

DANIELE GIGLIOLI

# RISENTIMENTI ANTIPOSTMODERNI

**ABSTRACT** The essay examines the hypothesis that the resentment with which the Postmodern is blamed (and pronounced dead) by many of its critics is an evidence of the same lack of agency from which the Postmodern itself originated.

**KEYWORDS** Postmodern, New Realism, Umberto Eco, Carlo Ginzburg, Maurizio Ferraris

Il postmoderno non ha mai avuto buona stampa in Italia, soprattutto come concetto teorico.<sup>1</sup> Sulle analisi hanno prevalso le scomuniche, il tentativo di comprenderlo si è spesso mescolato all'ansia di criticarlo, sempre imperfettamente distinguendo tra la situazione che descrive e la posizione che prescrive. Anche in chi diceva di riconoscersi si avvertiva un qualche malincuore. Impiccato a un piccolo numero di citazioni, spesso decontestualizzate e frantese (la fine dei grandi racconti, il mondo vero è diventato favola, *il n'y a pas de hors-texte*, la televisione ha ucciso la realtà...), il postmoderno ha coinciso per molti suoi critici con la sua caricatura. Dovrebbe essere perciò una liberazione, per loro, annunciarne il tramonto.

Le cose vanno diversamente. Invece che godersi il trionfo, ci si accanisce sul corpo del nemico ucciso. Dai verbali che ne constatano la morte spira un'inconfondibile aria di risentimento, accusa e rimprovero: come è stato possibile? Perché non è andata diversamente? Dove abbiamo sbagliato? Non c'è bisogno di credere nell'eterno ritorno o nella supremazia della bestia bionda per accorgersi di quanto le considerazioni di Nietzsche sul risentimento si attaglino perfettamente al fenomeno. Risentimento è ciò

---

<sup>1</sup> Sulla sua tardiva e problematica ricezione italiana cfr. Ceserani 1997, che non a caso è la prima monografia sull'argomento.

che si determina, scrive Nietzsche nella *Genealogia della morale*, quando «la vera reazione, quella dell'azione, è negata».<sup>2</sup> Generata dall'impotenza presente, al cospetto di un futuro sbarrato, la passione risentita non può che rivolgere il suo spirito di vendetta verso il passato: “Così fu – così si chiama il digrignar di denti della volontà e la sua mestizia più solitaria. Impotente contro ciò che è già fatto, la volontà sa male assistere allo spettacolo del passato», si legge nello *Zarathustra*.<sup>3</sup> Solo chi non può nulla nel presente non riesce a perdonarsi che il passato sia andato come è andato. Il che, nel caso che ci interessa, è in fondo abbastanza paradossale se si pensa che proprio dalla constatazione di un difetto di *agency*, da una frustrante consapevolezza di come si sia ridotto, o moltiplicato soltanto in apparenza, lo spazio del “poter fare”, aveva preso avvio quel plesso di poetiche e riflessioni filosofiche che si è chiamato postmoderno.

Bastino pochi accenni a rammentarlo. Baudrillard è uno scrittore apocalittico. *La condizione postmoderna* di Lyotard, pubblicata nel 1979, è tutta incentrata sulla fine delle speranze di emancipazione e sull'idea, derivata da Niklas Luhmann, del sostituirsi di un'impersonale razionalità sistemica ai progetti e alle volizioni dei soggetti. Le aspirazioni hanno senso solo in quanto sono compatibili con le decisioni del sistema: «bisogna che siano le aspirazioni ad aspirare alle decisioni, o almeno ai loro effetti. Le procedure amministrative fanno “volere” agli individui ciò di cui il sistema necessita per essere performativo».<sup>4</sup> Sempre nel 1979 Gianni Vattimo, in un'intervista a «Lotta continua», dichiarava che, a differenza di quanto accadeva nella modernità, è oggi il sistema a garantire il nuovo, e ciò che resta al pensiero è semmai la cura, la sollecitudine per la sofferenza, la memoria: conclusione malinconica se mai ve ne furono.<sup>5</sup> Lotta finita, altro che continua. Anche perché, come ha spiegato da una prospettiva diversa Fredric Jameson in *Postmodernism*, il soggetto postmoderno, posto che abbia ancora senso parlarne, si costituisce o si dissolve con una modalità diametralmente opposta a quella eroica della modernità: “non è l'unità del mondo a esigere di essere postulata sulla base dell'unità del soggetto trascendentale; al contrario, l'unità o l'incoerenza e la frammentazione del soggetto – cioè l'accessibilità di una posizione soggettiva praticabile o la sua assenza – rappresentano esse medesime un correlativo dell'unità o della mancanza di unità del mondo esterno. Certamente il soggetto non è un mero “effetto” dell'oggetto, ma non sarebbe sbagliato sostenere che la posizione soggettiva è

---

<sup>2</sup> Nietzsche 1984, 26.

<sup>3</sup> Nietzsche 1968, VI.I, 169.

<sup>4</sup> Lyotard 1981, 112.

<sup>5</sup> Vattimo 1981. Anche se a dire il vero dieci anni dopo Vattimo ha provato a dar voce anche alle possibilità più presuntamente euforiche della situazione in Vattimo 1989.

precisamente questo effetto”.<sup>6</sup> E per un Fukuyama che si diceva contento per la fine della storia – idea disinvoltamente rubacchiata dalle lezioni su Hegel di Alexandre Kojève<sup>7</sup> – ecco in che termini a metà tra il cinismo e l’amarrezza reinquadrava la questione Peter Sloterdijk: in mondo ormai totalmente “dentro il Capitale”, non c’è più posto per alcun “evento storico”; al massimo per qualche “incidente domestico”.<sup>8</sup>

Che questa situazione, la situazione di cui il postmoderno è sintomo prima ancora che teoria, sia tutt’altro che superata, lo testimonia appunto il risentimento dei suoi avversari, cui spetterebbe a rigore l’onere di provare che quel difetto di *agency* è stato colmato e che il “poter fare” ha di nuovo davanti a sé il grande futuro che gli ingiungeva la modernità come promessa di emancipazione. Specie se si intende la modernità, come ha scritto sempre Jameson, non come un’epoca ma come un tropo, una narrazione, una postura, uno scarto temporale interno al soggetto: tu devi cambiare la tua vita, intimava a Rilke il torso arcaico di un suo sonetto.<sup>9</sup> Il postmoderno ha avuto almeno il merito di mostrare che non è così facile. Se nel frattempo le cose sono mutate, vuol dire che mi sono perso qualcosa.

