti sociali, al contrario, sono dipendenti dall’epistemologia, senza essere in contraddizione con il discorso ontologico, con il quale si assicura l’oggettività del reale.

Secondo quanto sviluppato da Ferraris, da una parte sembrerebbe esserci la realtà nella sua *inemendabilità*, nel suo esser immutabile e statica; dall’altra la ragione, con una certezza sugli enti dimostrabile e correggibile per mezzo della scienza, la quale mostra di essere dinamica e aperta al cambiamento (come ad esempio la teoria della relatività di Einstein che ha rivoluzionato il modo di concepire gli assunti scientifici tradizionali), pronta cioè a essere perfettibile e quindi per questo mai vera al cento per cento.

Anche se il discorso di Ferraris sembra essere condotto al fine di mostrare, a difesa della realtà, la differenziazione tra oggetti naturali e oggetti sociali, questo potrebbe sfociare in una

²⁶ Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, p. 82.

separazione inscindibile e irrecuperabile tra realtà da una parte e conoscenza dall'altra. Filosoficamente parlando, per i neorealisti rimane il fatto che occorre difendere sia l'esistenza di una realtà indipendente dalle rappresentazioni umane, sia la corrispondenza delle asserzioni vere con i fatti, le quali sono vere se e solo se corrispondono ai fatti. Infatti, credere che siamo noi a costruire il mondo, e che la realtà non è nient'altro che la realtà sociale, soddisfa certo, la "volontà di potenza", ma non cambia le cose così come sono realmente. Allo stesso tempo però, così come sostiene Searle, non si deve pensare che il credo in una realtà indipendente dai fatti sia indifferente e staccato rispetto alle umane preoccupazioni, e che non possa essere il giusto modo di guardare alla conoscenza del reale²⁷.

Con questa considerazione di Searle possiamo tornare al discorso sulla verità, che nell'ultima parte del Manifesto Ferraris, dopo aver attaccato le teorie postmoderniste, identifica nel suo bisogno di ripensamento. Questo ripensamento viene considerato necessario non soltanto per scardinare il tentativo di un "addio alla verità" delle teorie postmoderniste, ma anche dopo Derrida, Lyotard e Foucault per riguardare la piega che stava prendendo il postmoderno negli anni Ottanta.

La questione che però sembra sfuggirci di mano, col nuovo realismo, è se si possa dire qualcosa di vero descrivendo la cosa nell'asetticità della sua oggettività, o se la nozione di verità costituisce anche qualcosa d'altro.

L'epistemologia infatti sembra avere un ruolo determinante per quanto riguarda l'aspetto della distinzione della realtà sociale da quella dei semplici oggetti naturali, ma non per il piano ontologico e le sue "verità". Tornando a una concezione filo-illuministica, il nuovo realismo sostiene che il discorso epistemologico si basa su quello ontologico, e quindi su qualcosa di reale e «oggettivo»; ma non può essere allo stesso tempo vero l'opposto, e cioè che sul piano ontologico si stabilisca quello epistemologico, altrimenti si tornerebbe al costruzionismo che trova le sue radici epistemologiche in Kant. L'Illuminismo quindi, è lecito solo al fine di mettere in risalto la valenza epistemologica dell'ontologia, e non viceversa.

Questo modo di pensare a noi pare che porti ad una frattura ancora più decisiva nel rapporto tra ontologia ed epistemologia. A nostro avviso, o si ammette la totale frattura tra essere e sapere iniziata con la filosofia moderna e portata avanti dal postmodernismo, oppure si deve far coincidere l'essere col sapere, in linea con la filosofia classica, e ciò si ritiene possa valere anche per la scienza e per la metafisica, in quanto sembrano le uniche a non poter usufruire, nel nuovo

²⁷ Searle, *La costruzione della realtà sociale*, p. 179.

realismo, di questa corrispondenza. Anche perché, se la realtà rimane l'unica cosa vera, si potrebbe accusare Ferraris di ciò per cui lui stesso accusa il postmodernismo, e cioè: di smascherare la verità con un'altra verità, che nel caso del postmodernismo è il nichilismo, nel caso del realismo l'asetticità della realtà oggettiva.

