Cultura, diritto e politica nel pensiero di Gian Vincenzo Gravina

Gaetano Antonio Gualtieri

In this essay the Author defines the place of Gian Vincenzo Gravina in modern science and analyzes his critical and impartial position between the ancient and modern world. Just thanks to his independent thought, the Calabrian philosopher manages to conceive a modern political and juridical science aiming at the pursuit of common good. However, the path that leads to the foundation of a State based on progress and balance among social classes is extremely hard and requires an appropriate educational process, to affirm which the contribution by the figure of the thinker is fundamental, whose main feature is distant both from the sovereign and from illiterate people.

Keywords: *Gravina, Poetry, Law, Community, Politics.*

1. La scienza di Gravina: la posizione critica fra antico e moderno

Una delle personalità più rappresentative del mondo culturale italiano del periodo compreso fra la fine del Seicento e la prima metà del Settecento è indubbiamente quella di Gian Vincenzo Gravina (1664-1718). Vissuto in una fase storica in cui è ancora molto sentito il dibattito provocato dalla *Querelle des anciens et des modernes*, Gravina si discosta dalla maggioranza degli uomini di lettere del suo tempo, poiché non partecipa alla disputa che in quegli anni impegna alcuni intellettuali italiani contro l'*intelligenza* francese; l'ottica graviniana si pone piuttosto nella prospettiva di superare *d'emblée* tutto questo, per spostare il baricentro dell'interesse in direzione di una rifondazione della *sapientia* e di un radicale rinnovamento complessivo, connesso ad un'ansia di reimpostazione di tutta la cultura e di tutto il sapere, a cominciare dalla critica nei confronti della metafisica e della teologia tradizionali¹. Si può pertanto affermare

¹ Nella polemica antitaliana, che i francesi ingaggiano nel contesto della *Querelle*, Gravina non si allinea alle posizioni degli altri uomini di lettere italiani, arroccati a difesa dell'italianità, ma preferisce assumere un punto di vista più distaccato, che sia capace, al contempo, di guardare in maniera più obiettiva alla situazione culturale dell'Italia. Non deve, dunque, stupire che egli finisca con l'accogliere anche le concezioni di autori transalpini come Boileau e Bouhours. Si vedano, in merito, le riflessioni di Rosalba Lo Bianco, *Gian Vincenzo Gravina e l'estetica del delirio*, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo 2001, p. 23.

che Gravina colga prima di altri il mutamento dei tempi e il cambiamento di rotta della cultura.

Il pensatore calabrese (Gravina era nativo di Roggiano, nei pressi di Cosenza) sente particolarmente tale problematica, anche perché percepisce che la cultura italiana evidenzia segnali di preoccupante arretratezza. Egli comprende che un rinnovamento della società, inglobante pure la politica, deve inevitabilmente passare attraverso una revisione critica dei modelli culturali. Non bisogna quindi stupirsi se un primo bersaglio polemico sia rappresentato dalla filosofia aristotelico-scolastica, alla quale il filosofo roggianese oppone il pensiero dei vari Bacone, Cartesio, Galileo, Gassendi².

Gravina cerca di osservare con un certo disincanto la situazione della cultura europea, in particolare quella italiana, all'epoca ancora tesa fra l'oscurantismo di una certa tradizione culturale e i primi sentori della modernità³. Ragion per cui, egli opera una ben precisa scelta di campo, ponendosi contro schemi culturali che rispecchiano anche scelte politiche obsolete e arretrate⁴. Ciò, comunque, non deve indurre a pensare che Gravina sia un modernista avverso al mondo antico in senso assoluto. Come ha attentamente osservato Fabrizio Lomonaco, infatti, nell'autore roggianese non si produce un rifiuto *tout court* della tradizione, ma si coglie, nella valutazione delle cose, una ponderazione che punta a saldare gli antichi valori con la complessità del mondo moderno⁵. Più in generale, è possibile affermare che Gravina costituisce l'epitome e la punta più avanzata di un certo intellettualismo meridionale che risente di un'impostazione culturale eclettica⁶. Si comprende così pure il motivo per cui emerge in lui un forte interesse sia per il suo conterraneo Telesio sia, in senso lato, per il naturalismo rinascimentale⁷.

² Si veda Gianvincenzo Gravina, *In auspicatione studiorum. Oratio de sapientia universa* (1700), in Id., *Scritti critici e teorici*, a cura di Amedeo Quondam, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 381.

³ Cfr. Gaetano Compagnino, Giuseppe Savoca, *Dalla vecchia Italia alla cultura europea del Settecento*, Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 79-95.

⁴ Cfr. Vedi Tiziana Carena, *Critica della ragion poetica di Gian Vincenzo Gravina. L'immaginazione, la fantasia, il delirio e la verosimiglianza*, Mimesis, Milano 2001.

⁵ Cfr. Fabrizio Lomonaco, *Le Orationes di G. Gravina: scienza, sapienza e diritto*, La città del sole, Napoli 1997, pp. 18-9.

⁶ *Ibidem*.

⁷ La partecipazione di Gravina al dibattito scientifico contemporaneo del suo tempo è attestata, fra l'altro, da alcuni indiretti richiami da parte di Celestino Galiani in una lettera indirizzata a Gregorio Caloprese, cugino di Gravina, nota col titolo di *Epistola de gravitate et cartesiani vorticibus* (1714), ora pubblicata come appendice del saggio di Vincenzo Ferrone, *Celestino Galiani e la diffusione del newtonianesimo. Appunti e documenti per una storia della cultura*

L'anarchismo giuridico di Schelling tra escatologia e teocrazia

Andrea Raciti

The core hypothesis of this inquiry consists of the following thesis: Schellingian legal thought constitutes a kind of legal anarchism which represents a specific form of theocratic eschatology. If it is correct to assert that, on the one hand, Schelling constantly elaborates and reformulates an ontology adept at the foundation of the Rechtslehre, it is equally true that, on the other hand, it is legal anarchism which orients the speculative direction of ontology itself. Thus, legal anarchism as politics of ontology is eminently that particular configuration of intersubjective relationships, and, specifically, of those between the individual and the legal order of State, which represents itself as a precise theocratic self-foundation, namely a sort of anarchist and mystical society which lives inside the political reality, but, at the same time, considers itself as beyond the State and its law.

Keywords: Schelling, Legal Anarchism, Theocracy, Eschatology, Politics of Ontology.

1. Il dio smembrato

La filosofia del diritto si presenta come una sezione della sfera speculativa del pensiero schellinghiano che pervade l'intera prestazione intellettuale del filosofo, ripresentandosi in precisi momenti decisivi della sua riflessione metafisica. Infatti, si staglia dinanzi a noi alla stregua di una creatura frammentaria, dispersa, polverizzata all'interno del Sistema, nelle diverse fasi della costante rielaborazione di esso.

A causa di questo carattere di *theós sparagmós*, dio smembrato immanente al Sistema, la riflessione gius-filosofica schellinghiana non pare abbia mai potuto acquistare il rango che le sarebbe proprio, né nel cosiddetto "canone" della filosofia giuridico-politica o della filosofia morale né, per di più, nell'ambito della stessa trattazione storiografica del pensiero di Schelling. Tuttavia, pur essendo smembrato, e, anzi, proprio in virtù di ciò, il *theós* può essere ricomposto.