Risentimento, però, e con ciò andiamo oltre Nietzsche, è anche ripensamento, è alla lettera “risentire”, “sentire di nuovo”. Nel suo rifiuto di alzare le spalle e lasciar correre esso trova il suo momento di nobiltà: tutto sta a vedere con quali esiti. Oggetto delle pagine che seguono sarà dunque il ripensamento di tre intellettuali eminenti, a diverso titolo contigui a quella “somialtanza di famiglia” che va sotto il nome di postmoderno: Umberto Eco, Carlo Ginzburg e Maurizio Ferraris, tornati tutti, dopo essersi compromessi con concetti pericolosi quali l’opera aperta, il paradigma indiziario, il pensiero debole e la decostruzione, sotto il manto rassicurante della realtà. Che la realtà esista, che la si possa conoscere, rappresentare, comunicare e trasformare, sono gli assunti che gli avversari del postmoderno hanno sempre detto negati dalla loro bestia nera. Non stupisce dunque che il “ritorno alla realtà”, o al realismo, come poetica e come posizione filosofica, sia il ferro di lancia con cui si tenta di colpire al cuore chi sostiene, come avrebbe fatto il postmoderno, che la realtà è solo una costruzione discorsiva, una narrazione edificante, una girandola di interpretazioni. Non essendo un semiologo né un storico né un filosofo, non entrerò se non marginalmente nello specifico delle loro argomentazioni, e mi concentrerò invece su alcune spie lessicali comuni che mi appaiono rivelatrici.

Cominciamo con Eco. Che il suo nome venga automaticamente associato al postmoderno non è un arbitrio storiografico. È difficile immaginare un manifesto più

---

<sup>6</sup> Jameson 2007, 167.

<sup>7</sup> Fukuyama 1992; Kojève 1996.

<sup>8</sup> Sloterdijk 2006, 222.

<sup>9</sup> Jameson 2003.

perfetto per il postmoderno italiano delle sue *Postille al Nome della rosa*, uscite su «Alfabeta» nel 1983, dove Eco condensa in slogan efficaci tanti tratti delle poetiche postmoderniste, l'ironia, la mescolanza di alto e basso, il *double coding* eccetera; nonché del romanzo medesimo, che approdava col personaggio di Guglielmo, il frate investigatore controfigura di Occam e di Holmes, alla conclusione dell'impossibilità di predicare alcunché di vero laddove Dio non esista. Conclusione perturbante, da cui è come se Eco si ritraesse spaventato. Già *Il pendolo di Foucault* è non a caso tutto incentrato sugli errori, gli arbitri e le follie interpretative (mania del complotto, ricerca del segreto dei segreti) in cui incorrono coloro che non sanno elaborare il lutto per la perdita dell'assoluto. Nel 1990 Eco pubblica *I limiti dell'interpretazione*, dove si pone il problema di stabilire se, appunto, posto che non si sappia con certezza quale interpretazione è vera, non sia almeno possibile sancire che alcune non lo sono. Se la catena degli interpretanti è infinita, se la semiosi è un processo illimitato, è possibile porre un discrimine tra un'interpretazione giusta e una sbagliata, o si tratta solo di vedere quale di volta in volta viene riconosciuta come egemone all'interno di una determinata comunità interpretativa, come vorrebbero neopragmatisti quali Richard Rorty o Stanley Fish? Se l'intenzione dell'autore non costituisce più un criterio affidabile, sarà possibile trovare una *intentio operis* che salvaguardi il testo dal rischio di essere un mero supporto alle pulsioni dell'interprete? E più radicalmente ancora, se la mente umana, quando vuole produrre nuova conoscenza, deve affidarsi non alla deduzione o all'induzione ma piuttosto a quella forma di inferenza che Eco, seguendo Peirce, chiama l'abduzione, la conoscenza per ipotesi, l'irruzione nell'universo del probabile, cosa ci garantisce che le induzioni empiriche con cui cerchiamo di confermarla non siano un'estrema astuzia del demone maligno di Descartes, un'altra piega del velo di Maia, un ulteriore sussulto del nostro cervello immerso in una vasca, secondo l'argomento di Putnam e di *Matrix*? È sufficiente il richiamo alla dimensione fattuale – Proust non parla della bomba atomica, l'acqua bolle a cento gradi, i *Protocolli dei savi anziani di Sion* sono un falso – per esorcizzare il fantasma della kantiana inconoscibilità della “cosa in sé” e abdicare alla ricerca di una fondazione – e delimitazione – trascendentale della possibilità di sapere?