L'operazione che si rischia con il nuovo realismo è quella di riportare la questione della conoscenza della verità e della realtà ad una specie di dualismo tra verità soggettive e verità oggettive, senza risolvere, di fatto, il problema della conoscenza, iniziato con la modernità, del rapporto tra l'io e il mondo.

3. Verità e morale come possibilità di “conoscenza”

Per quanto concerne la verità come possibilità di conoscenza, Ferraris riconosce la proposta filosofica di C. Esposito in *E l'esistenza diventa un'immensa certezza* come il tentativo di «*offrire una via d'uscita dalla dialettica del postmoderno e dalla impasse in cui viene a trovarsi, riconoscendo i valori positivi della certezza, di una fiducia pre-teoretica che rimedi alla sindrome del sospetto, alle lacerazioni del moderno e al nichilismo del postmoderno*»²⁸.

L'ipotesi di Esposito, delineata meglio in «*Quaestio*»²⁹, è quella secondo cui l'oggettività del mondo (la sua *inemendabilità*), non rappresenta qualcosa di totalmente prescindibile dalla certezza (vista per lo più, come una verità soggettiva), e che in qualche modo la realtà non designi solo un mondo al di fuori e all'esterno, ma si dia nel rapporto inscindibile tra l'io e il mondo. Ferraris invece non ammette questa possibilità, in quanto considera la nozione di verità imprescindibile da quella di realtà, e quindi non compatibile con alcuna accezione di certezza. La verità in Ferraris assume più le fattezze di una realtà, che di una «certezza» sul reale.

Infatti, puntare sulla certezza vorrebbe dire appoggiarsi, come farebbe un bambino con la madre, in un atteggiamento di affidamento.

Verità e certezza sembrano escludersi a vicenda. La verità c'è quando vi è un'oggettività, la certezza è una soggettività, è un valore, una “credenza”.

E 'interessante far notare che, se da una parte la certezza è delegata alla sfera del “soggettivo”, c'è chi – nel dibattito contemporaneo – sembra in grado di considerare le

²⁸ Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, p. 102.

²⁹ Esposito, Porro, *Truth without Certainty? An Open question into the New Realism*, «*Quaestio*», 12 (2012), p. 515-533.

“credenze” possibilità di diventare conoscenza, come per il filosofo analitico (oltre che fisico) Paul A. Boghossian, che inizialmente fu sotto la guida di Richard Rorty. Tale autore non crede che la filosofia abbia trovato ragioni forti tanto da arrivare a dire che non esistano verità e conoscenza oggettive, come fa lo scetticismo contemporaneo, che si riscontra in filosofi come Putnam, Rorty e Goodman.

Come è scritto nella premessa al testo di Boghossian intitolato *Paura di conoscere*, secondo l'autore è giunto il momento per i filosofi analitici “ortodossi” di dire la loro: spiegare quali sono le motivazioni razionali per rifiutare le tesi centrali del pensiero postmoderno, invece semplicemente d'ignorarlo. Questo testo pone le basi contro il relativismo e il costruttivismo e si rifà al relativismo di Rorty, proprio perché è da lui che il filosofo si distacca, seppur dichiarandosi “grato” al suo maestro per avergli fatto comprendere la necessità di confrontarsi con queste idee. Boghossian essendo un fisico si è dovuto sempre scontrare con le tesi estremamente oggettivistiche che gli provenivano dalla sua laurea in fisica, ed è questo il motivo per cui gli è naturale giustificare razionalmente i concetti.

