

Documentalità: ontologia del mondo sociale

MAURIZIO FERRARIS
Dipartimento di Filosofia
Laboratorio di ontologia
Università di Torino
maurizio.ferraris@labont.it

ABSTRACT

Objects come in three kinds: (1) physical objects (mountains, rivers, human bodies, and animals) that exist in space and in time, and are independent from subjects knowing them, even though they may have built them, as for artifacts (chairs, screwdrivers); (2) ideal objects (numbers, theorems, relations) that exist outside of space and time, and are independent from the subjects knowing them, but which, after having been discovered, can be socialized; (3) social objects, that do not exist *as such* in space, since their physical presence is limited to the inscription, but last in time, and whose existence depends on the subjects who know, or at least can use, them and who, in certain cases, have constituted them.

This latter circumstance display us the fact that social objects, for which construction is necessary, depends on social *acts*, whose *inscription* constitutes the *object*. As I show through the law Object = Inscribed Act, social objects consist in the recording of acts that encompass at least two people, and are characterized by being inscribed, on a physical substrate what so ever, from marble to neurons, passing through paper and computers.

If all this is true, then a theory of social objects develops naturally into a theory of the document, understood as an inquire centered on the definition of what I call “documentality”, namely the properties that constitute, in each case, the necessary and sufficient conditions to be a social object. At last, there is no society if there are no documents, and documents are records with a particular social value.

1. *Introduzione*

1.0. *Circostanze*

1.1. *Promesse, professori, monsignori*

1.2. *Deserti, giungle, enciclopedie*

1.3. *Famiglie di oggetti*

1.4. *Pensare, dire, fare*

2. *Ontologia generale*

2.1. *Soggetti*

2.2. *Psichismi*

2.2.1. *Ombre*

2.2.2. *Pensieri*

2.2.2.1. *Atto contenuto oggetto*

2.3. *Oggetti*

2.3.1. *Oggetti Fisici*

2.3.1.1. *Ontologia ed epistemologia*

2.3.1.1.1. *Fallacia trascendentale*

2.3.1.1.2. *Argomento della ciabatta*

2.3.1.1.3. *Distinzioni essenziali*

2.3.1.1.3.1. *Epistemologia/Ontologia*

2.3.1.1.3.2. *Verità/Realtà*

2.3.1.1.3.3. *Mondo interno/Mondo esterno*

2.3.1.2. *Che cosa c'è nel mondo esterno?*

2.3.1.2.1. *Oggetto*

2.3.1.2.2. *Cosa*

2.3.1.2.3. *Strumento*

2.3.1.2.4. *Opera*

2.3.1.3. *Fenomenologia dell'esperienza*

2.3.1.3.1. *Ecologia*

2.3.1.3.2. *Sociologia*

2.3.1.3.3. *Semiotica*

2.3.1.3.4. *Ontologia sociale*

2.3.2. *Oggetti ideali*

2.3.2.1. *Oggettività ideale e non psicologica o sociale*

2.3.2.1.1. *Idealità e psicologia*

2.3.2.1.2. *Idealità e socializzazione*

2.3.2.2. *Tipi di oggetti*

2.3.2.2.1. *Semplici*

2.3.2.2.2. *Costruzioni*

2.3.2.3.2. *Relazioni*

3. *Oggetti sociali*

- 3.1. *Oggetto = Atto iscritto*
 - 3.1.1. *Caratteri costituenti*
 - 3.1.1.1. *Intenzione*
 - 3.1.1.2. *Espressione*
 - 3.1.1.2.1. *Oggettivazione*
 - 3.1.1.2.2. *Praxis e poiesis*
 - 3.1.1.3. *Iscrizione*
 - 3.1.2. *Archetipi ed ectipi*
 - 3.1.2.1. *Archetipi*
 - 3.1.2.2. *Iscrizioni*
 - 3.1.2.3. *Ectipi*
 - 3.2. *Attuale, inattuale e potenziale*
 - 3.2.1. *Esistenti*
 - 3.2.2. *Inesistenti*
 - 3.2.3. *Ex-esistenti*
 - 3.3. *Sociale e Istituzionale*
 - 3.3.1. *Semplicemente sociali*
 - 3.3.2. *Istituzionali*
 - 3.3.2.1. *Regolativi*
 - 3.3.2.2. *Costitutivi*
4. *Testualismo*
 - 4.1. *La scoperta degli oggetti sociali*
 - 4.2. *Il dibattito attuale*
5. *Documenti*
 - 5.1. *Ontologia del documento*
 - 5.1.1. *Che cos'è un documento?*
 - 5.1.2. *A cosa serve?*
 - 5.2. *Iconologia*
 - 5.2.1. *Traccia*
 - 5.2.1.1. *Assiomi*
 - 5.2.1.2. *Ontologia*
 - 5.2.1.3. *Pragmatica*
 - 5.2.2. *Registrazione*
 - 5.2.2.1. *Assiomi*
 - 5.2.2.2. *Ontologia*
 - 5.2.2.3. *Pragmatica*
 - 5.2.3. *Iscrizione in senso tecnico*
 - 5.2.3.1. *Assiomi*
 - 5.2.3.2. *Ontologia*
 - 5.2.3.3. *Pragmatica*

5.2.3.1. *Dagli atti linguistici agli atti scritti*

5.2.3.2. *Identità e iscrizione*

5.2.3.3. *Legge e tradizione*

5.2.3.4. *Entità negative*

5.2.3.5. *Miracoli*

5.2.4. *Documenti in senso stretto*

5.2.4.1. *Dossologia*

5.2.4.2. *Osservazioni*

5.2.4.3. *Pragmatica*

5.3. *Ontologia dell'attualità*

5.3.1. *Trasformazione*

5.3.2. *Distribuzione*

5.3.3. *Tutela*

6. *Idiomi*

6.1. *Firma*

6.1.1. *Identità*

6.1.2. *Presenza fisica*

6.1.3. *Pienezza intenzionale*

6.2. *Cose che fingono di essere persone*

7. *Ontologia critica*

7.1. *Tesi ontologiche*

7.1.1. *Cause*

7.1.2. *Oggetti*

7.1.3. *Differenze*

7.2. *Tesi epistemologiche*

7.2.1. *Contro la legge di Hume*

7.2.2. *Contro il rasoio di Ockham*

7.3. *Conseguenze del realismo*

7.3.1. *Individui e collettività*

7.3.2. *Possibile e reale*

7.3.3. *Fatti negativi*

7.3.4. *Valori*

7.4. *Il giudizio del mondo*

7.4.1. *Azioni individuali*

7.4.2. *Meccanismi strutturali*

7.4.3. *Realismo e rivoluzione*

Riferimenti bibliografici

1. *Introduzione*

1.0. *Circostanze*

Lo scopo di questo studio è offrire i fondamenti di una ontologia sociale. A questo obiettivo sono giunto attraverso il mio lavoro degli ultimi dieci anni, che è consistito prima nella critica dell'ontologia ermeneutica¹ a favore di una estetica come scienza non della illusione, ma della esperienza sensibile,² e poi più in generale di un realismo ontologico,³ poi, per l'appunto, nella fondazione di una ontologia sociale capace di rispettare quelle differenze tra oggetti fisici e oggetti sociali, e tra scienza ed esperienza,⁴ di cui l'ermeneutica e il postmodernismo non sono stati capaci di rendere conto, con il rischio non solo di confusioni teoriche, ma anche (ed è più grave) di equivoci morali.⁵ La *pars destruens* mi ha tenuto occupato nella prima metà del decennio, quella *costruens* nella seconda, attraverso una fusione tra la metafisica descrittiva⁶ e la decostruzione⁷ che mirava a per l'appunto a fornire una teoria generale degli oggetti sociali, così come di una ontologia dell'attualità,⁸ e il mio proposito era di pervenire a una sintesi, in un ampio volume per l'editore Laterza.

Il 7 agosto 2007, di passaggio da una Trieste semideserta, mi sono imbattuto nell'amico Pier Marrone, in Piazza della Borsa (mi chiedo se questa circostanza abbia oscuramente a che fare con la documentalità). In quella occasione, mi invitò a dargli un estratto del libro sugli oggetti sociali a cui sapeva che stavo lavorando da qualche anno con studi preparatori parziali. Invece di dargli l'estratto, ho fatto di molto peggio: forte del fatto che in una rivista online lo spazio non è un problema, ho approfittato di questa occasione per organizzare una primissima sintesi del mio lavoro d'insieme, che mi terrà occupato, prevedo, almeno per tutto il prossimo anno. Ringrazio ancora Pier per avermi permesso, con il suo invito, di giungere a questo canovaccio.

In estrema sintesi, il percorso è il seguente. Dopo aver giustificato le ragioni di una ontologia generosa, che non si lasci condizionare dal rasoio di Ockham e che quindi ammetta, oltre agli oggetti fisici, anche gli oggetti ideali e gli oggetti sociali (§ 1), redigo un catalogo di tutto ciò che c'è nel mondo: soggetti, pensieri, oggetti fisici, oggetti ideali, oggetti sociali, e illustro le linee di fondo di una fenomenologia dell'esperienza (§ 2). Vengo poi al mio tema fondamentale, gli oggetti sociali (§ 3), e, dopo aver presentato la loro legge costitutiva (Oggetto = Atto Iscritto), espongo (§ 4) le ragioni della mia prospettiva

¹ Ferraris 1998 e 1999.

² Id. 1997 e 2001b.

³ Id. 2001a, 2004a.

⁴ Id. 2004b.

⁵ Id. 2006b.

⁶ Id. 2003c.

⁷ Id. 2003a e 2006a.

⁸ Id. 2002, 2003b, 2003d, 2004c, 2005, 2007a, 2007b, 2008.

ontologica, che chiamo “Testualismo” giacché assume che nulla *di sociale* esista al di fuori di una qualche forma di iscrizione. Nel far questo, espongo a grandi linee le tappe della scoperta degli oggetti sociali, e discuto i caratteri e i problemi delle teorie alternative alla mia. La prospettiva testualistica si risolve a questo punto in una ontologia del documento, che espongo nelle sue linee fondamentali, facendola seguire da una “Icnologia” (ossia da una fenomenologia generale dell’iscrizione) e da una Ontologia dell’Attualità, animata dall’assunto che ciò che caratterizza la nostra epoca, più di ogni altra cosa, e che sta alla base di fenomeni più studiati come la globalizzazione, è la crescita esponenziale dei documenti (§ 5).

Poiché i documenti sono caratterizzati dal fatto di rappresentare atti attraverso la manifestazione scritta di intenzioni dei soggetti, la cui espressione ha luogo attraverso accorgimenti di varia natura (e in particolare con il fenomeno della firma), mi dedico quindi (§ 6) all’esposizione dei caratteri di fondo di queste marche distintive, che raccolgo sotto il titolo generale di “Idiomi”, in quanto rappresentano il proprio (*idion*, in greco) di un individuo. L’ultima parte di questo lavoro (§ 7) è infine volta a illustrare l’intrinseca portata critica ed emancipativa del realismo ontologico, posto sotto il segno della tesi di Marx secondo cui “Nella comprensione dello stato di cose esistente è inclusa la negazione di esso”.

1.1. *Promesse, professori, monsignori*

Esauriti i preliminari, veniamo all’argomento. Promesse, scommesse, profitti e perdite, progetti di ricerca, libri, lezioni, relazioni, voti, crediti, statini, esami, registri, lauree, studenti, professori, monsignori, opere d’arte e letteratura di consumo, cattedre, aule, moduli, assunzioni, rivoluzioni, convegni, conferenze, licenziamenti, sindacati, parlamenti, società per azioni, leggi, ristoranti, denaro, proprietà, governi, matrimoni, elezioni, giochi, ricevimenti, tribunali, avvocati, guerre, missioni umanitarie, votazioni, promesse, compravendite, procuratori, medici, colpevoli, tasse, vacanze, cavalieri medioevali, presidenti.

Di che cosa sono fatti questi oggetti, e, soprattutto, sono oggetti? Alcuni filosofi direbbero che non sono oggetti, visto che, per loro, esistono soltanto gli oggetti fisici. Altri si spingerebbero a dire che gli stessi oggetti fisici sono socialmente costruiti, visto che sono il risultato delle nostre teorie. In questo modo, il mondo sarebbe davvero quello di Prospero: *We are such stuff / As dreams are made on and our little life / Is rounded with a sleep*. Ma non è così: gli oggetti sociali esistono eccome, tanto è vero che pensare di fare una promessa è diverso dal farne davvero una, e che, una volta che ho promesso, la promessa rimane, anche se me ne sono dimenticato o, come più spesso avviene, ho cambiato idea. Ma, se esistono, dove li collochiamo?

1.2. *Deserti, giungle, enciclopedie*

Pascal, riferendosi alla vita umana, diceva che, per bella che sia la commedia, il finale è sempre tragico; tuttavia, per scontata che sia la conclusione, resta la possibilità di organizzare la trama: due tempi? Tre atti? Addirittura cinque? Qualcosa del genere avviene anche con gli oggetti: che catalogo decidiamo di adottare? Su questo punto, gli ontologi, in generale, si dividono tra patiti dei deserti e fautori delle giungle.

Tra i primi c'è il filosofo americano Willard van Orman Quine (1908-2000), che si è pronunciato per una ontologia molto ascetica: “mi piacciono i deserti”, ha scritto,⁹ e si è comportato di conseguenza, sia nella vita (andava in vacanza in Arizona) sia nella ontologia: il mondo è fatto di particelle, gli atomi, il resto sono solo parole. Il problema, però, è che l'occamite (proporrei di chiamare così l'abuso del rasoio di Occam, che nel potare enti inutili finisce talvolta per tagliarne anche di utili) è una brutta malattia, almeno se ti sei proposto di render conto di quello che sta fra la terra e il cielo: avresti soltanto delle particelle disposte a tavolo, a sedia, a professore, ma il fatto di sapere che sono delle particelle non ti dice granché sul tavolo, la sedia, il professore. È un po' come spiegare la trama di un romanzo parlando di cellulosa.

Di qui i vantaggi di una ontologia più rigogliosa, cioè della giungla del filosofo austriaco Alexius Meinong (1853-1920).¹⁰ L'idea è che noi abbiamo un pregiudizio in riferimento al reale, pensiamo che le sole cose che esistono sono gli oggetti fisici, senza pensare alla infinita varietà del reale. Meinong ne mette in scena tantissimi: non solo gli oggetti fisici come sassi e gli alberi, ma anche oggetti che non ci sono più (gli oggetti *ex-esistenti*, come l'impero Romano), quelli inesistenti di fatto (una montagna d'oro), quelli inesistenti di diritto (il rotondoquadrato) e quelli sussistenti, come i numeri o le relazioni.

Sembra una moltiplicazione indebita, una passione barocca, eppure è difficile rendere conto del mondo sociale soltanto a colpi di particelle. È chiaro che quanti più oggetti ci sono, tanto meglio è per capire un mondo che, come si dice sempre, è complicato, e lo è proprio perché gli oggetti sono tanti. Lo ricordava quello spirito conciliativo che è Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), per il quale chi abbia visto attentamente più figure di piante e di animali, di fortezze o di case, letti più romanzi e racconti ingegnosi, ha più conoscenze di un altro, anche se, in tutto quello che gli è stato dipinto o raccontato, non ci fosse una sola cosa vera.¹¹ E aggiungeva da un'altra parte,¹² con un bell'esempio legato agli oggetti, che i vasi egizi possono ben fungere al servizio del vero Dio. Insomma, al deserto di Quine preferiamo la giungla di Mei-

⁹ Quine 1948, p. 23.

¹⁰ Meinong 1904. L'espressione “giungla meinonghiana” è di Routley 1980.

¹¹ Leibniz 1705, cap. IV, § 1.

¹² *Ibid.*

nong, ma soprattutto ci piace il catalogo di Don Giovanni nella sua iperbole dell'elenco: "Ma in Spagna sono già mille e tre".

Il catalogo del mondo che prospetto segue due principi che riflettono la mia predilezione per le giungle. Il primo riguarda il ruolo sociale degli oggetti: l'amante dei deserti può ritenere di aver esaurito il suo lavoro quando ha descritto le caratteristiche fisiche e la forma di un oggetto; l'amico delle giungle, invece, non trova inutile parlare anche del significato che questi oggetti ricevono in una società, della carica che ricoprono, ed è persuaso che farlo non è una perdita di tempo, anche perché, per sapere le caratteristiche fisiche di un oggetto, rivolgersi all'ontologo non è forse la scelta migliore. Il secondo, invece, mette a fuoco una specifica categoria che propongo di chiamare "oggetti sociali", distinti dagli oggetti fisici (come appunto i sassi e gli alberi) e dagli oggetti ideali (come i numeri e le relazioni), con una variante della giungla di Meinong ispirata alla divisione del mondo in tre tipi di realtà proposta da un altro filosofo austriaco, Karl Raimund Popper (1902-1994).¹³

1.3. *Famiglie di oggetti*

Ripopolando l'ontologia di Kant (che comprende solo gli oggetti fisici) ma disboscando un po' la giungla di Meinong,¹⁴ propongo dunque di distinguere tre tipi di oggetti: gli *oggetti fisici*, che occupano un posto nello spazio e nel tempo e che non dipendono dai soggetti; gli *oggetti ideali*, che non occupano un posto nello spazio e nel tempo, e che non dipendono dai soggetti; e infine (e vorrei dire soprattutto) gli *oggetti sociali*, che occupano un modesto posto nello spazio e nel tempo (quello appunto di una festa o di un mouse, di un biglietto da 50 euro o di una cartolina), e che dipendono da soggetti, pur non essendo soggettivi. Ora, se quello che prevale sono gli oggetti sociali, il loro contenitore più adatto è proprio il catalogo. Ecco, la mia enciclopedia, che ha escluso gli oggetti ideali, i numeri, per esempio perché non sono cose che si incontrino per strada, non comprende solo oggetti fisici, ma anche oggetti sociali.

Da questa tassonomia restano certo escluse entità psichiche come i sogni, i desideri, le speranze, i sentimenti, le emozioni. Che cosa bisogna concludere? Che non sono oggetti, oppure che appartengono a una quarta categoria di oggetti? Non direi. Un mero oggetto psicologico, che non viene comunicato a nessuno, per esempio un mio desiderio di cinque minuti fa o il mio sogno dell'altra notte, è troppo instabile per costituire un oggetto; io stesso potrei convincermi di non aver avuto quel desiderio, o modificare involontariamente il sogno. Diverso è quando le speranze, per esempio le prospettive politiche,

¹³ Popper - Eccles 1977.

¹⁴ Che ho proposto in Ferraris 2005.

si fanno pubbliche. In quel caso, hanno la forza di un atto iscritto, e sono oggetti sociali a tutti gli effetti.

Che cosa comporta una scelta del genere? Prima di tutto, una opzione a favore del realismo. Voglio dire che il vero realismo è quello che ritiene che anche le tasse e le idee nella testa delle persone sono cose reali - mentre, come abbiamo visto, il postmoderno ci diceva che persino i tavoli e le sedie sono fantasmi. Gli oggetti sociali, come i matrimoni o le lauree, occupano una porzione modesta di spazio (grosso modo, l'estensione presa da un documento) e una porzione più o meno estesa di tempo, ma mai infinita (diversamente dagli oggetti ideali, gli oggetti sociali sembrano tendere verso la loro fine: il teorema di Pitagora ha senso proprio perché è eterno, una cambiale ne ha per il motivo opposto, e cioè che prima o poi scadrà, anche se ovviamente ci possono essere oggetti sociali come il Sacro Romano Impero o le dinastie egiziane che durano molto più della vita di un individuo). Così, gli oggetti sociali sembrano porsi a metà strada fra la materialità degli oggetti fisici e l'immaterialità degli oggetti ideali.

Quello che invece vorrei sottolineare in secondo luogo, sia per spiegare il motivo per cui i filosofi, e con loro la gente comune, hanno scoperto così tardi la classe degli oggetti sociali, sia per metterne in luce l'aspetto più singolare, è questo: *diversamente dagli oggetti fisici e da quelli ideali, gli oggetti sociali esistono solo nella misura in cui degli uomini pensano che ci siano*. Senza degli uomini, le montagne resterebbero quello che sono, e i numeri manterrebbero le medesime proprietà, mentre non avrebbe alcun senso parlare di offese e di mutui, di premi Nobel o di anni di galera, di opere d'arte o di materiale pornografico.

Questa peculiarità ha tuttavia determinato un equivoco concettuale variamente diffuso. L'idea, cioè, che gli oggetti sociali siano del tutto relativi, o che siano la semplice manifestazione della volontà. In questo modo, ciò che viene negata è proprio la natura di oggetto degli oggetti sociali, ridotti o a qualcosa di infinitamente interpretabile, o a un semplice moto psicologico. Ma chiaramente non è così: una promessa esiste anche quando non ci penso, non posso cambiare i prezzi del caffè con un semplice atto di volontà, sebbene possa provare a farlo con un'azione politica concreta. Una parola, quando esce all'esterno e viene registrata, si trasforma in una cosa, diventa per l'appunto un oggetto sociale che può pesare come un macigno.

1.4. *Pensare, dire, fare*

E qui si arriva alla terza questione su cui vorrei richiamare l'attenzione. C'è una differenza fondamentale tra i pensieri, come elementi psicologici, che stanno (apparentemente) nella testa di una persona, senza uscirne, e le espressioni di questi pensieri, come atti, che si manifestano a un altro, all'esterno.

Cogliamo questa differenza essenziale quando confrontiamo il pensare di dichiarare guerra, di sposarsi, di promettere, di comprare, e il dire (o scrivere, o agire in modo da significare all'esterno) che si dichiara guerra, che ci si sposa, che si promette, che si compra. Nel secondo caso, posto che ci siano le condizioni appropriate, si dichiara guerra, ci si sposa, si promette, si compra "per davvero". Il "per davvero" è un atto linguistico, non è un pensiero, una parola che è più o meno irrevocabile anche perché si ha spesso cura di scriverla su un qualche documento o registro, e che, anche se non la si scrive, può restare impressa a fuoco nella nostra memoria, al punto che, giustamente, si dice che non è vero che si perdona: semplicemente, quando va bene, si dimentica. Attraverso questo atto, si costituisce perciò un oggetto, che degli oggetti ha il carattere della inemendabilità: mentre posso rimuovere un pensiero, convincermi di non averlo neppure mai pensato, non posso rimuovere un oggetto esterno, esteriorizzato e (di qui, come vedremo, l'importanza della iscrizione) registrato nella mente altrui, su carta, su un supporto di qualche sorta.

Esaurita la presentazione generale, passiamo all'esame dettagliato di quello che c'è nel mondo.

2. Ontologia generale

2.1. Soggetti

Malgrado le apparenze, sui soggetti non c'è gran che da dire. Sono un tipo di oggetti caratterizzati dal fatto di possedere delle rappresentazioni. Banalmente, io ho una rappresentazione del tavolo, ma il tavolo non ha una mia rappresentazione, e a dire il vero nemmeno gli specchi o le macchine fotografiche ne possiedono: hanno riflessi o impressioni, ma non immagini nella mente. Dalla circostanza di avere rappresentazioni derivano parecchie conseguenze, in particolare il fatto di pensare e di avere dei sentimenti, caratteristico degli uomini (e in parte di certi animali) e non delle cose. Il pensiero, infatti, è sempre pensiero di qualcosa, un qualcosa che possiede, nella mente di chi pensa, quello che i filosofi chiamano "esistenza intenzionale",¹⁵ ossia esiste come rappresentazione. E così pure, il desiderio o il timore, l'amore o l'odio, e insomma tutta la gamma dei sentimenti hanno bisogno di immagini.

¹⁵ "Ogni fenomeno psichico è caratterizzato da ciò che gli scolastici medioevali chiamarono l'in/esistenza intenzionale (ovvero mentale) di un oggetto, e che noi, anche se con espressioni non del tutto prive di ambiguità, vorremmo definire il riferimento a un contenuto, la direzione verso un oggetto (che non va inteso come una realtà), ovvero l'oggettività immanente. Ogni fenomeno psichico contiene in sé qualcosa come oggetto, anche se non ciascuno nello stesso modo. Nella presentazione qualcosa è presentato, nel giudizio qualcosa viene o accettato o rifiutato, nell'amore qualcosa viene amato, nell'odio odiato, nel desiderio desiderato, ecc. Tale in/esistenza intenzionale caratterizza esclusivamente i fenomeni psichici. Nessun fenomeno fisico mostra qualcosa di simile. Di conseguenza possiamo definire psichici quei fenomeni che contengono intenzionalmente in sé un oggetto." (Brentano 1874-1924, vol. I, § 5).

Una conseguenza cruciale del possedere rappresentazioni è che tra due soggetti è possibile reciprocità, diversamente che tra due oggetti o tra un soggetto e un oggetto. Se io guardo un tavolo, non mi aspetto che mi guardi; né penso che davvero quando ho collegato il mio *memory stick* al computer ci sia uno scambio di rappresentazioni. Non mi sento guardato dalle telecamere, bensì dagli agenti della sicurezza. Viceversa, se guardo una scimmia allo zoo, può capitare che i nostri sguardi si incontrino; questo è ancora più normale tra le persone, e quello che vedo, quando incrocio lo sguardo di una scimmia o di un vicino, non è semplicemente il fatto che io veda la scimmia o il vicino, ma anche il fatto che la scimmia o il vicino vedono me.

Da questa circostanza segue che, se nei confronti degli oggetti possiamo provare dei sentimenti, tuttavia ci sono preclusi quei sentimenti che richiedono una reciprocità, ossia che richiedono che io non solo mi rappresenti un oggetto, ma sia rappresentato da un soggetto. Tanto per intenderci, quando il bancomat mi fa gli auguri per il mio compleanno alla fine di un prelievo provo un qualche disagio, ma non perché pensi che davvero il bancomat mi fa gli auguri, bensì perché rifletto su quanto alla banca sanno di me e come mi tengono sott'occhio. Analogamente, sarebbe ben strano chi, al casello dell'autostrada, rispondesse alla macchina dei pedaggi che gli dice "arrivederci e grazie" (e ancor più strano sarebbe chi se la prendesse con la macchina facendo notare che, visto che non possiede occhi, si esprime in modo inappropriato quando dice "arrivederci").

2.2. *Psichismi*

Gli psichismi sono tutto ciò che sta (apparentemente) nella testa di una persona, senza uscirne. In un caso, quello delle ombre di idee (2.2.1), abbiamo a che fare con qualcosa che non può essere oggetto di diritto, giacché non possiede alcuna forma di costanza. In un altro caso, quello dei pensieri (2.2.2), abbiamo a che fare con rappresentazioni che stanno nella mente di una persona, e che per pure ragioni contingenti non vengono esteriorizzate.

2.2.1. *Ombre*

Il tipo di pensiero più evanescente di tutti è quello che proporrei di chiamare "ombra",¹⁶ una specie di corrispettivo mentale dei fosfeni. Si tratta per l'appunto di cose come desideri confusi e mutevoli, sogni della sera prima,

¹⁶ Con una reminiscenza maccheronica di Giordano Bruno, *De Umbris Idearum* (1582), che era una mnemotecnica.

pensieri abbozzati. Difficile dire che sono “oggetti”, proprio perché è difficile essere sicuri di riferirsi a essi.

2.2.2. Pensieri

Si potrà obiettare che i pensieri hanno però una consistenza che va al di là della dimensione psichica.¹⁷ Il che è vero. Tuttavia, affinché il pensiero possa venire considerato un oggetto (nella fattispecie, un oggetto ideale) è necessario che abbia esso stesso un oggetto che si distingue dal semplice atto psicologico del pensare, e dalla specifica manifestazione che questo atto può avere in una psiche individuale.

2.2.2.1. Atto contenuto oggetto

Chiariamo la distinzione tra atto, contenuto e oggetto.¹⁸ L'atto è il processo psicologico per cui si pensa a una cosa, per esempio a un cane; il contenuto è la rappresentazione individuale che si produce nella mente di ciascuno di noi in seguito a tale atto; l'oggetto è invece l'elemento comune a cui tutti noi ci riferiamo quando diciamo “cane”, e che è diverso dai contenuti individuali (chi avrà pensato a un barboncino, chi a un bull-dog, chi a un pastore tedesco, in piedi o accucciato, fermo o in movimento...).

Questo oggetto è tale da rimanere permanente all'interno del variare delle rappresentazioni intrasoggettive (oggi penso a un cane bianco, domani a un cane nero, ma è sempre a un cane ciò a cui mi riferisco), e risulta, per così dire, esportabile in forma intersoggettiva (dico “cane”, uno pensa “cane bianco”, l'altro “cane nero”). E proprio per questo acquisisce il valore della oggettività.

2.3. Oggetti

Gli oggetti sono senza rappresentazioni, diversamente dai soggetti, e sono cose comuni, che possono venire condivise almeno da due persone, diversamente dalle ombre e dai pensieri, che possono essere anche per uno solo.

Come ho detto, propongo una tripartizione degli oggetti. In primo luogo, ci sono gli oggetti fisici, che esistono nello spazio e nel tempo indipendentemente dai soggetti; poi, ci sono gli oggetti ideali, che esistono fuori dello spazio e del tempo, indipendentemente dai soggetti; infine, ci sono gli oggetti sociali, esistono nel tempo e occupano piccole porzioni di spazio, dipendentemente dai soggetti.

¹⁷ Frege 1918-19.

¹⁸ Questa distinzione è stata introdotta dal logico e filosofo polacco Kazimierz Twardowski (1866 - 1938), in Twardowski 1894.

2.3.1. *Oggetti Fisici*

Gli oggetti fisici esistono nello spazio e nel tempo indipendentemente dai soggetti. I loro caratteri sono la Tridimensionalità, la Coesione, l'Individuazione, la Persistenza. Mi si potrebbe obiettare che un quark non corrisponde a questa descrizione, che è piuttosto di tipo ecologico che non fisico. Io ne convengo pienamente. Infatti, non conto di dare una descrizione scientifica del mondo, bensì una classificazione delle cose con cui abbiamo a che fare nell'esperienza ordinaria e non scientifica del mondo.

2.3.1.1. *Ontologia ed epistemologia*

Il fatto che gli oggetti fisici (così come, lo vedremo, gli oggetti ideali) esistano indipendentemente dai soggetti, e dunque anche dalle teorie che questi ultimi formulano, suggerisce di tracciare una differenza tra ontologia (quello che c'è) ed epistemologia (quello che sappiamo), su cui mi sono soffermato estesamente altrove,¹⁹ e che qui mi limito a ricapitolare.

In primo luogo, illustrerò la fallacia su cui spesso si basa la confusione tra ontologia ed epistemologia; in secondo luogo, mostrerò come l'assunto secondo cui il mondo è necessariamente dipendente dai nostri schemi concettuali o apparati percettivi sia infondato; infine, tratterò le distinzioni essenziali che intercorrono fra ontologia ed epistemologia, in vista tanto di un riconoscimento di ciò che si trova nel mondo esterno (§ 2.3.1.2.), sia di una fenomenologia dell'esperienza (§ 2.3.1.3.)

2.3.1.1.1. *Fallacia trascendentale*

Che così spesso si trascuri o si ignori la differenza tra ontologia ed epistemologia è illustrato da quella che ho chiamato "fallacia trascendentale", l'idea che l'esperienza sia incerta, e che richieda di essere stabilizzata dalla scienza.

