

# Quale filosofia ad inizio del XXI secolo?

a cura di  
**Caterina Genna**

Introduzione di  
**Gianni Puglisi**

Postfazione di  
**Piero Di Giovanni**



**FILOSOFIA ITALIANA**

**FrancoAngeli**

## Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con **Adobe Acrobat Reader**



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile **con Adobe Digital Editions**.

Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.



---

## **Collana di Filosofia Italiana**

*diretta da*  
*Piero Di Giovanni e Caterina Genna*  
*redazione*  
*Maria Antonia Rancadore*

---

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: *www.francoangeli.it* e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

# **Quale filosofia ad inizio del XXI secolo?**

a cura di  
**Caterina Genna**

Introduzione di  
**Gianni Puglisi**

Postfazione di  
**Piero Di Giovanni**

**F** **FILOSOFIA ITALIANA** **I**  
FrancoAngeli

Il volume è stato pubblicato con un contributo del Dipartimento di Scienze Psicologiche, Pedagogiche, dell'Esercizio Fisico e della Formazione dell'Università degli Studi di Palermo.

Copyright © 2023 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

*L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it).*

# Indice

|  |        |
|--|--------|
| Introduzione. À rebours, il ritorno dell'Essere, di <i>Gianni Puglisi</i>  | pag. 7 |
| 1. “Aperta”, “chiusa” o da salotto? La cultura filosofica (italiana e non) tra scetticismo, ottimismo e alcuni complessi, di <i>Germana Pareti</i>       | » 15   |
| 2. La prospettiva della filosofia analitica e l'ontologia temporale, di <i>Francesco Orilia</i>  | » 27   |
| 3. Interruzione, attualità storica, stato d'eccezione. Una riflessione intorno alla filosofia della storia di Walter Benjamin, di <i>Gianluca Cuozzo</i> | » 47   |
| 4. Filosofia vo cercando ch'è sì cara come sa chi per lei vita rifiuta, di <i>Fabio Minazzi</i>  | » 77   |
| 5. De la ética a la ética judicial a través del Estado de Derecho, di <i>Cristina Hermida del Llano</i>  | » 109  |
| 6. La fratellanza tra Weltanschauung e diritto, di <i>Gaetano Dammacco</i>   | » 127  |
| 7. Tra fenomenologia e metafisica: la sfida della comprensione, di <i>Ferdinando Luigi Marcolungo</i>  | » 139  |
| 8. Filosofia e psicologia: quale possibile confronto oggi. Il materialismo eliminativista, di <i>Lucia Monacis e Maria Sinatra</i>                       | » 151  |
| 9. La philosophie peut-elle être écologique ? Une esquisse, di <i>Daniel Schulthess</i>  | » 165  |



|  |          |
|--|----------|
| 10. Quelle philosophie de la mystique au début du XXIe siècle ?, di<br><i>Jad Hatem</i>  | pag. 173 |
| 11. « L’homme augmenté » dans la philosophie du futur, di <i>Petru<br/>Bejan</i>   | » 181    |
| 12. Reconsidération de la relation dynamique de l’homme au<br>monde, di <i>Makoto Sekimura</i>   | » 193    |
| 13. The system of law as a value of society in cyberspace, di<br><i>Bronisław Sitek e Magdalena Sitek</i>  | » 205    |
| 14. Umanità, società e filosofia nel tempo presente, di <i>Giancarlo<br/>Magnano San Lio</i>   | » 215    |
| 15. The Need for a Philosophy as a Vigorous, Impertinent, and<br>Profound Understanding of Violence, di <i>Lorenzo Magnani</i>   | » 233    |
| 16. “Tianxia”: razionalità relazionale e universalismo concreto per un<br>rinnovamento del marxismo nel XXI secolo, di <i>Stefano G. Azzarà</i>                                      | » 245    |
| 17. Auf dem Weg zu einer ästhetischen Philosophie. Zwischen<br>Nostalgie für das Universale und Aufmerksamkeit für das<br>Partikulare, di <i>Jakob Helmut Deibl</i>                  | » 265    |
| 18. Attualità dello spiritualismo?, di <i>Paolo De Lucia</i>   | » 273    |
| 19. L’ultima filosofia. Riflessioni sulla <i>Philosophie der neuen Musik</i><br>(1949) di Theodor Wiesengrund Adorno nel 120° anniversario<br>della nascita, di <i>Dario Oliveri</i> | » 285    |
| 20. George Edward Moore and the philosophy of “common sense”:<br>idealism and anti-idealism, di <i>Maria Antonia Rancadore</i>   | » 299    |
| 21. Karl Marx: the revaluation of economic science, di <i>Caterina<br/>Genna</i>   | » 313    |
| Postfazione. Per un idealismo dialettico e critico, di <i>Piero Di Giovanni</i>  | » 327    |

# *Introduzione*

## *À rebours, il ritorno dell'Essere*

di Gianni Puglisi

Quanto mi appresto a presentarVi non è una relazione introduttiva, piuttosto solo alcune riflessioni e osservazioni, che accompagnano il tempo della mia vita attuale, ogniqualvolta riesco a ritagliare uno spazio per il pensiero critico tra i mille impegni che segnano la mia quotidianità. Innanzitutto, ringrazio il Professore Di Giovanni della costante attenzione nei miei riguardi, ma soprattutto lo ringrazio perché è riuscito a “strapparmi” alla vita quotidiana – seppur sempre orientata verso l’Università e la sua dimensione scientifica – e mi ha offerto l’opportunità di immergermi nei miei pensieri, oltre ogni contrarietà o ostacolo.

Fra queste contrarietà o ostacoli mi permetto di inserire anche un’osservazione critica sugli accadimenti del nostro tempo. Quando *in illo tempore* ho suggerito il tema che avrebbe dovuto essere il focus della mia “relazione”, ero sicuro di potere onorare l’impegno; poi invece ho chiesto di fare un *downgrade*, ovvero di trasformarlo in una riflessione iniziale ai lavori, lasciando comunque intatto il focus della mia suggestione originaria, che datava prima del 24 febbraio dello scorso anno, conclamato spartiacque tra la pace e la guerra nel Terzo Millennio. Il cuore del tema è rimasto comunque intatto, direi, ancora più attuale: *À rebours, il ritorno dell'Essere*.

Quello che all’epoca era il mio tormentone (che non è cessato, anzi, dopo il 24 febbraio, si è intensificato) era riuscire a cogliere il senso e il rapporto tra l’uomo del nostro tempo e i grandi temi della “sua” contemporaneità. Era ciò che allora mi tormentava, in quanto vedevo – e oggi continuo a vedere ancor più insistentemente – il tempo fuggire, e con esso evaporare la coscienza critica dell’Uomo contemporaneo: vedevo le sovrastrutture della quotidianità, più o meno edonistica, essere predominanti, direi egemoni, rispetto a qualunque altra riflessione critica sul tempo della vita.

Pensiamo alle grandi comunicazioni sociali, ai cosiddetti “social network”, pensiamo a tutto quello che oggi rende la comunicazione comunque e costantemente immediata, pensiamo, per converso, che cos’era il senso e il valore del

tempo, per esempio, nell'epoca di Marco Polo. Il tempo e il senso della comunicazione in quell'epoca si misuravano con gli strumenti geo-temporali disponibili: testi, pergamene, libri, viaggi. Oggi invece quando parliamo di Cina – per restare sullo stesso scacchiere geopolitico – parliamo di una Cina che sembra essere quasi accanto a noi, è come se l'avessimo dietro l'angolo. Oggi, accanto a me, ho Piero Di Giovanni, ma potrei avere chiunque, oltre la spaziotemporalità geo-politica: Xi Jinping, come Putin, come Lula, come Zelensky sono accanto, vicino a noi, come chiunque altro viva, direttamente o indirettamente, nella mia stessa sfera relazionale quotidiana.

Eppure, tutti questi personaggi-simbolo, oltre la loro posizione geo-politica, condizionano, ora per ora, la nostra vita, le nostre azioni, ma, quel che è peggio, la nostra libertà interiore. Passando dai massimi sistemi alla vita quotidiana, la comunicazione globale ha azzerato le distanze, ha spogliato l'uomo delle sue difese, ha appiattito il mondo. Si potrebbe dire che oggi la contemporaneità, entrata prepotentemente nella vita degli uomini, ha riscritto le categorie della spazialità e della temporalità. Financo la violenza, l'aggressività si sono talora vestite dei panni della virtualità. Ancor peggio hanno trasformato l'emulazione in casualità.

Tutto ciò che è contemporaneo, è “vicino”: la reattività del pensiero, se non si azzerava, si accelera; la riflessione si misura con la fugacità dell'attimo; lo scarto tra pensiero e azione non ha più bisogno della riflessione; la contemporaneità sembrerebbe avere scritto l'ultima pagina di *Essere e tempo* di Heidegger. Ma è possibile tutto ciò? Ha un senso ontologico?

Tutto ciò è quanto da tempo mi ha assillato e mi continua ancora ad assillare non poco: capire, all'interno di questo grande bazar del nostro tempo, come può accadere che contestualmente l'individuo, l'esserci heideggeriano, si trovi come in una sfera di cristallo, senza protezioni, senza caverne, e, quasi magicamente, nello stesso momento gli sembra essere come in una grande grotta, dove potersi anche nascondere, annullarsi, fuggire nel buio del nulla. In questo grande guazzabuglio è possibile anche davvero scomparire, diventare assolutamente nulla, evaporare in un Nulla assoluto, annullarsi. Che la salvezza, allora, stia qui? L'ambiguità come via d'uscita dall'assimilazione critica della contemporaneità. Possibile, ma non probabile.

Tra l'idea originaria di una riflessione critica sull'Essere e questo Convegno, è cambiato il mondo, è accaduto qualcosa che non potevo a quel tempo immaginare; è arrivata la guerra di Putin, il 24 febbraio 2022 quando (inopinatamente, ma non tanto) il mondo ha cambiato passo, quasi senza saperlo. Non l'hanno cambiato, infatti, solo la Russia e l'Ucraina, l'ha cambiato il mondo: ma ha cambiato passo, non già perché quel giorno è accaduto qualcosa che ha dato il via ad un cambio di passo, piuttosto perché il 24 febbraio ha reso più evidente un cambio di passo che era già avvenuto 6-7 anni prima, in Crimea: la storia – come diceva Vico – inesorabilmente si ripete.