Entrando nel cuore della questione, Boghossian afferma che ogni credenza deve avere un contenuto proposizionale, vero o falso, e che a sua volta può essere considerata giustificata o ingiustificata, razionale o irrazionale³⁰. Ad esempio, lui parte da una domanda: *se Giove ha più di trenta lune segue che sia un fatto per tutti che Giove ha più di trenta lune, cioè che sia un fatto per tutte le comunità?*

Non tutti possono crederci, *ma questo non vuol dire che se Giove ha più di trenta lune sia valido solo per me e non anche per loro*. Questo è un fatto universale, che non varia da persona a persona. Per contro, *il fatto che risucchiare gli spaghetti è maleducazione non è un fatto universale*. Ora, il fatto che Giove ha più di trenta lune non solo è un fatto universale, ma anche completamente indipendente dalla mente (di contro alla tesi costruzionista e in buon accordo con Ferraris). L'universalità e la mente-dipendenza sono due sensi importanti di soggettività. Venendo invece al discorso della *credenza*, ad esempio, il fisico parte da quest'altra domanda: *se Margò dice che Giove ha sedici lune, come facciamo a sapere se è vero o falso? Ha delle ragioni che rendono razionale la sua credenza?*

L'*evidenza* è un'osservazione che *aumenta la probabilità* di una “*credenza*”. Le ragioni infatti non bastano, in quanto solo con queste si potrebbe credere qualcosa di falso. Per Boghossian, se una credenza è sia vera che giustificata, si può anche avvalere della definizione di conoscenza. Tuttavia, se una credenza vuol essere una conoscenza a tutti gli effetti, non dev'essere solo

³⁰ Bohogossian, *Paura di conoscere*, Carocci editore, a cura di A. Coliva, Roma, 2006, p. 30-33.

giustificata ma anche vera. A volte ci sono *evidenze* che da sole spiegano perché crediamo in ciò che crediamo, però non sempre si ha bisogno di queste, perché può essere che già le nostre ragioni epistemiche le spieghino. Questo, a nostro avviso è importante perché ci dice che a generare la conoscenza non è necessariamente un'evidenza esterna, ma anche interna alla nostra coscienza. Si parlerà sempre di evidenza, perché nessuna conoscenza può darsi senza osservazione esterna di qualcosa, ma tale evidenza si dirà non essere causata da ragioni esterne (ad esempio testimonianze storiche), ma da ragioni interne alla nostra coscienza (ad esempio il fatto che una madre prepari la colazione al figlio rimanda al fatto che lei gli voglia bene). Molte conoscenze cioè, non avvengono su evidenze, ma su credenze che si basano su evidenze. Io non so a priori che mia madre mi voglia bene, ma è una cosa che io so anche perché ci sono degli atti che me lo confermano. Il costruttivismo invece non ammette l'evidenza come spiegazione razionale di una credenza, in quanto sostiene che non è possibile spiegare perché crediamo quello che crediamo solamente sulla base del fatto che ne abbiamo prove a favore, in quanto anche i nostri bisogni contingenti e i nostri interessi devono essere presi in considerazione.

A ben guardare però, non ci può essere alcuna verità che non si fondi su una pur minima certezza.

Riguardo a quest'ultima affermazione, ad esempio, ricordiamo come poc'anzi affermato, che le certezze si basano su una qualche *evidenza*, per cui si crede in una cosa perché si hanno dei segni tangibili nell'esperienza.

Quanto più una credenza si basa su un'evidenza, tanto più è "vera". Infatti, solo ciò che non si percepisce come "reale" non può essere creduto "vero". Sia la metafisica che la filosofia analitica sono accomunate dal fatto di voler stabilire la verità di qualcosa, senza della quale non si potrebbe arrivare ad alcuna asserzione «certa».

Così come le *credenze* possono avvalersi di un avvicinamento alla sfera oggettiva della *conoscenza* quanto più si avvicinano ad un'*evidenza*, ci si può chiedere se anche la morale è in qualche modo connaturata in noi e può essere considerata oggetto di conoscenza o rappresenta unicamente un fenomeno sociale e quindi "costruito".

Nel rapporto tra realtà e conoscenza reputiamo la coscienza morale di fondamentale importanza per capire ciò che guida l'esperienza del nostro io in azione. È possibile infatti che essa ci dica qualcosa in più rispetto al rapporto tra realtà e conoscenza?