A questo Eco tenta di rispondere in *Kant e l'ornitorinco* e in *Dall'albero al labirinto*. Il nocciolo dell'argomentazione è il seguente. Ci sono cose che non si possono dire. C'è qualcosa, “là fuori” (“qualcosa”, secondo Eco, è la traduzione più esatta del concetto archetipo della filosofia occidentale, l'essere) che ci impedisce di dire tutto quello che vogliamo, proprio come nel mondo fisico non possiamo fare tutto quello che vogliamo: volare, attraversare i muri, sopravvivere in assenza di ossigeno. Si tratta con ogni evidenza di un'analogia (perché, di fatto, noi possiamo effettivamente dire tutto quello che vogliamo), incentrata non a caso su una metafora. Esiste uno «zoccolo duro dell'essere», che Eco propone di vedere non come una radice prima, un fondamento, ma piuttosto come un insieme di «linee di resistenza». Nel *continuum* del mondo c'è qualcosa «come delle nervature del legno o del marmo che rendono più agevole tagliare in una direzione piuttosto che nell'altra (...). L'essere può non avere un senso ma *ha dei sensi*; forse non

dei sensi obbligati, ma certo *dei sensi vietati*». <sup>10</sup> Prova ne è che alcune sue interpretazioni sono manifestamente false.

Notevole è qui la serie di slittamenti in cui incorre il ragionamento. Intanto l'analogia tra il dire e il fare, o meglio tra il non poter fare e il non poter dire. Poi l'inferenza circa l'esistenza di "qualcosa" dalla constatazione di un mancato poter fare. Infine il salto concettuale: dall'ipotesi che l'essere esiste perché ci dice di no si passa alla definizione che l'essere è appunto quella cosa che ci dice di no. Poiché alcune sue interpretazioni sono false, allora la realtà esiste. Ribaltando la formula di Spinoza, «verum index sui et falsi», il falso diventa indice del vero. Non a caso Eco, in un saggio contenuto nel volume collettivo *Bentornata realtà*, ha definito il suo realismo un «realismo negativo». <sup>11</sup> Un eccesso di modestia. Si tratta piuttosto della reintroduzione surrettizia, sia pure in forma rovesciata, dell'argomento ontologico di Anselmo di Aosta: là, Dio deve esistere perché se posso pensare un essere perfetto ovvero completo di tutti i predicati non posso non attribuirgli il predicato dell'esistenza, cosa che nuocerebbe alla sua perfezione; qui, la falsità di un enunciato implicita necessariamente non la verità dell'enunciato contrario, ma l'esistenza del referente cui entrambi si riferiscono.

Il non potere (non poter fare, non poter dire) si fa garante dell'esistenza del vero. La verità si apprende solo dalle sconfitte. Di cos'altro parlavano d'altronde *Il nome della rosa* e *il Pendolo di Foucault*? Anche perché dall'altra parte i sensi sono vietati. Mentre sul versante del vero non possiamo che continuare ad affidarci pragmaticamente al consenso della comunità, versione storicizzata e contingente del trascendentale kantiano. «Instabile fondazione, quella basata sullo pseudo-trascendentale della Comunità (...): eppure è il Consenso della Comunità che ci fa oggi propendere per l'abduzione kepleriana piuttosto che per quella di Tycho Brahe. Naturalmente la Comunità ha provveduto quelle che si chiamano prove, ma non è l'autorevolezza della prova in se stessa quella che ci convince, o ci trattiene dal falsificarla: è piuttosto la difficoltà a mettere in questione una prova senza sconvolgere l'intero sistema, il paradigma che le sorregge». In parole più semplici, vero è «ciò su cui il buon senso concorda alla luce di mille esperienze registrate e confesse», ciò che sarebbe troppo costoso mettere in questione. <sup>12</sup> Che il vero si ricavi da un'impossibilità epistemologica a sua volta radicata in un'impossibilità pratica è il punto dirimente: le comunità non sono solo macchine per fabbricare enunciati, ma dispositivi di integrazione tra il sapere e il potere. Muovendo da una constatazione di ridotta *agency* (che in certe comunità può avere risvolti pragmatici molto gravi, come il rogo o la decapitazione o la bocciatura a un concorso), si eleva la limitazione stessa a fondamento. Ragion pura e ragion pratica, più che articolarsi, collassano. Il realismo

---

<sup>10</sup> Eco 1997, 37-39; corsivi dell'autore.

<sup>11</sup> Eco, *Di un realismo negativo*, in De Caro, Ferraris 2012, 105.

<sup>12</sup> Eco 2007, 443.

come accettazione del limite si applica perfettamente alla sfera dell'etica; trasposto di peso in quella della conoscenza è un'evidente tentativo di trasformare una paura in desiderio (il desiderio, diceva Kant, è il terreno d'azione della ragion pratica). Solo il desiderio può far passare per accettabile quella che sul piano logico è un'evidente petizione di principio: la possibilità che un'interpretazione sia falsa, che era il *quod demonstrandum*, diventa la prova dell'esistenza di ciò che la falsifica. Laddove occorre provare che è possibile distinguere tra interpretazioni false e interpretazioni vere, si allega la palese falsità di alcune interpretazioni per inferirne l'esistenza della verità. Ma se il falso dimostra il vero, chi dimostra il falso?

Desiderio, impossibilità, ragion pratica. Ci torneremo. Rivolghiamoci adesso a Carlo Ginzburg. Ciò che lo ha reso uno dei più influenti storici italiani è, prima ancora della sua storiografia, la riflessione teorica che la sorregge, affidata a un saggio famoso, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, uscito per la prima volta in un volume collettivo del 1979 dal titolo eloquente *Crisi della ragione*,<sup>13</sup> e in una serie di raccolte di saggi (*Occhiacci di legno*, *Rapporti di forza*, *Il filo e le tracce*) pubblicate dopo l'uscita della sua opera più ambiziosa, *Storia notturna*. A scorrerli in sequenza cronologica è impossibile non accorgersi di un ripiegamento, dalle arditezze di *Spie* all'insistenza dei testi più recenti sul fatto che la storiografia, per quanto congetturale (il passato non c'è più, e non è riproducibile in esperimento), è pur sempre una disciplina referenziale che ricerca la verità su qualcosa che è esistito realmente. Non che in *Spie* si sostenesse il contrario: la differenza è tutta nel come.

