



archivio SWIF

SWIF Recensioni

A cura di Andrea Rossetti

maggio 2005 (10 recensioni)



SWIF – Edizioni Digitali di Filosofia

Registrazione ISSN 1126-4780



Recensioni

Numero 9 - Anno VI - maggio 2005

Vuoi scrivere un commento ad una delle recensioni? Fallo sul nostro [BLOG!](#)

Autore	Titolo	Editore	Anno	Recensore
Achenbach, Gerd	La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita	ETS	2004	Chiara Terraneo
Barabási, Albert-László	Link. La scienza delle reti	Apogeo	2004	Mario Pireddu
Bianchi, Claudia - Bottani, Andrea (a cura di)	Significato e ontologia	Franco Angeli (Epistemologia)	2003	Alessandro Salice
Brink, David O.	Il realismo morale ed i fondamenti dell'etica, a cura di Francesca Castellani e Antonella Corradini	Vita e Pensiero	2003	Sarin Marchetti
Cimatti, Felice	Mente, segno e vita. Elementi di filosofia per Scienze della comunicazione	Carocci	2004	Chiara Pastorini
De Giovanni, Biagio	La filosofia e l'Europa moderna	Il Mulino	2004	Gualtiero Tacchini
Ferrarin, Alfredo	Saggezza, immaginazione e giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant	Ets	2004	Angelo Bottone
Iiritano, Massimo	Utopia del tramonto. Identità e crisi della coscienza europea	Dedalo	2004	Rita Fulco
Iovino, Serenella	Filosofia dell'Ambiente, Natura, etica, società	Carocci	2004	Fabio Fraccaroli
Nietzsche, Friedrich	Frammenti postumi, Autunno 1869 - Aprile 1871, a cura di M. Carpitella e F. Gerretana	Adelphi	2004	Valentino Bellucci



[Torna alla home page Recensioni](#)



Recensioni

n. 9 - maggio 2005

Achenbach, Gerd, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita.*

Barabási, Albert-László, Link. *La scienza delle reti.*

Bianchi, Claudia - Bottani, Andrea (a cura di), *Significato e ontologia.*

Brink, David O., *Il realismo morale ed i fondamenti dell'etica, a cura di Francesca Castellani e Antonella Corradini.*

Cimatti, Felice, *Mente, segno e vita. Elementi di filosofia per Scienze della comunicazione.*

De Giovanni, Biagio, *La filosofia e l'Europa moderna.*

Ferrarin, Alfredo, *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant.*

Iritano, Massimo, *Utopia del tramonto. Identità e crisi della coscienza europea.*

Iovinio, Serenella, *Filosofia dell'Ambiente, Natura, etica, società.*

Nietzsche, Friedrich, *Frammenti postumi, Autunno 1869 - Aprile 1871, a cura di M. Carpitella e F. Gerretana.*

[Torna all'indice del numero](#)

Achenbach, Gerd, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita.*
Milano, Apogeo, 2004, pp. 179, €13,00. ISBN, 88-503-2277-1.

Recensione di [Chiara Terraneo](#) - 28/03/2005

Poco tempo fa alcuni quotidiani presentarono una ricerca effettuata all'ufficio anagrafe del Comune di Milano su quali fossero le professioni svolte dai milanesi; con stupore dei cronisti ben sei persone, residenti a Milano, si definivano "filosofi". Nel nostro tempo "filosofo" non è una professione, non ci si autodefinisce come tali, se mai è un titolo che spesso il mondo accademico o il mondo della cultura attribuisce, pur con un certo pudore, a quei professori di filosofia che hanno valicato il muro accademico e hanno cominciato ad occuparsi di cose del mondo, in qualità di politologi, *opinion leader* o autorevoli commentatori su temi di grande interesse per i mass media. Chi ha a che fare con la filosofia è, tranne questi rari casi, un docente di filosofia in forza alle università o alla scuola secondaria; nell'accezione comune, invece, il "filosofo" è colui che al modo di Talete, cade nel pozzo mentre è intento a studiare i cieli, è colui che non ha alcuna attitudine per la *vita pratica*.

Per Gerd Achenbach, che nel 1982 fondò la Società di Consulenza Filosofica, tale atteggiamento è l'ovvio retaggio di secoli di autoemarginazione della filosofia rispetto ai problemi del mondo e di rifugio degli studiosi di filosofia tra le rassicuranti mura delle Accademie, impenetrabili ai problemi di natura etica, politica, esistenziale che invece turbano i cuori di tutti gli uomini. La questione in gioco è per Achenbach quale possa essere il ruolo della filosofia (e del filosofo) in questo nostro mondo, pieno di domande e scarso di risposte. La strada da percorrere può essere identificata in quella tradizione minoritaria della filosofia che a partire da Socrate (che nelle piazze incontrava e discuteva con gli uomini della città dei problemi e dei grandi temi della città) per passare poi attraverso la filosofia romantica, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Benjamin, Rimmel, "resiste alla seduzione dell'ambizione sistematica del grande pensatore e che si concentra sul concreto, per rimanere enfaticamente vicina alle cose più piccole e minime" (p. 19). Queste cose piccole e minime sono le domande che ciascun essere umano ha da sempre dentro di sé e che ridestate da circostanze particolari chiedono, ancor prima di una risposta, di essere considerate degne di attenzione.

Il filosofo si confronta non solo con queste domande, ma innanzitutto con colui che vive su di sé questo interrogarsi e, nell'umiltà di un colloquio e usando innanzitutto la capacità di discernimento del problema che la filosofia gli mette a disposizione, ripercorre con il suo interlocutore (colui che Achenbach definisce il suo "ospite") le ragioni al di sotto di queste domande, nel tentativo di trovare una possibile soluzione sperimentabile esistenzialmente.

In questo modo il "filosofo" – o, più correttamente, il "consulente filosofico" – diviene una vera e propria professione, non in competizione con le differenti possibilità di psicoterapia, perché l'interlocutore del consulente filosofico non è aprioristicamente un malato (secondo le classificazioni correnti), ma si tratta di una persona che in un momento di

impasse cerca una figura che la aiuti a dipanare la matassa della propria vita. Tale figura si avvicina più a quella di un padre spirituale che a quella di un medico, pur condividendo con entrambi l'attenzione per la cosa in sé, così come si dà concretamente, oltre e al di là di teorie precostituite. Di conseguenza, ciò che Achenbach propone non è un metodo terapeutico: non vi sono diagnosi, categorie di sintomi o trattamenti terapeutici, non vi è neppure un *setting* predefinito: il cuore di tutto è costituito dal dialogo con l'ospite, una serie di colloqui in un rapporto non dall'alto in basso, ma pari a quello di due partner sullo stesso piano, che progressivamente chiarificano il problema (che può essere la tristezza successiva a un lutto, una crisi di coppia, così come il blocco che assale uno scrittore dinanzi alla pagina bianca, come esemplificato nell'unico caso descritto nel testo muovendo da un'esperienza di autoconsulenza che l'autore fece a sé stesso). Il filosofare del consulente filosofico è: "un comprendere che mette allo scoperto, ma non scopre; un percepire che guarda dentro le cose senza l'intenzione di vedere attraverso di esse; un chiarire più che uno spiegare; [...] una concentrazione rilassata, una ponderazione tranquilla, un parlare senza premeditazione, un riflettere senza intenzioni nascoste, l'invito al monologo a diventare dialogo".

I saggi raccolti nel testo presentano più argomenti in favore della polemica antiaccademica di schopenhaueriana memoria che indicazioni positive su ciò che la consulenza filosofica è e su come la si debba compiere; tuttavia non sono privi di interesse: del tema si comincia a parlare – anche nei Dipartimenti di alcune Facoltà di Filosofia, curiosa nemesi per chi si vuole porre come libero professionista svincolato dal mondo universitario – e vale la pena ascoltare ciò che il padre di questa nuova pratica ha da dire. Se poi la consulenza filosofica sia "una chance per la filosofia", probabilmente lo si vedrà con il tempo.

Indice



Introduzione

Capitolo 1. Breve risposta alla domanda: che cos'è la consulenza filosofica?

Capitolo 2. Il filosofo come consulente - Un dialogo

Capitolo 3. La Filosofia da tavolo. Ovvero, chi è il filosofo

Capitolo 4. Sull'ascesa e sulla caduta del filosofo. La consulenza filosofica come chance della filosofia.

Capitolo 5. Filosofia come professione

Capitolo 6. La consulenza filosofica sulla vita. Critica della ragione ausiliaria

Capitolo 7. L'apertura - Risposta alla domanda: chi e con quali problemi cerca la consulenza filosofica?

Capitolo 8. Alcuni problemi della consulenza filosofica

Capitolo 9. Filosofia, consulenza filosofica e psicoterapia

Capitolo 10. Sulla sfida della consulenza filosofica alla filosofia accademica. Postscriptum (1984)

Capitolo 11. L'attività della filosofia e la consulenza filosofica. Un blocco della scrittura e il suo superamento: il protocollo di un caso

L'autore



Gerd B. Achenbach, nato nel 1947 ad Hameln, ha ottenuto il dottorato in filosofia nel 1981 con Odo Marquard e da quell'anno ha iniziato l'attività di consulente filosofico. Nel 1982 ha fondato la Società internazionale per la consulenza filosofica, di cui è stato presidente fino all'autunno del 2003. È direttore didattico della Lessino-Hochschule di Merano e Berlino, ed è direttore scientifico della Akademie Philosophische Praxis und Wirtschaft.

Links



Il sito di "Phronesis", associazione italiana dei consulenti filosofici

<http://www.phronesis.info/HomePubl.html>

La rivista on line di filosofia applicata

<http://www.fabbricafilosofica.it/06.html>

Un esempio di studio di consulenza filosofica italiano (sito ricco di bibliografia e rassegna stampa)

<http://www.consulenza-filosofica.it/>



[Torna alla home page Recensioni](#)



Recensioni

n. 9 - maggio 2005

Achenbach, Gerd, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita.*

Barabási, Albert-László, Link. *La scienza delle reti.*

Bianchi, Claudia - Bottani, Andrea (a cura di), *Significato e ontologia.*

Brink, David O., *Il realismo morale ed i fondamenti dell'etica, a cura di Francesca Castellani e Antonella Corradini.*

Cimatti, Felice, *Mente, segno e vita. Elementi di filosofia per Scienze della comunicazione.*

De Giovanni, Biagio, *La filosofia e l'Europa moderna.*

Ferrarin, Alfredo, *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant.*

Iritano, Massimo, *Utopia del tramonto. Identità e crisi della coscienza europea.*

Iovinio, Serenella, *Filosofia dell'Ambiente, Natura, etica, società.*

Nietzsche, Friedrich, *Frammenti postumi, Autunno 1869 - Aprile 1871, a cura di M. Carpitella e F. Gerretana.*

[Torna all'indice del numero](#)

Barabási, Albert-László, Link. La scienza delle reti.

Trad. it. di Benedetta Antonielli d'Oulx, Torino, Einaudi (Saggi), 2004, pp. VIII+254, €23,00, ISBN 8806169149.

[Ed. or.: *Linked. The new science of networks*, Perseus Publishing, Cambridge MA, 2002]

Recensione di [Mario Pireddu](#) - 23/01/2005

[Filosofia della scienza](#), [Filosofia della fisica](#), [Filosofia della matematica](#), [Computer](#), [Comunicazione](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [Links](#)

Il titolo in inglese del libro di Barabási è leggermente diverso da quello dell'edizione italiana, ed è *Linked*. Così come il sottotitolo recita *The new science of networks*: la *nuova* scienza delle reti. Già, perché quel che l'autore vuole sottolineare è l'evoluzione dalla teoria dei grafi, verso una disciplina nuova e per certi versi differente; una disciplina che in realtà appare anche una evoluzione delle teorie dei sistemi complessi di derivazione cibernetica. La storia in questione ha un antenato prestigioso. Nel 1736 Eulero scrisse un breve saggio su un curioso problema sorto a Königsberg, cittadina non distante da San Pietroburgo. Era possibile compiere una passeggiata lungo i sette ponti che collegavano l'isolotto di Kneiphof alla città senza mai attraversare lo stretto due volte? Eulero dimostrò che ciò non era possibile, a meno di costruire un altro ponte (come poi avvenne, nel 1875), inaugurando così una branca della matematica attualmente conosciuta come teoria dei grafi. Oggi la teoria dei grafi è alla base della nostra concezione delle reti, scrive Barabási. Per i matematici nodi e link rappresentano sempre *grafi* o *reti*, sia nel caso di reti sociali che di reti biologiche. Nessuno è escluso dalla rete sociale mondiale: basta che ci sia anche un solo link per ogni nodo, e si è connessi. *Uno* è la soglia minima, anche se in natura questa soglia minima viene spesso abbondantemente superata. Nel 1967 il sociologo Stanley Milgram trasformò l'idea dei sei gradi di separazione dello scrittore ungherese Frigyes Karinthy, trasformandola in un ormai famoso studio sulla nostra interconnettività. Se viviamo in un mondo dove non solo siamo tutti connessi, ma dove per connettersi bastano pochi passaggi, allora viviamo in un *mondo piccolo*. Sembra inoltre che i sei gradi di separazione non siano una caratteristica esclusiva dell'uomo ma valgano anche per altri tipi di reti: le reti sociali non sono gli unici mondi piccoli. Il diametro del Web, ovvero i suoi gradi di separazione, è di circa 19 gradi. Non a caso Mark Granovetter ha avanzato nel suo libro *La forza dei legami deboli* l'ipotesi che la società sia strutturata in *cluster* altamente connessi, collegati al mondo esterno da pochissimi legami deboli che ne evitano l'isolamento. Il *clustering* non è dunque un fenomeno esclusivo della rete sociale, ma una caratteristica generale delle reti complesse, a dimostrazione che le reti non sono fundamentalmente casuali.