Verità e morale in Nietzsche vengono considerate come le due più grandi menzogne. Il nostro intelletto gira intorno a impulsi «soggettivi», e quando esso pensa di possedere la verità si tratta di una menzogna, perché tutto ciò che si crede come "vero" dipende dall'uomo, da come percepisce

le cose intorno a sé, e da come è stato educato fin da bambino. Con la verità non si indicano le cose come stanno realmente, ma in base alle convenzioni sociali «utili» all'accordo pacifico tra gli uomini. La verità cosiffatta, viene a costituirsi come l'insieme di metafore del linguaggio costruito dall'uomo, che non ha nessuna corrispondenza reale sul piano logico-ontologico.

Agli occhi di Ferraris, Nietzsche rappresenta l'eroe di una nuova morale e religione, da lui incarnata, oltre che ideata.

Questa nuova religione consisterebbe nell'identificazione di Nietzsche con il dio Dioniso, diverso dal Dio del Crocifisso, e la cui religione consiste nella restituzione della morale alla natura. In questo senso, la "trasvalutazione" dei valori rappresenta un fatto positivo e desiderabile per tutta l'umanità.

Ferraris però, incalza ponendosi questa domanda:

«si tratta di una religiosità filosofica, oppure abbiamo a che fare anche con una vera e propria proposta neo-religiosa?»³¹

Il tentativo nietzschiano è quello di rimettere l'uomo tra gli animali. Infatti, è l'uomo con la sua coscienza morale il reale problema:

«l'uomo è l'animale peggio riuscito, il più infermiccio, quello più pericolosamente sviato dai propri istinti»³².

Si potrebbe chiedere a Nietzsche: e se noi uomini non fossimo fatti male, e dunque «animali infermicci», come lui stesso ci definisce? E se fosse connaturato a quella «natura» a cui lui stesso vorrebbe tornare, il nostro essere morali?

Nietzsche direbbe che questi sono errori perché non permettono di credere in se stessi, e di esprimere la propria libertà. Ma di cosa è fatto il mio "io", se non di un ideale per cui Nietzsche stesso – con la sua filosofia – ha dato vita? Certo, senza ideali rimarrebbe il nostro essere istintuale, corporeo e materiale, ma non si può non fare i conti che noi «animali infermicci» non siamo fatti di solo corpo.

Hannah Arendt, ne *La banalità del male*, testo nel quale si raccolgono gli articoli scritti durante il processo al tedesco Eichmann per aver aderito alla GESTAPO nei campi di sterminio, parlando delle radici del «male» fa una riflessione molto acuta sulla coscienza: il nulla diventa il sostituto della realtà perché apporta sollievo, e così l'uomo smette di ascoltare se stesso e la sua coscienza³³. L'adeguamento al Potere come nichilismo è il modo per sottrarsi alla propria

³¹ Ferraris, *Guida a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p.60.

³² Nietzsche, *Anticristo*, p. 50.

³³ Cfr. Hannah Arendt, *La banalità del male: Eichmann a Gerusalemme/Hannah Arendt*, a cura di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano, 2000.

coscienza.

Il male si costituisce come rifiuto della coscienza a dialogare con se stessi e a porsi di fronte al giusto o allo sbagliato. Se in Nietzsche allontanamento dalla realtà è proprio il cristianesimo che viene ridotto alla sua sola morale: «il cristianesimo è la forma fino ad oggi imperata di mortale avversione contro la realtà»³⁴, in Hanna Harendt è l'annichilimento e l'allontanamento dalla propria coscienza ad essere il segno più evidente di sottrazione al reale, nel suo significato più profondo. Inoltre, se questo è vero per la morale, cosa si dirà di quella nozione di verità che Nietzsche tanto vuole scardinare quanto ricercare in filosofia? Se il concetto di verità fosse solo una «metafora» del linguaggio per l'utilità sociale, perché allora continuare a ricercarla?

