

Recensioni

Stefano Caputo, Carola Barbero, *Significato. Dalla filosofia analitica alle scienze cognitive*, Roma, Carocci, 2018, pp. 379.

Il libro di Stefano Caputo e Carola Barbero guida il lettore attraverso gli autori e le teorie in filosofia del linguaggio e nelle scienze cognitive che trattano il tema del significato. Il libro è diviso in due parti, la prima è dedicata agli autori e alle teorie della filosofia del linguaggio e la seconda agli autori e alle teorie delle scienze cognitive.

La prima parte del libro inizia con la presentazione delle idee che sono a fondamento della semantica vero-condizionale: l'unità minima del significato è l'enunciato, il significato di un enunciato è dato dalle sue condizioni di verità, e il significato delle espressioni sub-enunciative è costituito dal loro contributo alle condizioni di verità degli enunciati dei quali sono parti costituenti. Gli autori illustrano i vantaggi teorici che la semantica vero-condizionale offre nella spiegazione della composizionalità del significato, per cui il significato di un'espressione complessa è funzione del significato delle espressioni che la compongono e della sua struttura sintattica, e nella spiegazione della produttività e della sistematicità della comprensione del significato, per cui i parlanti producono e comprendono un numero indefinito di enunciati nuovi sulla base della comprensione di un numero finito di parole e di regole sintattiche di composizione. La presentazione della semantica vero-condizionale inizia con la disamina di frammenti di linguaggi estensionali per arrivare a trattare frammenti di linguaggi intensionali. Questo è il nucleo tematico centrale della prima parte del libro che non esaurisce gli argomenti in essa trattati. Gli autori riescono a unire abilmente al nucleo tematico centrale pressoché tutti i principali argomenti che hanno animato la filosofia del linguaggio e altri campi della filosofia analitica dagli inizi di Frege fino al recente dibattito sul confronto tra la semantica e la pragmatica, alternando una esposizione che segue le tappe storiche dello sviluppo della filosofia del linguaggio ad una esposizione che segue connessioni e associa-



zioni tematiche, mantenendo il discorso mirabilmente scorrevole e accessibile anche ~~al lettore neofita~~.

Nei capitoli della prima parte del libro si incontrano la separazione della forma logica dalla forma grammaticale e la teoria russelliana delle descrizioni definite, la connessione tra la nozione fregeana di senso e la nozione di intensione di Carnap, i debiti della filosofia del linguaggio con il *Tractatus logico-philosophicus*, il ruolo della definizione di verità di Tarski, la semantica modellistica di Kripke e gli sviluppi di Montague, e i temi recenti del contestualismo e del rapporto tra la semantica e la pragmatica, inclusa la teoria della comunicazione di Grice e degli atti linguistici di Austin. Non mancano i temi fondazionali del riferimento diretto e della critica del descrittivismo, le obiezioni di Quine alla teoria del significato, e alcuni cenni al verificazionismo e alle obiezioni di Dummett contro la teoria del significato vero-condizionale classica basata sulla nozione di verità bivalente ed epistemicamente trascendente.

La seconda parte del libro è dedicata al tema del significato trattato nelle scienze cognitive. I capitoli della seconda parte riportano le voci di chi ha una posizione critica fino all'eliminativismo nei confronti del significato vero-condizionale e le voci di chi invece difende le nozioni di verità e riferimento in un approccio classico o in una riformulazione cognitiva che si orienta verso la spiegazione della competenza linguistica. Il primo capitolo della seconda parte presenta la contrapposizione di due teorie radicali, quella di Chomsky che si schiera contro il significato vero-condizionale e quella di Fodor che invece lo difende in una versione classica. I due capitoli seguenti illustrano il tema della comprensione del significato e della competenza linguistica. Uno si concentra sulla competenza lessicale e l'altro sulla comprensione degli enunciati. Il primo inizia con l'esposizione della teoria dei postulati di significato come tentativo di catturare le relazioni tra i significati delle parole per passare poi alla presentazione delle teorie nel campo della semantica lessicale che gli autori raggruppano in tre categorie: quelle relazionali (Quillian, Minsky) che rappresentano il significato di una parola con le relazioni che essa intrattiene con altre parole, salvaguardando però gli effetti di prototipicità che mettono in crisi i postulati di significato; quelle procedurali (Johnson-Laird, Winograd) che rappresentano il significato di una parola con un insieme di procedure finalizzate allo svolgimento di compiti cognitivi in relazione alla percezione e all'azione; quelle componenziali (Katz, Jackendoff, Wierzbicka, Pustejovsky) che rappresentano il significato delle parole come entità complesse costruite sulla base di universali semantici primitivi.