Ora, è opportuno notare che in sistemi complessi molto diversi tra loro (reti sociali, economiche, biologiche) compaiono nodi con un insolitamente alto numero di link, detti *connettori*. La mappatura del Web dimostra una totale assenza di democrazia, equità e valori ugualitari nella Rete: vi è un alto grado di disparità nella topologia del Web. La letteratura

sulla nascita di Internet descrive solitamente una rete intrinsecamente libera e libertaria, e da più parti si suole collegare le nuove tecnologie dell'informazione a un ideale di sociale decorporalizzato, "intelligente" e "democratico", capace di contenere i conflitti garantendo al contempo più libertà agli individui. La rete, al contrario, ridefinisce costantemente la propria struttura secondo un principio operativo strutturalmente determinato, che nelle reti complesse come Internet, è tutt'altro che "democratico" o "egalitario". La stessa robustezza topologica del Web ha le sue radici nella struttura antidemocratica delle reti a invarianza di scala. Il grado di distribuzione di una rete casuale segue una curva a campana (i nodi hanno in gran parte lo stesso numero di link e sono assenti nodi con una quantità superiore di link), mentre il grado di distribuzione di una rete a invarianza di scala segue una legge di potenza (quasi tutti i nodi hanno pochi link, con pochi *hub* altamente connessi). La caratteristica di una legge di potenza è che molti piccoli eventi coesistono con eventi molto grandi, straordinari, esclusi in una curva a campana. Questo tipo di ordine determina "la stabilità strutturale, il comportamento dinamico, la robustezza e la tolleranza ad attacchi ed errori delle reti". Nell'analisi dei sistemi complessi si legge la strada dall'ordine al disordine, resa possibile dalle forze dell'autorganizzazione e governata dalle leggi di potenza. E se ciò vale per l'infrastruttura materiale di Internet, cioè i computer fisicamente connessi tra loro attraverso cavi e dispositivi wireless (*hardware*), la medesima architettura si riscontra nel World Wide Web, l'immensa rete di pagine web collegate da link ipertestuali (*software*). Pochi *hub* iperconnessi, moltissimi nodi ipoconnessi. Scrive l'autore: "considerando le reti come sistemi dinamici in continua trasformazione, il modello a invarianza di scala incarna una nuova filosofia". Dalla descrizione della topologia si passa alla comprensione dei meccanismi che guidano l'evoluzione della rete. Le reti non passano dalla casualità al disordine, e neppure si trovano al margine della casualità e del caos. La topologia a invarianza di scala dimostra l'esistenza di principi organizzatori in ogni stadio di formazione della rete. Alcuni nodi, anche se compaiono più tardi di altri, si aggiudicano rapidamente la maggior parte dei link (es. Google); altri invece non se ne aggiudicano nessuno, non riescono a trasformarsi in hub. I nodi non sono tutti uguali. Ogni nodo ha una certa *fitness*, che indica l'abilità competitiva. La fitness non elimina crescita e collegamento preferenziale, ma modifica il criterio in base al quale qualcosa viene considerato "attraente" in un ambiente competitivo. L'anzianità passa in secondo piano: sono i nodi con fitness più alta a passare subito in testa. Un *condensato di Bose-Einstein* in fisica quantistica indica il passaggio degli atomi di un gas a un nuovo stato della materia (a una temperatura critica sopra lo zero assoluto gli atomi si dispongono al loro livello energetico più basso). Quale è la relazione tra il Web e la condensazione di Bose-Einstein? Una corrispondenza matematica: a ogni nodo della rete si può far corrispondere un livello di energia nel gas di Bose, e i ai link della rete le particelle di gas. Aggiungere un nuovo nodo è come aggiungere un nuovo livello di energia al gas, e aggiungere un nuovo link è come introdurre una nuova particella. In quest'ottica, le reti complesse vengono descritte come un immenso gas quantistico, in cui i link si comportano come le particelle subatomiche. Barabási scrive che le regole di comportamento di una rete sono identiche a quelle di un gas di Bose. Nelle reti complesse, dunque, le leggi di potenza e la lotta per il link coesistono. I nodi sono in competizione perché i link rappresentano la principale fonte di sopravvivenza in un mondo interconnesso. Ora, la condensazione di

Bose indica almeno teoricamente che esiste la possibilità che in certi casi chi vince si aggiudichi *tutti* i link (es. Microsoft), e quando questo succede la topologia a invarianza di scala svanisce.

Secondo la nuova scienza delle reti, nelle reti sociali gli hub sono gli individui altamente connessi e statisticamente rari che tengono insieme le reti sociali. Del tutto analogamente, nelle teorie del marketing *opinion leader*, *power user* o *influencer* sono coloro che, con i loro abbondanti contatti sociali, sono i primi a notare e sfruttare l'esperienza degli innovatori. La resistenza ai prodotti degli hub può frenare la diffusione dell'innovazione. Per descrivere il declino di alcune tendenze e la diffusione di altre gli epidemiologi e i sociologi hanno sviluppato un *modello a soglia*. Secondo questo modello (e altri modelli simili) ogni innovazione ha un preciso *tasso di diffusione*, che esprime la sua probabilità di successo. Ovviamente ciò non basta per prevedere il destino di un nuovo prodotto: occorre anche calcolare la sua *soglia critica*, che è una grandezza determinata dalle proprietà della rete in cui l'innovazione si diffonde. La soglia critica è un concetto importante per chiarire le dinamiche di diffusione di mode e virus, ed è parte integrante della teoria della diffusione. Anche se creata dall'uomo, Internet non è una rete centralizzata, somiglia più a un ecosistema. La commutazione a pacchetto su linee veloci apparve sin dall'inizio la tecnologia più efficiente per creare una rete comunicativa dinamica. In Internet i nodi non vengono sistemati a caso, ma dove c'è richiesta: esiste una correlazione tra la densità dei nodi e la densità della popolazione: la distribuzione dei nodi sulla mappa del Nordamerica ha la forma di un frattale.

Come si sarà capito, il discorso di Barabási sfiora tutti i campi del sapere, dalla matematica alla filosofia, dalla sociologia all'economia. Ed è appunto sulla *network economy* che l'autore si sofferma nell'ultima parte del testo. In una *network economy* più la rete si espande, più gli hub devono ampliarsi. Le società del XX secolo erano organizzate secondo una struttura *ad albero*, che si addiceva perfettamente alla produzione di massa. Oggi invece idee e informazione acquistano più valore, ed è evidente il passaggio da un'organizzazione ad albero ad una reticolare o a ragnatela. Si va verso un sistema economico in cui ogni industria, per sopravvivere, deve per forza di cose stabilire alleanze strategiche e partecipazioni con altre industrie. In una *network economy* non si può più ragionare secondo un modello gerarchico, perché ogni nodo può essere redditizio. Le reti reali non sono statiche come i modelli teorici dei grafi, ma la loro topologia è forgiata dalla crescita. Nessun nodo centrale della ragnatela, nessun singolo nodo la cui rimozione possa far sfaldare la tela. Una rete a invarianza di scala è una tela senza il ragno, scrive Barabási. Dunque, non c'è un progetto dietro le reti, ma autorganizzazione. Per l'autore persino Al Qaeda ha assunto la forma di una ragnatela autorganizzata senza ragno: non è una rete centralizzata, e non ha neanche una struttura ad albero. È una rete tenuta insieme da una gerarchia di hub. In conclusione, le reti complesse sono i processi che fanno pulsare il mondo: *le reti sono lo scheletro della complessità*.

Il dubbio più forte che rimane dopo la lettura di questo testo riguarda l'identificazione tra socialità e ingegneria del legame sociale. L'autore è un matematico e un fisico, e dunque la tendenza a matematizzare ogni aspetto del mondo, di

galileiana memoria, è per lui cosa ovvia. Detto questo, il testo offre comunque spunti di riflessione interessanti. La teoria dei sistemi vede le reti come sistemi complessi composti non da parti e relazioni tra le parti, ma da un numero variabile di differenze sistema/ambiente. Di qualcosa di molto simile si sta occupando la fisica teorica degli ultimi anni, per la quale non è importante il carattere delle singole componenti di una rete, ma il suo ordine generale (o l'eventuale mancanza di ordine generale). Un insieme di elementi interagenti – interconnessi – ha spesso proprietà che non dipendono in maniera determinante dalla natura degli elementi.

Indice



Primo link. Introduzione

Secondo link. L'universo casuale.

Terzo link. Sei gradi di separazione.

Quarto link. Mondi piccoli.

Quinto link. *Hub* e connettori.

Sesto link. Il principio 80/20.

Settimo link. I ricchi diventano sempre più ricchi.

Ottavo link. L'eredità di Einstein.

Nono link. Il tallone d'Achille.

Decimo link. Virus e mode.

Undicesimo link. Nasce Internet

Dodicesimo link. Il Web frammentato.

Tredicesimo link. La Mappa della Vita.

Quattordicesimo link. *La network economy*.

Ultimo link. Una tela senza il ragno.

Indice analitico

L'autore



Albert-László Barabási insegna Fisica teorica all'Università di Notre Dame, Indiana, dove svolge ricerche sulle reti complesse. *Link* è il suo primo libro.

Links



<http://www.nd.edu/~alb/> (pagina personale di Barabási, Notre Dame University)

<http://www.almaden.ibm.com/cs/k53/www9.final/> (struttura a grafo del Web, Broder et al., IBM research paper)

<http://www.nd.edu/~networks/> (studi sui Self-organized Networks at Notre Dame University)

http://www.amazon.com/exec/obidos/tg/detail/-/0738206679/qid=1110591441/sr=8-5/ref=sr_8_xs_ap_i1_xgl14/002-6924911-0396049?v=glance&s=books&n=507846 (Linked su Amazon)



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

n. 9 - maggio 2005

Achenbach, Gerd, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*.

Barabási, Albert-László, Link. *La scienza delle reti*.

Bianchi, Claudia - Bottani, Andrea (a cura di), *Significato e ontologia*.

Brink, David O., *Il realismo morale ed i fondamenti dell'etica*, a cura di Francesca Castellani e Antonella Corradini.

Cimatti, Felice, *Mente, segno e vita. Elementi di filosofia per Scienze della comunicazione*.

De Giovanni, Biagio, *La filosofia e l'Europa moderna*.

Ferrarin, Alfredo, *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant*.

Iritano, Massimo, *Utopia del tramonto. Identità e crisi della coscienza europea*.

Iovino, Serenella, *Filosofia dell'Ambiente, Natura, etica, società*.

Nietzsche, Friedrich, *Frammenti postumi, Autunno 1869 - Aprile 1871*, a cura di M. Carpitella e F. Gerretana.

[Torna all'indice del numero](#)

Bianchi, Claudia - Bottani, Andrea (a cura di), *Significato e ontologia*.

Milano, Franco Angeli (Epistemologia), 2003, pp. 287, €23,00, ISBN 88-464-4959-2.

Recensione di [Alessandro Salice](#) 06/02/2005

[Filosofia teoretica \(ontologia\)](#), [Semantica](#)

[Indice](#) - [I curatori](#) - [Links](#)

Il volume curato da Claudia Bianchi e Andrea Bottani "Significato e Ontologia" è un prezioso contributo al dibattito filosofico italiano. Gli aspetti positivi di un tale contributo risaltano, in primo luogo, se esso viene messo in relazione allo specifico contesto italiano. Se da un lato infatti "nei confronti dei temi generali della metafisica e dell'ontologia non si è ancora dissipato un anacronistico, sempre meno convinto e non ben motivato scetticismo" (p. 7), dall'altro è anche vero che un tale scetticismo accompagna e/o concausa una certa refrattarietà nell'accogliere nel seno del dibattito filosofico italiano se non proprio problemi nuovi, perlomeno, trattazioni nuove di problemi vecchi. L'apparizione di pubblicazioni sempre più numerose su argomenti di questo tipo – una tendenza alla quale anche questo libro si può ricondurre – è pertanto benvenuta, anche al fine di dissipare "coi fatti" quel non ben motivato scetticismo italiano a cui si è già fatto cenno. Questo è anche un motivo dichiarato per il quale sono stati privilegiati studiosi italiani per la collaborazione al volume, ovvero, al duplice fine di fotografare e stimolare la riflessione sul nesso fra significato e ontologia in Italia (p. 18). Peraltro, il contributo di questo volume non può essere limitato unicamente ad un paragone con il contesto filosofico italiano. Da un lato esso mira a gettare un ponte tra due discipline (semantica e ontologia) che si sono spesso viste con sospetto, soprattutto per quanto riguardo il risveglio dell'interesse per l'ontologia: "Certi filosofi del linguaggio continuano a vedere l'ontologia come un luogo dove problemi squisitamente linguistici ricevono cattive formulazioni e soluzioni anche peggiori. Certi filosofi della scienza insistono nel considerarla come un luogo dove il senso comune riceve una immeritata, pre-galileiana considerazione" (p. 7). Ovviamente, le medesime considerazioni possono essere fatte in senso inverso: molti ontologi ritengono che la filosofia del linguaggio cerchi di risolvere problemi non suoi e parimenti rivendicano uno spazio di autonomia proprio e ben delineato nei confronti della filosofia della scienza. Dall'altro, ognuno dei diciassette interventi complessivi (considerata anche l'introduzione) che costituiscono il libro in questione, dà un suo apporto scientifico al vivace dibattito attorno agli specifici temi che in essi vengono analizzati. In questa recensione non potrò occuparmi purtroppo di ogni singolo contributo, dal momento che le diverse argomentazioni tecniche e la densità della riflessione teorica che li caratterizzano richiederebbero una singola trattazione per ognuno di essi. Rimando quindi, per chi fosse interessato, ai concisi e utili riassunti degli interventi dati all'inizio del volume (p. 18-23), che riportano tanto le tesi principali quanto l'ossatura dei ragionamenti in essi sviluppati.

In considerazione di questa molteplicità di argomenti e prospettive d'analisi va poi rilevato come il volume non mostra ambizioni di unitarietà tematica, ma si presenta piuttosto come un agglomerato di trattazioni scientifiche su disparati temi, i quali vanno tuttavia collocati all'interno di quel bacino disciplinare, sempre più oggetto di interesse scientifico, che

si colloca nell'intersezione di ontologia e semantica.