Quanto è accaduto il 24 febbraio in Ucraina è qualche cosa che abbiamo già visto e neppure molto tempo fa. Se facessimo un *excursus* storico *à rebours*, a ritroso, scopriremmo tanti “24 febbraio” nella storia dell’umanità, anche recente, e qualcuno tristemente vicino. In verità spesso la memoria degli uomini è corta: ci siamo dimenticati con facilità che proprio ieri, il giorno precedente l’inizio di questo Convegno, il 9 novembre, è stato il giorno – ma non se ne ricorda più, purtroppo, quasi nessuno – della caduta del muro di Berlino, il 9 novembre del 1989. Un 9 novembre che ha segnato – sembrava così a quel tempo – la fine di un’epoca, sembrava, quel 9 novembre, che il mondo degli uomini di buona volontà avesse finalmente ritrovato la propria ragion d’essere, la libertà.

Il mondo aveva effettivamente voltato pagina, si era aperta di certo una nuova era: la fine dell’Unione Sovietica, o meglio del “sistema sovietico”, era entrata nella sua fase tombale. Almeno così si credeva in quel tempo. E un dato è fuori discussione: il 9 novembre 1989 si era avviato un processo irreversibile. Se il fine di questa rivoluzione bianca, oltre l’entusiasmo, poteva sembrare chiaro, la fine di tale processo revisionista, per molti aspetti, era ancora avvolta nelle nebbie della storia a venire, soprattutto era ancora sottilmente condizionata dai reduci dell’imperialismo sovietico. La caduta del Muro di Berlino era solo la prova generale di una complessa strategia, con una regia autorevole, di alto profilo, oltre il palcoscenico della vita quotidiana, che da lontano – forse da Roma? – sembrava muovere già da tempo le fila di un destino, in qualche modo segnato dal destino della Storia, del regime comunista, Karol Wojtyła. Papa Giovanni Paolo era di sicuro una personalità estremamente volitiva, ma anche molto determinata, che senza tentennamenti e senza indulgenze raggiungeva quel 9 novembre del 1989 un obiettivo politico molto alto e importante, che avviava, però, solo un ancora lungo processo irreversibile di cambiamento del mondo. Se il tempo dell’inveramento di quella rivoluzione bianca si è completato o meno, lo dirà ancora una volta la Storia, certamente lo diranno i posteri. Probabilmente il camaleontismo politico e la complicità omertosa dei grandi sistemi economici internazionali ancora non hanno permesso di mettere fine a quel lontano processo rivoluzionario di restituzione della libertà.

Anche oggi il successore di Papa Wojtyła altrettanto determinato nelle politiche pacifiste, Papa Francesco, riprova a cambiare il corso della vita e della storia: anche questa volta, ahimè però, è cambiato ancora una volta il mondo, e non solo il mondo, ma non alla stessa maniera dell’epoca wojtyliana, è cambiata infatti la rete di partecipazione al potere dei Grandi e – pensa un po’ – anche dei “piccoli” del mondo. Wojtyła poteva svolgere e svolgeva, a quel tempo, un ruolo che oggi Bergoglio, anche se lo volesse, non è in grado di svolgere. Non ché non voglia svolgerlo, avrebbe anzi un forte desiderio di rendersi utile, ma non ne è in condizione. Equilibri economici e finanziari, potentati industriali, depositi nucleari, alleanze palesi e nascoste rendono ogni tentativo di superamento dei conflitti vano: quando parlano le armi, tace la ragione. L’economia di guerra è più forte, perché più redditiva dell’economia dei tempi di pace, in particolare, con riferimento ai mercati delle armi convenzionali e nucleari. Ricor-

date Kant e la sua pace perpetua? In un sistema nel quale l'industria delle armi funziona, anzi è fiorente, è più "redditivo" fare la guerra, piuttosto che mettere le armi a tacere, lasciarle nei depositi e restare in pace.

Davanti a questi corsi e ricorsi, mi sono posto ancora una volta il problema di cosa è accaduto all'Essere e alla sua ricerca; che cosa è accaduto all'Uomo in questo tempo e come mai la ricerca dell'Essere sia scomparsa quasi del tutto dai radar della riflessione e del dibattito filosofico e politico. La frattura tra la modernità e la contemporaneità invero era già avvenuta quando l'osservazione gnoseologica ha spostato il baricentro dalla natura all'uomo, dall'oggetto al soggetto. Le certezze del positivismo cedevano il passo alla ricerca introspettiva freudiana della soggettività, dell'io; emergeva il soggetto contro la massa. La crisi del modello asburgico, nei primi del Novecento, apre la via alle rivolte di classe e al prevalere dei modelli plutocratici. Avvengono in quegli anni le grandi rivoluzioni, in Russia l'avvento del regime sovietico, negli anni '30 i grandi sommovimenti nel centro dell'Europa e, ancor prima dell'avvento del nazismo, negli anni '20 il fascismo in Italia. Trasformazioni lente, a macchia di leopardo, apparentemente non connesse. Più il mondo delle masse senza anima andava alla ricerca di leaders/padrini, più l'uomo della strada, l'individuo in crisi, alla ricerca del sé, si perdeva in una mondanità anonima. La crisi dell'esserci si dissolveva nella messa in discussione e poi in crisi profonda della sua stessa struttura ontologica.

A quel tempo, il cuore del mondo era l'Europa, il centro dell'Europa, mentre il nuovo mondo, l'America, stava alla finestra. Anche oggi il Nuovo Mondo – che non è più tanto "nuovo" – continua a stare alla finestra, ma in modo diverso. Oggi non sta più alla finestra in modo inerte, ma "allunga una manina" che arriva in Europa e anche oltre. All'epoca la manina non c'era, o per lo meno non era visibile. Oggi è molto visibile. Il centro Europa diventa, nel Novecento, la palestra delle sperimentazioni, non solo politiche o economiche, ma anche la palestra delle sperimentazioni epocali, financo belliche. Tutti i grandi movimenti storico-politici della tradizione occidentale sono nati e passati attraverso il centro dell'Europa, ad eccezione della grande rivoluzione culturale di Mao, che ha segnato il binarismo della dialettica politica contemporanea.

Qualcos'altro ha caratterizzato la tragicità della contemporaneità del Novecento: la guerra con le sue logiche illogiche. Non è cosa di poco conto: al netto delle centinaia di guerre che si sono combattute e si combattono ancora in giro per l'Europa e per il mondo, due guerre mondiali in un secolo, direi solo in mezzo secolo, sono una cosa orribile. La storia, in assoluto, è sempre stata segnata dalle guerre: gli storici potrebbero raccontarla seguendola quasi come il filo di Arianna della Storia dell'Umanità. Due guerre di quella portata in un secolo sono state e restano però sconvolgenti. La cosa che più colpisce è che, in quello stesso periodo, entrano in crisi le grandi aggregazioni sovranazionali, regni o imperi, e cominciano ad emergere le identità nazionali, caratterizzate da forme di affermazioni assolutamente prive di ogni rispetto dell'alterità. La caduta dell'impero sovietico, dopo il 1989, non ottenne immediatamente l'archi-

viazione del bipolarismo universale, dissolvendo definitivamente gli Stati fantoccio verso il trionfo delle democrazie popolari, piuttosto ha visto riemergere la logica degli schieramenti, assistendo alla resurrezione della Torre di Babele degli egoismi nazionali o peggio ancora di quelli religiosi e culturali. La stessa Europa, quell'Unione Europea, nata dalle ceneri della Seconda Guerra Mondiale, ha faticato e fatica non poco ancor oggi, per assumere un ruolo efficace ed efficiente nel panorama mondiale e addirittura europeo contemporaneo.

Furono le ideologie, nel secolo scorso, a sostituirsi progressivamente al pensiero critico e libero: il Novecento, quasi farsescamente, si è sempre connotato, prima e dopo le due grandi guerre, come il secolo delle grandi ideologie contrapposte. La questione dell'Essere emerge in modo prepotente e singolare dalle incrinature e, per alcuni versi, dal fallimento delle ideologie e riemerge, tempo per tempo, in modo coevo con ciascuna delle due Grandi Stagioni del secolo. Due date ritengo che siano come pietre miliari nel cammino di un ritorno all'Essere nel '900: il 1927 quando Heidegger pubblica *Essere e tempo*, e il 1943 quando Sartre pubblica *L'essere e il nulla*. Si potrebbe davvero dire: una strana coincidenza. La filosofia salverà il mondo? Con lo sguardo al passato il dubbio sarebbe anche legittimo. Solo il futuro ha ancora la porta aperta sulla speranza.

La discesa in campo dei due grandi Maestri dell'esistenzialismo è certamente una coincidenza, che in qualche modo apre uno squarcio sul tema dell'Essere: con più precisione aiuta a comprendere, in entrambi i casi, come l'esserci dell'individuo, in un mondo che emergeva da una visione tragica dell'esistenza, sia negli Anni Venti, che dopo la Seconda Guerra mondiale, fosse centrale ed essenziale, anzi toccava l'umanità nella sua interezza e si interrogava tanto sul presente, quanto sulle possibilità di un futuro.

Nel primo caso, Heidegger si pose drammaticamente la questione dell'Essere, dopo la Grande Guerra e alle soglie dell'avvento al potere del nazismo; nel secondo caso, Sartre, sul finire della Seconda Grande Guerra (non è un caso che il libro sia del 1943), e sulla soglia della fase successiva alla guerra combattuta, ovvero alla vigilia di quella che ha preso il nome di Guerra Fredda, si domandò come il ritrovamento dell'Essere potesse essere la soluzione all'annientamento dell'Uomo.

