

R e c e n s i o n i

Maurizio Ferraris, **Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce**, Laterza,
Roma-Bari, 2009, pp. 429.

di Stefano Vaselli

1. *Il catalogo del mondo in 11 tesi.*

L'ontologia sociale è un fertile settore filosofico originatosi da matrici fenomenologiche di primo '900 (prime tra tutte quelle di A. Reinach e di C. Znamierowski)¹, che mira a fornire le condizioni necessarie e sufficienti per l'analisi di concetti come *ente sociale*, *ente istituzionale*, *aggregato sociale*, *individuo/persona*, *agente sociale*, ma anche di *potere deontico*, *regola costitutiva*, e più in generale, dei fondamenti ontologici delle scienze sociali. Dopo aver già pubblicato sul tema che è oggetto del volume qui recensito, numerosi e ric-

¹ Come ben chiarito da Paolo Di Lucia in «Tre modelli dell'ontologia sociale» in *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*, Macerata, Quodlibet, 2003, pp. 9-24. L'opera di Reinach in questione è «Die Apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes» in *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, 1, 1913, pp. 685-847, tr. it in *I fondamenti a priori del diritto civile*, Giuffrè, Milano, 1990.

chi contributi, tra monografie, saggi usciti in diverse miscellanee, articoli e altri contributi², Maurizio Ferraris ha finalmente deciso di condensare gran parte di questi scritti in quello che si può considerare a pieno titolo il suo libro più importante, dal momento che, in esso, l'autore ha scelto di esporre in modo assolutamente chiaro, definito – anche se non necessariamente definitivo – la sua teoria filosofica dell'ontologia sociale come una forma di “testualismo debole”³. Prima di analizzare *Documentalità. Perché è necessario lasciare tracce* (Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 430) è, quindi, urgente sottolineare come questo volume rappresenti il punto di approdo di un sentiero di ricerca più che decennale nella ricerca di Ferraris, la cui teoria della *documentalità*, non è solo una tesi di ontologia sociale, ma anche un'ipotesi sulla rilevanza semiotica e antropologica dell'*iscrizione* e della *registrazione*. Quest'ultima, nelle sue linee più generali, si presenta come una vera e propria “navigazione cartografica” delle connessioni più intime tra epistemologia sociale e ontologia, e delle loro più profonde differenze. Ne nasce un percorso analitico su cosa renda l'ontologia la filosofia teoretica di cui è indispensabile riconoscere (e salvaguardare) la priorità concettuale rispetto all'epistemologia, dopo i suoi ultimi due secoli di “oscuramento” come “filosofia prima”, e di come sia possibile rinsaldare – idea, questa, per molti versi stupefacente – alcune intuizioni di uno dei filosofi più “continentali” del XX secolo, Jacques Derrida, con un'analisi avente, di contro, alcuni dei suoi *insight* più importanti nella metodologia concettuale della filosofia analitica. Il testo ha, inoltre, il merito di approdare, nel terzo capitolo della VI Parte, in un lungo e densissimo *Epilogo* sintetizzante le undici tesi⁴ del volume. Senza togliere alcuna sorpresa al lettore, vorremmo partire proprio da

² Come lo stesso Ferraris riconosce a p. 415 di *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

³ *Ivi*, pp. 153-181, in particolare a p. 176.

⁴ *Ivi*, pp. 358-362.

questo epilogo, per compiere una navigazione inversa e mostrare, nella sua più profonda struttura, il percorso che permette a Ferraris di dipanare il bandolo di così fitta matassa.

i. *L'ontologia cataloga il mondo della vita*. Quella di Ferraris è una (si notino i toni husserliani e strawsoniani) «*metafisica descrittiva* di impianto realistico che mira a rendere conto del mondo sociale e della esperienza quotidiana, cioè di quel mondo che esula dall'ambito delle scienze naturali. Il suo modello è il catalogo». Il tipo di comprensione che l'autore propone «richiede anzitutto la identificazione, la classificazione e la distinzione: che cosa c'è nel mondo, come lo si ordina, come lo si distingue dalle altre che cose che ci sono». Dove per Ferraris (*contra* il Wittgenstein dell'*incipit* del *Tractatus*) «il mondo è la totalità degli individui: pietre, organismi, artefatti, persone fisiche e giuridiche. La caratteristica saliente degli individui è di appartenere a delle classi [...] a titolo di esemplari, nel senso che possono valere tanto come principio di classificazione quanto come membro [...] di una classe, che tuttavia non preesiste agli individui, ma ne discende⁵».

ii. *Ci sono tre tipi di oggetti: naturali, ideali e sociali*. «Gli oggetti naturali stanno nello spazio e nel tempo indipendentemente dai soggetti; gli oggetti ideali stanno fuori dello spazio e del tempo indipendentemente dai soggetti; gli oggetti sociali stanno nello spazio e nel tempo *dipendentemente* dai soggetti. Per quanto la caratteristica principale dei soggetti, quella di avere rappresentazioni, abbia un'importanza centrale per l'ontologia sociale, la differenza fra soggetti e oggetti non va intesa come una differenza basilare di categoria. I soggetti, infatti, sono anche un tipo di oggetti naturali [...] in quanto entità biologiche, e (se inseriti in una società) sono anche oggetti sociali⁶».

⁵ *Ivi*, p. 358, corsivi nostri.

⁶ *Ivi*, pp. 358-359.

iii. *L'ontologia è distinta dall'epistemologia.* «Queste due dimensioni sono state spesso confuse, come risulta evidente dal fatto che spesso facciamo dipendere l'essere degli oggetti dalla conoscenza che ne abbiamo. Questa, [...] “fallacia trascendentale”, riassume il mondo esterno nel linguaggio e nel pensiero e perciò si configura come un logocentrismo» mentre, di contro, per Ferraris, «Quello che c'è, nel mondo degli oggetti naturali, possiede la caratteristica essenziale della inemendabilità, non può essere corretto con la sola forza del pensiero. Quello che sappiamo a proposito di quello che c'è è emendabile, e questo processo di crescente correzione costituisce il progresso e il senso ultimo del sapere⁷». Il “testualismo debole” difeso da Ferraris nel suo volume discende direttamente da questa presa di posizione anticoncettualistica.

iv. *Gli oggetti sociali dipendono dai soggetti, ma non sono soggettivi.* «Nel mondo degli oggetti sociali [...] la credenza risulta determinante dell'essere, dal momento che questi oggetti sono dipendenti da soggetti. Questo non significa che cose come le promesse o il denaro possiedano una dimensione puramente soggettiva. Significa, piuttosto, che se non ci fossero soggetti capaci di riconoscere oggetti sociali, allora non ci sarebbero oggetti sociali». Per Ferraris, così, il risultato di questa distinzione ci permette di concludere che «il trascendentalismo, inapplicabile agli oggetti naturali, si rivela applicabilissimo agli oggetti sociali. La tesi kantiana secondo cui “le intuizioni senza concetto sono cieche”, non vale per il laghi e i temporali (che restano quello che sono indipendentemente dalle nostre concettualizzazioni), bensì per i mutui e le conferenze».

v. *La regola costitutiva degli oggetti sociali è “Oggetto = Atto iscritto”⁸.*

⁷ *Ivi*, p. 359.