È Nietzsche stesso a confermarci questa sua spasmodica ricerca di verità:

«Un giorno il viandante sbatté una porta dietro di sé, si arrestò e pianse. Poi disse: Questa inclinazione, questo impulso verso il vero e il reale, il non parvente, il certo, mi fanno rabbia! Perché questo battitore fosco e impetuoso segue proprio me?»³⁵

Così anche come in *Su verità e menzogna in senso extramurale* si dirà: da dove mai proviene questo *enigmatico impulso alla verità*³⁶? Negli scritti dedicati alla morale dunque, il punto problematico non sono mai le norme o cosa si deve fare, ma chi siamo e in cosa consiste la nostra coscienza³⁷.

La questione a cui giungiamo è: si può ancora pensare il vero in relazione col bene? C'è ancora una corrispondenza tra verità e morale? Sarebbe interessante capire se con questo rapporto si chiarisce la nozione di verità, in quanto si ritiene che ad una concezione di verità "forte" sia legata quella di morale, e questo è riscontrabile a partire dalla filosofia di Nietzsche che, per negazione, tenta di scardinare il concetto di vero svalutando quello di buono, ritenendo invece per «buono» e per «vero» la «volontà di potenza».

Su questa questione, riguardante il vero e il buono, non ci sfugge di richiamare alla nostra attenzione chi di questi argomenti aveva parlato in modo preponderante già nella Scolastica, ovvero l'Aquinate. Quella di Tommaso, infatti, esprime una concezione realistica del bene, per cui ci si interroga "se" e a "cosa" corrisponda nella realtà il concetto di *bontà*. Se nulla vi corrispondesse, la natura del bene sarebbe vuota e senza valore, e Nietzsche avrebbe ragione.

³⁴ Nietzsche, *L'Anticristo*, p. 68.

³⁵ Nietzsche, *La gaia scienza*, a cura di F. Masini, IV, n.309, Adelphi, Milano, 1977.

³⁶ Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci – Scritti (1870-73)*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 1991.

³⁷ Esposito, Porro, *Filosofia contemporanea*, p. 138.

Conclusioni

Con questa indagine, il tentativo del nuovo realismo di Ferraris come recupero della nozione “forte” di verità, in contrapposizione all’“ontologia debole” dell’ermeneutica del postmoderno non si mostra poi così efficace, dal momento che arriva a considerare veri solo i dati “oggettivi” della realtà, ed esclude a priori tutte le altre verità in quanto epistemologiche e soggettive.

Questo risulta ridurre la nozione di verità alla sola descrizione asettica del reale.

Difatti per il recupero di una nozione “forte” di verità sembra necessario avvalersi di una scientificità di metodo, ed in questo senso abbiamo visto come la filosofia analitica sembra essere esemplare, per spiegare e giustificare tutte le conoscenze di tipo epistemologico o/e metafisiche. Le ultime tuttavia necessitano dello studio dei contenuti ontologici fondanti la morale, senza dei quali queste diventano “metafore vuote”, come abbiamo visto in Nietzsche.

A nostro modo di vedere la verità non è “forte” perché privata dei valori e di contenuti reali su cui si fonda qualsiasi verità. La verità non può essere ridotta – filosoficamente parlando – alla mera descrizione oggettiva di fatti in accordo con il nuovo realismo, o a quella del Potere imperante che dà adito alle “bufale” mediatiche che nel postmoderno va per la maggiore ed è, questa, una questione ancora aperta e di grande interesse attuale.

Referencias Bibliografia

Acerbi A., *Crisi e destino dell'essere- Studi su Cornelio Fabro*, Edusc, Roma, 2012.

Aguti A., *Prefazione a Pieper*, in *La realtà e il bene*, a cura di A. Aguti, Morcelliana Editrice, Brescia, 2011.

Amoroso L., *La Lichtung di Heidegger come lucus a (non) lucendo*, in *Il pensiero debole*, a cura di G. Vattimo e P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano, 1983.

Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2011.