Ed è proprio a quest'altezza che emerge la nostra ipotesi di ricerca. Anzitutto, la filosofia del diritto schellinghiana non sarebbe altro che una *Staatslehre*, la quale, attraverso la riformulazione a cui il filosofo la sottopone, parallelamente a quella che opera sulla sua meta-

fisica nelle varie fasi del suo pensiero, presenta una precisa direzione di fondo a cui Schelling resta sostanzialmente fedele, dagli scritti giovanili di stampo fichtiano (1795-1797) con in testa la *Neue Deduktion des Naturrechts*, fino alla tarda «filosofia positiva».

La direzione di fondo a cui la nostra ipotesi allude è la seguente: il pensiero gius-filosofico schellinghiano rappresenta una posizione *anarchico-giuridica* la quale – al netto dell'apparente stemperamento degli eccessi individualistici e libertari operato negli scritti successivi alla *Neue Deduktion* – viene man mano radicalizzata nel corso della maturazione della riflessione del filosofo, mediante una costruzione sempre più raffinata di un'ontologia la quale, da un lato, si presta come potente sostegno speculativo dell'anarchismo giuridico, ma che, tuttavia, dall'altro, risulta a sua volta fondata *sul* e orientata *dal* gius-anarchismo di cui è l'espressione metafisica pregnante.

Pertanto, l'anarchismo giuridico di Schelling consisterebbe non in un'ontologia politica, bensì in una *politica dell'ontologia*. Quest'ultima si dovrebbe intendere nel senso – affatto diverso da quello delineato recentemente da Agamben¹ – di una piena coimplicazione *e* del genitivo soggettivo *e* del genitivo oggettivo che la costituiscono. Anzitutto, l'anarchismo giuridico è politica *dell'ontologia* in quanto l'atteggiamento di assoluta indipendenza del singolo dinanzi allo Stato e al suo diritto positivo, si presenta in Schelling come un *contenuto* inscindibile della dottrina schellinghiana dell'essere, alla quale *appartiene* e da cui sembra dipendere in modo essenziale (genitivo *soggettivo*), almeno a partire dal saggio sull'essenza della libertà umana del 1809.

¹ Il filosofo italiano ha tentato di fondare una propria versione della politica dell'ontologia, delineando una sorta di forma vuota della possibilità, indefinibile ed indeterminabile, una pura ricettività o affezione che si presenta refrattaria a qualsiasi fondazione storicamente radicata e pregna di contenuto sostantivo, materiale, concretamente politico. A partire da una reinterpretazione della *chora* platonica, rivisitata come il puro aver-luogo, ossia, secondo la traduzione agambeniana di un passo del *Timeo*, quella dimensione «tangibile con un ragionamento bastardo accompagnata da assenza di sensazione» (Giorgio Agamben, *L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia*, Einaudi, Torino 2022, p. 86), e così ridotta la *chora* stessa ad un'eterea ineffabilità teoreticistica, Agamben prova così a giustificare l'insuscettibilità – o, nel migliore dei casi, la non auspicabilità – di qualsivoglia presa effettiva sul reale da parte dell'azione umana e della filosofia stessa. Infatti, secondo un'ineluttabile necessità che l'Autore giustifica in modo nient'affatto stringente, ovvero soprattutto in base ad alcuni fitti giochi etimologici con la parola "res" in *ibidem*, pp. 17-36 e alcune considerazioni sulle metafisiche di Gaunilone, Cartesio e Leibniz in *ibidem*, pp. 37-64 – qualunque tentativo di attuare un governo del reale si risolverebbe in aporie e contraddizioni e finirebbe col distruggere, «teoricamente e praticamente, metafisicamente e politicamente la realtà che voleva comprendere».

«Presentismo» e revisionismo esegetico. Il caso Gramsci

Alberto Burgio

Le spectacle, comme organisation sociale présente de la paralysie de l'histoire et de la mémoire, de l'abandon de l'histoire qui s'érige sur la base du temps historique, est la fausse conscience du temps.

Guy Debord, *La société du spectacle* (1967)

Je suis historien le matin et φιλοσοφει le soir.

Marc Bloch, *Philosophie* (1902)

In discussing the problem of the crisis of philosophical historiography, the paper brings the current prevalence of the "presentist" attitude back to the oblivion of labour process that Marx considers to be the origin of the commodity fetishism. As regards the so-called "Italian theoretical Marxism", the paper shows how one outcome of "presentism" is the revisionist exegesis which, on questionable textual grounds, calls the Marxism of Gramsci (and of Antonio Labriola himself) into question in order to separate him from the experience of the Bolshevik revolution.

Keywords: *Presentism, Post-modernism, Antonio Gramsci, Antonio Labriola, Commodity Fetishism.*

1. Crisi della storiografia filosofica e mutamenti reali

Per enunciare con chiarezza il mio giudizio sulla questione posta al centro della nostra discussione, dico subito che condivido nella sostanza il modo in cui il problema della «grave crisi» in atto nella storia della filosofia è posto nella traccia del nostro seminario: penso anch'io che il problema specifico della crisi della storiografia filosofica sia in effetti parte di una *più generale* crisi della storiografia, e che a sua volta questa crisi complessiva (sulla quale da tem-

* Testo integrale dell'intervento pronunciato (con il titolo *Il caso del «marxismo teorico italiano»*) in occasione del seminario su «La filosofia oggi in Italia: il caso della storia della filosofia», svoltosi presso l'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Firenze, Palazzo Strozzi) il 12 e 13 dicembre 2023.

po gli storici più avvertiti ragionano¹) non si lasci comprendere se non come espressione della crisi «più ampia e vasta» che investe il nostro rapporto con il passato². Domandarsi cosa succede nel campo della storiografia filosofica implica riflettere sul nostro rapporto con il passato e con la storia, ed è bene sapere che non c'è nulla di nuovo né di particolarmente originale in questo genere di riflessioni, se è vero che, come avvertì già Marc Bloch,

chaque fois que nos strictes sociétés, en perpétuelle crise de croissance, se prennent à douter d'elles-mêmes, on les voit se demander si elles ont eu raison d'interroger leur passé ou si elles l'ont bien interrogé³.

Quest'osservazione di Bloch è importante perché aiuta ad avere consapevolezza della necessità di spingere lo sguardo al di là del ridotto dei nostri studi "specialistici" e delle istituzioni che ne costituiscono l'*habitat* tradizionale. Va da sé che, in ultima analisi, un

¹ Tra i molti contributi sul tema si vedano, da ultimo, Michele Battini, *Necessario illuminismo. Problemi di verità e problemi di potere*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2018, e Francesco Benigno, *La storia al tempo dell'oggi*, il Mulino, Bologna 2024; ma si leggono ancora utilmente anche i saggi raccolti nel n. 11/luglio-dicembre 2004 (*Fare storia oggi*) di «900. Per una storia del tempo presente».