⁸ *Ivi*, p. 360.

vi. *Nulla di sociale esiste "fuori dal testo"*, anche se in un senso assai meno forte di quello che veniva propugnato da Derrida come "l'essere-fuori-testo". È questo l'enunciato della tesi del "testualismo debole" che Ferraris contrappone, da un lato, al "testualismo forte" di Derrida, e dall'altro, al realismo intenzionale "debole" di John Searle⁹.

vii. *La società non si basa sulla comunicazione ma sulla registrazione*, ovvero sulla creazione di atti iscritti che registrano, creandola, l'esistenza di oggetti sociali. Per Ferraris è giunto, così, il momento di superare il *mantra* macluhaniano "il mezzo è il messaggio", perché «di certo, una società, per esistere, deve comunicare; ma l'atto di comunicare, da solo, non basta, anzi, si rivela come una funzione subordinata a qualcosa di più essenziale, ossia la registrazione» in quanto «se guardiamo alle trasformazioni che hanno caratterizzato gli ultimi decenni, notiamo che vanno molto più nel senso della registrazione che non in quello della comunicazione¹⁰».

viii. *La mente è una tabula che raccoglie iscrizioni*. Grazie a (vii) è possibile, secondo Ferraris, tracciare una gerarchia categoriale ascendente che comprende le *tracce* (ogni incisione su uno sfondo), le *registrazioni* (le tracce nella mente come tabula), e le *iscrizioni in senso tecnico* (le tracce in quanto accessibili ad almeno due persone). Ma questa teoria delle tracce può arrivare a scavare ancora più in profondità, fino a pervenire ad una concezione della mente umana radicalmente antidualistica e anticartesiana, l'idea che la prima *tabula* dove il conoscere *iscrive* le sue tracce sia il pensiero. La mente, così, diviene un'attività di *registrazione*¹¹.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ivi*, pp. 201-202 e pp.360-361. In questo, il testo di Ferraris sembra raccogliere l'intelligente – e non solo "provocatoria" – recente invettiva di Mario Perniola, *Contro la comunicazione*, Torino, Einaudi, 2004.

¹¹ *Ivi*, p. 361.

ix. *I documenti in senso forte sono iscrizioni di atti*: «Sotto il profilo di una teoria della società, l'ontologia degli oggetti sociali si presenta come *documentalità*, ossia in una dottrina dei documenti in quanto forma più elevata degli oggetti sociali, che si dividono in documenti in senso forte, come iscrizioni di atti, e come documenti in senso debole, come registrazioni di fatti». Per l'autore, così, è possibile affermare che mentre i documenti in senso forte hanno delle finalità essenzialmente pratiche, quelli in senso debole puntano più spesso a evocare dei sentimenti, e tra questi ultimi tipi di documenti troviamo le opere d'arte, ovvero «documenti che fingono di essere persone¹²».

x. *La lettera è il fondamento dello spirito*. Lo spirito, ovvero il complesso storico e antropologico delle manifestazioni culturali della nostra specie, trova la sua condizione di possibilità nella *lettera*, ovvero nelle iscrizioni che ci costituiscono come esseri sociali e come società¹³.

xi. *L'individualità si manifesta nella firma*. Per Ferraris, dal punto di vista di quella che potrebbe essere definita non solo ontologicamente, ma anche e soprattutto, fenomenologicamente come *teoria del soggetto* (personale), l'ontologia degli oggetti sociali si palesa come teoria dell'idioma, dello stile e della firma¹⁴.

2. *Questioni aperte. Tener-traccia, e registrare atti "per iscritto"*.

Vediamo ora di analizzare più articolatamente i punti (i-xi) che formano l'impianto complessivo del volume di Ferraris, mostrandone l'interconnessione inferenziale e saggiandone, la correttezza, l'originalità e la portata. Partiamo in *medias res* da un'osservazione relativa alla tesi (ii). In essa l'autore sceglie di ripartire il catalogo della

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ivi*, pp. 361-362.

¹⁴ *Ivi*, p. 362.

propria ontologia tra oggetti naturali e oggetti sociali, aggiungendo a tale ripartizione anche i cosiddetti oggetti ideali. Questa distinzione, in verità sembrerebbe riecheggiare la distinzione fregeana tra oggetti fisici (eventi materiali), oggetti mentali (eventi psichici) e oggetti logici (pensieri e “sensi” fregeani), notoriamente tratteggiata ne *Il pensiero*¹⁵, se non addirittura la tricotomia popperiana tra Mondo-1, Mondo-2 e Mondo-3¹⁶, fortemente somigliante alla tricotomia fregeana. Con l’unica differenza che, laddove Frege introdusse i *gedanken* e i loro, oggettivi, “sensi”, Popper concepì l’esistenza di un mondo oggettivo di pura conoscenza, istanziata per durare nel tempo nel mondo della cultura, della scienza, dell’editoria, categorizzazione, questa, che sembrerebbe anticipare la concezione oggettiva ma non-completamente-inemendabile-dai-soggetti, che caratterizza la documentalità di Ferraris. Ma i limiti di ambedue le tricotomie categoriali (quella antipsicologista di Frege e quella antisoggettivista di Popper), sembrerebbero riemergere, con forti similarità, in quella di Ferraris, soprattutto con riguardo alla possibilità di fondare naturalisticamente un livello di realtà come quello “ideale” (corrispondente, approssimativamente, al mondo dei *pensieri* o *sensi* fregeani, ovvero alla quasi totalità del Mondo-3 popperiano). Come si configurerebbe, infatti, ontologicamente questa dimensione di oggetti ideali? La risposta di Ferraris è tipicamente fregeana e quindi platonica¹⁷: gli oggetti ideali *stanno fuori* dallo spazio e dal tempo. In che modo spiegare, allora, come dei singoli oggetti naturali come i nostri cervelli siano in grado di cogliere l’essenza concettuale e l’individualità di simili og-

¹⁵ Cfr. G. Frege [1918–19], «Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung», in *Beiträge zur Philosophie des Deutschen Idealismus*, I, pp.58-77; tr. it. A cura di R. Casati, «Il Pensiero: una ricerca logica», in *Ricerche Logiche*, Milano, 1988, pp. 43-74, e p. 65.