Proprio su questa intersezione viene incentrata l'introduzione dei curatori "Introduzione: metafisica, ontologia e significato", forse l'intervento più rappresentativo per l'intero volume, sul quale mi voglio qui brevemente concentrare. In esso si mostra come la relazione che lega significato ed esistenza è una relazione sui generis. "Ogni enunciato di ogni linguaggio implica [infatti] l'esistenza di qualcosa", si tratta di un fenomeno "universale di carattere interlinguistico" che giustifica il porre un'attenzione particolare al nesso tra significato ed esistenza (p. 9). Se però ci si limitasse solo a questa considerazione, il carattere peculiare del nesso si risolverebbe in una semplice ovvietà, giacché la sua specificità si tradurrebbe nella pervasività, nella generalità del fenomeno che si vuole descrivere. Esiste tuttavia una giustificazione ulteriore per la rilevanza del nesso significato-esistenza, che non è accompagnato da un'altrettanta ovvietà: le condizioni di verità di un enunciato sono infatti il suo significato (p. 9), ma, a loro volta, dette condizioni di verità dipendono dal riferimento delle parole che vi ricorrono. Quindi, "in sintesi, l'esistenza è rilevante per il significato, perché la verità è rilevante per il significato, il riferimento è rilevante per la verità, e l'esistenza è rilevante per il riferimento" (p. 9). La verità di un enunciato risulta quindi essere direttamente dipendente dall'esistenza dell'oggetto di riferimento. Ora, che natura abbia questa dipendenza è tutto da chiarire. Ad autori come Frege, Russell, Wittgenstein si riconduce l'idea tipica per buona parte della filosofia del linguaggio di impronta analitica per la quale "l'articolazione della struttura logica degli enunciati e l'analisi della ossatura ontologica del mondo sembrano comportarsi come due facce della stessa medaglia" (p. 11). Gli autori sottolineano come questo approccio non costituisca una novità della filosofia analitica (Aristotele e gli scolastici per quanto con sfumature diverse sostenevano tesi simili) e, inoltre, chiariscono che l'idea per la quale l'analisi del linguaggio ci porta per ciò stesso a conclusioni concernenti la struttura ontica profonda del mondo deve essere accettata solo *cum grano salis*. Tramite convincenti argomentazioni applicate al caso paradigmatico dei linguaggi formali, gli autori riescono nel mostrare come tali linguaggi "non nascono in sé ontologicamente trasparenti, nel senso che sia sempre chiaro di quali tipi di cose un enunciato formale afferma, implica o presuppone l'esistenza" (p. 14). Si prende poi posizione contro quella interpretazione dei compiti di metafisica e ontologia, per la quale "l'ontologia spiega cosa esiste, mentre la metafisica dice com'è fatto ciò che esiste" (p. 15) e si giunge a sostenere la tesi per la quale "l'ontologia si occupa delle assunzioni esistenziali dichiarate o implicate o presupposte da un enunciato in virtù del significato delle sue costanti non logiche, la metafisica si occupa delle assunzioni esistenziali implicate o presupposte (mai dichiarate) da un enunciato in virtù della sua sola forma logica" (p. 16), in questo modo i linguaggi formali sarebbero lo strumento di analisi logica, mentre costituirebbero l'oggetto dell'analisi metafisica. A proposito di questa definizione, gli autori tengono a precisare che (1) essa è strettamente legata a quella di funzione logica e che stabilire una relazione tra metafisica e ontologia su questa base significa "stabilire un collegamento fra la nozione tarskiana della logica come resoconto di quelle funzioni e quegli aspetti del linguaggio che sono rilevanti per la verità di enunciati su *qualsiasi* argomento e la nozione generale di metafisica come teoria della natura di *ogni* entità" (p. 17). Inoltre (2) il compito primario dell'ontologia non è dire ciò che esiste, bensì catalogare ciò che esiste (catalogare *adeguatamente* ciò che

esiste, quindi, per esempio, in modo non ridondante) e che quindi essa si occupa tanto dell'esistenza delle cose quanto di come esse sono fatte. (3) Gli autori difendono infine la loro idea di metafisica, dal momento che così essa salva molto di quanto si trova nella "idea corrente di metafisica", come ad esempio: "l'idea della metafisica come chiarificazione della nozione di entità" e "l'idea che la metafisica abbia per obiettivo la ricerca delle cause e dei principi primi di ogni cosa" (p. 18). A questa delimitazione dei compiti disciplinari di ontologia e metafisica si è giunti tramite una riflessione attorno al nesso che lega significato e esistenza. Resta da vedere se questa strada sia l'unica o se ne siano possibili altre: già nella lettura degli interventi successivi (ad es. in "Problemi di ontologia applicata: la proprietà delle idee" di Ferraris) emerge – per quanto in modo implicito, ovvero non in quanto oggetto specifico dell'analisi – come si possa dare un altro significato di ontologia. Un'ontologia cioè come compito descrittivo, o anche fenomenologico, per buona parte indipendente da ogni riflessione sulla struttura logica di un enunciato. Se si vuole insomma un'ontologia come scienza rigorosa, allora si deve ancora fare i conti con un chiarimento dei suoi metodi e strumenti d'analisi e non è detto che ad essi si giunga necessariamente tramite riflessioni in prima istanza di natura semantica.

Il volume presenta, a fianco dei già citati riassunti (p. 18-23), anche brevi curricula degli autori (p. 285-287) ed include, fatto inusuale per una pubblicazione italiana, ma non per questo meno efficace, gli abstracts in lingua inglese dei contributi (p. 280-284). Concludo sottolineando che il lavoro non si pone come una introduzione ai temi dell'ontologia o della semantica, non ha carattere didattico, bensì scientifico, e presuppone pertanto alcune conoscenze di base, la mancanza delle quali ne ostacolerebbe la lettura e lo studio. Mi vedo infine costretto ad aggiungere una nota negativa dovuta alla scarsa attenzione al dettato: la pubblicazione è caratterizzata purtroppo da un numero elevato di refusi ed imprecisioni di varia natura.

Indice



Introduzione: metafisica, ontologia e significato, *di Claudia Bianchi e Andrea Bottani*

Ontologia o metafisica? Un punto di vista aristotelico, *di Enrico Berti*

Tempi, eventi e condizioni di verità, *di Andrea Bonomi*

Cardinalità e Identità. Geach sull'argomento della relatività di Frege, *di Massimiliano Carrara ed Elisabetta Sacchi*

Olismo nominale del significato, *di Pascal Engel*

Tornare ad esistere (o diventare un'altra tazza), *di Daniela Ferrari e Pierdaniele Giaretta*

Problemi di ontologia applicata: la proprietà delle idee, *di Maurizio Ferraris*

Gli eventi e i loro criteri d'identità, *di Christopher Hughes*

Oggetti di riferimento, *di Paolo Leopardi*

Significato e ontologia, *di Ernesto Napoli*

C'è identità indeterminata nel mondo?, di *Elisa Paganini*

Graziosi topi rosa: allucinazione e contenuto percettivo, di *R. Mark Sainsbury*

A che cosa servono i sensi di Frege?, di *Marco Santambrogio*

Definire la sinonimia, di *Gabriele Usberti*

Riferimento, predicazione, e cambiamento, di *Achille C. Varzi*

Sulla natura della conoscenza e le sue relazioni con la nozione di significato, di *Nicla Vassallo*

Può la semantica essere indipendente dall'ontologia? Il caso dei nomi propri, di *Alberto Voltolini*

Abstracts

Autori

I curatori



Claudia Bianchi, dottore di ricerca, si è specializzata presso il Dipartimento di Sciences de l'Homme et de la Société dell'Ecole Polytechnique a Parigi e presso i Dipartimenti di Filosofia dell'Università di Ginevra, del Piemonte orientale e di Padova. È attualmente ricercatrice a contratto presso l'Università di Genova. I suoi interessi vertono su questioni teoriche nell'ambito della filosofia del linguaggio, della pragmatica e della filosofia della scienza. È curatrice di *Filosofia* (Milano, 1996); ha pubblicato vari saggi in italiano, inglese e francese, e il volume *La Dipendenza contestuale. Per una teoria pragmatica del significato* (Napoli, 2001).

Andrea Bottani ha insegnato e svolto attività di ricerca presso le università di Genova, Urbino, Fribourg e Neuchâtel. È attualmente professore associato presso l'Università di Bergamo, dove insegna Filosofia del linguaggio. Si interessa di filosofia della scienza, filosofia del linguaggio e metafisica. Tra i volumi di cui è autore, si segnalano *Verità e coerenza* (Milano, 1989), e *Il Riferimento imperscrutabile. Olismo, ontologia e teoria del significato* (Milano, 1995). Tra i volumi che ha curato, l'ultimo è *Individuals, Essence and Identity. Themes of Analytic Metaphysics*, con M. Carrara e P. Giaretta (Dordrecht, 2002).

Links



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

n. 9 - maggio 2005

Achenbach, Gerd, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita.*

Barabási, Albert-László, Link. *La scienza delle reti.*

Bianchi, Claudia - Bottani, Andrea (a cura di), *Significato e ontologia.*

Brink, David O., *Il realismo morale ed i fondamenti dell'etica*, a cura di Francesca Castellani e Antonella Corradini.

Cimatti, Felice, *Mente, segno e vita. Elementi di filosofia per Scienze della comunicazione.*

De Giovanni, Biagio, *La filosofia e l'Europa moderna.*

Ferrarin, Alfredo, *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant.*

Iritano, Massimo, *Utopia del tramonto. Identità e crisi della coscienza europea.*

Iovinio, Serenella, *Filosofia dell'Ambiente, Natura, etica, società.*

Nietzsche, Friedrich, *Frammenti postumi, Autunno 1869 - Aprile 1871*, a cura di M. Carpitella e F. Gerretana.

[Torna all'indice del numero](#)

Brink, David O., *Il realismo morale ed i fondamenti dell'etica*, a cura di Francesca Castellani e Antonella Corradini.

Milano, Vita e Pensiero, 2003, pp. 418, €32,00, ISBN 88-343-0633-3.

[Ed. or.: *Moral Realism and the Foundation of Ethics*, Cambridge University Press, 1989]

Recensione di [Sarin Marchetti](#) - 10/02/2005

[Filosofia analitica](#), [Etica](#), [Filosofia teoretica](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [Links](#)

Esce in lingua italiana *Moral Realism and the Foundation of Ethics*, in un'edizione arricchita da una preziosa postfazione, in cui si discutono alcune tesi dell'autore, e da un'inedita prefazione, scritta appositamente per questa edizione, in cui il filosofo americano tira le somme delle fortune e delle critiche al suo testo, a 15 anni dalla data della pubblicazione originale. Questo libro, divenuto un classico nel dibattito contemporaneo di stampo analitico, rappresenta un'esauriente esposizione critica di alcuni dei temi fondamentali dell'etica teorica analitica. Brink, nel proporre il suo realismo metafisico, stravolge alcuni schemi teorici tradizionali proponendo, ad esempio, una connessione tra realismo ed esternalismo (per quanto riguarda la motivazione e le ragioni d'agire), una connessione tra realismo e coerentismo (per quanto riguarda invece l'epistemologia morale), una concezione non riduzionistica del naturalismo che fornisce la base per un'etica normativa utilitaristica di stampo oggettivo (la quale deve fungere da criterio di ciò che è giusto, e non da procedura di decisione).

Il testo è di rilievo anche per chi è interessato allo spinoso problema dei rapporti tra etica e scienza: quest'ultima è continuamente chiamata in causa nel ruolo di cartina tornasole per testare la validità della tesi dell'autore, ossia una posizione realista sia per l'etica che per la scienza, fondata su una pretesa di oggettività, in cui hanno un certo peso anche le teorie del senso comune. Il discorso spazia dalla filosofia del linguaggio alla filosofia della mente, dall'ontologia all'epistemologia, delineando in tal modo un quadro plastico unitario e una difesa poderosa del realismo *tout court* in una prospettiva non fondazionale, utilizzando sia argomenti classici della filosofia analitica, sia proponendo tesi meno condivise (come ad esempio il rifiuto della tradizione filosofica che sostiene la connessione stretta tra analiticità e necessità, ed il suo relativo uso per il test semantico delle proprietà).

Un realista morale sostiene che fatti e verità morali sussistano indipendentemente dalle credenze o dagli atteggiamenti dei vari giudici morali; secondo tale definizione il realista dovrà difendersi e rispondere alle critiche del non-congittivista e dello scettico (per quanto riguarda il lato meta-etico), dell'internalista (per quanto riguarda la teoria della motivazione), del fondazionalista e del costruttivista (per quanto riguarda l'epistemologia morale), del riduzionista, dell'intuizionismo e dell'idealista (per quanto riguarda la metafisica delle proprietà morali). Una posizione di questo genere deve riuscire a spiegare ed ad armonizzare tra loro questioni di primo e di secondo livello circa la moralità, e per Brink il realismo è la

miglior spiegazione delle nostre pratiche, delle nostre intuizioni e dei nostri giudizi morali.

Accettiamo una certa teoria fisica o economica perché la riteniamo l'abduzione più prolifica e cogente in circolazione (almeno così dovrebbe funzionare), anche se un giorno potremmo, tramite l'emergenza di nuovi dati o tramite la scoperta di errori sistematici, abbandonare tale teoria: lo stesso dovrebbe valere per l'etica, che va studiata in tutti i suoi settori per valutarne il valore di oggettività. Brink ha ben presente le discussioni emerse dalla scuola della "nuova filosofia della scienza", circa la teoreticità dell'osservazione, ma non per questo ritiene insensato confrontarsi con le teorie del senso comune: bisogna però andare oltre queste posizioni e, tramite l'analisi di concetti, argomentare una tesi metafisica testandone l'efficacia esplicativa e controllando che non ci siano contraddizioni teoretiche interne.

Quest'indagine ci porterà a sostenere che esistono fatti morali veri, che essi sono conoscibili e che costituiscono la base per le nostre credenze di secondo ordine circa la loro validità, in modo poi da motivarci alla scelta di certi principi d'azione. Ogni possibile obiezione a questa teoria è confutata da Brink come non pertinente, non conclusiva o non fondata.

Le argomentazioni dell'autore si muovono su due livelli: da una parte, il realismo morale è difeso mostrandone la similarità con altre famiglie realiste, dall'altra, è difeso negando la validità delle argomentazioni anti-realiste. La combinazione di questi due argomenti ci porta di fronte ad un dilemma: o il realismo morale è errato, e allora per questo il realismo metafisico *tout court* è insostenibile, o il realismo morale è corretto, e allora sono le posizioni non-realiste a non essere sostenibili.

Il realista può servirsi anche di un dominio, quello del linguaggio, che è usato solitamente dai non-cognitivisti come sostegno per le proprie tesi. L'analisi del linguaggio morale, per Brink, ci suggerirebbe un nostro implicito impegno nei confronti del realismo a discapito del non-cognitismo: solo in tal modo sono spiegabili gli errori nel giudizio o le risposte non scettiche all'amoralista (cosa che non sono in grado di fare gli internalisti non-cognitivisti). Se un uso del linguaggio (anche concedendo che non sia il principale) è quello dichiarativo, un anti-realista, circa le proprietà morali, dovrà fornire una teoria del significato sofisticata e incongruente con le nostre pratiche linguistiche consolidate. L'autore si serve della distinzione, fatta valere da Austin, tra atti illocutori e perlocutori, per confutare le posizioni non-cognitiviste di guisa emotivista e prescrittivista. Verità e giustificazione sembrano essere proprietà distinte dalle credenze, dunque il costruttivismo (semplice o complesso che sia) è una tesi che non regge: solo un'epistemologia coerentista è sostenibile, in quanto la giustificazione è non più di un indizio di verità (e questo permette di riconoscere, ma non cadere, nella rete dello scetticismo dell'errore sistematico).

Per quanto riguarda la psicologia morale, solo la posizione externalista riesce a render conto del carattere normativo della morale, mostrando come la posizione scettica dell'amoralista sia fondata ma controvertibile: la forza motivazionale e le considerazioni circa le ragioni d'agire devono dipendere dal contenuto della moralità, da fatti non morali e da una teoria sostantiva (del valore oggettivo) delle ragioni per l'azione.