Che l'esperienza sensibile sia incerta è il punto di partenza di Cartesio: i sensi talora ingannano e non è bene fidarci di coloro che ci hanno ingannato almeno una volta. Che l'induzione tratta dall'esperienza sia costitutivamente incerta è invece la tesi di Hume: l'induzione verte su una serie di casi possibili, non ancora presenti, rispetto ai quali io non posso ottenere la stessa sicurezza che mi viene, per esempio, dalla matematica. Come l'alcol e le sigarette, le due tesi si rafforzano a vicenda: la tesi dell'inganno dei sensi è soggetta alla certezza della induzione (se anche i sensi non mi avessero mai ingannato, non potrei escludere che in futuro lo facciano); la tesi dell'incertezza della induzione è potenziata dall'inganno dei sensi (l'induzione è soggetta non solo

¹⁹ Ferraris 2001a e 2004b.

all'alea dell'esperienza sensibile, ma anche alla inaffidabilità dei mezzi con cui la otteniamo).

Ora, che cosa non va in questi ragionamenti? La mia ipotesi è che abbiamo a che fare con un confuso intreccio di elementi che hanno poco da spartire gli uni con gli altri. In particolare:

1. Il fatto che talora mi capita di prendere lucciole per lanterne.
2. L'indebita conclusione per cui, allora, devo dubitare sistematicamente della mia esperienza sensibile, persino del fatto di avere due mani (potrei sognare).
3. Il fatto che prima o poi le lampadine si fulminano (il che è poco ma sicuro: può darsi che ci sia una lampadina eterna, ma mi comporto come se non ci fosse).
4. L'indebita conclusione per cui il principio di causalità, basato empiricamente sulla legge: "premo l'interruttore e si accende la luce", deve essere considerato un puro dato di abitudine, perché presto o tardi la lampadina si fulmina.

L'intreccio di argomenti dipende proprio dalla confusione tra ontologia (quello che c'è) ed epistemologia (quello che so), così come tra esperienza e scienza. Ora, se siamo d'accordo sul fatto che un conto è pensare una cosa, un'altra conoscerla, si dovrà anche ammettere che un conto è conoscere una cosa e un altro incontrarla, per esempio sbattere al buio contro una sedia. E bisognerà ammettere che la maggior parte della nostra esperienza, per sofisticata che possa diventare, poggia su un suolo opaco ma robusto, in cui gli schemi concettuali che organizzano il nostro sapere contano ben poco, e in cui il problema dell'inganno dei sensi e della incertezza della induzione appare del tutto marginale, mentre nell'esperienza scientifica le cose cambiano completamente, e i due problemi diventano del tutto centrali.

Così, il fatto che i sensi possano talora ingannarmi è rilevante epistemologicamente, ma da un punto di vista ontologico non c'è dubbio che solo i sensi mi offrono un accesso diretto alla realtà fisica, e alla sfera ecologica in cui è possibile la mia sopravvivenza. In altri termini, è vero che, nella scienza, anche un solo controesempio può far saltare una teoria, che è vera (in linea di principio) solo quando copre la totalità dei casi. Ma nell'esperienza ci appoggiamo con grande naturalezza alla probabilità: la differenza non passa tra la certezza al 100%, e l'incertezza che incomincerebbe con il 99%, ma piuttosto, diciamo, tra il 100% e il 30%. In questo senso, il 95% (che potrebbe essere, con una stima molto ingenerosa, la probabilità della esperienza sensibile) conta come il 100%. E la prova di questo è data dal fatto che noi - nell'esperienza - ci fidiamo ciecamente della sensibilità, anche perché non abbiamo scelta.

Del pari, la circostanza per cui l'induzione può offrirmi probabilità e non certezza è, di nuovo, rilevante dal punto di vista della epistemologia, ma da questo non segue che quando una lampadina si fulmina abbia luogo un even-

to contingente. Se una lampadina è fulminata, dal punto di vista ontologico abbiamo a che fare con uno stato di cose altrettanto certo e necessario che $2 + 2 = 4$.

Per vedere in questa circostanza qualcosa di contingente sono necessarie almeno due operazioni. 1. Che si consideri la certezza in senso epistemologico: certo è solo il provato al 100%; visto che nel mondo fisico nulla è provato al 100%, tutto è contingente. 2. Che si proceda a una sostituzione completa della scienza rispetto all'esperienza che assicuri un ragionamento come il seguente: la lampadina potrebbe non accendersi (epistemologia: ciò che *so* della lampadina), quindi il suo essere accesa risulta contingente, così come, d'altra parte, il suo eventuale fulminarsi (perché io non so prevedere il preciso momento in cui l'evento potrebbe verificarsi).

Sotto il profilo ontologico, tuttavia, è abbastanza ovvio che - quanto a (1) -, io non ho bisogno di sapere che una lampadina sarà accesa in eterno per giudicare che nel preciso momento in cui la guardo è accesa o spenta (le cose cambierebbero se mi domandassi se spenta o fulminata, in quel caso dovrei fare dei tentativi e la singola osservazione non basterebbe). E che - quanto a (2) - i miei difetti previsionali non comportano che la lampadina non sia attualmente accesa, né che io possa, con la sola attività del mio pensiero e di quello che so (prevedo: epistemologia), concludere che la lampadina è spenta (ontologia: ciò che è la lampadina).

2.3.1.1.2. *Argomento della ciabatta*

Uno può tuttavia obiettare che le cose esistono solo per degli osservatori, sia che si voglia prendere questa affermazione nel senso forte per cui guardiamo il mondo attraverso teorie e schemi concettuali (*esse est concipi*), sia che la si prenda nel senso debole per cui ogni nostro rapporto con il mondo è mediato dalle specifiche modalità dei nostri sensi (*esse est percipi*). Anche l'esperienza, in altri termini, non sarebbe che una scienza in potenza. E l'idea che ci siano oggetti fisici indipendenti da soggetti sarebbe poco più che un concetto-limite. Ho cercato²⁰ di dimostrare che le cose non stanno così con quello che ho chiamato "argomento della ciabatta", che dimostra l'indipendenza del mondo sia dai nostri schemi concettuali, sia dai nostri apparati percettivi.

1. *Uomini*. Prendiamo un uomo che guarda un tappeto con sopra una ciabatta; chiede a un altro di passargli la ciabatta, e l'altro, di solito, lo fa senza incontrare particolari difficoltà. Banale fenomeno di interazione, che però mostra come, se davvero il mondo esterno dipendesse anche solo un poco, non dico dalle interpretazioni e dagli schemi concettuali, ma dai neuroni, la circostanza che i due non abbiano *gli stessi* neuroni dovrebbe vanificare la condivisione della ciabatta. Si può obiettare che i neuroni non devono risultare pro-

²⁰ Ferraris 2001a

prio identici per numero, posizione o sinapsi; il che, però, non solo indebolisce la tesi, ma contraddice una evidenza difficilmente confutabile: che differenze tra esperienze passate, cultura, conformazioni e dotazioni cerebrali ecc., possano comportare divergenze significative a un certo livello (lo spirito procede dal padre e dal figlio o solo dal padre? che cosa intendiamo con “libertà”?), è banale, sono le dispute tra opinioni. Nondimeno, quando si discute si è consapevoli di maneggiare una materia assai diversa da quella implicata dalla ciabatta sul tappeto, che viene vissuta come esterna e separata, ossia come dotata di una esistenza qualitativamente diversa da quella che si affronta, poniamo, nel ragionare sulla legittimità della inseminazione artificiale. In altri termini, la sfera dei fatti non risulta poi così inestricabilmente intrecciata con quella delle interpretazioni.

2. *Cani*. Adesso prendiamo un cane, che sia stato addestrato. Gli si dice “Portami la ciabatta”. E, di nuovo, lo fa senza incontrare alcuna difficoltà, esattamente come l’altro uomo, benché le differenze tra il mio e il suo cervello siano enormi, e la sua comprensione di “Portami la ciabatta” non paia assimilabile a quella di un altro uomo: il cane non capirebbe se sto davvero chiedendogli di portarmi la ciabatta oppure se citi la frase, o se la usi in senso ironico; mentre è probabile che alcuni uomini lo capirebbero.

3. *Vermi*. Ora prendiamo un verme. Non ha cervello né orecchie; è privo di occhi, è ben più piccolo della ciabatta; possiede solamente il tatto, qualunque cosa voglia esattamente significare un senso così oscuro; dunque non possiamo dirgli “Portami la ciabatta”. Però, strisciando sul tappeto, se incontra la ciabatta, può scegliere fra due strategie: o le gira intorno, o le sale sopra. In ambo i casi, ha incontrato la ciabatta, anche se non proprio come la incontro io.

4. *Edera*. Poi prendiamo un’edera. Non possiede occhi, non ha proprio niente, però si arrampica (così ci esprimiamo noi, trattandola da bestia e attribuendogli una strategia intenzionale) sui muri come se li vedesse; oppure si scosta lentamente se trova fonti di calore che la infastidiscono. L’edera o aggirerà la ciabatta, oppure ci salirà sopra, esattamente come un uomo, tuttavia senza occhi o schemi concettuali.

5. *Ciabatta*. Per finire, pigliamo una ciabatta. È ancora più insensibile dell’edera. Però se la tiriamo sull’altra ciabatta, la incontra, esattamente come accade all’edera, al verme, al cane, all’uomo. Dunque non si capisce proprio in che senso anche la tesi più ragionevole e minimalista circa l’intervento del percipiente sul percepito possa avanzare qualche pretesa ontologica; figuriamoci poi le altre. Anche perché si potrebbe benissimo non prendere un’altra ciabatta, ma semplicemente immaginare che la prima ciabatta sia lì, in assenza di qualsiasi osservatore animale, o senza un vegetale o un’altra ciabatta che interagiscano con lei. Forse che allora non ci sarebbe una ciabatta sul tappeto? Se la ciabatta c’è davvero, allora deve esserci anche senza che nessuno la veda,

come è logicamente implicato dalla frase “c’è una ciabatta”, altrimenti uno potrebbe dire: “mi pare che ci sia una ciabatta”, o, anche più correttamente: “ho in me la rappresentazione di una ciabatta”, quando non addirittura: “ho l’impressione di avere in me la rappresentazione di una ciabatta”. Si consideri che far dipendere l’esistenza delle cose dalle risorse dei miei organi di senso non è di per sé nulla di diverso dal farle dipendere dalla mia immaginazione, e che quando sostengo che una ciabatta c’è *solo* perché la vedo sto in realtà confessando di avere una allucinazione.

2.3.1.1.3. *Distinzioni essenziali*

A questo punto, possiamo tracciare le differenze tra ontologia ed epistemologia, che ci autorizzano sia all’idea di una trattazione dell’esperienza in quanto distinta dalla scienza, sia all’idea di un mondo esterno rispetto agli schemi concettuali, che è quello in cui trovano spazio gli oggetti fisici e, per paradossale che possa sembrare, gli oggetti ideali.

Lo scopo di fondo di questo lavoro è duplice. Da una parte, indicare lo sfondo su cui poggiano le nostre conoscenze, e a cui si riferiscono: una realtà immune dagli schemi concettuali, uno zoccolo duro immune dalle interpretazioni.²¹ D’altra parte, una volta messa in chiaro la differenza che intercorre tra scienza ed esperienza, verità e realtà, mondo interno e mondo esterno, procedere a illustrare le forme di interazione tra scienza ed esperienza.

| | |
|--|--|
| EPISTEMOLOGIA Emendabile | ONTOLOGIA inemendabile |
| Scienza Linguistica Storica Libera Infinita Teleologica | Esperienza non necessariamente linguistica non storica necessaria finita non necessariamente teleologica |
| Verità non nasce dall’esperienza, ma è teleologicamente orientata verso di essa. | Realtà non è naturalmente orientata verso la scienza. |
| Mondo interno (=interno agli schemi concettuali) Paradigma: <i>lo schema concettuale</i> . E’ nella testa e parla del mondo (intenzionalità). | Mondo esterno (=esterno agli schemi concettuali) Paradigma: <i>tutto ciò che non è emendabile</i> : enti reali e percepibili enti matematici (non sono enti intenzionali, cioè non si riferiscono a qualcosa, ma sono l’oggetto della intenzionalità). |

²¹ Eco 1997.

2.3.1.1.3.1. *Scienza/Esperienza*

Qui l'idea di fondo è per l'appunto che c'è una distinzione essenziale tra fare esperienza di qualcosa, parlare della nostra esperienza, e fare scienza (per esempio, tra avere mal di testa, descriverlo a qualcuno e formulare una diagnosi).

Nel caso del parlare dell'esperienza, e a maggior ragione del fare scienza, ci confrontiamo per l'appunto con una attività linguistica (gli scienziati parlano), storica (hanno una attività cumulativa), libera (si può non fare scienza), infinita (la scienza non ha mai fine) e teleologica (ha uno scopo).

Nulla di tutto questo si può dire dell'esperienza, che può benissimo avvenire tacitamente, può non essere cumulativa, è tutt'altro che libera e finalizzata, ed è finita così come lo siamo noi.

2.3.1.1.3.2. *Verità/Realtà*

È anche piuttosto banale che la verità abbia a che fare con la scienza e viceversa (non si vede cosa ce ne faremmo di una scienza che non ci promettesse la verità). Ma è altrettanto banale che la realtà (monti, laghi, scariche elettriche 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 fare, 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 assurda che per l'appunto poggia sulla fallacia trascendentale di cui si è detto più sopra (3.1.1.1).

2.3.1.1.3.3. *Mondo interno/Mondo esterno*

Esiste dunque un mondo esterno, non rispetto al nostro corpo (che è parte del mondo esterno), ma rispetto alla nostra mente, e più esattamente rispetto agli schemi concettuali con cui cerchiamo di spiegare e interpretare il mondo.

Questo mondo esterno è occupato dagli oggetti fisici e dagli oggetti ideali, nonché dalla parte fisica degli oggetti sociali.

2.3.1.2. *Che cosa c'è nel mondo esterno?*

Quella che descrivo è una fenomenologia ascendente che dai puri oggetti fisici ascende con una crescente valenza sociale, il che, per la mia teoria, significa un crescente intervento dell'epistemologia nell'ontologia.

2.3.1.2.1. *Oggetto*

Come ho detto, gli oggetti fisici sono tutto ciò che sta nello spazio e nel tempo indipendentemente dai soggetti.

Ovviamente si dirà che anche un riflesso sta nello spazio e nel tempo indipendentemente dai soggetti, e dunque occorre aggiungere altre determinazioni, che sono state riconosciute classicamente dai filosofi:²² l'oggetto fisico è un X dotato di una esistenza tridimensionale (se avesse solo due dimensioni lo considereremmo piuttosto una immagine); coeso, cioè tutto attaccato assieme (il mio braccio è un oggetto solo con il mio corpo, a meno che me lo taglino: in quel caso, sono due oggetti); individualizzato (riesco cioè a distinguerla dallo sfondo: un punto verde in un prato non è una cosa, un trifoglio sì); e, infine, persistente, ossia che dura almeno un poco nel tempo.

2.3.1.2.2. *Cosa*

A un livello ulteriore rispetto all'oggetto fisico troviamo la cosa, che è un oggetto fisico che ha relazioni dirette e percepibili con i soggetti. Per far questo, deve disporre di una taglia mesoscopica, né troppo grande né troppo piccola (le cose sono articoli da emporio di modeste dimensioni).²³ Altrove²⁴ ho illustrato la mesoscopia con una tavola che ripropongo in forma lievemente modificata:

| | | |
|-------------|----------------|---|
| -1 | Oggetti fisici | Charms, <i>quark</i> , atomi, molecole |
| Border line | ? | Virus, acari |
| 1 | Cose | Tavoli, sedie |
| Border line | ? | Venere |
| +1 | Oggetti fisici | Galassia |

Le proprietà essenziali della cosa, ciò che fa sì che tutte le cose siano oggetti ma non tutti gli oggetti siano cose sono quattro: Sensibilità, Manipolabilità, Ordinarietà, Relazionalità.

“Sensibilità” vuol dire che le cose sono sensibili, hanno cioè a che fare con gli occhi, gli orecchi, con il tatto, l'olfatto, e ovviamente anche il gusto. In que-

²² Aristotele, *Metafisica*, V, 6. Tra i contemporanei (per modo di dire), vedi in particolare Quine 1958 e 1960 e Strawson 1959.

²³ Austin 1962b, p. 23.

²⁴ Ferraris 2001a.

sto senso, non c'è dubbio che un atomo è un oggetto fisico, ma non è una cosa, visto che non viene percepito in quanto tale.

“Manipolabilità” significa che le cose - e gli strumenti come sottospecie delle cose, le cose che servono a qualcosa - devono essere a portata di mano e adoperabili con le mani e all'occasione, dai piedi. Sarà anche per questo che difficilmente ci riferiamo agli atomi come a delle “cose”.

“Ordinarietà” richiama poi la circostanza che le cose sono banali, sono gli arredi della nostra vita (cioè di quello che, in modo piuttosto ridondante, si chiama “vita quotidiana”, come se ci potesse essere una vita che non si svolge in un qualche giorno).

“Relazionalità”, infine, è il fatto che le cose siano sempre correlate ad altre cose. Mentre possiamo benissimo immaginare un mondo in cui ci sia un solo oggetto, è inconcepibile un mondo in cui ci sia soltanto una cosa (banalmente: se in un mondo ci fosse solo una banconota o una sedia, e non uomini, tavoli, titoli..., si tratterebbe davvero di “cose”?)

Quelle che ho elencato, se ci facciamo caso, sono tutte proprietà “soggettive”, nel senso che hanno a che fare con la relazione tra un soggetto e un oggetto. E questa, a mio parere, è la caratteristica della “cosa” rispetto a un generico oggetto fisico. Quest'ultimo ha una posizione nello spazio e nel tempo, può intrattenere rapporti causali con altri oggetti (sono gli oggetti così come ce li descrive Kant nella *Critica della ragion pura*), ma non è ancora un oggetto sociale, non è ancora la cosa sempre evocata quando, trovandoci a corto di parole, diciamo “passami quella cosa lì”.

2.3.1.2.3. *Strumento*

A un livello epistemologicamente superiore rispetto alle cose abbiamo gli strumenti, cioè le cose che servono a fare altre cose. Sono cioè cose con scopi pratici. Per differenziare cose e strumenti possiamo rifarci alla distinzione tra *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit* in Martin Heidegger (1889 - 1976).²⁵

La *Vorhandenheit* è il fatto di essere “sotto mano” degli oggetti quotidiani, che dunque si caratterizzano piuttosto come *cose*: trottole e dadi, cappelli e banane, portafogli e libri. Si tratta di una notazione molto importante, perché ci permette di ritagliare la sfera delle cose nell'ambito molto più ampio degli oggetti: la Luna è certo un oggetto fisico, qualcosa che sta di fronte (*Gegenstand*), ma non una cosa, e difatti non ha molto senso volere la Luna, è tutto sommato più sensato abbaiare alla Luna

La *Zuhandenheit* caratterizza viceversa gli *strumenti*, come le ruote e le clave, le pinze e i coltelli, gli accendini e le presine in cucina. Gli strumenti sono “sotto mano” come le cose, ma inoltre sono, per dir così, “per la mano”,

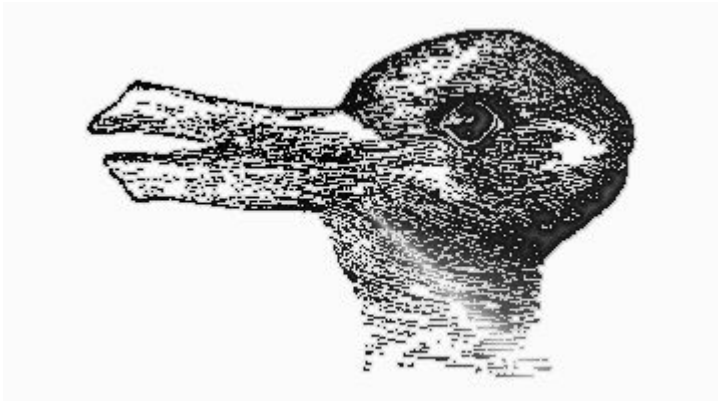
²⁵ Heidegger 1927.

fatti per essere adoperati, per l'appunto, dalla mano, che è lo strumento degli strumenti, ossia ciò con cui li maneggiamo.

2.3.1.2.4. *Opera*²⁶

Le opere sono strumenti i cui scopi non sono pratici, ma sentimentali. La loro è dunque quella che Kant chiamerebbe una “finalità senza fine”. Parlerò estesamente delle opere alla fine di questo saggio.

Quello che vorrei far notare è che possono esserci, all'interno dello stesso oggetto, la funzione “strumento” e quella “opera”. Solo, non si possono fruire assieme: o è l'una, o è l'altra, come nei due esiti del coniglio papero di Jastrow.



2.3.1.3. *Fenomenologia dell'esperienza*

Prima di proseguire nell'esposizione delle famiglie di oggetti, conviene una riflessione sul senso di questa diversa valorizzazione degli oggetti fisici a partire dalla loro portata ecologico e sociale. Quello che si prospetta (alla luce della distinzione tra ontologia ed epistemologia) è una fenomenologia dell'esperienza, che è stato l'obiettivo di molti progetti filosofici a partire dai primi dell'Ottocento (se non prima, se si considera, per esempio, il progetto di Vico). Ne illustro in breve i caratteri.

2.3.1.3.1. *Ecologia*

²⁶ Nella teoria che suggerisco, e che ho sviluppato estesamente in Ferraris 2007b, le opere d'arte sono sia oggetti sociali, sia oggetti fisici; il che esclude dal novero delle opere potenziali l'enorme territorio degli oggetti ideali. Amie Thomasson ha una visione simile alla mia e addirittura conia una nuova categoria ontologica sotto la quale far ricadere gli oggetti fisico-sociali, la categoria degli *artefatti astratti* (Thomasson 1999, pp.117-120). Visto che il mio intento è di normalizzare il più possibile le opere, preferisco non moltiplicare le categorie.

La sesta e ultima delle Northon Lectures di Calvino²⁷ era dedicata alla Consistenza, ma non fu mai scritta, per la sopravvenuta morte dell'autore; ne trasse gran vantaggio la prima conferenza, dedicata alla Leggerezza, che parve essere la chiave di volta per il nuovo mondo postmoderno. Ora, è proprio alla Consistenza che ci richiamano gli oggetti. L'idea di fondo è che l'oggetto ha una resistenza, un attrito, che lo rende ben definito, diversamente dai soggetti.²⁸ Inoltre, gli è molto più difficile mentire, anche se non è escluso che avvenga. La cosa colpisce, la cosa resiste, ingombra, è "sperring",²⁹ cioè sembra possedere una solidità che mi ha indotto a formulare una ontologia i cui principi sono modellati su alcune caratteristiche salienti degli oggetti quotidiani.

Primo: il mondo è pieno di cose che non cambiano, e al culmine di un mondo ipertecnologico, dove si succedono generazioni di oggetti destinati a una rapida obsolescenza (fate caso a come è facile datare un film in base ai computer o i telefonini che si vedono), rimangono oggetti uguali sin dal neolitico: pettini, fibbie, bottoni, borse, coltelli... Questo mondo di oggetti riottosi alla trasformazione sembra l'equivalente di quelle invarianze del pensiero umano, indifferenti alle modificazioni che avvengono nel pensiero più sofisticato, su cui si è potuta fondare l'idea di una "metafisica descrittiva".³⁰

Secondo, il mondo è pieno di cose di taglia media, né troppo grandi né troppo piccole, che offrono l'arredo della nostra esistenza, che non è né macroscopico né microscopico, bensì "mesoscopico"³¹ - come si è visto, questo punto ha molto a che fare con la stessa nozione di "cosa".

Terzo, il mondo è pieno di cose che non si correggono, di cose che ho suggerito di chiamare "inemendabili".³² Proprio l'inemendabilità, proprio la testa dura degli oggetti, la loro consistenza, mi spinge a preferirli ai soggetti come chiave di accesso alla vita quotidiana. Non è il solo motivo (semberebbe un po' masochistico), anzi, ce ne sono almeno altri tre.

Il primo ha a che fare con l'evoluzione. Come ha mostrato qualche anno fa la psicologa di Elizabeth Spelke,³³ i bambini, prima ancora di imparare a parlare, segmentano la realtà in oggetti, perché l'attenzione verso gli oggetti corrisponde alla esigenza di riconoscere ostacoli e individuare prede. Siamo estremamente attrezzati per gli oggetti, abbiamo per loro occhi molto migliori

²⁷ Calvino 1988.

²⁸ Rilke, parlando di Rodin, Brema, 8 agosto 1903: "È diventato insensibile e duro verso l'irrilevante, e se ne sta tra gli uomini come circondato da un'antica corteccia. Ma si spalanca all'essenziale, ed è completamente aperto quando è vicino alle cose, o dove uomini e animali lo colpiscono silenziosamente e come cose. [...] E poiché gli fu dato di vedere cose in tutto, ottenne questa possibilità: costruire cose; perché questa è la sua grande arte." Rilke - Salomé 1897-1926.

²⁹ Brown 2001.

³⁰ Strawson 1959.

³¹ L'idea di "mesoscopia" è articolata in Gibson 1999.

³² Ho articolato questo argomento in Ferraris 2002.

³³ Hoften - Spelke 1985.

che per i concetti, e questo lo si capisce considerando quanto è facile l'equivoco concettuale, mentre scambiare fischi per fiaschi o Roma per toma non è cosa di tutti i giorni.

Il secondo ha a che fare con la reificazione.³⁴ L'oggetto, rispetto al soggetto, è fisso, con contorni netti, chiaro. Proprio in questa chiarezza dei confini e dei contorni sta lo splendore della reificazione, e il fatto che l'oggetto parli, e che taluni oggetti parlino meglio di altri. Così, gli oggetti solidificano concetti. Pensate al desktop del computer: per rendere chiare delle funzioni astratte si ricorre a oggetti cestini, forbici, spazzole, libri, stampanti, dischetti (ora quasi scomparsi nel mondo reale, ma sopravvissuti nelle icone del desktop). Poi, hanno il potere di captare e di sedimentare anche quelle cose confuse che sono gli eventi (si cercano le tracce, in un omicidio, in un evento storico). Infine, danno spessore a quelle cose impalpabili che sono i rapporti sociali, sono, come ricordavo prima, rapporti sociali resi durevoli, e soprattutto resi visibili, lì fuori: il vero signore si riconosce dalle scarpe, forse, ma ciò che è sicuro è che nelle scarpe si condensa qualcosa che ha a che fare con i rapporti sociali.

Il terzo ha per l'appunto a che fare con il catalogo. Il bello degli oggetti è che possiamo classificarli, collezionarli ecc.: è la cosa più naturale del mondo. Questa collezione è una via di accesso alla fenomenologia dell'esperienza.

2.3.1.3.2. *Sociologia*

Incominciamo con l'evidenza, ossia con il ruolo sociale degli oggetti.³⁵ Qui la fantasia ha poco da sbizzarrirsi, tante sono le cose che abbiamo sotto gli occhi e che non abbiamo alcun bisogno di immaginarci. Cose, per l'appunto, di mezza taglia, o almeno a misura umana,³⁶ la cui esuberante presenza, che si annuncia sin dalla visita a un negozio di ferramenta, istiga al catalogo. Qui sbizzarrirsi è utile e invitante.

Ci sono oggetti storici, d'accordo con quella che potremmo chiamare l'intima storicità degli oggetti. E si apre un universo di anacronismi: cose che avrebbero dovuto scomparire e restano come le branchie, ad esempio i rubinetti inglesi o le piastre elettriche dei forni, in Germania, quelle che pullulano proprio quando dovrebbero sparire, come penne e quaderni nell'epoca del computer, quelle che scompaiono non si sa dove, e persino quelle che ritornano e nessuno avrebbe mai pensato che potesse accadere, come i calzoni a zampa d'elefante.

Ci sono oggetti geografici: il bicchiere da caffè americano, che in Italia si usa solo come portapenne. Il bollitore Alessi, regalo di nozze mai usato per-

³⁴ Anche su questo punto mi permetto di rinviare a Ferraris 2002.

³⁵ Su cui mi diffondo analiticamente in Ferraris 2008.

³⁶ Ho sviluppato questo punto in Ferraris 2001a.

ché non si usa il tè, il bricco da caffè, le mille altre suppellettili che, alla faccia della globalizzazione, segnalano l'unicità di un luogo.

Ci sono oggetti assurdi, come il coltello svizzero dotato di memory stick, destinato a venir sequestrato all'aeroporto con tutto l'archivio dello sprovvedutissimo proprietario. Per tacere di tutti gli oggetti sbagliati raccolti da Donald A. Norman nella *Caffettiera del masochista*,³⁷ o degli oggetti impossibili immaginati da Jacques Carelman nel suo *Catalogue d'objets introuvables*,³⁸ o degli oggetti reali, ma passati, di cui ci parla Vittorio Marchis nella sua *Storia delle macchine*.³⁹

Ci sono oggetti che contengono altri oggetti, diciamo metaoggetti: lo scatolone degli ipermercati, i cataloghi Ikea, e-Bay, Muji, senza dimenticare gli oggetti che raffigurano altri oggetti, come lo specchio, o la fotografia.

Ci sono oggetti sommi, quelli per la registrazione e la mano: la penna (si chiama penna, ma è un foglio di carta), adesso mimetizzata anche in sushi; il mouse, la forma di un topo e la funzione di una mano; l'iPod e i suoi infiniti concorrenti.

Ci sono gli oggetti *bona fide*, quelli che esistono anche senza uomini, e gli oggetti *fiat*, quelli che costruiamo noi con le nostre decisioni.

Ci sono, a ben vedere, molti più oggetti che soggetti, ma ci si fa generalmente meno caso, a meno di essere un sublime feticista. E sì che ci sono oggetti che si sono mangiati il soggetto che li ha battezzati: Sandwich, Biro, Cardigan, Chesterfield, Montgomery, Raglan. E d'altra parte, un soggetto può essere completamente connotato, anzi, riassunto, da un oggetto, come Charles Bovary dal suo cappello, o Michel Foucault dal suo dolcevita. Per non parlare, poi, di oggetti che compendiano tutta la stupidità umana.

Fermiamoci qui. Se ci si mette a catalogare è difficile non farsi prendere dalla vertigine ontologica di Christian Wolff (1679-1754). Nella sua *Storia della letteratura tedesca*, Ladislao Mittner lo aveva definito un "immenso e candido pedante". Nel giudizio traspariva, sia pure mitigato dalla immensità e dal candore, il parere di Voltaire, che aveva minato la reputazione di questo grande professore ed enciclopedista attraverso la parodia del *Candide*, dove Wolff appare nelle vesti del Dottor Pangloss, insopportabile leibniziano convinto di vivere nel migliore dei mondi possibili, e che, forse lasciandosi prendere un po' la mano, si è scatenato, scrivendo su tutto lo scibile (una sessantina di volumi), dalla filosofia pratica dei Cinesi all'arte di costruire postazioni fortificate e - mormorava con qualche costernazione Hegel - un altro trattato sul come fabbricare la birra.