¹⁶ Cfr. K. R. Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford, Clarendon Press, 1972. Tr. it. a cura di A. Rossi in *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evolutivo*, Roma, Armando, 1975-83, pp. 209-76.

¹⁷ Cfr. M. Ferraris, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, cit. pp. 38-40.

getti ideali (o come la definisce Ferraris, nominalisticamente, la loro *esemplificazione*¹⁸) convogliandone informazione nei nostri neuroni senza violare il principio fondamentale della *chiusura causale del mondo fisico*¹⁹ che è un po' il "certificato di cittadinanza" che una tesi filosofica deve esibire per essere accolta nel novero delle teorie compatibili con il naturalismo filosofico? In più, mentre per considerare la cosiddetta *inemendabilità* degli oggetti naturali, è sufficiente quello che Thomas Nagel chiamava *uno sguardo da nessun luogo*²⁰, e che per considerare quella degli oggetti sociali è quantomeno necessaria una prospettiva da qualche luogo (dal punto di vista di un almeno due soggetti), per considerare l'inemendabilità degli oggetti ideali sembrerebbe indispensabile quella che Hilary Putnam chiamava la prospettiva del "punto di vista dell'occhio di Dio"²¹. Ma il quadro ontologico di riferimento di Ferraris si annuncia come *monistico* e *materialistico*, e sebbene irriducibilmente realista riguardo l'esistenza del mondo esterno e delle sue proprietà, asserisce di avere una posizione *nominalistica* rispetto l'esistenza dei cosiddetti "universali". Ma allora cosa significa "ideale" nella definizione metafisica di "oggetto ideale"?

Quando pure si trattasse di una mitologia filosofica, è necessario tracciare una distinzione tra oggetti che presuppongono necessariamente uomini (come gli oggetti sociali) e oggetti che per motivi diversi non li presuppongono (come gli oggetti naturali e gli oggetti ideali) [...] gli oggetti ideali, come tutti gli individui di cui tratto nella mia ontologia, sono anche degli esemplari [...] ed è in quanto esemplari che rientrano in essa. Il triangolo, il numero 5, o la relazione "a sinistra di" sono individui che si esemplificano [...] in oggetti natu-

¹⁸ *Ivi*, pp. 12ss.

¹⁹ Potremmo schematizzare, seguendo D. Papineau, questo principio, come costruito a partire da due assiomi di base: il primo è l'assioma di *generalità della fisica* per cui *tutti gli oggetti e gli eventi nello spazio-tempo hanno proprietà fisiche, e le leggi fisiche governano o descrivono il comportamento di tutti gli oggetti ed eventi nello spazio-tempo*; il secondo è l'assioma di *completezza della fisica*, per cui *ogni evento fisico ha una causa fisica sufficiente al suo verificarsi, date le leggi della fisica*. Cfr. «The Rise of Physicalism» in (a cura di M.W.F. Stone, J. Wolff) *The Proper Ambition of Science*, London, Routledge, 2000.

²⁰ Cfr. l'intero volume di Thomas Nagel, *A View from Nowhere*, New York, Oxford University Press, 1986; tr. it. in *Uno sguardo da nessun luogo*, Milano, Il Saggiatore, 1988.

²¹ Cfr. H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Harvard University Press, Harvard, 1983; tr. it. *Ragione Verità e storia*, Milano, Il Saggiatore, Cap. I.

rali o oggetti sociali, e che nell'esemplificazione ricevono articolazioni spaziotemporali. [...] quando viene nominata una nuova specie, la sua descrizione si basa su un esemplare denominato "esemplare tipo", che deve venire depositato in una collezione pubblica. Quello che interessa alla nostra ontologia, proprio come ai cataloghi degli zoologi e dei botanici, non sono gli universali astratti, fuori dallo spazio-tempo, bensì i loro esemplari-tipo²².

Giungiamo così alla tesi (v), la definizione di Ferraris di oggetto sociale come *atto iscritto*. Essa, come Ferraris spiega, rappresenta la più valida alternativa alla teoria di Searle, che vorrebbe invece l'oggetto sociale come la risultante di un oggetto avente un certo valore funzionale in un dato contesto riconosciuto normativamente a partire da una *funzione di status*. "X conta come Y nel contesto C", per esempio, secondo Searle²³, sarebbe la funzione di attribuzione con cui un oggetto fisico "conterebbe" come *cacciavite* nel contesto normativo "utensileria meccanica" creato *ad hoc* da una data forma primitiva di riferimento: l'intenzionalità collettiva. Ferraris tenta di mostrare quanto debole appaia la fondatezza della "primitività" di tale intenzionalità collettiva e, al tempo stesso, quanto essa sia, in ultima istanza, circolare e dualistica:

L'intenzionalità collettiva nasconde un dualismo di fondo, giacché è per l'appunto l'anello di congiunzione tra natura e società, una specie di corrispettivo della ghiandola pineale che, in Cartesio, univa *res cogitans* e *res extensa*. [...] la registrazione ricopre all'interno della mia teoria un significato filosofico fondamentale, perché mi consente di fornire una coerente interpretazione monistica della realtà sociale, e autorizza a leggere in senso materialistico l'idea di Bergson secondo cui il passato è ripetuto dalla materia e ricordato dalla memoria. Abbiamo così una piramide dell'iscrizione dove tutto è natura, ma al cui vertice c'è lo spirito, il pensiero – e l'intelligenza degli oggetti sociali, naturali e ideali²⁴.

²² Cfr. M. Ferraris, *Documentalità*, cit., pp. 40-41.

²³ Cfr. John R. Searle, *The Construction of Social Reality*, New York, The Free Press, 1995; tr. it. a cura di A. Bosco in *La costruzione della realtà sociale*, Torino, Einaudi, 2006, capp. I-III.

²⁴ Cfr. M. Ferraris, *Documentalità*, cit., p. 249.

La sua alternativa, così, sarebbe l'idea di *oggetto sociale* = *iscrizione di atto* che però deve essere definita nella cornice di cosa sia una "iscrizione". Per Ferraris non ogni traccia umana è, ovviamente, un'iscrizione, ma solo quel tipo di traccia che serve a *registrare* un passaggio riconoscibile di informazione concettualizzante per almeno due soggetti della nostra specie. Questa definizione è assolutamente cruciale nell'economia argomentativa del testo, ma pone subito dei notevoli problemi che tenterò di riassumere nel seguente "argomento dell'*archeo-famiglia*".