Le differenze tra realista e non-cognitivista si proiettano anche nelle dirimenti analisi linguistiche degli enunciati e delle

pratiche morali. Queste divergenze si riflettono su un'opposta concezione del disaccordo e del peso delle credenze. Inoltre il non-cognitivism è concettualmente incompatibile con un'etica normativa utilitaristica, e questo è un punto a suo discredito, dato che una teoria non dovrebbe precludersi in partenza nessuno sbocco normativo. Il realista non è un dogmatico, anzi il suo oggettivismo permette di spiegare senza problemi l'errore morale e il perfezionamento del giudizio. Il realista non è necessariamente assolutista, poiché nega solamente che i fatti morali non variano al variare delle nostre disposizioni ed evidenze rispetto ad essi.

Per quanto riguarda l'epistemologia morale, Brink rifiuta il fondazionalismo, confutando da un lato l'argomento del regresso (mostrando che tutte le giustificazioni sono inferenziali, ma non tutte sono lineari), dall'altro criticandone l'argomento antiscettico (rifiutando l'oggettivismo della giustificazione che, sopravvalutando la connessione tra giustificazione e realtà, contrasta con il realismo). Il ruolo centrale delle argomentazioni di secondo ordine nella giustificazione, evitandoci una scomoda scelta tra costruttivismo e scetticismo, dimostra il carattere inferenziale della giustificazione: non sono ammissibili credenze auto-justificanti. Le considerazioni di secondo ordine staccano il piano della verità da quello della giustificazione: anche se fossimo cervelli in una vasca, potremmo ugualmente avere un sistema di credenze giustificate. Una posizione coerentista contestualista risponde nella maniera migliore ai requisiti di non-ciclicità e omogeneità con le credenze di secondo ordine, propri di un'epistemologia internalista circa la giustificazione.

Altro obiettivo critico è quello di confutare l'ipotesi, avanzata dai non-cognitivist, secondo cui una dicotomia essere/dover-essere indebolisca il naturalismo dirottando il realismo verso l'implausibile non-naturalismo. Brink accetta tale dicotomia nella sua forma classica (Hume) e scissa in una tesi logica ed una semantica, ma argomenta che questo è un punto a favore del realista e del naturalismo (inteso come una tesi circa la costituzione dei fatti e delle qualità morali). Le due tesi affermano la non-riducibilità di asserti morali sia ad asserti sintetici espressi da enunciati non contenenti termini usati in senso morale, sia ad enunciati analitici: questo significa anche che le premesse ponte, dovendo contenere termini morali, non possono essere analitiche. L'argomentazione di Brink è fondata sul rifiuto dell'assunto secondo cui le verità necessarie sono analitiche: questo gli permette, indirettamente, di evitare le conclusioni dell'*open question argument* di Moore, sostenendo che se la sopravvenienza debole delle proposizioni morali è una relazione nomologica necessaria, allora il naturalismo è una posizione plausibile, poiché si apre la strada alla possibilità di proposizioni necessarie morali sintetiche.

Leggendo i testi di filosofia analitica si ha come l'impressione di giocare una partita a scacchi, in cui ogni giocatore pondera la situazione, muove il suo pezzo e aspetta la reazione dell'avversario. L'argomentazione si plasma mossa dopo mossa, per strategie. Poi ci sono i maestri di scacchi, ossia coloro che, per sensibilità ed esperienza, riescono a giocare prevedendo più mosse dell'avversario e studiare nello stesso momento contrattacchi, in modo da stoccare il colpo finale sorprendendo l'avversario con le spalle al muro. Sfortunatamente, in filosofia quasi mai si arriva ad una

conclusione vincente, conclusiva. Brink tesse però una rete di argomentazioni che descrivono una serie di mosse a favore del realismo. Toccherà adesso all'antirealista controbattere (com'è stato fatto), muovendo le pedine verso una configurazione che abbia l'arduo compito di sostenere un'analisi concettuale ed elaborare conseguentemente una teoria morale che sia scevra di contraddizioni e sia intuitivamente plausibile, per spiegare al meglio le nostre pratiche morali.

Indice



Presentazione, di *Francesca Castellani e Antonella Corradini*

Prefazione all'edizione italiana

Prefazione all'edizione originale

Uno sguardo introduttivo

Realismo morale e indagine morale

Realismo morale esternalistico

La rilevanza pratica del realismo morale

Un'epistemologia morale coerentista

Realismo morale e la tesi essere/dover-essere

Obiezioni 'a posteriori' al realismo morale

Utilitarismo oggettivo

Appendice I, Un regresso infinito della giustificazione deve essere visioso?

Appendice II, Coerenza, internalismo ed esternalismo in epistemologia

Appendice III, La tesi essere/dover-essere e l'intuizionismo

Appendice IV, Il costruttivismo di Rawls

Postfazione, di *Antonella Corradini*

Bibliografia

Indice dei nomi

L'autore



David O. Brink è docente alla facoltà di Filosofia dell'Università di San Diego, CA e ha conseguito il PhD nel 1985 presso la Cornell University. i suoi interessi di ricerca si rivolgono all'etica, in particolare alla metaetica e ai fondamenti della morale, alla filosofia della politica e al diritto. Le sue ultime pubblicazioni comprendono, tra l'altro: *Common sense and first principle in Sidgwick's Methods*, *Social Philosophy and Policy*, 11 (1994); *Realism, naturalism and moral semantics*,

Social Philosophy and policy, 18 (2001); *Some form and limits of consequentialism*, in The oxford handbook of ethical theory,, a cura di D. Copp, Clarendon Press, Oxford 2003.

Links



Curriculum Vitae completo di Brink aggiornato a settembre 2004: <http://philosophy2.ucsd.edu/~brink/CV.html>

Paper concerning Brink's conceptions's of moral enquiry and the status of the debate:

<http://members.aol.com/LUFikeJr/brink.html>

Definizioni ricorrenti nel dibattito tra realisti e antirealisti: <http://faculty.washington.edu/wtalbott/phil440/trreal.htm>



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

n. 9 - maggio 2005

Achenbach, Gerd, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita.*

Barabási, Albert-László, Link. *La scienza delle reti.*

Bianchi, Claudia - Bottani, Andrea (a cura di), *Significato e ontologia.*

Brink, David O., *Il realismo morale ed i fondamenti dell'etica, a cura di Francesca Castellani e Antonella Corradini.*

Cimatti, Felice, *Mente, segno e vita. Elementi di filosofia per Scienze della comunicazione.*

De Giovanni, Biagio, *La filosofia e l'Europa moderna.*

Ferrarin, Alfredo, *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant.*

Iritano, Massimo, *Utopia del tramonto. Identità e crisi della coscienza europea.*

Iovinio, Serenella, *Filosofia dell'Ambiente, Natura, etica, società.*

Nietzsche, Friedrich, *Frammenti postumi, Autunno 1869 - Aprile 1871, a cura di M. Carpitella e F. Gerretana.*

[Torna all'indice del numero](#)

Cimatti, Felice, *Mente, segno e vita. Elementi di filosofia per Scienze della comunicazione.*

Roma, Carocci, 2004, pp. 231, €18,10.

Recensione di [Chiara Pastorini](#) - 28/02/2005

[Filosofia della mente](#), [Semiotica](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [Links](#)

Concepito per gli studenti dei corsi di laurea in Scienze della comunicazione e, comunque, per tutti coloro che siano interessati a scoprire l'origine (bio-logica) del segno, questo libro affronta con uno stile analitico e piano i problemi fondamentali della filosofia della mente e della semiotica.

'Cosa significa pensare?', 'Qual' è il rapporto tra la mente e il segno?', 'E tra logica e biologia?' sono solamente alcuni degli interrogativi a cui Felice Cimatti cerca di fornire una risposta partendo dal presupposto fondamentale che la relazione fra i tre termini presenti nel titolo del volume, mente segno e vita, sia intrinsecamente indissolubile. Non si dà segno se non c'è una mente (o meglio, una collettività di menti) in grado di coglierne il significato, così come la mente è per sua stessa natura un'entità semiotica e bio-logica insieme (senza per questo far coincidere l'ambito del naturale con quello delle entità fisico-materiali).

Contro la concezione cognitivista, per cui la mente (e di conseguenza il significato) si riduce ad un'entità materiale e privata circoscrivibile all'insieme delle relazioni diadiche di causa ed effetto (sul modello dell'analogia mente/calcolatore), l'autore oppone una visione della mente non solo unitaria (in relazione a segno e vita), ma anche "comunitaria": sul modello wittgensteiniano della regola come prassi sociale, e della critica al linguaggio privato, la mente, afferma Cimatti, "nasce sociale, e solo in un secondo momento diventa mente individuale" (p. 16). Oltre a Wittgenstein, anche Peirce e Prodi vengono a più riprese interpellati dall'autore per sconfiggere, da una parte, il fantasma del dualismo ontologico mente-corpo, dall'altra, il riduzionismo che riconduce la mente al cervello e gli eventi semiotici di comprensione del segno a processi causali di stimolo-risposta. 'Mente, segno e vita' si realizza in sei capitoli principali abilmente introdotti dall'autore da questa serie di premesse di fondo che spogliano il linguaggio di un valore meramente strumentale di comunicazione, per caratterizzarlo invece di una dimensione *fin dall'inizio* pubblica (eliminato il carattere privato del linguaggio, questo non ha più bisogno di farsi strumento in grado di portare in luce ciò che, secondo il modello cognitivista, è tenuto nascosto nella mente privata del singolo).

Nel primo capitolo, Cimatti indaga l'origine del segno, individuando *fuori di questo*, la sua natura: la semiosi si configura, cioè, come un "fenomeno vivente" che "eccede il suo mero esserci materiale" (p. 32). Soltanto la mente, come entità naturale (bio-logica) e vitale conferisce un senso al segno, strappandolo a ciò che non è vita. Come la vita nasce dalla non vita, il fenomeno semiotico trae, così, la sua origine dalla non semiosi, mantenendo poi con quest'ultima una relazione di progressiva discontinuità logica (dualismo logico). Una volta instauratosi, cioè, il campo semiotico,

identificabile con l'ambito dei punti di vista e della possibilità, rompe, per precederlo logicamente, con lo spazio *al di qua* del segno, concetto limite e non esperibile direttamente, caratterizzato dalla fisicità delle relazioni diadiche causali. Utilizzando lo schema peirciano di primarietà, secondarietà e terziarietà, Cimatti distingue l'ambito della pura materialità e delle relazioni fisico-causali, da quello triadico della mente, in cui un segno è compreso nel suo significato da un certo punto di vista e secondo una gamma di possibilità.

Proseguendo nella lettura, emerge come sia proprio la dimensione della possibilità e, in un'ultima istanza, della scelta (traducibile talora in errore), a definire la differenza tra un modello di semiosi impostato su uno schema triadico ed uno basato, invece, su uno schema diadico, in cui il concetto di codice (al posto di quello di norma sociale), escludendo qualsiasi spazio per alternative possibili (e per l'errore), irrigidisce il rapporto tra soggetto e mondo, costituendo, d'altra parte, un quadro di interazione semiotica lontano dalla pratica reale. Identificandosi in un "*processo aperto*, dall'esito non prevedibile a priori" (p. 105), la semiosi si accompagna, allora, ad una teoria semantica in cui non tanto i segni "*hanno* un significato (questo modo di dire è adatto alla nozione di codice [...])", ma in cui "i segni *sono potenzialità* di senso" (p. 106). Il riferimento alla nozione di norma consente, dunque, di non caratterizzare l'evento semiotico (e, in generale, l'azione, in quanto modalità d'agire di una persona) come qualcosa di predeterminato: semiosi e azione, cioè, presuppongono una norma, ma questa non s'impone in maniera deterministica. In altre parole, mentre una sequenza causale è comunque necessaria, un'azione, in quanto risultato di una scelta da parte di una persona, è sempre possibile, e quindi non necessaria.

Apertosi con un'indagine *logica* su ciò che sta *al di qua* del segno, il libro si chiude con ciò che invece *sta al di là*: la scienza, l'estetica e l'esperienza logica del trascendente. È questo lo spazio del possibile, dell'ipotesi abducente, dei significati secondari, spazio che profondamente differenzia la specie umana dalle altre specie animali. E in questo spazio delimitato da ciò che è noto e ciò che, al contrario, è ignoto (le domande senza risposta che si sviluppano proprio a partire da quanto già si conosce), se l'estetica e la scienza si configurano come "le due modalità umane mediante le quali si tenta di costruire una mappa di ciò che non si sa" (p. 205), "l'esperienza religiosa" invece "è proprio quell'esperienza che con maggior evidenza vive il paradosso fra conoscenza scientifica e stupore per il fatto stesso del mondo" (p. 208).

Indice



Introduzione. Menti segni e società

1. *Al di qua* del segno
2. Biologia del segno
3. Semiosi e comunicazione

4. Naturalizzare la mente
5. Mente umana, «giochi linguistici» e società
6. *Al di là del segno*: scienza, estetica e l'esperienza logica del trascendente

Bibliografia

Glossario

L'autore



Felice Cimatti insegna Filosofia della mente all'Università della Calabria. Tra i suoi ultimi volumi pubblicati, *Nel segno del cerchio. L'ontologia semiotica di Giorgio Prodi* (manifestolibri, 2000), *La mente silenziosa. Come pensano gli animali non umani* (Editori Riuniti, 2002), *Mente e linguaggio negli animali. Introduzione alla zoosemiotica* (Carocci, 2003). Collabora a Rai Radio Tre e al quotidiano "il manifesto".

Links



Sito per un'introduzione alla Filosofia della mente:

http://it.wikipedia.org/wiki/Filosofia_della_mente

Sito per un'introduzione alla Semiotica:

<http://it.wikipedia.org/wiki/Semiotica>



[Torna alla home page Recensioni](#)



Recensioni

n. 9 - maggio 2005

Achenbach, Gerd, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita.*

Barabási, Albert-László, Link. *La scienza delle reti.*

Bianchi, Claudia - Bottani, Andrea (a cura di), *Significato e ontologia.*

Brink, David O., *Il realismo morale ed i fondamenti dell'etica, a cura di Francesca Castellani e Antonella Corradini.*

Cimatti, Felice, *Mente, segno e vita. Elementi di filosofia per Scienze della comunicazione.*

De Giovanni, Biagio, *La filosofia e l'Europa moderna.*

Ferrarin, Alfredo, *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant.*

Iritano, Massimo, *Utopia del tramonto. Identità e crisi della coscienza europea.*

Iovinio, Serenella, *Filosofia dell'Ambiente, Natura, etica, società.*

Nietzsche, Friedrich, *Frammenti postumi, Autunno 1869 - Aprile 1871, a cura di M. Carpitella e F. Gerretana.*

[Torna all'indice del numero](#)

De Giovanni, Biagio, La filosofia e l'Europa moderna.