Bene, e allora? Ci siamo sbarazzati di Pangloss, o, meglio, se lo è portato via la sifilide, un paio di secoli fa, e dobbiamo ancora stare a enumerare ogget-

³⁷ Norman 1998.

³⁸ Carelman 1980³.

³⁹ Marchis 2005².

ti? E poi, in base a quali principi? E con quale costruito? Insomma, se le cose stanno in questi termini, e se, rispetto all'enciclopedia di Pangloss sono cambiati solo gli oggetti (ammesso e non concesso che siano cambiati), la mia piccola apologia dell'oggetto si scontrerebbe con il problema posto dall'Accademia delle Scienze di Berlino duecento e passa anni fa: quali sono i reali progressi compiuti dalla metafisica in Germania dai tempi di Leibniz e di Wolff? Un quesito a cui Kant rispose con *I Progressi della metafisica*, difendendo il suo trascendentalismo. Bisogna pur avere dei modelli nella vita, ma, appunto, quello era Kant.

Ora, quello che propongo è un passo indietro rispetto a Kant e un passo avanti rispetto a lui. Il passo indietro è rilanciare il realismo contro il trascendentalismo, ossia tornare a prima di Kant. Il passo in avanti è riconoscere il mondo degli oggetti sociali, ossia mettere a fuoco un territorio ontologico a cui Kant non aveva mai pensato. Il risultato di questo passo indietro e di questo passo in avanti sarà, mi auguro, un piccolo vantaggio per la filosofia, e anche per la vita quotidiana: dare al trascendentalismo la sua sede più giusta, il mondo sociale e i suoi oggetti.

2.3.1.3.3. *Semiotica*

Incominciamo con il passo indietro. Il bello degli oggetti è che spingono a una filosofia realista, poiché, se sono ben fatti, hanno incorporate le loro funzioni, ci scaricano la memoria e, per così dire, se ne fanno carico: quando vedo una sedia, non devo attivare una categoria, è la sedia che mi dice (così come lo dice al gatto) che lì posso sedermi. Questa semplice circostanza si oppone frontalmente all'idealismo e al trascendentalismo che hanno guidato la maggior parte dei tentativi di fare una filosofia del quotidiano dopo Kant.

Che cosa si pensava, per esempio, nell'Ottocento? Per descrivere la vita quotidiana si era inventata la categoria delle "scienze dello spirito", che muovevano dall'ipotesi che ci siano delle grandi strutture, come la storia o il linguaggio, che determinano il comportamento degli uomini.⁴⁰ L'idea, qui, è dunque che la chiave della vita quotidiana sia qualcosa che più o meno ricorda il trascendentale di Kant, delle categorie che ci aiutano a organizzare l'esperienza. Certo. Ma queste categorie sono molto astratte, le cose dell'esperienza molto concrete, come si assicura il passaggio dalle prime alle seconde? E d'altra parte, si può sensatamente pensare che da qualche parte della nostra testa, in qualche misterioso codicillo di una categoria, ci sia la regola per adoperare il cavatappi?⁴¹

⁴⁰ Dilthey 1905-1910. Per una presentazione delle scienze dello spirito, mi permetto di rinviare a Ferraris 1988.

⁴¹ Eco 1997. Di diverso avviso è il filosofo francese Stéphane Ferret, convinto che "praticamente qualsiasi cosa può servire da cavatappi" (Cfr. Ferret 2006).

Chiaro che no, ed è anche per far fronte a questo problema che, sull'onda dello strutturalismo, nel Novecento, è sorta la semiotica. Proprio concentrarsi sulla vita quotidiana, sulla somiglianza tra il mito e la cultura di massa, è stato il suo grande merito negli anni Sessanta e Settanta. Una prospettiva tanto più ricca, almeno in potenza, delle indagini sul linguaggio ordinario (una strana maniera per occuparsi di vita quotidiana, residuo del trascendentalismo di Wittgenstein). Ma un po' di kantismo c'era anche nella semiotica (Eco aveva, sia pure ironicamente, paragonato il *Trattato di semiotica generale* alla *Critica della ragion pura*),⁴² e anche una passione nomenclatoria che dava alla fine l'impressione che, a colpi di sintagmi, paradigmi e attanti, tutta l'impresa consistesse nel tradurre in semiotico la vita quotidiana, magari con il risultato di assorbire il mondo nei codici.⁴³

Fu un gioco facile, per l'ermeneutica esplosa con il ritrarsi dello strutturalismo e come alternativa accademica rispetto alla semiotica, dire che non ci sono fatti, solo interpretazioni, deridere l'eccesso metodico, calunniare o compatire la scienza, e parlare a un certo punto anche di una ontologia della attualità, che peraltro non ebbe mai esito per l'ottimo motivo che è difficile fondare una ontologia su base nichilistica. Quello che veniva enfatizzato era proprio il soggettivismo, l'esserci di Heidegger che fa quello che vuole del mondo (di qui il fatto che a un certo punto ci si mise a parlare di "impressionismo filosofico", come l' "impressionismo sociologico" di Simmel). Quanto questi approcci abbiano fruttato, possiamo vederlo oggi.

2.3.1.3.4. *Ontologia sociale*

Di fronte a questi esiti, occorre attuare nientemeno che una controrivoluzione copernicana: lasciate da parte il trascendentale, venite agli oggetti, lasciate Kant, tornate ad Aristotele, o, se preferite, lasciate le parole e venite alle cose. Si osservi questo: proprio Foucault, in *Le parole e le cose*,⁴⁴ aveva parlato del classificare, dei cataloghi, ma con un presupposto, che era quello della sua epoca, e cioè che le parole contano più delle cose; che è poi anche, sia pure in forma meno radicale, l'idea di Quine in *Parola e oggetto*⁴⁵ (che coerentemente, a questo punto, preferiva i deserti ai cataloghi: a che pro un semplice verbalismo?) secondo cui non ci sono oggetti senza contesti, cioè senza schemi concettuali. Ecco il punto, qui muoviamo sempre dal trascendentalismo, moderato nella semiotica, sfrenato ed ebbro nell'ermeneutica.

⁴² Eco 1975, p. 6.

⁴³ Lo aveva visto bene Pier Paolo Pasolini, che propose come rimedio una paradossale "semiotica della realtà" (cfr. Pasolini 1966).

⁴⁴ Foucault 1966.

⁴⁵ Quine 1960.

Di qui il capovolgimento. Gli oggetti sono significati incorporati nelle cose, e costituiscono la grande alternativa rispetto a Kant.⁴⁶ O, se si preferisce, quello che si potrebbe chiamare “apriori materiale”: non c’è bisogno di scrivere pagine di istruzioni per l’uso del mondo nella nostra testa, quando vedremo un cacciavite sapremo cosa farne, e se poi decideremo di adoperarlo per pulirci le orecchie, peggio per noi. Le cose possiedono una *affordance*, sembrano prestarsi a qualcosa e non ad altro,⁴⁷ sempre che non siano talmente mal concepite da risultare del tutto fuorvianti.⁴⁸ Che le informazioni si trovino nell’ambiente è una frase vera quando abbiamo a che fare con oggetti, molto più dubbia in tutti gli altri casi. Perché certo gli oggetti incorporano delle informazioni, ce le ha messe chi li ha fabbricati, e se ce le ha messe male, penserà l’oggetto a correggerle, oppure si autoaffonderà finendo in soffitta.

Ma, allora, l’idea di cercare le categorie nelle cose invece che nella testa non è così cattiva come pretendeva Kant criticando Aristotele e il suo modo “rapsodico” di organizzare le categorie,⁴⁹ guardando qua e là nel mondo. A parte che le rapsodie sono carine e più moderne di Kant (dopotutto, quando Wittgenstein paragonava la sua filosofia nelle *Ricerche filosofiche* a “fogli d’album”, non puntava anche lui sulla rapsodia?), hanno di buono che, se sono rapsodie di oggetti, non corrono il rischio di sprofondare nel qualunquismo postmoderno. Infatti, oggetto e realismo (il grande nemico del postmoderno) vanno di pari passo. Non è un caso, per venire all’origine, che in un grande trattato realistico come la *Metafisica* di Aristotele si parli così tanto di oggetti.⁵⁰

Il succo del mio passo indietro, come si sarà notato, consiste semplicemente nel tentativo di parlare di oggetti senza farne la semplice proiezione dei soggetti, come avveniva nel trascendentalismo kantiano e nelle sue interminabili riprese successive. Il mio passo in avanti, se così posso dire, consiste nella introduzione degli oggetti sociali, intesi come sfera in cui il trascendentalismo ha davvero ragion d’essere e diritto di cittadinanza, dal momento che gli oggetti sociali, diversamente da quelli fisici e da quelli ideali, richiedono necessariamente l’intervento dei soggetti. Ma prima di questo passo, si tratta di esaminare gli oggetti ideali.

2.3.2. *Oggetti ideali*

⁴⁶ Ho sviluppato questo argomento in Ferraris 2004b.

⁴⁷ Gibson 1994.

⁴⁸ Norman 1998.

⁴⁹ Kant 1781, A 81-82, B 107.

⁵⁰ “Si dice mutilata non una qualsiasi cosa che abbia quantità, ma solo ciò che è divisibile e costituisce una totalità. Infatti il due non è mutilato se viene tolta una delle due unità che lo compongono, perché il frammento e il resto non sono mai identici; né, in generale, nessun numero è mai mutilato. Infatti, perché ci sia mutilazione, bisogna che rimanga la sostanza: se un bicchiere è mutilato, resta un bicchiere, mentre il numero, se è diviso, non resta più il medesimo”, *Metafisica*, 1024 a 10-17: dove si nota anche una bella distinzione tra oggetti ideali e oggetti fisici, che è il punto a cui sto arrivando.

Esistono fuori dello spazio e nel tempo indipendentemente dai soggetti. I caratteri degli oggetti ideali, così, sono l'individuazione (l'essere riconoscibili come tali, l'avere una identità distinta da altri oggetti) e l'eternità, il fatto di non possedere né un inizio né una fine nel tempo. Ne parlo in maniera molto concisa, perché il mio obiettivo è arrivare al più presto agli oggetti sociali.

2.3.2.1. Oggettività ideale e non psicologica o sociale

Per indicare il senso in cui intendo parlare degli oggetti sociali, mi limiterò alla presentazione che ne dà il logico tedesco Gottlob Frege (1848 -1925):⁵¹ dobbiamo assumere che esistano oggetti ideali che si distinguono dai nostri pensieri come atti psicologici, altrimenti non si capisce in che senso potremmo avere degli oggetti comuni.

Rispetto a questa formulazione, aggiungerei che gli oggetti ideali, come le idee di Platone, non hanno una origine nemmeno occasionale nelle nostre menti: non solo sono il contenuto invariante del nostro pensiero, ma esisterebbero anche se non ci fosse mai stata l'umanità, o non ci fosse mai stato il mondo, cioè se non ci fosse mai stato nemmeno un oggetto fisico.

2.3.2.1.1. Idealità e psicologia

Gli oggetti ideali sono distinti dagli atti e dai contenuti psicologici. Chi trova un teorema o una relazione è come se scoprisse un continente, qualcosa che esiste indipendentemente da lui, e che potrebbe, per propria legge interna, essere scoperto da chiunque altro, purché munito della strumentazione intellettuale necessaria.

2.3.2.1.2. Idealità e socializzazione

Gli oggetti ideali sono distinti dagli atti linguistici e sociali che presiedono alla loro socializzazione. Su questo punto, sia Husserl sia Derrida hanno equivocato, pensando che la comunicazione e la scrittura siano condizioni necessarie per la costituzione delle oggettività ideali.

Il fatto è che, come abbiamo visto, le oggettività ideali non sono costituite, ma trovate; a essere costituita è piuttosto la *socializzazione* degli oggetti ideali; ma con questo stiamo semplicemente riferendoci a proprietà di oggetti sociali, che riflettono la legge Oggetto = atto iscritto, e su cui mi diffonderò ampiamente tra poco.

2.3.2.2. Tipi di oggetti

⁵¹ Frege 1918.

In generale, gli oggetti ideali si possono distinguere in tre grandi famiglie.

2.3.2.2.1. *Semplici*

Sono gli oggetti ideali che non hanno parti, come i punti.

2.3.2.2.2. *Costruzioni*

Sono gli oggetti ideali che hanno parti (cioè che si possono dividere almeno in due), come le linee, le superfici, i numeri, le operazioni e i teoremi.

2.3.2.3.2. *Relazioni*

Sono gli oggetti ideali che sussistono su altri oggetti, per esempio fisici, come “più grande di”, “a sinistra di” ecc.

3. *Oggetti sociali*

Veniamo agli oggetti più interessanti per una fenomenologia dell'esperienza, gli oggetti sociali, che esistono nello spazio e nel tempo, dipendentemente dai soggetti. In quanto sono dipendenti da soggetti (diversamente dagli oggetti fisici e dagli oggetti ideali), hanno una regola costitutiva: Oggetto = Atto Iscritto. (Questa formula vale anche per la *socializzazione* degli oggetti ideali). I loro caratteri fondamentali sono la persistenza; il fatto di avere un inizio e una fine nel tempo; il fatto di essere costruiti; il fatto che questa costruzione consiste in una iscrizione.

L'aspetto più singolare degli oggetti sociali è tuttavia questo: *diversamente dagli oggetti fisici e da quelli ideali, gli oggetti sociali esistono solo nella misura in cui degli uomini pensano che ci siano*. Senza degli uomini, le montagne resterebbero quello che sono, e i numeri manterrebbero le medesime proprietà, mentre non avrebbe alcun senso parlare di offese e di mutui, di premi Nobel o di anni di galera, di opere d'arte o di materiale pornografico.

Questa peculiarità ha tuttavia determinato un equivoco concettuale variamente diffuso. L'idea, cioè, che gli oggetti sociali siano del tutto relativi, o che siano la semplice manifestazione della volontà. In questo modo, ciò che viene negata è proprio la natura di oggetto degli oggetti sociali, ridotti o a qualcosa di infinitamente interpretabile, o a un semplice moto psicologico.

Quanto poco sia vera questa riduzione lo si può constatare con un semplice esperimento. Io posso decidere di andare al cinema; se all'ultimo momento cambio idea, questa decisione non costituisce alcun vincolo per me. Si tratta realmente di una espressione della volontà che, non essendosi manifestata all'esterno, conserva una dimensione puramente psicologica. Le cose vanno diversamente se io propongo a qualcuno di venire al cinema con me; se cambio idea, devo avvertirlo e fornirgli una giustificazione. Ciò che ho costruito è dunque un oggetto, che non viene annullato dal semplice mutare della mia volontà. Poniamo inoltre che io abbia formulato l'invito nel senso di una promessa; per esempio, che abbia detto a mio figlio: "Ti prometto che se stai buono ti porto al cinema stasera". Ora, se gli avessi detto soltanto "Ti prometto che", non avrei promesso; una promessa ha inizio solo quando c'è un oggetto a cui si riferisce e una scadenza temporale, anche vaga ("Ti prometto che prima o poi smetto di fumare"). Se viceversa gli oggetti sociali fossero dei costrutti interamente relativi, non porterebbero al loro interno alcuna necessità, e dovrebbe essere possibile decretare che "io prometto" è una promessa, mentre è solo la prima persona singolare dell'indicativo presente del verbo "promettere".

3.1. *Oggetto = Atto iscritto*

La mia tesi fondamentale è che, contrariamente alla ontologia sociale del filosofo americano John Searle⁵² (di cui dirò meglio più avanti, § 4.2), la regola costitutiva di un oggetto sociale non sia *X conta come Y in C* (gli oggetti sociali sono oggetti di ordine superiore rispetto a oggetti fisici soggiacenti) bensì *Oggetto = Atto Iscritto*: gli oggetti sociali consistono nella registrazione di atti che coinvolgono almeno due persone e caratterizzati dal fatto di essere iscritti, su un supporto fisico qualunque, dal marmo ai neuroni passando per la carta e i computer. Non considero abusiva l'idea che anche il processo cerebrale sia da descriversi nei termini di una scrittura, giacché è proprio in questi termini che si manifesta a noi, come del resto è rivelato dal fatto che la mente sia sempre stata rappresentata come una tabula rasa, come un supporto scrittorio.

Immaginiamo un matrimonio in cui tutti i partecipanti siano malati di Alzheimer, in un mondo in cui non sia stata inventata la scrittura. Il rito si svolge come prescritto (ammesso e non concesso che gli smemorati siano in grado di riprodurre un rito), alla fine della cerimonia ci sono un marito e una moglie in più sulla faccia della Terra, e tutti tornano a casa contenti (tranne poi domandarsi perché diavolo sono contenti). La mattina dopo, gli immemori si svegliano e si chiedono chi sono e che cosa fanno. Niente li soccorre in questa impresa, non la memoria, ovviamente, e nemmeno tutti quei promemoria che la società ha inventato per tener traccia degli oggetti sociali che istituisce, siano essi matrimoni o funerali, titoli nobiliari o incarichi politici, debiti o crediti, promesse o punizioni.

Dunque, all'origine della costruzione di oggetti sociali ci sono atti sociali fissati attraverso la memoria, anche più e ancor prima che espressi dal linguaggio. Infatti, possiamo immaginare oggetti sociali che vengono costituiti anche in assenza di linguaggio (per esempio, un accordo sancito da una stretta di mano). Ma non possiamo immaginare oggetti sociali privi di memoria, e di quella codificazione della memoria che è la scrittura, la quale poi, per la realtà sociale, tende a dar vita a documenti, a quelle montagne di carta (e ora anche di tracce su computer e telefonini) che riempiono i nostri portafogli e i nostri archivi, volontari o involontari. La formula costitutiva si può illustrare così:

| Oggetto | Atto | Iscrizione |
|----------------|-------------|-------------------|
| Promessa | Promettere | Memoria |
| Banconota | Emettere | Banconota |
| Matrimonio | Giurare | Registri |
| Romanzo | Scrivere | Romanzo |
| Quadro | Dipingere | Quadro |
| Sinfonia | Comporre | Partitura |

⁵² Searle 1995.

L'**Oggetto** è una promessa, un debito, un matrimonio, una guerra.

L'**Atto** è ciò che avviene tra almeno due soggetti, in una società in miniatura (per esempio, un promittente e un promissario: un uomo solo al mondo non sarebbe il padrone del mondo, semplicemente non avrebbe *alcun* possesso).

L'**Iscrizione** è la registrazione idiomatica dell'atto, su un foglio di carta, con una stretta di mano, con uno sguardo, cioè anche semplicemente nella *tabula* che sta nella testa dei due contraenti.

Riconosciuti gli ingredienti dell'oggetto sociale, ci troviamo di fronte a una necessità che per ovi motivi non si presentava né negli oggetti fisici né in quelli ideali: si tratta di dire come viene costituito un oggetto sociale.

3.1.1. *Caratteri costituenti*

3.1.1.1. *Intenzione*

L'intenzione è il fatto che io possegga nella mia mente una rappresentazione dell'oggetto della mia promessa, scommessa, conferimento di *status* ecc. In questo senso, l'intenzione si può risolvere nel contenuto della rappresentazione, nel fatto cioè che l'oggetto a cui mi riferisco non sia incompleto, che non gli manchi un pezzo, come ho esemplificato con la promessa o la scommessa (che è una variante della promessa), che non sono tali senza un oggetto. Questa considerazione può essere generalizzata: non c'è atto sociale, dal conferimento di un premio alla comminazione di una pena, che possa essere sensato se privo di un oggetto, che non dovrà essere né troppo vago, né infinito.

3.1.1.2. *Espressione*

L'espressione costituisce l'esteriorizzazione della intenzione che dà vita a un atto sociale. Si promette qualcosa, in genere, a un'altra persona (non si promette a una cosa, per esempio a un tavolo,⁵³ ma si può interagire con delle macchine – come i bancomat, i siti delle compagnie aeree e ferroviarie ecc. – che rappresentano soggetti fisici o giuridici) o a un animale (“ti porterò a spasso”, detto al proprio cane, ma sono casi dubbi: il cane capisce davvero quello che gli dico?).

⁵³ Benché possa accadere di promettere qualcosa a un'isola, come il generale Douglas MacArthur che, nel lasciare le Filippine attaccate dai Giapponesi nella Seconda Guerra Mondiale, promette (apparentemente, all'arcipelago) “I shall come back”, o come Ugo Foscolo, che in *A Zacinto* si indirizza a Zante promettendole che *non* riceverà le sue spoglie mortali, e compatendo l'isola e se stesso per questa circostanza.

L'espressione è l'elemento che trasforma un pensiero nella mente di una persona, o un programma in una macchina, in un atto sociale, sia esso una scommessa, il prelievo da un bancomat, la ricarica di un telefonino. Come si è visto con l'esempio dell'andare al cinema, la transustanziazione (perché a pensarci ha qualcosa di magico) ha luogo quando il pensiero viene messo in parole (o in gesti, o in comandi scritti) e comunicato ad altri: penso di andare al cinema e lo propongo a qualcuno; sono d'accordo con la proposta fattami da qualcun altro e gli stringo la mano; penso di dovermi scusare e mi scuso con un certo rituale e pronunciando certe parole; voglio prendere dei soldi o ricaricare il telefonino e digito dei codici sulla tastiera del bancomat.

Si noti questo: sino a che mi sono limitato a *pensare* di scusarmi, non mi sono ancora scusato, non più di quanto pensare di prelevare soldi a un bancomat significhi prelevarne; dunque l'atto sociale richiede necessariamente una espressione. Un credente può certo chiedere perdono silenziosamente a Dio, che nella sua credenza è onnisciente, legge nei suoi pensieri, ed è una persona diversa dalla coscienza del credente; ma non ha senso chiedere perdono silenziosamente a un essere non onnisciente, così come non ha senso (se non con un intento retorico) chiedere perdono a sé stessi, o (in un afflato mistico) ricaricare il telefonino con un atto di concentrazione interiore.

3.1.1.2.1. *Oggettivazione*

L'espressione, negli oggetti sociali, è la condizione di possibilità della oggettivazione. C'è una differenza essenziale tra (1) pensare di dichiarare guerra, di sposarsi, di promettere, di comprare e (2) dire (scrivere, significare all'esterno) che si dichiara guerra, che ci si sposa, che si promette, che si compra. Come diceva Metastasio, "Voce dal sen fuggita /poi richiamar non vale; /non si trattien lo strale /quando dall'arco uscì." L'oggetto costituito dalla espressione è un oggetto esterno, che ha lo stesso carattere di inemendabilità proprio degli oggetti percettivi.

3.1.1.2.2. *Praxis e poiesis*

L'oggettivazione, se resa permanente, è *poiesis*, ossia costituisce un oggetto. Si consideri questa frase: "Faccio una passeggiata." Una volta che ho finito la passeggiata, non c'è più niente. La passeggiata cessa di esistere nel momento esatto in cui smetto di camminare, e al massimo diventa un oggetto esistente. E adesso consideriamo quest'altra frase: "Faccio un voto alla Madonna." Fare il voto richiede pochi secondi. Mantenerlo può impegnare tutta la vita.

La differenza tra le due frasi sta essenzialmente nel fatto che la prima non ha un oggetto al di fuori di sé, la seconda ce l'ha. Nel secondo caso, l'atto non

è semplicemente un fare; oltre a questo, produce un oggetto, cioè costituisce un'entità che può sopravvivere all'atto, esattamente come un matrimonio dura al di là della cerimonia nuziale. Nella terminologia valorizzata da Aristotele, si tratta di una *poiesis*. Se io prometto qualcosa, compio un atto che va al di là della pura descrizione (ed è per l'appunto una *praxis*) ma, al di là di questo, costituisco anche un oggetto, la promessa (e dunque si tratta di una *poiesis*).

Ora, ciò che assicura che si abbia una *poiesis* e non semplicemente una *praxis* è per l'appunto l'iscrizione.

3.1.1.3. *Iscrizione*

Ricapitoliamo. La presenza di una *intenzione* e di una *espressione* fanno sì che gli atti sociali creino immediatamente oggetti sociali: l'atto del promettere crea la promessa, l'atto dello sposarsi il matrimonio, l'atto del cliccare il biglietto ecc. L'*iscrizione* è, infine, l'esigenza che l'espressione e il riferimento restino fissati nella mente, su un registro, su un *file*.

Perché l'oggetto sociale ottenga una consistenza, affinché non sia un semplice *flatus vocis*, è per l'appunto necessario che sia *iscritto* (termine che, come vedremo, propongo in senso tecnico per designare ogni forma di registrazione che coinvolga almeno due persone, § 5.2.3). L'iscrizione può variare a seconda della rilevanza dell'atto (generalmente un prestito di 5 euro non richiede ricevute, uno di 5.000 sì), della gerarchia dei contraenti (probabilmente Tony Blair non avrebbe chiesto ricevute a Elisabetta d'Inghilterra), della natura del contratto (se uno stipula un accordo con Vito Corleone, dovrà accontentarsi, quando va bene, di una stretta di mano). In taluni casi, tuttavia, è l'importanza dell'atto che varia in base alle modalità di iscrizione. Le pubbliche scuse sono più importanti di quelle porte in privato, e quanto più le scuse sono pubbliche, e riproducibili per iscritto (poniamo che ci si scusi per e-mail e che le scuse siano pubblicate sui giornali), tanto più sono onerose.⁵⁴

3.1.2. *Archetipi ed ectipi*

Abbiamo visto che cosa è necessario per la costituzione di un oggetto sociale. A questo punto, tuttavia, una domanda si impone. Con "oggetto sociale", nel modo in cui l'ho caratterizzato, sembrano confondersi almeno due cose, il concreto oggetto sociale e il modello, il *token* e il *type*. Anzi, per l'esattezza, se ne confondono tre, perché anche l'atto è un oggetto sociale. Prendiamo, per esempio, il matrimonio, che è una parola con cui si intendono sia l'istituto

⁵⁴ Riusciamo a concepire qualcosa di più umiliante di un testo come questo? "Cara Veronica, eccoti le mie scuse. Ero recalcitrante in privato, perché sono giocoso ma anche orgoglioso. Sfidato in pubblico, la tentazione di cederti è forte. E non le resisto. Siamo insieme da una vita. Tre figli adorabili che hai preparato per l'esistenza con la cura e il rigore amoroso di quella splendida persona che sei, e che sei sempre stata per me dal giorno in cui ci siamo conosciuti e innamorati." Eccetera. Ovviamente, no.

giuridico del matrimonio (matrimonio1), sia la cerimonia nuziale (matrimonio2), sia lo stato che ne consegue, l'aver contratto matrimonio con qualcuno (matrimonio3). Propongo di chiamare, per intenderci, il matrimonio1 "archetipo", appunto perché è il modello, il matrimonio2 "iscrizione", perché è l'atto che, accompagnato da registrazione, attualizza il matrimonio1 nel matrimonio3, ossia nel concreto singolo esempio di matrimonio, che chiamo "ectipo".

3.1.2.1. *Archetipi*

Gli *Archetipi* sono per l'appunto i *type*, i grandi modelli che stanno alla base della formazione di un oggetto sociale, così come l'idea di triangolo sta alla base dei singoli triangoli. Per esempio è tipicamente la promessa o la scommessa.⁵⁵ L'idea è che questi oggetti possono anche non venir trovati, proprio come dei continenti possono non venire scoperti, restando nel cielo delle possibilità. Ma che, quando vengono trovati, possiedono delle necessità interne. Si può forse immaginare una società in cui non esistano le promesse; nondimeno, una volta che le promesse venissero scoperte, possiederebbero delle leggi strutturali intrinseche, e cioè il fatto di avere un promittente, un promissario, un oggetto, un tempo: come ho accennato sopra, "io prometto" non è una promessa; "io (promittente) prometto a te (promissario) che domani (tempo) ti darò 5 euro (oggetto)" lo è.⁵⁶ Non è difficile riconoscere nell'Archetipo qualcosa di simile a una idea platonica, o a un concetto puro dell'intelletto di Kant. Tranne che, rispetto alla idea platonica, non ha una esistenza separata rispetto al mondo sociale, e, rispetto al concetto puro dell'intelletto, è molto più concreto; si direbbe che è un concetto empirico dotato tuttavia della stessa necessità del concetto puro.

3.1.2.2. *Iscrizioni*

Ed ecco che troviamo una seconda funzione delle iscrizioni, oltre a quella di fissare l'atto; fissando l'atto, individualizzano l'archetipo e lo fissano nell'ectipo. Per continuare con le analogie filosofiche classiche, le iscrizioni sono i mediatori tra la forma archetipica e l'ectipo: ciò che fa essere, propriamente, l'ectipo (nell'esempio fatto prima, è il matrimonio2, come iscrizione, che attualizza il matrimonio1, istituzione, nel matrimonio3, quello concretamente istituito).

In questo senso, le iscrizioni ricoprono un ruolo simile alle forme geometriche nel *Timeo* di Platone (che trasmettevano le idee alla materia), e agli schemi nella *Critica della ragion pura*, che erano modi di costruzione per cui

⁵⁵ Che ho esaminato in dettaglio in Ferraris 2005 e 2007a.

⁵⁶ Di Lucia 1997.

dalla categoria si arrivava all'oggetto. Anche qui, la differenza cruciale è che le costruzioni che dipendono dalle iscrizioni sono esclusivamente di tipo sociale. Il vantaggio rispetto alle forme geometriche del *Timeo*, che sono oggetti ideali e non si capisce come possano dar vita a oggetti reali, così come rispetto agli schemi della *Critica della ragion pura*, che non si sa cosa siano (chiamarli "forme del tempo", come fa Kant, non è che aiuti molto a farsi un'idea) è che gli oggetti sociali sono cose molto concrete: una cerimonia di matrimonio o di laurea, dei registri, riti di vario tipo. E addirittura possiamo trovare degli oggetti concreti che ricoprono il ruolo di "iscrittori".

Ci sono cose che fanno una cosa soltanto, e altre - non parlo solo dei coltelli svizzeri - che fanno più cose. E ci sono oggetti che creano altri oggetti, nella fattispecie oggetti sociali (ecco la differenza dalle macchine utensili). Qui il punto essenziale è per l'appunto l'iscrizione, la possibilità di registrare atti iscritti. La crescita continua di questi costruttori di realtà sociale è un elemento che è stato trascurato dalla enorme letteratura sulla tecnica, che spesso ha anzi insistito sul ruolo disumanizzante della tecnica, mentre qui abbiamo apertamente a che fare con funzioni umanizzanti. Se l'uomo diventa uomo attraverso nozze, tribunali e are, come sosteneva Vico e come ripeteva Foscolo nei *Sepolcri*, questo significa che l'uomo si umanizza attraverso dei riti, cioè delle tecniche di registrazione, delle forme di iscrizione che possono precedere (e nelle società senza scrittura prescindere da) formalizzazioni su documenti. Così il fatto che gli atti pubblici si accompagnino a cerimonie, e che alle cerimonie seguano pranzi massacranti perché noiosi e interminabili; con tutta evidenza, quello che conta non è il piacere, ma l'iscrizione nella mente degli astanti.