Nel 1943, come quindici anni circa prima, nel 1927, il problema fondamentale era il recupero dell'ontologia dell'Essere, prendendo le mosse dall'individuo, dall'esserci heideggeriano in crisi, disorientato e impaurito, alla ricerca, *à rebours*, dell'autenticità dell'Essere. Nel 1943 il problema dell'autenticità dell'Essere riaffiorava partendo dall'incomunicabilità, disperatamente aggrappato alla libertà, come condizione essenziale e fondativa dell'esistenza stessa. Il grande pericolo era passare dalla dittatura delle ideologie a quella dei mercati e della finanza. L'uomo porta, invece, in sé e con sé la condizione essenziale della libertà. La coscienza di ogni individuo è la caratteristica essenziale per liberarsi e affrancarsi dai condizionamenti della realtà. Solo l'immaginazione, ci fa sapere Sartre, può permettere all'uomo, all'individuo, di liberarsi dai le-

gami e dai vincoli, dagli *idola*, direbbe Bacone, che ci legano al nostro tempo. L'alternativa sarebbe il Nulla. Era questo, in quegli anni, il senso profondo del messaggio di Sartre.

In quegli anni era ancora del tutto assente la coscienza, ma anche solo la percezione, di quello che sarebbe accaduto qualche decennio dopo con lo sviluppo delle tecnologie e della comunicazione globale: alla fine degli Anni Sessanta il grido di allarme del filosofo tedesco-americano Herbert Marcuse, contro il rischio dell'*uomo ad una dimensione*, venne confuso – o lo si volle confondere – con il timore di una rivoluzione pseudo-pacifista, che avrebbe contribuito – camuffata con il mantello della non violenza – a costruire un mondo dominato da una cultura neoliberista di stampo ideologico. Nessuno intravide invece quello che davvero serpeggiava dietro le finte rivolte colorate degli *hippies* di quegli anni, ovvero una circolazione di idee apparentemente senza padrone, ma di fatto figlie di una cultura politica, alimentata da una finanza volatile, che avrebbe costruito un mondo tanto ricco, quanto senza scrupoli, come quello della nostra contemporaneità; un mondo in cui alla Sirena della globalità, senza se e senza ma, si andava surrettiziamente a sostituire una cultura del *non sense*, legata a quell'abbattimento delle differenze, che annulla l'Uomo e, insieme a lui, anche la ricchezza della ragione e dell'individualità. Un mondo senza differenze è un mondo senza senso, privo di *logos*, e quindi vuoto dell'Essere.

E oggi, ecco al ritorno all'Essere *à rebours*: nel 2022 l'Essere ritorna con le sembianze della vita – a mio avviso – dell'incoercibile diritto alla vita. Oggi tutto ciò che si gioca, si gioca ancora una volta nel cuore dell'Europa. Un'Europa apparentemente unita, ma sostanzialmente preda dei conflitti sociali, economici, energetici e ambientali. Oltre la giusta e necessaria solidarietà e all'indispensabile sostegno economico, umano e militare, l'Ucraina rappresenta l'icona di una crisi epocale, universale, senza tempo e senza spazio. In Ucraina non muore l'uomo, bensì muore l'umanità, muore tutto ciò che era rimasto drammaticamente vivo sia nel 1918, sia nel 1945. E oggi se perdiamo la battaglia della libertà in Ucraina, non avremo un domani. Questa è la vera, grande tragedia dell'Umanità e dell'Essere.

Il 23 giugno del 1963, una personalità, stranamente quasi dimenticata, un po' come è quasi dimenticata la ricorrenza della caduta del muro di Berlino, ebbe a dire con solennità: «Duemila anni fa il più grande orgoglio era dire "*civis romanus sum*", oggi [1963] nel mondo libero il più grande orgoglio è dire "io sono berlinese"». Era John Fitzgerald Kennedy, che davanti al muro di Berlino fece questa eccezionale, storica affermazione, che andava e, ancor oggi, va oltre la specificità geopolitica di riferimento, ma traccia il rilancio dell'orgoglio dell'identità di una umanità libera. Oggi, per esempio, dovremmo esclamare tutti, "il più grande orgoglio è dire "io sono ucraino"».

La parte seguente del discorso berlinese di Kennedy sembra magicamente scritta oggi davanti alle macerie di Kherson o di Odessa. «Ci sono molte persone al mondo che non capiscono, che dicono di non capire quale sia la grande differenza tra il mondo libero e il mondo comunista», diceva Kennedy: oggi

si potrebbe dire «il mondo dei sovranisti». «Che vengano a Berlino, (oggi a Kyiv!). Ce ne sono alcune che dicono che il comunismo è l'onda del progresso. Che vengano a Berlino (oggi a Kyiv!). Ce ne son alcune che dicono, in Europa come altrove, che possiamo lavorare con i comunisti (oggi con gli autocrati, i dittatori», Russi, cinesi e tutti i sovranisti, gli autocrati di qualunque altra parte del mondo. Abbiamo detto che la crisi non è cominciata il 24 febbraio, ma è cominciata da tempo, quanto meno nel 2014, ho detto qualche cosa di non casuale, perché è cominciata, a dir poco, con la presa subdola della Crimea da parte di Putin, alla cui annessione nessuno però si oppose, a quel tempo e dopo, oltre la retorica vuota delle parole.

«La libertà ha molte difficoltà. La democrazia non è perfetta, ma non abbiamo mai costruito un muro per tenere dentro i nostri, per impedire loro di lasciarci. Non conosco nessun paese, nessuna città che è stata assediata per diciotto anni e ancora vive con vitalità e forza, speranza e determinazione come la città di Berlino [come domani speriamo sia l'Ucraina]». Parole pronunciate nel 1962, eppure assolutamente attuali.

Allora, qual è ancor oggi il nocciolo della ricerca dell'Essere, inteso come diritto alla libertà e alla vita? Il forte messaggio che deve passare, nella ricerca di questa forma – potremmo chiamarla – di liberazione, evoca il diritto alla libertà, il diritto alla legalità. Libertà e legalità richiamano a loro volta altri due altri diritti elementari: la dignità e la responsabilità. Quando il Presidente della Repubblica, Sergio Mattarella, nel suo discorso di insediamento per il secondo mandato presidenziale, ha declinato un “decalogo delle dignità”, sembrava che avesse incantato il mondo della politica; successivamente, quasi nel giro di una settimana, sembra essere scomparso dall'ordine del giorno della politica quotidiana. Eppure, quelle parole, quelle riflessioni ancor oggi potrebbero rappresentare un punto fondamentale, un passaggio essenziale verso quella ricerca dell'Essere, di quel ritorno all'autenticità dell'Essere di cui parliamo.

E, infine, un concetto anch'esso quasi ormai desueto: la responsabilità. Libertà, dignità, responsabilità sono i principi fondamentali, oltre alla legalità, di questo nostro tempo. La legalità è un principio giuridico e morale tanto centrale, quanto estensibile: scorre lungo tutti i paralleli, non si ferma in Ucraina, arriva anche in Sicilia, e in Sicilia legalità significa tante, molte altre cose. La ricerca dell'autenticità dell'Essere nella vita e nella società contemporanee passa attraverso questi paralleli e queste categorie etiche.

Chiudo con le ultime parole di Kennedy a Berlino: «Consentitemi di chiedervi di alzare i vostri occhi, oltre i pericoli di oggi, verso le speranze di domani, oltre la libertà della sola città di Berlino [oggi dobbiamo dire di Kyiv], per promuovere la libertà ovunque, oltre il muro per un giorno, o di pace e giustizia oltre voi stessi e noi stessi per tutta l'umanità. *La libertà è indivisibile e quando un solo uomo è reso schiavo, nessuno è libero.* Quando tutti sono liberi, allora immaginiamo, che possiamo vedere quel giorno quando questa città come una sola e questo paese, con il grande continente europeo, sarà in un mondo di pace, in piena speranza». Parole profetiche di Kennedy nel 1962, sessant'anni fa.



«Quando quel giorno finalmente arriverà, e arriverà, la gente... sarà orgogliosa del fatto di essere stata al fronte... Ogni uomo libero, ovunque viva, è cittadino del mondo libero». Credo che queste parole valgano non solo per l'Ucraina, ma per tutti noi, sempre.

La filosofia, allora, salverà il mondo? Cosa potrebbe fare, cosa deve fare? I filosofi e tutti coloro che hanno a cuore la libertà e la forza del sapere, della scienza, cosa possono fare? Non dovrebbero di sicuro trincerarsi dentro la loro *turris eburnee*, debbono piuttosto uscire fuori, sporcarsi le mani con la polvere della quotidianità, andare oltre la facile cultura globalizzata dei *social* e “guardare” in profondità e senza mediazioni ciò che accade nelle zone calde del mondo; fare attività anche di natura formativa e interrogarsi sempre, senza cadere nei facili dogmatismi o nelle ancora più facili partigianerie, sulle verità, sulla Verità. L'unica cosa che oggi, riflettendo “a ritroso”, mette tristezza è il pensiero che colui che ha pronunciato quelle splendide parole davanti al Muro di Berlino, John F. Kennedy, qualche mese dopo non c'era più, ucciso, nel suo stesso Paese, da una mano tanto anonima, quanto figlia di quella medesima cultura della violenza, che lui, con vigore, aveva gridato a Berlino di volere mettere al bando, ieri come oggi, purtroppo, invano. Eppure, noi ancora confidiamo fiduciosi, senza tentennamenti, nel ritorno dell'Essere, della ragione, della libertà. *À rebours!*

# 1. “Aperta”, “chiusa” o da salotto? *La cultura filosofica (italiana e non) tra scetticismo, ottimismo e alcuni complessi*

di Germana Pareti\*

## 1. Tra passato e futuro

Il quesito “Dove va la filosofia?” ovvero che cosa ci si dovrebbe aspettare dalla filosofia del XXI secolo rappresenta una di quelle questioni significativamente rivelatrici dello *status* peculiare e anomalo di questa disciplina. Difficilmente ci sogneremmo di porre lo stesso interrogativo relativamente a un'altra forma di sapere, men che meno rispetto a una disciplina dura e forte come la fisica: che senso avrebbe domandarsi dove va la fisica del Duemila? O meglio, questa domanda, che in effetti in più luoghi è stata rivolta a vari scienziati affinché illustrassero i progressi nel loro campo, aveva lo scopo di svelare gli orizzonti che si aprono nei diversificati ambiti – teorici e applicativi – della loro scienza<sup>1</sup>. Ma nel caso della filosofia, disciplina essenzialmente teoretica, quale progresso potrebbe prospettarsi?

