

APhEx 15, 2017 (ed. Vera Tripodi)  
Ricevuto il: 31/10/2016  
Accettato il: 15/01/2017  
Redattori: Claudio Calosi & Pierluigi Graziani

**APhEx**  
PORTALE ITALIANO DI FILOSOFIA ANALITICA  
GIORNALE DI **FILOSOFIA**  
NETWORK  
**N°15 GENNAIO 2017**

L e t t u r e   c r i t i c h e

Gloria Origgi e Giulia Piredda, **Filosofia**, Egea, Milano  
2016, pp. 130.

*Laura Caponetto*\*

Che cos'è la filosofia e, soprattutto, perché si studia ancora oggi? È questa la duplice domanda alla quale *Filosofia*, libro scritto a quattro mani da Gloria Origgi e Giulia Piredda ed edito da Egea nel 2016, si ripropone di rispondere. Il testo è un'efficace "bussola filosofica", il cui scopo è quello di guidare il lettore inesperto all'interno del panorama e dei dibattiti filosofici, con particolare attenzione alle questioni ancora aperte e a temi e metodi della riflessione contemporanea. Il libro si rivolge dunque in maniera privilegiata a chi si accosti alla disciplina per la prima volta e cerchi suggerimenti

---

\* Ringrazio il *referee* anonimo di APhEx per i suggerimenti stilistici e di contenuto.

rispetto al percorso didattico da seguire. Quello indicato dalle autrici è un percorso tematico articolato in cinque tappe corrispondenti ai diversi capitoli del libro: dopo il *primo*, di carattere introduttivo e volto a ricostruire le origini del pensiero filosofico occidentale, il *secondo* esplora il tema della *verità* a partire da considerazioni di logica e filosofia del linguaggio, il *terzo* tratta il tema della *conoscenza* declinato non solo in chiave di epistemologia classica ma anche di epistemologia sociale e politica, il *quarto* affronta il tema della *mente* alla luce di una prospettiva a metà strada tra filosofia della mente e neuroscienze, e infine il *quinto* è dedicato al tema dei *valori* e del vivere comune. Ciascun capitolo è corredato da una serie di contenuti integrativi online, pensati sia come strumenti di chiarificazione terminologica (si veda la sezione *Glossario*), sia come risorse utili ad arricchire (sezione *Approfondimenti*) e testare (sezione *Mettiti alla prova!*) l'apprendimento. Tra i materiali aggiuntivi vi sono inoltre una Bibliografia e una Sitografia essenziali e un parziale elenco dei filosofi citati, ognuno con link al relativo profilo. In questo modo, le autrici cercano di sopperire all'impossibilità di approfondire, per ragioni innanzitutto di spazio (si tenga presente che il libro è costituito da un totale di sole 130 pagine in formato tascabile), le numerose questioni filosofiche prese in considerazione così come il pensiero dei diversi autori menzionati.

Sono molti i volumi che, come *Filosofia*, propongono un'introduzione alle grandi questioni filosofiche, quelle con le quali si tende generalmente a identificare la filosofia stessa. Tra i più noti vi sono *An Introduction to Philosophical Analysis* (1953) di John Hospers (pubblicato in Italia da Mondadori con il titolo *Introduzione all'analisi filosofica*); *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy* (1987) di Thomas Nagel (edito in Italia da Il Saggiatore con il titolo *Una brevissima introduzione alla filosofia*); il fortunato *Philosophy: The Basics* (1992) di Nigel Warburton (pubblicato in Italia da Einaudi con il titolo *Il primo libro di filosofia*), giunto già alla sua quinta edizione; e ancora *Philosophische Grundbegriffe* (1994), opera in due volumi di Rafael Ferber (edita in Italia da Einaudi con il titolo *Concetti fondamentali della filosofia*). Tra i testi più recenti in lingua italiana troviamo *Introduzione alla filosofia. Idee e Strumenti* (2003) di Adele Bianchi e Parisio Di Giovanni (Einaudi Scuola) e *Introduzione alla filosofia* (2005) di Lucia Urbani Ulivi (Eupress). In linea con i testi in lingua straniera, il libro di Origgi e Piredda ha il pregio di essere orientato alla riflessione contemporanea: lo sforzo costante delle autrici è quello di mostrare come le idee di volta in volta introdotte – anche quelle che risalgono a pensatori vissuti secoli e secoli fa – siano ancora presenti nel dibattito odierno, se pur con formulazioni (e talvolta motivazioni) diverse. Il libro of-

fre inoltre svariati spunti per un'analisi critica della situazione politica odierna (si vedano gli accenni al caso WikiLeaks e alle vicende del suo fondatore, Julian Assange, presentati nel quadro della discussione della verità come norma sociale, o alla spinosa questione dello sblocco dei dati dell'iPhone del killer di San Bernardino, introdotta in riferimento al tema della mente estesa). Rispetto a testi di più ampio respiro (si vedano, tra gli altri, i lavori sopra citati di Hospers e Ferber), il volume risulta particolarmente breve – e ciò, come già accennato, va a discapito dell'approfondimento delle questioni trattate nonché degli aspetti al crocevia tra filosofia e discipline affini. Nel corso della recensione, metterò in luce alcuni punti in cui la mancanza di approfondimento finisce per restituire una visione parziale delle tesi presentate.

