

Natura, cultura e realtà virtuali

*Atti del Convegno nazionale
della Società Filosofica Italiana*

(Scuola IMT Alti Studi Lucca, 9-11 novembre 2017)

a cura di
Riccardo Roni

vai alla scheda del libro su www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Volume pubblicato con il contributo di:
Ministero dei beni e delle attività culturali e del turismo
Fondazione Banca del Monte di Lucca
Fondazione Cassa di Risparmio di Lucca*

© Copyright 2018

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675377-9

ISSN 2611-1284

Natura, cultura e realtà virtuali

Vecchi nomi per nuovi modi di pensare

Riccardo Roni

L'unica via che possiamo prendere, mi sembra,
è quella di lasciare che l'assoluto seppellisca l'assoluto,
e cercare la realtà in direzioni più promettenti,
persino tra i frammenti del finito e dell'immediatamente dato.
William James, *A Pluralistic Universe*

Premessa

Con il convegno *Natura, cultura e realtà virtuali*, la Società Filosofica Italiana promuove all'interno del dibattito culturale una riflessione critica sull'interconnessione tra natura, cultura e realtà virtuali, tre nozioni di lunga durata che rappresentano a tutt'oggi un oggetto di confronto costante tanto per il dibattito filosofico-scientifico internazionale che per la discussione pubblica. In questo saggio introduttivo si delinea il quadro teorico complessivo entro il quale vanno ad inserirsi i diversi contributi raccolti nel presente volume, i quali declinano la triade natura, cultura e realtà virtuali all'interno delle quattro sezioni in cui è suddiviso – natura, cultura e neuroscienze; linguaggi naturali/linguaggi artificiali; filosofie e scienze; natura, società e diritto – privilegiando di volta in volta uno o più lati della tematica in base agli orientamenti teorici prevalenti nei diversi studiosi.

1. Una discussione ancora aperta

Fin dalle sue origini, come è noto, la tradizione filosofica si è sempre interrogata sul concetto di natura. Evidenziando la rilevanza e l'emergenza dei dati osservativi indispensabili per delineare una rappresentazione coerente della realtà, nel corso della sua lunga storia, la filosofia ha elaborato dispositivi concettuali che hanno contribuito a costruire su più livelli l'identità culturale della nostra civiltà. Più in particolare, se consideriamo il ruolo decisivo svolto dai paradigmi scientifici, emerge proprio la pluralità di linguaggi (da quelli naturali a quelli artificiali) che si profila come la loro espressione più caratteristica. Le forme verbali, come osservava uno degli esponenti di punta del pragmatismo americano, John Dewey, «sono i nostri grandi corrieri, gli agili e rapidi veicoli grazie ai quali i significati sono trasferiti dalle esperienze che

Ringraziamenti

Nel dare alle stampe il volume si ringrazia sentitamente la Scuola IMT Alti Studi di Lucca per la proficua collaborazione, partecipando con il Direttore Pietro Pietrini e con la segreteria ad organizzare e condurre le giornate del Convegno. Un ringraziamento speciale va a tutta la sezione lucchese della Società Filosofica Italiana, alla Società Filosofica Italiana nazionale, al Presidente Emidio Spinelli, alla Segretaria Francesca Gambetti, e a tutti i componenti del Direttivo nazionale per l'ottima riuscita dei lavori. Un ringraziamento particolare va al Direttore del Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere dell'Università di Pisa Pierluigi Barrotta, al Rettore dell'Università di Pisa Paolo Mancarella, al Direttore della Fondazione Collegio San Carlo di Modena Carlo Altini, all'Onorevole Dorina Bianchi, al Senatore Andrea Marcucci e al Sindaco di Lucca Alessandro Tambellini per la disponibilità e attenzione a questo progetto. Non da ultimo, mi è cosa assai gradita ringraziare la Fondazione Banca del Monte di Lucca, la Fondazione Cassa di Risparmio di Lucca, la Fondazione IRIS, il Banco BPM, la Direzione generale biblioteche e istituti culturali del MIBACT, la Fondazione Collegio San Carlo di Modena per i contributi concessi. Ringrazio inoltre il Senato della Repubblica, il MIBACT, l'Ufficio scolastico IX di Lucca e Massa Carrara, la Città di Lucca, la Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa, la Fondazione Silvestro Marcucci e la Fondazione Dino Terra per i patrocini gentilmente rilasciati. Un ringraziamento cordiale, infine, ai colleghi Giuseppe Gembillo, Carla Guetti, Pietro Pietrini, Fiorenza Toccafondi e Salvatore Vasta che, pur avendo partecipato attivamente ai lavori del Convegno, non hanno potuto, per varie ragioni, garantire un testo scritto per questo volume.

Illuminismo 4.0, ovvero come preservare l'illuminismo nel mondo odierno?*

Gereon Wolters

L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità di cui egli stesso è colpevole. Minorità è l'incapacità di servirsi della propria intelligenza senza la guida di un altro. Colpevole è questa minorità, se la sua causa non dipende da un difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di servirsi di essa senza essere guidati da un altro. *Sapere aude!* – Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! Questo dunque è il motto dell'illuminismo.

Immanuel Kant¹

Premessa

Viviamo in un mondo sempre di più digitalizzato. Innanzitutto nel settore industriale si è preso atto del fatto che al giorno d'oggi la digitalizzazione è un fattore centrale per il successo economico. Si legge, ad esempio, su un articolo del *Sole 24 Ore* del 23 giugno di quest'anno: «La Germania gode della primogenitura [come spesso accade, anche questa valutazione italiana della Germania è un po' esagerata! G.W.] per quanto riguarda le politiche mirate alla digitalizzazione dell'economia reale, con la piattaforma Industrie 4.0. Francia ed Italia l'hanno seguita con i piani Industrie du Futur e Industria 4.0».

La *prima* Rivoluzione industriale, secondo questo computo, consistette nella meccanizzazione basata sull'uso dell'acqua e del vapore; a questa seguì la *seconda* Rivoluzione industriale fondata sulla produzione di massa grazie alle catene di montaggio e all'energia elettrica. Direttamente connessa alla seconda, la *terza* Rivoluzione industriale o Rivoluzione digitale è caratterizzata dall'impiego dell'elettronica e dell'IT (soprattutto il controllore logico programmabile) per l'automatizzazione della produzione².

* Vorrei ringraziare l'amico e collega Francesco Verde (Sapienza Università di Roma e Alexander von Humboldt-Stiftung Julius-Maximilians-Universität Würzburg) per la sua splendida versione italiana dell'originale tedesco abbreviato: G. Wolters, «*Aufklärung heute = Aufklärung 4.0*», in «*Sicilorum Gymnasium - A Journal for the Humanities*», n. 2 (2016): <http://www.sicilorum.unict.it/views/home/article-detail.php?id=218>.

¹ I. Kant, *Beantwortung der Frage: „Was ist Aufklärung“*, in «*Berlinische Monatsschrift*», 4 (1784), n. 12, p. 481 (trad. it.: http://btfp.sp.unipi.it/dida/kant_7/ar01s04.xhtml - visto dicembre 2017).

² Wiki tedesca (*Industrie 4.0*) - visto agosto 2017.

Natura e Spirito nel pensiero di Benedetto Croce

Gaetano Giandoriggio

Il problema del complesso legame che tiene insieme natura e cultura attraversa l'intera opera di Benedetto Croce. Per il filosofo, infatti, l'esistenza di una realtà esterna allo spirito, una dimensione irrazionale e inconoscibile, non è ammissibile, se, come risuonerà il motto crociano, frutto dello storicismo maturo, tutto "è storia e nient'altro che storia". Ma, prima di giungere a tale riconoscimento, la strada percorsa da Croce si è rivelata ricca di tentativi, ripensamenti e deviazioni che, di volta in volta, hanno portato il filosofo a un progressivo affinamento teoretico del problema.

Nelle *Tesi fondamentali di un'estetica*, prima, e nell'*Estetica* del 1902, poi, nonostante la struttura generale del sistema appaia già nettamente delineata, è possibile scorgere degli elementi che contrastano con quella che sarà la matura concezione crociana. Si pensi, solo per fare qualche esempio, alle difficoltà legate alla "teoria del doppio grado" e alla conseguente assenza del rapporto circolare delle forme; o, ancora, alla mancata risoluzione della questione relativa alla storia. Ma, alla luce del problema che qui ci riguarda, l'aspetto che risulta più interessante, è costituito dal dualismo Natura-Spirito presente nella prima forma del sistema crociano. È lo stesso Croce, a distanza di quindici anni, a evidenziarlo nelle pagine del *Contributo alla critica di me stesso*: «Nella memoria delle *Tesi fondamentali* e nella prima edizione della *Estetica* rimangono per altro residui di un certo naturalismo, che è piuttosto kantismo; onde lo spettro della natura qua e là ricompare, e le distinzioni sono, almeno nelle parole e immagini adoperate, poste talvolta con qualche astrattezza»¹. Per certi versi, sentire parlare Croce di residui di naturalismo appare incredibile, soprattutto se, a fare *autodafé*, è il filosofo che, per decenni, si è battuto con forza contro gli eccessi dello scientismo e tutte le forme di dualismo.