Eppure l'interrogativo non è nuovo. Basta dare un'occhiata alla storia della filosofia per avere contezza che questa questione non è originale e, limitando la nostra osservazione al passato recente, si evince che era una domanda pressoché “d'obbligo” nel secolo scorso, tanto che l'avevano affrontata, con esiti quanto mai diversificati, tutti i grandi pensatori fin dal primo Novecento, appartenenti alle più disparate correnti di pensiero. Se per Cassirer, negli anni Quaranta, la filosofia rappresentava il grande sforzo del pensiero per abbracciare e unificare tutte le differenti attività dell'uomo, per legarle ad un centro comune<sup>2</sup>, qualche decennio più tardi per Adorno, ancorché “superata”, la filosofia si manteneva in vita proprio perché era stato mancato il suo obiettivo, “il momento della sua

\* Università di Torino.

1. Cfr. M. Serra, *Dove va la fisica? Undici dialoghi sul presente e sul futuro della ricerca*, Codice, Torino 2022.

2. E. Cassirer, “Philosophy and Politics” in *Symbol, Myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer*, a cura di D.P. Verene, Yale University Press, New Haven 1979, p. 219, trad. it. di G. Ferrara dal titolo *Simbolo, mito e cultura*, Laterza, Bari 1985, p. 228.

realizzazione”<sup>3</sup>. Dalla concezione tutto sommato ottimistica di Cassirer si era passati alla visione ben più cupa di Adorno che, sebbene apparentemente incomprensibile e contraddittoria, poteva essere decrittata alla luce dell’XI tesi su Feuerbach, laddove Marx aveva pronosticato che fino a quel momento i filosofi si erano limitati a *interpretare* il mondo in modi diversi: ora si trattava di *trasformarlo*<sup>4</sup>. Fallito questo obiettivo, mancata la realizzazione della promessa di “coincidere con la realtà”, la filosofia era costretta a conservarsi e, per farlo, a rivolgere la critica contro se stessa.

Il repertorio di che cosa rappresentasse la filosofia per gli autori del Novecento si arricchiva strada facendo nel corso del secolo e si estendeva a comprendere le posizioni icastiche e dissacratorie di fine secolo, per esempio di un Jankélévitch, per il quale la filosofia era un “fare cose non particolarmente utili”<sup>5</sup> o finanche di Umberto Eco, convinto che si trattasse di una forma di alto dilettantismo, dacché che i filosofi – per tanto che avessero appreso – si mostravano perlopiù inclini a discettare su questioni non di loro competenza<sup>6</sup>.

Nel nuovo secolo lo scenario non pare essere cambiato e presenta tuttora una grande varietà di idee. Per dimostrare che la questione resta tuttora aperta, una prima via da seguire potrebbe consistere nel gettare lo sguardo sul panorama straniero, per vedere che cosa bolle in pentola oltre i patrii confini. A questo fine si rivelano utili le informazioni che si possono ricavare dalle collane delle case editrici e dai temi di dibattito cui sono dedicati simposi e seminari all’estero. C’era da aspettarsi che dopo anni di pandemia, di conflitti e di crescenti difficoltà economiche ed energetiche nel contesto mondiale, una parola-chiave fosse “crisi” e in effetti, nel 2020, nel suo discorso per la giornata mondiale della filosofia, Edgar Morin aveva affermato che la filosofia dovesse dedicare una riflessione critica a questo concetto, da lui analizzato in un saggio nel quale riconosceva che non esiste alcun campo (ecologia, politica, economia) che non sia infestato dalla crisi che si manifesta come crisi di civiltà, esistenziale e intellettuale<sup>7</sup>. Nondimeno Morin non era del tutto pessimista, ché la crisi, se da una parte può portare alla destabilizzazione e al ritorno al passato, da un’altra parte può stimolare immaginazione e creatività al fine di trovare nuove soluzioni ai problemi<sup>8</sup>. Un’altra nozione-simbolo di grande attualità sembra essere “inclusione”, parola d’ordine nel dibattito sull’eliminazione di tutte le differenze: razziali, di genere, identità ecc. Anche nel nostro paese questa nozione è molto ben rappresentata giacché all’inclusione si ispirano soprattutto le teorie dell’ap-

3. T.W. Adorno, *Negative Dialektik* (1966), trad. it. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1975, p. 3.

4. K. Marx, *Thesen über Feuerbach* (1845), trad. it. *Tesi su Feuerbach*, consultabile al link [marxists.org/italiano/](http://marxists.org/italiano/)

5. V. Jankélévitch, *Penser la mort?* (1994), trad. it. *La morte*, Einaudi, Torino 2009.

6. Questo sarcastico e notissimo parere di Umberto Eco è diventato uno *slogan*, citato in tutti i siti di aforismi e frasi celebri sulla filosofia.

7. E. Morin, *Sur la crise*, Flammarion, Paris 2020.

8. Da un’intervista a cura di Nicolas Truong apparsa su “Le Monde”, 20 aprile 2020.

prendimento, che fanno capo quindi a una disciplina – la pedagogia – molto vicina alla filosofia. Gli studiosi in questo campo sottolineano che alle esigenze di una nuova società formativa deve rispondere un’istituzione scolastica “integrata e allargata”, caratterizzata da modalità di ricerca innovative che ribadiscano l’importanza di valori quali l’equità, la solidarietà, la compartecipazione e l’inclusività tali da assicurare salute e benessere. Avendo come fine il diritto allo studio per tutti, le pratiche scolastiche inclusive mirano a non disperdere i fragili, gli emarginati, ma soprattutto gli allievi con Bisogni Educativi Speciali, DSA e ADHD, cioè con disturbi specifici dell’apprendimento, deficit dell’attenzione o iperattività. I progetti che si richiamano all’inclusione hanno fondamenti scientifici ragguardevoli, che si richiamano alla cosiddetta *Embodied Cognition*, una teoria elaborata da pedagogisti e neuroscienziati finalizzata allo studio dei disturbi del neurosviluppo, con l’applicazione dei principi dell’epigenetica<sup>9</sup>.

In questo quadro generale si possono notare le preferenze dei singoli paesi: negli Stati Uniti, a seguito della sentenza post-Roe, ha ripreso vivacità il dibattito sull’aborto, e non solo in bioetica; in Inghilterra, paese memore della tradizione analitica, è sempre accesa la discussione sul concetto di verità. Coscienza, sentimenti, emozioni, empatia sono temi di ricerca a cui diverse case editrici angloamericane stanno dedicando intere collane, e in forte crescita sembra essere anche l’indagine sulla mente estesa. Un *evergreen* è il concetto di *bios*, che un tempo veniva approfondito nel contesto della filosofia greca con il confronto con il significato di *zoe*, mentre ora è oggetto di disamina in filosofia ambientale, e non solo. Declinato in più versioni, non ultima quella che lo considera dal punto di vista della *post-humanity* e della biopolitica (fortemente alimentato dagli italiani Agamben e Roberto Esposito con i loro saggi tradotti in inglese) questo argomento si è talmente ampliato a comprendere tutti gli aspetti della vita e della relazione tra l’uomo e il mondo, al punto che qualcuno lamenta che lo si analizzi con scarsa chiarezza, ponendo il quesito se coinvolga solo gli umani o tutti gli organismi e sistemi viventi. Esplorando questo tema si va a finire nel discorso sull’Antropocene, e qui emergono tutti i problemi conseguenti al riscaldamento globale, dalla transizione climatica ed ecologica allo sviluppo sostenibile, da una migliorata realizzazione del welfare alla progettazione urbanistica, che vengono esaminati prospettando le possibili ricadute sul benessere delle generazioni future<sup>10</sup>. In questo scenario, dai preoccupanti risvolti politico-

9. La bibliografia a questo riguardo è notevole e in continua espansione; in Italia uno dei fautori dell’*Embodied Cognition* è Filippo Gomez Paloma. Qui basterà citare P. Damiani e F. Gomez Paloma, *Educational ECS. Un approccio “embodied cognitive” per le scuole*, “Giornale Italiano della Ricerca Educativa”, ISSN 2038-9744 (on line) e P. Damiani, *Inclusione e prospettiva epigenetica. La prospettiva della scuola “ECS Based”*, “Formazione e Insegnamento”, 18(1), 2020, pp. 59-68.

10. Si veda, solo per citare un esempio molto attuale, la recente *call* della rivista “Philosophy and Public Issues” dedicata specificamente a *Climate Transition and the Moral Responsibility of the Pivotal Generation*.

morali, si profilano due direttrici: una, più pacata, sollecita la discussione sulla responsabilità morale (quale ambiente lasceremo ai nostri figli?); un'altra, più inquietante, pone interrogativi dal sapore catastrofico: quella che si preannuncia potrebbe essere la fine del mondo o della natura? E per quanto riguarda l'Antropocene, si tratterebbe di una nuova era geologica, biologica, antropologica o storica, che comunque segna un punto di non ritorno, il superamento di una linea che ci traghetta al di là della modernità<sup>11</sup>? Letto in chiave biopolitica, il *bios* lascia intravedere problemi che richiedono l'ausilio di diversificate teorie scientifiche, con un esito tutt'altro che confortante, dacché si paventa che, inteso come "categoria dell'esistenza in senso meramente fattuale", il *bios* possa comportare una riduzione dell'umano al biologico, scatenando la "revanche dell'antiumanesimo"<sup>12</sup>. Non tutti i pensatori assumono però toni così apocalittici, perché il "pacchetto" *bios/mondo/logos* potrebbe essere districato all'insegna della *relazionalità*: nel qual caso, all'uomo del mondo occidentale spetterebbe il compito di coltivare e preservare il rapporto con il mondo e con la natura da salvare<sup>13</sup>. Quantunque spaesato e disorientato, l'uomo conserva però la propria centralità. Infine, per quanto riguarda gli indirizzi e gli atteggiamenti di pensiero praticati nel Novecento, funzionalismo e relativismo sembrano tuttora godere di alterne fortune, riaffacciandosi di tanto in tanto, mentre la metafisica anche all'estero non pare essere in buona salute.