Il primo capitolo del testo, *Che cosa studia la filosofia?*, offre una concisa ricostruzione della nascita della filosofia occidentale nelle colonie ioniache e dei suoi primi importanti sviluppi nell'Atene del V-IV secolo a.C. Il punto di partenza è costituito dall'ideale passaggio dal *mythos* al *logos*, dal racconto di tipo leggendario a un discorso sulla realtà fondato sulla verifica e sull'argomentazione logico-razionale. La filosofia nasce come atto di libertà dalla tradizione e da ogni credenza accettata acriticamente, caratterizzandosi come *indagine razionale* autonoma, che non si appoggia su una qualche forma di rivelazione ma fa leva sulla forza della ragione. Cruciale per il fiorire del pensiero filosofico fu la costituzione delle prime città e, quindi, l'affermazione di un'idea di *verità pubblica*, opposta alla *verità segreta*, iniziatica, delle forme di potere arcaiche. La filosofia in Grecia non è patrimonio di una casta privilegiata, ma ricerca aperta a tutti. Ogni essere umano, in quanto dotato di razionalità, è in grado (e ha il diritto) di cercare, e in linea di principio conquistare, la verità.

Benché la ragione greca o *logos* sia *una* ragione e non *la* Ragione (cfr. Vernant 1962, trad. it., p. 13), essa costituisce – come sottolineano le autrici – la “marca” del pensiero occidentale. Si tratta di una ragione innanzitutto linguistica e politica, che trova nel linguaggio il suo strumento e nella dimensione sociale il suo ambito primario d'indagine e manovra. «È la ragione che tiene insieme la triade pensiero, linguaggio e mondo» (p. 9). Nella concezione greca, la realtà, il pensiero che la pensa e il linguaggio che la esprime si tengono l'un l'altro. Il linguaggio, strumento della ragione e specchio dell'essere, va usato in modo ragionato e dimostrativo poiché gli usi inesatti ci fanno perdere la fondamentale connessione tra ciò che pensiamo, ciò che diciamo e il mondo com'è. «Compito dunque della filosofia, nella sua incarnazione occidentale, dai suoi albori fino a oggi, è la *costruzione dell'oggettività attraverso il linguaggio*» (p. 11). Occorre qui precisa-

re che tale affermazione ha notevoli implicazioni filosofiche che Origgi e Piredda mancano di mettere adeguatamente in luce. La citazione – che costituisce un passaggio chiave all'interno del primo capitolo – sembra presupporre l'adesione a un'ontologia costruttivista, tale per cui la verità non va *scoperta* ma *costruita* e la redazione dell'inventario di ciò che c'è passa attraverso l'analisi delle nostre pratiche linguistiche. Data la natura introduttiva del testo, un'affermazione siffatta rischia di risultare fuorviante, ovvero di far apparire come neutrale una posizione che neutrale non è: il costruttivismo è una tra le tante opzioni ontologiche in campo, non l'unica.

Con i maggiori filosofi greci, lo spirito “aletico”, di *rispetto per la verità*, si afferma come fine intrinseco a qualsiasi indagine filosofica. Ma che cos'è la verità? Quali sono gli usi del linguaggio che ci garantiscono un ancoraggio al vero? E, soprattutto, si può ancora parlare di verità al giorno d'oggi? A questi interrogativi e alle principali risposte offerte nel corso della storia della filosofia è dedicato il secondo capitolo, intitolato *Linguaggio e verità*. La tradizione logica che ha inizio con Aristotele si sviluppa intorno all'idea secondo cui la verità è assicurata da *schemi di deduzione* che consentono di passare da certe premesse a conclusioni che seguano *logicamente*, ossia senza che nessun'altra informazione sul mondo si renda necessaria per la loro deduzione. La logica è lo strumento più potente di cui disponiamo per esprimere proposizioni e teorie vere e, tuttavia, «*non si interessa alla verità e alla falsità di ciò che è detto*» (p. 29): gli schemi deduttivi non ci dicono se certe premesse (e quindi certe conclusioni) corrispondano a com'è fatto il mondo; ci dicono piuttosto che *se* le premesse di un dato argomento sono vere, allora lo saranno anche le sue conclusioni. Lo studio sistematico della logica è ripreso alla fine dell'Ottocento da Gottlob Frege, padre fondatore della logica moderna. A Frege si devono il *calcolo delle proposizioni* (insieme di regole per la deduzione di una proposizione dall'altra) e il *calcolo dei predicati* (insieme di regole per la deduzione delle relazioni di inclusione tra concetti e oggetti), che, com'è noto, sono ancora oggi alla base della logica matematica. Le autrici precisano che l'intera tradizione filosofica analitica è erede di una concezione “anti-metafisica” della verità propria del programma logicista fregeano: i problemi metafisici di verità vanno riformulati in problemi di coerenza linguistica (pp. 38-39). La “cifra” della filosofia analitica è la convinzione che la chiarificazione (e, in certi casi, la risoluzione) dei problemi tradizionali passi attraverso una formalizzazione delle domande con gli strumenti della logica. A partire da Frege, la logica e l'analisi del linguaggio diventano gli “arnesi del mestiere” del filosofo, quegli arnesi senza i quali l'impresa conoscitiva sembra votata allo stallo.