Non v'è certo bisogno di essere dei sostenitori militanti del familismo clerical-teocratico oggi tristemente in voga, per riconoscere che una coppia (ovviamente non solo di tipo eterosessuale) di appartenenti alla nostra specie, o ancor meglio, un gruppo familiare mono, bi-parentale o "esteso", di *homo sapiens-sapiens*, rappresenti non tanto "la cellula della società", come vorrebbe certa apologetica, quanto semmai un elemento strutturale di moltissime società umane tra i più ancestrali e diffusi. Per ragioni legate essenzialmente alle proprie origini di ominide e primate, tutto il genere *homo* (prescindendo dalla *vexata quaestio* di cosa sia un genere naturale) tende ad organizzare alcuni segmenti della propria quotidianità, fondamentali per la sua sopravvivenza (anche alimentare e pedagogica, come la nutrizione e l'allevamento dei piccoli) in ruoli che, evolutivamente, hanno iniziato ad anticipare la struttura-base della famiglia biparentale o estesa sin dalla comparsa dei primi gruppi di *homo habilis*, più di un milione e mezzo di anni fa. Chiamiamola pure *archeo-famiglia* e definiamola come "struttura sociale del tipo: maschio alfa-femmina dominante-cuccioli di *homo*" e domandiamoci: come e perché è possibile nonché necessario far dipendere la realtà ontologica dell'*archeo-famiglia* (causalmente certa, data la sua trasmissione evolutiva da *homo habilis* fino a *homo sapiens*) da una qualche *archetipica* "iscr-

zione di atto”? Essa, infatti, come oggetto sociale esisteva, e in un senso *molto forte* del termine “esistere”, per un contesto sociale, assai prima che gli esseri umani moderni fossero in grado di poter concettualizzare (in un senso familiarmente intelligibile di “concettualizzare”, ovvero tramite un linguaggio pubblicamente osservabile) l’esistenza fattiva di capacità rappresentazionali del tipo “iscrizione”. Pertanto, come *atti sociali*, detti schemi comportamentali esistevano ben prima della comparsa di *homo sapiens* dal momento che come *tracce comportamentali*, gli atti motori “archo-familiari” (dalla riproduzione con uno o più individui della propria specie alla divisione dei ruoli lavorativi rispetto ai nuclei in base alla forza fisica e all’attitudine sessuale primitiva, come la caccia o l’allevamento della prole) hanno avuto un peso causale assai rilevante per l’evoluzione successiva, venendo selezionati dalla pressione ambientale come dei veri e propri adattamenti²⁵. Come è in grado la teoria di Ferraris di spiegare che un oggetto sociale così importante per la nostra evoluzione possa essere emerso senza necessità alcuna di essere “registrato”? La risposta di Ferraris, a questo proposito, è molto netta, limpida e radicale e si affida ad un’intuizione derridiana. Vi sarebbero, infatti, per Ferraris, «forme di iscrizione che non si identificano con la scrittura in senso proprio (dal marcare il territorio, al ricordare mentalmente al compiere dei riti), ma che di fatto rientrano nella sfera di ciò che Derrida chiama “archiscrittura”²⁶ e che in effetti nella costituzione degli oggetti sociali, trova una piena pertinenza». Infatti:

²⁵ O, se si preferisce concepire la teoria di Darwin da una prospettiva non-adattazionista, come degli *ex-attamenti* meta-adattativi. Cfr. S. J. Gould e E.S. Vrba, *Exaptation. A missing term in the science of form*, in «Paleobiology», 1982, n. 8, pp. 4-15

²⁶ J. Derrida, (1967), *De la grammatologie*, Paris, Ed. de Minuit; tr. it. di Aa.Vv., *Della grammatologia*, Milano, Jaca Book, 1969. In particolare «Non c’è fuori-testo» alle pp. 219-220.

L'uomo condivide con altri animali la capacità di tener traccia – sicché si può dire che gli animali presumibilmente non sanno parlare ma scrivono. [...] proprio questa ipertrofia a tener traccia sta alla base del passaggio dallo stato di natura, in cui generalmente si pongono gli animali, a ciò che chiamiamo “cultura” riferendola all'uomo. Ora, se riconosciamo queste due evidenze, se consideriamo quanto presto si manifesti nella storia umana la tendenza ai riti, alle iscrizioni, alle incisioni, agli ornamenti, e se consideriamo che ciò appunto chiamiamo “storia” risulta strettamente dipendente dal possesso di iscrizioni [...] ecco che la nozione di “archiscrittura” appare come inevitabile per descrivere la costruzione della realtà sociale. La linea continua che, da ciò che è natura e animalità, ci porta a ciò che è cultura e umanità è, per l'appunto, offerta dal fenomeno del tener traccia, che è una solida evidenza e insieme una spiegazione di ciò che altrimenti risulterebbe misterioso: il fatto che a un certo punto, nella storia umana, si presentino scritture, documenti, istituzioni, che non si darebbero se non nel quadro di una archiscrittura²⁷.

Tra archiscrittura e socializzazione sussisterebbe, così, un percorso di co-evoluzione, ed è questa un'ipotesi tanto forte quanto delicata, poiché dalla sua validità discende la possibilità di inserire, o meno, la tesi di Ferraris in un solido quadro ontologico naturalistico, aprendo tre nodosi quesiti:

A. Quanto e come deve essere “potente” un sistema di segni, per poter evolversi *concettualmente* da un mero processo istintivo di “tener traccia” in una vera e propria “archiscrittura”?

B. In che cosa e dove un'archiscrittura e una (neo)scrittura sono demarcabili? Quanto e come deve essere “potente” un sistema di segni per potersi “separare evolutivamente” da un'archiscrittura per poter divenire, eventualmente, una vera e propria scrittura *in modo non circolare*?

²⁷ Cfr. M. Ferraris, *Documentalità*, cit., p. 230.

C. Perché alcune culture non hanno sviluppato dai propri, presunti, retaggi archiscritturali, un sistema di scrittura, e altre, (le occidentali, le precolombiane e dell'estremo oriente) vi sono riuscite?