Nelle pagine della prima *Estetica*, infatti, il sentimento è contrapposto in maniera netta all'attività estetica, in quanto «passività organica [...] semplice fatto organico»; esso «non può dar luogo a un ideale, appunto perché è un fatto dell'organismo»². Il sentimento è dunque inteso come passività, disvalore

¹ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, in Id., *Etica e politica* [1931], a cura di A. Musci, Bibliopolis, Napoli 2015, p. 379.

² B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia* [1902] [1904²], vol. II, a cura di F. Audisio, Bibliopolis, Napoli 2014, p. 98.

Cogito ergo sum

Linda Smurra

Il primato ontologico-metafisico per secoli paventato dall'uomo nei confronti della natura viene ribaltato dalle neuroscienze, le quali ci mostrano un uomo della natura. Secondo l'approccio neuroscientifico, l'uomo è una macchina biologicamente programmata per adattarsi all'ambiente. La plasticità del suo cervello è naturalmente orientata a modificarsi per l'adattamento. Per secoli, grazie alla filosofia cartesiana, si è diviso il corpo dalla mente per riuscire a spiegare l'esigenza di un pensiero oltre la *res extensa*. Oggi le neuroscienze ci prospettano un panorama deterministico riduzionista che ci porta a chiedere: il rapporto mente-cervello è solo un sistema meccanicistico-computazionale? Quanto del pensiero è innato e quanto dipende dall'ambiente e dal corpo? Oggi è necessario riesaminare i concetti filosofici di coscienza, mente, intelligenza e memoria, così come sono stati trattati nella letteratura filosofica in chiave neuroscientifica, ma dobbiamo anche capire, in questo campo, il rapporto tra scienza e filosofia e come quest'ultima può compensare il riduzionismo scientifico. Quale è il posto dell'uomo come animale morale nel mondo e nella natura e che ruolo svolgerà nella ricerca epistemologica? Può la filosofia accompagnare la scienza verso una nuova *paideia* ecosostenibile?

Trentamila anni fa una macchina si arrampicava a piedi nudi su alte montagne inesplorate, quando su una placca ossea incise la figura della luna come appariva nel cielo, era la placca di Blanchard. In questo modo, come uno scienziato pioniere di astronomia, la macchina ha dimostrato di possedere già capacità di astrazione, osservazione, immaginazione e nozione del tempo. Insomma, questa è una macchina unica al mondo, forse nell'universo, guidata da una irrefrenabile curiosità e sete di conoscere e da una sofisticata intenzionalità di indirizzare le proprie scelte. La storia dell'intelligenza umana inizia con un universo in grado di codificare informazioni. La nostra intelligenza ci ha permesso di superare le restrizioni dell'eredità biologica e di modificare noi stessi. Siamo l'unica specie in grado di fare una cosa simile. La nostra prima invenzione è stata il racconto, il linguaggio parlato, che ci ha permesso di rappresentare idee con enunciati distinti. Come è potuto accadere tutto questo, e perché all'uomo?

È soltanto da pochi decenni che un nuovo gruppo di discipline, definite

Wittgenstein alla fine della modernità

Forme di vita e giochi linguistici tra natura e cultura

Vincenzo Surace

È un fatto che Jurgen Habermas nel suo *Testi filosofici e contesti storici*¹, abbia riproposto l'idea secondo cui nella seconda metà del XIX secolo lo spirito sia stato particolarmente prodigo in capo alla distribuzione tra i nascenti di tendenze alla schizofrenia filosofica. Ed è altrettanto innegabile come Habermas abbia battuto un ferro ancora caldo della tradizione storiografica europea; il caso di Ludwig Wittgenstein² non è certo un episodio isolato di doppia vita speculativa nel panorama del Novecento filosofico.

Provando ad andare oltre il dato storiografico, possiamo anche affermare, con una certa ragionevolezza, che ad alcuni di questi pensatori, Wittgenstein compreso, è ascrivibile una certa riluttanza nei confronti della modernità filosofica, e soprattutto alla netta divisione tra ciò che è naturale e ciò che è culturale che quest'ultima ha prodotto; pensiamo al Croce de *La natura come storia senza storia da noi scritta*³, oppure al confronto sotterraneo con Cartesio ingaggiato dal primo Heidegger. Buona parte dello sforzo speculativo del Novecento è stato speso nella rinegoziazione del portato della modernità, nel cui alveo è maturata una certa tendenza alla dicotomia natura/cultura⁴, alla quale si è accompagnata la relativa scissione tra forme della conoscenza rivolte alla comprensione del mondo culturale, più flessibili da un punto di vista euristico e metodologicamente più aperte; e forme della conoscenza impegnate in un'operazione di decodifica del mondo naturale,

¹ Cfr. J. Habermas, *Texte und Kontexte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991 (trad. it. di E. Rocca, Laterza, Roma-Bari 1993).

² Tra coloro che si sono impegnati sulla questione del doppio Wittgenstein si vedano i lavori di A. Kenny, *Wittgenstein*, Penguin Press, London 1973 (trad. it. di E. Moriconi, Bollati Boringhieri, Torino 2016); M. Hintikka, J. Hintikka, *Investigating Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1986 (trad. it. di M. Alai, Il Mulino, Bologna 1990); D. Marconi, *Transizione*, in D. Marconi (a cura di), *Guida a Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1997.

³ Cfr. B. Croce, *La natura come storia senza storia da noi scritta*, in *La storia come pensiero e come azione*, a cura di M. Conforti, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 284-289.

⁴ L'ipotesi interpretativa per cui la rivoluzione scientifica del diciassettesimo secolo, e l'epistemologia che le fa da sfondo, ha una certa dose di responsabilità nell'epifania di una modernità così fortemente caratterizzata dalla divisione degli ambiti del naturale e del culturale è discussa in G. Giordano, *Natura e cultura: una differenza culturale?*, in M.G. Furnari (a cura di), *Identità di genere e differenza sessuale. Percorsi di studio*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017, pp. 255-263.

“I feel your pain”: le macchine dell’empatia

Laura Boella

1. *L’affettività come medium tra il soggetto e la tecnologia digitale*

L’enfasi sull’empatia globale che corre in rete, nei *media* e nella letteratura scientifica parla con la voce di alcuni popolari scienziati, dei fondatori di imperi miliardari dell’informatica e del commercio *on line*. Si usa lo stesso termine “connessione” per celebrare le funzioni dei dispositivi digitali e i meccanismi neurobiologici associati alla capacità empatica. La nuova frontiera dell’“empatia artificiale”¹ porta ad attribuire la qualifica di “empatico” a ogni tipo di relazione con gli altri e con gli oggetti, in particolare alle piattaforme di comunicazione sempre più avanzate².

Storditi da questo coro si corre il rischio di mettere in uno stesso mucchio cose molto diverse: l’intelligenza artificiale che progetta robot capaci di svolgere mansioni assistenziali e relazionali e sta lavorando in direzione di fornirli di intelligenza “fenomenologica” (derivante dalla percezione corporea) e emozionale, l’“internet delle cose” che rende “intelligenti” e dialoganti con le nostre esigenze telefoni, computer, elettrodomestici, giocattoli e apparati di sicurezza, i *social network* che permettono di scambiare insulti e amicizia in tempo reale da un capo all’altro del pianeta. Siamo in un momento di transizione della tecnologia. Due mondi si fronteggiano: quello reale e quello virtuale e gli algoritmi che stanno alla base delle *smart machines* sono già chiamati a risolvere dilemmi morali. Per esempio, i costruttori delle auto a guida automatica, per renderle appetibili ai consumatori, dovranno presto trovare un modo di scegliere, in caso di incidente, chi sacrificare tra i soggetti coinvolti: i pedoni oppure il passeggero? I primi studi sull’argomento documentano la difficoltà di ricorrere al calcolo utilitaristico costo-beneficio in casi di questo genere³. È difficile tenere separate le poten-

¹ Vedi M. Asada, *Development of Artificial Empathy*, in «Neuroscience Research», 90 (2015), pp. 41-50; S. Tisseron, *Le jour où mon robot m’aimera. Vers l’empathie artificielle*, Albin Michel, Paris 2015.