Bologna, Il Mulino, 2004, pp. 379, euro 19,00, ISBN 88-15-09717-1.

Recensione di [Gualtiero Tacchini](#) - 17/01/2005

[Storia della filosofia \(moderna\)](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [Links](#)

Numerose pubblicazioni recenti sul problema dell'identità europea presentano una tesi comune: la soluzione di questo problema spetta, in tutto o in parte ragguardevole, alla filosofia. Tale tesi è accolta integralmente da Biagio de Giovanni, che la motiva non soltanto col fatto che è compito specifico della filosofia cogliere l'identità delle cose, ma anche e soprattutto col fatto che Europa e filosofia sono così inscindibili che l'una non potrebbe esistere senza l'altra. Infatti l'Europa nasce, in epoca greca, non come Stato (o continente) dai confini geopolitici precisi, ma come autorappresentazione, come coscienza di sé: L'Europa è uno spazio anzitutto, che si costruisce intorno ad un'idea, a una coscienza di sé, uno spazio non dato ma nettamente costruito, pensato, uno spazio-evento, mobile, aperto, dai confini indeterminati eppure continuamente ricercati, destinati a dar forza e mobilità all'idea. (pp. 12-13) Nella sua identità con l'Europa la filosofia non si limita ad estrinsecare la sua capacità di astrazione e di semplificazione, ma diventa conflitto, lotta, potenza che agisce sul mondo, ma una potenza che fa parte della forma del *logos*. Il nesso tra *logos* e potenza nasce da un'identità che si apre sul mondo, che nulla vuole sapere di stabilità e di quiete. Essa sa soprattutto che molteplice e uno devono convivere, pena – a suo dire – la fine del mondo e la possibilità di viverlo e interpretarlo. (p. 16) La *polis* è lo specchio di questa convivenza tra uno e molteplice e la filosofia ne è la forma intrinseca: senza città, *politeia*, non nascerebbe la filosofia. (p. 16) L'Europa si definisce nella sua filosofia come se lo spazio del pensiero fosse l'orizzonte che dà forma al tutto, lo spazio adeguato ad un'invenzione – quella di Europa – che tutto sommato non esiste fuori di esso, e lì trova anche e fonda la teoria dei propri confini. (p. 17)

Essendo pensiero che vuole incidere sui processi della realtà, questa filosofia, nella sua identità con l'Europa, presuppone la lotta: il riconoscimento di sé avviene nell'incontro con il proprio opposto. Lo scontro tra i Greci e i Persiani è visto dai primi come scontro tra Europa e Asia considerate non tanto come due realtà geografiche quanto piuttosto come due *Weltanschauungen*, la prima contrassegnata dalla libertà e dalla democrazia, la seconda dall'asservimento e dal dispotismo (tale opposizione è rappresentata in modo icasticamente efficace nel carro allegorico dei Persiani di Eschilo).

L'Europa forma la sua identità nella lotta e da questo derivano due conseguenze:

1. la coscienza storica diventa fatto caratteristico. Fin dal principio questo tratto sarà costante, fino a potersi dire che l'Europa si identifica con l'atto di nascita della coscienza storica. (p. 29)
2. L'Europa si colloca nel mondo giudicandolo e la sua autorappresentazione non riguarda soltanto il modo in cui l'Europa guarda entro se stessa, ma è modulazione del suo rapporto col mondo. (p. 30) Tale rapporto è fin dall'inizio

contrassegnato dall'eurocentrismo.

Tale discorso continua, pur con differenze talora notevoli, nell'epoca romana e medievale (appena accennata nell'opera) e ricompaiono nell'Europa moderna, il cui atto di nascita avvenne intorno ad un problema di riconoscimento:

riconoscimento di sé e del mondo, della propria specificità e del proprio rapporto con lo spazio che le è esterno. (p. 37)

Tale riconoscimento si compie nell'ambito di un momento storico che vede da una parte la scoperta di nuove terre e della specificità del mondo, dall'altra la rottura dell'unità religiosa. L'Europa diventa punto di vista sul mondo ed è sua la nuova scansione degli spazi sia a livello di pensiero che di azione. Ancora essa si coglie in opposizione con qualcos'altro, ora con la volontà appropriativa e predatoria, ora con la volontà di cogliere dall'incontro l'occasione di ripensare se stessa e il proprio ruolo nel mondo. È proprio il confronto col Nuovo Mondo che permette all'Europa della frantumazione religiosa di potersi interpretare nuovamente nel senso di una realtà unitaria.

Frattanto la presa di coscienza della finitezza umana e della sua esposizione ad ogni conflitto e infine degli effetti disastrosi e disgreganti delle guerre in nome della verità religiosa, fa nascere l'esigenza della sovranità e dell'equilibrio, forme che hanno a cura la stabilità dell'esistenza e della vita. La frattura antropologica che ha costretto a pensare la finitezza rende possibile una filosofia dell'Europa separando l'autorità dalla verità teologicamente affermata; questa anzi è la sola filosofia adeguata a una coscienza che dentro di sé può unificarsi distinguendosi, pianificando i diversi livelli della molteplicità, e facendo crescere la ragione sia dentro sia a lato dell'autorità. (pp. 108-109) Non più *veritas* ma *auctoritas facit legem*. Si tratta comunque di un' *auctoritas* legata alla ragione perché ha come compito il salvare il mondo attraverso l'artificio e, come diranno Hobbes e poi Vico *auctoritas ex ratione oritur* e la *ratio* che le è interna è tale essendo vera senza pretendere cattiva assolutezza, anzi pugnando con quella assolutezza intollerante che rende l'*auctoritas* l'opposto della *ratio* e conduce il mondo nella violenza e nella guerra. (p. 110)

I caratteri fondanti del discorso in questione continuano nell'Illuminismo e giungono fino ad Hegel nel quale l'Europa si libera progressivamente dalla sua geografia per diventare cultura, filosofia. (p. 19)

Dopo Hegel però abbiamo un mutamento radicale in quanto, in seguito al rifiuto della ragione come strumento che giunge alla verità assoluta, e oggettiva, si rompe l'unità tra *logos* e potenza, che diventa autonoma: Ora la potenza sembra liberarsi da ogni confine, liberarsi dalla filosofia che era stata la custode della sua logica. (p. 240)

In Nietzsche l'Europa diventa un problema: Se l'Europa è il nichilismo della pura potenza, o alternativamente la forma consacrata della decadenza, ciò vuol significare che la potenza, diventata forza, si è liberata dalla ragione filosofica, e si potrebbe dire dall'intrinsecità della mediazione, e ciò a partire da quel medesimo luogo originario dove non è più possibile trovare la forma dell'identità, la consistenza originaria della mediazione. (p. 268)

A tale crisi avvenuta nell'ambito del pensiero fa riscontro, sul piano dei rapporti politici internazionali, la fine dell'eupeismo, dapprima con l'emergere delle nuove potenze (Stati Uniti e Russia – Unione Sovietica) e in seguito con la globalizzazione.

L'idea di un'Europa caratterizzata dalla costruzione dell'idea dell'umanità e da uno spirito di missione nei confronti del

resto del mondo ricompare, ma completamente svuotata (o perlomeno radicalmente mutata) di significato nei grandi miti identitari che sono alla base delle due guerre mondiali, miti occupati dalla nuda potenza (p. 288) nei quali l'universalizzazione si risolve nell'appropriazione.

Tuttavia, dopo un periodo in cui la *finis Europae* appare come uno dei temi preferiti dal pensiero, rinasce l'esigenza, avvertita dalle classi dirigenti politiche prima che dai filosofi, di riprendere il filo di un discorso che avesse come oggetto l'Europa e che ne riproponesse una nuova autorappresentazione al di fuori dell'eurocentrismo e nell'orizzonte del mondo globale.

Le varie sollecitazioni provenienti dalla globalizzazione e dall'internazionalizzazione portano in se stesse il pericolo di far nascere un nuovo eurocentrismo ancora con la potenza libera dai vincoli della ragione o, all'opposto, un'accettazione supina del cosmopolitismo, rinunciando all'analisi del presente attraverso gli elementi fondanti della propria identità: L'Europa che si unisce deve pensare se stessa come *pluriversum*, per essere in grado di riflettere attivamente quel *pluriversum* che è la sfericità del globo. Essa deve costituire un punto di vista su se stessa che germini sia dall'ovvio rigetto della dimensione appropriativo-nichilistica [...], sia dalla controfaccia di questa tendenza inglobante, insidiosa ed attuale, che sta nella sperimentazione di un nichilismo debole, affollato di colpe, di pentimenti, incapacità, rinunce, affidamenti ad altri, di una coscienza di declino che coinvolge l'intero Occidente, preso nel nullismo onnivoro della tecnica e di una nullificante autocritica. (p. 352)

Nella sua accurata ricostruzione storica l'autore mostra in modo inequivocabile l'inevitabilità della presenza del discorso filosofico nella ricerca dell'identità europea, nella risposta alla domanda su che cosa oggi stia raggiungendo l'unificazione. Il linguaggio molto sostenuto, se da una parte è consona alla profondità dell'argomentazione, dall'altra rende la lettura dell'opera piuttosto difficile al lettore comune, soprattutto se di non approfondita conoscenza filosofica.

Indice



Perché l'Europa è la sua filosofia

Perché l'Europa è coscienza storica

L'Europa contemporanea, un problema aperto

Scansioni dello spazio e mutamenti di coscienza nell'Europa delle scoperte geografiche

L'Europa centro del mondo

Erasmus, Lutero, Machiavelli

Umanità e ordinamenti della vita

L'Europa: la molteplicità e la potenza

Fra XVI e XVII secolo: "Silete, theologi, in munere alieno".

“Auctoritas ex ratione oritur”: potenze sovrane

Abbozzo sintetico sulla guerra

L'Europa come umanità

Progresso

Opinione pubblica e crisi

Cosmopolitismo

L'Europa della potenza e della ragione

Nietzsche: che ne è dell'eurocentrismo?

Intermezzo

“Finis Europae”

La missione di Europa fra ragione e potenza

Lotta tra le filosofie

Distruzione della sovranità

L'Europa ritrovata?

Indice dei nomi

L'autore



Biagio De Giovanni ha insegnato Filosofia politica e Storia delle dottrine politiche nelle Università di Bari, Salerno, Napoli. Per due legislature è stato deputato al Parlamento europeo. Tra le sue opere principali: *Divenire della ragione moderna: Cartesio, Spinoza, Vico* (Napoli 1981), *Dopo il comunismo* (Napoli 1990), *L'ambigua potenza dell'Europa* (Napoli 2002).

Links



Profili riformisti www.libertaeguale.com

Enciclopedia multimediale delle Scienze Filosofiche www.emsf.rai.it



[Torna alla home page Recensioni](#)



Recensioni

n. 9 - maggio 2005

Achenbach, Gerd, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita.*

Barabási, Albert-László, Link. *La scienza delle reti.*

Bianchi, Claudia - Bottani, Andrea (a cura di), *Significato e ontologia.*

Brink, David O., *Il realismo morale ed i fondamenti dell'etica, a cura di Francesca Castellani e Antonella Corradini.*

Cimatti, Felice, *Mente, segno e vita. Elementi di filosofia per Scienze della comunicazione.*

De Giovanni, Biagio, *La filosofia e l'Europa moderna.*

Ferrarin, Alfredo, *Saggazza, immaginazione e giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant.*

Iritano, Massimo, *Utopia del tramonto. Identità e crisi della coscienza europea.*

Iovinio, Serenella, *Filosofia dell'Ambiente, Natura, etica, società.*

Nietzsche, Friedrich, *Frammenti postumi, Autunno 1869 - Aprile 1871, a cura di M. Carpitella e F. Gerretana.*

[Torna all'indice del numero](#)

Ferrarin, Alfredo, Saggazza, immaginazione e giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant.

Pisa, Ets, 2004, pp. 174, €12,00, ISBN 88-487-1097-5.

Recensione di [Angelo Bottone](#) - 19/03/2005

[Storia della filosofia \(antica, moderna\)](#), [etica](#), [estetica](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [Links](#)

In questo recente lavoro, Alfredo Ferrarin si prefigge di indagare la relazione tra immaginazione e giudizio pratico in Aristotele e Kant, filosofi che hanno rappresentato due paradigmi molto diversi, se non antitetici, nella concezione etica. Il libro si compone di una ampia introduzione e cinque capitoli. L'analisi viene sviluppata a partire da problematiche non solo storiografiche ma anche legate alle discussioni contemporanee riguardanti l'etica ed il giudizio pratico; non a caso il volume inizia con una ricca introduzione sulla rilevanza, in ambito etico, del giudizio e dell'immaginazione. Ferrarin presenta questa prospettiva in opposizione a quelle dottrine morali che, ispirate al paradigma scientifico, si concentrano sull'efficacia delle norme e sulla metodicità delle sue procedure di controllo.

Segue un capitolo sul 'problema del giudizio pratico e l'immaginazione nel Novecento'. Il tentativo è quello di una critica alle filosofie naturalistiche che in etica tendono a neutralizzare l'umano, riducendolo ad uno dei tanti enti del mondo naturale. In realtà, nonostante il titolo del capitolo, l'analisi non è limitata alle filosofie del Novecento, visto che viene presa in esame l'ambivalenza dell'antropologia di Hobbes riguardo la naturalità dell'uomo. La concezione che Hobbes ha dell'obbligo morale viene confrontata con quella aristotelica e kantiana. Si passa poi all'ultima produzione di Hannah Arendt che, rifacendosi a Kant, sceglie per l'ambito politico come modello di giudizio il gusto, in quanto non è determinato da regole e deve essere dibattuto pubblicamente. Ferrarin ne contesta la fedeltà alla filosofia kantiana e si rammarica che la Arendt non abbia preso in considerazione gli scritti pratici, dove Kant sottolinea i punti di contatto tra giudizio riflettente e moralità. Nella riflessione della Arendt sul giudizio manca anche ogni riferimento all'etica aristotelica, e ciò, secondo l'autore, è da ricondurre alla sua giovanile frequentazione dei seminari di Heidegger a Marburgo. Heidegger, e sulla sua scorta quasi tutti i suoi allievi, in realtà riabilita l'etica aristotelica identificando però la virtù pratica con la coscienza, che ci richiama a noi stessi, e quindi, pur assegnandole un primato, la svuota di ogni contenuto politico. Questa forzatura continua con Hans-Georg Gadamer che interpreta la *phronesis* come coscienza ermeneutica, in opposizione alle scienze della natura.