## 2. Il caso italiano

Una seconda tappa del nostro percorso si propone di verificare quante e quali delle idee espresse nel panorama straniero si siano riverberate e abbiano attecchito sul terreno nostrano, a proposito del quale da decenni si leva un coro di lamentazioni fondate sul convincimento che il pensiero italiano sia ben poco originale e fin troppo aperto alle suggestioni d'oltre confine, come dimostra la ciclicità delle influenze filosofiche sulla nostra cultura: prima quella continentale tedesca, poi quella analitica, da ultimo condita con qualche sfumatura delle *sciences humaines* d'oltralpe. Tra i fattori responsabili di questa mancanza di originalità si addita il peso dello storicismo<sup>14</sup> nonché l'incapacità di insegnare ai nostri studenti la formulazione (e relativa soluzione) di problemi filosofici, un addestramento che invece è di prassi nelle università straniere, soprattutto

11. Questi interrogativi insieme a molti altri sono posti da D. Salottolo, *Considerazioni sulla nozione di mondo e di rapporto al mondo nell'epoca dell'Antropocene: saggio sulla filosofia del XXI secolo*, e Id., *L'esperienza allargata. Riflessioni sull'Antropocene*, <https://www.scienzaefilosofia.com>.

12. Cfr. V. Possenti, *Dove va la filosofia italiana?*, "Politica.eu", 2, 2015, pp. 57-68.

13. Su questi temi si sono espressi i maggiori esponenti delle *environmental humanities*, da Donna Haraway a Bruno Latour, nell'impresa di elaborare sempre nuovi paradigmi ecologici. Per una visione d'insieme, cfr. Antropocene Archivi – Philosophy Kitchen.

14. Dall'uscita di *Miseria dello storicismo* (1957) di Popper in poi il dibattito sui "limiti dello storicismo" e sull'influsso della filosofia egemonica crociana in Italia si è notevolmente arricchito di contributi soprattutto in Germania e negli Stati Uniti.

in quelle angloamericane (i ben noti *thought experiments*). Un tratto originale e distintivo della filosofia italiana è però quello della discussione sull’“inter-pluri-multidisciplinarietà”<sup>15</sup>, un tema a noi particolarmente caro, che ha come corollario l’inclusività, argomento che – come si è visto – gode oggi di una considerevole fortuna anche all’estero. E proprio sul fronte dei rapporti con l’estero, ragguardevole è l’attenzione con cui gli stranieri ci osservano, al punto che si è rilevato che la questione del nichilismo ha ricevuto in Italia una considerazione senza pari in nessun altro paese<sup>16</sup>. Nietzsche e Heidegger, psicoanalisi post-freudiana, bioetica e biopolitica, personalismo e un antropocentrismo che non “guardi oltre” l’uomo rappresentano oggi la pluralità di temi e indirizzi che contraddistinguono il variegato campo della cultura italiana, generalmente vocata al superamento di ogni dualismo<sup>17</sup>. Molte idee e autori diversi, tra cui i due “grandi” summenzionati a cui si aggiunge Schelling, sono diventati occasione di recupero e di rinnovata riflessione sul terreno del nuovo realismo<sup>18</sup>. A proposito di questo pensiero, a fronte di chi ne rimarca (ed elogia) l’istanza illuministica, la presa di posizione “critica e emancipatrice” contro dogmi e ideologie, non sono mancate voci dissonanti, secondo le quali, da una parte, difetterebbe (anch’esso!) di originalità, da un’altra parte non renderebbe un buon servizio alla filosofia rischiando, a forza di parlar di tavoli, ciabatte ecc., un decadimento al livello delle “cose del senso comune”<sup>19</sup>.

Nel quadro filosofico italiano, tramontata l’era del marxismo e sopita l’influenza del neopositivismo, continuano a rivestire un significativo interesse le questioni sottese alla filosofia politica e morale, e in effetti i temi più gettonati sono quelli che riguardano il nesso “filosofia e futuro” affrontati perlopiù in chiave etico-politica. Lungo questa direttrice è sempre giovevole gettare uno sguardo anche sulle collane filosofiche nostrane. Per esempio, si scopre che la casa editrice *Mimesis* ne riserva una – diretta da Donatella Di Cesare – specifica sul pensiero del XXI secolo e che, in generale, le opere pubblicate nelle collane delle più svariate case editrici hanno a che fare con le domande circa il futuro (aperto o chiuso?) e la consapevolezza e la responsabilità sugli anni a venire. Al di là di tutto il male che si può pensare della filosofia (è inutile, non dà da mangiare, è roba per intellettuali e *radical chic* ecc.), alle indicazioni e ricette che la filosofia sembra in grado di offrire circa il futuro guardano tutti con grande attenzione, e ai filosofi si chiedono pareri esattamente come si farebbe con gli scienziati. E la maggior parte di essi assume un atteggiamento positivo.

15. Anche a questo riguardo la letteratura è molto ampia. Per brevità si citerà soltanto, a cura di S. Restelli, *La filosofia e le altre discipline. Percorsi didattici multidisciplinari per la scuola secondaria superiore*, Franco Angeli, Milano 2000.

16. Cfr. C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo*, Carocci, Roma 2021.

17. Cfr. ancora Possenti, *Dove va la filosofia italiana?* cit.

18. Si veda il blog <http://materialismostorico.blogspot.com/2013/02/schelling-realistanuove-interpretazioni.html> che offre un panorama di nuove interpretazioni su Schelling realista.

19. S. Borutti, *Dove va la filosofia?*, <https://autaut.ilsaggiatore.com/2012/04/dove-va-la-filosofia/>.

Maurizio Ferraris non esita a dichiarare che “la società ha sempre più bisogno di filosofia”<sup>20</sup>, ribadendo che la competenza sul futuro è nelle mani dei filosofi, capaci di migliorare ciò che dipende dall’uomo<sup>21</sup>. In questo senso, il nuovo realismo consentirebbe di trovare risposte sulle questioni calde del nuovo secolo, in un quadro di generale fiducia nella ragione e nell’impegno critico. Anche in questo caso la discussione è pervasa da una visione tutto sommato ottimistica per non dire irenica e filantropica, che si concretizza nell’idea di un *webfare* attuabile grazie alla capitalizzazione dei dati, cioè al plusvalore prodotto dalle piattaforme che lo devono restituire con benefica ricaduta sull’umanità<sup>22</sup>.

Chi ha fiducia nel futuro, ancor meglio se si tratta di un futuro digitalizzato, afferma di voler seguire la strada della continuità tra *physis* e *techne* inaugurata da Platone e rinvigorita da quei pensatori che nel Novecento hanno dato prova di non demonizzare il legame tra filosofia e tecnica (sovente scritta con la maiuscola, Tecnica), oggi soprattutto tecnologia. Lungo questa via, preconizzata da Eco, e condivisa da Giulio Giorello (che in un’intervista a “Il Domani” asseriva che “La tecnica è espressione di umanità”)<sup>23</sup>, la *Scienza Nuova* di Vico viene letta sotto il segno della fede nel progresso tecnologico inteso come inesauribile movimento, “vera matrice della storia e dell’umanità”<sup>24</sup>. Sotto questo punto di vista, la tecnologia, sorella incompresa di ontologia ed epistemologia, è quella terza parte della filosofia deputata al fare, all’agire, che precede il sapere stesso. Se poi soltanto la scienza conosce, un fatto che avrebbe come inevitabile conseguenza la scomparsa della metafisica, si può ben immaginare che questo esito non ovunque e non da tutti possa esser gradito, e infatti c’è chi la rimpiange come già capitava a Hegel quando lamentava che la metafisica, scomparsa tra le scienze, estirpata fin dalla radice, faceva pensare al caso di un popolo che disponesse di un tempio privo di santuario.

Che il rapporto con la scienza e la tecnologia non sia mai stato rose e fiori per la filosofia era evidente fin dal passato più remoto. C’è chi si è illuso di tagliare il nodo gordiano del rapporto controverso tra filosofia e scienza osservando che la tecnica di per sé non è né buona né cattiva, ma è la ragione a dover intervenire, integrando la scienza in una visione razionale del mondo<sup>25</sup>.

20. Questo il titolo di una relazione di Ferraris al Liceo Classico Pellico-Peano di Cuneo nel gennaio 2023.

21. A questo proposito, per i corsi di Filosofia progettati per Pearson si vedano i manuali di M. Ferraris, *Il Pensiero in movimento* e *Il gusto del pensare*, Paravia, presentati in <https://it.pearson.com/aree-disciplinari/agora/filosofia/filosofia-nostro-tempo/filosofia-competenza-futuro.html>

22. Cfr. l’intervista a M. Ferraris, *Se puntissimo sul webfare?*, <http://www.businesspeople.it/People/Protagonisti/Maurizio-Ferraris-intervista-webfare-120193>.

23. G. Giorello, “La tecnica è espressione di umanità”, <https://dirittopenaleuomo.org/20maggio2020>

24. Sempre Ferraris, il quale vede in Eco un novello “Vico del Novecento”, dichiara di aver intitolato a *Scienza Nuova* l’Istituto di Studi Avanzati progettato in collaborazione tra l’Università di Torino e il Politecnico di Torino.

25. Questo il parere di Aldo Schiavone in un’intervista del 2012, “La filosofia? Aiuta a decidere”, <https://www.corriere.it>.

Con l'avanzamento scientifico del Novecento, c'era da aspettarsi che questa relazione diventasse ancor più grave e impegnativa perché, come argomentava Norberto Bobbio, la filosofia avrebbe dovuto avviarsi verso una critica radicale di se stessa, lasciando perdere la pretesa di continuare a essere una forma privilegiata di sapere<sup>26</sup>. La filosofia si sarebbe dovuta rassegnare: il terreno perduto nel confronto con il progresso scientifico era perduto per sempre. Tutt'al più le si prospettavano due strade: una era quella (insostenibile) della doppia verità; l'altra la possibilità di inventarsi – pur senza poter dare garanzie – nuovi e peculiari modi d'accesso alla verità, per esempio attraverso l'intuizione, la riflessione interiore o l'evidenza ottenuta per altre vie a essa congeniali, ma con una consapevole rassegnazione di fondo, che se si pretende di oltrepassare i territori conquistati grazie al successo dell'impresa scientifica, si è destinati a incontrare soltanto domande senza risposta.