Boghossian A., *Paura di conoscere*, Carocci editore, a cura di A. Coliva, Roma, 2006.

Cardona C., *La metafisica del bene & del male*, a cura di A. M. La Torre, Ares, Roma, 1997.

Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, a cura di L. U. Ulivi, Bompiani, Milano, 2004.

- Chesterton G.K., *San Tommaso D'Aquino*, Lindau, Torino, 2008.
- De Anna G., *Verità e libertà. Saggi sul pensiero di Cornelio Fabro*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2012.
- Deleuze G., *Differenza e ripetizione*, a cura di G. Guglielmi, Raffaello Cortina Edizioni, Milano, 1997.
- Derrida J., *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano, 1969.
- Einstein A., *Relatività. Esposizione divulgativa*, a cura di B. Cermignani, Bollati Boringhieri, Torino, 2011.
- Esposito C., *E l'esistenza diventa un'immensa certezza*, in *Una certezza per l'esistenza*, a cura di E. Belloni e A. Savorana, BUR, Milano, 2011.
- Esposito C., *Il dramma del soggetto moderno*, in *Una ragione inquieta*, edizioni di pagina, Bari, 2011.
- Esposito C., Poggi D., *Filosofia moderna*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006.
- Esposito C., Porro P., *filosofia contemporanea*, Laterza, Bari, 2009.
- Esposito C., *Truth without Certainty? An Open Question into New Realism*, in «Quaestio», 12 (2012), *Intentionality and Reality*, a cura di C. Esposito e P. Porro, Bari, 2013.
- Fabro C., *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana Editrice, Brescia, 2004.
- Ferraris M., *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari, 2009.
- Ferraris M., *Esistere è resistere*, in *Bentornata realtà*, Einaudi, Torino, 2012.
- Ferraris M., *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della Critica della Ragion Pura*, Bompiani, Milano, 2004.
- Ferraris M., *Guida a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari, 2004.
- Ferraris M., *Invecchiamento della scuola del sospetto*, a cura di G. Vattimo G. e P. A. Rovatti, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1983.
- Ferraris M., *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari, 2012.
- Ferraris M., *Responses to Quaestio*, in «Quaestio», 12 (2012), *Intentionality and Reality*, a cura di C. Esposito e P. Porro, Bari, 2013.
- Foucault M., *Il coraggio della verità*, a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano, 2011.
- Foucault M., *Le parole e le cose*, a cura di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano, 2007.
- Gabriel M., *Il senso dell'esistenza; per un nuovo realismo ontologico*, Carocci, Roma, 2012.
- Gadamer H-J., *Verità e metodo*, a cura di P. A. Rovatti, Bompiani, Milano, 2010.
- Guardini R., *Etica. Lezioni all'Università di Monaco (1950-62)*, Morcelliana Editrice, Brescia, 2001.
- Harendt H., *La banalità del male: Eichmann a Gerusalemme/ Hannah Harendt*, a cura di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano, 2000.