Vengono quindi prese in considerazione, e analizzate nel secondo capitolo, quelle posizioni che tendono a presentare Aristotele e Kant come complementari. Questi tentativi sono stati elaborati nell'ultimo decennio specialmente in area anglosassone da parte, ad esempio, di allievi di John Rawls nella speranza di integrare il tradizionale deontologismo kantiano con le riflessioni del filosofo tedesco sul carattere, le virtù e il giudizio pratico. Ferrarin ribadisce la sostanziale

eterogeneità delle posizioni dei due grandi pensatori e, pur riconoscendo l'esigenza e la fecondità che può nascere da un loro confronto, propone piuttosto come ambito di ricerca il comune rapporto che nelle loro filosofie hanno immaginazione e giudizio in etica. Questi punti di convergenza vengono verificati dettagliatamente nel terzo e quarto capitolo.

Per Aristotele l'agente morale è responsabile dell'interpretazione e della valutazione del bene nella misura in cui queste attività manifestano la qualità etica del suo carattere. In ambito etico l'immaginazione interpreta soggettivamente il bene e quindi prepara al giudizio, ma questo sarà un *buon* giudizio solo se segue la virtù e la saggezza. Il sapere pratico è sì informato dalla virtù ma accanto alla virtù è richiesta la saggezza, ossia la capacità di comprendere il particolare alla luce di un fine e a questo commisurare i mezzi. In Kant, invece, giudizio e immaginazione sono facoltà, non disposizioni etiche, e pertanto non possono diventare gli ambiti di un carattere buono.

In entrambi i filosofi immaginazione e giudizio pratico intervengono nella valutazione dell'agire ma in Kant, afferma Ferrarin, una capacità di giudizio pratico non può essere buona ma eventualmente solo corretta. La scelta di una massima in Kant avviene ad un livello separato da inclinazioni e desideri mentre nello Stagirita la scelta è 'pensiero desiderante o desiderio pensante' (*Etica Nicomachea* VI 2, 1139b 4-5). Sia in Kant che Aristotele, secondo Ferrarin, si trova una centralità del problema del rapporto tra immaginazione e giudizio in etica ma le soluzioni proposte si presentano come profondamente divergenti ed inconciliabili. Anche se non esplicitamente, l'autore pare propendere per il filosofo greco.

Quest'opera si inserisce in un dibattito molto vivo nella filosofia contemporanea di lingua inglese, facendo ampio riferimento a testi non tradotti in italiano. L'autore, che ha insegnato a Boston, è sempre molto convincente nelle sue argomentazioni e offre illuminanti letture dei testi sia aristotelici che kantiani. L'ordine dei capitoli presenta qualche perplessità; l'introduzione ed il primo capitolo, pur integrandosi legittimamente nella configurazione finale, sembrano essere stati scritti autonomamente. Manca purtroppo la bibliografia.

Indice



Introduzione. La rilevanza del giudizio e dell'immaginazione in etica

Il problema del giudizio pratico nella filosofia del Novecento

Un confronto fra modelli

Immaginazione e giudizio in Aristotele

Immaginazione e giudizio in Kant

Conclusioni

L'autore



Alfredo Ferrarin ha insegnato filosofia alla Boston University per nove anni; dal 1999 insegna all'Università di Pisa. Tra le sue pubblicazioni, *Hegel interprete di Aristotele* (Edizioni ETS, Pisa 1990), *Artificio, desiderio, considerazione di sè. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica* (Edizioni ETS, Pisa 2001), *Hegel and Aristotle* (Cambridge University Press, Cambridge – New York 2001), e oltre una ventina di saggi su Platone, Aristotle, Cartesio, Hobbes, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger e la filosofia contemporanea.

Links



Il sito dell'autore (Università di Pisa): <http://www.humnet.unipi.it/filosofia/docenti/ferrarin.htm>

Il sito dell'autore (Boston University): <http://www.bu.edu/philo/faculty/ferrarin.html>



[Torna alla home page Recensioni](#)



Recensioni

n. 9 - maggio 2005

Achenbach, Gerd, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita.*

Barabási, Albert-László, Link. *La scienza delle reti.*

Bianchi, Claudia - Bottani, Andrea (a cura di), *Significato e ontologia.*

Brink, David O., *Il realismo morale ed i fondamenti dell'etica, a cura di Francesca Castellani e Antonella Corradini.*

Cimatti, Felice, *Mente, segno e vita. Elementi di filosofia per Scienze della comunicazione.*

De Giovanni, Biagio, *La filosofia e l'Europa moderna.*

Ferrarin, Alfredo, *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant.*

Iiritano, Massimo, *Utopia del tramonto. Identità e crisi della coscienza europea.*

Iovinio, Serenella, *Filosofia dell'Ambiente, Natura, etica, società.*

Nietzsche, Friedrich, *Frammenti postumi, Autunno 1869 - Aprile 1871, a cura di M. Carpitella e F. Gerretana.*

[Torna all'indice del numero](#)

Iiritano, Massimo, Utopia del tramonto. Identità e crisi della coscienza europea.
Bari, Dedalo, 2004, pp. 208, €15,00, ISBN 88-220-5346-X.

Recensione di [Rita Fulco](#) - 01/02/2005

[Storia della filosofia \(contemporanea\)](#), [Filosofia politica](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [Links](#)

29 ottobre 2004. La maggior parte degli europei, italiani compresi, non sono in alcun modo sollecitati da questa data che, evidentemente, non evoca già più nulla. Eppure, è il giorno in cui è stata firmata la Costituzione Europea a Roma, con una celebrazione che ha avuto vasta risonanza su tutti i media, e che ha segnato, di fatto, il passaggio da un'unione meramente economica al tentativo di una ratificazione della com-unione politica, culturale, etica, legislativa, che sembra permeare il sostrato della storia remota e recente del nostro continente. Il che contraddirebbe, di fatto, la convinzione di Nietzsche, espressa nel 1885 in uno dei *Frammenti postumi* – da cui Iiritano si lascia teoreticamente provocare – secondo la quale “il solo denaro costringerà l'Europa a stringersi insieme, quando che sia, in un'unica potenza”. La coscienza europea – lo si deduce anche da questi oblii per nulla sottovalutabili e nonostante la “silenziosa domanda d'Europa”, che Morin, e con lui Iiritano (p. 15) riscontrano inespresa nel cuore segreto degli abitanti del nostro continente – è ancora patrimonio di una *élite* intellettuale e i dibattiti sulla sua identità, nonché sulla sua crisi, dovrebbero avere come presupposto imprescindibile la consapevolezza lucida che la coscienza europea, purtroppo, non è patrimonio, neppure oggi, di un sentire diffuso e profondo. L'utopia che Iiritano prova a sottrarre dalle ombre sempre più lunghe del tramonto che, come in un incantesimo, ha assopito la coscienza di Europa, potrebbe trovare la sua fecondità proprio nello spezzare tale incantesimo a causa del quale, assieme a lei, dormono tutti gli abitanti delle sue terre, immemori della comune origine e del possibile comune destino, ancorché destino di tramonto. Utopia *rammemorante*, potrebbe allora essere il suo sostanziale *Geschick*, destino e invio, identico e pur sempre singolare, per ciascuno degli assopiti abitanti di questo “promontorio dell'Asia” – di cui già Kierkegaard rilevava, come sottolinea Iiritano, il torpore sonnolento (p. 121) – oggi ben altro dal *capo* che ha creduto di essere fino al secolo scorso.

Compito sempre più urgente, dato che l'oblio di Europa, implica sia l'oblio del suo stesso essere-per-il-tramonto, ossia Occidente, sia il tentativo insoddisfacente di trovare un'identità, affastellando ricordi la cui onnipresenza significa solo assenza e perdita, come rileva Massimo Cacciari, il cui pensiero guida Iiritano nel suo domandare su Europa. Piuttosto che invischiarsi nelle prodezze, più o meno riuscite, che rimettono insieme quadri autorappresentativi di un'Europa che crede di sapersi e riconoscersi nelle molteplici fasi della sua storia – nella fiducia di poter estrapolare dal passato nitidi ritratti, e ritrovandosi quasi sempre a dover fare i conti con un'ambiguità sorprendente come quella della Gioconda – bisognerebbe, piuttosto, far propria questa “utopia di un resistere, di uno stare interroganti nel luogo del tramonto” (p. 206). Il che comporta anche la necessità di sopportare il peso di un'*ambiguità* che, mondata dalle frange di inquietudine paralizzante che tale termine porta spesso con sé, si rivela, nella sua nuda verità, come l'autentico luogo della dif-

ferenza, quello *zwischen* che, lasciando essere l'identità nella distanza tra sé e sé, può, infine, *raccogliere* e *accogliere* l'altro *da sé* e *di sé*. Quali vie seguire, allora, per approdare a questo luogo di *riparo* per i naufraghi smarriti che non riconoscono ancora la loro terra d'origine, e di *riparazione* per tutte le violenze e le stragi – e se verrà accolta la Turchia, la nostra comune coscienza dovrà pur assumersi la responsabilità, oltre che dello sterminio degli ebrei, anche, ad esempio, del genocidio degli armeni – compiute a causa di quella che potremmo chiamare non solo xenofobia, ma, metafisicamente, “alterofobia”, paura dell'altro in quanto altro, portatore di una differenza inassimilabile? Iiritano ne indica alcune, seguendo le tracce di pensatori del Novecento che hanno segnato l'Europa, primo tra tutti Derrida, passando per Nietzsche, Adorno, Husserl, Benjamin, Morin, Zambrano, Kierkegaard, Collingwood, Berdjaev. Fin dai suoi albori in Grecia, la filosofia, con il suo primato della teoria, ma anche con la tensione ad un comprendere totalizzante, può essere considerata, come sottolinea Husserl, il luogo di nascita dell'Europa spirituale (p. 18). Ma con il tradimento di questa attitudine alla teoria, al domandare, e il successivo prevalere dello spirito pratico e tecnico proprio delle scienze, si aprirà la strada a un ben più grave tradimento, che porterà all'oblio della stessa essenza spirituale dell'Europa, che da quel domandare traeva la sua linfa. Da ciò l'assopirsi del pensiero, soprattutto con “l'educazione tecnica delle masse che prende il sopravvento, soppiantando il vitale e libero svilupparsi dell'immaginazione teoretica” (p. 22); cosa che ha reso le stesse masse preda di qualsiasi dispotismo al quale non si riesce più a contrapporre alcun pensiero, secondo la lezione di Horkheimer e Adorno, nonché di Maria Zambrano, che individua, nel suo *L'agonia dell'Europa*, la sostanza di ciò che caratterizzava la realtà del suo tempo nel “cieco servaggio alla più immediata ed apparente realtà, l'incatenamento atroce ai fatti” (p. 23). Anche Iiritano, su questa scia, si preoccupa del fatto che “l'incapacità di rispettare e di ascoltare la pura essenza delle cose, il loro autentico darsi al di là di ogni umana comprensione, fonda i presupposti teorico-pratici di una civiltà sempre meno ‘filosofica’ e sempre più ‘tecnologica’”, dominata da una *volontà di potenza* che “ignora l'originario significato di una scienza che si fondava, al contrario, sul rispetto dell'oggetto naturale come altro da sé” (p. 25). La meta dell'*homo technologicus* diviene il puro dominio, come sottolinea Iiritano sulla scorta di Benjamin, il quale, in *Strada a senso unico*, affermava, già negli anni venti, che il grande corteggiamento del cosmo messo in atto dalla tecnica si stava trasformando in un bagno di sangue, a causa dell'avidità di profitti della classe dominante (p. 26). Sarà proprio a partire dalla constatazione di questo fallimento che Iiritano, facendo sua la lezione sia di Derrida che di Morin, tenta la strada della ricerca di un nuovo spirito europeo (p. 31), che riesca a considerare l'agonia, il combattimento che l'Europa sopporta al centro stesso della sua essenza, come luogo propizio per una rinascita: “*Finis Europae*. L'idea della fine, del limite che è compimento, costituisce, insieme, l'*arché* e il *tèlos* d'Europa. Un principio che si manifesta nel declinare, il cui sentimento più esatto di rivelazione è il *disastro*” (p. 37). Certamente il disastro di una identità concepita come monade inospitale e intransitiva, *krisis* paradossale di uno stare sospesi nel momento decisivo, in cui devono essere segnati i fini e i confini dell'Europa a-venire, che si separa, nel suo tentativo di riconoscersi, dal continente asiatico di cui era parte. Come ribadisce Cacciari, citato da Iiritano, “questa stessa decisione non può che costituire l'Europa come *parte*. Sta nella natura dell'Europa sapersi come *parte* soltanto”

(p. 51). E' proprio in tale sapersi come parte che la molteplicità e la differenza possono *avere* luogo e *dare* luogo, in quanto l'altro diviene inseparabile da me nel momento della definizione di una tale identità *parziale*, che comporta, inevitabilmente, anche un sentimento di responsabilità nei confronti dell'altro, dell'altra parte, responsabilità che non avrebbe potuto avere radici tanto profonde senza il sentimento dell'aporia, poiché, con le parole di Derrida, "non c'è responsabilità che non sia esperienza dell'impossibile" (p. 56). Sembra, dunque, che, se dovessimo davvero cercare un *resto* in questa Europa del disastro, potremmo trovarlo solo nella molteplicità di culture, nella disarticolazione dei punti di vista, nell'incrocio delle religioni, che ne costituiscono il limite e la ricchezza; risposta difficile e complessa che deriva, forse, dall'imperioso bisogno di ospitalità che chiama l'Europa ad una nuova apertura, in un processo di perenne divenire sulle orme della *novitas* portata costantemente dall'altro. Movimento in cui la dialettica non dà luogo a nessun terzo, secondo il percorso, poco conosciuto, che suggerisce il filosofo inglese Collingwood, con la sua logica di "domanda e risposta", a cui Iiritano dedica il capitolo centrale del suo lavoro, rilevando la tangenza del *picture thinking* di Collingwood con l'attenzione all'arte e il pensare per immagini che caratterizza, ad esempio, lunghi brani dei *Passages* benjaminiani.

Questa *novitas* dell'altro impedisce che il tramonto, destino che l'Europa deve assumersi, conduca ad un definitivo sonno – immagine contrapposta alla vigilanza messianica a cui costantemente richiama Benjamin – e preme, piuttosto, affinché si tramuti nell'attenzione della veglia notturna. Veglia certo non tranquilla, ma segnata, invece, dal travaglio, dalle doglie di parto che precedono non una trionfale riappropriazione dell'identità, ma la fatica quotidiana dell'apertura all'evento, imprevedibile, di una nuova consapevolezza della coscienza europea. Il sobrio e argomentato entusiasmo di Iiritano – che Cacciari, nell'introduzione al libro, caratterizza come "un'utopia credente" – invita proprio a questa difficile vigilanza, utopia e compito di coloro che vogliono ancora credere nell'infinita ricchezza custodita in un' Europa a-venire.