Lo sviluppo delle semantiche formali ha contribuito notevolmente alla precisazione della nozione di verità; al contempo, la riflessione contemporanea ha però posto l'accento su alcuni problemi che minano tale concetto, sottolineando come qualsiasi tentativo di definire i criteri per la sua corretta applicazione debba fare i conti con grandi difficoltà, a partire dai "paradossi semantici", di cui uno dei più noti è il cosiddetto "paradosso del mentitore". Un'esemplificazione è fornita dall'enunciato

(1) Ciò che sto dicendo è falso,

che è vero se e solo se falso (e viceversa) e al quale non riusciamo pertanto ad assegnare un valore di verità definito. Alla luce di difficoltà di tal sorta, nella prima metà del Novecento, Alfred Tarski giunse a una conclusione per certi versi disarmante: le lingue naturali sono condannate al paradosso; una teoria della verità coerente può essere delineata solo nel quadro di linguaggi altamente formalizzati. A spingere Tarski a questa conclusione fu la constatazione che le lingue naturali possiedono delle espressioni (in italiano, per esempio, "è vero", "è falso") mediante le quali è possibile applicare il concetto di verità agli enunciati della lingua stessa, come avviene in (1). Ciò non accade invece in un linguaggio formale come quello della logica dei predicati, che non è dotato di risorse per riferirsi alle proprie espressioni, tant'è che per precisarne la semantica dobbiamo avvalerci di un *metalinguaggio* più ricco. E, se volessimo fornire una teoria semantica di questo metalinguaggio, dovremmo fare appello a un *meta-metalinguaggio* ancora più ricco, e così via. Questa stratificazione del concetto di verità (a ogni livello corrisponde una nozione di verità diversa), artificiosa e assai controintuitiva, ci restituisce, secondo Tarski, una nozione logicamente coerente (cfr. Varzi 2010, pp. 54-58).

Benché gli sviluppi della logica contemporanea abbiano messo in luce le criticità della nozione di verità, rimane radicata – tanto nel non addetto ai lavori quanto nel filosofo esperto – l'idea che la verità svolga, nella vita di ciascuno, un ruolo estremamente importante, che *dire la verità* costituisca un valore fondamentale. Dire la verità è la «*condizione trascendentale della comunicazione*» (p. 57), è ciò che la rende possibile. Anche quando mentiamo è imperativo, infatti, far credere al nostro interlocutore che stiamo dicendo il vero, pena l'interruzione della comunicazione. Che la comunicazione si fondi sul rispetto (effettivo o presunto) del principio di verità è riconosciuto dal filosofo e linguista britannico Herbert Paul Grice. Per Grice, la conversazione è un'attività razionale e collaborativa retta da un *principio di cooperazione*: «il tuo contributo alla conversazione sia tale quale è richiesto, allo stadio in cui avviene, dallo scopo o orientamento accettato dallo

scambio linguistico in cui sei impegnato» (Grice 1975, trad. it., p. 229). Il principio si declina in quattro massime, cui Grice, riprendendo la tavola kantiana dei giudizi e delle categorie, dà il nome di Quantità (“Sii ragionevolmente informativo”), Qualità (“Cerca di dare un contributo vero”), Relazione (“Sii pertinente”) e Modo (“Sii chiaro”). La massima di Qualità – ossia “dire la verità” – è per Grice una sorta di *supermassima*: le altre, infatti, entrano in azione solo a patto che la massima di Qualità sia soddisfatta. Benché formulate in veste prescrittiva, le massime conversazionali non costituiscono delle norme, ma rappresentano delle *aspettative* sul comportamento verbale (e non) altrui che i partecipanti allo scambio comunicativo intrattengono alla luce della razionalità dei propri interlocutori. Di fronte alle massime conversazionali, il parlante non ha solo l’opzione del rispetto: può anche *sfruttarle* per generare effetti di senso ulteriori, contenuti addizionali che integrano o aggiustano quanto detto. Lo sfruttamento (o violazione manifesta) delle massime consente la generazione dell’implicito. Così, se alla domanda di *B* “Vuoi un cioccolatino?”, *A* risponde

(2) Sono a dieta,

l’enunciato proferito da *A* “sfrutta” la massima di relazione (apparentemente violata) per comunicare implicitamente un rifiuto. Non sempre, dunque, il contenuto semantico esplicito di un enunciato esaurisce i significati che il parlante intende comunicare: spesso, diciamo qualcosa ma ne lasciamo intendere un’altra. La teoria dell’*implicatura* – e con essa la distinzione fra *dire* e *lasciare intendere*, *esplicito* e *implicito*, *semantica* e *pragmatica* – è tra i principali lasciti di Grice alla filosofia contemporanea (cfr. Bianchi 2009, pp. 30-71).