Qualsiasi risposta si intendesse fornire alle domande A – C, quest'ipotesi o eccede nell'attribuire agli animali non-umani o (pre-umani) capacità che essi evidentemente non possiedono oppure, rende gli esseri umani troppo *discontinui* rispetto alla linea evolutiva animale da cui, pure, provengono. Le aquile sono, ad esempio, degli uccelli notoriamente monogami. Definire i loro cervelli – che come tutti i cervelli degli uccelli sono davvero scarsamente sviluppati, essendo privi di un organo cerebrale come l'amigdala – in grado di “archi-iscrivere” l'atto sociale della monogamia è, sinceramente, troppo anche per il più generoso dei realisti. Viceversa: concepire le culture umane che non hanno sviluppato delle tecnologie rappresentazionali così sofisticate come le scritture, ancora “ferme” allo stadio dell'archiscrittura è, non di meno, troppo sul versante opposto, perché come è stato ampiamente dimostrato, l'alfabetizzazione è perfettamente accessibile (come la geometria euclidea e quella analitica) – difficoltà culturali contingenti a parte – tanto agli individui appartenenti etnoculturalmente a società alfabetizzate, quanto a individui provenienti da culture addirittura prive di qualsiasi scrittura, come i *guaranì* amazzonici. Citando una delle più belle frasi dello storico della scienza S. Holton “non si possono disinventare le ruote”²⁸. Alcune invenzioni, una volta scoperte e assemblate iniziano ad esercitare una tale influenza sugli stili di vita degli appartenenti alla nostra specie, che diviene assolutamente impossibile rinunciarvi, e, su questo, Ferraris ha perfettamente ragione: la scrittura è la più importante di queste invenzioni, tanto che alcune società del passato, tecnologicamente più primiti-

²⁸ Cfr. G. Holton, *Science and Anti-science*, Harvard University Press, Boston (MA), 1993, p. 135.

ve – come gli Aztechi e i Maya – non conoscevano né la ruota né l’aratro, pur possedendo una primitiva (meno primitiva nei Maya) forma di scrittura pittografica²⁹. Ma pur ammettendo che ogni forma di lasciar traccia (dal segnare un territorio al compiere un rito, che sono due sfere comportamentali alquanto distanti tra loro) costituisca una struttura di tipo archiscritturale, resta comunque inevaso il quesito di *quando*, evolutivamente, alcuni comportamenti istintivi dei nostri antenati ominidi (come il marcare un territorio) abbiano cominciato ad abitare la “repubblica delle archeo-lettere”, concettualizzandosi in un *cosciente* e *intenzionale* voler-tener-traccia-di-qualcosa valido anche-per-qualcun-altro (il registrare valido come vera e propria iscrizione). E, di nuovo, non si rischia di finir per attribuire non solo a dei nostri antenati decisamente primitivi (come *homo habilis*) quanto a delle creature decisamente prive di un sistema nervoso centrale minimamente paragonabile a quello di un animale superiore delle capacità “archiscritturali” davvero troppo potenti? Il problema, come Ferraris non manca di far osservare in molti punti del suo libro, non è solo di rilevanza ontologica, ma anche di complessità semiotica e naturalistico-evolutiva (circostanza che non è affatto estranea alle preoccupazioni dell’autore). La danza delle api, con cui questi insetti comunicano tattiche e strategie difensive e lavorative sono o non sono forme di archiscrittura? Se sì, da chi viene “archiscritta” questa archiscrittura? Dai cervelli delle api? Gli straordinari schemi comportamentali con cui le formiche africane mettono in atto la migrazione di interi formicai attraverso chilometri di savana, sono forme di “tener traccia” archiscritturale? Viene spontaneo far notare che, se nell’ambito del “tener traccia”, qualsiasi forma di “tracciamento primitivo” è, o costituisce, una forma di “archiscrittura”, allora *nul-*

²⁹ Cfr. J. Diamond, *Guns, Germs and Stels. The Fates of Human Societies*, Los Angeles UCLA Press, (1997); tr. it. *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo degli ultimi tredicimila anni*, Torino, Einaudi, 2005, pp. 166-186, in particolare a p. 171.

la rischia di essere veramente tale. L’archiscrittura di Derrida somiglia terribilmente ai *memi* di R. Dawkins e D. C. Dennett³⁰ o all’inconscio freudiano o alla “mano invisibile” degli economisti liberisti. *Si può letteralmente attribuire la sua presenza ad ogni forma di comportamento descrivibile dall’esterno come dotato di capacità di registrazione di traccia,* così come qualsiasi cosa in grado di trasmigrare *via* imitazione da un cervello ad un altro, può divenire un *meme* o un *mimema*, così come qualsiasi spiegazione riconducibile ad un meccanismo inconscio “nascosto” può essere invocata per spiegare qualunque altra cosa in termini di atti mancati o *lapsus*, così come qualsiasi comportamento inintenzionalmente benefico del mercato può essere attribuito ad una “mano invisibile” autoequilibrativa. Il sospetto popperiano di un’*explanatio ad hoc*, può divenire, a questo punto, molto forte. Il problema, poi, è che né le api, né le formiche, né le termiti con i loro termitai, né i ragni con le loro ragnatele, né i castori con le loro dighe, hanno la benché minima idea di quel che fanno nel proprio danzare, migrare, costruire, e tessere. *Sono comportamenti totalmente istintivi*, che solo ad alcuni membri della specie *homo sapiens-sapiens* “punge vaghezza” scoprire e catalogare come comportamenti altamente complessi da un punto di vista sociale, e che quindi, essendo frutto della *nostra* concettualizzazione, proprio per la posizione anti-concettualista di Ferraris, risultano *emendabili*. Ci si chiede, inoltre: *il livello della complessità sociale non viene ri-presupposto anche nella descrizione di comportamenti archiscritturali?* Un comportamento è sociale perché “registrativo” (archiscritturalmente o no), per almeno due organismi, o perché, qualunque cosa sia, *lo è almeno per due organismi?* Cosa è “ontologicamente preliminare” o “costitutivo” tra la (archi) scritturalità e il riconoscimento dell’atto iscritto da almeno due individui: la relazione *n*-aria, con almeno $n \geq$

³⁰ Lo stesso Ferraris non esita neppure una pagina a definire i memi di Dawkins e Dennett un *deus ex machina*. Cfr. M. Ferraris, *Documentalità*, cit., p. 215.

2 individui, o la (archi)scritturalità? L'ipotesi derridiana non permette di stabilirlo in modo conclusivo. Questa obiezione, sebbene in termini (e con scopi) un po' diversi, viene presentata anche da Alberto Voltolini, per il quale la definizione "oggetto sociale = atto iscritto", per quanto necessaria, non appare sufficiente per costituire l'orizzonte concettuale di un atto sociale. Per questo autore servono altre due condizioni, che diventeranno, con la prima, congiuntamente sufficienti, la *performatività* (in verità non tralasciata affatto da Ferraris³¹) e la *normatività*³². Per molti versi, aggiungiamo noi, qualunque critica di questo tipo fa leva sull'idea risalente a Kripke, per cui i due argomenti di Wittgenstein del *seguire una regola* e dell'impossibilità di un linguaggio privato, sarebbero intimamente connessi³³. La forza dell'idea di Wittgenstein per cui un linguaggio privato è impossibile, resta in agguato nell'intero argomento di Ferraris. Di fatto, se un oggetto sociale è sempre l'effetto dell'iscrizione di un atto (anche come risultante *indiretta*), resta il fatto che un'iscrizione non può essere tale "in privato" (neanche nell'inconscio istintivo e non meno privato di una mente soggettiva!), a meno che non si riconosca ad un'archiscrittura (umana o animale) la proprietà di esser tale già a livello *non pubblico* (e quindi, per definizione, non concettualizzabile). Lo sfondo archiscritturale *presuppone*, così, la condivisione di uno sfondo di attività, di forme di vita, somiglianze di famiglia, (per usare altri termini di Wittgenstein), che sono tutte realtà sociali e, di conseguenza, non può fungere, senza circolarità, da *explanans* dell'*explanandum* sociale.