Indice



Introduzione di Massimo Cacciari

Madrid, 11 marzo

Capitolo primo, Finis Europae

Capitolo secondo, Interferenze

Capitolo terzo, Tra Europa e Occidente. Utopie del tramonto

L'autore



Massimo Iiritano, dottore di ricerca in Filosofia della religione, è stato allievo di Sergio Quinzio. Attualmente è docente

incaricato di Antropologia delle religioni all'Università per Stranieri di Perugia e collabora con l'Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa di Napoli. Ha svolto attività didattica e di ricerca presso diverse Università, italiane e straniere, tra le quali Siena-Arezzo, Bologna, Venezia, Erlagen, Oxford, Cardiff. Suoi contributi sono apparsi in riviste nazionali e internazionali. Tra le sue più recenti pubblicazioni *Apocalisse della verità* (Napoli, 2003); la curatela di B. Forte – S. Quinzio, *Solitudine dell'uomo, solitudine di Dio* (Brescia, 2003) e del volume collettaneo *Il Messia povero. Nichilismo e salvezza in Sergio Quinzio* (Soveria Mannelli, 2004).

Links



[Torna alla home page Recensioni](#)



Recensioni

n. 9 - maggio 2005

Achenbach, Gerd, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita.*

Barabási, Albert-László, Link. *La scienza delle reti.*

Bianchi, Claudia - Bottani, Andrea (a cura di), *Significato e ontologia.*

Brink, David O., *Il realismo morale ed i fondamenti dell'etica, a cura di Francesca Castellani e Antonella Corradini.*

Cimatti, Felice, *Mente, segno e vita. Elementi di filosofia per Scienze della comunicazione.*

De Giovanni, Biagio, *La filosofia e l'Europa moderna.*

Ferrarin, Alfredo, *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant.*

Iritano, Massimo, *Utopia del tramonto. Identità e crisi della coscienza europea.*

Iovinio, Serenella, *Filosofia dell' Ambiente, Natura, etica, società.*

Nietzsche, Friedrich, *Frammenti postumi, Autunno 1869 - Aprile 1871, a cura di M. Carpitella e F. Gerretana.*

[Torna all'indice del numero](#)

Iovinio, Serenella, *Filosofia dell' Ambiente, Natura, etica, società.*

Roma, Carocci, 2004, pp. 160, €14,60, ISBN 8843031597.

Recensione di [Fabio Fraccaroli](#) - 22/02/2004

[Filosofia etica](#), [Filosofia politica](#), [Storia della filosofia \(contemporanea\)](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [Links](#)

Se il saggio storico-filosofico di Iovino, *Filosofia dell' Ambiente, Natura, etica, società*, fosse un romanzo sarebbe probabilmente un giallo. Una *crime story* che muove però dalla realtà della nostra vita moderna, uno di quei gialli quindi in cui, come diceva Giorgio Manganelli, “la cronaca nera assurge a dignità di testimonianza morale”.

E il paragone non è solo fantasioso, perché il denso ma motivato excursus storico che la ricercatrice torinese ci offre entro l'*applied philosophy* contemporanea in lingua inglese, non può che muovere dalla cronaca di tutti i giorni, la cronaca della umana aggressione al pianeta terra. Quotidianamente i mezzi di massa ci informano sullo stato di tale crimine, ricordandoci quello che l'uomo sta facendo contro la natura, contro l'ambiente (naturale) che ci circonda. Le scene di questo saggio, che potrebbe essere un romanzo su un *green crime*, hanno inizi negli Stati Uniti nei primi anni Sessanta. Era l'epoca in cui Bob Dylan cantava di una “hard rain” che sarebbe caduta acida e corrosiva senza consolare la grande America. In quelle estati, infatti, *bestseller* negli States era *Silent Spring* di Rachel Carson. La vulgata vuole che la Carson, “assai popolare in patria per i suoi saggi sul mondo marino”, si fosse trovata a scrivere tale scioccante libro dopo aver ricevuto una lettera dal New England. La missiva veniva da “Olga Owen Huckin, signora della classe media che nel tempo libero amava preparare *birdcakes*, i dolcetti di frutta secca e strutto, di cui vanno ghiotti gli uccelli. Nel giardino della signora da qualche tempo però nessun uccello veniva più mangiare. ‘Cara dottoressa, dove sono finiti?’ scrisse Olga, ‘Perché non cantano più?’ Rachel Carlson colpita si mise a studiare il caso” (Bettin, *Il clima è fuori dai gangheri*, p. 27). Così nacque *Primavera silenziosa*, “considerato da molti il più importante libro sull'ambiente scritto nel XX secolo” in cui con “un tono felicemente a metà strada tra divulgazione scientifica e il racconto [l'autrice] riuscì ad attrarre un'enorme attenzione sui danni causati dall'uso massiccio dei pesticidi in agricoltura. Veleni come il DDT [...] che la Carson preferisce chiamare ‘biocidi’ più che in ‘insetticidi’ [visto] che si sono rivelati letali per l'intera fauna” (*ibidem*).

Inquinare la vegetazione, uccidendo non solo gli insetti, ma ferendo tutto un ecosistema che anche su di essi si basa, è dunque il crimine o, meglio, questo delitto come molti altri sono il punto di partenza del libro di Iovino. Perché il caso studiato dalla Carson non fu né il primo né l'ultimo esempio della sconsideratezza umana; semmai, tale delitto verso la natura fu il primo crimine ad essere effettivamente riconosciuto come tale. Da questi crimini ambientali, dal perché e secondo quali ragioni possiamo chiamare questi fatti delitti, inizia l'indagine di Iovino, e così un *semplice* fatto di cronaca diventa materia d'analisi, caso su cui criticamente applicare la funzione corroborante del dubbio, casi esemplari in cui anche la filosofia ha un suo meritato darsi. Iovino sviluppa la sua indagine chiamando a testimoniare alcuni pensatori

che per primi hanno riconosciuto la gravità dei crimini umani contro la natura. Tali filosofi, testimoni accusatori, sono stati coloro che per primi hanno saputo vedere la natura come qualcosa d'altro, qualcosa che per distinzione sarebbe più appropriato chiamare *environment*, ambiente, non natura. "Se natura e ambiente sono oggi considerati sinonimi dai filosofi ambientali ciò non significa che la filosofia dell'ambiente coincida *tout court* con la filosofia della natura" (p. 19). Perché,, se è giusto ricordare come la natura sia stata da sempre materia per l'analisi dei filosofi occidentali, non deve sfuggire che il tentativo di considerare la natura come "ambiente" è dettato principalmente dal desiderio di ri-pensare il tradizionale concetto di natura. In questa possibile distinzione tra filosofia della natura (tradizionalista) e filosofia ambientale (innovativa) si riflette un cruciale cambio di paradigma, natura non più come *physis* ma come *oikos*. *Filosofie dell'ambiente* crede di poter rintracciare tale cambiamento storico nell'opera di scienziati come Darwin, Haeckel o filosofi quali Emerson e Thoreau. "A determinare la nascita di una filosofia dell'ambiente, distinta e indipendente dalla filosofia della natura, è [...] una profonda trasformazione dell'immagine stessa della natura da *essenza* a *luogo*, da concetto metafisico ad ambiente, contesto di rapporti dinamici che investono sia la vita morale dell'uomo (Thoreau, Muir, e dopo John Dewey) sia l'intera dimensione biologica (Charles Darwin, Haeckel, ecc.)" (p. 25).

Pur dicendoci dubbiosi sull'effettivo cambio di paradigma delle nuove scienze post-Darwin, scettici visto che poi, di fatto, anche dietro il termine "ambiente" si nasconde una decisiva e drammatica astrazione, diversa in qualche modo dalla natura come *physis* ma certamente meta-fisica; siamo pronti comunque a riconoscere che l'alterità della natura come *oikos*, tutt'uno con l'uomo e nell'uomo, comporta la volontà (vera o presunta?) di vedere la natura non come terreno di dominio-riserva inestinguibile, ma, invece, quale deperibile equilibrio, fragile "luogo in cui l'uomo è, come casa". Cambio di paradigma da cui, sempre secondo le parole di Iovino, consegue che "sul piano morale, alla domanda sull' *essenza* della natura, si sostituisce [...] quella sul *valore* della natura" (p. 25).

Dovendo parlare del valore dell'ambiente e di cosa ha valore nel mondo naturale, non dovrebbe stupire che i filosofi chiamati ad analizzare tali crimini (contro natura) siano anzitutto degli esperti di etica, e non quindi necessariamente degli epistemologi-scienziati-scientisti. Similmente non stupisce che in Italia pochi filosofi (dilettanti o professionisti, sempre che si possa fare un tale discutibile distinguo) abbiano avuto modo di affrontare, anche eventualmente solo per criticarli, questi meritevoli autori contemporanei che Iovino coraggiosamente presenta. Se si esclude i forieri lavori Dario Paccino, vero inascoltato padre della filosofia verde italiana, e a seguire le analisi di Luisella Battaglia, o Sergio Bartolomei, come le preziose antologie critiche di Mariachiara Tallacchini e di Sergio Della Valle, o la riflessione - fra Heidegger, Hanspeter e Heisenberg - di Nicola Russo, troppo pochi sono stati in Italia quelli che hanno deciso di dedicarsi esplicitamente ad un esame critico dell'ambientalismo filosofico.

Così, se tocca a *Filosofia dell' Ambiente* il merito di offrire in modo succinto ma chiaro le posizioni delle filosofie ambientali che provengono principalmente dagli *speaking English countries*, senza dubbio però avremmo gradito, in un testo che non si da un preciso ambito geografico o d'approccio metodologico o di generi, maggiore considerazione per i pochi filosofi italiani che hanno toccato direttamente o indirettamente la questione ambientale, non evitando di citare,

quando possibile, le traduzioni italiane che di alcuni testi usati da Iovino esistono. Quantomeno non dovrebbe sfuggire che anche nella varia 'tradizione continentale' non mancano diverse importanti prospettive sul come intendere l'ambiente, basti un nome su tutti, Edgar Morin (cfr. Whiteside, *Divided Natures: French Contributions to Political Ecology*, Mit Press, 2002).

Come Piergiacomo Pagano (*Filosofia ambientale*, Mattioli 1885 Editore, 2002), anche Iovino sceglie di dividere l'*environmental ethics* anzitutto fra un approccio più o meno antropocentrico, dando comunque un meritato risalto a posizioni debolmente antropocentriche, di solito considerate, quasi intuitivamente, come le uniche etiche tenibili per fondare un'etica verso o per l'ambiente; fra gli autori in questa brigata antropica si ricordano: J. Muir, J. Passmore, ma anche con diverse motivazioni E. Hangrove, H. Joans, D. Parfit. Questi primi approcci, che danno un ruolo primario all'uomo, quale soggetto-attore delle teorie etiche, vengono distinti dalle etiche ambientali dette *non antropocentriche*, come quelle *biocentriche*, *sensiocentriche*, *ecocentriche*. Dove ognuno di questi *centrism* sottintende quale valore viene difeso e quindi messo al centro dalle diverse teorie etiche sviluppate. Così, potendovi in questa sede solo sinteticamente accennare, ad esempio, chi penserà sia possibile della natura difendere solo i soggetti "dotati della capacità di sentire" (posizione sensiocentrica, come quella di Singer, o differentemente di Regan), si distinguerà da coloro che sostengono invece che debbano essere difese le entità che olisticamente formano un sistema-comunità ecologica (posizione ecocentrica come quella di Rolston III e Callicott), in cui "l'equilibrio generale è il vero depositario del valore, anche a scapito dei singoli elementi" (p. 56). Ma se il problema è secondo quali principi e perché dovremmo difendere gli animali, le piante o addirittura gli ecosistemi del pianeta Terra, forse ciò che va abbandonato non è tanto il nostro gretto individualismo umano, ma proprio il secolare e ordinario modo d'intendere noi uomini e la natura. È giunto il momento di "pensare come una montagna": fuor di metafora, anche l'etica con il suo fine ragionare sta stretta, ingombra, e si apre la strada a un modo di pensare l'ambiente radicale *veramente* ecologico, e prendono la parola gli autonominatisi *deep ecologists* con la loro pluralista *Ecosofia*.

Analizzando pensatori *radical* come Arne Naess, "norvegese, studioso di Spinoza e di positivismo logico, docente all'università di Oslo" (p. 93), *pen friend* di Paul Feyerabend, Iovino muove verso "i limiti della deep ecology", e ci ricorda il loro criticabile e criticato tentativo, da "credo laico", di politicizzare e spiritualizzare la salvaguardia dell'ambiente. A partire dal 1973, e poi più chiaramente nel 1984, Naess e il *long range ecology movement* propongono non solo una piena olistica realizzazione della psiche, tutt'uno organico con la natura, ma sostengono anche vere e proprie piattaforme politiche contro le "ideologie dominanti (consumismo, industrialismo, occidentalismo, ecc.)" (p. 99). Concludendo il capitolo sulle posizioni non esclusivamente etiche, si discutono quelle "visioni alternative" che, pur credendo nella necessità di una critica al ruolo dominante dell'uomo nella sua relazione con la natura, hanno anche espresso giudizi negativi sulle "analisi dei *deep ecologists*", che si muoverebbero "in un orizzonte troppo ampio e generico" (p. 107). Sia la *social ecology* di Murray Bookchin che l'*ecofemminismo* (ad esempio in K.J. Warren,