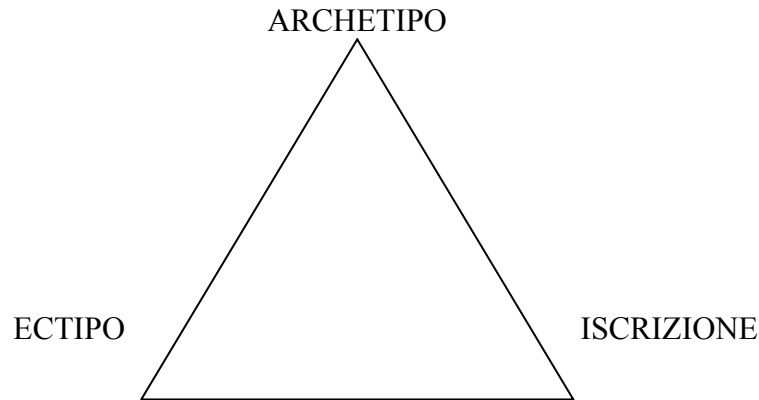
3.1.2.3. *Ectipi*

Infine ci sono gli *Ectipi*, i *token*, le diverse realizzazioni concrete (regolarmente accompagnate da una iscrizione) in cui si attualizza l'archetipo.

È da notare che gli *Ectipi* hanno relazioni singolari con gli Archetipi, che rendono il rapporto Archetipo / Ectipo diverso dal rapporto Idea / Cosa in Platone, o Concetto puro / Fenomeno in Kant.⁵⁷ Se non ci fossero ectipi, nel mondo sociale, non ci sarebbero documenti, diversamente che nel mondo degli oggetti ideali, dove il triangolo equilatero esiste anche nel caso che nessuno lo disegni da qualche parte. Tuttavia, si può riconoscere un rapporto di dipendenza dell'ectipo rispetto all'archetipo: nella prassi sociale, il matrimonio come ectipo presuppone una cerimonia, e questa presuppone un matri-

⁵⁷ Almeno nella formulazione standard della *Critica della ragion pura*, quella che applica il giudizio determinante, che dalla regola va al caso. Diversamente vanno le cose nella *Critica del giudizio*, in cui Kant parla del "giudizio riflettente", che dal caso risale alla regola, che può anche non essere stata ancora formulata esplicitamente. Il che, mi sembra, si applica molto bene al fenomeno degli oggetti sociali.

monio come archetipo. Visto che la cerimonia è a sua volta una sorta di iscrizione, abbiamo a che fare con un triangolo, in cui l'archetipo non si confonde con l'ectipo né l'ectipo con l'iscrizione (il mio matrimonio non è né la cerimonia né il documento), ma si stabiliscono dei rapporti di interdipendenza necessari.



3.3.2. *Attuale, inattuale e potenziale*

Secondo la loro esistenza, gli oggetti sociali si possono ripartire secondo la classificazione che Meinong⁵⁸ applicava agli oggetti in generale, e che ripropongo qui con modifiche e adattamenti specifici.

3.2.1. *Esistenti*

Tutti gli oggetti sociali attualmente esistenti.

3.2.2. *Inesistenti*

Tutti gli oggetti sociali che potrebbero venire in essere, ma che sono inesistenti di fatto (anche se non inesistenti di diritto), per esempio i disegni di legge.

3.2.3. *Ex-esistenti*

Tutti gli oggetti che hanno cessato di esistere attualmente, e che sopravvivono solo come iscrizioni (per esempio, l'Impero romano)

3.3. *Sociale e Istituzionale*

⁵⁸ Meinong 1904

Secondo il loro potere, gli oggetti sociali si distinguono in semplicemente sociali e istituzionali.

3.3.1. Semplicemente sociali

Sono oggetti iscritti al di fuori di un canone esplicito.

3.3.2. Istituzionali

Sono gli oggetti sociali capaci di produrre altri oggetti sociali o istituzionali: per esempio, una legge, il rituale del conferimento della laurea o del matrimonio, ecc.

Se confrontiamo l'istituzionale e il semplicemente sociale, ritroviamo una differenza analoga a quella che intercorre fra epistemologia e ontologia (§ 2.3.1.1.3.1). L'istituzionale, così, sarebbe il vertice estremo del sociale, che a sua volta è il vertice estremo della teoria degli oggetti.

| Istituzionale | Sociale |
|---------------|---------------------------------|
| Linguistico | Non necessariamente linguistico |
| Deliberato | Non necessariamente deliberato |
| Storico | Non necessariamente storico |
| Emendabile | Inemendabile |

Gli oggetti istituzionali si dividono a loro volta in due classi, in ordine crescente di potenza.

3.3.2.1. Regolativi

Regolano comportamenti già esistenti, come per esempio tenere la destra quando si guida, o le norme dei giochi con la palla.

3.3.2.2. Costitutivi

Costituiscono oggetti, come avviene nelle regole del gioco degli scacchi o dei giochi di carte.

4. Testualismo

Come si vede, insisto molto sulla iscrizione, e questo può apparire come un partito preso. Ora, la legge Oggetto = Atto iscritto, che ho esposto in forma dogmatica, ha una motivazione dialettica, che ho esposto estesamente in altri luoghi.⁵⁹ Qui mi limito a un richiamo di massima, rinviando a quei luoghi per una discussione approfondita, illustrando prima la scoperta degli oggetti sociali, poi le ragioni dell'opzione testualista che difendo.

4.1. *La scoperta degli oggetti sociali*

Da questa fenomenologia elementare dovremmo essere in grado di riconoscere i caratteri degli oggetti sociali,⁶⁰ che hanno presieduto alla loro scoperta. Qui non abbiamo a che fare, in senso proprio, con una progressione storica (verosimilmente, nessuno di questi autori ha letto i suoi predecessori), bensì di una progressione teorica.

La prima tappa della storia consiste nel riconoscere la specificità degli oggetti sociali, e il primato può essere attribuito all'italiano Giambattista Vico (1668-1744),⁶¹ che, in polemica con il razionalismo e il naturalismo cartesiani rivendicò i caratteri originali di una sfera che ha a che fare con le interazioni umane. Per designare questa sfera, che segna il passaggio dall'animale all'uomo e dalla natura alla cultura (intesa dunque essenzialmente come processo sociale), Vico isola matrimoni, tribunali e sepolture. Questi sono atti sociali, che non descrivono niente e che non aggiungono nulla di nuovo al mondo fisico né al modo ideale, eppure segnano il passaggio dalla natura alla cultura.

La seconda tappa della storia riguarda invece il filosofo scozzese Thomas Reid (1710-1796),⁶² che sottolinea l'autonomia degli oggetti sociali e li distingue da mere produzioni psicologiche o manifestazioni della volontà. Reid parla infatti di atti che riguardano almeno due persone come la premessa per la costituzione di un oggetto sociali. Come nell'esempio del cinema fatto prima, pensare di andare al cinema non è un atto sociale, telefonare a qualcuno per proporgli di andarci lo è.

La terza tappa, ormai nel pieno del Novecento, è assicurata dalla teorizzazione, da parte del filosofo inglese John L. Austin (1911-1960),⁶³ degli atti linguistici, che sarebbe in qualche modo una esplicitazione del carattere specifico degli atti sociali. Gli atti sociali, proprio nella misura in cui richiedono una espressione, sono linguistici (vedremo come questa conclusione si riveli parzialmente fuorviante); e dal momento che non si limitano a descrivere qualco-

⁵⁹ In Ferraris 2005, e, con maggiore attenzione alle opere d'arte, in Ferraris 2007b.

⁶⁰ Di Lucia, a c. di, 2003; Ferraris 2003d; Gilbert 1989 e 1993; Johansson 1989; Kim-Sosa, a c. di, 1999; Moore 2002; Smith 1998, 1999, 2002; Tuomela 2002.

⁶¹ Vico 1744.

⁶² Reid 1785.

⁶³ Austin 1962a.

sa (si pensi, tipicamente, al “sì” nel matrimonio), ma la producono, presentano una originalità rispetto alle altre parti del linguaggio. Mentre dire “questa è una sedia” non agisce in alcun modo sulla sedia, dire “la seduta è aperta”, o “la dichiaro dottore in filosofia” produce un oggetto che non c’era prima.

La quarta tappa del nostro cammino, relativamente eccentrica rispetto alle precedenti, è offerta dal filosofo tedesco del diritto Adolf Reinach (1883-1917),⁶⁴ che propone una tipologia degli oggetti sociali descritti come deducibili apriori (cioè come dotati di una forma logica, più o meno quello che sottolineavo quando facevo notare che “Io prometto” non è una promessa), e insiste sul fatto che ciò che viene prodotto dagli atti sociali non è una *praxis* che si esaurisce in sé stessa, bensì una *poiesis*, la costruzione di un oggetto durevole (una cerimonia di laurea o un matrimonio, rispetto ad altri eventi sociali, come le feste e le risse senza morti o feriti, ha conseguenze che vanno al di là della durata dell’evento (§ 3.1.1.2.2).

4.2. *Il dibattito attuale*

Come ho accennato più sopra, nel dibattito attuale, la teoria standard degli oggetti sociali è stata offerta negli anni Novanta del secolo scorso dal filosofo americano John R. Searle.⁶⁵ La formazione di questa ontologia può essere descritta come una strategia in quattro mosse.

La prima mossa è ambientata a Oxford, anni Cinquanta, alla scuola - tra gli altri - di John Austin, e prosegue a Berkeley negli anni Sessanta e Settanta, concentrandosi su quella parte specialmente delicata del linguaggio che sono gli atti linguistici. Quando dico “sì” al matrimonio non sto descrivendo qualcosa che c’è già, sto costruendo qualcosa che sorge in quel preciso momento. Le analisi rapsodiche di Austin prendono una dimensione sistematica nell’opera di Searle, che ne offre una classificazione completa,⁶⁶ ma non solo. Da una parte (ed è ciò che da lontano prepara gli esiti nel campo della ontologia sociale), Searle non si limita a classificare gli atti linguistici, ma riconosce anche la presenza di oggetti che possono nascere, per esempio, da quei peculiari atti che sono i performativi: come ho detto, un matrimonio e una sentenza, intesi come riti, possono durare pochi minuti, nel loro momento culminante. Gli oggetti sociali che corrispondono a questi atti possono durare anni, e sarà compito del filosofo rendere conto di questi oggetti. Nel farlo, tuttavia, dovrà offrire anche una teoria della mente, visto che la caratteristica di oggetti come i matrimoni o le condanne penali, diversamente dalle mucche e dalle montagne, è che esistono solo se ci sono menti disposte a credere che ci siano.

⁶⁴ Reinach 1913; cfr. Mulligan, a c. di, 1987.

⁶⁵ Koepsell - Moss, a c. di, 2003; Smith 2003a.

⁶⁶ Searle 1969 e 1975.

E qui veniamo alla seconda mossa di Searle, ambientata a Berkeley, anni Ottanta. Austin si era limitato a parlare di linguaggio (e di percezione); Searle va alla ricerca di una teoria della mente.⁶⁷ Una macchina che superasse il test di Turing potrebbe sposarsi? Un computer adoperato da una agenzia di scommesse scommette davvero? O può battezzare una nave? O lasciare qualcosa in eredità a un altro computer? Ovviamente no. E questo dipende dal fatto che la mente umana è dotata di qualcosa che i computer non hanno, l'intenzionalità, che è la capacità di riferirsi a qualcosa nel mondo, adoperando le rappresentazioni che abbiamo, approssimativamente, nella testa. Questa intenzionalità, però, non è uno spirito, una nebbiolina leggera che cala sul mondo, più o meno come sostengono i postmoderni quando affermano che l'essere si riduce al linguaggio. No, è qualcosa di reale come la fotosintesi o la digestione. Non bisogna sbagliarsi su questo punto, perché un conto è sostenere che la mente umana non è un computer, un altro asserire che Darwin aveva torto. Questo è un nodo molto delicato, perché sostenere che l'io individuale è in moltissimi casi il risultato di una intenzionalità collettiva non significa dire che la realtà è costituita in modo intersoggettivo. No, ci sono pezzi di realtà che stanno benissimo da soli, e che non dipendono dal linguaggio o dalla coscienza. Altri, certo, ne dipendono. Ma non bisogna fare confusione, altrimenti è la fine di ogni filosofia onesta.

Siamo alla terza mossa di Searle, ambientata qua e là per il mondo tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta.⁶⁸ Searle assiste al dilagare dei postmoderni nei dipartimenti di letteratura comparata, col rischio che prima o poi finiscano anche dei dipartimenti di filosofia. C'è chi dice che l'essere che può venir compreso è il linguaggio, e chi sostiene che nulla esiste al di fuori del testo, e poi c'è sempre il buontempone che sentenzia che non ci sono fatti, solo interpretazioni. Alla fine, la morale sembra essere quella per cui, piuttosto paradossalmente, esistono le parole ma non le cose, i concetti e non gli oggetti a cui si riferiscono. Si avrebbe torto a vedere nella reazione a questo idealismo semplicemente una fase polemica, visto che è in questo quadro che Searle elabora la teoria della realtà come "sfondo",⁶⁹ come qualcosa che non richiede di essere dimostrato perché sta alla base delle nostre dimostrazioni, che costituisce uno degli elementi portanti della sua ontologia generale, e ci fornisce sia il senso profondo del suo realismo, sia il senso del profondo irrealismo del conferenziere postmoderno che sul suo portatile, in aereo, lima l'ultima conferenza che terrà in una università americana, e il cui argomento è l'inesistenza del mondo esterno.

⁶⁷ Searle 1980, 1983 e 1992.

⁶⁸ Searle 1993a, 1993b, 1998.

⁶⁹ Searle 1999.

Ed è qui che veniamo alla quarta mossa, ambientata a Parigi negli anni Novanta.⁷⁰ Searle entra in un caffè e pronuncia una frase in francese “*Un demi, Munich, à pression, s’il vous plaît*”. Searle fa notare che questa semplicissima frase attiva una immensa ontologia invisibile: lo scambio sociale tra lui e il cameriere, un reticolo di norme, prezzi, tariffe, regole, passaporti e nazionalità, un universo di una complessità che avrebbe fatto tremare i polsi a Kant, se solo si fosse preso la pena di pensarci. Siamo agli antipodi del postmodernismo. Se il postmoderno dissolveva tavoli e sedie riducendoli a interpretazioni, l’ontologia sociale di Searle asserisce che anche cose come le promesse e le scommesse, i titoli e i debiti, i cavalieri medioevali e i professori californiani, le cattedrali e le sinfonie hanno una realtà peculiare. Non sono fantasmi, o moti della coscienza o della volontà (visto che le promesse esistono anche quando dormiamo, e anche quando abbiamo cambiato idea, e che i contratti possono vincolare istituzioni indipendentemente da chi le presiede), sono oggetti di ordine superiore rispetto a oggetti fisici, d’accordo con la regola “X conta come Y in C”, vale a dire che l’oggetto fisico X, per esempio un pezzo di carta colorato, conta come Y, una banconota da 10 euro, in C, l’Europa del 2008.

Non è difficile vedere come qui si arrivi alla chiusura di un sistema. Il filosofo del linguaggio che aveva studiato gli atti linguistici si era imbattuto nei performativi, e aveva notato che erano capaci di costruire oggetti sociali; il filosofo della mente che aveva studiato l’intenzionalità ne aveva colto il ruolo nella costruzione della realtà sociale; il polemista antipostmoderno, per parte sua, aveva elaborato una ontologia realista che ci fa capire per quale motivo, anche contro le nostre intenzioni e speranze, è inutile cercare di non pagare la birra al bar dicendo che la realtà (sociale e forse anche fisica) è socialmente costruita. All’ontologo sociale non restava che l’ultima mossa, scoprire questo nuovo regno di oggetti che, si badi bene, per il fatto di richiedere la mente delle persone non possono affatto definirsi come “mentali”.

Benissimo. Ma sappiamo anche che questa teoria (e Searle ne è perfettamente consapevole) può trovare dei controesempi, oltre alle difficoltà di chiarire una nozione chiave per Searle come quella di “intenzionalità collettiva”.⁷¹ Anche solo limitandosi all’oggetto, il problema è duplice: non è per niente ovvio come, dall’oggetto fisico, si riesca ad arrivare all’oggetto sociale; e non è affatto chiaro come, dall’oggetto sociale, si riesca a individuare regolarmente un oggetto fisico che gli corrisponda.

Per spiegare il passaggio dal fisico al sociale, Searle fa l’esempio della trasformazione di un muro in un confine. L’idea è che prima c’è un oggetto fisi-

⁷⁰ Searle 1995.

⁷¹ Ho diffusamente criticato questo aspetto della teoria di Searle in Ferraris 2005. L’intenzionalità collettiva è stata elaborata originariamente dal filosofo finlandese Raimo Tuomela (1995), mentre lo psicologo M. E. Bratman aveva parlato (1992) di “intenzionalità condivisa”.

co, un muro che separa l'interno dall'esterno e difende una comunità. Poi, poco alla volta, il muro si sgretola, non resta che una fila di pietre - inutili come riparo fisico - a definire un oggetto sociale, cioè un confine: quello stesso che, più avanti, sarà la linea gialla che negli uffici postali e negli aeroporti ci indica un limite invalicabile. Ora, si capisce come un muro, sgretolandosi, possa, in determinate circostanze, diventare un confine. Ma non è affatto ovvio come, sulla base di quella semplice analogia - una circostanza fortuita che non si sa quante volte possa essersi verificata - sia sorta la linea gialla o la mezzeraia nelle strade. La questione si complica ulteriormente sulla base di un'altra considerazione: se davvero un oggetto fisico potesse costituire l'origine di un oggetto sociale, allora *ogni* oggetto fisico si trasformerebbe in oggetto sociale, ogni muro costituirebbe un divieto. Ma chiaramente non è così, come può verificare chiunque decida di abbattere un muro a casa propria, purché il fatto non contraddica normative che non necessariamente hanno a che fare con la solidità fisica del muro. Non dimentichiamoci, infine, che uno dei muri più famosi della storia moderna, il Muro di Berlino, è nato da un confine, capovolgendo completamente la spiegazione di Searle.

Veniamo al secondo aspetto del problema, quello che riguarda la reversibilità dal sociale al fisico. È abbastanza intuitivo asserire che una banconota è anche un pezzo di carta, o che un presidente è anche una persona. Così come è vero che quando Searle è solo in una stanza d'albergo c'è un solo oggetto fisico ma più oggetti sociali (un marito, un dipendente dello Stato della California, un cittadino americano, il titolare di una patente...). In questo caso, il ritorno da Y (sociale) a X (fisico) fila liscio. Le cose, tuttavia, cambiano in situazioni diverse ma non proprio peregrine. Come la mettiamo con entità ampie e vaghe,⁷² come ad esempio uno Stato, una battaglia, una università? E come la mettiamo con entità negative, come i debiti?

Come ha sottolineato il filosofo inglese Barry Smith (n. 1952),⁷³ in moltissimi casi abbiamo a che fare con entità Y indipendenti, cioè che non coincidono ontologicamente con alcuna parte della realtà fisica. Si tratta, secondo Smith, di "rappresentazioni". Per meglio definire la nozione di "rappresentazione", Smith la qualifica come "entità quasi-astratta", portando l'esempio degli scacchi giocati alla cieca. L'idea è che gli scacchi possono essere giocati in assenza di qualunque supporto fisico. Si può giocare anche via internet, dove la scacchiera non è "presente" allo stesso titolo di una scacchiera fisica (per esempio, ha due localizzazioni, corrispondenti ai due computer). Inoltre, due esperti possono giocare a memoria, senza nemmeno una scacchiera raffigurata sullo schermo, ma piuttosto con due scacchiere meramente pensate. Smith estende il modello al paradigma del denaro. Anche in quel caso, da un certo punto in avanti (e con l'evoluzione tecnologica sempre più), perdiamo le con-

⁷² Williamson 1994 e 1998.

⁷³ Smith 2003b.

troparti fisiche, sostituite da tracce sul computer. Anche qui c'è un oggetto sociale a cui non corrisponde un oggetto fisico, bensì una rappresentazione.

Tutto bene. Ma davvero i *blip* sul computer non hanno nulla di fisico? Si tratta proprio di una *res cogitans* totalmente separata dalla *res extensa*?⁷⁴ Basta visitare un cimitero tecnologico (da un'immane discarica cinese a un corridoio del dipartimento pieno di computer fuori uso) per rendersi conto di quanta plastica e silicio siano necessari perché ci siano tracce magnetiche. E, a meno che si asserisca che il computer possiede un'anima distinta dal corpo, allora anche i *blip* saranno qualcosa di materiale. Insomma, è difficile - anzi, francamente impossibile - sostenere che, nel caso del denaro trasformato in tracce sul computer, ci siano solo rappresentazioni e non qualcosa di fisico che le sostiene, sebbene con una fisicità non imponente. Ma supponiamo che sia così, ossia che le rappresentazioni non abbiano bisogno di fisicità. A questo punto non c'è alcun modo di rispondere alla domanda: *come si distinguono di diritto 100 Talleri reali da 100 Talleri ideali*?⁷⁵ Come si distingue la rappresentazione di 100 Talleri da 100 Talleri meramente immaginati o sognati?⁷⁴

Dalle difficoltà che emergono sia nella teoria di Searle, sia nella correzione di Smith, abbiamo la via per la soluzione del problema degli oggetti sociali, che propongo di sviluppare a partire dalla teoria esposta dal filosofo francese Jacques Derrida (1930-2004),⁷⁵ che ha elaborato una filosofia della scrittura che trova la sua applicazione più corretta nella teoria degli oggetti sociali. Quello che è più interessante è che Searle conosceva questa teoria, ma l'incontro è stato reso impossibile da un reciproco fraintendimento. In effetti, Derrida aveva dedicato un saggio agli atti linguistici di Austin.⁷⁶ Questi atti, osservava Derrida, sono anzitutto atti scritti, giacché senza una registrazione non ci sarebbero i performativi che producono oggetti sociali come le conferenze, i matrimoni, le sedute di laurea o le costituzioni. Molto semplicemente, se immaginiamo una seduta di laurea o un matrimonio in cui non ci siano registri e testimoni, difficilmente si potrebbe sostenere che si è prodotto un marito, una moglie, un laureato. Come dire che gli oggetti sociali risultano (proprio come quelli ideali) strettamente dipendenti dalle forme della loro iscrizione e registrazione. Quell'articolo aveva irritato Searle, che qualche anno dopo aveva scritto una replica⁷⁷ (seguita da una lunghissima risposta di Derrida)⁷⁸ in cui

⁷⁴ Se si sostiene che è falso che un oggetto sociale dipende da un qualche particolare supporto fisico, ma è vero che ogni oggetto sociale dipende genericamente da un qualche supporto fisico (un'iscrizione di qualche genere appunto), si può mantenere la critica alla posizione di Searle (che riguarda il fatto che Searle indica il supporto fisico « sbagliato » in qualche modo), ma evitare la conclusione rappresentazionista di Smith. La partita di scacchi non dipende da una scacchiera particolare, né da due computer particolari, né da dei neuroni particolari - ma se c'è una partita, allora un qualche supporto fisico c'è, e dunque la partita dipende genericamente da un qualche supporto fisico.

⁷⁵ Derrida 1967; cfr. Ferraris 2003a, 2006. Sul ruolo sociale della scrittura, Ong 1982.

⁷⁶ Derrida 1971.

⁷⁷ Searle 1977.

⁷⁸ Derrida 1988.

denunciava quello che a lui pareva essere un semplice fraintendimento di Austin. Dunque, un incontro burrascoso che sembrava risolversi in un nulla di fatto, eppure può essere visto, retrospettivamente, come la soluzione dell'aporia di Searle.

Infatti, la difficoltà nella ontologia sociale di Searle dipende proprio dal non aver voluto prendere in esame l'ipotesi che il corrispettivo fisico dell'oggetto sociale c'è, ma è la traccia, cioè precisamente ciò che Derrida ha portato a tema nel corso di tutto il suo lavoro, sia essa traccia sulla carta o anche semplicemente engramma cerebrale, iscrizione nella memoria che ci ricorda una promessa, un debito, un obbligo o una mancanza. Avendo già a disposizione l'evidenza per cui il denaro si è trasformato in carta scritta, ma non ancora quella, ancora più clamorosa, per cui si sarebbe trasformato in byte sul computer della banca, Derrida aveva fornito, e sin dal 1967, attraverso la sua ipotesi sulla scrittura, la base per una potentissima ontologia sociale. Tuttavia, Derrida sbagliava a sua volta nel momento in cui sosteneva che "nulla esiste al di fuori del testo" (e Searle aveva tutti i diritti di rimproverarglielo). In effetti, come abbiamo visto, gli oggetti fisici e gli oggetti ideali esistono indipendentemente da qualunque registrazione, così come indipendentemente dal fatto che ci sia, o meno, una umanità. Non così gli oggetti sociali, che viceversa sembrano dipendere in modo strettissimo dalla possibilità di una registrazione e dalla esistenza di una umanità. È in questo senso che, indebolendo la tesi di Derrida secondo cui nulla esiste al di fuori del testo (tesi smentita sia dagli oggetti fisici, sia dagli oggetti ideali), propongo di sviluppare una ontologia sociale muovendo dalla intuizione secondo cui nulla *di sociale* esiste al di fuori del testo.

5. Documenti

Se le cose stanno in questi termini, una teoria degli oggetti sociali evolve naturalmente in una teoria del documento, intesa come la ricerca e la definizione di ciò che chiamo "documentalità", ossia delle proprietà che costituiscono, in differenti casi, le condizioni necessarie e sufficienti (partendo dalle due condizioni molto generali: essere un'iscrizione ed essere un documento o qualcosa di "documentale") per essere un oggetto sociale. In definitiva, non c'è società se non ci sono documenti, e i documenti appaiono come delle registrazioni dotate di particolare valore sociale.

5.1. Ontologia del documento

5.1.1. Che cos'è un documento?

“Documento” traduce il latino *documentum*, da *doceo*, e significa “ciò che mostra o rappresenta un fatto”. Questa definizione sembra attagliarsi alle tre sfere in cui si è soliti parlare di documento: quella *storica*, dove “documento” designa tutto ciò che appare rilevante per la ricostruzione del passato; quella *informativa*, dove “documento” comprende tutto ciò che veicola una informazione, più o meno nel senso in cui “.doc” è il formato dei *file* di scrittura in word; e quella *giuridica*, dove “documento” indica ciò che ha valore legale. Intuitivamente, è questo terzo senso, che è anche il più antico e tradizionale, ad apparire come più specifico. Gli altri due valori, quello storico e quello informativo, derivano da quello giuridico.

Se il significato giuridico è quello che prevale nella definizione del “documento”, sia esso pubblico o privato, dispositivo (come una legge) o testimoniale (come un passaporto, una patente, un diploma), allora conviene integrare e in una certa misura precisare la definizione del documento come “rappresentazione di un fatto”⁷⁹ con quella – sviluppata sin qui – del documento come “iscrizione di un atto”. Gli atti sono cose come ordinare, promettere, scommettere. In molti casi sono linguistici, ma non sempre è così (posso ordinare qualcosa con un gesto della mano o del *mouse*, salutare con un gesto del capo ecc.). I documenti li registrano, e in questo sono rilevanti: la carta d’identità prova che io sono io, il testamento di mio nonno giustifica la validità di un certo lascito, la ricevuta della carta di credito certifica che ho pagato.

Nella prospettiva che propongo, il documento va concepito, piuttosto che come qualcosa di dato una volta per tutte, e costituente una classe di oggetti stabile, come la reificazione di atti sociali i quali, a loro volta, mutano nella storia e nella geografia. La costante, qui, non è offerta dal tipo di atti, e dai documenti che ne conseguono, bensì dal fatto che senza atti e senza iscrizioni non è concepibile una società. Sicché non tutte le iscrizioni sono dei documenti, ma non c’è iscrizione che, in una certa condizione e acquisito un determinato potere sociale, non possa diventarlo.⁸⁰

Il legame tra documenti e iscrizioni è rivelato dal linguaggio. Una laurea, un tempo, si chiamava “un pezzo di carta”, e, in contesti tecnici, “documento” e “scrittura” sono spesso equivalenti. Beninteso, la sfera del documento non ha a che fare soltanto con la carta, giacché possono valere come documenti (in senso stretto) dati biometrici; fotografie possono essere parte di documenti; e (in senso esteso) registrazioni sonore, film, video di ogni sorta, Dna ecc. possono assumere il ruolo di documenti. Dunque, anche i capelli raccolti dal barbiere possono, in determinate circostanze, valere come documento, e suscitare problemi di *privacy*. E, anche limitandosi alla sfera di ciò che più comunemente si intende con “documento”, la documentalità comprende una

⁷⁹ Crescenzi 2005.

⁸⁰ Quali sono queste condizioni? L’intenzionalità collettiva, come dice Searle? La storia? La tradizione? Lo spirito santo? I candidati sono troppi, e quindi, per il momento, non ho una teoria in proposito.

varietà di manifestazioni che va dalla memoria agli appunti (i promemoria, che possono, anche se non necessariamente devono, ricoprire un valore sociale) ai trattati internazionali; può realizzarsi attraverso i media più diversi (scrittura su carta, scrittura elettronica, fotografia...); può riferirsi alle attività più svariate (dal prendere in prestito un libro allo sposarsi, dal ricevere un nome all'anagrafe al dichiarare guerra...). Nella stragrande maggioranza di queste realizzazioni, è possibile riconoscere la struttura della documentalità: anzitutto, un supporto fisico; poi, una iscrizione, che è naturalmente più piccola del supporto, e ne definisce il valore sociale; infine, qualcosa di idiomatico, tipicamente una firma (e le sue varianti, come - in ordine di sicurezza decrescente - la firma digitale criptata, quella elettronica, il codice del bancomat, il pin del telefonino), che ne garantisce l'autenticità.

La varietà e la variabilità della sfera documentale motivano l'esigenza di descrivere i *gradi di iscrizione*, ossia la gerarchia ascendente che fa di una semplice traccia un documento (e i diversi livelli di validità dei documenti, per esempio attraverso l'intervento di figure come i notai). Tra poco esamineremo questa gerarchia, dove propongo di individuare quattro elementi: tracce, registrazioni, iscrizioni in senso tecnico, documenti in senso stretto. Esaurita la gerarchia, ci concentreremo sul ruolo dell'idioma (della singolarità irripetibile) nella autenticazione del documento.

5.1.2. *A cosa serve?*

Prima della gerarchia delle iscrizioni, si tratta dire a che cosa serve un documento. Qui l'esperienza ci aiuta. Nella sua forma debole, di registrazione di un fatto, serve come promemoria. Nella sua forma forte, come iscrizione di un atto, serve a dare e a ricevere potere, d'accordo con la sua intima connessione con la sfera istituzionale (§ 3.3.2).

Ancora poche notazioni in forma tabulare a proposito della natura del documento.

5.1.3. *Struttura*

Gli elementi strutturali del documento sono tre.

1. Supporto fisico: base materiale;
2. Iscrizione, più piccola del supporto: valore sociale;
3. Idioma (stile, firma e sue varianti: firma digitale criptata, firma elettronica, codice del bancomat, pin del telefonino): autenticità ed effettività documentale (§ 6).

5.1.4. *Leggi di essenza*

Possiamo individuare cinque leggi di essenza del documento.