² La lettera d'intenti del seminario collocava l'avvio di questa crisi alla fine degli anni Settanta del secolo scorso e ne individuava le cause, *in primo luogo*, nel «cambio di paradigma che avviene negli studi filosofici in Italia, da un lato con la crisi del marxismo teorico (compreso Gramsci), dall'altro con l'irruzione di nuovi problemi (dominio della tecnica, secolarizzazione, tramonto dell'Occidente) e di autori come Heidegger, Gadamer, Derrida, Wittgenstein e naturalmente Nietzsche, non analizzati in una prospettiva di carattere storico». La lettera faceva poi riferimento a un *secondo ordine di cause*, più generale, con il sottolineare che «questa crisi degli studi storico-filosofici si connette a sua volta a una crisi più ampia e di vasta portata che riguarda il rapporto, in generale, anche da parte delle nuove generazioni, con il passato, con la storia, che nel nostro paese ha coinciso anche con il declino e la fine, a cominciare dagli anni '60, delle posizioni di carattere "storicistico" che a loro volta si connettevano a una considerazione della dimensione storica come predicato essenziale della formazione civile dei cittadini». È un quadro complesso e articolato, che ritengo debba essere assunto nella sua interezza. È vero che per un verso la lettera d'intenti precisava che il seminario «non intende confrontarsi con questi problemi di ordine generale» in quanto «vuole porre una domanda specifica e circoscritta sulla situazione attuale della storia della filosofia, sulle ragioni profonde del mutamento in corso, interrogandosi sul lavoro che bisogna oggi compiere per ridare centralità e prospettiva, in questa nuova situazione, agli studi storico-filosofici, sia sul piano culturale che su quello accademico e istituzionale». Ma al tempo stesso nella lettera si osservava, con piena ragione, che da quei problemi di ordine generale «naturalmente non si può prescindere quando si voglia collocare in modo adeguato il problema della crisi della storia della filosofia», ragion per cui «si richiede un'analisi che prenda le mosse dai mutamenti di ordine generale che riguardano non solo gli studi filosofici, ma la cultura italiana in generale, dalla fine degli anni '70 in poi».

³ *Apologie pour l'Histoire, ou, Métier d'historien*, Colin («Cahiers des Annales», 3), Paris 1949, p. x.

Lavoratori liberi e schiavi.
Il durevole paradigma di Moses Finley

Maria Luisa Pesante

This essay shows how Finley's historical reconstruction of ancient, or, better, Athenian views of slavery depends heavily on contemporary American theories in the realm of common law. This is in clear contrast to his constant teaching that modern conceptualizations must not be applied in any reconstruction of the ancient world's social relations. The essay therefore tries to explain some difficulties in Finley's writings.

Keywords: *Slavery, Moses Finley, Economy in Ancient Greece, Aristotle, Common Law.*

Questo tentativo di revisione storiografica muove da un frammento di storia antica, nel duplice senso che il principale oggetto della storiografia di cui si prova a ricostruire il percorso è la schiavitù nel mondo antico, e che i saggi di cui si discute risalgono agli anni '60-'80 del secolo scorso. Ovviamente non metto in discussione le ricostruzioni storiche positive fatte da Moses Finley, per la mia incompetenza¹. Provo invece a delineare il problema di quanto le sue ricostruzioni storiche – così volutamente circoscritte alle singole situazioni del mondo antico, in particolare greco – dipendano da premesse generali non spiegate che le rendono a loro volta indebitamente generalizzabili al di là di ogni indagine su circostanze e contingenze delle diverse configurazioni storiche².

Come paradigma di Finley intendo la sua costante risoluzione di spiegare la schiavitù nel mondo antico, soprattutto quello greco,

¹ Questo saggio è la prima parte di un ragionamento più generale circa i problemi della storia globale del lavoro, e in particolare del rifiuto di una distinzione tra lavoro libero e lavoro non libero. La parte successiva sarà pubblicata prossimamente. Enzo Ferrone ha avuto la cortesia di leggere questo saggio, e mi ha fatto un'importante obiezione, che mi ha indotto a riscrivere alcuni passaggi. Sia per la lettura sia per l'obiezione lo ringrazio caldamente, fermo restando che per il risultato la responsabilità è solo mia.

² Finley, come è noto, era fermamente contrario a usare concettualizzazioni economiche costruite per il mondo moderno al fine di interpretare il mondo antico, soprattutto del Mediterraneo, che era un mondo radicalmente diverso da quello che abitiamo. Cfr. il suo saggio sulle generalizzazioni nella storia antica, del 1963, ora in *The Use and Abuse of History*, Chatto & Windus, London 1975.

e ateniese o attico in particolare, come una condizione limite, mai pienamente realizzata, come uno di poli in uno spettro di condizioni del lavoro coatto, o – eufemisticamente – dipendente, genere di cui la schiavitù sarebbe una specie. Si tratta di uno spettro entro cui è difficile, secondo Finley, definire chi è libero e chi è schiavo. L'altro polo sarebbe ovviamente la libertà, la quale, però, come libertà assoluta sarebbe a sua volta altrettanto inesistente³. È una risoluzione mantenuta in diverse forme, e non senza qualche incostanza, o incoerenza. In una parola Finley ha mantenuto che per il mondo antico non si potesse pensare una categorizzazione nettamente antagonista di libertà e schiavitù. Nonostante importanti autori dell'antichità, come Aristotele e Cicerone tracciassero una netta distinzione tra il libero e lo schiavo, un punto cruciale del ragionamento di Finley fu sempre che simili distinzioni sono puramente concettuali, mentre «historically the important contrast is rather between slaves and other types of compulsory labour»⁴. Dunque è difficile, nel paradigma di Finley, definire che cosa è il contrario della schiavitù, la quale è ambigua per natura in quanto riduce a oggetto di proprietà un essere umano. In un saggio del 1964, quando le convinzioni dell'ormai cinquantenne Finley erano pienamente mature, egli scrisse che «[T]o a Greek in the age of Pericles or a Roman in Cicero's day, 'freedom' had become a definable concept, and the antinomy, slave-free, a sharp, meaningful distinction. We are their heirs, and also their victims»⁵.

Alla fine dello stesso saggio egli scriveva che non ci siamo ancora emancipati dall'antinomia di schiavo/libero, e che per periodi precedenti la libertà non è una categoria utile. Penso che il rifiuto della distinzione tra libertà e schiavitù dei lavoratori in generale possa

³ Sembra che Finley a questo proposito pensasse a qualche versione anarchica.

⁴ Moses I. Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Chatto & Windus, London 1980, p. 69.

⁵ Moses I. Finley, *Between Slavery and Freedom* (1964), ora in Id., *Economy and Society in Ancient Greece*, ed. by Brent Shaw, Richard Saller, Penguin Books, London-New York 1983, da cui cito, pp. 119-20, 132. La mia definizione del paradigma di Finley è molto stretta, e strettamente funzionale al problema che intendo affrontare, quello del rifiuto della distinzione tra lavoratori liberi e lavoratori schiavi. La definizione di Kostas Vlassopoulos, *Historicising Ancient Slavery*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2021, pp. 14-24, è molto più ampia, e comprende tutta la ricostruzione della schiavitù antica operata da Finley. Una ricostruzione complessiva delle origini e delle implicazioni della sua distinzione tra società schiavistica e società con schiavi è proposta da Noel Lenski, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, in Noel Lenski, Catherine M. Cameron (eds), *What is a Slave Society? The Practice of Slavery in Global Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 106-47.

The Atmospherical Turn in Phenomenology

Giorgio Rizzo

This paper aims at that phenomenological revision known as the “New Phenomenology” introduced in the philosophical landscape by the German philosopher Hermann Schmitz. According to this new philosophical paradigm, emotions and feelings are “atmospheres” poured out spatially that move the felt body. Countering the psychologist, reductionist, and introjectionist objectification of feelings and emotions, the “New Phenomenology” assumes that the idea of the soul, meant as a private inner sphere containing its entire experience, is mistaken. This paper, then, attempts to investigate the extent to which phenomenological revision serves to “approximate” the spontaneous life experience, that is, what really happens to people in a felt matter without them having intentionally constructed it.