Plumwood e Shiva) sembrano porsi simili interrogativi: “Quali sono le dinamiche *reali*, sottostanti alla cultura del dominio umano sulla natura? A quali condizioni e in quale contesto (storico, sociale, economico) si sviluppa tale cultura? Chi ne fa *realmente* le spese e chi ne trae *concretamente* vantaggio?” (p. 109). Domande evase a seconda dei diversi orientamenti delle due scuole socio-politiche. Così, la *social ecology*, argomentando fra anarchismo e marxismo, sostiene che “storicamente [...] l’identificazione del progresso con il dominio della natura è favorita in società dove più forti sono le strutture gerarchiche” (p. 113). Mentre l’*ecofeminism* afferma “l’esistenza di importanti connessioni (storiche, esperenziali, simboliche, teoriche) tra il dominio delle donne e il dominio della natura, una comprensione delle quali è cruciale sia al femminismo che all’etica ambientale” (p. 115); secondo tale prospettiva, “la logica del dominio [favorisce l’instaurarsi] di una gerarchia di valori, cioè, tra due serie di termini: ad esempio, mente-corpo; ragione-emozione; cultura-natura; umanità natura; umano-non umano; uomo-donna” (p. 115) si crederebbe sempre superiore il primo termine. Tuttavia, smascherata questa “cornice concettuale oppressiva” (p. 116) non si tratta “di superare i dualismi, in nome dell’esistenza di differenze reali tra maschile e femminile o tra umanità e natura [...]”; o di ribaltarli con un ‘acritico capovolgimento’ [...] basato sulla superiorità femminile. [...] L’ obiettivo è, piuttosto, [...] una strada alternativa che utilizzi la vocazione di denuncia del femminismo, e i modelli olistici dell’ecologia per demistificare le strutture concettuali di dominio presenti in vari ‘ismi’ e in fenomeni storici ed economici come il colonialismo e l’industrialismo” (p. 117). Fortunatamente *Filosofia dell’ Ambiente* non termina con queste due correnti socio-politiche, ma come tutti i buoni gialli, per riprendere la similitudine, tiene alta la tensione per il finale. Nell’ultimo conclusivo capitolo Iovino s’interroga anche sull’impatto che la “visione ecologica del mondo” ha avuto sulla cultura. Tre gli ambiti considerati: la definizione del concetto “etico-estetico” di *wilderness*, “tra culto e ideologia”, nell’ America fra la fine del 800 e il 900, ma anche l’estetica ambientale e l’ *ecocriticism* che loda la letteratura che potremmo dire *environmental friendly*. Nel complesso, anche l’introduzione a particolari ambiti estetici dell’*environmental philosophy* è dettagliata oltre che acuta; in effetti, Iovino distingue sottilmente fra “il concetto *wilderness* (la natura selvaggia) e il suo *pendant* di *wildness* (l’essere selvaggio, visto anche come insieme di potenzialità)” (p. 125), o ci ricorda che l’ *environmental aesthetics* “riconosce due principali orientamenti” (p. 135), per spiegare come dovremmo apprezzare esteticamente l’ambiente, quello oggettivistico (*engagement approach*) o quello soggettivistico (*cognitive approach*). Però anche in questa conclusione, che si apre verso il territorio dell’estetica, in questa indagine altrimenti irreprensibilmente condotta, aleggia l’ombra di un’assenza. Come precedentemente si era detto dei pochi riferimenti a pensatori italiani o continentali che abbiano trattato (in)direttamente dell’etica dell’ambiente o della filosofia ecologica, similmente qui non ci si riferisce proprio alla tradizione estetica continentale. È un peccato che in *Filosofia dell’Ambiente* non si accenni, magari anche solo marginalmente, ai modi in cui entro la tradizione continentale europea si sia dato e si dia, parallelo a quello sull’ambiente in lingua inglese, un vivo dibattito sulla natura come *paesaggio*. Basterebbero i nomi, in Francia, di Duffrenne, ma soprattutto di Rosario Assunto, per ricordare che tale tradizione avrebbe molto da offrire alla cosiddetta *environmental aesthetics*.

Se questo interessante saggio sulle filosofie dell'ambiente deve rimanere aperto, irrisolto, ci auguriamo che l'autrice - come ha già iniziato a fare nel suo articolo *Lucciole, voci e pale d'altare. Pier Paolo Pasolini e l'etica del paesaggio culturale* - voglia in futuro battere tale possibile pista che confrontandoli, avvicina i domini della tradizione inglese (analitica) alla tradizione europea continentale.

Indice



Avvertenza

Ringraziamenti

Introduzione.

Filosofia e ambiente. Un dibattito etico, ma non solo

1. Ambiente e Natura

Definizioni del termine "ambiente"/Dalla filosofia della natura alla filosofia dell'ambiente/Non sempre filosofia. Il dibattito sull'ambiente nel Novecento/ Riferimenti bibliografici

2. Le etiche ambientali

L'etica applicata all'ambiente tra meta-etica e etica normativa/I criteri di considerazione dei soggetti morali e la questione del valore intrinseco/Etiche ambientali non antropocentriche. I criteri di valutabilità morale dei soggetti non umani/ Aldo Leopold e la land ethic/Etiche ambientali antropocentriche/Conclusioni: una prospettiva unitaria per antropocentrismo e anti-antropocentrismo?/Riferimenti bibliografici

3. Il modello della deep ecology e le visioni alternative

Il "cambio di paradigma" e la critica delle culture dominanti/Ecologia, ecosofia e autorealizzazione. Arne Naess e il programma del 1973/Dalla metafisica relazionale all'attivismo politico. Sviluppi della deep ecology/Limiti della deep ecology/Opzioni critiche e visioni alternative. Giustizia ambientale e giustizia sociale/Riferimenti bibliografici

4. Ambiente e Cultura/L'ambiente come immagine culturale/L'esperienza della wilderness, tra culto e ideologia/Estetica ambientale/Letteratura ambientale ed ecocriticism/Conclusioni. Perché parlare di alberi?

Riferimenti bibliografici

Indice dei nomi e dei concetti.

L'autore



Serenella Iovino, ricercatrice, insegna Filosofia morale alla facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Torino, *visiting scholar* presso la University of California, Berkeley, e presso il *McNeill Center for Early American Studies* (Penn

University, Philadelphia). Ha pubblicato l'introduzione, la traduzione e il commento a F.H. Jacobi, *Woldemar* (Padova 2000) e *Radice della Virtù. Saggio sul «Woldemar» di F.H. Jacobi* (Napoli 1999). È socia dell'*International Society for Environmental Ethics* (ISEE) e membro del comitato direttivo della European Association for the Study of Literature, Culture, and the Environment.

Links



Serenella Iovino, Lucciole, voci e pale d'altare. Pier Paolo Pasolini e l'etica del paesaggio culturale - in "Kainós" 3/2003

<http://www.kainos.it/nonluogo/iovino.html>

Sito Italiano dedicato alla filosofia ambientale, a cura di Piergiacomo Pagano

www.filosofia-ambientale.it <http://www.filosofia-ambientale.it>

International Society for Environmental Ethics (ISEE)

<http://www.cep.unt.edu/ISEE.html>



[Torna alla home page Recensioni](#)



Recensioni

n. 9 - maggio 2005

Achenbach, Gerd, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita.*

Barabási, Albert-László, Link. *La scienza delle reti.*

Bianchi, Claudia - Bottani, Andrea (a cura di), *Significato e ontologia.*

Brink, David O., *Il realismo morale ed i fondamenti dell'etica, a cura di Francesca Castellani e Antonella Corradini.*

Cimatti, Felice, *Mente, segno e vita. Elementi di filosofia per Scienze della comunicazione.*

De Giovanni, Biagio, *La filosofia e l'Europa moderna.*

Ferrarin, Alfredo, *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant.*

Iritano, Massimo, *Utopia del tramonto. Identità e crisi della coscienza europea.*

Iovinio, Serenella, *Filosofia dell'Ambiente, Natura, etica, società.*

Nietzsche, Friedrich, *Frammenti postumi, Autunno 1869 - Aprile 1871, a cura di M. Carpitella e F. Gerretana.*

[Torna all'indice del numero](#)

Nietzsche, Friedrich, Frammenti postumi, Autunno 1869 - Aprile 1871, a cura di M. Carpitella e F. Gerretana.

Milano, Adelphi, 2004, pp. 376, €16,00, ISBN 88-459-1920-X.

Nietzsche, Friedrich, Frammenti postumi, Inverno 1870-71 - Primavera 1872, a cura di M. Carpitella e F. Gerretana

Milano, Adelphi, 2004, pp. 356, €16,00, ISBN 88-459-1921-8.

Recensione di [Valentino Bellucci](#) - 04/03/2005

[Storia della filosofia \(contemporanea\)](#), [Estetica](#) (tragedia, musica)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [Links](#)

Questa nuova edizione riveduta e ampliata di tutti i frammenti postumi di Nietzsche è davvero preziosa, e questi primi due volumi faranno intendere fin da subito al lettore l'importanza e la necessità di una tale operazione editoriale. Nietzsche è da oltre un secolo uno dei filosofi più amati e criticati, più fraintesi e più letti; il suo fascino e il ruolo indiscusso che il suo pensiero ha avuto e continua ad avere è la prova non solo della sua grandezza ma della complessità della sua opera; ancora oggi alcuni rischiano di cadere in gravi malintesi a causa di una conoscenza parziale della sua opera. La lettura dei frammenti postumi non serve a mostrare un "altro" Nietzsche, un Nietzsche "segreto" o "più vero", ma serve per riconsiderare lo stesso Nietzsche in una forma unitaria superiore, dove certe tematiche, espresse nelle opere, possono assumere una chiarezza e una ricchezza realmente nuove.

Il primo volume contiene i frammenti postumi che vanno dall'autunno 1869 all'aprile 1871. È uno dei periodi più importanti della vita di Nietzsche, in cui si intrecciano l'interesse per la filosofia schopenhaueriana e l'amicizia con Wagner. Il lettore potrà trovare importanti approfondimenti riguardante la tematica della tragedia greca e i suoi rapporti con la musica. L'intero studio di Nietzsche della cultura greca appare profondamente legato alla situazione culturale della Germania ottocentesca, infatti egli vede "la Germania come una Grecia che va indietro nel tempo" (p. 126) e, cosa fondamentale, la tragedia greca attirò l'interesse del filosofo in quanto "la *tragedia* greca è soltanto l'annuncio di una civiltà *superiore*. [...] Noi siamo gli eredi" (p. 150). Questo spiega la forte polemica che Nietzsche instaurerà con la cultura filisteica tedesca, in quanto ostacolo per poter realizzare l'eredità greca. Naturalmente la figura di Wagner rappresenta per Nietzsche, in questa fase del suo pensiero, la grande possibilità delle energie tedesche, già valorizzate da figure come Schiller e Goethe. In questo volume non mancano numerosi accenni alla figura di Schiller e alla sua importanza, mentre nel Nietzsche futuro Schiller sarà profondamente criticato. La figura di Socrate invece è già sottoposta a critica, in quanto sintomo della crisi della grecità e dei suoi valori autentici, poiché Socrate rappresenta "la morale al servizio della volontà: impossibile il pessimismo" (p. 280). Mentre il pessimismo greco si poteva legare, secondo il giovane Nietzsche, al vigoroso pessimismo di Schopenhauer, facendo scaturire una nuova cultura, attraverso

il dramma musicale wagneriano. Il filosofo non aveva ancora dubbi su tale possibilità: “Perché non dovremmo poter raggiungere quel punto di vista di trasfigurazione artistica che è stato raggiunto dai Greci?” (p. 154).

Il secondo volume contiene i frammenti postumi che vanno dall’inverno 1870-1871 alla primavera del 1872. Siamo sempre più nella riflessione sulla tragedia greca e sui suoi rapporti con la musica. Continuano i parallelismi tra il passato e l’epoca coeva: “Qualunque cosa possa essere stata la musica greca, tuttavia la descrizione della catarsi in Aristotele ci permette di dedurre, per analogia, che essa aveva sui Greci il medesimo influsso che ha ora su di noi, cioè che essa non si era abbassata al ruolo di arte piacevole” (p. 92). Assai interessanti anche le riflessioni sullo stato greco e sul senso della cultura in generale; Nietzsche non può qui non sottolineare la differenza tra lo stato greco, in cui persino “la creazione artistica ricade nel concetto disonorante del lavoro” (p. 156) e l’epoca moderna in cui “è lo *schiaivo* a fissare le idee: lui che per sua natura deve designare tutti i suoi interessi con nomi ingannevoli, luccicanti, per poter vivere” (p. 155). L’insofferenza per le idee e la cultura moderna iniziano ad affacciarsi già in questi frammenti in maniera rigorosa e decisa. Nietzsche vede in questo tipo di modernità l’antitesi più grande rispetto al mondo classico e alla sua forza tragica: “Qui sta la fonte di quella malcelata rabbia nutrita in ogni tempo dai comunisti, dai socialisti e anche dai loro più smorti discendenti, la razza pallida dei liberali, contro le arti e altresì contro l’antichità classica” (p. 158). Il passato diventa sempre di più la possibilità per capire i grandi fenomeni culturali del presente: “ Dai *Greci* dobbiamo capire l’opera d’arte *wagneriana*. La nascita della tragedia” (p. 206). Ci vorranno ancora anni perché Nietzsche si accorga che anche Wagner, in fondo, fa parte di quella modernità tanto criticata; non mancano però preziose indicazioni sull’evoluzione del dramma e della tragedia: “Shakespeare, compimento di Sofocle” (p. 135).

In questi frammenti il lettore vedrà all’opera quel Nietzsche che sarà sempre più un grandissimo critico della cultura, poiché la cultura è qualcosa di vivente, che può essere compresa e trasmessa solo intimamente: “Erudizione e cultura non si connettono tra loro intimamente. La cultura ‘generale’ degrada la ‘cultura’, in sé eccezionale” (p. 107). Per questo Nietzsche si interessa ai problemi della scuola e sul suo ruolo nell’ambito di una vera trasmissione culturale, contro la mera erudizione. I volumi hanno anche un ottimo apparato critico e una cronologia sulla vita del filosofo nel periodo di redazione dei frammenti, dove si potranno leggere significativi brani tratti dalla sua corrispondenza: “Se penso che anche solo poche centinaia di persone della prossima generazione avranno dalla musica quello che ne ho io, prevedo una cultura completamente nuova!” (p. 299). Con quest’ultima citazione concludiamo l’invito a leggere questa nuova edizione dei frammenti postumi, poiché in essa vi è il carattere emblematico del primo Nietzsche: l’entusiasmo.

Indice



VOL. I

Autunno 1869

[Inverno 1869-70 - Primavera 1870](#)

[Inverno 1869-70 - Primavera 1870](#)

[Agosto-settembre 1870](#)

[settembre 1870](#)

[Fine 1870](#)

[Fine 1870](#)

[Altri frammenti](#)

[Nota al testo](#)

[Cronologia](#)

[Note](#)

[Indice dei nomi](#)

VOL. II

[Inverno 1870-71 - Autunno 1872](#)

[1871](#)

[Inizio del 1871](#)

[Febbraio 1871](#)

[Primavera 1871](#)

[Primavera-autunno 1871](#)

[Primavera 1871- Inizio 1872](#)

[Luglio 1871](#)

[Estate 1871 - Primavera 1872](#)

[Settembre-ottobre 1871](#)

[Fine 1871 - Primavera 1872](#)

[Altri frammenti](#)

[Nota al testo](#)

[Cronologia](#)

[Note](#)

[Indice dei nomi](#)

L'autore



[Friedrich W. Nietzsche \(1844-1900\) è uno dei maggiori filosofi del pensiero contemporaneo; ha scritto opere](#)

fondamentali come *Umano, troppo umano*, *Così parlò Zarathustra*, *Al di là del Bene e del Male*, *Genealogia della morale*, *L'Anticristo*. La sua riflessione ha influenzato scrittori come Camus, Musil, Mann, Strindberg, e filosofi come Derrida, Deleuze, Heidegger.

Links



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche