

CARLO SCILIRONI

Per un realismo critico

ABSTRACT

The paper sheds light on the theoretic weakness of the New Realism philosophy through an in-depth analysis of the lack of understanding concerning the non-transcendibility of thought. On the contrary, it proposes a kind of New Realism grounded on Immanuel Kant's philosophy, that is to say a conception that, proposing the Being as a limiting concept, achieves a new evaluation of the interpretative processes in Socratic terms.

KEYWORDS

New Realism – Critic Realism – Non-Transcendibility – Limiting Concept – Interpretation.

1

La filosofia del Novecento ha denunciato con forza la dimenticanza del *senso* dell'essere e vi ha corrisposto con una rigorizzazione estrema approdante o all'essere come possibilità (Heidegger) o all'essere come necessità (Severino), *contra*, nell'uno e nell'altro caso, l'essere *reale* rivelatosi necessità debole o possibile non radicale. La filosofia del XXI secolo comincia essa pure con la denuncia di una dimenticanza, ma non del *senso* dell'essere, sibbene della *realtà* degli enti, e propugna a rimedio un «nuovo realismo» *contra* le estenuazioni defatiganti del postmoderno.

Parrebbe, a prima vista, una situazione del tutto simmetrica, ma la simmetria è solo parziale: il problema del *senso* dell'essere è la *quaestio* dell'autenticità della consapevolezza dell'essere, cioè a dire, *simpliciter*, della medesimezza di essere e pensiero dell'essere; laddove il problema della *realtà* degli enti, secondo l'esplicito intendimento del cosiddetto «nuovo realismo», è la salvaguardia dell'irriducibilità degli enti al pensiero che li intenziona. *Quaestio* ontologica la prima, *quaestio* ontica la seconda; ovvero *quaestio* dell'*identità* di pensiero ed essere l'una, *quaestio* della *trascendenza* degli enti al pensiero l'altra.

La distinzione di piani è indispensabile, acciocché, per salvaguardare uno spicchio di verità, non si finisca per gettare tutto il resto in un mare di affermazioni insostenibili, che è quanto succede, ci sembra, allorché per salvaguardare la legittima *realtà* degli enti si ritiene di dover scalzare (quasi fosse possibile!) la

medesimezza di essere e pensiero dell'essere infilandosi nel vicolo cieco della mistica della realtà¹. La rivendicazione della realtà irriducibile degli enti («inemendabilità») viene operata dal «nuovo realismo» contro gli esiti de-realizzanti del postmoderno, e questi esiti sono letti come l'approdo necessario di sviamenti maturati a cominciare da Cartesio e massimamente da Kant, dalla cui fallacia discenderebbe appunto, per progressiva coerentizzazione, l'irrealismo contemporaneo. Nella misura in cui il problema concerne l'interpretazione culturale e critica di alcune figure e movimenti della contemporaneità e insieme, e più in generale e più fondamentalmente, un'interpretazione dell'*ethos* attuale, cui non può non soggiacere una preoccupazione di autentica salvaguardia dell'umano, non è probabilmente difficile condividere e consentire con talune riflessioni del «nuovo realismo»; altro è però se, da questo piano di semplice buon senso e ragionevolezza, si passa alla radice ontologica. In questo caso, per chi ritiene che la filosofia non sia una mera «classificazione» di oggetti, né una pura «descrizione» e tanto meno una semplice «esperienza», come pretende il «nuovo realismo»², ma ciò che intendevano Platone, Aristotele, Tommaso, Cartesio, Kant, Hegel ecc., per i quali, tutti, l'amore del sapere è ricerca del principio, ovvero transito dall'*hoti* al *dioti*, dal *quia* al *propter quid*, e ciò mercé l'interiore necessità, per chi così pensa non è possibile accontentarsi, allorché a tema è la verità, del cosiddetto buon senso comune, e perciò mai potrà sottrarsi, metodicamente, alla regola cartesiana del dubbio³. Barattare la certezza del senso comune con la verità non ferma l'emorragia de-realizzante del postmoderno, ma attesta di subirne *in toto* la debolezza. Così la «confusione» attribuita quasi come un mantra a Kant è, per contrappasso, tutta subita in una semplificazione che, se guarda il testo kantiano, mai lo vede⁴, tant'è che non ne comprende la tesi dell'intrascendibilità del pensiero e la «confonde» *tout court* con la proclamazione della signoria del pensiero sull'essere e dell'io sul mondo.

Il punto è questo: l'*intrascendibilità* del pensiero. L'assunto è già tutto nel frammento 3 di Parmenide: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, che esprime, lontano da ogni caduta gnoseologista, l'autentica consapevolezza dell'identità di pensiero ed essere, ovvero la consapevolezza dell'impossibilità che del

1. Come la mistica pretende di trascendere il pensiero per giungere a Dio, così il nuovo realismo pretende di trascendere il pensiero per giungere alla realtà.

2. Cfr. M. Ferraris, 2009, 5-19.

3. Esattamente il contrario di chi scrive: «Non è detto che esigere così tanto sia la mossa giusta, giacché al posto della certezza otteniamo un dubbio senza rimedio: se si chiede all'esperienza lo stesso standard di certezza della scienza, andrà a finire che non saremo più sicuri di niente» (ivi, 66).

4. M. Ferraris, 2004 è un testo del tutto sbagliato, che non comprende né lettera né spirito del testo kantiano, cui si rivolge «postmodernisticamente» senza alcun «rispetto». Per l'attribuzione di «confusione» a Kant cfr. esemplarmente M. Ferraris, 2004, 50, 69, 71, 101; 2009, 63-5; 2012, 38; ecc.

«manifestarsi» dell'essere – cioè, appunto, del pensiero – non si predichi l'essere. Il realismo ingenuo e il fenomenismo non vedono quell'originaria impossibilità e perciò guardano essere e pensiero immaginandoli come due ordini diversi, con l'esito, nell'un caso di pretendere a una «presenza» dell'essere avulsa dal pensiero, e nell'altro o di uscir fuori dal pensiero e raggiungere l'essere presupposto o di rimanere chiusi nel pensiero con preclusione dell'essere. Ma una presenza dell'essere avulsa dal pensiero sarebbe una presenza non presente, cioè, *simpliciter*, non sarebbe; così come un uscir fuori dal pensiero sarebbe ancor sempre pensiero, ovvero non sarebbe uscir fuori. L'osservazione di cui vive il senso comune e con esso il «nuovo realismo» – ma questo meno legittimamente in quanto pretende d'essere filosofia –, e cioè che le cose esistano anche se io non le penso, e così esistevano anche prima di me ed esisteranno pure dopo di me, questa osservazione che altro è se non, di nuovo, un pensiero? Il che, si badi bene, non significa affatto ridurre le cose a un prodotto del pensiero, come pare intendere il «nuovo realismo», ma significa solo che il pensiero è la «presenza» onde l'essere si manifesta ed è consaputo. Rilevare l'essere non significa costituirlo. Dal pensiero, dunque, *non si può uscire* per raggiungere l'essere, perché uscire dal pensiero è *simpliciter* uscire dall'essere. L'obiezione del realismo ingenuo che una ciabatta pensata non è una ciabatta reale, non obietta nulla: nessuno nega tale distinzione, ma si tratta di comprendere che essa non può che costituirsi all'interno del pensiero, che nella sua trascendentalità intenziona sia l'essere ideale sia l'essere reale. Quanto poi a questa distinzione, è più che plausibile che il riferimento al «senso» resti imprescindibile – giusta l'indicazione di Kant –, ma di nuovo sempre e solo all'interno della dimensione trascendentale del pensiero.

Può darsi che il postmodernismo pervenga all'incapacità di distinguere l'essere ideale dall'essere reale, come sostiene il «nuovo realismo», e dunque precipiti in un idealismo ingenuo e grossolano, dove il reale è l'opinione volta a volta sostenuta⁵. Se così è, ben venga una ripresa del realismo, ma del realismo classico e critico e non già di un realismo ingenuo che vive dell'errore speculare a quello che intende combattere. Una verifica interpretativa degli esiti del postmoderno esula da queste riflessioni, tuttavia ci si permette di avanzare più di una riserva sulla lettura che fa rimbalzare le affermate grossolane ingenuità del postmoderno su Heidegger, Nietzsche e Kant. Ma di ciò in altra occasione.

In questo contesto, per restare al rilievo teoretico, giova a complemento la chiarificazione del senso in cui è legittimo parlare di *ek-stasis* senza contravvenire all'intrascendibilità del pensiero. La questione può venire formulata brachilogicamente nei termini seguenti: com'è da intendersi, nella fedeltà all'irrinun-

5. «È stupefacente ma vero: ci siamo abituati a credere che il mondo (o almeno una parte sorprendentemente ampia di esso) sia una nostra costruzione, una specie di trascendentale "allucinazione collettiva"» (M. Gabriel, 2012, 19).

ciabile intrascendibilità del pensiero, quell'«andar oltre» il pensiero (*ek-stasis*) che il riconoscimento del reale sembra attestare? In altre parole, qual è il senso autentico della *ek-stasis* che il «nuovo realismo» fraintende come negazione dell'intrascendibilità del pensiero? La risposta è già compresa in quanto si è detto, ma è bene esplicitarla: l'*ek-stasis* non dice, perché *non può* dire, essendo impossibile, alcun transito dal pensiero al reale al di là del pensiero, dice invece il *darsi* dell'essere, ovvero il *venir* dell'essere alla «presenza» che lo manifesta. Non c'è alcun andar all'essere al di là del pensiero, ma vi è un venire dell'essere al pensiero. Questa è l'*ek-stasis* autentica: *ek-stasis* dell'essere che esce dalla *lêthe* e viene nella «presenza» (*a-lêtheia*); e ci viene non direttamente, come essere, ma sempre e solo come un *ente*, perché, se ci venisse come essere, l'essere si convertirebbe in *un* ente, lasciando con ciò stesso gli altri enti fuori dall'essere, ovvero privi di ciò per cui sono, sì che essi *simpliciter* non sarebbero.

Siffatto diffalco dell'essere rispetto alla presenza degli enti emerge anche da quest'altra considerazione: se il pensiero, come si è continuato a dire, è sicuramente intrascendibile – poiché non di meno a questa intrascendibilità non può non appartenere la possibilità della propria finitezza, in quanto nel pensiero la negazione della propria non assolutezza non riesce a togliersi, non assurge cioè mai ad autonegazione – per questo l'intrascendibilità non può essere esclusione della possibilità di un oltre. Il che è quanto dire che all'intrascendibilità del pensiero appartiene l'eccedenza (*ékstasis*) dell'essere rispetto alla sua presenza, ovvero che l'identità originaria di pensiero ed essere non è, *simpliciter*, l'identità di pensiero ed enti, o, ancora, che ciò che il pensiero intende è irriducibile a ciò con cui intende.

2

Fin qui la presa di distanza teoretica dal «nuovo realismo», che negando l'intrascendibilità del pensiero converge necessariamente con il senso comune. Ora, in seconda battuta, ci si intende interpellare positivamente circa il senso autentico che il richiamo alla realtà possiede. Il riferimento non è più immediatamente all'opposizione di realismo e idealismo o di reale e ideale, ma alla declinazione modale dell'essere, per la quale l'essere è o reale, o necessario, o possibile.

La radicalità del pensiero contemporaneo, leggibile anche come un processo di progressiva decostruzione del trascendentale⁶, vista in profondità, appare la risultante di un'essenzializzazione rigorizzatrice del problema dell'essere, che, come si diceva all'inizio, conclude alle due secche e antinomiche prospettive dell'essere come possibilità (Heidegger) e dell'essere come necessità (Severino). E l'una e l'altra *contra* l'essere *reale*, rivelatosi necessità debole o possibile

6. Cfr. C. Scilironi, 1991, 9-60; 2002, 9-59.

non radicale. Il «nuovo realismo» non denuncia siffatta sottrazione del reale, ma è dessa, come si cercherà di mostrare, lo snodo fondamentale, che lungi dal procedere da presunte «confusioni» kantiane, è piuttosto il frutto della dimenticanza di Kant, onde, per un realismo critico, proprio a Kant si deve tornare.