² Per un quadro completo, rinvio a L. Boella, *Empatie. L’esperienza empatica nella società del conflitto*, Raffaello Cortina, Milano 2018.

³ Vedi J.-F. Bonnefon, A. Shariff, I. Rahwan, *The Social Dilemma of Autonomous Vehicles*, in «Science», 352 (6293), 2016, pp. 1573-1576.

Etica delle tecnologie comunicative

Adriano Fabris

1. *Verso un approccio etico alle tecnologie comunicative*

Gli ambiti in cui oggi viviamo sono caratterizzati dalla presenza, massiccia e capillare, delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione. Ci troviamo inseriti in un flusso informativo, che riguarda sia il mondo reale, sia gli ambienti virtuali. Si tratta di un flusso di dati diffuso a livello globale e in continua espansione. Con esso interagiamo costantemente.

Di fronte a tutto ciò possiamo assumere due atteggiamenti, che sono quelli comunemente più diffusi. Da una parte possiamo seguire semplicemente la *trend* che ci viene offerto dai processi scientifici e tecnologici: possiamo adeguarci a essi e cercare di essere sempre aggiornati; possiamo gioire per l'ultimo ritrovato che sembra fornirci una maggiore facilità di collegamento. Oppure possiamo prendere le distanze e riflettere sulle condizioni di questa situazione: possiamo chiederci, banalmente, che cosa “sta dietro” di essa, e quali sono le scelte di fronte alle quali essa ci pone.

Si tratta, in quest'ultimo caso, di un compito etico. L'etica si occupa infatti, come ben sappiamo, di studiare gli ambiti della vita umana caratterizzati da comportamenti codificati e da abitudini (ciò che gli antichi Greci chiamavano *ethos*), di analizzare in che modo ci muoviamo in essi e con essi interagiamo, d'individuare i criteri e i principi che in tali ambiti ci consentono di prendere le decisioni migliori, di chiarire che cosa vogliono dire i termini “bene” e “male” in relazione al nostro agire, di motivare, infine, alla scelta del bene. Per elaborare un'etica delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione, allora, è necessario anzitutto approfondire questi specifici ambiti tecnologici, evidenziare i problemi e i dilemmi morali che in essi possono sorgere, e giustificare il motivo per cui definiamo certi comportamenti – quelli che compiamo in essi e attraverso di essi – comportamenti buoni oppure no¹.

¹ Per un'introduzione generale alle varie correnti dell'etica contemporanea si veda P. Singer *et al.*, *A Companion to Ethics*, Wiley-Blackwell, Malden (MA) 2006. Per l'articolazione delle domande etiche qui introdotta cfr. A. Fabris, *Etica della comunicazione*, Carocci, Roma 2014, cap. I. Il progetto di un'etica delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione è infine sviluppato

“Letteratura disegnata” fantascientifica, etica e robotica

Barbara Henry

Questo contributo ruota intorno ad alcuni temi presenti nella “letteratura disegnata” fantascientifica, con lo scopo di ridefinire alcuni dilemmi etici, che si configurano del pari come politici, qualora si legga la dimensione politica in chiave non più antropocentrica, bensì postumana; questi dilemmi sono resi vieppiù attuali e reciprocamente interconnessi dai recenti sviluppi della robotica e della cibernetica. Con il sintagma “letteratura disegnata” (espressione coniata da H. Pratt) si intendono i fumetti, i *manga*¹, gli *anime*² (film di animazione) nonché ogni modalità della congiunzione co-originaria fra scrittura e immagine (dai fumetti attraverso i *video games* fino al cinema, e viceversa). Fra tali tematiche sono da annoverare: a) le tre leggi della robotica, nonché a1) la ben più rivoluzionaria ‘legge 0’, elaborate e diffuse tutte da Isaac Asimov; b) la riformulazione del confine fra natura e artificio, fra umano e non umano effettuata consapevolmente o meno tanto dagli autori/autrici quanto dai fruitori della Nona Arte; tale *trasposizione* si verifica quando i primi creino, o i secondi rielaborino le multiformi versioni dei ‘*non natural born of woman*’ (‘non nati/e da donna per vie naturali’, gli esseri artificiali e/o ibridi) che dominano vistosamente, in qualità di costrutti composti da segni visivi e da significati, il repertorio simbolico globale³.

¹ Dal XVIII secolo in avanti, e con origini grafiche ancora precedenti, i *manga* (“immagini stravaganti”) hanno prosperato in Giappone.

² Si tratta di una parola giapponese, di genere maschile, che indica una produzione cinematografica a cartoni animati. Un *anime*, gli *anime*. In questa sede, non sarà possibile dedicare attenzione a tale fondamentale componente panasiatica e interculturale della letteratura disegnata.

³ I tre significati di immaginario più rilevanti per l’argomento sono i seguenti: il significato di 1) repertorio (*thesaurus*) di simboli ed immagini, talora antichissime, e del pari di portata transculturale, contemporanea e globale; 2) di facoltà mentale produttiva di miti e di immagini collettivamente comunicabili, interpretabili e modificabili, l’immaginazione; 3) di “correlato modale”, indicante la coloritura assunta dai costrutti simbolici, scaturiti dalla facoltà dell’immaginazione, di cui si parla al punto 2. In questa sede si farà uso prevalente, ma non esclusivo, del primo dei tre significati.

Le metamorfosi *del e nel* virtuale

Lara Bazzani

Introduzione

Con l'apparizione del linguaggio inizia una velocità di apprendimento totalmente nuova ed una rapidità del pensiero mai viste prima. Il tempo si divide, permettendo la nascita di temporalità intrinseche al linguaggio, come accade nel tempo della narrazione. Le lingue dell'uomo virtualizzano il tempo reale, gli oggetti concreti, i fatti dell'attualità e le circostanze in atto. Il virtuale, inoltre, è direttamente coinvolto nell'esercizio dell'intelligenza di pazienti affetti da patologie che comportano afasia. Non si può, dunque, potenziare l'intelligenza a prescindere dalla lingua, dai linguaggi e dalla semiotica. Ogni lingua comporta modalità differenti di scomposizione, categorizzazione e percezione della realtà, include metafore che formano ognuna una lettura dell'informazione, includendo in sé giudizi inespressi e processi di pensiero prestabiliti. Lingua, linguaggio e segno regolano così i processi intellettivi umani. Da un'attenta analisi del linguaggio in relazione alle metamorfosi del virtuale, emergono le culture che modellano il pensiero umano. L'intelligenza, infatti, dispone di uno spazio collettivo di esplicazione. Così, gli artifici che ci circondano includono la memoria e registrano le occasioni in cui li utilizziamo strutturando forme di intelligenza sociale altamente sofisticata. Sulla base di questi elementi, in questo contributo affronto l'applicazione di alcuni concetti – come realtà, possibilità, attualità e virtualità – nello spazio collettivo dell'intelligenza, al cui interno si approfondiscono tanto il linguaggio che la tecnica e la cultura.

1. *Soggetto e linguaggio tra Heidegger e Lacan*

Il termine soggetto, di origine greca (*upocheimenon*), segnala, sin dall'inizio, quello che *sta sotto*, la base oppure il supporto della realtà:

Quel che la concezione linguistica che deve formare il lavoratore nella sua iniziazione di base gli insegnerà, è di aspettarsi dal sintomo che dia prova [...] di ciò per cui esso si distingue dall'indice naturale che lo stesso termine designa correntemente in medicina¹.

¹ J. Lacan, *Scritti*, vol. I, *La cosa freudiana*, a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 2002, p. 409.

Ibridazioni fra organico e inorganico in ambito artistico ed estetico

Edvige Galbo

L'estetica, intesa come disciplina moderna, ha da sempre rappresentato un luogo privilegiato per ridefinire i legami fra la sfera sensibile e quella razionale e nondimeno per superare l'*impasse* metodologica che distingue in fecondamente gli aspetti naturali da quelli culturali, a discapito di un'immagine unitaria del vivente¹.

Per riflettere, oggi, sul superamento del dualismo natura-cultura, tenendo conto delle nuove acquisizioni tecnologiche, e dunque del preponderante ruolo svolto dalla virtualità nella società contemporanea, sarebbe interessante provare a fare qualche considerazione in merito alle pratiche artistiche e alle esperienze estetiche odierne.