Ginzburg ha riflettuto a lungo su analogie e differenze tra il mestiere dello storico e quello del giudice.<sup>14</sup> E non a caso le parole chiave della sua ricerca, indizi prima, prove poi, provengono dal lessico giuridico. Il giudice non può condannare se dispone solo di indizi: ha bisogno di prove. Che tre indizi facciano una prova è vero solo nei regimi totalitari. Lo storico, invece, anche quando non dispone di prove, può e deve congetturare affidandosi al fatto che una conoscenza ipotetica non è una conoscenza nulla, ma è comunque un'approssimazione al reale. Il paradigma indiziario è una pratica che accomuna il medico della tradizione ippocratica, che lavora su sintomi e non vede mai la malattia in sé, il conoscitore d'arte alla Giovanni Morelli, che attraverso i dettagli fa e disfa attribuzioni di dipinti e sculture, il detective alla Sherlock Holmes e lo psicoanalista che non ha accesso all'inconscio se non per la via indiretta dei lapsus, dei

---

<sup>13</sup> Gargani 1979; ora in Ginzburg 1986.

<sup>14</sup> Ginzburg 2006.

sogni e dei sintomi. Alle loro spalle, più dispositivo antropogenetico che *techné*, quel singolare impasto di competenze pratiche e competenze cognitive che abbiamo ereditato dai nostri progenitori, i cacciatori del paleolitico. Il sapere indiziario è un sapere di tipo venatorio. Con una differenza, però: se il cacciatore, inferendo dalle orme il passaggio di una preda, può poi mettere le mani sulla preda, su cosa mette le mani lo storico? Sempre e soltanto su una congettura: «la conoscenza storica è indiretta, indiziaria, congetturale».<sup>15</sup> Il che non vuol dire che sia impossibile: «Se la realtà è opaca, esistono zone privilegiate – spie, indizi – in grado di decifrarla».<sup>16</sup>

Ma chi garantisce, ecco il punto, che la decifrazione sia giusta? Nella conclusione di *Spie*, Ginzburg è costretto a chiamare in causa la screditatissima categoria dell'intuizione, sia pure proponendo di tradurla come «ricapitolazione fulminea di processi razionali».<sup>17</sup> Benissimo. Ma si tratta pur sempre di processi che rimangono proprietà dell'interprete, non del mondo. Lo iato tra conoscenza e realtà non è colmato. Lo scetticismo storico, che tanto ha contribuito tra Seicento e Settecento alla messa a punto del moderno metodo storiografico come procedimento distinto dalla *narratio* retorica e dall'antiquaria erudita, non è scongiurato. Della storiografia, lo scetticismo è stato il lievito, non la tara.<sup>18</sup> Perché Ginzburg ha sentito il bisogno negli ultimi anni di ritornare ossessivamente sul problema dichiarandolo risolvibile in linea non di fatto ma di diritto?

Per due ordini di motivi, credo. Il primo è senz'altro *Storia notturna*, il grande libro dedicato al Sabba. Coniugando morfologia e storia attraverso il censimento di una impressionante rete di analogie tra miti, riti, fiabe, superstizioni e culti sciamanici, Ginzburg ha ipotizzato di essere giunto alla matrice primordiale di ogni racconto possibile (ivi compreso quello storico): il viaggio tra i morti, sfondo ultimo della cultura – e forse della natura – umana.<sup>19</sup> Dalla storia all'origine, di cui per definizione non può darsi storia: il passo è lungo. Specie se per origine si intende non soltanto "inizio" ma anche "arché", comando, regola, esempio, dunque paradigma, ovvero ciò che avendo dato il primo impulso continua a vigere ancora e presumibilmente vigerà sempre. Dal paradigma indiziario, sempre costitutivamente in difetto di certezza in quanto impossibilitato al riscontro consentito al cacciatore o al medico (la preda raggiunta, la cura che funziona), alla postulazione di un paradigma generale della natura umana che

---

<sup>15</sup> Ginzburg 1986, 171.

<sup>16</sup> Ivi, 191.

<sup>17</sup> Ivi, 193.

<sup>18</sup> Che già la storiografia antica si sia istituita come critica dell'affabulazione genealogica, del mito, della leggenda e della trasmissione orale del sapere, è stato mostrato in modo convincente da De Certeau 2002.

<sup>19</sup> Ginzburg 1989, 289.

non è possibile addurre nemmeno per via abduktiva, ma solo speculativa. È come se Ginzburg, come già Eco, si fosse affacciato su un abisso, ovvero sui limiti della conoscenza umana: di conoscenza possibile in conoscenza possibile, fino alla soglia della conoscenza impossibile. E se ne fosse anche lui ritratto, come prova l'insistente ricorso, nei saggi scritti dopo *Storia notturna*, al concetto di prova, marginale invece in *Spie*.<sup>20</sup>

A ciò ha contribuito, seconda ragione, la fortuna di un altro paradigma che con quello indiziario ha indubbe parentele: il paradigma costruzionista, che ha fatto seguito alla cosiddetta e mal denominata "svolta linguistica", e di cui sono alfieri autori come Hayden White, Frank Ankersmit, Michel De Certeau e François Hartog. Un paradigma in cui Ginzburg legge sostanzialmente il ritorno dell'antico scetticismo storiografico, la riduzione della storia a retorica, il nichilismo epistemologico secondo cui ogni conoscenza è soltanto un punto di vista interessato sul mondo. Ovvio dunque che cerchi in ogni modo di smarcarsene. Che ne sarebbe infatti di una storiografia che ha rinunciato all'idea di prova, di verifica dell'adeguatezza tra eventi ed enunciati? Per Ginzburg la risposta è chiara: non sarebbe più storiografia ma qualcos'altro. Venuto meno l'ancoraggio referenziale, ogni documento testimonia solo di se stesso. Un conto è riconoscere l'inevitabile intervento del fattore soggettivo in ogni atto di conoscenza. Un altro conto è rinchiudere il discorso storiografico in una dimensione solipsistica il cui solo elemento di legittimazione è la coerenza e la correttezza con cui vengono poste e rispettate le regole del gioco linguistico che si è scelto di giocare. L'esito ultimo della riduzione della storia a retorica non è per Ginzburg un'apertura ma piuttosto una chiusura della possibilità stessa di comunicare un sapere. Chiusura che rende impossibile ogni distinzione non solo tra il vero e il finto (storiografia e romanzo), ma tra il vero e il *falso*. Unico banco di prova di un discorso sarebbe allora la sua efficacia performativa, unico criterio di classificazione l'appartenenza dichiarata a un genere. Cosa consente ad Hayden White, si chiede Ginzburg, di chiamare "realisti" storici ottocenteschi come Ranke, Michelet o Tocqueville, dal momento che non accetta di porre a verifica l'adeguatezza dei loro enunciati alla realtà che intendono descrivere? Se si trascura ciò, la storiografia si riduce a un semplice «documento ideologico».<sup>21</sup>