La risposta, assai articolata, a questo tipo di obiezioni viene affrontata da Ferraris nella parte IV del volume, intitolata *Icnologia* (scienza delle tracce) dove un intero capitolo (e

³¹ *Ivi*, pp. 300-2.

³² Cfr. A Voltolini, *A partire da Documentalità #1*, su www.rescogitans.it

³³ S.Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford, Basil Blackwell, 1982. Tr. it. In *Wittgenstein su regole e linguaggio privato*, Boringhieri, Torino, 1984. Cap. I.

più approfonditamente dei paragrafi ad essa dedicata) viene dedicato al ruolo giocato dai meccanismi dell'imitazione (e dei meccanismi neurocognitivi del *mirroring* messi in atto dai cosiddetti “neuroni specchio”) nel passaggio dagli automatismi del tener-traccia, a quelli aperti alla socializzazione più tipici dell'iscrizione riconoscibile come tale. Per Ferraris, così, l'imitazione sarebbe il “valore aggiunto” che, performativamente, prima di qualunque sviluppo evolutivo di una qualsivoglia forma di normatività, permetterebbe ad organismi sufficientemente complessi dal punto di vista neurocognitivo di interiorizzare (e quindi di “registrare” nella propria coscienza) tracce dotabili di valore comportamentale intersoggettivo. Parafrasando Goethe: in principio fu l'imitazione.

3. *Documentalità forte, documentazione debole, documentazione storica.*

La terza e la quarta tesi del progetto filosofico di *Documentalità* costituiscono quasi un esempio di “saggio nel saggio”, presentandosi come un sfida filosofica ad uno degli indirizzi teorici più forti e invalsi dalla seconda metà degli anni 50 del secolo scorso ad oggi: il concettualismo post-kantiano e il pragmatismo post-fregeano, che, più o meno implicitamente, Ferraris sottopone ad una durissima requisitoria. Anche se l'autore non li menziona tutti, sono autori diversissimi tra loro, come W. Sellars, R. Rorty, D. Davidson, H. Putnam, J. McDowell, R. Brandom, *et alii*, in differenti ambiti della ricerca filosofica di tradizione analitica (e non) ad essere tirati in ballo. Tutti costoro, hanno infatti tentato di sviluppare, lungo un crinale neo-pragmatista, la tesi per cui *non esistono spazi epistemici “esterni” alla sfera della nostra concettualizzazione*, e lo hanno fatto in vari modi, elaborando forme anche radicali di relativismo epistemologico concettuale (Rorty), di non indipendenza coerentistica dagli schemi concettuali (Davidson), di realismo interno (Putnam), di concettualismo percettivo (McDowell), di inferenzialismo logico e percettivo (Sellars e Brandom), e

la lista potrebbe continuare. Alcuni di questi autori (tranne Sellars, Rorty e il suo allievo Brandom) si sono dichiarati “realisti”, anche se più spesso “realisti dal volto umano” (Putnam), ma non serve certo una grande immaginazione filosofica per capire come e quanto svolgendo alcune delle loro tesi filosofiche fino alle più coerenti (e spesso estreme) conseguenze, il realismo, come tesi *sia* epistemologica, *sia* ontologica finisca per collassare all’interno di un quadro di riferimento più decisamente idealistico. Come giustamente osserva Ferraris, i termini-chiave per attuare la demarcazione tra tesi realiste e tesi non-realiste sulla conoscenza e il mondo, sono “indipendenza” o “emendabilità”, e “concetti”. “Reale” è o non è sinonimo di “indipendente dalla conoscibilità da parte della nostra mente e quindi dalla nostra attività concettuale”? La concezione alternativa di “Reale”, infatti, non è quella che, almeno dalla prima Scolastica in poi, è patrimonio teoretico fatto oggetto di salvaguardia da parte dei cosiddetti “realisti”, ma quella che il *mainstream* filosofico, avente in Peirce la propria sorgiva, ha elaborato partendo proprio dalla prospettiva trascendentalista kantiana, inculcata al ancor giovane filosofo americano dal padre matematico come “le tavole della Legge”³⁴: qualcosa di «non necessariamente indipendente dal *pensiero in generale*, ma solo da ciò che voi, o io, o un qualsivoglia numero *finito* di uomini può pensare di essa³⁵», la cui ricerca «non consiste nell’obbedienza a standard che gli epistemologi auspicherebbero di codificare ma, piuttosto, in una partecipazione di dare-avere a un progetto sociale cooperativo³⁶», poiché «l’opinione sulla quale, fatalmente tutti coloro che indagano si troveranno in definitiva d’accordo è ciò che intendiamo per verità, e l’oggetto

³⁴ Cfr. G. Proni, *Introduzione a Peirce*, Milano, Bompiani, 1990, p. 39.

³⁵ Cfr. C.S. Peirce, in (a cura di Ch. Hartshorne e P. Weiss) *Collected Papers*, (C.P. 5.388-410). Harvard University Press, 1965-67, C.P. 5.407. Tr. it. in «Come rendere chiare le nostre idee», in *Opere*, Milano, Bompiani, p. 391.