Volgeremo, dunque, l'attenzione su due aspetti che coinvolgono in modo diverso i rapporti fra sensibilità e tecnologia: da una parte la *performance* artistica e i suoi tentativi di ibridazione con l'alterità tecnologica, dall'altra gli effetti della tecnologia sulla percezione e sulla sensibilità.

Sin dagli anni '60 del Novecento, alcune fra le più influenti correnti artistiche hanno messo al centro della fenomenologia estetica il corpo come mezzo espressivo, trasformandolo in un *romanzo di ribellione*: mi riferisco principalmente alla *Body Art* e ad alcune delle sue evoluzioni. Non è qui mia intenzione restituire i profili dei numerosi protagonisti di questo percorso, mi limiterò a trattare di un caso paradigmatico, Orlan, dal momento che incarnerebbe appieno le tentazioni superomiste del Novecento artistico, a partire da processi ibridativi con la tecnologia e con la teriosfera.

Orlan si è inizialmente mossa in seno all'alveo bodista, attraverso note *performance* in cui il corpo viene trasformato in pratica di significazione, di contro a qualsivoglia forma di dualismo platonico o cartesiano, si pensi a *Le baiser de l'artiste* (nella quale la *performer* si trasforma in un *jukebox* cartonato, raffigurante il proprio busto nudo, per offrire baci ai fruitori al prezzo di una monetina) o *Mesurages* (in cui l'artista si trasforma in unità di misura, l'*Orlan corps*, e striscia lungo spazi urbani misurandoli). I *body performer* sono coinvolti in un processo di esagerazioni,

¹ Su questo si veda almeno L. Amoroso, *Ratio & aesthetica. La nascita dell'estetica e la filosofia moderna*, Edizioni ETS, Pisa 2000.

L'enfant sauvage tra memoria e linguaggio

Un confronto tra Vico e Halbwachs

Emma Nanetti

Nel 1798, nei boschi dell'Aveyron, ha luogo un'insolita cattura: alcuni cacciatori con i loro cani si imbattono in un ragazzo dell'età approssimativa di undici o dodici anni, apparentemente vissuto fino a quel momento allo stato selvaggio. Il *sauvage de l'Aveyron*, dopo un breve e sfortunato soggiorno all'Istituto per i Sordomuti di Parigi¹, riscuote l'interesse di un giovane medico, Jean Itard, che ottiene di tentarne l'educazione. La curiosità che il "ragazzo dei boschi" suscita nella società parigina del tempo, animata da uno spirito illuminista e molto interessata alla novità rappresentata da una così singolare forma di alterità, è grandissima.

Ma alla curiosità e all'ottimismo iniziali deve ben presto sostituirsi un più radicato scetticismo sull'effettiva possibilità di una rieducazione di Victor (questo il nome che Itard dà al giovane). Victor infatti non solo non sembra in grado di parlare o comprendere ciò che gli viene detto ma appare incapace addirittura di compiere movimenti armonici e di camminare in posizione eretta. Non si cura della propria igiene e vive anzi circondato dei propri escrementi; il suo atteggiamento denota aggressività e diffidenza nei confronti di chi lo circonda e non di rado capita che si scagli violentemente contro i propri tutori.

Itard, tuttavia, ritiene che la sfida lanciata dall'*enfant sauvage* sia rilevante non solo a livello pedagogico ma anche da un punto di vista più ampio, che non esiteremmo a definire filosofico.

La tesi di Itard si discosta infatti radicalmente da quella di Philippe Pinel, l'altro medico che si era interessato al caso di Victor. Pinel, che era impiegato allora presso l'ospedale di Bicêtre, godeva di fama internazionale in virtù

¹ Sergio Moravia, nell'introduzione a *Il ragazzo selvaggio dell'Aveyron. Pedagogia e psichiatria nei testi di J. Itard, P.H. Pinel e dell'Anonimo della Décade*, Laterza, Bari 1972, osserva come la nascita di «organismi scientifici formalmente consacrati ad indagini psico-antropologiche (e non privi di precisi interessi pedagogico-didattici)» (p. 6), come appunto l'*Istituto per i Sordomuti* e la *Società degli Osservatori dell'Uomo*, si dovesse in larga parte all'influenza culturale ed istituzionale degli *idéologues*. È grazie a questi ultimi, eredi della cultura illuminista, che le analisi empiriche sull'uomo si fondono con lo studio dei suoi processi emozionali dando vita ad una nuova scienza interdisciplinare che tiene in grandissimo conto i resoconti etno-antropologici dei viaggiatori e, più in generale, ogni contatto con ciò che è altro dalla civiltà occidentale.

Didattica integrata: prospettive per l'insegnamento della filosofia

Anna Bianchi

1. Il punto di vista didattico

La proposta di un modello didattico che integri lo studio della filosofia e delle discipline scientifiche esige una prospettiva di indagine articolata, attenta non solo alle intersezioni tra i diversi saperi, ma anche alle trasformazioni in atto nella scuola secondaria di secondo grado e alle condizioni per l'effettiva attuazione di un modello integrato di insegnamento e apprendimento.

L'assunzione di una prospettiva di indagine così articolata riflette e rispetta la complessità della ricerca didattica disciplinare: la didattica di una materia è infatti – a sua volta – un ambito di sapere “integrato”, nel quale confluiscono gli esiti della ricerca disciplinare, gli apporti delle scienze dell'educazione con i relativi presupposti filosofici, l'analisi del contesto istituzionale nel quale l'azione didattica si inserisce, la considerazione delle condizioni operative per lo svolgersi dei processi formativi.

In relazione a questa concezione di didattica, solo dopo un sintetico inquadramento della nozione di “integrazione” nei processi di cambiamento avviati nel sistema di istruzione, si concentrerà lo sguardo sulla didattica integrata della filosofia¹ e dei saperi scientifici, per accennare, infine, alle condizioni necessarie per promuovere la realizzazione di tale modello didattico.

2. Scuola e integrazione

2.1. Un sistema di formazione integrato

Rivolgendo, innanzi tutto, lo sguardo al sistema di istruzione, si può affermare che, dagli anni Settanta, la nozione di “integrazione” ha offerto alla riflessione pedagogica e didattica e alla produzione normativa una prospettiva per ripensare sia la scuola sia l'offerta formativa.

Il costante aggiornamento richiesto in ogni ambito professionale, infatti,

¹ Si intende il termine “filosofie”, al plurale nel titolo della terza sessione, come un riferimento ai diversi orientamenti di pensiero e ai diversi ambiti di ricerca filosofica che gli alunni incontrano nello studio della storia della disciplina.

La luna di Parmenide: scienza, storia e didattica della filosofia

Gustavo Cevolani

Ragionando su «Filosofie e scienze: per una didattica integrata nella scuola secondaria superiore» in occasione del convegno nazionale della Società Filosofica Italiana (SFI), viene naturale rifarsi al primo convegno dell'allora "Associazione per la coltura filosofica", che si tenne a Milano nel 1906 e ospitò l'intervento del suo primo presidente, Federigo Enriques. Già matematico di fama mondiale, con importanti interessi di storia e filosofia della scienza, più tardi citato fra gli ispiratori del Circolo di Vienna, Enriques dedicò la sua breve relazione a un'audace riforma dell'insegnamento universitario, proponendo che tutte le discipline teoriche (escludendo solo gli indirizzi "professionali", quindi medicina, ingegneria e legge) fossero riunite in un'unica "Facoltà filosofica", nella quale la filosofia non fosse insegnata «come una disciplina particolare [e] quasi come un complemento all'istruzione storica e letteraria», ma come coronamento e sintesi dello studio delle «sue principali sorgenti, cioè [le] scienze matematiche e naturali»¹. La principale preoccupazione di Enriques era la rapida frammentazione del sapere scientifico e la crescente separazione fra le "due culture":

[Lo] specialismo [nell'insegnamento universitario] ha raggiunto oggi uno sviluppo massimo, che si rispecchia nella netta distinzione fra le Facoltà, in una moltiplicazione e differenziazione di cattedre la quale non trova riscontro nelle Università straniere, ed in una sempre più ristretta valutazione dei titoli nelle scelte dei docenti, di guisa che si viene a porre e riaffermare nelle menti dei giovani un meschino criterio della Scienza, accordante maggior peso ai metodi e alle loro accidentali differenze che ai problemi generali, in cui si uniscono, al di sopra della tecnica, i fini della ricerca².