Keywords: *New Phenomenology, Atmosphere, Felt Body, Surfaceless Space, Quasi-Things.*

1. A new phenomenological paradigm

According to the new phenomenological paradigm, inaugurated by the German philosopher Hermann Schmitz¹, emotions and feelings are ‘atmospheres’ poured out spatially that move the ‘felt’ (not the material) body. This change in the conception of inner life replaces the dominant trend in human self-interpretation which permeated for a long time the European intellectual tradition since Democritus and Plato. What does this trend properly consist of? It is rooted in the idea that man consists of a material body and a soul. This way of seeing things draws upon human understanding of the self and the world introduced in Greece in the second half of the 5th century B.C. We can term it, using Schmitz’s words, the ‘psychologist–reductionist–introjectionist’ objectification characterizing it as follows: the domain of experience is ‘dissected’ by ascribing to each conscious subject a private inner sphere— soul, *Geist*, consciousness is the same— containing its entire experience. Thanks to the introduction of the philosophical term ‘soul’, the external realm outside the souls is ground down to features of a few kinds, *res extensae* that

¹ Hermann Schmitz, *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie* (2014⁴); Eng. trans. by Tonino Griffero, *New Phenomenology. A Brief Introduction*, Mimesis, Milano 2019.

are ideally tailored for empirical experiments due to their intersubjective identificability and measurability. The ‘remnants’ of this grinding down are located in the souls or are ignored. Among them there are emotions, furthermore the felt body (*Leib*) and corporeal (*leiblich*) communication (e.g. in exchanging glances), significant situations as well as ‘surfaceless’ spaces and their occupation (e.g. by wind, sound, water, weather)³. The greater part of our spontaneous experience of the world gets lost as if we lived, *à la* Robinson Crusoe, in remote islands, or ‘bubbles’ according to Sloterdijk², with no possibility to reach the mainland. Such a view can only seem plausible in the armchair so that now has the time come to challenge the psychologistic–reductionist–introjectionist objectification. Philosophical tradition has completely ignored the felt body and confused it with the material body, although they belong to different forms of space. The material body, as a matter of fact, belongs to a space containing surfaces, whereas the felt body is part of a surfaceless one, just like the sound, the weather or the silence. In order to be receptive to what is manifest in our own experience, we should provide a broader conception of ‘phenomenon’: a phenomenon for *someone at a time* is a *state of affairs* of which the person in question cannot in earnest deny that it is a fact. What the above definition implies is that what counts as a phenomenon is *relativized* to a specific person at a certain time and all this means that there is no claim to universality of phenomenological description. This is the point on which classic (Husserlian) and new phenomenology diverge since for the latter phenomena are relative to conceptual perspectives — they are not «the things themselves» but rather things as they appear from a particular (historical, cultural, local, etc.) conceptual framework or «paradigm» (to use Kuhn’s term). As concerns this question, Schmitz introduces the notion of «abstraction base» (*Abstraktionsbasis*) of a culture or epoch intending by it a set of fundamental ideas or concepts so deeply entrenched in a common experience that they provide a deep framework of intelligibility in which all things

² Peter Sloterdijk, *Sphären I - Blasen, Mikrosphärologie* (1998); Eng. trans. by Wieland Hoban, *Bubbles. Spheres I. Microspherology*, MIT Press, Cambridge (MA) 2011. Bubbles refer to spaces of coexistence between and among human beings. According to Sloterdijk’s point of view contemporary world can be seen as a single cosmopolitan macro-sphere, as a decentralized network of social and cultural spheres, in which the concept of a central, self-structuring totality — religion, myth, science, enlightenment — has collapsed, and we find ourselves living in a complex sea of fragmentary yet contiguous spheres, which Sloterdijk likens to a «foam».

Apophantic Discourse and Human Exceptionalism

Gary Steiner

A central theme in Western philosophical thought extending back to Greek and Roman antiquity is the ideal of human exceptionalism. Exponents of this ideal have proclaimed the categorical superiority of human beings over all non-human beings in the created world, on the grounds that human beings are unique in possessing the capacity for logos. Almost without exception, these thinkers have conceived of logos in narrowly anthropocentric terms, namely, in terms of the predicative rationality and linguistic capacity that appear to be unique to human beings. Martin Heidegger noted a fundamental distinction between two different levels of meaning that sheds light on the anthropocentric limitations of the traditional ideal of human superiority. That distinction is one between “apophantic” and “hermeneutical” discourse. This distinction helps to shed light on the fact that many nonhuman animals, and not just human beings, participate actively in the articulation of meaning, thereby further shedding light on the fact that the tradition’s narrowly anthropocentric conception of logos is motivated by human arrogance rather than by a sober interest in the truth.

Keywords: *Anthropocentrism, Animal Rights, Morality, Agency, Human Exceptionalism.*

1. The Historical Commitment to Human Exceptionalism

There is a long history of common sense according to which human beings are “obviously” superior to all other beings in the created world, both in a cognitive and a moral sense. This common sense has come to be known in philosophical literature as the doctrine of human exceptionalism, the doctrine that in virtue of being the exclusive possessors of special cognitive abilities, human beings are fundamentally superior to all non-human beings, and most particularly superior to all non-human animals. Different thinkers have seized upon a variety of cognitive capacities in the endeavor to establish the categorical superiority of human beings: some have appealed to self-awareness, others to the capacity to have a biographical sense of self, and yet others to the capacity to contemplate the remote past and distant future. All of these appeals are ultimately reducible to the notion of *logos* as it was articulated by Aristotle, who conceived of *logos* in narrowly anthropocentric terms – which is to say that he

did not so much contemplate the various forms that *logos* can take, but instead seized upon a form of *logos* that appears to be unique to human beings and assigned a privileged status to it in the assessment of moral status. Each of the various forms of understanding that I noted a moment ago is ultimately reducible to Aristotelian *logos*, as I hope to show in the following remarks. I also hope to show that *logos* can and should be conceived in much broader terms than the narrowly anthropocentric terms in which Aristotle and the tradition working under his influence has conceived it.

In Greek antiquity, the term *logos* had a variety of meanings, including logic, language, reason, and a variety of ancillary notions such as speech (both in the sense of speech generally and in the sense of giving a speech), a measure in music, etc. For Aristotle, *logos* at its core signifies linguistic rationality: to be rational is to be linguistic, and to possess language is to be a rational being. Aristotle conceived of language as the articulation of meaning in specifically predicative terms and with the use of abstract concepts. It is in this sense that Aristotle conceived of *logos* in narrowly anthropocentric terms; he hewed his definition closely to those cognitive capacities that appear to be exclusive to human beings, and in doing so he ignored or excluded the prospect that intelligence can take a variety of forms that are neither reducible to nor dependent on predication and abstract concepts. It is my contention that this narrow focus on *logos* as it manifests itself in human conduct was no accident, but instead was part of a strategy for assigning to human beings the status of proximity to the gods and the prerogative to treat the rest of creation as a set of resources available for human beings to use as we see fit. This, in fact, is the core significance of the doctrine of human exceptionalism: that it confers on human beings the status of what Descartes would call «the masters and possessors of nature» and Kant would call «the titular lords of nature»¹.

In 1973, Richard Ryder coined the term “speciesism” to capture the arbitrariness of conceiving of intelligence in such narrow-

¹ René Descartes, *Discours de la méthode* (1637); Eng. trans. *Discourse on Method*, Part VI, in Id., *Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1, ed. and trans. by John Cottingham, et. al., Cambridge University Press, Cambridge 1984, pp. 140-1; Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790); Eng. trans. *Critique of the Power of Judgment*, ed. by Paul Guyer, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 298.

Guerra e diritti umani*

Ernesto Garzón Valdés

The essay explores the complex interplay between war and human rights, highlighting the debate on the ethics of military intervention in the internal affairs of a state. The central question is whether it is ethically and legally permissible to intervene to stop gross violations of human rights. The author starts from three basic statements: There are universal ethical principles; The principle of non-intervention can be limited by these principles; It is morally permissible or necessary to intervene with force to stop human rights violations.