1. Ogni documento è una iscrizione (ma non ogni iscrizione è un documento).
2. L'iscrizione è la condizione necessaria (ma non sufficiente) degli oggetti sociali.
3. Ogni iscrizione è più piccola del suo supporto.
4. La dimensione della iscrizione non ha proporzione con quella dell'oggetto.
5. L'iscrizione è vera se e solo se è idiomatica.

5.1.5. Struttura, storia, istituzioni

La struttura ci aiuta sino alle iscrizioni in senso tecnico. Con la sfera del documento, così come in quella dell'Opera (un altro tipo di iscrizione) entriamo in un ambito in cui l'ontologia passa la mano alla storia.

Ciò che trasforma una iscrizione in un documento o in un'opera non è un dato strutturale, bensì un atto storico che ha a che fare non con la realtà sociale, ma con la realtà istituzionale. Se un pezzo di coccio spaccato in due poteva trasformarsi in una tessera di riconoscimento nel mondo greco, se un cavallo poteva diventare senatore in quello romano, se un orinatoio può diventare un'opera nel mondo contemporaneo, sembra evidente che a questo livello storia e istituzioni esercitano una funzione prioritaria e tipicamente autoritaria, visto che le istituzioni vengono strutturalmente dall'alto.⁸¹

5.2. Icnologia

L'ontologia degli oggetti sociali si risolve in una ontologia del documento, e l'ontologia del documento si risolve in una fenomenologia dell'iscrizione. Propongo di chiamarla "icnologia",⁸² perché abbiamo a che fare con la progressione di una traccia (*ichnos*) che diviene registrazione, iscrizione in senso tecnico, e infine documento vero e proprio.

5.2.1. Traccia

"Traccia" è ogni forma di tacca che vale come segno o come promemoria per una mente capace di apprenderla come tale. È il primo livello, quello archeologico, della ontologia del documento: se non ci fossero tracce, se non ci fosse

⁸¹ Schmitt 1922 - 1953.

⁸² Ho sviluppato le implicazioni storiche e teoriche della traccia nel capitolo finale, "Icnologia" (letteralmente: dottrina della traccia), in Ferraris 1997. Credevo di aver coniato un neologismo. Solo in un secondo tempo ho scoperto che al nome corrispondeva, sin dalla prima metà dell'Ottocento, una disciplina scientifica reale, che ha come oggetto di ricerca le tracce, le piste, le orme, i solchi, le gallerie, i resti fecali e in genere ogni tipo di impronta che fornisca dati sul modo di vita di organismi recenti e antichi.

la possibilità di iscrivere, non ci sarebbero - molti livelli più in su - dei documenti.

5.2.1.1. *Assiomi*

Gli assiomi della traccia sono tre.

1. In primo luogo, non ci sono tracce in sé, ma solo per menti (anche animali) capaci di riconoscerle. Per una pietra, non ci sono impronte di animale, per un animale e per un cacciatore ci sono impronte, ma, di nuovo, l'animale, diversamente dal cacciatore, non è in grado di riconoscere il porto d'armi come un documento.

2. Il secondo assioma è che la traccia è sempre più piccola del suo supporto: l'impronta è più piccola del suolo, la firma del foglio di carta, il neurone del cervello, il nodo del fazzoletto, l'emissione sonora è una specie di increpatura dell'aria.⁸³

3. Il fatto che la traccia risulti sempre più piccola del supporto (un supporto che, ovviamente, è materiale) rivela da ultimo che essa è sempre materiale; non ci sono tracce spirituali, o meglio quello che si chiama "traccia spirituale" è materiale, sebbene, magari, si tratti di una materia non troppo vistosa o ingombrante.

5.2.1.2. *Ontologia*

Di qui tre conseguenze ontologiche che dipendono dal fatto che la traccia offre la base materiale di tutti gli oggetti sociali.

In primo luogo, come abbiamo visto, non esiste qualcosa come una "traccia in sé" o un "in sé della traccia", poiché essa risulta tale solo in riferimento a una mente che la contempla. Ne segue che - nei termini di una ontologia negativa - l'essenza della traccia è di non averne una; o, in positivo, che un attributo ontologicamente rilevante della traccia è la funzione di rimando ad altro. Ho appena detto che le tracce costituiscono il sostrato materiale della ontologia del documento, ma da questo non si deve concludere che le tracce sono oggetti fisici. Rispetto agli oggetti fisici, infatti, le tracce rivelano una peculiarità. Gli oggetti fisici sono solo quello che sono, e possono diventare qualcosa di diverso (per esempio, nel caso di un cacciavite adoperato come punteruolo, in quello di un bicchiere adoperato come portapenne ecc.) solo entro un raggio limitato dalle risorse fisiche dell'oggetto. Una sedia può anche servire come appendiabiti, ma non come canoa, una canoa può fungere da riparo dalla pioggia, ma non come alimento. Le cose vanno diversamente per le

⁸³ Questo per come appaiono le iscrizioni. Ovviamente, si potrebbe obiettare che un pezzo di *hard disk* o di cervello è più piccolo della iscrizione che contiene: ma il modo in cui l'iscrizione si fenomenizza, per esempio sullo schermo del computer, è conforme all'assioma secondo cui l'iscrizione è più piccola del supporto.

tracce, giacché posso servirmi indifferentemente di una sedia, di una canoa o di una banana per indicare un limite che non può essere oltrepassato, un impegno per l'indomani, un ruolo in una gerarchia ecclesiastica, militare o accademica. Se dunque c'è un in sé o una essenza indipendente dell'oggetto fisico, questo non vale per la traccia, che esiste come traccia solo perché c'è qualcuno che la considera come tale. È da ricercarsi qui, in questa proprietà della traccia, la caratteristica distintiva degli oggetti sociali rispetto agli oggetti fisici, il fatto cioè che essi non esistono indipendentemente da menti che li contempiano.

Nella sua contemplazione, la mente non è condizionata dai limiti fisici dell'oggetto e può servirsene con grande libertà. Se questa circostanza è evidente, come dimostrano gli artifici delle mnemotecniche (posso usare una montagna per ricordarmi Maometto, e ovviamente posso usare Maometto per ricordarmi una montagna), mi sembra che sia stata meno rilevata un'altra proprietà della traccia, decisiva per la costituzione di oggetti sociali: il fatto cioè che, come già si rileva nel linguaggio ordinario, la traccia si riferisce sia al passato (per esempio, le piramidi sono tracce della civiltà egizia), sia al futuro (ci si può preparare la traccia di un discorso da pronunciare l'indomani). Questa circostanza segnala, esattamente come la precedente, la dipendenza della traccia dalla mente, ossia quello che i filosofi chiamerebbero il "carattere intenzionale" della traccia, il fatto cioè che la traccia è costitutivamente qualcosa che ha valore in quanto è rappresentato (o può essere rappresentato) nella mente di qualcuno. Nel momento in cui una traccia è disponibile per una mente, tutto cambia: il concreto può simboleggiare l'astratto e il passato può rivolgersi verso il futuro.

Le due circostanze che ho rilevato sin qui sembrano suggerire una estrema duttilità della traccia per una mente. Ma c'è un terzo senso in cui, invece, la traccia appare come unica e insostituibile, ed è quando vale come *impronta*. Se posso usare una piroga per ricordarmi il dogma trinitario, resta vero che la traccia di una pernice non è quella di un fagiano, che la mia impronta digitale non è quella di mio cugino, e che questo terzo valore della traccia si estende sino alla firma, una impronta artificiale, per così dire (infatti, potremmo tranquillamente firmare con la nostra impronta digitale) di cui parleremo trattando dell' "idioma". Questo ci segnala che quando parliamo di "traccia" ci riferiamo in effetti a due fenomeni distinti - la traccia e l'impronta - unificati dal fatto che per entrambi valgono gli assiomi indicati più sopra. Banalmente, ci sono delle tracce che possono venire usate convenzionalmente, o che magari progressivamente si allontanano dalla loro provenienza, come le lettere dell'alfabeto che originariamente possedevano un valore pittografico. E ci sono invece tracce che non si possono staccare dalla loro provenienza, quelle che nelle semiotiche antiche erano considerate come "segni naturali" per con-

trapposto a quelli artificiali: la cenere come traccia del fuoco, l'impronta come traccia dell'assassino ecc.

5.2.1.3. *Pragmatica*

La traccia offre la base materiale di tutti gli oggetti sociali. Le sue funzioni sono tre.

1. Passaggio dalla natura alla cultura.
2. Passaggio dal concreto all'astratto e viceversa.
3. Costruzione della realtà sociale.

5.2.2. *Registrazione*

La registrazione è sia la traccia esterna (riconosciuta dalla mente), sia la traccia interna, deposta nella mente (la traccia mnemonica). Non è necessariamente linguistica, non è necessariamente spontanea, non è necessariamente analogica.

5.2.2.1. *Assiomi*

Gli assiomi della registrazione sono tre.

1. La registrazione è sempre un significato (una traccia nella mente che sia priva di significato è una traccia e non una registrazione).
2. È la condizione necessaria (ma non sufficiente) dei documenti e della società.
3. È la condizione necessaria (ma non sufficiente) del sapere.

5.2.2.2. *Ontologia*

La registrazione è importante per la traccia. Le tracce sono essenzialmente esterne. Tacche, marchi, crepe di un muro, bava di una lumaca, impronta di vernice sulla neve, giallo di nicotina sulle dita del fumatore sono lì fuori. Ma il loro significato interno (ossia, il significato che rivestono nella mente che le contempla, il loro valore intenzionale) è una *registrazione*, cioè una traccia appresa sotto il profilo del significato. Se la traccia è dunque qualcosa di tipicamente ontologico, la registrazione possiede una dimensione più marcatamente epistemologica. Cerco di chiarire questo punto. Tracce originariamente inespressive (per esempio, i residui organici prima degli sviluppi della polizia scientifica) diventano registrazioni nel momento in cui il loro senso risulta tecnicamente accessibile. Inversamente, le registrazioni sui dischi di vinile regrediscono allo stato di tracce nel momento in cui non ci sono più giradischi

capaci di suonarli, e tale sarà probabilmente il destino di moltissimi tra i nostri archivi informatici – forse, su un arco temporale esteso, di tutti, a meno che non si passi il proprio tempo a costruire dei trasformatori di tracce, ad aggiornare i programmi, a tradurre a tutto spiano.

In qualità di rappresentazione cosciente, la registrazione è la traccia in quanto viene appresa sotto il profilo mentale. Di per sé, non ha un valore sociale, giacché possiamo benissimo possedere una quantità di ricordi privati. Abbiamo a che fare anche qui con una condizione necessaria (non c'è società senza registrazioni, così come non c'è società senza tracce), ma non con una condizione sufficiente (registrazioni e tracce da sole non bastano a costruire una società). Tracce e registrazioni stanno in un rapporto di mutua dipendenza. Ci sono tracce solo per menti capaci di registrarle, ma queste registrazioni a loro volta richiedono tracce (non solo nel senso empirico che la mente può essere rappresentata come un apparato scrittorio, ma anche nel senso, trascendentale, che *la sola cosa che si possa registrare è una traccia*). In questo non c'è alcuna circolarità. Una traccia *nella* mente può rivelarsi una traccia *per la* mente, anche se non deve esserlo per forza (immaginiamo, per esempio, ricordi cui non riusciamo ad attribuire un significato e che per esempio riappaiono in sogno). Questi i caratteri ontologici generali. L'aspetto caratteristico dell'età *sans papier* è invece che, come vedremo nella terza dissertazione, non solo le possibilità "passive" di registrare, di annotare tracce, sono infinitamente cresciute, ma anche le possibilità "attive" di trasformare delle tracce in registrazioni significative si sono potenziate in maniera esponenziale.

Il primo lato, "passivo" (le virgolette sono di rigore giacché la registrazione non è mai una prestazione puramente passiva, per raccogliere delle impressioni è necessario possedere determinate proprietà, come la cera che non deve essere né troppo dura né troppo molle) è rappresentato per l'appunto dall'esplosione della possibilità di archiviare. Aumentano, infatti, sia i dati passibili di registrazione, sia i siti che possono ospitarli. Un telefonino è, a tutti gli effetti, un archivio, e le telefonate, o gli acquisti, un tempo volatili come le parole, oggi sono registrati nel telefonino, negli archivi delle compagnie telefoniche, in quelli delle banche e delle carte di credito (e in chissà quanti altri posti). Il fatto che moltissimi acquisti avvengano con carta di credito, che i nostri passaggi in autostrada siano tenuti in memoria dal *telepass*, che i nostri movimenti siano tracciati, che tutta la nostra corrispondenza si conservi nei computer nostri e in altri che non conosciamo, che tutto quello che abbiamo scritto in vita nostra possa stare in una pennetta più piccola di un accendino – indica una potenza di registrazione di cui anche solo dieci anni fa non si poteva avere che un vago presentimento, sebbene questa massa di registrazioni sia ben lungi dal costituire un archivio in senso proprio e organico, o dall'accedere a quella forma rinforzata e consapevole di registrazione che è la tradizione.

Veniamo al secondo lato, “attivo” della traccia (anche qui le virgolette sono inevitabili, e per lo stesso motivo di prima) offerto, per l'appunto, dalla sofisticazione degli strumenti che hanno provocato una sorta di ipermetropia nei confronti delle registrazioni. Lo ricordavo poco fa. Oggi contano come registrazioni dotate di significato il Dna, il carbonio 14, il gruppo sanguigno, il livello di radioattività - tutte cose che sino a non molti anni fa risultavano illeggibili, e dunque non venivano neppure riconosciute come tracce. Ovviamente, c'è il contrappasso: si può risalire, grazie al carbonio 14, a registrazioni preistoriche, ma i *file* su cui si iscrivono i risultati potrebbero diventare illeggibili nel giro di pochi anni. Non si dimentichi, tuttavia, che il processo era già in corso, e che in generale il progresso dell'umanità va di pari passo con la crescita delle registrazioni. Dalle società “fredde”, senza scrittura, alle società “calde”, che tengono conto del passare degli anni e annotano le generazioni; e di qui all'invenzione dei confini, dei catasti, delle anagrafi, dei censimenti, e alla fine anche dei giornali che non solo rispondono a una ovvia esigenza di comunicazione, ma che, accumulati prima in emeroteche, oggi in spazi web, ci permettono di dire che temperatura c'era a Bergamo il 17 maggio del 1907, mentre certo non potremmo rispondere alla stessa domanda per il 907. Ci si può chiedere che tipo di progresso possa consistere nel sapere la temperatura di Bergamo cento anni fa, ma il progresso sembra amare lo sperpero, visto che si circonda di informazioni ridondanti, pur traendo origine dalla parsimonia, o addirittura dall'avarizia,⁸⁴ dall'annotazione contabile dei beni e dei possessi.

5.2.2.3. *Pragmatica*

La registrazione fornisce la base mentale della realtà sociale. Una società senza memoria non può esistere. In questo senso, la registrazione è l'alternativa palese che offro alla dottrina esoterica di Searle circa l'intenzionalità collettiva (§ 4.2).

5.2.3. *Iscrizione in senso tecnico*

L'iscrizione in senso tecnico è una registrazione dotata di valore *sociale*. È l'iscrizione di un atto (o l'iscrizione che è un atto). Consiste segni su supporti diversi che rimandano a una funzione sociale. È necessariamente linguistica e necessariamente spontanea: cose fisicamente diverse (escluse le tracce mnestiche) *rimandano* a funzioni socialmente diverse.

⁸⁴ Cosa diceva Rousseau nel *Discours sur les sciences et les arts* del 1750? L'astronomia nasce dalla superstizione, l'eloquenza dall'ambizione, dall'odio o dall'adulazione, la geometria dall'avarizia, la fisica da una vana curiosità, e la stessa morale dall'orgoglio.

5.2.3.1. *Assiomi*

L'iscrizione in senso tecnico ha quattro assiomi.

1. Come la traccia e come la registrazione, rappresenta la condizione necessaria ma non sufficiente dell'oggetto sociale. Senza iscrizione non c'è oggetto sociale, nel senso, banale, che un atto sociale che non venga iscritto nella accezione sin qui precisata si riduce a un puro *flatus vocis*, anche a prescindere dal fatto che in moltissimi casi – si ricordi quanto abbiamo detto parlando della espressione – proprio la fissazione scritta contribuisce in modo decisivo a definire le intenzioni e a togliere vaghezza all'oggetto. Ciò premesso, le iscrizioni possono ovviamente essere simulate, in maniera esplicita (un matrimonio a teatro, al cinema, in un romanzo, con tutte le differenze intrinseche a queste tre situazioni), o implicita (truffe, assegni a vuoto).

2. L'iscrizione è più piccola del suo supporto. Questo carattere della iscrizione ne rivela la parentela con la traccia, e non richiede ulteriori chiarimenti.

3. La sua grandezza non ha rapporto con le dimensioni dell'oggetto sociale che le corrisponde. Un clic su un sito può determinare sia il trasferimento di una fortuna immobiliare, sia l'acquisto di un asciugacapelli.

4. L'iscrizione è vera se e solo se è idiomatica. Affronteremo questo punto parlando degli idiomi (§ 6), con cui si conclude la nostra trattazione dell'ontologia del documento, ma per il momento basterà considerare la copia modulo/firma. Il modulo prestampato viene convalidato dalla firma; senza di essa, risulta incompleto; se la firma è contraffatta, il documento risulta falso. Ciò che convalida una formula che vale perché generale è un idioma che vale proprio perché è individuale.

5.2.3.2. *Ontologia*

Come dicevo, con “iscrizione” intendo una registrazione dotata di rilevanza sociale, cioè, una registrazione visibile dall'esterno, da un'altra persona. Non possiamo vedere nelle teste degli altri, ma nelle loro carte sì, soprattutto se sono loro a mostrarcele, di buon grado o sotto una ingiunzione legale. Questa visibilità non è priva di significato, giacché il fatto di essere iscritta (condivisa o condivisibile) rende la registrazione capace di fissare i valori, integrare valori diversi all'interno di un unico sistema, mobilitare risorse ed energie, mettere in relazione le persone, proteggere le transazioni, oltre che di certificare identità e di conferire o tutelare *status*. Non che le iscrizioni siano onnipotenti: c'è bisogno di una società, e poi (il caso di Chamberlain con cui abbiamo iniziato lo dimostra) c'è anche bisogno della forza. È all'interno di una società che un po' di parole (sentite dalle parti e dai testimoni), o una cosa scritta (un assegno, un contratto, lo scontrino di un supermercato), diventano qualcosa di rilevante, e costruiscono un oggetto sociale (matrimonio, compravendita, multa,

ricevuta...). Ma affinché ci sia una società, d'altra parte, sono necessarie delle iscrizioni, nel senso che in un universo senza persone e senza memoria, cioè senza possibilità di iscrizione, avremmo certo oggetti fisici e oggetti ideali, ma non oggetti sociali.

Qui, dunque, "iscrizione" va intesa in senso tecnico. Non ha infatti a che fare con la sola scrittura, anche se ovviamente il modello della scrittura come maniera per fissare la memoria e comunicare ad altri un pensiero o una azione è paradigmatico. E anche più esemplare è il valore della iscrizione come *esteriorizzazione e fissazione* di quelle entità interne e volubili che sono le intenzioni. Ricordiamo quanto si è detto a proposito della espressione: è solo nel momento in cui dico "ti prometto x o y " che ho promesso x e y ; e questo, nel senso tecnico che propongo, costituisce già una iscrizione, poiché - d'accordo con la legge Oggetto = Atto Iscritto - qualora all'espressione non seguisse l'iscrizione, anche l'oggetto verrebbe meno. Così, nel senso che propongo qui, "iscrizione" si applica a ogni forma di registrazione di atti sociali, tali cioè che riguardino almeno due persone. In questo senso, un diario o la lista della spesa non costituiscono di per sé "iscrizioni" nel senso in cui ne parlo in questo libro, e possono diventarlo solo nel quadro di una indagine poliziesca o di una ricostruzione storiografica, il che d'altra parte è possibile in linea di principio, come carattere immanente alla scrittura; mentre una promessa fatta dal Premier alla televisione, una stretta di mano, una strizzata d'occhio sono iscrizioni, almeno in questo senso tecnico, e non onnipervasivo. Insomma, non sto dicendo che il mondo è fatto di scrittura; sostengo piuttosto che ciò che fissa gli atti sociali dando vita a oggetti sociali conviene che sia chiamato "iscrizione", in qualità di registrazione non privata. Ora, sotto il profilo sostanziale, ci sono tre considerazioni da svolgere a proposito della peculiarità della iscrizione nella accezione qui proposta.

In primo luogo, ciò che l'iscrizione possiede necessariamente, a differenza della registrazione, è il *valore potenzialmente pubblico*, ossia - come ho detto - deve essere tale da riguardare almeno due persone. Un ricordo nella mente di qualcuno può sparire con lui. Visto che nessuno può andare a leggere nella sua testa, è indubbiamente una registrazione, ma non è una iscrizione. Viceversa, se questo stesso ricordo è annotato su un pezzo di carta, accede almeno potenzialmente allo stato di documento. Può darsi che sia nascosto benissimo, può darsi (ancora più facilmente) che sia del tutto irrilevante, come un conto della lavanderia. E tuttavia questo tipo di registrazione, diversamente da quella che rimane nella testa di una persona, è in linea di principio accessibile ad altri, e costituisce una iscrizione potenziale.⁸⁵ Il fatto di essere iscritto non si limita a esteriorizzare un pensiero, ma contribuisce a fissarlo; vale la pena di svi-

⁸⁵ Come già nel caso della registrazione, questa è una condizione epistemologica. Nel caso degli oggetti sociali (che per esistere richiedono l'intervento pratico e cognitivo di soggetti) la demarcazione tra ontologia (quello che c'è) ed epistemologia (quello che si sa) è meno netta di quanto non avvenga nel caso degli oggetti fisici.

luppate un poco quanto ho detto sopra a proposito del rapporto fra intenzione e iscrizione. Sino a che qualcosa rimane una rappresentazione o una intenzione nella mente, possiede uno statuto fragile e contestabile, come i ricordi. Si dubita spesso, e a buon diritto, della propria memoria (“avrò davvero voluto questo?”),⁸⁶ così come delle proprie intenzioni (“voglio davvero questo?”). Ciò non dipende solo dalla debolezza del ricordo o dalla incostanza del carattere, ma, soprattutto, dal fatto che l’intenzione o la rappresentazione non trova i propri esatti limiti, che viceversa seguono naturalmente a una iscrizione, che è una esteriorizzazione stabile e condivisibile. Lo scrittore che scopre di non avere niente da dire, il tizio che all’ultimo momento scopre di non volersi sposare, sono esempi abbastanza ovvi del fatto che l’iscrizione dà forma alla interiorità. A maggior ragione, nello spazio pubblico, una legge che è solo nella testa del legislatore non è vincolante per nessuno, nemmeno per lui, e non sarà vincolante sino a che non verrà approvata nella forma di un testo scritto.⁸⁷

C’è un secondo senso che ci mette sull’avviso circa la natura intrinsecamente sociale e istituzionale della iscrizione rispetto alla registrazione solitaria. Si ha iscrizione (in base alla teoria che propongo) non solo quando una registrazione individuale viene scritta da qualche parte, accedendo virtualmente allo spazio della pubblicità, ma anche quando ha luogo un *atto sociale*, ossia allorché, nel quadro di una società che, al solito, coinvolge non meno di due persone fisiche o giuridiche (o loro rappresentanti, come in un sito interattivo)⁸⁸ vengono pronunciate parole che danno luogo a un oggetto sociale: una promessa, una scommessa, un giuramento ecc. In questo caso, basta che le parole siano registrate nella mente degli astanti, al limite anche solo in quella del promittente e del promissario (con la sola controindicazione che, in questo caso, può verificarsi la situazione di “la mia parola contro la tua”). Dunque, non è strettamente necessario che si dia scrittura su carta o su qualche altro supporto affinché ci sia una iscrizione. Non è difficile immaginare un’epoca in cui c’erano soltanto atti, iscritti - con formule facili da ricordare - nella mente delle persone, dotate di memoria migliore della nostra. Quando, come ora, la maggioranza delle operazioni può avvenire cliccando su un sito, sembra prodursi il fenomeno inverso, e gli atti linguistici si diradano. Ciò che accomuna la situazione arcaica (l’atto linguistico), quella classica (l’atto linguistico accompagnato da iscrizione su carta) e quella attuale (l’atto del cliccare sul sito) è tuttavia la contemporaneità, almeno in linea di diritto, dell’atto e

⁸⁶ La psicologa americana Elizabeth Loftus, studiando la malleabilità della memoria e la possibilità di manipolarla (<http://faculty.washington.edu/eloftus/Articles/2003Nature.pdf>), ha confermato la necessità di una registrazione su supporto esterno anche e soprattutto per garantire (almeno fino a un certo punto) l’assenza di distorsioni e l’univocità delle informazioni registrate.

⁸⁷ A giusto titolo un burocrate come l’imperatore Francesco Giuseppe sosteneva che nulla esiste realmente sino a che non assume la forma dello scritto; tesi che sembra anticipare l’*il n’y a pas de hors-texte* di Derrida.

⁸⁸ E ottimalmente tre, le due parti e un terzo, un testimone, anche non umano, per esempio una telecamera in una banca o un registratore in un *call center*.

della iscrizione, come è dimostrato dai verbali, spesso redatti a giorni di distanza, ma che per finzione giuridica sono contemporanei agli atti verbalizzati.

Infine, nella iscrizione la parola *detta* (o scritta, o cliccata, o accennata) risulta essenzialmente una parola *data* a qualcuno, proprio perché si tratta di un atto sociale tra due parti che si scambiano qualcosa. Ora, la parola data, poiché ha senso solo se viene conservata, registrata (altrimenti è una parola al vento) è già, in linea di principio, una iscrizione. Prendiamo la scena dell'*Amleto*.⁸⁹ Claudio, il re, chiede un giuramento al figlio. E Amleto giura. Come? Certo con l'atto linguistico del giurare: "I swear", "io giuro", e il giuramento è fatto.⁹⁰ Dicendo "giuro", Amleto non sta descrivendo un giuramento, ne sta attivamente producendo uno; ossia, fa cose con le parole, poiché il giuramento è un oggetto, non si riduce alla semplice manifestazione della sua volontà, è destinato a esistere anche se Amleto dovesse cambiare idea. Non è una parola che si *dice*, è una parola che si *dà* a qualcuno, e che diventa, perciò, irrevocabile. Con questa osservazione vorrei portare l'attenzione su due elementi in cui la teoria della iscrizione differisce da quella degli atti linguistici. In primo luogo (tornerò estesamente su questo punto nella seconda dissertazione), la linguisticità degli atti risulta accidentale; gli atti, come si è visto, possono anche essere taciti, posso dare la mia parola semplicemente con un cenno del capo (per esempio, quando il Commendatore accetta l'invito a cena di Don Giovanni)⁹¹, o cliccando su un sito,⁹² laddove è la loro iscrivibilità che risulta necessaria e necessitante.⁹³ In secondo luogo, proprio il carattere indispensabile della iscrizione chiarisce perché gli atti si trasformino in oggetti che sopravvivono di ore, giorni o anni (e talvolta persino secoli) all'atto.⁹⁴

Le considerazioni svolte sin qui volevano rispondere alla obiezione: "Vuoi dire che se non c'è qualcosa di scritto non c'è un oggetto sociale? Che non ci si può accordare con una stretta di mano? O, inversamente, dove le vedi tutte queste iscrizioni? E, insomma: non ti sembra di stare abusando della parola

⁸⁹ Atto I, Scena V.

⁹⁰ Austin 1962a. Quando dico: "Questo è un tavolo", mi riferisco a un tavolo che esisteva anche prima che ne parlassi. Lo stesso vale per un ordine. Quando dico: "Apri la porta", la porta esiste indipendentemente dalle mie parole. Le cose, però, vanno molto diversamente quando dico: "La seduta è aperta". La seduta non si avvia indipendentemente dalle mie parole. E lo stesso vale se dico: "Vi dichiaro marito e moglie", "Prometto che domani ti darò dieci euro", e così pure se battezzo qualcuno, gli conferisco o gli revoco un titolo ecc. Ora - ecco il nocciolo della teoria di Austin - con questi atti io *produco* qualcosa, degli oggetti sociali: sedute, matrimoni, promesse, battesimi, titoli ecc.

⁹¹ "Con la marmorea testa ei fa così... così", Atto II, scena XII.

⁹² Per esempio, quello di una compagnia aerea o di una banca. Ma esiste anche (ringrazio Daniela Tagliafico per questa informazione), uno specifico sito per le promesse: <http://www.pledgebank.com/>

⁹³ "Tu m'invitasti a cena, / Il tuo dover or sai", Atto II, scena XVII.

⁹⁴ Amleto dice che iscriverà la parola data, il giuramento, sulla tavola della sua memoria (dice proprio così, paragonando la mente a una tavoletta incerata), sul volume e sul libro del suo cervello. Una tavoletta pura, non mescolata con materia più vile ("Unmixed with baser matter"), cioè - Shakespeare gioca con i due registri - puro nelle intenzioni e, contemporaneamente, capace di ricevere la memoria, l'impronta, l'iscrizione, nella forma più durevole. Il ricordo, da entrambe le parti (la parola data a Claudio e iscritta nella mente di Amleto), costituisce l'oggetto.

‘iscrizione’, quando la applichi sia a un libro, sia a uno che promette a un altro che domani gli taglierà le ruote della macchina?” Direi proprio di no. Mi sembra che, una volta riconosciuto il carattere specifico della situazione, non risulti abusivo adoperare il termine tecnico “iscrizione”.

5.2.3. *Pragmatica*

L’iscrizione fissa un atto sociale o lo costituisce. Propongo cinque osservazioni pragmatiche:

1. Gli oggetti sociali non richiedono necessariamente atti linguistici;
2. L’identità dell’oggetto sociale dipende dalle poche molecole dell’iscrizione;
3. L’iscrizione determinante non è necessariamente un documento legale;
4. La controparte dell’iscrizione può anche essere un’entità negativa;
5. Una volta iscritto, un oggetto sociale esiste con una forza tale che non può essere annichilito, ma semplicemente revocato.

Data l’importanza dell’argomento, esaminiamo in dettaglio le cinque osservazioni.

5.2.3.1. *Dagli atti linguistici agli atti scritti*

Prima osservazione, dunque: gli oggetti sociali non richiedono necessariamente atti linguistici. Per quanto riguarda il problema degli atti linguistici, Austin è consapevole del fatto che non si può sostenere che “sposarsi è dire alcune parole”, bensì che “sposarsi è, in alcuni casi, semplicemente dire alcune parole”, giacché ci sono culture in cui per sposarsi basta coabitare. Da ciò deriva, tuttavia, che l’atto linguistico non è l’*eidos*, ma solo una manifestazione, e che la condizione necessaria del performativo è che ci sia una registrazione, ossia una forma di iscrizione, e che questa risulti conforme a un rito. Il ruolo della registrazione è confermato dalla circostanza per cui, nel rito civile italiano, dopo il “sì” di entrambi i contraenti, l’ufficiale di stato civile chiede: “I testimoni hanno udito?”⁹⁵ dopo di che procede alla scrittura materiale di atti. Lo stesso avviene negli esami, che non sono validi se l’atto linguistico è stato proferito ma non registrato e firmato; e l’oggetto sociale “professore ordinario” è costruito da atti scritti: un bando, l’invio di titoli, dei verbali.