Il tema della verità è legato a doppio filo a quello della conoscenza della verità. La domanda “Che cos’è la verità?” si accompagna sempre a interrogativi relativi a come possiamo conoscerla e a come discernere tra sapere vero e mera credenza. Il terzo capitolo del testo di Origgi e Piredda – *Conoscenza e società* – si apre con un esperimento mentale. Immaginiamo che un filosofo – chiamiamolo Bertrand – entri in banca e che allo sportello ci siano almeno dieci persone davanti a lui. Bertrand alza lo sguardo e vede che il grande orologio appeso alla parete segna le 15:45. Sapendo che lo sportello chiuderà alle 16, decide di andare via e tornare il giorno seguente. L’orologio, come dicevamo, segna le 15:45 e si dà il caso che siano effettivamente le 15:45. Tuttavia, l’orologio è rotto: segna sempre le 15:45. Alla luce di quest’informazione, è lecito attribuire alla credenza che Bertrand si forma (‘che sono le 15:45’) lo status di *conoscenza*? L’esperimento è un riadattamento da Russell (1948, p. 154) e costituisce una formulazione di

quello che è passato alla storia come il “problema di Gettier” (cfr. Gettier 1963). Il problema nasce dalla constatazione dell’inadeguatezza della definizione di conoscenza come *credenza vera e giustificata*, tradizionalmente data per buona e formulata per la prima volta da Platone. In uno dei suoi dialoghi più noti, il *Teeteto*, Platone cerca un criterio che possa fondare la distinzione tra conoscenza (*epistème*) e opinione (*dóxa*) e lo trova nella nozione di giustificazione: la conoscenza non è solo credenza vera (anche un’opinione può corrispondere ai fatti), ma credenza vera *giustificata*. Il soggetto che ha accesso all’*epistème* è capace di esibire, dinnanzi a se stesso e agli altri, delle *ragioni* a sostegno delle proprie credenze – ovvero è capace di ripercorrere le regole di ragionamento che, date certe premesse, lo hanno indotto a formarsi la credenza in oggetto come conclusione. Stando a questa definizione di conoscenza, un soggetto *S* sa che *p* se e solo se

- (i) *p* è vera,
- (ii) *S* crede che *p*,
- (iii) *S* è giustificato nel credere che *p*.

Edmund Gettier dimostra che le condizioni (i)-(iii) non sono congiuntamente sufficienti per la verità della proposizione “*S* sa che *p*”. Ritornando all’esempio del filosofo in banca,

- (i) è vero che sono le 15:45,
- (ii) Bertrand crede che siano le 15:45,
- (iii) Bertrand è giustificato nel credere che siano le 15:45 (dal momento che ha correttamente letto l’ora sull’orologio),

e, tuttavia, non saremmo disposti ad attribuire alla proposizione “Bertrand sa che sono le 15:45” il valore *vero*, poiché il fatto che siano proprio le 15:45 è una mera coincidenza. Più che un caso di conoscenza, quello di Bertrand ci sembra un caso di *fortuna epistemica*. Fornire una definizione di conoscenza capace di scongiurare la fortuna epistemica rimane uno dei principali obiettivi dell’epistemologia contemporanea.

La seconda parte del terzo capitolo indaga il legame tra conoscenza e società. Come punto di partenza, le autrici scelgono uno dei testi più influenti in filosofia della scienza: *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962) di Thomas Kuhn, opera con la quale si afferma una nuova immagine della scienza come attività cognitiva *sui generis*, poiché basata su fatti e oggetti “creati” dai modi di interazione sociale delle stesse comunità scientifiche. Nel lavoro di Kuhn, la nozione chiave è quella di *paradigma*, che indica l’insieme dei principi di fondo, oggetti, discorsi e pratiche che una comunità scientifica accetta per un certo arco di tempo – è la fase della “scienza