- Heidegger M., *Introduzione a Che cos'è la metafisica?*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987.
- Heidegger M., *L'essenza della verità*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1997.
- Heidegger M., *La volontà di potenza come arte*, in *Nietzsche*, Neske, Pfullingen (1961), a cura di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1994.
- Heidegger M., *Ormai solo un Dio ci può salvare*, a cura di A. Marini, Guanda, Milano, 1992.
- Heidegger M., *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, a cura di C. Esposito, *Linguaggio tramandato e linguaggio tecnico*, in «Paradigmi», 1992, X, n. 9.
- Heidegger M., *Was ist Metaphysik?* (1969), a cura di H. Künkler, A. Martone e G. Raio, *Che cos'è metafisica?*, Pironti, Napoli, 1977.
- Kant I., *Critica della ragion pura* (1781-87), UTET, Torino, 1986.
- Lyotard J-F., *La condizione postmoderna*, a cura di C. Formenti, Feltrinelli, Milano, 1981.
- Lyotard J-F., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano, 1979.
- Marconi D., *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino, 2007.
- Marzocca O., *La stanchezza di Atlante*, Edizioni Dedalo, Bari, 1994.
- Mathieu V., *Introduzione a Kant, Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari, 2005.
- Newman J-H., *Saggio a sostegno di una grammatica dell'assenso* (1870), in *Scritti filosofici*, a cura di M. Marchetto, Bompiani, Milano, 2005.
- Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, a cura di M. Montinari, Adelphi, 1976.
- Nietzsche, *Frammenti postumi* (1885-1887), a cura di G. Colli e M. Montinari, in *Opere Complete*, Adelphi, Milano, 1990.
- Nietzsche, *L'Anticristo*, a cura di P. Santoro, Newton Compton Editori, Roma, 2013.
- Nietzsche, *La gaia scienza*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano, 1977.
- Nietzsche, *La nascita della tragedia*, a cura di S. Giametta, in *Opere Complete*, vol.3, tomo 1, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1976.
- Nietzsche, *Umano, troppo umano*, a cura di S. Giametta, Adelphi, Milano, 2010.
- Nietzsche, *Verità e menzogna in senso extramurale*, in *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci-Scritti* (1870-73), a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 1991.
- Odifreddi P., *Caro papa ti scrivo...*, Mondadori, Milano, 2011.
- Papi F., *Filosofia e società 3. Filosofia contemporanea*, Zanichelli, Bologna, 1992.
- Pera M., Ratzinger J., *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, Islam*, Mondadori, Milano, 2004.
- Pieper J., *La realtà e il bene*, a cura di A. Aguti, Morcelliana Editrice, Brescia, 2011.

- Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2000.
- Ratzinger J., *Discorso al College des Bernardins*, venerdì 12 settembre.
- Ricoeur P., *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), a cura di E. Renzi, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano, 1966.
- Rorty R., *La filosofia e lo specchio della natura* (1981), Bompiani, Milano.
- Sartre J-P., *Critica della ragione dialettica* (1960), a cura di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano, 1963.
- Searle J., *La costruzione della realtà sociale*, a cura di A. Bosco, Edizioni di Comunità, Milano, 1996.
- Searle J., *Mente, linguaggio, società*, a cura di E. Carli, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2000.
- Searle J., *Prospettive per un nuovo realismo*, in *Bentornata realtà*, Einaudi, Torino, 2012.
- Severino E., *Heidegger e la metafisica*, vol. 4, Adelphi, Milano, 1994.
- Sini C., Mocchi, *Leggere i filosofi*, Principato, Milano, 2012.
- Tommaso D'Aquino, *La somma teologica*, a cura di T. S. Centi, Salani, Firenze, 1972.
- Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, trad. it. *La somma contro i Gentili*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2000-2001.
- Trincherò M., *Introduzione a Wittgenstein, Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trincherò, Einaudi, Torino, 2009.
- Vattimo G., *Addio alla verità*, Meltemi, Roma, 2009.
- Vattimo G., *Della realtà*, Garzanti, Milano, 2012.
- Vattimo G., *Dialettica della differenza*, in *Il pensiero debole*, a cura di G. Vattimo e P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano, 1983.
- Vattimo G., *Introduzione a Gadamer, Verità e metodo*, a cura di P. A. Rovatti, Bompiani, Milano, 2010.
- Vattimo G., *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari, 1990.
- Vattimo G., *La fine della modernità*, Garzanti, Milano, 2011.
- Wahl J., *Verso la fine dell'Ontologia: Studio sull'introduzione alla metafisica di Heidegger*, a cura di G. Masi, Milano, Fabbri, 1971.
- Wittgenstein L., *Ricerche filosofiche* (1953), a cura di M.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



COLONNA. Silvia Maria. La fine dell'epoca moderna e il ritorno al realismo. "Verita" e "Realta" nel dibattito filosofico contemporaneo **Synesis**, v. 8, n. 1, jun. 2016 ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=952>. Acesso em: 30 Jun. 2016.