A questa rappresentazione di una disciplina silente e forse impotente si poteva contrapporre l'idea salvifica di una filosofia intesa come pratica, ma soprattutto come *cura* al fine di recuperare il senso delle cose, della vita: una cura dell'anima. Il suo contrario è l'incuria, il disimpegno, la “deresponsabilizzazione” di chi rinuncia a prendersi cura di sé<sup>27</sup>. Non è detto che questa visione sia da intendersi in contrapposizione con il quadro di una realtà sempre più informatizzata. Anzi. Oggi più che mai – si sostiene – la filosofia si rivela necessaria per comprendere i cambiamenti conseguenti alla rivoluzione digitale e per progettare il futuro, per rispondere ai massimi problemi che non sono più quelli classici della vita, della morte, del libero arbitrio ecc., bensì quelli che si pongono nell'infosfera, nella dimensione dell'*onlife*, cioè di quella vita che si svolge tra digitale e analogico, tra reale e virtuale. Portando avanti il discorso sull'intelligenza collettiva introdotto da Pierre Lévy negli anni Novanta, Luciano Floridi, che insegna Filosofia ed Etica dell'informazione a Oxford, non ha dubbi che la filosofia costruzionista dell'informazione sia all'altezza di affrontare le sfide del XXI secolo, dell'intelligenza artificiale<sup>28</sup>. Altrettanto giovane è la *robotfilosofia*, una branca che si propone di studiare “eticamente e analiticamente” le interazioni sociali tra umani e robot, in un'istanza che implichi il superamento di ogni dualismo, tra mente e corpo, tra intelligenza naturale e artificiale, tra umano e post-umano<sup>29</sup>.

26. N. Bobbio, “Che cosa volete sapere?” in *Dove va la filosofia italiana?*, a cura di J. Jacobelli, Laterza, Bari 1986, p. 29 sgg. Su Bobbio e la sua concezione, cfr. V. Possenti, *Situazione della filosofia pubblica: Norberto Bobbio*, <https://core.ac.uk/download/pdf/83564636.pdf>.

27. Cfr. M. Montanari, *La filosofia come cura, Mursia*, Milano, 2012. E inoltre: P.A. Rovatti, *La filosofia può curare?*, Raffaello Cortina, Milano 2006; U. Curi, *Le parole della cura. Medicina e filosofia*, Raffaello Cortina, Milano 2017; *Dizionario del counseling e delle pratiche filosofiche* a cura di L. Nave, E. Zamarchi, P. Pontremoli, Mimesis, Milano 2013; A. Cosentino, *La filosofia come pratica sociale. Comunità di ricerca, formazione e cura di sé*, Apogeo, Milano 2008.

28. L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta cambiando il mondo*, Raffaello Cortina, Milano 2017 e Id., *Pensare l'infosfera. La filosofia come design concettuale*, Raffaello Cortina, Milano 2020.

29. Si veda la voce “Robophilosophy” in *Post-human Glossary*, a cura di R. Braidotti e M. Hlavajova, Bloomsbury, London 2017, pp. 390-393.



### 3. Il rapporto con l'insegnamento della filosofia e della sua storia

A questo punto, un passo ulteriore della nostra indagine potrebbe consistere nel verificare se, come e fino a che punto i temi del dibattito filosofico siano stati recepiti e coltivati sul piano dell'insegnamento filosofico e in vista delle sue finalità. Si scopre che sorprendentemente questo aspetto non è affatto indifferente ai filosofi americani, i quali si sono prodigati nel formulare proposte e programmi. Thomas Nagel, per esempio, avverte che la filosofia e il suo insegnamento non debbono essere affrontati nello stesso modo delle discipline scientifiche e della matematica, poiché essa fa affidamento solo sul pensiero e non può contare su osservazioni ed esperimenti. Che la filosofia non abbia un proprio oggetto ben definito – un tratto che invece sembra valere non solo per la fisica, la biologia, ma finanche nel caso delle discipline umanistiche come la storia – e che questa caratteristica sia un'arma a doppio taglio, non era un'idea nuova. In un saggio del 1935 dedicato al concetto di “filosofia” Cassirer osservava che questa mancanza di un oggetto specifico aveva anche conseguenze sul metodo, ché ogni scienza ha il proprio metodo particolare verso il quale è orientata dal suo oggetto, mentre i filosofi “sistematici” e le diverse scuole si differenziano non solo per il corso che impartiscono al proprio pensiero, ma anche per il punto di partenza che scelgono di adottare. Cassirer concludeva questa riflessione osservando che il problema della filosofia era insito nel *concetto* stesso di filosofia, e come tale si sarebbe sempre ripresentato in un “continuo movimento dialettico di pensiero”<sup>30</sup>.

Per Nagel però la filosofia in qualche modo si salva, dacché procede ponendo questioni, “argomentando, elaborando idee e pensando ad argomenti possibili per confutarle, e chiedendosi come davvero funzionano i nostri concetti”<sup>31</sup>. Un suo tratto distintivo è sollevare problemi anche sulle idee più comuni e il modo migliore per impararla è proprio quello di pensare a problemi particolari. Per questo motivo, si rivelano oziose le questioni sulla sua natura, e perciò Nagel procedeva oltre, presentando una selezione di problemi e i modi per risolverli o lasciarli aperti, secondo la sua opinione personale, senza alcuna pretesa di essere convincente. In definitiva, egli raccomandava a chi insegna filosofia di preservare il senso dell'esperienza, lontano da ogni scetticismo<sup>32</sup>. Anche a un campione del pluralismo filosofico quale è stato il libertario Robert Nozick stava a cuore il modo in cui si prendono in considerazione le obiezioni altrui, obiezioni che debbono però trasformarsi in problemi da risolvere alla luce delle nostre credenze. Quindi non un “affaire” da ministero degli esteri del nostro pensiero cui preme abbattere le idee altrui per convincere della bontà delle proprie, quanto piuttosto

30. E. Cassirer, “The Concept of Philosophy as a Philosophical Problem” in *Symbol, Myth, and Culture* cit., p. 50, trad. it. in *Simbolo, Mito e Cultura* cit., p. 60.

31. T. Nagel, *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy* (1987), trad. it. *Una brevissima introduzione alla filosofia*, Il Saggiatore, Milano 1996, versione elettronica 1999, p. 7.

32. Ivi, p. 8 e p. 15.

un trattamento da ministero degli interni, che registra le obiezioni, le rielabora e se ne serve proficuamente per procedere oltre<sup>33</sup>. All'immagine di una filosofia vista come una Torre che, mattone dopo mattone, si innalza a partire da un certo numero di principi-base, ma che è prossima a cadere non appena uno di essi si sbriciola o venga tolto da sotto, Nozick contrapponeva la visione del Partenone, nel quale le colonne sono le varie intuizioni filosofiche, collegate da un architrave fatto di principi e questioni, e tale che, per quanto possa crollare da qualche parte, "resterà ancora in piedi qualcosa di interessante e di bello".

In generale, i filosofi che si preoccupano dell'insegnamento della loro disciplina sono decisi a rifiutare il relativismo scettico e concordano nel ritenere che un buon manuale di storia della filosofia dovrà essere uno specchio di ragionamento aperto e tollerante nei confronti dei ragionamenti altrui. Insegnerà a capire e a discutere quelle argomentazioni senza correre il rischio di cadere nell'assunzione di atteggiamenti scettici e dogmatici. Il fatto che filosofi così eminenti considerino con sensibile attenzione la questione dell'insegnamento non evita che vi sia tuttora un nodo metodologico (apparentemente) irrisolto. Si tratta dell'alternativa tra l'assunzione di un metodo *storico* e l'approccio attraverso *problemi*, una questione molto sentita e dibattuta nel nostro paese<sup>34</sup>. In alcune documentate rassegne sul tema<sup>35</sup>, emerge la posizione di chi si dichiara piuttosto intransigente e ritiene che gli stessi problemi filosofici nascano dalla storia e in essa vadano ripresentati, e chi invece non vede alcun contrasto, giacché le questioni teoretiche – che alla fine sono oggi quelle che maggiormente interessano gli studenti – possono essere approfondite e discusse anche sul piano della storia. Fermamente convinto che i filosofi classici (non più di dodici: primo Platone, ultimo Weber) siano gli autentici e privilegiati interpreti del loro tempo, Bobbio esortava a seguirne la lezione, dalla quale poteva derivare un'articolazione sia storica sia per problemi (non solo) dei percorsi didattici. I classici infatti sono sempre attuali e hanno elaborato teorie o modelli di teorie utili non solo per comprendere la realtà, ma perché sono applicabili anche a realtà diverse da quelle in cui hanno avuto origine<sup>36</sup>.

33. R. Nozick, *Philosophical Explanations* (1981), trad. it. *Spiegazioni filosofiche*, Il Saggiatore, Milano 1987, "Introduzione. Il pluralismo filosofico", pp. 33-40. A questo riguardo, si vedano le interessanti osservazioni di M. Ostinelli, *La didattica della filosofia tra storia, problemi e spiegazioni*, intervento del 27 maggio 1991 alla Biblioteca Regionale di Locarno in occasione della presentazione della *Storia della filosofia* di E. Berti e F. Volpi, Laterza, Roma-Bari 1991.

34. Sullo studio storico della filosofia si veda G. Piaia, *Sull'utilità dell'approccio storico nell'insegnamento della filosofia*, "Rivista di storia della filosofia", 53(2), 1998, pp. 337-350.

35. Ostinelli, *La didattica della filosofia* cit. Molto circostanziato l'intervento di L. Ziglioli, che offre spunti importanti in vista di una ricaduta sulla didattica filosofica, in "Storia della filosofia o pratica del filosofare? Per un superamento della dicotomia in didattica della filosofia", in *Prospettiva Ponte e Genius Loci*, a cura di S. Bolognini, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 895-90. Qui l'autrice ricorda che negli anni Settanta, Pietro Rossi commentava polemicamente che se la filosofia è "sapere storico" che senso poteva avere "il farne oggetto di una disciplina distinta"?

36. N. Bobbio, *Max Weber e i classici* (1980), ripubblicato a cura di T. Greco in "Diacronia", 1, 2020, pp. 197-225, p. 199.