The author argues that although the first two statements can be accepted, the third is problematic and could even negate universal ethical principles.

Keywords: War, Human Rights, Humanitarian Interventions, Principle of Non-Intervention, Moral Principles.

Pensare senza esitazione con categorie militari
torna a essere qualcosa di rispettabile.

Georg Henrik von Wright¹

La guerra in Kosovo ha riportato in auge l'antica questione se sia eticamente e/o giuridicamente lecito intervenire militarmente negli affari interni di uno Stato per porre fine a situazioni che, da un punto di vista etico, sono considerate inaccettabili. Una risposta affermativa presuppone l'ammissione di entrambi questi enunciati: a) esistono regole e principi etici universalmente validi e b) il principio di non intervento ha una validità condizionata da tali principi e regole. È ovvio che l'enunciato a) implica il divieto di violazione di questi principi e regole; dall'enunciato b) si può dedurre che in alcuni casi l'intervento non solo non sia vietato, ma possa essere consentito e persino ordinato. Si potrebbe poi fare un ulteriore passo avanti e chiedersi se sia eticamente lecito o addirittura dovuto c)

* La traduzione di questo saggio è di Marina Lalatta Costerbosa. La traduzione italiana di Tecla Mazzaresse di una prima versione del saggio (uscita nel 2002 sulla «Revista Mexicana de Derecho Público») è apparsa in Ernesto Garzón Valdés, *Tolleranza, responsabilità e Stato di diritto*, a cura di Paolo Comanducci, Tecla Mazzaresse, il Mulino, Bologna 2003, pp. 27-63.

¹ Georg Henrik von Wright, *Wissenschaft, Wirtschaftssystem und Gerechtigkeit*, in Werner Krawietz, Georg H. von Wright (Hrsg.), *Öffentliche oder private Moral? Vom Geltungsgrunde und der Legitimität des Rechts*, Duncker & Humblot, Berlin 1992, pp. 369-75: p. 369.

ricorrere all'uso della forza per porre fine a una situazione che violi i principi e le regole di cui alla lettera a).

È importante tenere presente che la relazione tra a), b) e c) non è una relazione di implicazione: sebbene sia vero che la giustificazione di c) presupponga l'accettazione della correttezza di a) e b), da a) non si inferisca b) e dalla congiunzione di a) con b) non si inferisca nemmeno c). In altre parole: è possibile rifiutare c) senza compromettere la correttezza di b) e lo stesso vale per l'eventuale rifiuto di b) e l'accettazione di a).

Nel prosieguo sosterrò che esistono buoni argomenti per accettare a) e b) e che l'accettazione di c) è altamente problematica, se non impossibile, poiché, lungi dal significare un riconoscimento di a), può costituirne la negazione.

Il problema dell'esistenza di criteri universalmente validi di correttezza etica è una questione fondamentale di tutta l'etica normativa, alla quale ho cercato di dare una risposta affermativa in altri lavori². Ciò mi esime dal dover approfondire tale punto in questa sede. In ogni caso, per la questione in oggetto, penso che possano valere le seguenti considerazioni.

Anche se si mantiene una posizione di relativismo scettico o si vuole sostenere, come fanno non pochi comunitaristi, la rilevanza morale del punto di vista culturale, da una prospettiva squisitamente positivista del diritto internazionale è innegabile che esistano documenti ratificati dalla stragrande maggioranza degli Stati i quali sanciscono la validità universale di alcuni principi morali. Il più importante di questi è senza dubbio la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, adottata dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948. Vale anche la pena ricordare che la *Carta delle Nazioni Unite* del 26 giugno 1945 afferma che i popoli delle Nazioni Unite sono «fermamente decisi» a «riaffermare la loro fiducia nei diritti fondamentali, nella dignità umana e nel valore della persona umana, nell'uguaglianza dei diritti degli uomini e delle donne, così come di tutte le nazioni, grandi o piccole»³. E se si volesse ampliare la lista di questi documenti, si potrebbero citare, tra gli altri, la Convenzione europea per la protezione dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali del 14 novembre 1950, il Patto inter-

² Cfr., per esempio, Ernesto Garzón Valdés, *Razonabilidad y corrección moral*, «Claves. Cuadernos de razón práctica», 88 (1998) 6, pp. 18-26.

³ Cfr. così gli articoli 2.4 e 51 della Carta dell'ONU.

Ernesto Garzón Valdés: An Introduction to His Life and Works

Miguel Álvarez Ortega

*This essay draws a biographical sketch of one of the most influential legal philosophers in the Spanish-speaking world, Ernesto Garzón Valdés. It analyses his intellectual affiliation and stages, offers a reflective summary of his main contributions to legal philosophy, and finally a brief introductory note on his fundamental *Guerra y derechos humanos*. In this essay Garzón Valdés focuses on Kantian autonomy and the conceptual framework he designed to address paternalism to argue that while non-armed interventions are potentially justifiable, armed interventions are unjustifiable. This conclusion is not based on sovereignty issues but on the fact that such interventions inevitably violate the rights of innocent individuals.*

Keywords: Ernesto Garzón Valdés, Human Rights, Argentin Legal Philosophy, Kantian Autonomy, Concept of Law.

1. Introduction

Ernesto Garzón Valdés (1927–2023) is considered one of the most influential legal philosophers in the Spanish-speaking world. His extensive body of work, developed mainly through monographic articles, addresses nearly every key aspect of the discipline, from the validity of norms to organ transplantation. Most of them were published by the Spanish Centro de Estudios Políticos y Constitucionales in a collective volume entitled *Derecho, ética y política* (1993). Garzón Valdés acted as an academic bridge between the Anglo-German and Hispanic worlds, excelling as a teacher, researcher, and disseminator of ideas. His intellectual production inspired various doctoral theses, such as those on the legal limitations of sovereignty (Pérez Triviño¹) or legal paternalism (Macario Alemany²), as well as significant academic debates with prominent figures in Hispanic and Italian legal philosophy. Examples include discussions with

¹ José L. Pérez Triviño, *Los límites jurídicos al soberano*, Tecnos, Madrid 1998.

² Macario Alemany García, *El concepto y la justificación del paternalismo jurídico*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante 2005. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/el-concepto-y-la-justificacion-del-paternalismo-0/>.

Javier de Lucas on ethical objectivism³; with Juan Carlos Bayón and Francisco Laporta on general positive duties⁴; with Pablo Navarro and Paolo Comanducci on tolerance⁵; and with Manuel Atienza, Victoria Camps, and Paulette Dieterlen on legal paternalism⁶. His impact and significance earned him numerous institutional accolades, including several honorary doctorates.

To contextualize his excellent essay *War and Human Rights*, a late but exemplary work in Garzón Valdés's project to rehabilitate practical reason, which encapsulates the intellectual, methodological, and discursive directions of his oeuvre, the following presentation includes: (1) a biographical sketch of the author, (2) an analysis of his intellectual affiliation and stages, (3) a reflective summary of his main contributions to legal philosophy, and (4) a brief introductory note on the essay itself.

2. Biographical Sketch

Drawing a biographical sketch of a thinker is not merely the result of a formalist habit of studies aiming to present philosophical contributions with a sense of globality or generality. Fichte once said that philosophy is done according to the type of person one is. In the case of a thinker as influential as Ernesto Garzón Valdés, there are various biographical approaches available in different languages (Spanish, Italian, German), produced through specific studies, introductions to his work, or tribute acts⁷. Furthermore, we are for-

³ Javier de Lucas, *Sobre la justificación de la democracia representativa*, «Doxa», 6 (1989), pp. 187-99.