¹ F. Enriques, *L'ordinamento dell'Università in rapporto alla filosofia*, in *Atti del I Convegno della Società Filosofica Italiana*, Cuppini, Bologna 1907, pp. 37-42; ora in F. Enriques, *Per la scienza* (a cura di R. Simili), Bibliopolis, Napoli 2000, p. 80. Sulla storia della SFI si veda M. Quaranta, G. Polizzi (a cura di), *Un secolo di filosofia: attraverso i congressi della S.F.I., 1906-2013*, Bonanno, Acireale 2016. Su alcuni aspetti della riflessione di Enriques, inclusi quelli didattici e istituzionali, si vedano i saggi raccolti in O. Pompeo Faracovi (a cura di), *Federigo Enriques. Approssimazione e verità*, Belforte, Livorno 1982 e anche R. Simili, *L'età degli eroi*, in F. Enriques, *op. cit.*, pp. 13-76.

² F. Enriques, *L'ordinamento dell'Università in rapporto alla filosofia*, cit., p. 79. Per un'analisi dei problemi dell'insegnamento in Italia sulla scia (anche) di Enriques si veda G. Israel, *Chi sono i nemici della scienza?*, Lindau, Torino 2008. Un'utile testimonianza dei ricorrenti scontri fra le due culture rimane A. Sokal, J. Bricmont, *Impostures intellectuelles*, O. Jacob, Paris 1997 (trad. it.

Didattica della filosofia e rapporto filosofia-scienze

Una puntualizzazione

Francesco Piro

L'insegnamento della filosofia in Italia è adeguato alle esigenze della "società della conoscenza"? Questa è la domanda di fondo che attraversa la discussione attuale sulla didattica della filosofia. Il saggio propone di identificare l'insegnamento della filosofia come l'ambito disciplinare che affronta nel modo più stretto e avanzato il problema dell'educazione al pensiero critico, un compito che è comune a tutte le discipline ed è vitale per la nostra scuola in generale. Date queste premesse, viene brevemente schizzato come potrebbe essere ripensato il rapporto tra discipline filosofiche e scientifiche nella scuola.

1. L'insegnamento della filosofia nella scuola superiore è un elemento importante della tradizione scolastica italiana ed uno dei più vistosi lasciti del fatto che la più importante riforma scolastica del secolo scorso fu fatta da un filosofo, Giovanni Gentile.

Tuttavia, questo elemento tradizionale della formazione scolastica italiana è in una profonda crisi di identità. Non che manchino insegnanti preparatissimi e motivati, non che la materia non affascini spesso i giovani studenti che (come me un tempo) scoprono nelle pagine dei filosofi un universo nuovo e affascinante. Ma la disciplina è schiacciata nelle sue potenzialità dal fatto di avere acquisito progressivamente l'aspetto di disciplina puramente "umanistica". Nonostante qualche sforzo fatto dall'alto, non sono chiare quali siano le "competenze" che essa permette di formare o potenziare e quale rapporto esse abbiano con gli obiettivi generali dell'istruzione scolastica.

Esistono già importanti testi che affrontano il problema della didattica della filosofia¹. Io affronterò il problema da una prospettiva che mi sembra non scontata. Innanzitutto, specificherò che a mio avviso la didattica della filosofia deve essere ripensata a partire da una questione molto più generale:

¹ Per brevità, rinvio qui soltanto a collezioni di articoli a partire dai quali si possono ricostruire le differenti sensibilità presenti su questo tema: C. Tugnoli (a cura di), *La filosofia nella scuola. Tradizione e prospettive di riforma*, Franco Angeli, Milano 2001; F. De Natale (a cura di), *L'insegnamento della filosofia oggi*, Stilo, Bari 2004; L. Illetterati (a cura di), *Insegnare filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, Utet, Torino 2007.

L'integrazione all'insegna della *insecuritas* esistenziale

Carlo Tatasciore

Il titolo del convegno, *Natura, cultura e realtà virtuali*, è di quelli che fanno tremare i polsi! Ma la filosofia non si è mai tirata indietro di fronte alle sfide e quindi, a mio avviso, bene hanno fatto gli organizzatori a proporlo, giacché le prime due parole sono capaci di richiamare una lunghissima tradizione e la terza espressione punta all'oggi e al nostro futuro.

La tavola rotonda *Filosofie e scienze: per una didattica integrata nella scuola secondaria superiore* è dedicata a un aspetto particolare, ma non meno impegnativo, di questo confronto tra passato e presente, se solo pensiamo che le scienze indicano oggi un vastissimo settore della produzione spirituale umana, che non sempre appare ben conciliarsi con la produzione *culturale* in generale.

Eppure, se dalle applicazioni tecnologiche di alcuni risultati scientifici sono nati problemi enormi per la filosofia e per l'etica in particolare, è dalle scienze stesse che continuano a venire anche le tecniche di salvezza¹, o almeno quelle che sono più accreditate e con cui tutti dobbiamo o dovremmo confrontarci. Anche il papa nella sua enciclica *Laudato si'* del 2015 ha invitato, in maniera unica nella storia delle encicliche, ad “assumere i migliori frutti della ricerca scientifica oggi disponibile e a lasciarne toccare in profondità”.

Poiché il titolo della tavola rotonda rimanda a un uso al *plurale* non solo della scienza, ma dello stesso termine *filosofia*, ritengo che ciò possa costituire l'invito a pensare che una didattica *integrata* dovrebbe avvenire nel senso della filosofia applicata alle singole scienze (*filosofia della matematica, della fisica, della biologia* e così via). Ma se pensiamo all'opera *La Filosofia*, curata dal compianto storico della filosofia e della scienza Paolo Rossi², troviamo nel primo volume, sotto il titolo di *Filosofie speciali*, anzitutto la *Filosofia della scienza* (con grande prevalenza della coppia Popper-Kuhn) e poi quella *della religione, del diritto, della politica, del linguaggio, della storia, e dell'antropologia* filosofica; cioè il rapporto tra filosofie e scienze

¹ Intendo ispirare questo breve intervento al ricordo di alcune considerazioni fatte da Giuseppe Semerari nel suo libro *Insecuritas. Tecniche e paradigmi della salvezza*, Spirali Edizioni, Milano 1982, pp. 7-17.

² P. Rossi, *La Filosofia*, Garzanti, Milano 1996.

L'integrazione tra i saperi in prospettiva didattica

Bianca Maria Ventura

1. I significati dell'integrazione a scuola

Il concetto di integrazione a scuola riveste una pluralità di significati.

- Se riferita agli studenti e ai loro diversificati bisogni formativi, l'integrazione indica il fenomeno di reciproca permeabilità tra tutti gli alunni di un medesimo gruppo classe, a prescindere dal proprio personale potenziale formativo. Sottintende l'idea di scuola in cui tutti, con ruoli diversificati, siano coinvolti nell'esperienza di una coeducazione piena in dimensione sia verticale, sia orizzontale. Basterà ricordare, a questo proposito, il richiamo che Don Milani rivolge a tutti gli insegnanti: aguzzare l'ingegno per consentire a tutti gli alunni di dare il meglio di sé, esattamente come fa il tornitore che impiega energie e pazienza nel lavorare il pezzo di legno non riuscito, per renderlo al pari degli altri, senza la riserva mentale che i legni storti possano essere scartati¹. Quella della scuola che si apre, include ed integra è un'idea che, tradotta in normativa già negli anni '70, ancora oggi – a fronte della crescente emergenza di bisogni educativi speciali – incontra ostacoli nella realizzazione: la classe come luogo della speranza aperto a tutti resta un orizzonte di senso.
- Se riferita alla costruzione della conoscenza, il concetto di integrazione è legato a quello di un pensiero complesso che interconnette e genera. Sullo sfondo ci sono la chiarezza meta cognitiva del docente rispetto ai propri stili di insegnamento e le conseguenti scelte metodologico-didattiche, la considerazione della molteplicità delle forme di intelligenza, la valorizzazione e la condivisione, all'interno del gruppo classe, delle preconnoscenze, delle trame narrative e mappe cognitive, della biografia esistenziale ed intellettuale di ciascuno alunno.
- Se riferita alle strategie della didattica, volte all'*individualizzazione* e *personalizzazione* degli interventi educativi, l'integrazione indica la sinergia metodologica tra gli interventi d'aula di tipo trasmissivo (lezione frontale), di tipo partecipativo (*brainstorming*, lezione dialogata, conver-

¹ Cfr. Don Milani, *Lettera a una professoressa*, Editrice Fiorentina, Firenze 1963.