Si capisce quindi che la questione è più profonda, ch  non si tratta solo di programmi scolastici di filosofia: nei procedimenti, nelle teorie, finanche nelle sue aporie, quando si “fa” filosofia, si possono cogliere suggerimenti utili per “interrogarsi sulla vita”. E qui si torna alla questione della sua utilit . Autori appartenenti ai pi  svariati indirizzi di pensiero sono (ovviamente) concordi sui benefici che provengono dal suo insegnamento. Bench  non sembri servire a niente e a nessuno, per Giulio Giorello la filosofia costituiva un utile esercizio non solo di pensiero, ma anche di memoria e a favore dell’esercizio dello spirito critico. Per il filosofo della scienza consisteva fondamentalmente nella “scelta di scegliere”, una scelta rispetto alla quale, di questi tempi,   sempre pi  difficile sottrarsi. Anche per i proponenti e primi firmatari del *Manifesto per la filosofia*, questa disciplina aiuta a formare uomini capaci di esercitare la critica, apre la mente al libero pensiero e ci fa capire che scienza e tecnologia non sono da considerarsi nemiche dell’uomo. Gli ideatori di questa iniziativa, che ha contato migliaia di adesioni (anche) da parte di illustri studiosi, chiedono che la filosofia sia sempre presente nell’esame di stato e sia adeguatamente rappresentata in ogni *curriculum* scolastico proprio per la sua utilit , per il fatto che insegna a considerare le cose con il giusto distacco, applica il metodo dell’osservazione e della ricerca delle cause<sup>37</sup>.

Remo Bodei non aveva remore a dichiarare che la filosofia   democratica, fondamentale per il nostro bisogno di unire l’utile al vero, oltre che per affrontare i soliti massimi problemi su vita, morte, morale, bellezza. Essa sembra costituire una sorta di “tessuto connettivo” per riunire le nozioni frammentate che ci vengono propinate quotidianamente, e addirittura la si dovrebbe insegnare ai bambini, i quali manifestando meraviglia nei confronti delle cose sono particolarmente adatti al suo insegnamento<sup>38</sup>. Essi condividono lo stupore del filosofo sul mondo e, a questo punto, non dobbiamo dimenticare che Cartesio aveva parlato proprio di meraviglia (e sorpresa) come la prima tra le passioni, anzi come condizione affin  tutte le passioni possano avere origine. La filosofia consiste nel pensiero che conduce alla consapevolezza, alla conoscenza di se stessi, e Franco Volpi la considerava una voce che partecipa al dialogo sull’umanit , e non soltanto “l’edificazione di un palazzo di concetti astratti, ma anche una maniera di pensare e una forma di vita [...] un lume che accompagna l’esistenza dell’uomo e lo guida verso la sua realizzazione”. Ma la filosofia pu  anche intervenire sul contesto sociale, trasformando le coscienze e quindi contribuendo in maniera decisiva alla formazione di una societ  migliore<sup>39</sup>.

Purtuttavia, questi grandi pensatori si trovano d’accordo anche su una negativit , cio  sul fatto che la filosofia sembri aver perso la propria identit . E

37. Nella petizione “Manifesto per la filosofia”, che si trova sul sito di [change.org](http://change.org) ed   indirizzata al Miur, si leggono anche molte altre motivazioni: dal porre le domande giuste al rendere conto di ci  che si afferma, dall’interrogarsi su giustizia, bene e felicit  al dare dignit  alla politica ecc.

38. Intervista a Remo Bodei di L. Ferrari, in “Filosofia.it”, 2016.

39. “Essere, tempo, esistenza. Intervista a Franco Volpi”, prima parte, [asia.it/adon.pl?act](http://asia.it/adon.pl?act).

questo vale soprattutto per il caso italiano. Questa situazione appare ancor più grave, se si considera che nel nostro paese non esistono (quasi) più dipartimenti intitolati alla sola filosofia, disciplina che viene quasi sempre associata ad altri insegnamenti: psicologia, scienze umane, scienze pedagogiche, scienze sociali ecc. C'è tuttavia chi non dispera e continua a credere in un luminoso futuro per il pensiero italiano. Roberto Esposito confida che l'*Italian Thought* – di cui egli stesso è protagonista – possa prendere il posto privilegiato che negli Stati Uniti aveva (e per certi aspetti conserva tuttora) la *French Theory*. E forse i fatti gli danno ragione. A differenza della *German Philosophy*, approdata in America attraverso i suoi rappresentanti che vi emigrarono, o della *French Theory*, che vi ha preso piede grazie a strutturalisti e decostruzionisti, due impostazioni caratterizzate rispettivamente dall'interesse per il mutamento socioculturale e dalla "scrittura" come oggetto della decostruzione, l'*Italian Thought* si configurerebbe come un sapere della "vita" nella sua tensione con la politica e la storia, un sapere sul corpo e il mondo<sup>40</sup>. L'asso nella manica della filosofia italiana sarebbe quello di non essersi mai concentrata esclusivamente sul linguaggio e sulla logica, bensì di consistere nel pensiero civile e politico, e dunque di essere calata nel contesto sociale e nella storia.

In conclusione, tornando alla tesi ispiratrice di questo intervento, e cioè che al quesito circa il ruolo, la funzione, il futuro della filosofia non si possa dare una risposta univoca, una sponda a questa tesi potrebbe trovarsi proprio sul versante della storia della filosofia, disciplina nei confronti della quale, come si è visto, tutti i grandi pensatori, passati e recenti, serbano la più alta considerazione. Non faceva eccezione Dewey, che vedeva nello storico della filosofia la figura trainante di colui che educa i giovani a diventare cittadini di una società democratica, in grado di sfidare situazioni complesse<sup>41</sup>. Il carattere educativo della storia della filosofia consisterebbe quindi nella "costruzione di una storia della filosofia creativa" tale che chi insegna la filosofia e la sua storia deve saper tener vivo il senso dei problemi dell'uomo. Se pure non sono risolti, quei problemi debbono essere perlomeno "vissuti": una tesi condivisa a suo tempo anche da Vittorio Mathieu<sup>42</sup>. Curiosamente, invece, a proposito di un filosofo molto vicino a Dewey, si è osservato che lo spirito con il quale aveva interpretato il ruolo dello storico della filosofia consisteva nel paragonarlo a un imbalsamatore

40. R. Esposito, *German Philosophy, French Theory, and Italian Thought*, "Cosmopolis", xviii, 2/2021, <https://www.cosmopolisonline.it/articolo.php?numero=XIII2015&id=9>. Su questa discussione, alimentata altresì da una sequela di interventi in saggi e convegni, la letteratura è infinita e non è il caso qui di riesumarla. Interessanti per le proiezioni sul nostro tema, circoscritto alla cultura italiana, le riflessioni di Corrado Claverini in *Dove va la filosofia italiana? Riflessioni sull'Italian Thought*, "Phenomenology and Mind", 18, 2015, pp. 222-228.

41. Su questi temi si veda M.V. de Cunha et al., *The Educational Value of the History of Philosophy in John Dewey's Discourse*, "Cadernos de História da Educação", 19(3), 2020, pp. 874-889; R. Montgomery, *John Dewey and Seven-Eyed Teacher*, "The Phi Delta Kappan", 1953, 34 (9), pp. 424-430.

42. Cfr. V. Mathieu, *Temi e problemi della filosofia contemporanea*, Armando, Roma 1986.

di idee<sup>43</sup>. A differenza di quanto aveva propugnato il collega americano, che tra l'altro era stato un entusiasta ammiratore del suo manuale di storia della filosofia, Nicola Abbagnano riteneva che per conservare (finanche le idee) occorresse necessariamente "uccidere", senza con ciò perdere di vista (e pertanto tenendolo vivo) il senso dei grandi problemi dell'uomo, ai quali anche Dewey faceva riferimento. Per Abbagnano questo assunto valeva specialmente nell'età della tecnica e della scienza, due ambiti che lungi dall'aver reso superflua la filosofia, le avevano aperto nuovi orizzonti. A ogni buon conto, pare però che almeno sul *fine* (se non sul *mezzo*) questi eminenti filosofi si siano trovati sostanzialmente in accordo, condividendo la tesi che la motivazione originaria del filosofare consiste non tanto nel risolvere i problemi, quanto piuttosto nel *viverli*.

43. F. Volpi, *Il filosofo ottimista*, "la Repubblica", 14.07.2001.

## 2. *La prospettiva della filosofia analitica e l'ontologia temporale*

di *Francesco Orilia\**

### 1. Introduzione

Quale filosofia agli inizi del XXI secolo? È un dato di fatto che molta di questa filosofia è filosofia analitica. Nata a Cambridge all'alba del secolo scorso con Russell e Moore, come rivolta di una minoranza dissidente nei confronti dell'idealismo allora imperante, è presto diventata la corrente filosofica dominante nei paesi di lingua inglese ed ha via via sempre più allargato la sua sfera d'influenza anche nel continente europeo e nel resto del mondo, in particolare nell'America latina e nel continente asiatico. Questa espansione procede in uno spirito pluralista e anti-dogmatico, in linea con il motto, *nihil philosophicum a nobis alienum putamus*, che Hector-Neri Castañeda ha ricavato da una celebre frase di Terenzio per la copertina della rivista *Noûs*, da lui fondata nel 1967 e presto diventata una delle più importanti del panorama analitico.

Mentre ci immergiamo sempre di più nel nuovo secolo, la filosofia analitica appare quindi un modo di praticare la filosofia largamente diffuso ed in continua fioritura. Ritengo che questo stato di cose sia un bene per la filosofia e nel seguito vorrei portare delle ragioni a sostegno di questa opinione. Inizierò con un chiarimento preliminare (§ 2), poi mi avvarrò di una brevissima ricostruzione storica (§ 3) e infine di un'incursione nel territorio di cui mi sono maggiormente occupato negli ultimi anni, la filosofia del tempo e in particolare l'ontologia temporale (§ 4).