⁴ Juan Carlos Bayón, *Los deberes positivos generales y la determinación de sus límites (Observaciones al artículo de Ernesto Garzón Valdés)*, «Doxa», 3 (1986), pp. 36-54, in part. 36-43, 48 ss.; Francisco J. Laporta, *Algunos problemas de los deberes positivos generales (Observaciones al artículo de Ernesto Garzón Valdés)*, «Doxa», 3 (1986), pp. 58-9: 62.

⁵ Pablo Navarro, *Reflexiones acerca del concepto de tolerancia*, «Doxa», 13 (1993), p. 279-84; Paolo Comanducci, *Sobre el problema de la tolerancia*, in Rodolfo Vázquez (ed.), *Tolerancia y pluralismo*, Ediciones Coyoacán, México D.F. 2005, pp. 67-79.

⁶ Manuel Atienza, *Discutamos sobre paternalismo*, «Doxa», 5 (1988), pp. 203-13; Victoria Camps, *Paternalismo y bien común*, «Doxa», 5 (1988), pp. 195-202; Paulette Dieterlen, *Paternalismo y Estado del bienestar*, «Doxa», 5 (1988), pp. 175-94.

⁷ Jorge Malem Seña, *Ernesto Garzón Valdés: apuntes biográficos y reseña bibliográfica*, «Doxa», 4 (1987), pp. 399-411; Werner Krawietz, *Vorwort. Ernesto Garzón Valdés. Grenzgänger zwischen der iberischen und der ibero-amerikanischen Rechtswelt sowie den europäischen Rechtssystemen*, in Werner Krawietz, Georg Henrik von Wright (Hrsg.), *Öffentliche oder private Moral?: Von Geltungsgründe und der Legitimität des Rechts. Festschrift für Ernesto Garzón Valdés*, Ducker und Humblot, Berlin 1992, pp. V-XVII; Rodolfo Vázquez, *Homenaje a Ernesto Garzón Valdés*.

Note

*Le storie della cittadinanza**

Pietro Costa

Trovo convincente il titolo proposto dagli organizzatori del nostro seminario per il mio intervento: le storie della cittadinanza; storie al plurale: storie molteplici e diverse, nel tempo e nello spazio. Fra le tante storie di cittadinanza potrò riferirmi solo ad alcune, scelte in ragione delle mie competenze: saranno storie di cittadinanza radicate nell'Occidente europeo, in un arco di tempo compreso fra il medioevo e i nostri giorni. E di queste storie diverse e complesse potrò offrirvi soltanto una sintesi molto rapida. Spero soltanto di mostrarvi come il tema della cittadinanza ci metta a contatto con aspetti decisivi della società.

Prima di parlarvi di storia e di storie, però, dovrò annoiarvi con qualche precisazione terminologica. Dobbiamo capire di che cosa parliamo quando parliamo di 'cittadinanza'. L'uso corrente di questo termine è piuttosto banale. Evoca anagrafe, burocrazia, documenti e passaporti, file all'aeroporto e controlli ai confini. Se ho il passaporto italiano, sono un cittadino italiano; se ho il passaporto inglese sono un cittadino inglese. E la cosa finisce lì. Non sembra un argomento appassionante. Lo diviene, se ridefiniamo la parola 'cittadinanza' e la intendiamo come l'appartenenza di un individuo, o di più individui, a una comunità politica, a una società organizzata.

L'appartenenza a una comunità politica non è un dato anagrafico, ma incide sulla vita dei soggetti, sulle loro aspettative e sulle loro paure, condiziona il loro comportamento. È nello spazio della cittadinanza che dobbiamo collocare alcune domande decisive: che cosa mi chiede la comunità politica cui appartengo? Che cosa posso ottenere da essa? Chi mi comanda e a chi obbedisco? Quali sono le prerogative e gli oneri della mia appartenenza? Quali sono i miei doveri e i miei diritti?

Sono domande che oggi ci poniamo guardando alla comunità politica che ci è più familiare: lo Stato nazionale (l'Italia, la Francia

* Viene pubblicato, senza sostanziali modifiche, il testo della conferenza tenuta a Bologna, nella Biblioteca dell'Archiginnasio, il 21 novembre 2024, in occasione della Giornata Mondiale della Filosofia, organizzata dal Dipartimento di Filosofia dell'Università di Bologna e dal Comune di Bologna.

ecc.). Lo Stato è però solo una delle forme che le comunità politiche hanno assunto nel corso della storia. Le forme di organizzazione politica nell'Occidente europeo prima della modernità non erano gli Stati: erano gli imperi e le città. E sono state proprio le città il motore propulsivo della dinamica economica, politica e culturale. Pensate, per il mondo antico, ad Atene e a Roma e, poi, alle città medievali.

Fra le tante declinazioni storiche della cittadinanza, cominciamo allora a guardare a una di esse: alla cittadinanza medievale. Che cosa significa essere cittadino nell'Italia medievale, soprattutto a partire dall'XI e XII secolo? Significa sperimentare un tipo di appartenenza molto lontana dalla nostra. Per noi l'appartenenza a una comunità politica evoca l'idea di diritti eguali: come cittadino, i miei diritti (il diritto di comprare e vendere, di agire politicamente, di muovermi, di parlare) sono eguali ai diritti degli altri concittadini. Nella società medievale – e in genere nelle società premoderne – vige invece il principio opposto: non l'eguaglianza giuridica, ma la diseguaglianza fra i membri della medesima comunità.

Nella società medievale i diritti e i doveri cambiano a seconda dell'appartenenza al ceto. Un individuo ha prerogative e oneri diversi a seconda che sia un nobile o un plebeo, un mercante o un contadino, una donna o un uomo, un padre o un figlio, un padrone o un servo. E queste differenze giuridiche legate all'appartenenza ai ceti si mantengono anche all'interno delle città. Appartenere alla città però attribuisce ai soggetti una condizione ulteriore: appunto la condizione di cittadino, lo *status civitatis*. Essere cittadino significa essere difeso e protetto dalle istituzioni, dalle leggi, dalle mura della città: se sono membro della comunità cittadina, posso rivolgermi a un giudice; e se il nemico mi minaccia, posso contare sull'aiuto dell'intera città. Proprio per questo, l'espulsione dalla città è una delle pene più severe. Il *bannum* cancella il rapporto di appartenenza, trasforma il cittadino in *bannitus*, in bandito, e in questo modo lo priva di tutti i diritti, esponendolo all'aggressione di chiunque: l'espulsione dalla città è l'azzeramento della condizione giuridica e quindi, in sostanza, la morte civile.

L'appartenenza alla città offre protezione, ma non solo: genera anche un forte senso di identità collettiva. La città medievale è una comunità coesa, orgogliosa dei propri edifici pubblici, dei simboli del potere, gelosa delle proprie tradizioni. I cittadini sono coinvolti, fatte salve le differenze attuali, nella vita della città e sono tenuti a impiegare le loro energie per rendere grande la città e difenderla

Filosofia e storia della filosofia.
Alcuni incontri con Jean-Marie Beyssade

Mariafranca Spallanzani

Leggere e studiare la filosofia moderna con Jean-Marie Beyssade è una bella avventura e un grande piacere. Ed è anche una viva emozione. Le categorie storiografiche cedono davanti alle sue analisi così intelligenti e profonde; le immagini classiche si frantumano davanti al suo studio così accurato della complessità dei testi, del loro stile, della loro storia e delle loro trame concettuali; i così detti «sistemi filosofici» si incrinano alle sue interrogazioni che cercano la coerenza nei progetti intellettuali dei filosofi e nelle loro strategie comunicative piuttosto che nella ripetizione dei temi e degli argomenti della loro filosofia: «la voce del filosofo e della sua filosofia»¹, quella «sfida» – scriveva – che il filosofo lancia ai suoi interpreti futuri. Come faceva lui accogliendo «la sfida» dei vari filosofi, da Descartes a Spinoza, da Pascal a Rousseau a Kant, con un'attitudine critica che cerca e trova «le linee-forza» e la coerenza del loro pensiero proprio nell'articolazione dei percorsi intellettuali, nella diversa resa stilistica² e nel progetto che lo ispira.