Senza scomodare il logocentrismo, sembra che privilegiare il matrimonio abbia condizionato l’analisi di Austin. Da una parte, ci sono atti, come le dichiarazioni di guerra, che per ragioni di fatto avvengono raramente in presen-

⁹⁵ Che è come dire: “hanno registrato?”, altrimenti sarebbero “parole al vento”, o sarebbe “parlare al muro”, che sono poi le due caratteristiche con cui, nel *Teeteto* (191 c-d), Platone qualifica le insufficienze di una *tabula rasa* che non sia della consistenza giusta, risultando o troppo molle (incapace di trattenere la registrazione) o troppo dura (tale da non poter ricevere l’incisione o l’iscrizione). Un’eccellente analisi della testimonianza si trova in Vassallo 2003: 24-32.

za. Sembra implausibile che il re di Francia vada a casa del re d'Inghilterra e gli dica "ti dichiaro guerra", perché non è escluso che il re d'Inghilterra risponda "e io ti dichiaro in arresto", e la cosa finisca lì.

Meglio ricorrere allo scritto, e a iscrizioni che potranno fare a meno di parole, limitandosi (per esempio, con un attacco preventivo) alla richiesta di una presa d'atto. In altri casi, non sarà nemmeno necessario rivolgersi direttamente all'avversario; potrà bastare indirizzarsi al proprio parlamento, e l'atto varrà come dichiarazione solo perché si assume, come è proprio della forma scritta, che il messaggio raggiungerà, mediante la radio e la stampa, il vero destinatario, che non è presente alla formulazione dell'atto.⁹⁶

In altri casi, ancora più interessanti perché sono stati considerati da Austin - che tuttavia non ne ha tratto le ovvie conseguenze - l'atto, che è tale *di diritto*, e non semplicemente *di fatto*, può presentarsi *solo* in forma scritta. Si consideri per l'appunto uno degli esempi di performativo adottati da Austin: "Lascio il mio orologio in eredità a mio fratello". Ora, visto che si tratta di un testamento, l'atto produrrà un oggetto solo nel momento in cui chi ha scritto o dettato il testamento non potrà più pronunciare *alcuna* parola.

Risulterebbe d'altra parte ben bizzarro supporre che ci voglia necessariamente un atto linguistico per elevare una contravvenzione per sosta vietata: quanto dovrebbe aspettare il vigile, e quanti vigili ci vorrebbero? In taluni casi, come nelle multe per eccesso di velocità rilevate dall'autovelox, non c'è nemmeno un agente umano in grado di parlare e dotato di "intenzionalità originaria". E anche nel caso di agenti umani, uno sguardo di rimprovero o di approvazione può rafforzare o compromettere quell'oggetto sociale "di per sé" (nella classificazione di Searle) che è il prestigio. Anche in questo caso, l'elemento centrale è la registrazione, non la formulazione linguistica.

5.2.3.2. *Identità e iscrizione*

Seconda osservazione: l'identità dell'oggetto sociale dipende dalle poche molecole dell'iscrizione e non dalle molecole (tante, poche o nessuna)

⁹⁶ Prendiamo ad esempio questo discorso, tenuto da Franklin D. Roosevelt al Congresso degli Stati Uniti: "Alla mattina dell'11 dicembre il governo della Germania, perseguendo il suo progetto di conquista del mondo, ha dichiarato guerra agli Stati Uniti. È così avvenuto ciò che si sapeva e si attendeva da tempo. Le forze che tentano di asservire l'intero mondo stanno ora muovendosi verso questo emisfero. È la più grande sfida a vita, libertà e civiltà che ci sia mai stata. Ogni ritardo comporterebbe un grave pericolo. Lo sforzo rapido e unitario di tutti i popoli del mondo determinati a restare liberi assicurerà una vittoria mondiale alle forze di giustizia e del diritto su quelle della brutalità e della barbarie. Anche l'Italia ha dichiarato guerra agli Stati Uniti. Perciò chiedo al Congresso di riconoscere lo stato di guerra fra gli Stati Uniti e la Germania e fra gli Stati Uniti e l'Italia". Alla lettera, si potrebbe pensare che non sia una dichiarazione di guerra, giacché si potrebbe argomentare che Roosevelt stia semplicemente informando il Congresso ("ci hanno dichiarato guerra"), stia biasimando l'indole degli attaccanti, la virtù degli attaccati, i vantaggi di una reazione, e che chieda di dichiarare guerra. In realtà, non è così: indirizzandosi al Congresso per essere autorizzato a dichiarare guerra, la sta dichiarando, e non al Congresso, che è presente, ma a Hitler, che non c'è.

dell'oggetto fisico a cui eventualmente si riferisce. Verifichiamolo partendo da un oggetto con tantissime molecole, la Polonia.

Consideriamo la Polonia di oggi, con Varsavia piuttosto spostata a oriente, per via delle acquisizioni territoriali postbelliche avvenute in gran parte a spese della Germania. Ma se guardiamo la Polonia del 1941, sotto il controllo tedesco, troveremo Varsavia all'estremo occidentale, quasi sul confine. Consideriamo poi la Polonia degli anni Venti, molto estesa territorialmente giacché i due vicini, la Germania e l'Unione Sovietica, avevano avuto qualche problema (una guerra persa e la rivoluzione russa). Varsavia è al centro di un territorio molto vasto, ed è un po' spostata verso occidente. Se guardiamo invece la Polonia dell'età napoleonica, Varsavia è al confine orientale. Può essere interessante notare che invece, nel 1772, Varsavia era al confine settentrionale. A questo punto non ci si stupisce più di nulla, nemmeno del fatto che, nel 1300, non riusciamo a determinare la posizione di Varsavia in Polonia, semplicemente perché c'è la Polonia (che peraltro abbiamo visto ruotare vorticosamente intorno a Varsavia), ma non c'è Varsavia. È poco ma sicuro: l'identità della Polonia non viene dalle sue molecole, bensì da trattati, da registrazioni scritte, da accordi, che hanno tutti l'interessante proprietà di recare delle firme a piè di pagina.

Passiamo ora al caso di un oggetto sociale il cui supporto fisico, sia pure ingente, consiste in un numero di molecole molto inferiore rispetto a uno Stato, ossia un'industria pesante come la Fiat. Prendiamo la Fiat degli anni Trenta. Il suo essere fisico consisteva nello stabilimento del Lingotto, negli operai, negli impiegati e dirigenti, nel vecchio senatore Agnelli, nelle automobili. Ma è proprio così? Ovviamente no. Come nel caso della Polonia, il Lingotto può diventare un museo, un albergo e un palazzo di congressi che non appartiene più alla Fiat, gli operai possono (quasi) scomparire, l'assetto proprietario può complicarsi e ramificarsi, eppure la Fiat continua ad esserci, e le sue difficoltà non sono di tipo identitario. Si noti anche questo: le automobili, che ci sono sempre state e ci sono ancora adesso, costituiscono l'essere della Fiat solo fino a quando sono vendute; dopo rientrano nei possessi privati dell'acquirente. La magia per cui un'auto non è più della Fiat ma mia è un *contratto*, una forma di registrazione, caratterizzata anche qui, guarda un po', da due firme, quella di chi vende e quella di chi compra.⁹⁷ E contratti del genere sono alla base (insieme a libri contabili, pacchetti azionari, comunicazioni, lettere con carta intestata, fax, buste paga, ecc.: quanto dire a *iscrizioni*) dell'identità della Fiat: la quale certo possiede quella che si chiama "attività caratteristica",⁹⁸ ma che,

⁹⁷ Di nuovo, si obietterà: la firma suppone un accordo, quindi un'intenzione. E siamo d'accordo, a patto che si riconosca, come ricordavo prima, che le intenzioni non sono facili da verificare, e che un contratto capestro è valido per quello che reca scritto, e sottostà a tutte le clausole scritte dietro, in caratteri piccolissimi. Dipendesse dalle intenzioni dello sventurato che lo ha firmato, non ci sarebbe mai stato, o cesserebbe di esistere.

⁹⁸ Fortemente ridottasi col tempo: Fabbrica Italiana Automobili Torino, proprio come Sacro Romano Impero, che, a detta di Voltaire, non era più né sacro, né romano, né impero.

proprio come la Polonia, non dipende dalle sue molecole fisiche (tutto sommato, le firme che definiscono l'identità della Fiat saranno poco di meno di quelle che definiscono l'identità della Polonia).

Adesso lasciamo l'industria pesante e veniamo a una compagnia di servizi, per esempio la Telecom di una trentina di anni fa, all'epoca in cui si chiamava Sip (e prima Siptel). Quali sono le molecole fisiche che ne definiscono l'identità? Anche qui, un certo numero di operatori, dei palazzi per uffici, ma, in fondo bizzarramente, anche gli apparecchi telefonici (di cui la compagnia rimase a lungo proprietaria) e le linee telefoniche. Ora, da quando ognuno ha potuto comprarsi i telefoni che voleva, i telefoni Telecom non sono più stati gli unici telefoni in casa, e oggi costituiscono una minoranza. Inoltre, la Telecom ha perso progressivamente il monopolio delle linee telefoniche. Bisogna concludere che la Telecom è diventata una cosa diversa? In un senso, sì, non è più la compagnia monopolistica in Italia con quel che ne segue. Ma, come la sua identità nel passaggio dalla Siptel alla Sip alla Telecom non dipendeva dagli apparecchi e dai fili, così ora - come sempre - la sua identità consiste in firme. Insomma: apparecchi e linee telefoniche possono sparire o cambiare proprietà, e questo non comporta necessariamente la scomparsa di Telecom. Basta che non scompaiano le iscrizioni; se ciò avvenisse sarebbe un vero guaio.

Adesso chiediamoci: dov'è l'essere della Vodafone? Quest'ultimo interrogativo ha il vantaggio di togliere di mezzo moltissime molecole. Perché in effetti la Vodafone non ha mai posseduto telefoni o fili, essendo una compagnia di telefonia mobile. Uno può comprarsi il telefonino che vuole, ecc. E allora dov'è l'essere della Vodafone? In quali molecole consiste? Semplice: nella sim (indipendentemente dal supporto); in atti depositati in tribunale indipendentemente dal supporto); in azioni (indipendentemente dal supporto). Che sono altrettanti tipi di firme (il codice depositato nella sim è l'essenza di una firma, che stabilisce l'unità concettuale tra i *blip* del computer della banca, il codice genetico, il tratto di inchiostro sulla carta).

5.2.3.3. *Legge e tradizione*

Terza osservazione: l'iscrizione determinante non è necessariamente un documento legale.

Prendiamo l'oggetto sociale "Fiorentina".⁹⁹ "L'A.C. Fiorentina, nata il 26 agosto 1926, fallisce nel luglio 2002, e cessa ufficialmente di esistere. Una nuova società, la Florentia Viola, nasce il 3 agosto 2002, all'indomani della mancata iscrizione al campionato di serie B della A.C. Fiorentina 1926, e prende il posto di quest'ultima nel cuore (e nella memoria) dei tifosi. La nuova società utilizza i vecchi colori e il vecchio stadio, ma è un nuovo oggetto so-

⁹⁹ Riporto il caso così come lo espone Davide Fassio, ms. inedito.

ziale, con nuovi giocatori, in un nuovo campionato, quello di serie C2. Più di un anno dopo il presidente Della Valle si aggiudica il vecchio marchio 'Fiorentina' all'asta fallimentare, ma il nome del club resta diverso da quello precedente (la nuova squadra si chiamerà ACF Fiorentina S.p.A.) e i due oggetti restano ben distinti a livello legale. Non avendo nulla in comune con la registrazione della Fiorentina, la Florentia è, in tutto e per tutto, un nuovo oggetto sociale, una nuova squadra con nuovi giocatori in un nuovo campionato. Ma i tifosi e l'opinione pubblica hanno continuato a vedere in quella squadra di giocatori la vecchia Fiorentina; la gente ha attribuito ad essa l'identità e le vittorie ottenute nel passato dalla Fiorentina, società giuridicamente morta. Il 20 agosto 2003 si verifica un evento ontologicamente paradossale: con l'allargamento della serie B da 20 a 24 squadre vengono ripescate tre retrocesse dell'anno precedente e, come ventiquattresima, stante la mancata iscrizione del Cosenza, arriva la Fiorentina, promossa per meriti sportivi. A decretare l'evento sono TAR e FIGC, organismi giuridici e federali ufficiali; ma quali meriti sportivi possano aver riscontrato in una società appena nata è un mistero. Probabilmente la Florentia era l'unica società professionistica senza nemmeno un titolo minore! Cosa è successo? È molto semplice: alla Florentia sono stati attribuiti i titoli della vecchia Fiorentina, trascurando il fatto che erano oggetti diversi a livello giuridico, in quanto diverse erano le registrazioni."

Come la mettiamo? Sembra di trovarci in una situazione speculare rispetto a quella della nave di Teseo, il rompicapo metafisico che, nella versione di Hobbes,¹⁰⁰ ci pone di fronte a due navi, quella che poco alla volta ha sostituito tutte le sue parti, e quella costruita con le parti che venivano sostituite: quale delle due è la vera nave di Teseo? Nel caso della Fiorentina abbiamo a che fare con entità che conservano alcune componenti fisiche (in particolare, un giocatore), ma danno vita, nel giro di qualche anno, a due oggetti sociali differenti: come si giustifica la continuità? Non su base fisica, perché il giocatore superstite era uno solo, e nemmeno su base legale, giacché le due società sono diverse. La ragione è piuttosto data dalla tradizione: era la squadra di Firenze, aveva i suoi tifosi, era percepita come la prosecuzione della vecchia squadra. Morale: *l'essere Fiorentina sta nelle registrazioni*, che però non sono solo quelle del notaio, ma anche la memoria dei tifosi, i giornali e le televisioni.

Prendiamo ora il caso di Israele: la sua identità è data dal fatto che, due millenni dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme, si è costituito uno Stato che in parte occupa lo stesso suolo fisico, oppure dalla circostanza che quello fosse il suolo di cui si parla nella Bibbia? È difficile decidere, poiché le questioni risultano strettamente intrecciate. Se tuttavia si fosse attuato uno dei progetti di Herzl, di ricostruire Israele in Argentina, ecco, si sarebbe detto che

¹⁰⁰ Hobbes 1655, p. 185 (II, cap. 11, § 7). Discussioni recenti in Chisholm 1976, pp. 89-113; Simons 1987, pp. 199-204; Wiggins 2001, pp. 76-106; Varzi 2003. Vedi anche Carrara e Giaretta, a c. di, 2004.

lo Stato di Israele sarebbe stato proprio lì, con una continuità garantita dalla tradizione scritta e non dalle molecole del territorio, totalmente diverse.

In taluni casi, le iscrizioni possono essere non solo extralegali, ma addirittura fallaci, e malgrado ciò prevalere rispetto a un eventuale appello all'oggetto fisico. Un altro luogo pensato, all'inizio degli anni Quaranta del secolo scorso, come destinazione per lo Stato di Israele, fu il Madagascar. Il risultato sarebbe stato il medesimo che nel progetto argentino di Herzl. Ma ci sarebbe stata l'ulteriore complicazione che ciò che attualmente si chiama "Madagascar", la grande isola nell'Oceano Indiano, designava un territorio dell'Africa continentale, e venne a indicare l'isola attraverso un errore ripetuto.¹⁰¹ Ora, nessuno oggi pone in dubbio che il Madagascar sia proprio quell'isola lì, e apparirebbe bizzarra la rivendicazione di chi volesse ripristinare le vecchie denominazioni, magari appellandosi all'identità di oggetti fisici che ormai *non fanno più testo*.

5.2.3.4. *Entità negative*

Quarta osservazione: la controparte dell'iscrizione può anche essere un'entità negativa, come nel caso del debito, che non è né nelle tasche del debitore né in quelle del creditore. Ora, dov'è l'oggetto sociale? Anche qui, viene a soccorrerci l'iscrizione.

Su "La Repubblica" del 4 gennaio 2004 leggevamo: "Secondo i progetti originali dovevano essere nascosti, come un cadavere ingombrante, in una buca scavata nella notte nel bel mezzo della pianura padana, proprio alle spalle della sede Parmalat. E invece sono finiti nelle mani sbagliate, quelle dei magistrati di Milano, e hanno dato il via al gran valzer delle manette. Sono tre foglietti in cui i contabili Parmalat, poche ore prima dell'esplosione del caso, avevano riassunto il bilancio della società-discardica del gruppo, quella destinata a raccogliere tutti i debiti (e con questi buona parte dei segreti) di Tanzi e soci: la Bonlat. Tre foglietti, di cui *Repubblica* rivela il contenuto".

Sarà che si trattava, come abbiamo appena letto, di una società-discardica, però è anche vero che quello di scavare un buco per seppellire tre foglietti era un progetto davvero originale. Bruciarli, inghiottirli, farli a pezzettini e disperderli nell'ambiente, alla peggio buttarli nel gabinetto, come si impara anche al cinema, sembrano modi molto più pratici per far sparire tre foglietti. E invece no. I vertici della Parmalat hanno voluto strafare: un altro buco, dietro l'azienda; che richiede tempo, notti senza luna, e alla fine può essere scoperto.

¹⁰¹ Evans 1985. È un argomento contro la teoria di Kripke 1980, che invece, in un ambito diverso, più codificato, quello della monetazione, mi sarà utile tra poco.

Con il risultato che i tre foglietti li hanno trovati prima i magistrati, poi “La Repubblica”. Perché? Perché restavano, appunto, delle *iscrizioni*.¹⁰²

5.2.3.5. *Miracoli*

Quinta e ultima osservazione: una volta iscritto, un atto sociale costruisce un oggetto talmente robusto che per farlo scomparire occorre un intervento soprannaturale. Consideriamo l’annullamento del matrimonio. Il canone 1142 del Codice di Diritto Canonico recita che il pontefice, per il bene delle anime, può sciogliere il matrimonio, e precisa: “Può essere sciolto’ sta ad indicare ‘per grazia’ e con una dispensa, in quanto è un provvedimento amministrativo e non una sentenza”. Quanto dire che non c’è stato nulla, in nessun luogo, mai; laddove la sentenza, come avviene nel divorzio, riconoscerebbe l’esistenza dell’oggetto. È il solo caso, a mia conoscenza, che contraddica la formula Oggetto = Atto iscritto.

5.2.4. *Documenti in senso stretto*

Un documento è una iscrizione con valore istituzionale. Come ho precisato (§ 5.1.5), stabilire se una iscrizione in senso tecnico sia un documento in senso stretto non è competenza di una ontologia, bensì di atti storici e istituzionali, sicché piuttosto che di una ontologia del documento in senso stretto propongo una dossologia.

5.2.4.1. *Dossologia*

Più sopra, rispondendo in generale alla domanda “che cos’è un documento?”, avevo proposto di considerarlo (1) come la iscrizione di un atto e (2) come il portatore di un valore giuridico prevalente rispetto a quello storico e informativo. La domanda sulla natura del documento in senso stretto è ben più complicata, per i motivi che avevo ricordato più sopra, e in particolare per la variabilità degli atti e delle modalità di iscrizione in cui si può realizzare la formula “atto iscritto”. Se, per esempio, si può tracciare un discrimine teorico fra registrazioni (individuali) e iscrizioni (riguardanti almeno due persone), quand’è che una iscrizione diviene un documento in senso stretto? Non c’è nulla di sorprendente, in effetti, nel pensare che ciò che oggi è un documento potrà non esserlo tra cento anni, e viceversa (questo ragionamento, esteso ai circa cinquemila anni di uso della scrittura, rende la definizione del “docu-

¹⁰² Funziona anche con la Enron. Tra i commenti che accompagnarono il crack, un quotidiano finanziario metteva al primo posto delle dieci cose che si potevano fare con un’azione Enron: *Use it for sanitary disposal and other bathroom activities.*

mento in senso stretto” quasi introvabile). D’altra parte, ci sono tradizioni giuridiche, come quella americana, in cui un qualunque pezzo di carta su cui stia scritto “ti devo la somma X” è un documento¹⁰³ in senso stretto; in Italia non è così, però non dimentichiamoci che dal 1997¹⁰⁴ esistono, con pieno valore documentale, le autocertificazioni in carta semplice, che in precedenza non sarebbero state documenti in senso stretto, bensì, al massimo, iscrizioni. Se il criterio è variabile, non troveremo mai delle assiomatiche del documento in senso stretto, e converrà piuttosto rifarsi alla consuetudine come unica (e variabile) autorità in materia.

In effetti, la diplomatica - ossia la scienza che studia il documento - si occupa sia di documenti in senso stretto (dotati di esplicito valore giuridico), sia delle lettere e dei mandati, sia di quegli atti, come le corrispondenze d’ufficio o le testimonianze, che servono alla preparazione di documenti. Non sorprende che il filo conduttore che unisce questi elementi apparentemente dispersi sia offerto proprio dalla iscrizione: “diplomatica”, infatti, viene dal greco δῖπλωμα, letteralmente “piegato in due”, nome che si dava a ogni scritto di autorità competenti ad assegnare funzioni o *status*. Del documento, dunque, si può dire una sola cosa in senso teorico, e cioè che è una iscrizione conforme a certi requisiti;¹⁰⁵ ma, per l’appunto, così non abbiamo ancora individuato un carattere proprio del documento in senso stretto, capace di distinguerlo da una iscrizione. Fortunatamente, nella maggior parte dei casi questo costituisce un problema solo per la teoria, giacché intuitivamente la differenza tra una iscrizione e un documento balza agli occhi, ed è difficile equivocare quando un agente ci dice “favorisca i documenti”; a domande del genere diamo (a seconda dell’autorità richiedente) cose come il passaporto, la carta di identità, il libretto di circolazione. È poco probabile che consegneremo libri, o lettere, o *file* di computer; e se daremo dei soldi si tratterà solo di un tentativo di corruzione.¹⁰⁶

5.2.4.2. Osservazioni

¹⁰³ IOU, acronimo di “I owe you”, cioè, per l’appunto, “ti devo”.

¹⁰⁴ Legge 15/3/97 n. 59, Delega al Governo per la riforma della Pubblica Amministrazione e per la semplificazione amministrativa (cosiddetta “Bassanini”).

¹⁰⁵ Per trasformare una iscrizione in un documento si richiedono operazioni materiali e formali. Per esempio, in Germania si vendono in cartoleria i fogli predisposti per redigere il testamento, e in America un semplice “dee”, un bollino rosso erede della ceralacca, conferisce valore documentale a quei fogli gialli usati comunemente per iscrizioni di ogni sorta, e che si chiamano “legal pad”. Del resto, la “carta protocollo”, in Italia, svolgeva una funzione del genere, e diveniva “carta bollata” quando per l’appunto riceveva delle marche da bollo che erano l’equivalente del “dee”. Queste caratteristiche materiali non sono mai accidentali, e mirano a una idiomatichità peculiare, nonché alla conformità a delle regole (a un protocollo, per l’appunto).

¹⁰⁶ Forse il documento è il contrario del tempo in Agostino: se me lo chiedi (per esempio come agente della stradale) lo so, ma se non me lo chiedi non lo so. Più probabilmente, il documento che mi viene richiesto dall’agente è qualcosa di altamente stereotipato (“patente e libretto”), mentre non è difficile immaginare un lungo dibattito in tribunale sul considerare o meno “documento” una certa iscrizione.

Ciò premesso, sono possibili quattro osservazioni.

Primo. Come abbiamo visto, il documento in senso stretto intrattiene una relazione privilegiata con il diritto, essendo la rappresentazione di un fatto dotato di rilevanza giuridica (la proprietà di una casa, per esempio, o anche semplicemente il fatto di aver pagato il biglietto del treno che si chiama appunto “documento di viaggio”). Tuttavia, questo criterio di riconoscimento si complica nel momento in cui la sfera del diritto subisce trasformazioni importanti come quelle in corso, soprattutto sotto il peso della tecnologia. Che cosa è un “documento di viaggio” nel momento in cui si può presentare come biglietto tradizionale, come pagina stampata con il computer, come sms sul telefonino? Si tratta di trasformazioni che hanno avuto luogo da tempo - ma molto più lentamente - con il denaro (moneta, banconota, moneta elettronica), e le considerazioni che svolgeremo in proposito nella prossima dissertazione si possono estendere alla intera sfera della documentalità.

Secondo. Sviluppando quello che si è detto circa una certa comprensione intuitiva del documento, va notato che esistono documenti a tutti gli effetti che risultano privi di valore legale (per esempio i documenti di uno stato che ha cessato di esistere), e che possono riceverlo solo in determinate condizioni; mentre, per esempio, un passaporto appare immediatamente provvisto di valore legale, sebbene, d'altra parte, non saremmo sicuri di poter collocare nella stessa sfera ontologica dei passaporti le banconote, che pure sono legalmente rilevanti (per esempio, bruciarle è un reato). Tuttavia, queste ultime sembrano possedere una documentalità meno forte giacché sono al portatore, cioè non risultano legate in modo decisivo a una identità: una banconota è valida sebbene la firma del governatore sia palesemente *riprodotta*¹⁰⁷ e dunque la sfera documentale a cui appartiene sembra piuttosto quella dei biglietti di treno.

Terzo. Un testo, anche molto lungo e articolato, può tranquillamente non essere un documento in senso stretto, pur essendo indubbiamente una iscrizione, allo stesso modo in cui una registrazione può non essere una iscrizione (e una traccia può non essere una registrazione). Una carta di identità dice indubbiamente abbastanza poco su di noi, eppure nella sua laconicità è un documento in senso stretto; la nostra autobiografia di mille pagine può indubbiamente risultare più rivelativa, ma non costituisce immediatamente un documento, pur essendo, al di là di ogni ragionevole dubbio, una prolissa iscrizione.

Quarto. Questo schematicissimo abbozzo della nostra intuizione dei documenti¹⁰⁸ ci permette comunque di riconoscere due elementi presenti (anche

¹⁰⁷ Ecco perché è così inappropriato allungare una banconota a un pubblico ufficiale che ci chiede un documento. D'altra parte, provare con un assegno non è una buona idea: se l'agente fosse corrotto, non lo accetterebbe perché lascerebbe delle tracce. Se non lo fosse, e si trovasse in vena filosofica, ci farebbe notare che aveva bisogno di una iscrizione convalidata dalla firma di un sindaco, di un prefetto, di un ministro, e non dalla *mia* firma (se poi fossi sindaco, prefetto o ministro, direbbe che la firma è sul supporto sbagliato).

¹⁰⁸ Che conto di sviluppare in un volume specifico, *Documentalità*, in preparazione per l'editore Laterza.

se non necessariamente compresenti) all'interno della documentalità. Da una parte, l'*idiograficità*, il fatto di essere l'espressione unica e insostituibile di una identità o di un diritto, come nel caso delle carte di identità, dei passaporti, dei diplomi; dall'altra, la *nomoteticità*, il fatto di presentarsi come conformi a una riproducibilità formale, come nelle banconote, nei biglietti del treno o del tram e simili. Sempre a livello intuitivo, l'*idiograficità* sembra prevalere sulla *nomoteticità* (la carta di identità ci appare come più documentale di una banconota), ma non sempre a ragione, basti pensare che figure come i notai, per esempio, esistono proprio per conferire *nomoteticità* a delle scritture *idiografiche*. *Idiograficità* e *nomoteticità*, la *singularità* e l'*iterabilità*, sono, per così dire, i due poli dialettici del documento. Non stupisce allora che la sua quintessenza si trovi nell'*idioma*, ossia nella *singularità iterabile*.

5.2.4.3. *Pragmatica*

Come ho detto (§ 5.1.2), il documento, nella sua forma forte, di iscrizione di un atto, il documento serve a dare e a ricevere potere: la patente mi permette di guidare la macchina, la carta di credito mi permette di comprarne una, il foglio verde mi permette di espatriare con la macchina, la tessera di riconoscimento permette al poliziotto di multarmi. Quando la patente, la carta di credito, il foglio verde o la tessera di riconoscimento sono scaduti, mantengono la loro struttura di iscrizione, nulla cambia fisicamente, ma divengono documenti in senso deboli, registrazioni di fatti (il fatto di essere stato X o Y, una carta di credito o una tessera di riconoscimento).

5.3. *Ontologia dell'attualità*

Ho dedicato a questo argomento alcuni libri, in certi casi dedicati a oggetti.¹⁰⁹ In breve, espongo la mia tesi di fondo, che motiva il perché dia tanta importanza ontologica alla scrittura e perché abbia indicato nella documentalità la chiave di volta del mondo sociale.

Il Novecento, che si è aperto con il trionfo della comunicazione orale, con il telefono e la radio, il cinema e la televisione, si è chiuso con una esplosione della scrittura, nei computer e nei telefonini, che hanno finito per mangiarsi tutto, compresa la televisione, che sembrava il mezzo egemone, il *non plus ultra*. Il cerchio si chiude: sia la televisione (pratica inizialmente orale) sia il giornale (pratica tipicamente scritta) finiscono in uno schermo che è destinato elettivamente alla scrittura.

Sotto la fantasmagoria delle trasformazioni tecnologiche il filosofo riconosce una continuità di fondo, e proprio questo vorrebbe essere l'ontologia dell'attualità: non l'enumerazione postmoderna di impressioni del momento,

¹⁰⁹ Ferraris 2005 e 2007a.

l'album delle figurine, ma il riconoscimento di strutture profonde. E ciò che ci insegna questa ontologia è che il futuro si nasconde nelle pieghe del passato. Quello a cui assistiamo è il dilagare - con e senza carta - di una cosa più vecchia delle Piramidi, e cioè la *scrittura*, che, molto più dei jet, è l'autentico veicolo della globalizzazione. Come è possibile? E come è possibile che tutta la tecnologia, oggi, sia asservita alla funzione essenziale della scrittura, ossia alla *registrazione*? Come è possibile che (altra profezia non troppo difficile) il controllo dell'energia sia, dal punto di vista politico, una posta inferiore al controllo della *memoria*?

Insomma, se la nostra vita biologica dipende dal Dna, la nostra vita sociale dipende da un altro codice, la scrittura, che registra, con o senza carta, i nostri atti sociali. Ecco perché il nostro futuro, anche nelle sue prospettive più mirabolanti, non potrà mai smarcarsi dalla scrittura, non potrà mai farne a meno. Perché sono tante le azioni che si fanno in un giorno, e queste azioni, se sono atti sociali, lasciano sempre una traccia.

5.3.1. Trasformazione

Qui cogliamo anzitutto il senso di una trasformazione, anzi, di due.

1. Il venir meno della distinzione tra lavoro e non lavoro; è quello che ci viene continuamente ricordato (e con i tratti, piuttosto curiosamente, dell'utopia) quando ci spiegano che con il nostro palmare ci portiamo dietro l'ufficio anche al ristorante, in piscina, in capo al mondo.

2. Il venir meno della distinzione tra mezzi di comunicazione privata e mezzi di comunicazione di massa. Una volta c'erano la posta e il telefono, privati, e la televisione, pubblica; ora invece la televisione la vedi quando vuoi, nei modi che vuoi, con il digitale terrestre che di fatto inserisce la tv nei ritmi individuali del computer; d'altra parte, con il computer puoi fare un blog, una rivendicazione terroristica, o mandare in giro le foto che tu stesso hai fatto, con il telefonino, ad Abu Ghraib o alla esecuzione di Saddam.