Pericolo che può essere scongiurato, esattamente come in Eco, attraverso due postulati (ma ciò che è postulato è tale proprio perché non è dimostrato). Il primo è il riferimento comune a «qualcosa che dobbiamo chiamare, *faute de mieux*, "realtà esterna"»: dove si noterà subito il tono difensivo e l'*excusatio non petita* con cui si

---

<sup>20</sup> Ginzburg 2000.

<sup>21</sup> Ginzburg 2007, 309.



convoca ciò dovrebbe invece costituire l'orgoglioso fondamento della propria pratica.<sup>22</sup> Il secondo è l'esistenza del falso, il più forte argomento che si possa opporre agli scettici, in quanto esso implica di per se stesso la presupposizione, scrive Ginzburg, «di una realtà esterna che nemmeno le virgolette riescono a esorcizzare»: dove è evidente che l'unico esorcismo in atto qui è proprio quello del dubbio se alla realtà esterna si possa mai avere un accesso che travalichi la credenza e approdi alla certezza.<sup>23</sup>

Come già in Eco, il ragionamento è circolare. Perché di nuovo: se il falso dimostra l'esistenza del vero, chi dimostra il falso? E così via all'infinito. Più interessante e sintomatica è la motivazione che spinge Ginzburg a questo passaggio dalla credenza alla certezza. Motivazione apotropaica (*Storia notturna*), polemica (il costruzionismo postmoderno), ma soprattutto pratica, politica nel senso più ampio del termine. Non è un caso che il suo idolo polemico, Hayden White, si sia trovato nei guai di fronte al caso eclatante del negazionismo della Shoah. Cosa autorizza White, si chiede giustamente Ginzburg, a sostenere che l'interpretazione dei negazionisti non è buona quanto un'altra? La risposta, ancora una volta, è pratica, e Ginzburg lo pensava da tempo. Già in un saggio del 1984 aveva scritto: «Se non fosse stata capace di correggere le proprie immaginazioni, aspettative o ideologie sulla base delle indicazioni (talvolta sgradevoli) provenienti dal mondo esterno, la specie *Homo sapiens* si sarebbe estinta da un pezzo. Tra gli strumenti intellettuali che le hanno consentito di adattarsi all'ambiente circostante (naturale e sociale), via via modificandolo, va inclusa anche la storiografia».<sup>24</sup>

Il fatto è che la specie umana ha ottimi motivi per dar credito alle proprie credenze, pur sapendole provvisorie e modificandole quando è il caso. Lungi dall'essere un fondamento, la verità è un fattore adattivo, ed è questo che la rende desiderabile. Col che rieccoci di nuovo in piena ragion pratica. O credi o ti estingui. Una conclusione con cui anche Nietzsche sarebbe perfettamente d'accordo.

Il che ci porta a Maurizio Ferraris, che si è a lungo esercitato su Nietzsche provenendo da maestri come Gianni Vattimo e Jacques Derrida. Da una ventina d'anni a questa parte, però, ha avuto una svolta realistica (diversamente da Eco e da Ginzburg, che credo la negherebbero rivendicando una fondamentale continuità al loro discorso). Dall'ermeneutica è passato all'ontologia, un suo libro si intitola significativamente *Il mondo esterno* (tesi: esiste e ne ho le prove), e si è fatto promotore di un "nuovo realismo" di cui ha stilato il manifesto.<sup>25</sup> Non ripercorrerò qui le argomentazioni con cui accusa il postmoderno di essere una maldestra negazione dell'esistenza della realtà, in particolare della realtà naturale, che secondo i postmoderni sarebbe anch'essa socialmente costruita

<sup>22</sup> Ivi, 227.

<sup>23</sup> Ivi, 12.

<sup>24</sup> Ivi, 310.

<sup>25</sup> Ferraris 2012.

mentre, concede Ferraris, socialmente costruita è solo la realtà sociale. Il che è perfettamente condivisibile, al punto che viene da chiedersi se davvero qualcuno – a parte il vescovo Berkeley e i romanzi di fantascienza – abbia mai seriamente sostenuto il contrario: dubitare che la credenza sia certezza non significa avere la certezza dell'inesistenza. Ci sarà anche stato da qualche parte, in qualche dipartimento, magari di *Cultural Studies*, qualche improvvido fondamentalista dell'irrealtà, perché si sa che l'università ospita di tutto, ma che costruito c'è a polemizzare con gli improvvidi? Per questo forse Ferraris è parco nell'allegare testimonianze delle tesi dei suoi avversari circa il fatto che la luna non esiste se non la vediamo o che l'atomo ce lo siamo costruiti noi tramite la conoscenza prospetticamente interessata che ne abbiamo, e sceglie piuttosto, alla ricerca di contraddittori degni di questo nome, di risalire alle radici sostenendo che il postmoderno è il frutto, tardivo e malriuscito ma legittimo, dello schematismo kantiano e del prospettivismo nietzschiano; col rischio, però, di forzare visibilmente le intenzioni degli autori che confuta.