I volumi recenti *Descartes et la nature de la raison. Études métaphysiques* (2023), *Études sur Spinoza* (2023), *Rousseau et la politique moderne. Douze études de Corneille à Kant* (2024)³, che raccolgono vari

¹ Jean-Marie Beyssade, *RSP ou Le monogramme de Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris 1981, p. 160.

² Il lettore di Descartes non può dimenticare la sua attività di editore e traduttore delle opere del filosofo, con prefazioni che costituiscono veri e propri commenti ai testi: come l'edizione del *Discours de la Méthode* (Le Livre de Poche, Paris 1973), l'edizione francese delle *Méditations métaphysiques* del 1979, l'edizione della corrispondenza di Descartes con Elisabetta (Garnier-Flammarion, Paris 1989), presentata in collaborazione con Michelle Beyssade in una notevole introduzione dal titolo *Philosopher par lettre* (pp. 9-36), che incrocia filosofia e teoria dei generi letterari; come l'edizione/traduzione e annotazione dell'*Entretien avec Burman*, seguita da uno studio molto originale e prezioso dal titolo *RSP ou Le monogramme de Descartes*. È ancora a Jean-Marie Beyssade che dobbiamo la preparazione dell'edizione delle *Ceuvres complètes* di Descartes uscita sotto la direzione di Denis Kambouchner nella Bibliothèque de la Pléiade (Gallimard, Paris 2024).

³ Jean-Marie Beyssade, *Descartes et la nature de la raison. Études métaphysiques*. Édition préparée par Denis Kambouchner. Suivie de *Jean-Marie Beyssade interprète de Descartes*, par Frédéric de Buzon, Daniel Dauvois, Stefano Di Bella, Denis Moreau, Emanuela Scribano, Champion, Paris 2023; *Études sur Spinoza*. Textes édités par Michelle Beyssade, Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2023; *Rousseau et la poli-*

suoi interventi e vari suoi articoli, testimoniano di questa sua serietà metodologica, di questa sua attenzione testuale e di questa sua perspicacia interpretativa, ma anche della varietà dei suoi interessi filosofici e storico-filosofici: Jean-Marie Beyssade interprete di autori classici, ma anche acuto studioso della teoria della traduzione filosofica, fine conoscitore dei moralisti, lettore-filosofo della letteratura e del teatro capace di operare trasgressioni e contaminazioni tra i vari generi letterari dell'età classica.

1.

Ho incontrato Jean-Marie Beyssade per la prima volta leggendo il suo libro del 1979 *La philosophie première de Descartes*. E sono stata molto colpita dalle sue pagine, soprattutto per le tesi dimostrate e difese, e già chiaramente evocate nel sottotitolo dell'opera *Le temps et la cohérence de la métaphysique*, che presentano l'immagine di un Descartes che non si riduce affatto al Descartes stilizzato della tradizione, ma si aprono alla voce di un filosofo la cui filosofia è molto meno rigida nella sua struttura e meno esigente nelle sue operazioni di quanto certa storiografia filosofica ha preteso trovarvi. Beyssade l'affermava nell'«Avant-propos», riflettendo con gli altri commentatori «en face ou à côté de Martial Gueroult»: se «l'ordre interne des raisons» è assolutamente fondamentale in Descartes, quella pratica dell'ordine, a cui il filosofo aveva dato il nome di «cohérence», è tuttavia molto più forte dell'«ordre des raisons». In metafisica, scriveva, la coerenza del suo pensiero si dà infatti secondo trame di relazioni che non si riducono alle rigide catene di anelli della deduzione: piuttosto un filo dell'ordine, «le fil de Thésée ou le fil d'Ariane»⁴, di cui si tratta di sciogliere i nodi, districare le trame e seguire i percorsi. Altro è, infatti, il grafo retrospettivo dell'ordine e del progresso atemporale delle verità scientifiche, altra è la temporalità vissuta e accidentata del fare scienza con i suoi diversi approcci, altro ancora è «l'ordine della meditazione» con i suoi tanti ritorni, le sue iterazioni, le sue retroazioni, i suoi chiarimenti, le sue

tique des modernes. Douze études de Cornelle à Kant. Textes édités et présentés par Blaise Bachofen; postface de Béatrice Longuenesse, Vrin, Paris 2024. Tengo a ricordare anche il volume collettivo edito da Chantal Jaquet in onore di Jean-Marie Beyssade, *La Générosité à l'œuvre*, Classiques Garnier, Paris 2019.

⁴ Jean-Marie Beyssade, *Descartes au fil de l'ordre*, Presses Universitaires de France, Paris 2001, «Avant-propos», p. 8.

Sulla neuroetica come disciplina filosofica.
Riflessioni a margine di The Methods of Neuroethics

Francesca Parisi

La neuroetica – così denominata per la prima volta dal giornalista del New York Times William Safire e definita come «[l’interfacciarsi] di neuroscienze empiriche, filosofia della mente, filosofia morale, etica, psicologia e scienze sociali»¹ – si costituì come ambito di ricerca autonomo nei primi anni del XXI secolo. La conferenza *Neuroethics – Mapping the Field*, tenutasi negli Stati Uniti nel 2002, identificò le differenti linee di ricerca che andavano in essa definendosi; l’anno successivo la *Society for Neuroscience* annunciò l’apertura di una serie di incontri annuali dedicati specificamente ai contributi teorici provenienti da questo nascente ambito di ricerca². Nei suoi stadi iniziali esso si suddivideva – secondo l’ormai affermata classificazione impostata da Adina Roskies³ – nei rami dell’etica delle neuroscienze e delle neuroscienze dell’etica: in particolare, le neuroscienze dell’etica si costituiscono come un’indagine al crocevia tra etica normativa, metaetica, psicologia morale e filosofia della mente.

Si situa in questo quadro teorico *The Methods of Neuroethics*, di Luca Malatesti – i cui interessi di ricerca riguardano in particolar modo la filosofia della psichiatria – e del bioeticista John McMillan; il volume, parte della serie *Elements in Bioethics and Neuroethics*, si pone l’obiettivo di fornire una sistematizzazione organica delle questioni metodologiche poste in essere dalla ricerca neuroetica, focalizzandosi specificamente sulle problematichità scaturenti dall’intrinseca interdisciplinarietà della materia. Nondimeno gli autori dichiarano che il testo si limita alla trattazione di una sola parte delle cosiddette «neuroscienze dell’etica»⁴; questo aspetto,

¹ Kathinka Evers, Arleen Salles, Michele Farisco, *Theoretical Framing of Neuroethics. The Need for a Conceptual Approach*, in Eric Racine, John Aspler (eds.), *Debates About Neuroethics. Advances in Neuroethics*, Springer, Cham 2017, pp. 89-107: p. 90. Traduzione nostra.

² Cfr. Judy Illes, Stephanie J. Bird, *Neuroethics. A Modern Context for Ethics in Neuroscience*, «Trends in Neurosciences», 29 (2006) 9, pp. 511-7: p. 512.