normale”. In alcuni periodi storici, però, il paradigma vacilla: alla luce di nuove osservazioni, nuovi linguaggi o incontri disciplinari, la comunità scientifica *rivoluziona* il proprio modo di vedere, dando vita a un paradigma alternativo che mette in questione i principi di base fino ad allora accettati e, così facendo, trasforma gli oggetti scientifici nonché il linguaggio usato per esprimerli, rendendo il nuovo modo di vedere incommensurabile al precedente. L’idea che la comunità scientifica “costruisca” le proprie verità all’interno di paradigmi necessariamente provvisori apre la strada a una lettura *costruttivista* della scienza, secondo la quale quest’ultima non è l’inventario delle verità che possediamo sul reale, ma l’insieme dei discorsi sul mondo accettati in un dato contesto storico-sociale. In questa corrente si inseriscono gli *Science and Technology Studies (STS)*, programma di ricerca interdisciplinare sviluppatosi negli anni Settanta, che considera l’impresa scientifica alla stregua di qualsiasi altra attività umana, governata da interessi particolari e rapporti di potere. Qualsiasi pretesa di oggettività e imparzialità è avanzata impropriamente: «la conoscenza si trova [...] ancorata alle sabbie mobili della società» (p. 75). Se gli *STS* si limitano a *descrivere* i modi in cui la società influenza le nostre pratiche scientifiche, l’*epistemologia sociale* mantiene anche il compito *normativo* di individuare dei criteri di demarcazione tra «forme di filtraggio sociale della conoscenza che migliorano la nostra impresa epistemica e forme che la peggiorano» (p. 76). All’interno dell’epistemologia sociale si situa l’*epistemologia femminista* che, in seguito alla pubblicazione del libro di Evelyn Fox Keller, *Sul genere e la scienza* (1985), si è ritagliata un ruolo critico nei confronti delle norme scientifiche, mostrandone la parzialità e la contestualità. In particolare, l’epistemologia femminista mette in questione l’oggettività dei risultati scientifici che, per secoli, sono stati il prodotto di una scienza “al maschile” caratterizzata da pratiche di esclusione e pregiudizi di genere (cfr., a titolo esemplificativo, Haraway 1991; Harding 1986; Longino 1990). Nel ricco panorama dell’epistemologia femminista odierna, spiccano i lavori di Miranda Fricker sull’ingiustizia epistemica e Nancy Tuana sui diversi sensi di ‘ignoranza’. In *Epistemic Injustice* (2007), Fricker distingue due tipi fondamentali di ingiustizia epistemica: l’*ingiustizia testimoniale* e l’*ingiustizia ermeneutica*. La prima individua il deficit di credibilità attribuito ad alcuni individui per via della loro appartenenza etnica o di genere, mentre la seconda – più sottile e difficile da scorgere – ha luogo quando una società non riesce a interpretare come ingiusti certi atti, poiché priva degli strumenti concettuali per farlo (si pensi ai casi di violenza sessuale perpetrata dal marito ai danni della moglie, a lungo considerati alla stregua di rapporti sessuali “normali”). In stretta connessione con gli studi sull’ingiustizia epistemica,

le recenti ricerche in ambito di epistemologia dell'ignoranza (cfr. Tuana 2004, 2006) mirano a mostrare come certi gap conoscitivi non siano semplici lacune non ancora colmate, ma forme di ignoranza attentamente custodite poiché funzionali agli scopi dei gruppi sociali dominanti (per un'introduzione all'epistemologia femminista, cfr. Tanesini 2015).

Il quarto capitolo del libro, *Mente e natura*, è un affascinante viaggio all'interno della filosofia della mente. Alla prima tappa, costituita dall'indagine cartesiana sulla *res cogitans*, segue la tematizzazione dei problemi del rapporto mente-corpo, del marchio del mentale e delle metodologie da usare per uno studio rigoroso della mente. Benché la filosofia si sia occupata dell'anima (*psyché*) – intesa come centro dei pensieri e degli affetti e, quindi, almeno per certi versi, come *mente* – già a partire da Platone e Aristotele, bisogna aspettare l'età moderna per avere la mente (in senso proprio) al centro della riflessione filosofica. È René Descartes, infatti, a conferire legittimità a un'indagine autonoma della mente. Com'è noto, tra l'essere umano e gli altri animali Descartes postula una differenza radicale: l'uomo è dotato di corpo (*res extensa*) e di mente (*res cogitans*); gli animali non umani (e gli automi) sono dotati solo di *res extensa*. Negli esseri umani, mente e corpo non formano un composto unitario, ma sono *realmente* distinti: la *res cogitans* può essere pensata *chiaramente e distintamente* e quindi può esistere senza il corpo. È questo il tentativo cartesiano di difendere la spiritualità dell'anima, che risulterebbe imbruttita dall'unione intrinseca col corpo, al prezzo però di disgregare l'unità psicosomatica dell'individuo umano (che la ghiandola pineale non riesce a preservare). Il dualismo sostanziale di Descartes apre la strada a una delle questioni più dibattute in filosofia della mente: il *problema mente-corpo*. Che rapporto intercorre tra *res extensa* e *res cogitans*, tra mondo fisico e vita della mente, tra processi cerebrali e stati cognitivi? Sebbene l'attuale riflessione sulla mente sia ancora per molti versi influenzata dal pensiero cartesiano, solo in pochi sostengono oggi un radicale dualismo delle sostanze. In seguito agli straordinari progressi in biologia, genetica e neuroscienze, larga parte dei filosofi della mente contemporanei concorda nel ritenere che i fenomeni mentali siano in qualche modo connessi ai fenomeni fisici. Nella sua versione forte (nota come *materialismo sul mentale* o *fisicalismo*), questa posizione sostiene che, se pur distinti in termini di proprietà, mente e corpo siano costituiti da un'unica sostanza materiale indagabile con gli strumenti della fisica.