### 2. Il carattere generale della filosofia analitica

Il termine "filosofia analitica" può avere due valenze diverse. In un senso ristretto, fa riferimento ad un movimento filosofico di un momento storico circoscritto che inizia con i giovanissimi Moore e Russell già nell'ultimo scor-

\* Università di Macerata.

cio dell'Ottocento (Moore, 1899) e soprattutto ai primi del Novecento (Russell, 1903, 1905; Moore, 1903a, 1903b); che assegna come compito centrale alla filosofia l'analisi logico-concettuale, condotta *a priori* e paradigmaticamente esemplificata in filosofia della matematica dall'analisi del concetto di numero proposta da Frege e in filosofia morale dalla critica di Moore al naturalismo etico che pretendeva di ridurre il concetto di bene a nozioni più elementari; che ingloba secondo alcuni l'empirismo logico che si afferma nel continente europeo nella prima metà del Novecento<sup>1</sup>, mentre altri lo vedono come distinto da questo<sup>2</sup>; che ingloba poi la filosofia del linguaggio ordinario che si sviluppa a Cambridge e Oxford nel secondo dopoguerra, e in tale periodo diventa esplicitamente *filosofia analitica*, connotandosi nel contempo principalmente come *filosofia del linguaggio*; che in tale periodo estende la sua influenza agli Stati Uniti, grazie anche al fatto che nel frattempo erano là emigrate importanti figure quali Carnap e Tarski; che conclude la sua parabola proprio negli Stati Uniti in seguito all'influente critica di Quine alla distinzione tra analitico e sintetico, associata al rifiuto di una netta demarcazione tra filosofia *a priori* e scienza *a posteriori* e alla promozione di un "naturalismo" in cui scienza e filosofia sono in continuità<sup>3</sup>.

Nel senso più ampio del termine, la filosofia analitica è invece un movimento filosofico tuttora vivo e attuale, nel quale il naturalismo di Quine costituisce semplicemente un'evoluzione, insieme ad altri sviluppi che pure se ne possono considerare parte, come per esempio la filosofia della scienza di Popper e Kuhn, e altri che vedremo nel seguito. Tali sviluppi hanno comuni radici storiche e si contraddistinguono per la ricerca di un rigore metodologico in cui giocano un ruolo centrale il ricorso alle tecniche della moderna logica simbolica (o più in generale della matematica e dell'informatica) e un'attenzione per i risultati delle scienze empiriche. La metodologia prevede una chiara distinzione tra teorie e problemi interteorici, rispetto ai quali diverse teorie gareggiano per affrontarli nel modo migliore possibile. Questo modo di procedere è teorizzato esplicitamente in Castañeda, 1980, ed è brillantemente esemplificato in Russell, 1905. Qui intendo "filosofia analitica" nel senso ampio.

Com'è noto, la filosofia non analitica è tipicamente etichettata come *filosofia continentale* dagli analitici, con riferimento al continente europeo, dove sono stati e sono influenti pensatori paradigmaticamente percepiti come antitetici alla filosofia analitica, quali Hegel, Heidegger, Sartre, Gadamer, Derrida. Questa caratterizzazione geografica può essere comoda, ma non è felice, sia perché la filosofia analitica ha ricevuto apporti essenziali dal continente europeo (come la pur brevissima carrellata storica del § 3 ampiamente illustrerà), sia perché ovviamente filosofi cosiddetti continentali possono non provenire dal continente europeo (l'americano Richard Rorty è un caso emblematico)<sup>4</sup>.

1. Si vedano, per esempio, i capp. 14-16 in Di Giovanni, 2020.

2. Così sembra, per esempio, in Abbagnano e Fornero, 2003.

3. Per ulteriori dettagli storici, cfr. D'Agostini e Vassallo, 2002.

4. Sul contrasto tra analitici e continentali, da un punto di vista analitico, cfr. Smith, 1991

La filosofia da sempre indaga sulla realtà nei suoi aspetti più generali e sul nostro posto e ruolo in questa realtà, dando vita così ai suoi diversi ambiti, tradizionalmente individuati come logica, ontologia o metafisica, psicologia, epistemologia, etica, estetica, politica. La filosofia analitica affronta tutti questi ambiti con l'obiettivo del rigore logico e della chiarezza, in dialogo con le scienze rilevanti, in continuità con la filosofia così come la conosciamo da Platone e Aristotele a Cartesio, Locke, Hume, Leibniz e Kant<sup>5</sup>. La filosofia analitica è quindi filosofia in senso pieno e non semplicemente filosofia del linguaggio, logica e filosofia della scienza, come spesso tuttora si pensa in Europa e in particolare in Italia tra chi non si riconosce nel movimento analitico. L'identificazione della filosofia analitica con logica e filosofia del linguaggio e della scienza si può comprendere in una prospettiva storica che punta il cannocchiale sulle origini del movimento e vede nel grande sviluppo della logica, nell'analisi linguistica e concettuale applicata ai problemi filosofici, e nella costruzione e nel superamento del paradigma epistemologico dell'empirismo logico, le forze trainanti e innovative nello sviluppo della filosofia analitica. Però già dagli anni Settanta del secolo scorso filosofia del linguaggio, logica e filosofia della scienza non sono più dominanti e trainanti e sono sempre più coltivate insieme a tutti gli altri ambiti dell'indagine filosofica, che però beneficiano del progresso logico ed epistemologico che è nel frattempo maturato in queste tre aree. E a spiegare il crescente successo della filosofia analitica penso siano proprio questi due fattori: da un lato, il rigore metodologico e argomentativo stimolato e favorito dai summenzionati sviluppi in tali aree; dall'altro, l'ampiezza del raggio d'azione, un'ampiezza che ingloba e rivisita tutte le tradizionali problematiche filosofiche e ne propone continuamente di nuove.

L'ampliarsi del raggio d'azione è testimoniato emblematicamente dal susseguirsi di tre "svolte" che hanno segnato il percorso del movimento: la svolta linguistica, che lo ha pervaso fino agli anni Cinquanta/Sessanta; la svolta cognitiva, di cui si parla a partire dagli anni Settanta/Ottanta; e la svolta ontologica di cui si parla negli ultimi anni. La prima ha messo al centro dell'attenzione la filosofia del linguaggio, la seconda la filosofia della mente e la terza l'ontologia. In questo percorso, l'interesse in campo analitico per il versante etico, politico ed estetico della filosofia non è mai venuto meno e anzi si è via via irrobustito,

e da un punto di vista continentale, cfr. D'agostini 1997. Per una valutazione sociologica della disputa, cfr. Rescher 1999.

5. Per dare un'idea di come la filosofia analitica spazi su tutti gli ambiti della filosofia, basta citare i titoli di alcuni capitoli dalle recenti rassegne di Coliva (2007) e Dainton e Robinson (2014a). Dalla prima: *La natura e l'identità degli oggetti materiali* (di A.C. Varzi), *Identità personale* (di A. Bottani), *Le proprietà estetiche* (di A. Ottobre e S. Velotti), *L'etica analitica dal punto di vista del soggetto* (di P. Donatelli e L. Greco), *Uguaglianza e libertà* (di I. Carter), *Questioni metafisiche: Dio e la libertà* (di G. De Anna e M. De Caro). Dalla seconda: *Metaphysics* (di E.J. Lowe), *Free Will* (di F. Huoranzski), *Moral Demands and Ethical Theory: The case of Consequentialism* (di A. Tani), *Political Obligation and the Site and Scope of Justice* (di A. Moles).



anche attraverso influenze favorevoli provenienti dalle tre svolte. Inoltre, nel percorso non è mai mancata l'attenzione per la storia della filosofia, nella consapevolezza che essa fornisca non tanto un museo di ormai inutili fossili, ma piuttosto un repertorio vivo di problemi tuttora da affrontare e di soluzioni da esplorare e ripensare alla luce degli sviluppi successivi, in particolare in campo logico e scientifico. Che la filosofia analitica trascuri o addirittura disdegni la storia della filosofia è un luogo comune privo di fondamento.

Quindi, tanta filosofia oggi attivamente praticata è filosofia analitica, è un fatto estremamente positivo che sia così, e dobbiamo augurarci che questa tendenza continui e si consolidi ulteriormente, se amiamo la filosofia in tutte le sue declinazioni, così come ci è stata tramandata da Platone e Aristotele. Vorrei adesso suffragare questa visione della filosofia analitica attraverso due passaggi. Ripercorrerò a volo d'uccello nel § 3 una serie di tappe fondamentali che concorrono a costituire via via la filosofia analitica fino a farla diventare il movimento globale dei nostri giorni; tenendomi lontanissimo da qualsiasi pretesa di esaustività, vorrei richiamarle molto brevemente con lo scopo di evidenziare aspetti caratterizzanti che tuttora ci permettono di identificare la filosofia analitica. Poi mi soffermerò nel § 4 sull'ontologia temporale, un'area di peculiare rilevanza all'interno della svolta ontologica a cui assistiamo in questo primo ventennio del nuovo secolo. Le assegnerò un valore paradigmatico, perché esemplifica in modo interessante, come cercherò di mostrare, gli aspetti caratterizzanti della filosofia analitica che segnalerò nel § 3.

### **3. Il percorso della filosofia analitica e i suoi aspetti caratterizzanti**

La filosofia analitica nasce a Cambridge con la rivoluzione guidata da Russell e Moore in nome del realismo contro l'idealismo imperante in Gran Bretagna alla fine dell'Ottocento e agli albori del Novecento. Questa visione filosofica si era imposta grazie all'opera di maestri, quali Bradley e McTaggart, anch'essi rivoluzionari nel rivitalizzare la filosofia britannica, importando e reinterpretando l'idealismo post-kantiano del continente europeo. Nella battaglia anti-idealista ha un ruolo cruciale lo sviluppo della dottrina delle relazioni esterne da parte di Russell (1959, cap. 5), che emerge dal suo confronto con il monismo di Bradley e Spinoza e il monadismo di Lotze e Leibniz (Russell, 1903, § 212), al quale Russell dedica una delle sue prime monografie (Russell, 1900). Questo testimonia in modo emblematico come fin dalle origini la filosofia analitica sia profondamente legata alla grande tradizione filosofica del passato. Questo legame non verrà mai meno ed è giusto considerarlo un suo aspetto caratterizzante<sup>6</sup>.

6. Come esempi di storia della filosofia di impostazione analitica, si possono citare i tanti contributi allo studio di logica e metafisica nel pensiero classico di Jonathan Barnes, o nella Scolastica di Norman Kretzmann; cfr., per esempio, Barnes, 2011 e Kretzmann, 1997.