A monte sta la questione della pensabilità dell'essere⁷. Più sopra si è avvertito che l'essere non può venire alla presenza direttamente, ch , se cos  avvenisse, si convertirebbe in un ente con le conseguenze impossibili indicate. Ma venir alla presenza indirettamente significa una duplice impossibilit : l'impossibilit  che l'essere venga detto altrimenti che come un ente e l'impossibilit  che come un ente esso venga inteso.   questa l'aporia della pensabilit  dell'essere, per la quale l'essere   a un tempo propriamente impensabile e gi  sempre pensato. E detta aporia   rinvio alla distinzione di essere ed ente, distinzione imprescindibile per il tentativo sempre frustrato di ridurre l'essere all'ente, e distinzione il cui senso resta occultato finch  l'essere vi compare come termine proprio, semantizzabile direttamente e dunque, lo si voglia o meno, come ente. A che ci  non accada occorre intendere l'essere come un *concetto limite*, come un concetto, cio , che non dice niente di proprio, ma che si risolve nella funzione finitizzatrice dell'ente. In altri termini, con la differenza ontologica di essere ed ente non si tradisce l'essere barattandolo surrettiziamente per un ente, solo non intendendolo come tale, ovvero non risolvendolo in qualsivoglia contenuto proprio, che ente sempre sarebbe.   qui che l'indicazione kantiana del noumeno come *concetto limite* (*Grenzbegriff*)⁸ torna illuminante: l'essere, appunto in quanto concetto limite, non dice niente di s , ma circoscrive le pretese dell'ente, acciocch  questo, l'ente, giammai possa venire inteso come l'essere per il quale si dice. Ma se   un concetto funzionale e solo negativo, l'essere   originariamente sottratto a qualsiasi declinazione, anche alla declinazione modale; sicch  parlare di realt , necessit  o possibilit  dell'essere   linguisticamente improprio e intenzionalmente impossibile. Ci  che si fa   altro da ci  che si ritiene di fare. Si ritiene di declinare l'essere in quanto tale come reale o come necessario o come possibile, invero si declina come reale o come necessario o come possibile sempre e solo l'ente.

Questo significa anzitutto che l'indagine contemporanea del problema dell'essere, approdante come si   detto e ripetuto all'*aut aut* dell'essere come necessit  o dell'essere come possibilit , lungi dal costituire un superamento della tradizione legata all'essere come realt , ne   piuttosto variante e rigorizzazione. Sia la tradizione sia la contemporaneit  vivono, in sostanza, della medesima pretesa di declinare l'essere, mentre in verit  declinano sempre e solo gli enti.   Kant che, consapevole della finitezza e fedele a essa, conscio

7. Cfr. C. Scilironi, 2011, 9-14.

8. «Il concetto di noumeno   dunque solo un concetto limite (*Grenzbegriff*), per circoscrivere le pretese della sensibilit , e di uso, perci , puramente negativo» (I. Kant [1781], trad. it. 1971, 257).

dell'intrascendibilità del pensiero, coglie il senso proprio delle categorie modali e avvia con ciò a un realismo non dell'essere né del senso comune, ma critico. In ogni caso è molto interessante che il *contra* Aristotele, per ragioni diverse e opposte, di Heidegger e Severino⁹ sfoci nella consegna dell'essere o all'*evento* o all'*inconscio*¹⁰, quasi a indicare, comunque, una forma di indisponibilità dell'essere. Quale che sia l'interpretazione cui in proposito si ritiene di dover adire, è certo che a differenza di questi esiti in Kant l'essere è inequivocabilmente un concetto limite che finitizza l'ente, onde, a seguire, la questione della modalità resta avviata propriamente: non più questione dell'essere, ma di ciò che per esso si dà. Va da sé che riproposte su questo diverso piano le indagini heideggeriane sulla temporalità e quelle severiniane sulla struttura dell'apparire restano contributi imprescindibili.