Con buona pace della psicologia cartesiana, il modello che emerge dai recenti sviluppi in ambito (neuro)scientifico è quello di una mente intessuta di relazioni con il corpo, il mondo e le altre menti. Una mente "allargata" a

strumenti e apparati fuori di noi (post-it, appunti, *file*), che ne influenzano la fisionomia e ne informano le attività. Da considerazioni simili prende avvio l'ipotesi della *mente estesa*, avanzata da Andy Clark e David Chalmers in un articolo del 1998 (intitolato, per l'appunto, "The Extended Mind"). L'idea di Clark e Chalmers è che esistano dei veicoli cognitivi esterni al cranio e che la relazione tra mente e mondo sia non solo (o non tanto) di tipo causale, ma costitutivo: pezzi di mondo, in determinati casi, *fanno parte* del nostro sistema cognitivo. In supporto a tale ipotesi, Clark e Chalmers elaborano un noto esperimento mentale. Immaginiamo due personaggi – Otto e Inga – che intendano visitare una mostra presso il Museo d'Arte Moderna. Inga, con uno sforzo mnemonico, recupera l'indirizzo dalla propria memoria e si avvia in direzione del museo. Otto, che soffre di Alzheimer, recupera invece l'indirizzo da un taccuino che porta sempre con sé e sul quale annota ciò che non vuole dimenticare e, come Inga, si avvia nella direzione giusta. Così come la credenza di Inga, dapprima sotterranea o inconscia, diventa occorrente nel momento in cui la recupera dai "cassetti" della propria memoria, allo stesso modo l'indirizzo del museo, già contenuto nel taccuino, costituirà per Otto il contenuto di una credenza occorrente una volta rintracciato nella pagina giusta. Il taccuino di Otto funge da veicolo delle sue credenze (disposizionali e occorrenti), ovvero svolge (almeno parzialmente) il ruolo svolto dalle strutture neurali di Inga. L'esperimento dimostra la plausibilità dell'idea – a prima vista fortemente controintuitiva – secondo cui gli stati mentali si estendono "al di là della testa" per avvalersi di *protesi cognitive* extra-craniche (cfr. Di Francesco e Piredda 2012).

Da quanto detto emerge come nel dibattito sulla natura della mente si oppongano storicamente due tendenze: l'una che, facente capo a Descartes, considera la mente come un oggetto *privato*, e l'altra che, al contrario, la concepisce come un oggetto *pubblico*. Le due concezioni, come giustamente sottolineato dalle autrici, aprono le porte a considerazioni contrastanti non solo di ordine ontologico ma anche metodologico (pp. 89-90). Come va studiata la mente? Dobbiamo affidarci a un'analisi *in prima persona* (per esempio alle nostre capacità di introspezione) oppure è opportuno servirsi degli strumenti della scienza e indagare la mente, al pari degli oggetti esterni, da una prospettiva *in terza persona*? Se da una parte l'introspezione e la fenomenologia percepita dei nostri stati mentali sembrano strumenti inadeguati agli standard scientifici odierni poiché incapaci di garantire un buon livello di oggettività, dall'altra la prospettiva in terza persona non potrà mai cogliere gli aspetti qualitativi, fenomenici, del possesso di una mente. Qualsiasi analisi in terza persona sarà sempre inadatta a spiegare il *come*, il *che cosa si prova a* essere un certo organismo. "Che cosa si prova a essere un

pipistrello?”, si chiede Thomas Nagel in un famosissimo articolo pubblicato nel 1974 su *The Philosophical Review*. La risposta è che non abbiamo risposta: anche se comprendiamo come funziona il sistema sonar di un pipistrello, non saremo mai in grado di comprendere che effetto fa percepire il mondo attraverso quel sistema. Cosa si prova a essere un pipistrello può saperlo solo un pipistrello. Vedere le cose da fuori è diverso che viverle da dentro.