³⁶ Cfr. R. Rorty, *Introduction*, to W.Sellars, *Empiricism and Philosophy of Mind*; tr. it. in *Empirismo e filosofia della mente*, Torino, Einaudi, 2003, p. 4.

rappresentato in questa opinione è il reale³⁷» concetto la cui origine implica «essenzialmente la nozione di una COMUNITÀ senza limiti definiti, e capace di un *incremento indefinito di conoscenza*³⁸». Contro questa concezione logocentrico-epistemica di “reale” è proprio l’approccio di Ferraris a insorgere domandando: la realtà (ben distinta dalla *verità*) è o non è *inerte* all’intenzionalità del pensiero concettuale? La risposta di Ferraris è *assolutamente no*, e potremmo definire questa proprietà del “reale” come la sua “auto-inerzia causale” rispetto alle nostre rappresentazioni concettuali. Come il moto inerziale di un corpo può cambiare solo per mezzo di altre forze esterne, così un *fatto reale* può ricollocarsi in quello che il pragmatista Sellars chiamava *spazio logico delle ragioni*, solo per l’intervento *causale* di altri, nuovi, fatti reali. Le ragioni concettuali non possono, simmetricamente, essere altrettanto autonome dalla realtà esterna, almeno non nella conoscenza *reale*, poiché anch’essa, in quanto *reale*, è causalmente inerte solo a fatti reali. Le leggi naturali; il *fatto* che esistano da prima della comparsa del loro, forse unico, descrittore intelligente, che n’è, in gran parte, un frutto evolutivo; le loro forme matematiche: tutte queste “cose”, per il realista sono, volendo usare una metafora economica, delle “esternalità ontologiche”, e sono perciò dei *trade off*, libere, cioè, dalle leggi e dai costi del mercato di un “dare e chiedere” ragioni; fino alla scoperta di *nuove*, opposte, esternalità. Riprendendo e sviluppando, così, una tematica che gli è cara almeno dalla stesura di *Il mondo esterno*³⁹, Ferraris elabora una delle difese più sincere, limpide e corrette del realismo, che fanno di *Documentalità*, una delle più originali elaborazioni filosofiche della tesi del “contenuto non concettuale” della percezione: l’idea che la percezione possieda il potere, negato sia dai trascendentalisti peir-

³⁷ Cfr. C.S. Peirce, *C.P.* 5.407; tr. it: «Come rendere chiare le nostre idee», in *Opere*, cit. p. 391.

³⁸ Cfr. C.S. Peirce, «Pensiero-segno-uomo», in *Opere*, cit., p.107. Il maiuscolo è di Peirce.

³⁹ Cfr. il cosiddetto "argomento (qui ribattezzato "esperimento") della ciabatta", in *Il mondo esterno*, Milano, Bompiani, 2001, p. 90.

ceani che dai pragmatisti post-fregeani, di catturare un contenuto non-ancora-concettualizzato, indipendente sia dalla passività ricettiva che dall'attività spontanea dell'intelletto. L'idea pragmatistico-trascendentalistica di "reale" affonda, di contro, le proprie radici nella negazione di *questo* concetto di "realtà". L'idea di Ferraris è che il realismo non sia una tesi *epistemica* sulla *conoscibilità* del mondo, ma una concezione *metafisica* della *realtà* del mondo. Il "trascendentalismo logocentrico", la visione concettualista per cui nessuna cognizione di oggetti naturali è mai scevra da *concettualizzazioni in atto* delle nostre cognizioni, già a livello percettivo, finisce per generare la concezione "epistemica" del realismo, per la quale, per usare il linguaggio di Ferraris, non esisterebbe o non si darebbe alcun "contenuto puro" dell'apprensione empirica del mondo, perché, kantianamente, "ogni intuizione senza concetto è cieca". Viceversa, l'unico ambito in cui sarebbe possibile applicare l'idea per cui conoscere è "concettualizzare in atto" è proprio quello della costituzione di oggetti sociali. Ovviamente tutto questo ha perfettamente senso, almeno dalla nostra prospettiva, anche facendo a meno della tesi (viii) della teoria di Ferraris, per cui *la mente è una tabula che raccoglie iscrizioni*, che è una tesi sicuramente affascinante, dotata di un pedigree filosofico nobile e robusto (che va da Zenone di Cizio a John Locke fino al suo revisore più acuto, G. W. Leibniz, che pure affermò *nulla è nell'intelletto che non sia stato prima nei sensi tranne l'intelletto stesso*), ma che, almeno questa è la nostra sensazione, resta sulla carta della teoria di Ferraris come un mero *desideratum* bisognoso di qualche approfondimento a parte.

Di contro, le parti IV e V del volume di Ferraris, sono sicuramente le più complesse e affascinanti dell'intera opera. Nella V° parte Ferraris introduce una distinzione strategica tra *documentalità forte* e *documentalità debole*, dove la prima riguarderebbe esclusivamen-

te delle *iscrizioni di atti*, e la seconda dei documenti in senso debole, ovvero *registrazioni di fatti*⁴⁰. Vale la pena far osservare come queste due categorie di documentalità interagiscono *dinamicamente* tra loro. Volendo fare un nostro esempio, un documento “forte” come un atto notarile può entrare a far parte di un documento “debole” come una narrazione in cui si fa menzione di esso o, viceversa, un documento debole come un testo autografo redatto in punto di morte (registrante meramente una serie di fatti, come delle dichiarazioni) può entrare a far parte di un documento forte come atto notarile sotto forma di una scrittura privata vera e propria avente valore negoziale. Ma che succede quando un documento forte di un tipo si “evolve” *storicamente* in *un altro tipo* di documento “forte”? È questo, quel che si può definire (andando oltre Ferraris) il processo della *storicizzazione*.

Non ogni documento storico, “nel senso forte” del termine, nasce *storicamente* come tale, anzi, spesso l’intenzionalità con cui creiamo dei documenti non è la stessa con la quale la storia successiva – e il riconoscimento successivo degli scienziati storici – li restituisce ai posteri. Gli attuali lettori di un testo recentemente edito in Italia da Mondadori, *L’amore vince sempre sull’invidia e sull’odio*, di cui non citerò l’autore, vanno in libreria (o più probabilmente in edicola) a comprarlo per leggere gli aforismi del loro idolo politico, vedendo in esso un documento nel senso più “forte” possibile che si possa concepire (un libello il cui scopo è corroborare un “patto” con i propri elettori). Gli storici che lo leggeranno – speriamo divertiti – tra un secolo, lo considereranno un altro tipo di documento ovvero come un *exemplum* storico (probabilmente scritto da un gruppo di *ghostwriter*) di populismo italiano degli anni dieci del 2000, vale a dire come un documento “debole”, registrante semplicemente dei fatti. L’autore de *L’amore vince sempre...* non vuole “già ora”

⁴⁰ Cfr. M. Ferraris, *Documentalità*, cit., p. 299.