Il problema del realismo è dunque il problema del *darsi* di ciò che si dà, o meglio di una specifica modalità di tale darsi. Kantianamente è la modalità dell'accordo con le «condizioni materiali dell'esperienza»: «Nel *semplice concetto* di una cosa – scrive Kant – non può trovarsi nessun carattere della sua esistenza. Giacché, sebbene esso sia così completo, che nulla gli manchi per pensare una cosa con tutte le sue determinazioni interne, pure l'esistenza non ha a che fare con tutto ciò, ma solo con la questione se una tale cosa ci è data, in modo che la percezione di essa possa sempre andare innanzi al concetto. Infatti, che il concetto preceda la percezione, significa la sua mera possibilità; ma la percezione che fornisce al concetto la materia, è l'unico carattere della realtà»¹¹. Com'è noto Kant nell'*Estetica* trascendentale determina puntualmente le condizioni di possibilità del darsi a noi delle cose, e lo fa nella più perfetta consapevolezza dell'intrascendibilità del pensiero, prova ne è la distinzione di realismo empirico e idealità trascendentale, ma proprio perché l'esperienza dell'uomo non è limitata all'immediatezza del senso bensì è aperta al pensare dell'intelletto, con il concetto delle cose il darsi si apre a una molteplice declinazione, quella delle categorie modali. Possibile, reale e necessario non sono per Kant determinazioni del concetto delle cose, ma modalità del *darsi* del concetto delle cose, onde, per restare al reale, tale darsi è qualificato specificamente per rapporto alla percezione. L'inflessione fenomenistica rimarcata dal «*concetto delle cose*» può legittimamente essere letta anche in senso contrario, propriamente antifenomenistico o per lo meno indifferente alla trama fenomenistica, allorché non la si interpreti come presupponente la contrapposi-

9. *Contra* la priorità aristotelica dell'atto sulla potenza (*Metaph.* ix, 8): «Più in alto della realtà si trova la possibilità» (Heidegger [1927], trad. it. 1970, 70). *Contra* la determinazione temporale dell'essere, per cui «l'essere è, quando è, e non è quando non è» (*De interpr.* 19 a 23-24) cfr. E. Severino, 1982, 21 ss.

10. Per la consapevolezza nell'un caso dell'improcedibilità dall'ente all'essere e nell'altro dell'irriducibilità dell'apparire trascendentale all'apparire empirico.

11. I. Kant (1781), trad. it. 1971, 228.

zione di pensiero e cosa, in forza della conclamata intrascendibilità del pensiero. A ogni modo, ciò che si intende osservare è che nell'irriducibilità kantiana dell'esistenza a predicato, che attraversa l'intera produzione di Kant¹², e nella sua riconduzione a modalità percettiva propria dell'esperienza¹³, sta un contributo decisivo per un «andare alle cose» critico, non ingenuo e non arrendevole. L'incrocio che ne viene tra «realtà» e «posizione», tra l'*esse in rerum natura* e il suo darsi, rinvia scopertamente alla «presenza»: gli enti, o i fenomeni che dir si voglia, sono reali in quanto presenti, in quanto cioè appaiono nello spazio e nel tempo.

3

Nel ritorno a Kant che si è proposto il fenomenismo, in quanto presupposizione dell'essere al pensiero, è rifiutato *in toto*, ma in quanto può essere inteso come espressione della differenza ontologica di essere ed enti è accolto in pieno. D'altro canto la stessa proposta severiniana sembra piegarsi a qualcosa di analogo per la differenza di essere e apparire che la innerva. Il punto va notato per la ricaduta che esso ha sul tema dell'interpretazione. Ci si chiede: la consegna del reale all'apparire è la consegna del reale all'interpretazione? O, per abusare una volta anche in questo contesto dell'espressione nietzscheana: il realismo è un fatto o un'interpretazione? Insomma, realtà è verità? E verità è interpretazione?