Il principio responsabilità di Hans Jonas e la transizione verso le energie rinnovabili

Tommaso Codignola

1. Il tema

In questa comunicazione propongo un progetto di lavoro di classe che cerchi di intrecciare in modo proficuo scienza e filosofia. Un tema di immediato rilievo del nostro tempo è il cambiamento climatico ed esso interessa a pieno titolo sia la scienza (tanto nelle sue cause, quanto nei suoi possibili rimedi), che la filosofia. Qui di seguito provo a sviluppare lo schema di un modulo didattico centrato su Hans Jonas e le energie rinnovabili.

2. Da dove partire

Un lavoro simile, all'interno di un insegnamento liceale di filosofia, si svolgerà verosimilmente introducendo dapprima l'autore, lo stesso Hans Jonas. Per la complessità della proposta teorica jonasiana, questa figura potrà essere presentata agli studenti in diversi contesti: nel primo anno di filosofia la si potrà introdurre in relazione ad Aristotele, possibilmente dopo aver affrontato la nozione aristotelica di "finalità naturale" (*entelecheia*), che Jonas ripropone all'interno della sua prospettiva. Lo si potrebbe introdurre anche all'interno del pensiero tardo-antico e in particolare in relazione alla Gnosi, che costituisce in effetti una delle aree di interesse del primo Jonas. Questo secondo approccio, tuttavia, non sarebbe a mio avviso dei più efficaci all'interno di un modulo così concepito, perché presenterebbe il pensiero di Jonas in un aspetto che non è quello che si immagina di approfondire. Altrettanto plausibile sarebbe invece introdurre le proposte di Jonas in relazione all'etica kantiana e dunque nel secondo anno di filosofia; o nel terzo anno subito dopo Heidegger, di cui fu uno degli allievi diretti, o da ultimo in relazione alla distinzione weberiana tra etica dell'intenzione ed etica della responsabilità. Aristotele, dunque, Kant, Heidegger e Max Weber. Vicino ad Aristotele è infatti il tentativo jonasiano di riabilitare un'idea di natura come sistema di scopi, esplicitamente ricondotta a Kant la formulazione di nuovi imperativi etici per la civiltà tecnologica, derivanti da Heidegger i temi della tecnica e della cura, riferibile a Max Weber, infine, la nozione, anch'essa

Antiche e nuove alleanze tra filosofia e scienze

Riflessioni per una didattica dell'integrazione

Mirella Fortino

1. Scienza e filosofia

Considerando il rapporto fra scienze e filosofi, la presente comunicazione è intesa a porre in discussione il concetto di interdisciplinarietà, che qui è inteso nella sua valenza di metodo che nella scuola secondaria superiore consente l'integrazione, o meglio, il fondersi insieme dei diversi saperi. Un breve cenno a un'esperienza didattica vuole essere testimonianza di un operare a tal fine, guadagnando una migliore consapevolezza del concetto di cultura mediante il recupero di radici filosofico-scientifiche antiche, senza trascurare però il valore di forme di comunicazione innovative.

Il tema del Convegno e la sezione dedicata al rapporto fra filosofie e scienze inducono a riflettere su un rapporto importante che nella prassi didattica non sempre è declinato efficacemente. Il sapere filosofico, autentica espressione dello spirito teoretico che per essenza è sapere contemplativo e disinteressato che nasce dalla meraviglia di fronte al reale, dal bisogno metafisico di comprensione della realtà come totalità, non sempre è autenticamente concepito come sapere per natura legato all'idea di *epistème*. Eppure fin dalle origini, come filosofia della *physis*, a tale idea la filosofia è sicuramente legata, anche se il concetto di epistemologia oggi non rinvia all'idea di verità incontrovertibile.

La parola d'ordine "innovazione" attualmente sollecita anche il ripensamento delle metodologie d'insegnamento, e impone domande non desuete sul "senso" e sul "come" dei diversi saperi. Una recente sperimentazione avviata in alcuni licei con il fine di potenziare i saperi scientifici, il sapere matematico e quello fisico, prevede anche ore aggiuntive di filosofia, e ciò precisamente nei termini della disciplina "Matematica e filosofia". E non senza ragione. La filosofia a nostro avviso non sarà un'eccedenza, ma segno della non indulgenza a una vera o solo presunta deriva scienziata negli Istituti a indirizzo scientifico. Si consideri pure che la legge n. 107 del 2015 non riduce l'insegnamento interdisciplinare a un espediente retorico¹.

¹ Troviamo un riferimento agli «insegnamenti interdisciplinari» nell'articolo 1 riguardante l'autonomia scolastica e l'«articolazione modulare del monte orario annuale di disciplina». Cfr. Legge 13 luglio 2015, n. 107, art. 1, comma 3, in «Gazzetta Ufficiale», Serie Generale, n. 162 del 15 luglio 2015.

La meta-pan-epistemologia di Edgar Morin

Bruna Valotta

Il seguente lavoro intende mostrare come la riforma congiunta dell'insegnamento e del pensiero¹, auspicata dal filosofo Edgar Morin, rappresenta la condizione imprescindibile per la realizzazione di una *democrazia cognitiva*² da cui possa sollevarsi una coscienza planetaria in grado di liberarci dal gorgo della spirale riduzionista che ostacola il riconoscimento della *terra-patria*³ come *comunità di destino*⁴. La speculazione filosofica moriniana è, infatti, attraversata dall'incessante tentativo di colmare quello iato tra cultura e natura a cui il paradigma riduzionista, di matrice cartesiana, ha dato l'avvio.

A tale scopo il pensatore contemporaneo si cimenta nell'impresa di elaborare un metodo conoscitivo in grado di "sanare" quella «patologia del sapere»⁵, innescata dalla separazione tra filosofia e scienza⁶, avvenuta in età moderna, le cui conseguenze sono state devastanti per la civiltà dell'umano,

¹ E. Morin, *La Tête bien faite. Repenser la réforme, réformer la pensée*, Éditions du Seuil, Paris 1999 (trad. it. di S. Lazzari, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 2000).

² Su tale questione mi limito a rinviare ai seguenti testi: E. Morin, *Educare gli educatori. Una riforma del pensiero per la democrazia cognitiva*, a cura di A. Martini, EDUP, Roma 2000; E. Morin, *Introduction à une politique de l'homme*, Éditions du Seuil, Paris 1965 (trad. it. di A. Perri, *Introduzione a una politica dell'uomo*, Meltemi, Roma 2000).

³ E. Morin, A.B. Kern, *Terre-Patrie*, Seuil, Paris (trad. it. di S. Lazzari, *Terra-Patria*, Raffaello Cortina, Milano 1994).

⁴ Morin riprende questa suggestiva espressione da Otto Bauer. Su ciò si veda E. Morin, *La Tête bien faite*, cit., pp. 66-67.

⁵ E. Morin, *La Méthode 3. La connaissance de la connaissance*, Éditions du Seuil, Paris 1986 (trad. it. di A. Serra, *Il Metodo 3. La conoscenza della conoscenza*, Raffaello Cortina, Milano 2007, p. 9).

⁶ La scienza classica, già a partire da Galileo, persegue un'obiettività sperimentale che obbliga la natura ad esprimersi in termini quantitativi; questo, da un lato, significa che per conoscere scientificamente un fenomeno è necessario misurarlo, analizzarlo, dall'altro, che non è più possibile occuparsi di tutto ciò che non può essere direttamente osservato, ovvero il mondo delle qualità e della soggettività che le percepisce, che subisce, quindi, un occultamento, insieme a tutte quelle domande cruciali sul senso dell'esistenza le quali, pur essendo fondamentali per orientare l'uomo nel mondo, vengono accantonate da una ragione strumentale che non riesce più ad esplicitarle. Su ciò rinvio a E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, L'Aja 1959 (trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2008).

Non possiamo non dirci giusnaturalisti? Diritto, natura, artificio

Luca Baccelli

Django: “This is the way things are.

You can’t change nature”.

Remy: “Change is nature, Dad.

The part that we can influence.

And it starts when we decide”.

B. Bird, J. Pinkava, *Ratatouille*, Pixar Animation Studios, 2007

1. L'uomo artificiale

La natura, ossia l'arte per mezzo della quale Dio ha fatto e governa il mondo, viene imitata dall'arte dell'uomo, oltre che in molte altre cose, anche nella capacità di produrre un animale artificiale. [...] Viene infatti creato dall'arte quel grande LEVIATANO chiamato REPUBBLICA o stato (in latino CIVITAS) che non è altro che un uomo artificiale¹.