Un altro aspetto trascurato dalla visione cartesiana dell'individuo – caratterizzato dalla facoltà del pensiero – è la dimensione *pratica* della soggettività umana. Nel tratteggiare il soggetto come *res cogitans*, la filosofia cartesiana finisce per perdere di vista l'orientamento dell'essere umano alla prassi. Alla filosofia pratica e ai suoi interrogativi cardine (perché agiamo? esistono scopi più legittimi di altri? ci sono cose per le quali ha senso agire anche contro i nostri interessi?) è dedicato il quinto e ultimo capitolo del testo, *Azione, valori, interessi*. Così come abbiamo bisogno di ragioni per poter giustificare ciò che crediamo, allo stesso modo abbiamo bisogno di ragioni che giustifichino come agiamo. Nelle parole di Thomas Scanlon (1998, p. 17), una ragione è una *considerazione a favore di*; declinata in senso pratico, è un atto riflessivo che favorisce l'adozione di certe scelte e certi comportamenti. Le ragioni, così caratterizzate, sono intrinsecamente connesse a *soggetti intenzionali*: sono ragioni per qualcuno a favore di qualcosa. Per distinguere ragioni *buone* e ragioni *cattive* – ragioni che otterrebbero l'assenso di qualunque altro agente ragionevole e informato sui fatti e ragioni che non riuscirebbero a ottenerlo – occorre una teoria *normativa* che definisca i criteri di discriminazione tra fini. A questo compito, di cui l'etica si è occupata sin dai suoi albori, è rivolta anche buona parte della ricerca attuale in ambito di filosofia morale (cfr. Mordacci 2008).

La domanda circa le buone ragioni dell'agire si articola almeno in due sensi: (i) quali ragioni possono considerarsi come buone? e (ii) come moderare le passioni individuali e agire secondo buone ragioni? Il problema posto dal secondo interrogativo è quello del difficile, e tuttavia moralmente necessario, compromesso tra ragione e passioni. Alla luce di un'analisi dell'essere umano *per quello che è*, un essere fatto di carne, vizi e passioni incorreggibili, autori come Niccolò Machiavelli prima e Giambattista Vico poi individuano nelle *norme sociali* – e non più nel timore di Dio (come gli autori medievali) – il meccanismo mediante il quale le passioni possono non solo essere tenute a bada ma convertite in un'operosità utile alla collettività. L'idea di limitare e al contempo rincanalare le passioni per renderle compatibili con il vivere collettivo è anche alla base del *contrattualismo*, tradizione politica i cui testi fondatori sono *Il Leviatano* (1651) di Thomas Hobbes e il *Saggio sulla legge di natura* (1664) di John Locke. La tesi comune ai di-

versi contrattualismi è che la società nasca da un patto tra gli individui che decidono di uscire da uno *stato di natura*, nel quale possono dare libero sfogo alle proprie pulsioni ma non hanno alcuna garanzia di sopravvivenza, per sottomettersi al potere politico in cambio della sicurezza. Il contrattualismo – come messo in luce dalle autrici, il cui sguardo è sempre teso al dibattito contemporaneo – è ancora vivo nella riflessione politica odierna. Uno dei maggiori pensatori neo-contrattualisti è John Rawls. In *Una teoria della giustizia* (1971), Rawls fa riferimento a una *posizione originaria*, non “storizzata” come nei contrattualismi classici ma intesa come condizione di possibilità per la formazione di una società equa. Caratteristica della posizione originaria è che i soggetti scelgano i principi di giustizia in una situazione di assoluta ignoranza su quale sarà il loro ruolo nel futuro assetto sociale (ovvero su quali saranno le proprie condizioni di vita in termini di ceto, ricchezza, appartenenza etnica, genere, salute, e così via). I contraenti sono cioè sottoposti a quello che Rawls chiama un “velo di ignoranza”, necessario affinché il contratto stipulato sia il più imparziale possibile: l’ignoranza rispetto al ruolo che svolgeranno nella società e alle condizioni in cui si troveranno a vivere in essa, dovrebbe spingere gli individui a ricercare principi accettabili anche qualora appartenessero alle classi sociali più svantaggiate. Si tenga presente che il ricorso al “velo di ignoranza” rappresenta uno degli aspetti più critici della teoria della giustizia di Rawls. Si tratta, infatti, di una condizione non solo “utopistica” (si pensi alle difficoltà di attuazione che incontrerebbe nelle società liberal-democratiche moderne, dove i sondaggi rendono possibile conoscere in ogni momento la posizione di vantaggio o svantaggio di un certo gruppo), ma anche poco adatta – secondo alcuni – a fare da scudo contro forme di discriminazione moralmente arbitrarie (cfr., tra gli altri, Mills 1997). Una trattazione anche rapida di queste difficoltà, assente nel testo di Origgi e Piredda, sarebbe stata a mio avviso opportuna, data la centralità della teoria rawlsiana in seno alla filosofia politica contemporanea (per una rapida carrellata delle critiche mosse a Rawls, cfr. Maffettone 2014, cap. 3).

Le autrici concludono così un percorso che dalle origini del pensiero filosofico arriva a toccare alcuni tra i temi più cari al dibattito odierno. Tra i pregi del testo vi è quello di chiarire le questioni affrontate mediante esempi tratti dalla vita quotidiana e riferimenti a film celebri degli ultimi anni (penso, per esempio, all’interessante box di approfondimento online § 4.2. *Matrix vs Memento: due modelli di mente a confronto*, ma anche al rapido sguardo a *Se mi lasci ti cancello*, citato in relazione al dibattito sulla liceità dei potenziamenti cognitivi e morali), espedienti accattivanti che rendono la lettura piacevole e i problemi filosofici alla portata dei lettori meno esperti.