produrre un reperto storico (o almeno, anche sospettandolo di certa megalomania, è improbabile che lo desideri) ma, a meno che l'umanità non venga cancellata da un cataclisma (c'è chi ne prevede uno entro i prossimi 2 anni), c'è da scommettere che anche questo “libro” come pure – parlando di un libro vero e proprio – *Gomorra* di Saviano, avrà un valore diverso documentale tra moltissimo tempo. Senza iscriversi nel partito (potentissimo in Italia) degli “storicisti silenziosi”, il realismo ontologico/testualismo debole di Ferraris permette di cogliere, almeno in potenza, degli aspetti cruciali che l'attuale dibattito storiografico sulla rilevanza *causale* e *fattuale* dei documenti storici rispetto alla “revisione” delle teorie storiche invalse ha, fino ad ora – almeno a modesto parere di chi scrive – praticamente sorvolato, e che invece andrebbero assolutamente messi a fuoco. Quando uno storico scopre che un documento (o dei reperti) storici dicono il falso, sta falsificando un teoria storica (e, quindi, revisionando criticamente la storiografia che vi si è appoggiata) o sta anche *cambiando la storia stessa* a partire dalle proprie “rivelazioni”? Come è noto il partito (più politico che scientifico) dei revisionisti storici (solo per tacere dei negazionisti) crede spesso – o quasi sempre – di avere diritto di accesso anche alla seconda opportunità. La teoria della documentalità di Ferraris, con la sua distinzione tra documentalità forte e documentalità debole, permette di innalzare una barriera difficilmente sormontabile per questa pretesa, perché, come si è visto, restando fedele ad un'impostazione ontologicamente realista, i fatti storici sono modificabili solo da altri fatti storici (entrambi inemendabili dalle rappresentazioni concettuali degli storici posteriori) non da “deboli” registrazioni di fatti, e il processo perfettamente preterintenzionale che trasforma un falso documento giuridico nel senso “forte” come la *Donazione di Costantino*, che è un'iscrizione di atti, in un “autentico documento” storico, ma documentalmente più debole (in quanto *registrante* dei me-

ri *fatti*, anche se inesistenti) è, come tutti i processi meta-intenzionali, altrettanto inemendabile dalle intenzioni dei posteri. Sebbene la trattazione di *Documentalità* della documentalità storica non venga sistematicamente approfondita in questa direzione, essa si configura, in ogni caso, come una prospettiva di ricerca su quell'importante categoria di oggetti sociali che sono i documenti storici pre-storiografici (vale a dire tutto quello che Kriztof Pomian ha classificato sotto la voce *semiofori storici*⁴¹), e a partire da questo punto gli spunti per interessanti analisi successive sono tutti da scoprire e da valorizzare scavando dentro questo filone aureo. Lo stesso dicasi per la teoria dell'individualità personale proposta dall'autore nel finale del libro. Sviluppata fino alle sue più estreme conseguenze, la teoria dell'iscrizione di Ferraris permette all'autore di elaborare un'ipotesi *idiografica* (giama mai una vera e propria teoria) – nel senso windelbandiano del termine – della personalità individuale⁴². Come dire: lo stile non sarà *tutto*, ma è sicuramente l'espressione di *qualcosa* che è il nostro “qualcuno”. L'individualità è, pertanto, un oggetto estetico. In ogni caso, al di là dei più persuasivi consensi o dei più stridenti dissensi rispetto ai punti-cardine del suo progetto teorico, questo volume forma con *Il mondo messo a fuoco*, di Achille C. Varzi (dove alle posizioni filosofiche di Ferraris viene addirittura fatto indossare l'abito di un personaggio filosofico berkeleyano, l'ultrarealista Hylas⁴³), uno dei contributi più affascinanti della filosofia italiana contemporanea degli ultimi anni, e, molto probabilmente, uno dei pochissimi contributi in lingua italiana di alto livello teorico nell'ambito dell'ontologia

⁴¹ Cfr. Kriztof Pomian, *Sur l'histoire*, Paris, Gallimard, 1999; tr. it in *Che cos'è la storia*, Milano, Bruno Mondadori, 2001, p. 113.

⁴² Cfr. M. Ferraris, *Documentalità*, «Il sentimento di unicità che caratterizza ogni soggetto dipende dalle sue peculiari deviazioni dalla norma [...] l'individuo è ineffabile, non potrà mai essere catturato da un'ontologia o da una epistemologia; ma il segno di questa individualità si manifesta nello stile» cit., p.362.

⁴³ Dove, ovviamente, l'altro personaggio berkeleyano Philonous è, di contro, lo stesso Varzi. Cfr. A. C. Varzi, (con M. Ferraris) «Che cosa c'è e che cos'è» in *Il mondo messo a fuoco. Storie di allucinazioni e miopie filosofiche*, Roma-Bari, pp. 5-27.

degli oggetti sociali ed istituzionali, ovvero di quegli oggetti che sono «dal punto di vista di una teoria dell'esperienza, i più importanti di tutti, perché da loro dipendono in buona parte la nostra felicità o la nostra infelicità⁴⁴». Inoltre, *Documentalità* si presenta immediatamente come un testo di grande complessità di trattazione, dal momento che, come spesso accade in ogni punto di approdo di una lunga ricerca, l'autore non si è contentato di fornire una sintesi del proprio approccio rispetto ad un singolo problema teorico e/o applicativo della contemporanea ontologia sociale, ma ha scelto di inquadrare in un vero e proprio *panopticon* argomentativo i moventi concettuali della propria ricerca, le distinzioni più importanti tra la propria posizione filosofica e quella di altre posizioni concorrenti, le definizioni fondamentali, e i numerosissimi punti di applicazione e di scambio critico che la propria teoria ontologica promette di offrire al dibattito contemporaneo sugli oggetti sociali⁴⁵. A parte l'indubbia originalità (dovuta non solo alla "firma" dell'autore), il volume possiede, a parer nostro, il suo più grande pregio nelle enormi potenzialità critiche di approfondimento e nelle ancor più fertili possibilità euristiche di ricerca che la sua lettura potrebbe – e sicuramente potrà – stimolare.

Tutto questo non è per nulla a scapito della lettura, che è agevolata da una pregevolezza discorsiva e stilistico-letteraria informale, elegante, diretta, spesso ironica e spiritosa, ma al contempo rigorosa e addirittura pignola nelle sottolineature più marcate.

⁴⁴ Cfr. M. Ferraris, *Documentalità*, cit., p. 359.

⁴⁵ Il testo si presenta *immediatamente* come un catalogo ontologico del mondo dell'esperienza e, all'interno di questo, del mondo sociale. Cfr. M. Ferraris, *Documentalità*, cit., a pag. 3 presenta una rappresentazione grafica del catalogo suddetto.

Aphex.it è un periodico elettronico, registrazione n° ISSN 2036-9972. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.aphex.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Aphex.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.aphex.it". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.aphex.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.aphex.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@aphex.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

In caso di citazione su materiale cartaceo è possibile citare il materiale pubblicato su Aphex.it come una rivista cartacea, indicando il numero in cui è stato pubblicato l'articolo e l'anno di pubblicazione riportato anche nell'intestazione del pdf. Esempio: Autore, *Titolo*, <<www.aphex.it>>, 1 (2010).