L'opera di Thomas Hobbes può essere vista come la fondazione giusnaturalistica del giuspositivismo. Per Hobbes gli esseri umani sono uguali per natura e competono per risorse limitate e per primeggiare sugli altri. La stessa ragione, che Hobbes identifica con il “calcolo”, non è affatto un fattore di socializzazione: dato che sono razionali, gli uomini si rendono conto che il modo più efficace ed economico di procurarsi i beni che soddisfano i propri desideri è la violenza. E tutto ciò è legittimo nello stato di natura: il principio naturale di autoconservazione, «una ferrea legge di natura, non meno rigida di quella per cui una pietra cade verso il basso»², si esprime nel diritto naturale, lo *ius omnium in omnia*, la legittimità dell'appropriazione di tutto ciò che è necessario all'autoconservazione. Da tutto questo consegue che il conflitto di tutti contro tutti è la condizione naturale dell'umanità; una situazione di costante esposizione alla minaccia della morte violenta e conseguentemente di paura endemica. In tale condizione è impossibile ogni forma di

¹ T. Hobbes, *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil* [1651], Basil Blackwell, London 1946 (trad. it. *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 5).

² T. Hobbes, *De cive* [1642], in Id., *Opera philosophica. Quae latine scripsit, omnia*, Bohna, Londinii 1839-1845 (trad. it. *Elementi filosofici sul cittadino*, TEA, Torino 1994), p. 7.

Il realismo transazionale Una risposta all'anti-realismo dei *social studies of science**

Pierluigi Barrotta

Introduzione

L'affermazione che la società influenza la costituzione delle ontologie scientifiche è in genere associata a filosofie fortemente anti-realiste. Un esempio è offerto dalle versioni più radicali dei *social studies of science*. Secondo questa interpretazione, le teorie scientifiche sono solo “costrutti sociali”. Una volta “decostruiti”, rivelerebbero relazioni socio-economiche oppure asimmetrie di potere. Sarebbe dunque solo un mito l'idea che le teorie scientifiche vengano accettate perché rispecchiano correttamente la realtà.

Certamente, i *social studies of science* hanno molto contribuito ad uno scetticismo corrosivo nei confronti della scienza. Non credo che ci siano relazioni dirette tra i movimenti antiscientifici che, come un fiume carsico, emergono continuamente dalla società e le posizioni più radicali della contemporanea sociologia della scienza. I movimenti contro i vaccini, per portare un esempio attuale, hanno in mente problemi assai specifici. Non estendono la loro critica all'impresa scientifica in quanto tale. Tuttavia, è indubbio che i *social studies of science* conducano ad una giustificazione culturale dei movimenti antiscientifici. Ciò giustifica l'asprezza del dibattito su tesi che a parere di molti sono tanto ingiustificate quanto pericolose.

In questo mio breve saggio, intendo anch'io respingere le tesi anti-realistiche. Tuttavia, lo farò da una prospettiva assai diversa da quella tradizionale. Solitamente, allo scetticismo antirealista si risponde con il ribadire la dicotomia tra la sfera tecnico/scientifica, da una parte, e la sfera politico/sociale, dall'altra. In sintesi, contro i *social studies of science* si afferma che la scienza spiega e prevede i fatti, mentre la società *utilizza* la conoscenza così acquisita per realizzare fini o valori sociali. Dunque, il sociale *non* entra nella costituzione di ciò che intendiamo come fatto scientifico.

La mia risposta allo scetticismo corrosivo dei *social studies of science* è assai diversa. Ciò che intendo mostrare è che l'influenza della società nella

* Il testo di questo intervento è una rielaborazione di alcuni temi trattati nel mio P. Barrotta, *Scienza e democrazia. Verità, fatti e valori in una prospettiva pragmatista*, Carocci, Roma 2016. Si veda, in particolare, il cap. 5.

Verso un contratto naturale

Aspettative e limiti

Gaspare Polizzi

1. Qualche appunto su “naturalismo” e “natura”, oggi

Hanno imparato molto gli uomini dagli animali. Dall’uso di una protesi per cacciare, difendersi o lavorare la pietra, alle prove di volo, *Homo sapiens* ha sviluppato le sue prime tecniche imitando gli animali. La ricerca dell’essenza dell’essere umano a partire da una sua autarchia ontologica è un esercizio scorretto e irrealizzabile, perché da un lato conduce a concepire un’improbabile opposizione natura-cultura, dall’altro comporta un essenzialismo antropocentrico, esito non scontato ed epigonale dell’umanesimo. La visione essenzialista dell’umano corrisponde specularmente a un essenzialismo animale, parimenti improbabile, a seguito del successo dell’evoluzionismo biologico. Non è quindi priva di pretese epistemologiche la nuova disciplina della zooantropologia, che riconosce l’identità dell’umano nella relazione e asserisce che «siamo il frutto di relazioni non-umane con il mondo per il 99% dei nostri predicati», spiegando in tal modo sia l’emancipazione umana verso il linguaggio e la cultura, sia la coevoluzione tra uomini e animali nella storia biologica, che ha prodotto la domesticazione, ma anche forme straordinarie di socialità tra uomini e alcuni animali, e soprattutto il cane¹. La zooantropologia può fruttuosamente spostare l’attenzione filosofica dall’animale in quanto tale al campo relazionale e dialogico che si produce nell’incontro tra umani e non-umani.

Il superamento di un umanesimo essenzialistico conduce oggi a chiedersi che cosa significhi “natura” e che cosa sia, filosoficamente parlando, il “naturalismo”.

¹ Cfr. R. Marchesini, *Alterità. L’identità come relazione*, Stem Mucchi Editore, Modena 2017, p. 58. Cfr. anche dello stesso, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002. Ho affrontato questi temi in *Per una filosofia della biosfera*, in «Animal Studies. Rivista italiana di antispecismo», IV (2015), 10, pp. 54-71. Sull’intricato tema della domesticazione cfr. il classico J. Clutton-Brock, *Storia naturale della domesticazione dei mammiferi*, trad. it. di P. Budinich, Bollati Boringhieri, Torino 2001 e più di recente R. Francis, *Addomesticati. L’inusitata evoluzione degli animali che vivono accanto all’uomo* [2015], trad. it. di F. Pe’, Bollati Boringhieri, Torino 2016. Per una lettura dichiaratamente “filo-canina” cfr. D.J. Haraway, *Compagni di specie. Affinità e diversità tra esseri umani e cani* [2003], con un saggio e la traduzione di R. Marchesini, Sansoni, Firenze 2003.

Dal soggetto moderno al profilo postmoderno: evoluzione dell'identità personale

Mosè Cometta

Premessa

Se il soggetto moderno nasce come ricerca di senso e coerenza nell'intimità – un'intimità dilaniata dalla lotta fra natura e ragione – l'individuo contemporaneo si trasforma in modo da delegare il compito narrativo della coscienza ai *social media*, rivelando così importanti aspetti della società a matrice neoliberale: l'appiattimento è infatti il presupposto per una comunicazione più efficace.

Quando nel XVII secolo Cartesio lavorava alla propria opera, dando vita a un edificio concettuale talmente importante da essere considerato il vero e proprio inizio della modernità, egli poneva altresì le basi del *soggetto*, che sarebbe stato l'autore fondamentale della modernità. Padre del soggetto, il filosofo francese lo definisce in molti modi. Ciò che agli occhi di diversi ricercatori contemporanei risulta interessante è il modo in cui il soggetto cartesiano prende forma. Egli è infatti una sorta di *archetipo* dell'uomo borghese, risultato di un modo particolare di comprendere ed interagire con la realtà. Tale soggetto è, da questo punto di vista, lo strumento sociale fondamentale sul quale si è poi costruita la società moderna nelle sue innumerevoli versioni e variazioni. Per comprendere i cambiamenti identitari in atto oggi, grazie anche alla rivoluzione tecnologica e al mondo virtuale, occorre allora tracciare una breve storia del soggetto moderno.

Il soggetto, in latino *subiectus*, è letteralmente ciò che è *posto sotto*. Si tratta cioè di un *qualcosa* che è *soggetto* a una forza esterna, a una realtà che sta al di sopra. Come sappiamo, il soggetto sorge come rivendicazione nei confronti della natura e della comunità. V'è un soggetto solo laddove è presente un'autocoscienza – secondo la famosa formula cartesiana *cogito ergo sum*. L'autocoscienza, che è tale e si percepisce come tale unicamente grazie alla propria capacità di pensiero, prende dunque distanza dalla realtà come materialità diffusa e confusa. Se potessimo descrivere mitologicamente la filosofia di Cartesio potremmo allora parlare di come la coscienza prenda le distanze dalla materia del mondo e, così, inizi a strutturarla. La coscienza deve avere un *locus* per potersi astrarre dal mondo materiale, e così differenziarsi da questo acquisendo un'identità propria. Questo *locus amoenus* è l'intimità, l'interiorità.