A Kant, Ferraris ha dedicato un saggio scintillante di intelligenza in cui smonta i capisaldi della sua filosofia trascendentale, accusandolo di confondere descrizione della scienza e descrizione dell'esperienza, di sovrapporre gnoseologia e ontologia, e di molte altre fallacie.<sup>26</sup> Poiché come ho già detto non sono un filosofo, mi manca la competenza per valutare la correttezza della sua ricostruzione (che è comunque brillante e persuasiva, ma valga qui l'*epoché* del profano). Quello che però proprio non si riesce a ricavarne è che Kant, distinguendo tra fenomeno (conoscibile) e noumeno (inconoscibile ma postulabile in sede di ragion pratica) abbia mai affermato che la realtà 1) non si sa se esista, e 2) in subordine, se esiste deve conformarsi *in sé* e quasi *sua sponte* al nostro modo di conoscerla, come se per avere il privilegio di essere presa in considerazione da noi altri, i soggetti, non le restasse che configurarsi docilmente a fenomeno: limite suo, suo onere, sua preoccupazione, se non vuole incorrere nel nostro disinteresse. Anche dalle contestazioni di Ferraris appare chiaro che Kant ha detto invece che i portatori del limite sono piuttosto i soggetti, i quali possono conoscere la realtà soltanto attraverso i loro costitutivi strumenti di conoscenza, sensibilità, intelletto, categorie, schemi ecc. Se sia giusto o sbagliato il modo in cui Kant descrive questa conoscenza, generalizzando per tutta l'esperienza la fisica newtoniana del suo tempo o ricorrendo a uno strumento non si sa quanto affidabile come il trascendentale, non qui è il punto in questione. Cuore del suo argomento rimane pur sempre, ed è in fondo l'unico trascendentale non in discussione, che noi siamo fatti come siamo fatti, e che è solo per come siamo fatti che possiamo conoscere le cose, il che non ha niente a che vedere con un soggetto legislatore che fa e disfa il mondo sulla base della sua conoscenza. Dottrina del limite, la filosofia kantiana diventa in Ferraris esattamente quella *ubris* metafisica da cui Kant voleva guarire

---

<sup>26</sup> Ferraris 2004.

il pensiero, mentre a rigore per lui i soli seguaci di Kant che ci hanno visto giusto ragionando conseguentemente sono Fichte (è l'Io che pone il mondo), e Schopenhauer (proprio così, anche se sbaglia a farlo perché è lui stesso una parvenza della volontà di vivere, e comunque ben gli sta).

Stesso discorso per Nietzsche, cui Ferraris ha dedicato di recente una biografia filosofica per immagini e aneddoti dove affronta però anche i nodi principali della sua speculazione.<sup>27</sup> Senza pretendere di voler rendere univoco e coerente un pensiero impossibile da sistematizzare come il suo – non ci riuscì lui stesso, ed il caso di dire forse per fortuna –, prendiamo in esame il suo passo più abitualmente incriminato, a pari merito con quello secondo cui non ci sarebbero fatti ma solo interpretazioni. Quando Nietzsche scrive che il mondo vero è diventato favola non intende dire banalmente che allora tutto è falso e ognuno fa come gli pare, ma che il nostro mondo, il mondo di cui disponiamo, il mondo di quaggiù, *questo* mondo, non ha più bisogno, per essere compreso, agito e trasformato, dell'ausilio di un mondo superiore, altro, più vero (il cristianesimo, il platonismo, la metafisica, forse perfino una certa idea della logica). Da cui l'accusa alla religione e alla metafisica di essere mosse dal risentimento, la radice e non l'antidoto del nichilismo. Poiché questo mondo non ti basta, hai bisogno di immaginarne un altro che lo riscatti e ti riscatti. È quest'altro mondo, il mondo "più vero del vero", a essere diventato favola, dichiarazione di immanentismo radicale da parte di chi aveva riconosciuto in Spinoza un proprio precursore. Uno è il mondo, una è la sostanza, e non ci occorre nient'altro.<sup>28</sup> Se Dio è morto, sarà superuomo, scrive Nietzsche, chi avrà la forza di sopportarne il decesso senza dare in ismanie (il che peraltro capitava spesso a lui per primo): "Quali uomini si riveleranno allora i più *forti*? I più moderati, quelli che non hanno *bisogno* di principi di fede estremi, quelli che non solo ammettono, ma anche amano una buona parte di caso, di assurdità, quelli che sanno pensare all'uomo con una notevole riduzione del suo valore, senza per questo diventare piccoli e deboli".<sup>29</sup> Nietzsche non sarà tutto qui; ha detto sicuramente anche altre cose, e soprattutto con altro tono; ma ha detto anche queste, e un'interpretazione deve trovar loro posto. E lo stesso si potrebbe dire del famigerato "niente fatti, solo interpretazioni", da cui, fatta la tara dello stile patetico e un po' reclamisticamente corrivo cui purtroppo Nietzsche indulgeva spesso e volentieri, può derivare il pensiero molto ragionevole che, da un punto di vista sia epistemologico che pratico, a essere pertinenti non sono tanto le cose, ma le relazioni tra le cose (da qui è partito per esempio lo strutturalismo, Saussure in testa; ma tutta la fisica moderna ne era già convinta, ivi compresa la meccanica quantistica); e quello, altrettanto laico e sensato, che siccome, almeno per quello che riguarda il mondo

<sup>27</sup> Ferraris 2014.

<sup>28</sup> Per la verità nel suo libro su Nietzsche Ferraris fa affiorare per un momento questa ipotesi, ma la scarta subito senza discuterla; cfr. Ferraris 2014, 127.