Com'è inevitabile, le autrici scelgono alcune tematiche e ne tralasciano altre. Questo tratto – connesso a ogni guida che, per quanto esauriente, non può esserlo del tutto – è amplificato dall'estrema brevità, che, da un lato, rende il testo particolarmente maneggevole, ma dall'altro, va a discapito dell'approfondimento delle tesi introdotte, che non possono essere analizzate nelle loro molteplici implicazioni e ricadute. Bisogna inoltre sottolineare che il testo, pur avendo carattere generalista e introduttivo, non sempre riesce a essere neutrale (in più punti emerge, per esempio, l'implicita adesione delle autrici a un'interpretazione della filosofia contemporanea sbilanciata a favore della cosiddetta "svolta linguistica", la cui paternità è ascritta a Frege, mentre nulla è detto circa il ruolo svolto da altri pensatori – primo fra tutti, Peirce). Nel complesso, l'opera raggiunge comunque l'obiettivo di fornire una pratica guida didattica per chi si accosti al panorama filosofico per la prima volta e desidera capire cosa fa chi fa ricerca in filosofia oggi.

### **Bibliografia**

- Bianchi A., Di Giovanni P., 2003, *Introduzione alla filosofia. Idee e Strumenti*, Milano, Einaudi Scuola.
- Bianchi C., 2009, *Pragmatica cognitiva. I meccanismi della comunicazione*, Roma-Bari, Laterza.
- Di Francesco M., Piredda G., 2012, *La mente estesa. Dove finisce la mente e comincia il resto del corpo?*, Milano, Mondadori Università.
- Ferber R., 1994, *Philosophische Grundbegriffe*, Monaco, Verlag C.H. Beck oHG (*Concetti fondamentali della filosofia*, trad. it. di L. Garzone, Torino, Einaudi, 2009).
- Fricker M., 2007, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press.
- Gettier E., 1963, "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, 23(6), pp. 121-123.
- Grice H.P., 1975, «Logic and Conversation», in Cole P., Morgan J. (eds.), *Syntax and Semantics 3: Speech Acts*, New York, Academic Press, pp. 41-58 ("Logica e conversazione", trad. it. di M. Sbisà, in Iacona A., Pa-

- ganini E. (a cura di), *Filosofia del linguaggio*, Milano, Cortina, 2003, pp. 221-244).
- Haraway D., 1991, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge.
- Harding S., 1986, *The Science Question in Feminism*, Ithaca, Cornell University Press.
- Hospers J., 1953, *An Introduction to Philosophical Analysis*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall (*Introduzione all'analisi filosofica*, trad. it. di M. Imbimbo, Milano, Mondadori, 2003).
- Longino H., 1990, *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton, Princeton University Press.
- Maffettone S., 2014, *Filosofia politica. Una piccola introduzione*, Roma, Luiss University Press.
- Mills C.W., 1997, *The Racial Contract*, Ithaca, Cornell University Press.
- Mordacci R., 2008, *Ragioni personali. Saggio sulla normatività morale*, Roma, Carocci.
- Nagel T., 1987, *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*, Oxford, Oxford University Press (*Una brevissima introduzione alla filosofia*, trad. it. di A. Besussi, a cura di S. Veca, Milano, Il Saggiatore, 2014).
- Russell B., 1948, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, New York, Simon & Schuster (*La conoscenza umana: le sue possibilità e i suoi limiti*, trad. it. di C. Pellizzi, Milano, Longanesi, 1975).
- Scanlon T.M., 1998, *What We Owe To Each Other*, Cambridge, Harvard University Press.
- Tanesini A., 2015, «Epistemologie e filosofie femministe della scienza», *AphEx. Portale italiano di filosofia analitica*, 11. On-line: <http://www.aphex.it/index.php?Temi=557D03012202740321070F0477052771>.

- Tuana N., 2004, «Coming to Understand: Orgasm and the Epistemology of Ignorance», *Hypatia*, 19(1), pp. 194-232.
- Tuana N., 2006, «The Speculum of Ignorance: The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance», *Hypatia*, 21(3), pp. 1-19.
- Urbani Ulivi L., 2005, *Introduzione alla filosofia*, Lugano, Eupress.
- Varzi A., 2010, «Modalità e verità», in Borghini A. (a cura di), *Il genio compreso. La filosofia di Saul Kripke*, Roma, Carocci, pp. 21-76.
- Vernant J.P., 1962, *Les origines de la pensée grecque*, Parigi, Presses Universitaires de France (*Le origini del pensiero greco*, trad. it. di F. Codino, Milano, Feltrinelli, 2011).
- Warburton N., 1992, *Philosophy: The Basics*, New York, Routledge (*Il primo libro di filosofia*, trad. it. di G. Bonino, a cura di D. Marconi, Torino, Einaudi, 2007).

---

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

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

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

---