Naturaleza, sociedad y derecho en la disputa de las artes del Renacimiento italiano

Ennio De Bellis

1. Puede ser interesante recordar que la relación entre naturaleza, sociedad y derecho tiene raíces que se remontan a los orígenes de la filosofía, pero esta discusión se oficializa por primera vez entre los siglos XV y XVI. En este periodo, gracias al afianzamiento de las universidades, el estudio de la naturaleza se estructura según una metodología que es predominantemente aristotélica, la organización social es investigada según criterios que serán definidos como *humanísticos*, y el derecho consolida una tradición filosófica donde se enfrenta la dialéctica aristotélica con la retórica ciceroniana.

2. Para remontarse a las fuentes de esta discusión se debe recordar que el debate comúnmente conocido con el nombre de “Disputa de las artes”, tal como se perfila en el siglo XV, parte de las premisas de la doctrina de Averroes que da preponderancia a la cuestión sobre la nobleza de las ciencias. En el comentario al *De anima*, de hecho, en varios lugares, él se pregunta si la jerarquía de las disciplinas depende de la certeza del método utilizado, o bien, de la importancia de la ciencia por sí misma. El Cordobés pone como ejemplo a la geometría, la cual sería superior a la astrología *per confirmationem demonstrationis*, mientras, desde su punto de vista, la astrología supera a la geometría *nobilitate subiecti*.

Ya desde estas premisas, empero, se perfila el problema del papel de las matemáticas que, a pesar ser sumamente sólidas en su estructura absolutamente consecuencial, no le parecen a Averroes nobles en su objeto de estudio. Averroes, en el comentario 74 al segundo libro de la *Física*, liga directamente la atribución del grado de nobleza de una disciplina a la valoración del fin de ella misma. Esto lo lleva a desvalorizar las matemáticas, las cuales comparten con las ciencias naturales (y, por lo tanto, con toda investigación del mundo sublunar) un bajo nivel de relevancia¹. También en el *Comentario a la Metafísica*, en varios lugares subraya cómo no se puede hablar

¹ Cfr. Aristotelis *De physico auditu libri octo. Cum Averrois Cordubensis variis in eosdem commentariis*, II, text. 47, in Aristotelis, *Omnia quae extant Opera. Averrois Cordubensis in ea opera omnes, qui ad haec usque tempora pervenere, commentarii*, 12 voll., Apud Iunctas, Venetiis 1562, Unveränderter Nachdruck, Minerva, Frankfurt a.M. 1962, vol. IV, p. 75v.

“Diventare ciò che si è”

Ri-pensare la “fioritura dell’umano”

tra *physis*, *paideia* e *nomos*, in dialogo con Aristotele

Arianna Fermani

L’anima del discepolo deve essere esercitata attraverso le proprie abitudini a trarre piacere e a disprezzare in modo appropriato, come fa la terra fecondata dal seme.

Etica Nicomachea X, 9, 1179 b 24-26¹

Non è una differenza da poco il fatto che subito fin dalla nascita veniamo abituati in un modo piuttosto che in un altro ma, al contrario, è importantissimo o, meglio, è tutto.

Etica Nicomachea II, 1, 1103 b 23-25

In questa breve comunicazione si tenterà di attraversare le nozioni di natura (*physis*)² e cultura (*paideia*) all’interno della riflessione aristotelica, misurandosi anche, seppur *en passant*, con quella di legge (*nomos*).

La nozione di *paideia* (i cui molteplici significati si raccolgono intorno a due fondamentali poli quali quelli di *cultura* e di *educazione*) risulta essere, in Aristotele, profondamente *radicata in* – e *inscindibile da* – quella di natura, ed indica sia l’*esito*, cioè il risultato di un percorso formativo, sia il *percorso formativo* stesso.

Innanzitutto – aspetto su cui non mi soffermerò in questa sede – è importante sottolineare come lo Stagirita fornisca elementi imprescindibili sul tema dell’educazione, in primo luogo a livello *istituzionale-normativo*. Il Filosofo, infatti, impone al legislatore come uno stretto dovere legiferare sull’educazione. Nell’VIII libro della *Politica*, infatti, si legge esplicitamente

«che debbano essere promulgate leggi sull’educazione e che questa debba essere impartita a cura della comunità è evidente»³.

¹ La traduzione di questa e delle altre Etiche è di chi scrive, in *Aristotele, Le Tre Etiche e il Trattato sulle Virtù e i Vizi*, con testo greco a fronte, presentazione di Maurizio Migliori; traduzione integrale dal greco, saggio introduttivo, note, sommari analitici, indice ragionato dei concetti, indice dei nomi propri, bibliografia di Arianna Fermani, Bompiani Il Pensiero Occidentale, Milano 2008; Giunti Editore, Milano 2018.

² Si tratta di una nozione piuttosto articolata, per l’approfondimento della quale mi permetto di rimandare al capitolo *Natura/nature, virtù e felicità* di A. Fermani, *L’etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, Morcelliana, Brescia 2012.

³ *Politica* VIII, 2, 1337 a 33-34 (Aristotele, *Politica*, a cura di C.A. Viano, BUR, Milano 2002).

Indice

Parte Introduttiva

Natura, cultura e realtà virtuali. Vecchi nomi per nuovi modi di pensare <i>Riccardo Roni</i>	7
Ringraziamenti	19

Parte Prima

Natura, cultura e neuroscienze

Relazioni

Metaetica e scienze cognitive <i>Mario De Caro</i>	23
Illuminismo 4.0, ovvero come preservare l'illuminismo nel mondo odierno? <i>Gereon Wolters</i>	27

Comunicazioni

Natura e Spirito nel pensiero di Benedetto Croce <i>Gaetano Giandoriggio</i>	39
Cogito ergo sum <i>Linda Smurra</i>	47
Wittgenstein alla fine della modernità. Forme di vita e giochi linguistici tra natura e cultura <i>Vincenzo Surace</i>	53

Parte Seconda*Linguaggi naturali/linguaggi artificiali***Relazioni**

- “I feel your pain”: le macchine dell’empatia
Laura Boella 61
- Etica delle tecnologie comunicative
Adriano Fabris 71
- “Letteratura disegnata” fantascientifica, etica e robotica
Barbara Henry 77

Comunicazioni

- Le metamorfosi *del e nel* virtuale
Lara Bazzani 89
- Ibridazioni fra organico e inorganico in ambito artistico ed estetico
Edvige Galbo 99
- L'enfant sauvage* tra memoria e linguaggio.
 Un confronto tra Vico e Halbwachs
Emma Nanetti 107

Parte Terza*Filosofie e scienze: per una didattica integrata
 nella scuola secondaria superiore***Tavola rotonda**

- Didattica integrata: prospettive per l’insegnamento della filosofia
Anna Bianchi 117
- La luna di Parmenide: scienza, storia e didattica della filosofia
Gustavo Cevolani 125
- Didattica della filosofia e rapporto filosofia-scienze.
 Una puntualizzazione
Francesco Piro 133
- L’integrazione all’insegna della *insecuritas* esistenziale
Carlo Tatasciore 143
- L’integrazione tra i saperi in prospettiva didattica
Bianca Maria Ventura 147

Comunicazioni

- Il principio responsabilità di Hans Jonas e la transizione verso le energie rinnovabili
Tommaso Codignola 155
- Antiche e nuove alleanze tra filosofia e scienze. Riflessioni per una didattica dell'integrazione
Mirella Fortino 163
- La meta-pan-epistemologia di Edgar Morin
Bruna Valotta 171

Parte Quarta

Natura, società e diritto

Relazioni

- Non possiamo non dirci giusnaturalisti? Diritto, natura, artificio
Luca Baccelli 181
- Il realismo transazionale. Una risposta all'anti-realismo dei *social studies of science*
Pierluigi Barrotta 193
- Verso un contratto naturale. Aspettative e limiti
Gaspere Polizzi 201

Comunicazioni

- Dal soggetto moderno al profilo postmoderno: evoluzione dell'identità personale
Mosè Cometta 217
- Naturaleza, sociedad y derecho en la disputa de las artes del Renacimiento italiano
Ennio De Bellis 223
- “Diventare ciò che si è”. Ri-pensare la “fioritura dell'umano” tra *physis*, *paideia* e *nomos*, in dialogo con Aristotele
Arianna Fermani 229
- Natura, individuo e “civil association”:
Thomas Hobbes riletto da Michael Oakeshott
Paola Mastrantonio 235
- Note biografiche 243

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di ottobre 2018