<sup>29</sup> Nietzsche 2006, 19; corsivi dell'autore.

umano, è un po' difficile che le cose abbiano rapporti tra di loro, sono i rapporti tra gli umani a dover essere messi sotto osservazione, onde già Marx aveva detto che una merce non è tanto una cosa ma un rapporto sociale mediato tra soggetti (anche se supportato da un oggetto di cui nessuno si sogna di mettere in dubbio l'esistenza).

La vera domanda è comunque cosa abbia spinto Ferraris a forgiarsi un idolo polemico tanto fragile da poter essere inquadrato concettualmente solo attraverso le fallacie dei suoi precursori, caricati delle colpe che si vogliono attribuite ai loro supposti epigoni. Il mio sospetto, come già per Eco, è che si tratti di una motivazione più desiderante che teorica. Il che, per inciso, renderebbe meno flagrante anche la contraddizione implicita nel sostenere che il postmoderno è sciocco e però ha funzionato fin troppo. Ha funzionato nonostante sia sciocco? O proprio perché è sciocco? Come che sia, nato come istanza emancipativa ma minato dalla fallacia che lo porta a confondere ontologia ed epistemologia, sapere e potere, descrizione della realtà e sua supina accettazione, il postmoderno costituisce per Ferraris il sostrato filosofico del populismo contemporaneo: dai filosofi è trasmigrato ai pubblicitari, agli *spin doctors* e ai politici. Ora, a parte che i populistici sono i più accaniti assertori dell'assoluta e indiscutibile verità dei loro enunciati (è per questo che sono tali), il punto è anche qui lo slittamento dal conoscitivo all'etico. Un mondo in cui il postmoderno non fa argine e anzi agevola l'ascesa del populismo, prima ancora che falso o vero, è per Ferraris meno desiderabile di un mondo in cui il realismo ridia fiato al pensiero critico. Desiderabile, dunque questione di volontà, non di conoscenza. Che il mondo esterno ci sia è meglio per noi: «Se non esiste il mondo esterno, se tra realtà e rappresentazione non c'è differenza, allora lo stato d'animo predominante diviene la malinconia, o meglio ancora quella che potremmo definire come una sindrome bipolare che oscilla tra il senso di onnipotenza e il sentimento della vanità del tutto».<sup>30</sup> La spinta propulsiva del nuovo realismo è etica, ove si intenda con Aristotele l'etica come la disciplina che si chiede cosa è razionalmente desiderabile per una buona vita in comune. Ferraris lo ammette apertamente: «l'argomento decisivo per il realismo non è teoretico bensì morale, perché non è possibile immaginare un comportamento morale in un mondo senza fatti e senza oggetti».<sup>31</sup> Dove si vede di nuovo con chiarezza il passaggio da "il mondo com'è" a "il mondo come lo voglio". Non è anche questa volontà di potenza? Lo spettro di Nietzsche non è così facile da esorcizzare.

Significativo è poi che Ferraris, per caratterizzare il mondo esterno, abbia adottato con felice istinto retorico un aggettivo preso di peso dal lessico etico e giudiziario come «inemendabile».<sup>32</sup> La realtà naturale è inemendabile perché continua a essere quello che

---

<sup>30</sup> Ferraris 2012, 25.

<sup>31</sup> Ivi, 63.

<sup>32</sup> Ferraris 2009, 92.

è anche se noi non la conosciamo: la pioggia bagna anche chi non sa la formula chimica dell'acqua. Inemendabile, anche se non sempre, è spesso anche la realtà sociale: si può provare a fare la rivoluzione, soltanto che di solito non riesce e poi comunque non funziona. Ma sono le connotazioni del termine a colpire. Intanto la sua flessione negativa, privativa, che allude a un "non si può" del tutto analogo all'essere che dice di no di Umberto Eco. Poi la sfumatura di colpa, di debolezza, di caduta e di peccato che implica. Inemendabile, detto di un atto, significa che non è proprio più possibile metterci una pezza: non è singolare estendere metaforicamente questa proprietà all'intera struttura del reale, naturale e sociale? Perché, nel mondo umano, inemendabile è a rigore solo il *manque* che non (ci) si riesce a perdonare e che per questo suscita risentimento: ancora Nietzsche.

Ma un realismo secondo cui con la realtà non ci si può far molto non è poi così lontano, almeno sul piano delle *Stimmungen* che suggerisce, da quel postmoderno che aveva preso le mosse proprio dalla denuncia delle eccessive promesse di *agency* con cui la modernità avrebbe turlupinato il soggetto. Ne fa fede del resto il tono di Ferraris, sempre ilare e divertito anche quando sostiene lui pure che il soggetto si è sovrastimato e che noi, in quanto soggetti, non possiamo alla resa dei conti fare chissaché: conclusione malinconica ma espressa con la sobria ironia di chi non ne fa un dramma e guarda il bicchiere mezzo pieno. Molto postmoderno – specie nella sua variante ludica, che è poi quella più invisibile ai suoi detrattori<sup>33</sup> – si è scritto così. Lo stile, come si sa, testimonia non meno delle idee.<sup>34</sup>

Concludiamo. Realismo negativo, realtà esterna come *faute de mieux*, inemendabilità come ontologia, sono dispositivi linguistici disforici che alludono a uno stato di mancata potenza. Ma potenza, nel senso sia aristotelico che spinoziano, è il miglior equivalente di *agency*, un termine che si traduce male in italiano<sup>35</sup> *Agency* è possibilità di agire, anche se non in assoluto ma in una situazione determinata e delimitata: una virtualità non ancora passata all'atto ma in grado di farlo. Di questa diminuzione di potenza, del venir meno della promessa moderna che il destino del soggetto sia quello di inverarsi nella

---

<sup>33</sup> Tacciata per esempio da Romano Luperini di "ilare nichilismo" (Luperini 2005, 12).