Senso comune e realismo ingenuo, non vedendo la differenza ontologica, credono, trattando delle cose, di trattare dell'essere *tout court*. Per essi l'accertamento della presenza è immediatamente accertamento della verità. Il «nuovo realismo» a questo proposito introduce una distinzione, quella tra realtà e verità, avanzata pressoché come un'evidenza originaria, tanto da apparire addirittura come banale¹⁴. Non è detto se codesta «banalità» sia una realtà o una verità, di modo che l'argomento del «terzo uomo» resta in agguato, ma è detto esplicitamente ciò su cui poggia, cioè la conclamata fallacia trascendentale, che è la pretesa «confusione», massimamente kantiana, fra essere e pensare, tra ontologia ed epistemologia. L'inconsistenza di siffatto fondamento che disconosce l'intrascendibilità del pensiero, di cui si è detto più sopra, si riflette

12. I. Kant (1763), trad. it. 1982, 113-6; Id. (1781), trad. it. 1971, 472.

13. «Dunque, fin dove giunge la percezione e ciò vi si connette secondo leggi empiriche, giunge pure la nostra conoscenza dell'esistenza delle cose. Ma, se non cominciamo dall'esperienza, oppure se non procediamo secondo leggi della connessione empirica dei fenomeni, invano facciamo pompa di voler indovinare e ricercare l'esistenza di una cosa qualsiasi» (ivi, 228-9).

14. «È piuttosto banale che la verità abbia a che fare con la scienza [...]. Ma è altrettanto banale che la realtà (monti, laghi, tuoni e scoiattoli) non sa cosa farsene della verità. 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» (M. Ferraris, 2009, 92).

pari pari anche sulla separazione di realtà e verità sul piano ontologico. Non si tratta di negare il buon senso di una distinzione relativa all'atto di ricerca dell'uomo, si tratta di intendere che sul piano ontologico, cioè sul piano in cui la distinzione è proposta dal «nuovo realismo», la verità non è «il discorso che si può imbastire, in determinate condizioni, rispetto a quello che c'è», ma è l'*alétheia* stessa dell'essere: *ens et verum convertuntur*. Come dice Aristotele, «ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere (ὅσθ' ἕκαστον ὥς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας)» (*Metaph.* II, 1, 993 b 30-31).

Il «nuovo realismo», non vedendo l'identità di pensiero ed essere, non può vedere neppure l'identità di verità e realtà, che di quella è forma. E con ciò pregiudica la considerazione del rapporto verità-realtà-interpretazione. Tale rapporto sul piano ontologico non esce dall'identità, di modo che quanto si è venuti considerando per il pensare vale *in toto* per la verità. Tuttavia, come per il pensare la considerazione della differenza ontologica ha condotto a una lettura dell'essere come concetto limite, così per la verità ne viene parimenti una considerazione della realtà come concetto limite, con la conseguente finitizzazione del reale che ne impedisce l'identificazione con la realtà *tout court*. La differenza ontologica (essere-ente) si fa perciò differenza ermeneutica, differenza di verità e interpretazione, giacché alla finitizzazione del reale consegue un *apparire* necessariamente manchevole, un apparire cioè privo di ciò per cui esso è, e quindi, a rigore, non-verità, ma sempre e solo momento o domanda di verità.

L'interpretazione non è la verità, ma il modo finito di approssimarsi alla verità, ovvero il modo di abitare la finitezza cercando di sottrarsi a ogni suo presunto possesso. Esattamente come il sapere di non sapere socratico, di cui l'interpretazione è forma.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- FERRARIS Maurizio, 2004, *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura*. Bompiani, Milano.
- Id., 2009, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*. Laterza, Roma-Bari.
- Id., 2012, *Manifesto del nuovo realismo*. Laterza, Roma-Bari.
- GABRIEL Markus, 2012, *Il senso dell'esistenza. Per un nuovo realismo ontologico*. Carocci, Roma.
- HEIDEGGER Martin, 1970, *Essere e tempo* (1927). Longanesi, Milano.
- KANT Immanuel, 1771, *Critica della ragion pura* (1781). Laterza, Bari.
- Id., 1982, «L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio» (1763). In Id., *Scritti precritici*, 103-213. Laterza, Roma-Bari.
- SCILIRONI Carlo, 1991, *Il volto del prossimo. Alla radice della fondazione etica*. Dehoniane, Bologna.
- Id., 2002, *Nichilismo, sacro e mistero*. Cleup, Padova.
- Id., 2011, *Essere e trascendenza*. La Gru, Padova.
- SEVERINO Emanuele, 1982, *Essenza del nichilismo*. Adelphi, Milano.