5.3.2. Distribuzione

La trasformazione pone un problema pragmatico, quello della distribuzione. Come si distribuisce la documentalità in una società complessa? - se una società avanzata avanza crescenti richieste in termini di documentalità, è anche vero che possiede crescenti risorse assicurate dai supporti informatici, che potenziano e moltiplicano la legge Oggetto = Atto Iscritto.

Questo elemento è molto visibile nelle transazioni finanziarie, e in tutti gli adempimenti che si possono compiere per il loro tramite. A livello finanziario, e già in una economia di supporti cartacei, i documenti fissano i valori, integrano valori diversi all'interno di un unico sistema, mobilitano risorse ed

energie, mettono in relazione le persone, proteggono le transazioni.¹¹⁰ Su questa base, il passaggio dal supporto cartaceo a quello informatico delocalizza le operazioni attraverso una estensione della scrittura. Su questa base, diviene possibile assolvere funzioni di varia natura: pagare tasse, multe e bollette (comprese quelle che, a differenza da luce gas e telefono, non si possono domiciliare in banca, per esempio la tassa sui rifiuti); contributi (per chi ha dipendenti di qualsiasi tipo); prenotazioni di visite mediche, avvocati, uffici pubblici; certificati (stato di famiglia, documenti di identità, certificati catastali); transazioni bancarie; servizi postali (raccomandate tramite gli sportelli virtuali delle poste, mandare un telegramma, o una lettera che verrà recapitata in formato cartaceo); acquisti on-line (in questo caso, anche di beni fisici, ci troviamo la spesa a casa quando arriviamo, così come di eventi o di oggetti sociali: biglietti aerei, biglietti di musei o di concerti).

Maggiori sono i problemi connessi con l'identificazione. Il documento informatico non è localizzato, o lo è enormemente meno di quello cartaceo. Se faccio una richiesta compilando un formulario che appare sul sito di una amministrazione pubblica, e che è lo stesso sia che mi trovi a una postazione di computer in Italia o nel Messico, dov'è esattamente il formulario? D'altra parte, chi mi risponde non è una persona (la persona leggerà, se mai, più tardi), bensì un programma. E un programma non può parlare, a meno che sia predisposto a farlo con quello che però è un altro programma, scritto. Il documento non è più la trascrizione di una voce localizzata in una persona fisica, è scrittura delocalizzata virtualmente in tutti i terminali a cui ci si può accedere. È in questo quadro che si inserisce il discorso sulla firma digitale, che viene a porre un rimedio alla impersonalità e alla delocalizzazione del digitale, e che riassume al proprio interno le caratteristiche pregnanti del documento: riferimento individuale (idiomaticità) e potere deontico.¹¹¹

5.3.3. *Tutela*

C'è un terzo e sensibilissimo problema. Come si tutela il documento in un mondo caratterizzato dall'esplosione della scrittura? I problemi crescenti di privacy nelle società avanzate vengono solitamente letti nella prospettiva di un Grande Fratello, ossia di un grande occhio che guarda d'accordo con il mo-

¹¹⁰ De Soto 2000.

¹¹¹ Cfr. la caratterizzazione della firma digitale nell'Art. 24, Decreto legislativo 5 marzo 2005, n. 82, Codice dell'amministrazione digitale. La firma digitale deve riferirsi in maniera univoca ad un solo soggetto ed al documento o all'insieme di documenti cui è apposta o associata. L'apposizione di firma digitale integra e sostituisce l'apposizione di sigilli, punzoni, timbri, contrassegni e marchi di qualsiasi genere ad ogni fine previsto dalla normativa vigente. Per la generazione della firma digitale deve adoperarsi un certificato qualificato che, al momento della sottoscrizione, non risulti scaduto di validità ovvero non risulti revocato o sospeso. Attraverso il certificato qualificato si devono rilevare, secondo le regole tecniche stabilite ai sensi dell'articolo 71, la validità del certificato stesso, nonché gli elementi identificativi del titolare e del certificatore e gli eventuali limiti d'uso.

dello del Panopticon di Bentham, ma l'immagine è in parte fuorviante. In effetti, è vero che sono aumentati i visori a raggi infrarossi, le telecamere che vedono ogni aspetto della nostra vita quotidiana in banche, stazioni, supermercati, palazzi privati, e satelliti. Ma la potenza di questo occhio sarebbe nulla se non si accompagnasse alla registrazione, che è per l'appunto ciò che trasforma una visione in un documento. Anche in questo caso, e i dibattiti sulle intercettazioni non sono che la punta di un iceberg, abbiamo a che fare con una questione capitale per la democrazia che chiede di essere impostata attraverso il riconoscimento della categoria della "documentalità."

6. *Idiomi*

Visto che si è parlato di "tutela", torniamo ai soggetti che avevamo abbandonato all'inizio. Ciò che si tutela è anzitutto (prima che un soggetto) un idioma.

Con "idioma" intendo quel modo specifico di presentazione di un'iscrizione che la collega a un individuo. Il suo modello più evidente è la firma (su un documento, un assegno, una banconota: un elemento pressoché onnipresente nella realtà sociale, benché spesso inosservato) ma può essere anche un modo di espressione peculiare, per esempio il tono normale di espressione di una persona. Il suo scopo è l'individualizzazione dell'oggetto, e proprio in questa misura assolve un ruolo decisivo nella validazione degli oggetti sociali, che grazie alla firma appaiono come fissazione di una intenzione.

6.1. *Firma*

La firma è un fenomeno filosoficamente molto interessante, che riassume in sé l'intera ontologia sociale, condensando per l'appunto la idiograficità, poiché la firma è solo mia, e la nomoteticità, dal momento che la firma deve essere sempre uguale, unico caso (per quel che riesco a immaginare e per quel che so) in cui una legge, invece di generalizzare, individualizza. A proposito della individualizzazione, il logico Saul Kripke aveva parlato di "designatori rigidi", nomi che indicano in maniera univoca un solo oggetto, tipicamente, i nomi propri diversamente dai nomi comuni.¹¹² Tuttavia, se cerco "Maurizio Ferraris" sulle pagine bianche, scopro che sono sette in Piemonte, sedici in Italia, e vi lascio immaginare il risultato della ricerca di "Mario Rossi". Viceversa, impronte, firme manuali e digitali, indirizzi di e-mail,¹¹³ e anche numeri di telefonino (che infatti sono in molte occasioni considerati come validi strumenti di riconoscimento) soddisferebbero queste condizioni. A parte il dato empirico, resta il punto filosofico: nella teoria della idiomatichità che propongo

¹¹² Kripke 1972.

¹¹³ Come scrive Umberto Eco in Eco 1997.

la designazione rigida alla Kripke potrebbe valere come ideale regolativo: vorremmo che le firme (analogiche o digitali) assomigliassero il più possibile a dei designatori rigidi,¹¹⁴ di qui il fatto che, per l'appunto, idiograficità e nomoteticità si rafforzino a vicenda, in questo caso. In un certo senso, l'idiomaticità della firma (la mia firma non può essere – in senso metafisico – la firma di qualcun altro) sarebbe analoga all'idiomaticità dell'origine biologica o materiale (io non potevo essere originato da genitori diversi da quelli che ho avuto; “questo” tavolo non poteva essere fatto di un materiale diverso da quello di cui è fatto).¹¹⁵

Ciò premesso, una prima domanda sull'ontologia dell'idioma è: si tratta di un documento in senso elevatissimo, come per esempio una bolla autografa? Della parte di un documento, come la firma su un assegno o un contratto? Oppure di un elemento presente in ogni documento, come, poniamo, il fatto che un biglietto del tram di Torino sia diverso da un biglietto del tram di Napoli, e risulti perciò idiomatico? Qui ci rendiamo conto di un cambio di registro. Sinora abbiamo avuto a che fare con una gerarchia: la registrazione è una specie del genere “traccia”, l'iscrizione una specie del genere “registrazione”, il documento in senso stretto una specie del genere “iscrizione”. Con l'idioma ci imbattiamo invece in un transcategoriale. Infatti, le tracce possono essere degli idiomi (nel caso delle impronte), e così pure le registrazioni (ognuno ha i propri ricordi, e i ricordi individuali dello stesso evento non coincidono), le iscrizioni (tipicamente, i manoscritti), e ovviamente, per lo stesso motivo delle iscrizioni, anche i manoscritti sono idiomi.

Per dipanare almeno alcuni di questi elementi, suggerisco prima di tutto di riconoscere i tre caratteri essenziali della firma, che considero come l'idealtipo dell'idioma: 1. l'identità: io, che firmo così e così perché sono io e non un altro; 2. la presenza fisica: io, dotato di un corpo, sono qui, presente, firmo di mio pugno; 3. la pienezza intenzionale: io firmo in modo non accidentale, la mia firma non può essere confusa con una macchia, né con il segno che spesso gli impiegati fanno sulla carta dicendo “firmi qui”.

6.1.1. *Identità*

Il primo valore dell'idioma è attestare l'identità della iscrizione, garantita da una imprecisione più o meno grande rispetto alla norma, una imprecisione che tuttavia – d'accordo con l'intreccio tra idiografico e nomotetico di cui si è detto – deve essere codificata, se cambiassimo continuamente firma sarebbe un nome o uno scarabocchio, ma non una firma. In effetti, la firma è ciò che sopravvive di documenti originariamente tutti autografi, e in alcuni casi, questa

¹¹⁴ Ringrazio Alessandro Gatti e Luca Morena per i suggerimenti kripkiani.

¹¹⁵ L'analogia sembra confermata dall'uso identificativo e documentale del Dna – una sorta di superfirma biologica, per l'appunto, dove idiomaticità e origine fanno tutt'uno come in nessun altro caso.

pratica viene ancora richiesta. Certo, il sovrano ricorreva al segretario; ma è interessante notare che i documenti della cancelleria di Carlo Magno (analfabeta e insieme riformatore dei documenti e della scrittura) venivano compilati con una grafia ben diversa dalla minuscola carolina, e molto meno leggibile: la corsiva merovingia. Lo scopo di questo arcaismo apparentemente contraddittorio e poco funzionale consisteva precisamente nell'assicurare l'idiomaticità sancita dalla tradizione. Una carta scritta con una grafia diversa, quando pure più leggibile (infatti, venne subito adottata nei libri) non sarebbe stata, per così dire, presa sul serio, ed è questo, dopotutto, il motivo degli svolazzi e dei fregi apparentemente disordinati e incoerenti che caratterizzavano le scritture cancelleresche e, sino a non molti anni fa, quelle dei notai (ora sopravvivono arcaismi formali che si accettano come stranezze naturali: ad esempio, "li" per "il" nella data, che non serve ad altro che ad anticare il documento con un profumo di autenticità).

L'intreccio tra idiografico e nomotetico si presenta per l'appunto come un nesso di unicità (la firma è solo quella) e di iterabilità (rimane la stessa),¹¹⁶ dove la firma risulta imparentata non solo con le tracce animali o le impronte digitali, ma anche con una sfera di idiomi¹¹⁷ che comprende lo stile (e quello che gli si connette, marchi, copyright, trade mark), o i loghi, su cui torneremo tra poco, o ancora gli arabeschi adoperati come sistemi di sicurezza su Internet. In particolare, gli arabeschi di Internet sono per lo più delle lettere dell'alfabeto deformate e individualizzate, cioè scritte in una maniera tale da risultare irriconoscibili a un lettore ottico non umano. Questa considerazione illumina la natura della idiomaticità. Che cosa rende idiomatico l'idioma? Uno potrebbe dire: la perfezione (magari pensando alle opere d'arte), ma la risposta giusta è: l'imperfezione, la non conformità. Le firme sono irregolarità e imperfezioni della norma calligrafica. Il modello generale è fornito dallo *Schibboleth*, una parola ebraica, שִׁבּוֹלֶת, che significa "torrente d'acqua" o "spiga di grano". E che si spiega con una storia biblica: per distinguere gli Efraimiti dagli uomini di Galaad (che avevano la esse di "sci"), si faceva pronunciare agli Efraimiti, che non l'avevano, che parlavano con la zeppola, la parola "scibboleth", e chi diceva "sibboleth" veniva ucciso. Insomma, quella dello *Schibboleth* è una storia come quella dei Vespri siciliani, con i francesi che dovevano pronunciare "ceci" e dicevano "sesi", facendo la fine degli Efraimiti.

Di qui la debolezza ontologica del timbro rispetto alla firma. È troppo preciso ed esatto nella ripetizione (ed è per questo che spesso andava accompagnato con la firma, con usi che ci rimandano alle epoche del *papier*). Gli stranieri se le ricordano ancora adesso, le montagne di timbri che riceveva ogni documento italiano, anche infimo. E la figura dell'impiegato semi-artista e

¹¹⁶ Derrida 1971.

¹¹⁷ Di cui ho tentato una prima ricognizione in Ferraris 2005, pp. 260-268.

semi-artigiano (la destrezza di un baro o di un pizzaiolo) che piazza gli otto timbri d'ordinanza sul documento richiesto. Altri tempi, professionalità che si perdono. Il timbro infatti ha seguito il destino del suo supporto, ossia della carta, ed è destinato a sparire con lei. Ma, nel momento in cui se ne va è forse il caso di domandarsi che cosa fosse, il timbro. I timbri erano la secolarizzazione dei sigilli, ideali per gli analfabeti. Carlo Magno possedeva il suo monogramma. Il documento, scritto da un altro appunto perché l'imperatore non era in grado di farlo, veniva piegato in due (*δίπλωμα*), chiuso con la ceralacca, e poi l'imperatore, con l'anello, apponeva la propria firma, il proprio monogramma, ciò che in tempi meno eroici sarebbe diventato il timbro che faceva risuonare di sé tutti gli uffici, postali e non. Dunque, in ultima istanza, all'origine c'è una firma. Il timbro è il tentativo di standardizzare e di moltiplicare la firma, anche in assenza del legittimo firmatario, è una sorta di delega oppure (più spesso) è il modo di moltiplicare in tempi pre-informatici la firma di una persona giuridica. La Repubblica Italiana, il Ministero degli Interni, il Dipartimento di filosofia non hanno una firma, ma, per l'appunto, possiedono un timbro, che ne definisce in linea di principio l'idiomaticità.¹¹⁸

6.1.2. *Presenza fisica*

Nel caso della firma manuale (vedremo tra un istante che con la firma digitale le cose vanno altrimenti), l'idioma si ricollega a uno degli aspetti della traccia, ossia dell'elemento materiale che sta alla base della piramide documentale: al fatto cioè che la traccia, che come tale può venire adibita a significare qualunque cosa, possieda anche il valore di provenienza certa e insostituibile. Come dire che l'impronta di un piccione potrà anche rappresentare il mistero trinitario, se lo si desidera, ma resterà pur sempre l'impronta di un piccione, e anzi di *quel* piccione. Abbiamo dunque due usi della traccia: uno come segno convenzionale, l'altro come segnatura individuale, quella che si ritrova per l'appunto nell'impronta digitale o nella firma.

Tra l'impronta digitale e la firma non intercorre una differenza di fondo sotto il profilo della idiografia (è quella e non altra) e della nomoteticità (rimane tale, è iterabile); e se si potesse firmare con un profumo, più o meno come avviene quando gli animali marcano il territorio, avremmo lo stesso risultato che si ottiene con la firma, che riprende almeno una delle caratteristiche dell'impronta digitale o dell'odore: il fatto di attestare che un preciso corpo è stato lì, presente. In definitiva, ciò che anche la firma elettronica è chiamata a garantire è il fatto che una mente, dotata di certe intenzioni e ubicata in

¹¹⁸ In generale è così, ma ovviamente ci sono eccezioni. In Giappone, che - come spesso avviene - è in controtendenza, la firma surroga il timbro. In che senso? Questo. Da bambino, ti viene consegnato un timbro, che ha valore legale dai sedici anni in avanti, e che dunque esercita la funzione che da noi ha la firma. Una interessante conseguenza, da questo punto di vista, è che allora quando un giapponese firma un assegno di una banca occidentale è come un occidentale che usasse un timbro, cioè un surrogato.

un corpo e non in un altro, abbia dato il suo assenso: ma a rigore siamo in presenza di uno dei primi casi in cui attesto che io sono io senza che sussista un legame fisico ininterrotto tra me e ciò di cui mi servo appunto per attestare.¹¹⁹

Queste richieste idiografiche appaiono ovviamente connesse a un interesse legale, il che illustra la centralità della firma per ciò che attiene la validazione di un documento in senso stretto. La validazione dipende dalla circostanza per cui l'avente diritto appone un proprio marchio insostituibile (almeno in linea di principio); e il valore della insurrogabilità risiede nel gettare un ponte tra la persona fisica e quella sociale. Mi spiego. Come ho accennato prima, un assegno non ha valore se manca la firma, è un documento, certo, ma in senso più debole, è uno stampato che osserva certi canoni formali; diviene un documento capace di essere scambiato con soldi, beni o servizi solo nel momento in cui la firma lo connette alla volontà di una persona dotata di un corpo (e questo, ovviamente, vale per un formulario, che resta un modello vuoto fino a che non sia firmato ecc.). Da un punto di vista sostanziale, dunque, la firma è chiamata ad attestare inequivocabilmente la presenza fisica del firmatario, ed è per questo che, come ricordavo prima, si ricollega proprio alla funzione individualizzante che abbiamo riconosciuto come terza proprietà della traccia, che stabilisce una equivalenza completa fra l'elemento biometrico (l'impronta digitale, o semplicemente l'impronta lasciata dal piede, l'orma sul terreno) e la firma.

6.1.3. *Pienezza intenzionale*

Sotto il profilo della presenza fisica, lo abbiamo appena visto, ogni firma manuale è un'orma, e ogni orma, per chi la sa leggere, è una firma, visto che in entrambi i casi si attiva il principio di un segno insieme idiografico e nomotetico. Tuttavia, questa equivalenza vale per l'appunto al livello della presenza fisica, non a quello dell'intenzione. Raramente, infatti, l'orma è intenzionale: si sceglie di firmare, non di camminare, tanto è vero che le orme sono più numerose delle firme. Certo, a Hollywood, un marciapiede porta, insieme, la firma e la mano della star; e, in questo caso, l'apposizione della mano possiede lo stesso valore intenzionale della firma. Tuttavia, l'impronta dell'anonimo gatto sul cemento fresco - destinata a consegnarlo, quasi quanto l'imbalsamazione, se non all'immortalità, a una lunga durata - è inimitabile, dunque assolve alla funzione dell'idioma, ma, con ogni probabilità non possiede un carattere intenzionale, perciò non è una firma.

¹¹⁹ Direttiva 1999/93/CE relativa a un quadro comunitario per le firme elettroniche. La firma deve: a) essere connessa in maniera unica al firmatario; b) risultare idonea a identificare il firmatario; c) venir creata con mezzi sui quali il firmatario può conservare il proprio controllo esclusivo; d) essere collegata ai dati cui si riferisce in modo da consentire l'identificazione di ogni successiva modifica dei dati.

Ancora due osservazioni, per concludere questo punto. La prima riguarda una peculiarità della funzione-firma, che non si identifica con il fatto-firma. Da una parte, come abbiamo visto, ci sono molte realizzazioni che possono dar luogo a una firma: il timbro, l'impronta, il giuramento, il ricorso a procedure biometriche. D'altra parte, tuttavia, ci possono essere firme di tipo classico che non valgono come tali, e appaiono piuttosto come citazioni: tipicamente, l'autografo (di Maradona, di John Lennon, o di Derrida, al fondo di *Marges de la philosophie*), che non ha valore legale, e conta piuttosto - sotto il profilo della pienezza intenzionale - come una citazione.

La seconda si riferisce a una differenza essenziale tra la firma digitale o elettronica da una parte, e la firma manuale dall'altra. La firma manuale preserva la propria autenticità, come abbiamo visto, con il ricorso alla *inimitabilità* almeno di principio: nessuno dovrebbe essere in grado di riprodurre la nostra firma, e questa esigenza, prima che giuridica, è metafisica; se infatti così non fosse, se la firma fosse in linea di principio riproducibile da altri, il concetto di "firma" non avrebbe senso. La firma elettronica (che si avvale di un pin) e quella digitale (nella quale, per maggiore sicurezza, il pin è criptato) non possono ovviamente affidarsi alla inimitabilità - una sequenza di lettere e cifre è la cosa più imitabile che ci sia - e devono ricorrere invece al *segreto*: solo il firmatario, in linea di principio, ha accesso al codice. Da qui, tuttavia, derivano due differenze maggiori della firma digitale rispetto a quella manuale. In primo luogo, tutti coloro che hanno accesso al codice firmano con pari validità (anche se non necessariamente con pari legittimità), diversamente da quanto avviene per la firma manuale. In secondo luogo, mentre la firma naturale o manuale è dotata di una parvenza, è un fenomeno, che sottostà alle leggi della iscrizione, risultando più piccola del suo supporto, la firma elettronica consiste piuttosto in un sistema di validazione di un documento, e dispone di una localizzazione nel documento. Riassumendo, dunque, abbiamo tre tipi di firme: quella *manuale* (inimitabile), quella *elettronica* (con un pin segreto) e quella *digitale* (con un pin segreto e criptato). Il segreto viene a rimpiazzare l'inimitabilità; resta tuttavia che, laddove la riproduzione di una firma manuale, una fotocopia, per esempio, non è una firma, la riproduzione di una firma digitale lo è a tutti gli effetti (cade la distinzione tra originale e copia).

6.2. *Cose che fingono di essere persone*

C'è un genere molto prossimo alla firma, e sono le opere d'arte come cose che fingono di essere persone.

Le opere sono oggetti sociali, che esistono come tali (e non semplicemente come oggetti fisici) perché gli uomini credono che esistano, esattamente come avviene per quegli altri oggetti sociali che chiamiamo "documenti".

Altrove ho sviluppato in estenso questo argomento¹²⁰. Mi limito qui a sottolineare che l'opera è una iscrizione idiomatica che finge di essere una persona, cioè quanto si avvicina di più al soggetto che si riesca a immaginare, nella sfera degli oggetti.

Le opere sono indubbiamente oggetti fisici, visto che occupano uno spazio, un tempo, e vengono percepite dai sensi. D'altra parte, ho anche sostenuto che sono oggetti sociali, giacché solo per dei soggetti umani esistono quelle cose speciali che sono le opere: e non è nemmeno detto che quelle cose esistano davvero per *tutti* i soggetti umani; diciamo che per molti o per alcuni soggetti umani esistono cose come le opere. In questo senso, le opere vengono ad essere cose come le tasse e le vacanze, i titoli nobiliari e gli anni di galera, i giochi a premi e le cariche elettive, il denaro e i ristoranti.

La domanda, a questo punto, è precisamente sapere in che modo le opere si distinguono dalla massa degli oggetti sociali. Che differenza c'è tra un quadro e un ristorante, tra un verso e una legge, tra una statua equestre e una pena detentiva? Il fatto che l'opera rallegra o commuove o stupisce? Non è detto, visto che un buon ristorante è davvero una fonte di felicità, i discorsi di pensionamento talora commuovono, le manovre economiche spesso stupiscono. Il fatto che l'opera possiede uno spirito? Ma anche la legge ce l'ha, distinto dalla sua lettera. Il fatto che l'opera ammaestra? C'è chi sostiene che anche una pena detentiva fa qualcosa del genere, o comunque lo faccia di più della statua equestre. No, l'opera si differenzia per una circostanza singolare. Sembra volerci dire qualcosa, e sembra che sia proprio lei (e non l'autore) a volercelo dire, manco avesse delle rappresentazioni, dei pensieri e dei sentimenti.¹²¹

In altri termini, l'opera, che è indubbiamente un oggetto, si presenta come quasi-soggetto,¹²² e suscita nel fruitore una sorta di animismo spontaneo. Se un piatto è cattivo ce la prendiamo col cuoco, se una legge non funziona ce la prendiamo con il legislatore, se una pena è ingiusta ce la prendiamo con il giudice. Ora, se un quadro o un romanzo sono noiosi, ce la prendiamo sicuramente con l'autore, ma almeno altrettanto con l'opera. Si fischiano gli attori, si fischia il regista, si vorrebbe avere l'autore tra le mani, ma alla fine è con l'opera che ce la prendiamo, se è brutta. E d'altra parte, di fronte, poniamo, a un *Flauto magico* rovinato da un cattivo adattamento, ci sembra di avere a che fare con una circonvenzione di incapace, come se l'opera fosse stata raggirata e sfigurata da un chirurgo senza cuore. È in questo senso che la risposta che

¹²⁰ Ferraris 2007b.

¹²¹ "Perché non parli", detto da Michelangelo alla statua di Mosè, è indubbiamente folklore (se davvero Michelangelo lo avesse detto, sarebbe stato un idiota); ed è indubbio che quando Heidegger, riferendosi a un quadro di Van Gogh, scrive che "è il quadro che ha parlato", si esprime in modo metaforico (di per sé, nessuno sensatamente potrebbe dire, poniamo, "è il CD che ha parlato"). Tuttavia, le opere sono caratterizzate da ciò che il filosofo dell'arte americano Arthur C. Danto chiama (Danto 1981) "aboutness", avere a che fare con qualcosa, riferirsi a qualcosa, e quasi "parlarcene".

¹²² Dell'opera come "quasi soggetto" ha parlato la fenomenologa svizzera Jeanne Hersch in Hersch 1946.

vorrei suggerire per differenziare le opere dagli altri oggetti sociali è: le opere sono oggetti che fingono di essere soggetti, o, per esprimersi un po' più concretamente, sono cose che fingono di essere persone.

Il cerchio si chiude, e torniamo al punto da cui eravamo partiti. I soggetti.

7. *Ontologia critica*

Immagino che il lettore si sarà detto che tanti ingredienti di questa nuovissima ontologia non gli sembravano poi così nuovi. Il fatto che ci fossero dei modelli e dei concetti puri, appunto come in Platone o in Kant, il fatto che ci fossero degli schemi o dei mediatori dal modello all'esemplare... E, visto che Kant è il riferimento più prossimo, non è difficile riconoscere, per esempio, nella triade Archetipi Iscrizioni Ectipi qualcosa di straordinariamente simile alla triade Concetti Schemi Fenomeni. E, se le cose stanno così, se tutto è già scritto, quali sarebbero i progressi della metafisica? C'è una morale, in tutta questa storia? Spero di sì, ed è questa.

Il più grande filosofo moderno, Kant ha voluto applicare la sua riflessione agli oggetti fisici, e ha sbagliato clamorosamente obiettivo, pretendendo che il nostro incontro fisico con il mondo è mediato da categorie, come si sintetizza nel principio: "le intuizioni senza concetto sono cieche, i concetti senza intuizioni sono vuoti".¹²³ Le sue teorie si applicano perfettamente agli oggetti sociali: solo che ne ignorava l'esistenza. Il più grande filosofo postmoderno, Derrida, ha riconosciuto l'esistenza degli oggetti sociali, ma non ne ha messo a fuoco la sostanziale differenza rispetto agli oggetti fisici, sostenendo che "Non c'è fuori-testo",¹²⁴ quasi che anche le montagne, i laghi, i castori, e noi stessi come esseri naturali non esistessimo fuori del testo e della coscienza.

Il tipo di partizione che propongo, riconoscendo la specificità degli oggetti sociali rispetto a quelli fisici e a quelli ideali, così come le diverse tipologie di oggetti sociali, vorrebbe restituire un mondo in cui il principio kantiano, secondo cui le intuizioni senza concetto sono cieche, e i concetti senza intuizioni sono vuoti, è perfettamente applicabile - tanto quanto non lo è, in maniera vistosa anche se non sempre riconosciuta, nel mondo degli oggetti fisici.¹²⁵

Solo nel caso degli oggetti sociali, il sapere è costitutivo dell'essere. Ma non per questo gli schemi concettuali sono oggettivi. Davvero sembra realizzarsi, e senza equilibrismi teorici, il progetto di Kant. Cose come il prezzo del caffè o le crisi in borsa non esisterebbero se non esistessero uomini (e dunque, diciamo così, l'"io penso" deve accompagnarsi a ogni rappresentazione sociale); tuttavia, non è che possano scomparire per gli atti di volontà di un singolo (e

¹²³ Kant 1781, A 51/ B 75

¹²⁴ Derrida 1967, pp. 219-20.

¹²⁵ Ferraris 2004b.

dunque hanno una piena oggettività, anche se è emendabile, come appunto accade a ciò che è epistemologico).

È ancora in questo senso che rivolgersi agli oggetti è fare professione di realismo, perché se c'è una cosa che ci insegna che non è vero che non ci sono fatti, solo interpretazioni, sono proprio gli oggetti. Questo non significa affatto arrendersi di fronte alle cose, come talora maliziosamente sostengono gli ermeneutici. Al contrario. È abbastanza evidente che anche solo a riflettere un momento sulla tesi di Marx secondo cui, come ricordavo all'inizio, "Nella comprensione dello stato di cose esistente è inclusa la negazione di esso" risulta che nel realismo è incorporata la critica. E d'altra parte, se si assume che non è il realismo ma, come dire, l'irrealismo che si impegna a cambiare l'esistente, resta da chiedersi come fa, l'irrealismo, a capire che c'è una differenza fra trasformare il mondo e credere di trasformarlo, fingere di trasformarlo, sognarsi di trasformarlo. È ciò che vorrei illustrare conclusivamente per riassumere il senso del mio lavoro, così come la sua eventuale portata pratica.¹²⁶

7.1. *Tesi ontologiche*

Affermo tre tesi ontologiche fondamentali, che valgono per ogni dominio ontologico, dalla realtà fisica alla realtà sociale. In questo senso, a livello di ontologia fondamentale non c'è differenza tra scienze della natura e scienze dello spirito, come viceversa assumevano i teorici ottocenteschi, e in parte novecenteschi, per i quali le scienze della natura si occupavano della *res extensa*, le scienze dello spirito della *res cogitans*.

7.1.1. *Cause*

Esistono meccanismi causali al di sotto degli eventi. E questi meccanismi si scoprono, invece di ridurre la propria attività alla collezione di ciò che è superficiale, o alla invenzione, che sono le due opzioni che, in ordine di crescente radicalità, offre il postmodernismo.

La collezione della superficialità è l'idea del postmodernismo debole secondo cui il filosofo (o lo scienziato sociale) può accontentarsi di descrivere gli eventi nella loro apparenza esteriore, mentre spetta allo scienziato naturale conoscere la realtà profonda; sembra abbastanza evidente che una semplice collezione di impressioni non ha molto interesse, anche perché chi ci garantisce che quelle impressioni siano condivise? Il filosofo che, sulla semplice base di una sua impressione e delle impressioni di qualche suo conoscente, parla, per esempio, del "ritorno della religione", non si comporta diversamente da

¹²⁶ I paragrafi da qui alla fine sono stati formulati attraverso una discussione delle tesi esposte da Andrew Collier nel ms. inedito *L'ontologia sociale del realismo critico*.

un filosofo che sostenesse che, per quel che gli consta, la terra è piatta e non si muove. Anzi, se il secondo ha dalla sua una certezza sensibile e condivisa, il primo non ha manco quella.