<sup>34</sup> Detto ciò, non condivido la tesi che Ferraris sia un postmodernista mascherato che mantiene in vita surrettiziamente ciò che fa mostra di voler distruggere, ovvero un nemico del realismo che si spaccia per suo difensore, sostenuta da D'Agostini 2013. Ciò che qui importa è piuttosto quanto i critici del postmoderno condividano col loro idolo polemico un malinconico scetticismo circa il fatto che la realtà sia più che tanto - per riprendere una bella espressione di Roland Barthes - "operabile" (cfr. Barthes, 1994, 608).

<sup>35</sup> Balibar, Laugier 2004. I linguisti parlano di «agentività», ma il termine non ha attecchito nell'uso comune.

trasformazione del mondo, il postmoderno è stato un sintomo anche quando la diagnosi sembrava formulata in toni euforici.

Ma pur sempre all'interno dello stesso orizzonte di impossibilità si muovono i suoi critici. Il risentimento antipostmoderno resta chiuso nella sintomatologia del male da curare. Per uscirne dovrebbe radicalizzare l'impulso pragmatico che lo muove, e di cui però paventa il risvolto nichilistico, invece di ricavare il possibile (la conoscenza, l'interpretazione, la critica) dalla constatazione di ciò che è impossibile, inemendabile, negativo. L'ossessione epistemologica che accomuna postmoderni e antipostmoderni, e di cui la querelle tra realismo e antirealismo è un sottoprodotto, è solo una battaglia di sganciamento dalla vera questione, che non è la conoscenza della realtà ma la sua agibilità, la possibilità di insediarsi come soggetti.

Possibilità oggi negata, da cui il diffuso senso di impotenza che accomuna il linguaggio dei contendenti. Nel diagnosticare questa impotenza, i postmoderni sono stati in fondo più realisti dei loro avversari persi dietro al miraggio che ove fosse possibile dimostrare l'esistenza della realtà le cose ricomincerebbero a funzionare. Ma l'esistenza della realtà non è mai stata davvero in discussione se non negli esperimenti *per absurdum* di qualche filosofo. In questione, invece, è la sua relazione con la prassi umana, e mai nella storia si è risposto a un difetto di prassi con un incremento di conoscenza. Che sia invece la prassi ad andarsi a cercare la conoscenza di cui ha bisogno non ha nulla di scandaloso, ed è anzi normale, come dimostrano loro malgrado anche quelli che se ne scandalizzano. Imputare al postmoderno la paralisi di cui è sintomo rischia di essere, più che un ritorno al realismo, una riedizione del sogno idealistico dell'onnipotenza del pensiero. Non è da qui che verrà la soluzione. Ma scommettiamo anche noi, come i nuovi realisti, sul fatto che se non la conosciamo ancora non significa che non ci sia o non ci sarà. Scommessa pratica, va da sé. La sola che sia possibile.

## BIBLIOGRAFIA

BALIBAR, E. LAUGIER, S. 2004. "Agency" in *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. A cura di B. Cassin. Paris: Seuil/Robert.

CASSIN, B. (a cura di) 2004. *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Seuil/Robert.

BARTHES, R. 1994. "S/Z" in *Oeuvres Complètes*, t. 2, Paris: Seuil.

CESERANI, R. 1997. *Raccontare il postmoderno*. Torino: Bollati Boringhieri.

D'AGOSTINI, F. 2013. *Realismo? Una questione non controversa*. Torino: Bollati Boringhieri.

DE CARO, M. e FERRARIS, M. (a cura di) 2012. *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*. Torino: Einaudi.

DE CERTEAU, M. 2002. *Histoire et psychanalyse. Entre science et fiction*. Paris: Gallimard.

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

- 2007. *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*. Milano: Bompiani.
- 2012. "Di un realismo negativo", in *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*. A cura di M. De Caro, M. Ferraris. Torino: Einaudi.
- FERRARIS, M. 2004. *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura*. Milano: Bompiani.
- 2009. *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*. Roma-Bari: Laterza.
- 2012. *Manifesto del nuovo realismo*. Roma-Bari: Laterza.
- 2014. *Spettri di Nietzsche. Un'avventura umana e intellettuale che anticipa le catastrofi del Novecento*. Milano: Guanda.
- FUKUYAMA, F. 1992. *La fine della storia e l'ultimo uomo*. Milano: Rizzoli.
- GARGANI, A. (a cura di) 1979. *Crisi della ragione*. Torino: Einaudi.
- GINZBURG, C. 1986. *Miti emblemici spie. Morfologia e storia*. Torino: Einaudi.
- 1989. *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Torino: Einaudi.
- 2000. *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*. Milano: Feltrinelli.
- 2006. *Il giudice e lo storico. Considerazioni in margine al processo Sofri*. Milano: Feltrinelli.
- 2007. *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*. Milano: Feltrinelli.
- JAMESON, F. 2003. *Una modernità singolare. Saggio sull'ontologia del presente*. Milano: Sansoni.
- 2007. *Postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*. Roma: Fazi.
- KOJÈVE, A. 1996. *Introduzione alla lettura di Hegel*. Milano: Adelphi.
- LYOTARD, J.F. 1981. *La condizione postmoderna*. Milano: Feltrinelli.
- LUPERINI, R. 2005. *La fine del postmoderno*. Napoli: Guida.
- NIETZSCHE, F. 1968. "Così parlò Zarathustra." In *Opere di Friedrich Nietzsche*. Milano: Adelphi.
- 1984. *Genealogia della morale*. Milano: Adelphi.
- 2006. *Il nichilismo europeo. Frammento di Lenzerheide*. Milano: Adelphi.
- SLOTERDIJK, P. 2006. *Il mondo dentro il capitale*. Roma: Meltemi.
- VATTIMO, G. 1981. *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*. Milano: Feltrinelli.
- 1989. *La società trasparente*. Milano: Garzanti.