³ Cfr. Adina L. Roskies, *Neuroethics for the New Millenium*, «Neuron», 35 (2002) 1, pp. 21-3: p. 21.

⁴ Luca Malatesti, John McMillan, *The Methods of Neuroethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2024, p. 1. Traduzione nostra.

unitamente ad alcune imprecisioni concettuali ed approssimazioni che – a nostro avviso – è possibile riscontrare nella struttura argomentativa del volume, sollecita alcune riflessioni: il presente contributo si inserisce pertanto nel contesto di questo dibattito come spunto ad ampliarne i contorni tematici, e a considerare la neuroetica in un'accezione più ampia e articolata, al fine di coglierne efficacemente le diramazioni teoretiche che tutt'ora – al volgere di quasi un quarto di secolo dalla sua instaurazione come contesto disciplinare – si pongono all'attenzione degli studiosi.

È in prima istanza possibile rilevare, nell'arco della trattazione, una frequente sovrapposizione degli ambiti nei quali si diversifica l'ampio dominio dell'etica; in particolare, si osserverà di seguito come per gli autori la differenza tra un'indagine neuroetica ed una di tipo bioetico non sarebbe di natura teoretico-concettuale, se non anche epistemica, ma inerente unicamente alle questioni che essa sviluppa. In quest'ottica, sarebbe quindi il dominio di riferimento di una data investigazione neuroetica a determinarne i fondamenti concettuali; questo rappresenta, come si approfondirà di seguito, un'imprecisione da un punto di vista teoretico, nella misura in cui i diversi ambiti e livelli operativi della neuroetica come disciplina filosofica si ritrovano in tal modo scompaginati. Si ravvisano altresì ripetuti accostamenti oppositivi tra i domini dell'etica e della neuroetica e il discorso filosofico⁵. Un approccio argomentativo di questo tipo sembra di fatto presupporre che essi appartengano ad aree tematiche e concettuali differenti; questa impostazione si pone, come si è visto, su di una direzione piuttosto distante rispetto ai contorni teoretici che hanno definito la neuroetica fin dal suo consolidamento come ambito di ricerca specifico.

Fondamentale presupposto concettuale di *The Methods of Neuroethics* è che la neuroetica viene ivi inquadrata come ambito interdisciplinare le cui «premesse argomentative»⁶ apparterrebbero a differenti discipline. In questo senso la neuroetica – così come la bioetica – non si caratterizzerebbe in qualità di disciplina a sé stante, bensì andrebbe a definirsi sulla base del complesso di questioni che la interessano precipuamente: l'uniformità metodologica si raggiungerebbe dunque mediante la definizione precisa delle questioni che pertengono all'ambito, le quali ne determinerebbero in

⁵ *Ibidem*, pp. 21-2, 31.

⁶ *Ibidem*, p. 2. Traduzione nostra.

*Ripensare la natura come ecosistema: percorsi filosofici e riflessioni critiche**

Claudia Severi

1. *Introduzione*

L'idea di natura nel corso dei secoli ha conosciuto continui cambiamenti e assunto molteplici sfumature, influenzata dalle evoluzioni del pensiero filosofico, scientifico e culturale. Moltissimi sono stati gli autori e, in tempi più recenti, le autrici che, tramite le loro opere, si sono interrogati sul suo statuto e sulle sue relazioni con gli esseri umani, offrendo un ampio spettro di riflessioni e questioni.

Due volumi recenti, da cui prendono le mosse queste notazioni, sono tornati ad interrogarsi su queste tematiche ed evoluzioni: *Storia dell'idea di natura. Dal pensiero greco alla coscienza dell'Antropocene* (Mimesis, Milano-Udine 2022) di Paolo Vidali, e *Il senso della natura. Sette sentieri per la Terra* (Sellerio, Palermo 2024) di Paolo Pecere.

Dopo aver tratteggiato i caratteri salienti dell'evoluzione storico-filosofica del concetto di natura, sulla scorta delle trattazioni contenute nei due libri (§ 1), verranno analizzate le implicazioni di alcune analisi significative in relazione alla scienza, proponendo una nuova modalità di relazione con essa, che non implichi solamente un approccio prettamente razionale, ma che sia capace di includere anche elementi inediti (§ 2). Infine, si cercherà di delineare la proposta di una "nuova" visione della natura in relazione alle emergenti problematiche ecologiche, invitando a un nuovo equilibrio tra umanità e ambiente naturale, mediante l'interiorizzazione dell'*ecosistema come organismo complesso di cui gli esseri umani sono irrimediabilmente parte* come "funzione cosciente" (§ 3).

2. *Evoluzioni filosofiche dell'idea di natura*

Le origini della storia dell'idea di natura, possono essere fatte risalire, secondo Vidali, al pensiero magico, che, al contrario di quan-

* A partire da Paolo Vidali, *Storia dell'idea di natura. Dal pensiero greco alla coscienza dell'Antropocene*, Mimesis, Milano-Udine 2022; Paolo Pecere, *Il senso della natura. Sette sentieri per la Terra*, Sellerio, Palermo 2024.

to possa apparire, non costituisce un approccio ingenuo, ma «porta con sé un'acuta percezione degli eventi naturali [...]. E soprattutto mette in scena un'idea di natura ancora presente, interstiziale, sottesa a molto del nostro atavico rapporto con le cose»¹. Tale approccio, descritto come *olistico*, concepisce la natura come un organismo vivente in cui tutte le parti sono interdipendenti.

Indagando l'origine del termine 'Natura', è possibile risalire all'espressione latina *nascor*, che rimanda alla nascita e alla genesi, e a quella greca *physis*, che indica il mutamento e il divenire: ciò che persiste cambiando, crescendo e rigenerandosi. Questi due paradigmi costituiscono la base delle successive elaborazioni concettuali.

Nella prospettiva platonica, ad esempio, la natura è viva, animata e intelligente; caratteristiche alle quali si aggiunge – con Aristotele – quella del mutamento, segno di una perfezione da raggiungere, ma anche chiave per comprendere l'ordine cosmico di cui l'essere umano è parte.

La *physis* greca possiede, dunque, intrinsecamente i caratteri di *ordine, vita e intelligenza*, di cui l'essere umano è solo un parziale conoscitore, legato ad essa da un rapporto di mera appartenenza. Il suo compito, invero, non è quello di forzare l'ordine naturale, bensì puramente di assecondarlo, orientando la propria vita nella direzione data dalla natura stessa². Nella tradizione greca la concezione di Democrito (460-370 a.C.) – successivamente ripresa da Epicuro (341-270 a.C.), per il quale tutto è composto da atomi (il che comporta l'uguaglianza di tutti i viventi)³ e da Lucrezio (98/94-50/55 a.C.) – è particolarmente significativa, poiché introduce consapevolmente il *determinismo* nella visione della natura, ossia la convinzione che tutto ciò che esiste è determinato da una causa specifica, anche se non sempre nota⁴.

Nel periodo medievale questa visione cambia radicalmente: non è più necessario che la ragione indaghi il senso di natura, perché è Dio l'origine di ogni cosa. L'Uomo può quindi abbandonarsi al ciclo naturale, affidato al disegno del Creatore, che opera certamente in vista del *bene*, ma che allo stesso tempo – anche attraverso l'ausilio dei miracoli – può servirsi del suo potere per modificarne l'equilibrio in ogni momento. Nel medioevo la visione comune del mondo – natu-

¹ Vidali, *Storia dell'idea di natura*, p. 15.

² *Ibidem*, pp. 21-38.

³ Pecere, *Il senso della natura*, p. 70.

⁴ Cfr. Vidali, *Storia dell'idea di natura*, pp. 25-9.