D'altra parte, l'idea del postmodernismo forte secondo cui la realtà è costruita dai ricercatori, non merita nemmeno di essere presa in considerazione, perché si basa per l'appunto su una confusione banale (§ 2.3.1.1) tra ontologia (quello che c'è, che non dipende dai ricercatori) ed epistemologia (il modo in cui lo conosciamo, e che dipende dai ricercatori); ora, se davvero quello che c'è fosse costruito dai ricercatori, allora non la conoscenza non avrebbe alcun interesse, visto che chiunque sarebbe autorizzato a costruire una propria conoscenza e non ci sarebbe alcun criterio per dire che la conoscenza di Caio è preferibile a quella di Tizio, e che conviene farsi curare dai medici piuttosto che dagli sciamani o dai confessori.

7.1.2. *Oggetti*

Esistono oggetti delle scienze. La chimica ha le molecole, la fisica gli atomi, l'ontologia sociale le promesse, le scommesse, le recessioni. Questi oggetti non vengono semplicemente costruiti dalle discipline, come sostiene il postmodernismo forte attraverso il collasso di epistemologia e ontologia. E questi oggetti sono specifici, nel senso che promesse, scommesse e recessioni economiche non sono riducibili a molecole o ad atomi.

Questa circostanza caratterizza il realismo critico da forme di realismo riduzionistico: ci sono più cose fra la terra e il cielo di quante ne sognino tutte le nostre filosofie, e, come il tutto non si riduce alla somma delle parti, così quegli oggetti di ordine superiore che sono gli oggetti sociali non possono ridursi ai loro *inferiora*. Pretendere il contrario significherebbe sostenere che la semplice analisi molecolare di un pezzo di carta e dell'inchiostro che c'è sopra può spiegare la costituzione italiana.

7.1.3. *Differenze*

Esiste, l'ho richiamato più volte, una differenza tra ontologia ed epistemologia. L'oggetto ontologico non è un noumeno inaccessibile. Abbiamo il più delle volte un accesso diretto agli oggetti ontologici anche al di fuori degli schemi concettuali, che, secondo filosofi trascendentalisti come Kant, pragmatisti come Quine, o postmoderni come Foucault, sarebbero la condizione di un rapporto con gli oggetti, che dunque non si darebbero mai "in sé". In effetti, l'assunto secondo cui non abbiamo mai un incontro con la realtà indipendente dagli schemi concettuali deriva per l'appunto dal collasso tra epistemologia e ontologia: se l'oggetto si confonde con la nostra conoscenza, allora appare ovvio che non si può avere un rapporto con l'oggetto indipendentemente

dall'intervento di schemi concettuali. Ma, per l'appunto, si tratta di una fallacia (§ 2.3.1.1.1), sebbene largamente diffusa, che ha influito moltissimo nel definire il realismo come una opzione ingenua e filosoficamente insostenibile, laddove ingenuo e filosoficamente insostenibile è proprio il collasso tra ontologia ed epistemologia.

7.2. Tesi epistemologiche

A queste tesi si aggiungono quelle che definirei due tesi epistemologiche, che segnalano la differenza, a livello conoscitivo e metodologico, tra l'ontologia della realtà sociale e l'ontologia della realtà fisica.

Spesso gli scienziati sociali adottano metodi degli scienziati naturali, e questo, in taluni casi, può essere altamente raccomandabile per evitare l'arbitrio e l'impressionismo. Tuttavia, non si deve dimenticare che almeno su due punti l'epistemologia delle scienze sociali è diversa da quella delle scienze naturali.

Questa distinzione, di nuovo, non consiste nel fatto che (d'accordo con le discussioni metodologiche dell'Ottocento) le scienze naturali spiegano mentre quelle sociali comprendono o interpretano, né nel fatto che le scienze naturali colgono delle leggi (e dunque sono nomotetiche) mentre quelle sociali descrivono degli individui (e dunque sono idiografiche). No, le differenze di fondo dipendono dalla peculiare natura degli oggetti sociali, e si riassumono in una duplice negazione: diversamente che nelle scienze naturali, nelle scienze sociali non valgono né la legge di Hume, né il rasoio di Ockham.

7.2.1. Contro la legge di Hume

La differenza maggiore tra oggetti sociali e oggetti fisici è che negli oggetti sociali non vale la legge di Hume secondo cui non si può derivare il dover essere dall'essere.

La legge di Hume mette in guardia dal giusnaturalismo: da certe disposizioni delle cose in natura non puoi trarre delle leggi morali, per esempio condannando comportamenti sessuali con l'argomento che sono "contronatura"; anche perché per Hume la natura non ha nulla di assoluto né di certo, sicché ci si troverebbe a compiere una *metabasis eis allo ghenos* (dalla natura alla cultura), senza nemmeno guadagnare in certezza quello che perdiamo in libertà (perché per l'appunto la natura non è la sfera della regolarità assoluta, bensì quella della probabilità e della contingenza).

Ma questo, ovviamente, non è il caso di oggetti che nascono già nella sfera della cultura, come per l'appunto sono gli oggetti sociali, che esistono solo perché gli uomini credono che esistano. E qui ricavare il dover essere dall'essere è del tutto normale. Tutti gli istituti normativi, come le leggi, i permessi, i divieti, ecc., derivano il dover essere dall'essere (dal loro essere speci-

fico, dalla loro qualità, cioè, di oggetti sociali), in piena (e del tutto legittima) contravvenzione della legge di Hume. Sarebbe infatti ben bizzarra una legge dal cui essere non dovesse conseguire un dover essere (e un dover essere in linea di principio apodittico). Se poi si obietta che l'esempio della legge è circolare, si può trovare un esempio più astratto, il caso della promessa: nell'essere della promessa è implicito che sia mantenuta, dunque l'essere è intimamente connesso (anzi, identificato) con il dover essere, giacché chi facesse una promessa con l'assunto che dall'essere non consegua un dover essere non starebbe in realtà promettendo, ma starebbe mentendo o ingannando.

Vale la pena di notare che fatto che dall'essere si ricavi, nella sfera degli oggetti sociali, il dover-essere, è ciò che garantisce la criticità del realismo: la critica della società non si aggiunge alla spiegazione, ma ne è una condizione. Questo passaggio può essere molto rischioso, perché di fatto ammette un elemento ermeneutico all'interno della ontologia sociale; è del tutto ovvio che, diversamente nell'ontologia naturale, qui ci si rapporta necessariamente agli oggetti con schemi concettuali. Conviene tuttavia considerare, in primo luogo, che la circostanza per cui ci sono interpretazioni non implica che non ci siano fatti, come concludono indebitamente gli ermeneutici postmoderni; e, in secondo luogo, che la circostanza per cui cose come i prezzi o i titoli di studio siano strettamente dipendenti dal fatto che ci siano dei soggetti non comporta (come di nuovo concludono indebitamente gli ermeneutici postmoderni) che prezzi o titoli di studio siano "soggettivi" come, per esempio, i giudizi estetici. (Fortunatamente, gli ermeneutici postmoderni sono a tal punto incoerenti da non considerare che avrebbero ogni interesse a contestare la legge di Hume. Di fatto, sono fervidi sostenitori della legge di Hume, nella quale vedono un baluardo contro il giusnaturalismo.)

7.2.2. *Contro il rasoio di Ockham*

La seconda differenza tra l'epistemologia degli oggetti sociali e quella degli oggetti naturali è che nella sfera della società non sembra consigliabile applicare il rasoio di Ockham. Ho parlato estesamente di questo aspetto in vari luoghi, e in particolare nella introduzione (§ 1.2); e tutto lo svolgimento del mio discorso credo che illustri quello che voglio dire, per cui non mi dilungherò su questo punto.

7.3. *Conseguenze del realismo*

Dall'intersezione fra le tesi ontologiche e le tesi epistemologiche discendono quattro caratteri salienti che definiscono l'ontologia sociale che propongo.

7.3.1. *Individui e collettività*

Diversamente da quando sostengono gli atomisti sociali (esistono solo le persone) o gli olisti sociali (esiste solo la società). In effetti, quando si sostiene “*Senatores boni viri, senatus mala bestia*”, si afferma qualcosa di cui si ha una costante e diretta esperienza, e che tuttavia rivela la coesistenza sia di individui sia di società, proprio come, d’altra parte, sembra pacifico dire che esistono gli atomi, le molecole e le promesse.

Credo che si possa descrivere il rapporto tra individui e società, almeno in parte, come un rapporto tra *inferiora* e *superiora*, dove per l’appunto la società sarebbe un oggetto di ordine superiore rispetto agli individui, dotato tuttavia di caratteristiche sue proprie, esattamente come una melodia conserva tutti i propri caratteri anche se si spostano di una ottava tutte le note che la compongono (in ambito sociale, il carattere dei torinesi, per esempio, o certe caratteristiche della corte costituzionale, o, più estesamente, del mondo capitalistico, rimangono immutati anche con il variare degli individui nel tempo).

Tuttavia, anche in questo caso sarei portato a pensare che rispetto a ciò che avviene nel mondo fisico, e specificamente nella psicologia della percezione, il rapporto tra *inferiora* e *superiora* ha, nel mondo sociale, delle caratteristiche peculiari, e in particolare due. In primo luogo, non solo gli individui sono gli *inferiora* rispetto alla società, ma anche la società è un *inferius* rispetto agli individui intesi come esseri sociali; vale a dire che la società è frutto degli individui, ma anche gli individui sono frutto, in molti aspetti decisivi, della società in cui sono cresciuti.

In secondo luogo, mentre possiamo essere certi che spostando di una ottava una melodia non ne compromettiamo l’identità, non è escluso che una forte trasformazione degli individui può alterare la società nel suo insieme. Verosimilmente, la Breslavia del 1840 assomigliava socialmente a quella del 1940 molto di più che quella del 1950, quando la maggior parte dei cittadini tedeschi se ne erano andati e la città era stata ripopolata da cittadini polacchi. E, in taluni casi, può bastare l’intervento di un singolo elemento nuovo, ad esempio un leader carismatico, per cambiare l’identità di un gruppo.

7.3.2. Possibile e reale

La possibilità è qualcosa di reale. La possibilità di un crollo in borsa può effettivamente produrre un crollo in borsa, quella di un attacco atomico può produrre un attacco atomico, e si è persino parlato di “guerra preventiva”, appunto perché abbiamo a che fare con cose che esistono perché dei soggetti credono che esistano.

I postmoderni, invece, hanno sostenuto che la possibilità è una costante ontologica generale, e non propria soltanto della ontologia sociale, e, su questa base, si sono lasciati andare ad affermazioni assurde, esponendosi facil-

mente alle contro-obiezioni dei realisti non critici che facevano notare che introdurre la possibilità come qualcosa di reale nei processi fisici può essere considerato, nella migliore delle ipotesi, una variante della legge di Murphy.

7.3.3. *Fatti negativi*

Esistono i fatti negativi o l'assenza. Anche qui, nelle scienze naturali è difficile trovare qualcosa del genere, visto che questa definizione non si applica nemmeno all'antimateria. Tra gli esempi possibili ce ne sono due. Quello classico dei debiti (scoperti, interessi passivi) e quello più singolare della mancanza di una classe dirigente all'altezza della situazione al tempo della rivoluzione francese; su questo secondo esempio, ho meno certezze, dal momento che si potrebbe dimostrare che anche con la migliore classe dirigente di tutti i tempi (o almeno con una migliore classe dirigente) le cose sarebbero andate così. Dopotutto, Necker non era affatto un cattivo dirigente.

Ma, a prescindere da queste considerazioni, vorrei suggerire una precisazione rispetto alla nozione di "fatto negativo", che ha pur sempre una qualche positività, cioè parvenza, sociale. Voglio dire, cioè, che affinché ci sia un debito è necessario che ci sia da qualche parte (nella testa del debitore e del creditore, su un pezzo di carta, su un file di computer) la registrazione di questo debito. Se tutti gli attori sociali si dimenticassero di un debito, il debito cesserebbe di esistere (questa è una differenza capitale degli oggetti sociali rispetto agli oggetti fisici: se tutti si dimenticassero del Monte Bianco, non cesserebbe di esistere); reciprocamente, perché un debito come fatto negativo esista, è necessaria una piccola positività, ossia una registrazione, nei neuroni, o su carta, o in blip di computer.

7.3.4. *Valori*

Esistono i valori. Sul fatto che i valori esistano non sembra che ci siano dubbi, dal momento che condizionano scelte e comportamenti. Piuttosto curiosamente, si è confusa la domanda circa l'esistenza dei valori con un'altra, e del tutto diversa, circa la loro assolutezza o relatività. E, osservando che in molti ambiti i valori variano, si è concluso che non esistono.

Non c'è bisogno di sottolineare la bizzarria e l'inconsequenza di questo passaggio, che non è diverso da quello di chi, osservando che ci sono moltissime ricette per la pastasciutta, che se ne inventano delle nuove, e che talora cadono in disuso delle vecchie, concludesse che la pastasciutta non esiste.

7.4. *Il giudizio del mondo*

C'è un quarto aspetto fondamentale del mio discorso. Questa ontologia descrittiva non è (e tutto ciò che si è detto sin qui dovrebbe farlo capire) avalutativa. Verifichiamolo.

7.4.1. Azioni individuali

La realtà sociale è il frutto delle azioni umane, e delle loro conseguenze, spesso non volute. Questo punto si ricollega alla circostanza per cui gli oggetti sociali esistono solo perché ci sono soggetti che credono che esistano. Ora, sarebbe davvero una forma di cecità, o, direbbe Nietzsche, di *niaiserie*, sostenere che Hitler è stato ininfluente rispetto all'attacco alla Unione Sovietica nel 1941, e che questo attacco è il semplice frutto di leggi sovra-individuali che si sarebbero comunque realizzate anche senza Hitler.

Si può dunque senza difficoltà sostenere che senza Hitler mai la Germania avrebbe attaccato l'Unione Sovietica, senza Napoleone mai la Francia avrebbe cercato di invadere l'impero russo, senza Alessandro Magno mai i Macedoni si sarebbero spinti in Afghanistan. All'obiezione che qui si tratta di individualità dotate di uno straordinario carisma, si può facilmente replicare ricordando che un semplice viceministro bulgaro, nel corso della seconda guerra mondiale, ha impedito, rifiutandosi di firmare un accordo con i tedeschi, la deportazione di tutti gli ebrei presenti nel suo Paese.

Nozioni come quelle di "responsabilità" e "scelta", correnti nel lessico morale e nella vita di ogni giorno hanno senso solo nella misura in cui si assume che l'azione individuale ha una incidenza effettiva nella vita sociale. E istituti come le elezioni diverrebbero una singolare bizzarria qualora non si riconoscesse l'influsso degli individui sul mondo sociale.

7.4.2. Meccanismi strutturali

La realtà sociale possiede tuttavia dei meccanismi strutturali, connessi alle interazioni tra gli uomini e tra gli uomini e il loro ambiente materiale, che non è suscettibile di modifiche. Io vorrei ribadire, qui, che il fatto che la realtà sociale sia dipendente da soggetti non comporta che sia soggettivamente modificabile, modificabile a piacere. Questo punto rende conto della circostanza che ci sono realtà sociali, come per esempio moltissimi aspetti dell'economia, che risultano indipendenti dalla volontà umana e spesso intrasparenti all'analisi (il plusvalore è stato scoperto dopo che l'economia come disciplina accademica esisteva da tempo).

Allo stesso modo, non c'è dubbio che, per esempio, il canone della bellezza sia dipendente dai soggetti e muti nel tempo, ma questo non significa in alcun modo che chi sia stato educato in una certa società e secondo determinati canoni possa ricondizionare i propri gusti con una azione puramente soggettiva.

va, ad esempio per farsi piacere una persona con cui si propone di contrarre un matrimonio d'interesse.

7.4.3. *Realismo e rivoluzione*

Le strutture, tuttavia, possono venir cambiate, attraverso quello che di solito è un progetto collettivo consapevole. Non sono sicuro del fatto che un progetto collettivo *consapevole* possa assicurare la trasformazione meglio di un progetto inconsapevole. Quello che tuttavia è certo è che la trasformazione è possibile, e che di questa trasformazione possediamo infiniti esempi nella storia. Se però sostenessimo che non ci sono fatti, solo interpretazioni, questi esempi potrebbero anche non esistere, e saremmo schiavi o complici del populista mediatico di turno.

Riferimenti bibliografici

- Austin, J. L., (1962a), *How to do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press; tr. it. di C. Penco e M. Sbisà, *Come fare cose con le parole*, Genova, Marietti 1987.
- , (1962b), *Sense and Sensibilia*, Oxford, Clarendon Press; tr. it. di A. Dell'Anna, *Senso e Sensibilia*, Genova, Marietti 2001.
- Bratman, M. E., (1992), "Shared cooperative activity", *The Philosophical Review*, 101, pp. 327-41.
- Brentano, F., (1874-1924), *La psicologia dal punto di vista empirico*; tr. it. di G. Gurisatti, ed. a c. di L. Albertazzi, Roma-Bari, Laterza 1997, 3 voll.
- Brown, B., (2001) "Thing Theory", in *Critical Inquiry*, 1, *Things*, autunno 2001, pp. 1-22.
- Calvino, I., (1988), *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Milano, Garzanti.
- Carelman, J. , (1980³), *Catalogue d'objets introuvables*, Paris, Balland.
- Carrara, M. - Giaretta, P., (2004), a c. di, *Ontologie analitiche*, fascicolo monografico, *Rivista di estetica*, n.s., n. 26 (2/2004).
- Chisholm, R., (1976), *Person and Object. A Metaphysical Study*, London, Allen & Unwin.
- Crescenzi, V., (2005), *La rappresentazione dell'evento giuridico. Origini e struttura della funzione documentaria*, Roma, Carocci.
- Danto, A. C., (1981), *The Transfiguration of the Commonplace*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Derrida, J., (1967), *De la grammatologie*, Paris, Ed. de Minuit; tr. it. di A. Vv., *Della grammatologia*, Milano, Jaca Book 1969.

- , (1971), “Signature, événement, contexte”, poi in Id., *Marges de la philosophie*, Paris, ed. de Minuit 1972; tr. it. di M. Iofrida, “Firma, evento, contesto”, in Id., *Margini della filosofia*, Torino, Einaudi 1997, pp. 393-424.
- , (1977), *Limited inc.: Abc.*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- De Soto, H., (2000), *The Mystery of Capital. Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Every Where Else*, New York, Basic Books; tr. it. di G. Barile, *Il mistero del capitale*, Milano, Garzanti 2001.
- Dilthey, W., (1905-1910), *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, Plan der Vorsetzung zum Aufbau der geschichtlichen in den Geisteswissenschaften, Das Wesen der Philosophie*; tr. it e c. di P. Rossi, *Critica della ragione storica*, Torino, Einaudi 1954.
- Di Lucia, P., (1997), *L’universale della promessa*, Milano, Giuffrè.
- , (2003), a c. di, *Ontologia Sociale. Potere deontico e regole costitutive*, Macerata, Quodlibet.
- Eco, U. (1997), *Kant e l’ornitorinco*, Milano, Bompiani.
- , (1975), *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani.
- Ferraris, M., (1988), *Storia dell’ermeneutica*, Milano, Bompiani.
- , (1995), *Mimica. Lutto e autobiografia da Agostino a Heidegger*, Milano, Bompiani.
- , (1995), “Kant e l’esemplarità dell’esempio”, in G. Vattimo, a c. di, *Filosofia 94*, Roma-Bari, Laterza, pp. 147-172.
- , (1997), *Estetica razionale*, Milano, Cortina.
- , (1998), *L’ermeneutica*, Roma-Bari, Laterza.
- , (1999), *Nietzsche* (con altri autori), Roma-Bari, Laterza.
- , (2001a), *Il mondo esterno*, Milano, Bompiani.
- , (2001b), *L’altra estetica* (con altri autori), Torino, Einaudi
- , (2002), “Inemendabilità, ontologia, realtà sociale”, *Rivista di estetica*, n.s., 19 (1/2002), pp. 160-199
- , (2003a), *Introduzione a Derrida*, Roma-Bari, Laterza.
- , (2003b), “Problemi di ontologia applicata: la proprietà delle idee”, in A. Bottani-C. Bianchi, a c. di, (2003), pp. 104-115.
- , (2003c), *Ontologia*, Napoli, Guida.
- , (2003d), “Oggetti sociali”, *Sistemi intelligenti*, XV, 3, pp. 441-466.
- , (2004a), “Necessità materiale”, *Isonomia. Rivista dell’Istituto di Filosofia, Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”*, pp. 1-30. <http://www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/Ferraris.mht>.
- , (2004b), *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Milano, Bompiani.

- , (2004c), “Matrix e la mozione degli affetti”, in M. Cappuccio, a c. di, *Dentro la matrice. Filosofia, scienza e spiritualità in Matrix*, Milano, Albo Versorio, pp. 55-72.
- , (2005), *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Milano, Bompiani
- , (2006a), *Jackie Derrida*, Torino, Bollati Boringhieri
- , (2006b), *Babbo Natale, Gesù Adulto. In cosa crede chi crede?*, Milano, Bompiani
- , (2007a), *Sans Papier. Ontologia dell'attualità*, Roma, Castelvecchi
- , (2007b), *La fidanzata automatica*, Milano, Bompiani
- , (2008), *Il tunnel delle multe. Ontologia degli oggetti quotidiani*, Torino, Einaudi (in stampa).
- Ferret, S., (2006), *La leçon des choses. Une initiation à la philosophie*, Paris, Seuil; tr. it. di C. Golasseni, *La lezione delle cose. Un'iniziazione alla filosofia*, Milano, Ponte alle Grazie 2007.
- Foucault, M., (1966), *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard; tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli 1967.
- Frege, G., (1918-19), “Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung”, *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, I, pp. 58-77; tr. it. di R. Casati, “Il pensiero. Una ricerca logica”, in Id., *Ricerche logiche*, Milano, Guerini 1988, pp. 43-74.
- Gibson, J. J., (1979), *An Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin; tr. it. di R. Luccio, *Un approccio ecologico alla percezione visiva*, Bologna, Il Mulino 1999.
- Gilbert, M., (1989), *On Social Facts*, New York, Routledge.
- , (1993), “Group Membership and Political Obligation”, *The Monist*, 76, pp. 119-131.
- Heidegger, M., (1927), *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, 2, a c. di F.-W. Von Herrmann, Frankfurt/M., Klostermann; tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Torino, Utet 1986.
- Hersch, J. (1946), *L'être et la forme*, Neuchâtel, La Baconnière; tr. it. di R. Guccinelli e S. Tarantino, *Essere e forma*, Milano, Bruno Mondadori 2006.
- Hobbes, Th., (1655), *De Corpore*; a c. di A. Negri, Torino, Utet 1972.
- Hoften, C. E. von, Spelke, E. S., (1985), “Object perception and object-directed reaching in infancy”, *Journal of Experimental Psychology: General*, 114, pp. 198-211.
- Johansson, I., (1989), *Ontological Investigations. An Inquiry into the Categories of Nature, Man and Society*, London, Routledge; 2a ed. Frankfurt/M. Ontos-Verlag 2004.
- Kant, I., (1781), *Kritik der reinen Vernunft*, A = 1a ed., 1781, B = 2a ed., 1787; tr. it di P. Chiodi, *Critica della ragion pura*, Torino, Utet 1967.

- Kim, J., - Sosa, E., (1999), a c. di, *Metaphysics: An Anthology*, Oxford, Blackwell.
- Koepsell, D. R., (2000), *The Ontology of Cyberspace*, La Salle, Open Court.
- , (2003), “Libri e altre macchine: artificio ed espressione”, in R. Casati, a c. di, (2003), pp. 429-439.
- Koepsell, D. R. - Moss, L. S. , (2003), a c. di , *John Searle’s Ideas About Social Reality*, fascicolo monografico, *American Journal of Economics and Sociology*, 62.
- Kripke, S., (1972), “Naming and Necessity”, in D. Davidson G. Harman, a c. di, *Semantics of Natural Language*, Reidel, Dordrecht, pp. 253-355, addenda pp. 763-769; ristampato con revisioni come *Naming and Necessity*, Oxford, Blackwell 1980; tr. it. di M. Santambrogio, *Nome e necessità*, Torino, Bollati Boringhieri 1982.
- Leibniz, G.W. (1705), *Nouveaux essais sur l’entendement humain*; tr. it. in *Scritti filosofici*, a c. di O. Bianca, Torino, Utet, 1967, 2 voll. vol. II, pp. 153-672.
- Meinong, A. von, (1904) “Über Gegenstandstheorie”, *Gesamtausgabe*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1971, vol. II.; tr. it. di V. Raspa, “Sulla teoria dell’oggetto”, in Id., *Teoria dell’oggetto*, Trieste, Edizioni Parnaso 2002.
- Moore, M.S., (2002), “Legal reality: a naturalist approach to Legal Ontology”, *Law and Philosophy*, 21, pp. 619-705.
- Marchis, V., (2005²), *Storia delle macchine*, Roma-Bari, Laterza
- Mulligan, K., (1987), a c. di, *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, The Hague, Nijhoff.
- Norman, D. O., (1998), *Psychology of Everyday Things*, New York, Basic Books; tr. it. di G. Noferi, *La caffettiera del masochista. Psicopatologia degli oggetti quotidiani*, presentazione di C. Cornoldi, Firenze-Milano, Giunti 2005²
- Ong, W. J., (1982), *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London and New York, Methuen; tr. it. di A. Calanchi, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Bologna, Il Mulino 1986.
- Pasolini, P.P. (1966), “La lingua scritta della realtà”, in *Empirismo eretico*, Milano, Garzanti 1972.
- Popper, K. R. - Eccles, J., (1977), *The Self and Its Brain*, Berlin - Heidelberg, Springer International; tr. it. di G. Mininni, I vol., e B. Continenza, II e III voll., *L’io e il suo cervello*, Roma, Armando 1981.
- Quine, W. V. O. , (1948) “On What There Is”, in *Review of Metaphysics* 2, pp. 21-38.
- , (1958), “Speaking of Objects”, in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 31, pp. 5-22; ripr. in Id. *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press 1969, pp. 1-25.

- , (1960), *World and Object*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press ; tr. it. di F. Mondadori, *Parola e oggetto*, Milano, Il Saggiatore 1970.
- Reid, Th., (1785), *Essays on the Active Powers of the Human Mind*, in Id., *Philosophical Works*, Hildesheim, Olms 1967.
- Reinach, A., (1913), “Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Recht”, *Jahrbuch für Philosophie und philosophische Forschung*, 1, pp. 685-847; tr. it. di D. Falcioni, *I fondamenti apriori del diritto civile*, Milano, Giuffrè 1990.
- Rilke, R. M. - Lou Andreas Salomé, L. (1897-1926) *Briefwechsel*, Frankfurt/M, Insel 1975; tr. it. di C. Groff e di P. M. Filippi, *Epistolario 1897-1926*, Milano, La Tartatuga 1984.
- Rodotà, S., (2006), *La vita e le regole*, Milano, Feltrinelli
- Routley, R. (1980) *Exploring Meinong's Jungle and Beyond: An Investigation of Noneism and the Theory of Items*, Australian National University in Canberra, Philosophy Department
- Schmitt, C., (1922 - 1953), *Le categorie del «Politico»*, tr. it. di P.A. Schiera, Bologna, Il Mulino, 1998.
- Searle, J. R., (1969), *Speech Acts*, Cambridge, Cambridge University Press; tr. it. di G.R. Cardona, *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, Torino, Boringhieri 1976.
- , (1975), *A Taxonomy of Illocutionary Acts*, Cambridge, Cambridge University Press.
- , (1977), “Reiterating the Differences: A Reply to Derrida”, *Glyph*, I, pp.172-208.
- , (1980), “Minds, brains and programs”, *Behavioral and Brain Sciences*, 3, pp. 417-58; tr. it. in D. Hofstadter - D. Dennett, *L'io della mente*, Milano, Adelphi, 1985, pp. 341-360.
- , (1983), *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, New York-Cambridge, Cambridge University Press; tr. it. di D. Barbieri, *Della intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, Milano, Bompiani 1985.
- , (1992), *The Rediscovery of the Mind*, Montgomery (Vt.), Bradford Books; tr. it. di S. Ravaioli, *La riscoperta della mente*, Torino, Boringhieri 1994.
- , (1993a), “Rationality and Realism, What is at Stake ?”, *Daedalus*, pp. 55-83.
- , (1993b), “The World Turned Upside Down”, e “Reply to Mackey” in G. B. Madison, *Working through Derrida*, Evanston, Northwestern University Press, pp. 170-188 e pp. 184-188.
- , (1995), *The Construction of Social Reality*, New York, Free Press; tr. it. di A. Bosco, *La costruzione della realtà sociale*, Milano, Edizioni di “Comunità” 1996.
- , (1998), “Postmodernism and Truth”, *TWP BE (a journal of ideas)*, 13, pp. 85-87.

- , (1999), *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*, New York, Basic Books; tr. it. di E. Carli e di M.V. Bramè, *Mente, linguaggio, società. La filosofia nel mondo reale*, Milano, Cortina 2000.
- Simons, P., (1987), *Parts: A Study in Ontology*, Oxford, Clarendon Press.
- Smith, B., (1998), “Ontologie des Mesokosmos: Soziale Objekte und Umwelten”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 52, pp. 521-540.
- , (1999), “Les objets sociaux”, *Philosophiques*, 26, pp. 315-347, <http://www.erudit.org/erudit/philoso/v26n02/smith2/smith2.htm>, versione inglese “Social Objects”, <http://wings.buffalo.edu/philosophy/ontology/socobj.htm>.
- , (2002), “The Ontology of Social Reality”, <http://ontology.buffalo.edu/smith//articles/searle.PDF>, 2002
- , (2003a), “John Searle: From speech acts to social reality”, in *John Searle*, a c. di Id., Cambridge, Cambridge University Press.
- , (2003b), “Un’aporia nella costruzione della realtà sociale. Naturalismo e realismo in John R. Searle”, in P. Di Lucia, a c. di, 2003, pp. 137-152.
- , (2006), “Atti documentali”, inedito.
- Strawson, P.F., (1959), *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London, Routledge; tr. it. di E. Bencivenga, *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, Milano, Feltrinelli 1978.
- Thomasson, A., (1999), *Fiction and Metaphysics*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.
- Tuomela, R., (1995), *The Importance of Us*, Stanford (CA), Stanford University Press.
- , (2002), *The Philosophy of Social Practices*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Twardowski, K., (1894), *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Wien, Alfred Hölder; tr. it. di S. Besoli, *Contenuto e oggetto*, Torino, Bollati Boringhieri 1988.
- Varzi, A. C., (2003), “Entia successiva”, *Rivista di estetica*, n.s., 22 (1/2003), pp. 138-158.
- Vassallo, N., (2003), *Teoria della conoscenza*, Roma-Bari, Laterza.
- Vico, G. B., (1744), *La scienza nuova*, in Id., a c. di N. Abbagnano, *La scienza nuova e altri scritti*, Torino, Utet 1952, pp. 247-748.
- Wiggins, D., (2001), *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Williamson, T., (1994), *Vagueness*, London, Routledge.
- , (1998), a c. di, *Vagueness*, fascicolo monografico, *The Monist*, 81, pp. 193-348.