Questo capitolo contiene anche un'introduzione al problema del *symbol grounding*: se comprendere il significato di una parola equivale a tradurla in qualche rappresentazione mentale, si pone il

problema di spiegare la relazione delle rappresentazioni mentali con le entità che esse rappresentano. Gli autori illustrano le soluzioni avanzate dagli esternisti (Fodor) e dagli internisti (Jackendoff, Marconi, Fillmore, Lakoff). I primi spiegano la relazione tra rappresentazione e rappresentato in termini oggettivi per i quali le capacità cognitive non hanno un ruolo costitutivo. Per i secondi invece la relazione tra rappresentazione e rappresentato è costituita con il concorso delle abilità cognitive degli agenti e dal modo in cui essi usano le parole nell'esecuzione di compiti inferenziali e referenziali.

L'ultimo capitolo affronta le teorie della comprensione degli enunciati (i modelli mentali di Johnson-Laird, gli spazi mentali di Fauconnier) e spiega i rapporti tra queste teorie e certi problemi e distinzioni teoriche nel campo della semantica, quali il problema degli atteggiamenti proposizionali, la distinzione tra le interpretazioni *de re* e le interpretazioni *de dicto* nell'interazione dei quantificatori con gli operatori modali e i verbi di atteggiamento proposizionale, e la distinzione tra l'interpretazione attributiva e l'interpretazione referenziale delle descrizioni definite.

Il libro può essere letto con grande profitto da almeno tre tipologie di lettori: i docenti, gli studenti, e il pubblico colto e intellettualmente curioso. I docenti scopriranno una lettura tanto scorrevole quanto piacevole che passa in rassegna quasi tutti i temi che si possono insegnare nei corsi base di filosofia del linguaggio. Dalla lettura del libro un docente trarrà ispirazione e un prezioso testo didattico per rivolgersi agli studenti neofiti. Si segnala che il libro contiene un vero capolavoro di didattica. Gli autori sono riusciti a spiegare la teoria della quantificazione evitando anche il minimo formalismo, senza però perdere nulla dal punto di vista dei contenuti e del rigore scientifici. Questo risultato da solo è sufficiente a consigliare vivamente la lettura del libro e merita un apprezzamento corale da parte di chi insegna filosofia del linguaggio. Talvolta i tentativi di semplificazione valicano il limite della banalizzazione e della confusione, sfociando spesso in aperto nonsenso. C'è da augurarsi che il libro di Stefano e Carola contribuisca a fare ordine diventando un punto di riferimento per la didattica di base.

L'altra ovvia tipologia di lettori sono gli studenti. Il libro si ~~can-~~
~~didta~~ per essere adottato come manuale per i corsi base di filosofia del linguaggio, filosofia della mente, filosofia analitica, teorie dei linguaggi. Nell'introduzione gli autori esprimono il loro debito intellettuale verso il gruppo di docenti che coordinarono il dottorato in Filosofia del Linguaggio presso l'Università del Piemonte Orientale, e altri docenti che gravitarono intorno a quel gruppo. Gli studenti di quel dottorato si sono formati studiando *Filosofia del linguaggio. Un'introduzione* di Paolo Casalegno e *Introduzione alla filosofia analitica del linguaggio* a cura di Marco Santambrogio. Sebbene si tratti di due testi che rimangono punti fermi tra i manuali in filosofia



analitica, sono trascorsi venti tre anni dalla pubblicazione del primo e ventotto dalla pubblicazione del secondo. Nel frattempo la struttura dei corsi di laurea è mutata. La riforma 'tre più due' ha imposto una rimodulazione dei corsi di laurea che ha posto i docenti di fronte alla difficoltà di rendere i contenuti dei loro insegnamenti accessibili agli studenti dei primi anni della laurea triennale senza però perdere il rigore dei contenuti. I manuali di Casalegno e di Santambrogio si rivolgono a lettori che abbiano frequentato dei corsi di logica e non sono aggiornati su temi più recenti quali il contestualismo e gli sviluppi delle scienze cognitive. Per questo motivo sono manuali adatti per lavorare con studenti avanzati su temi specifici, quali sono gli studenti del terzo anno di un corso di studi triennale e gli studenti di un corso di studi magistrale. Scrivere un manuale in grado di rivolgersi a studenti neofiti del primo o secondo anno di una triennale e al contempo di conservare la nettezza dei contenuti, compendiandoli peraltro con temi che non sono trattati nei due manuali italiani classici della filosofia analitica, è impresa ardua. Stefano e Carola hanno superato questa sfida con pieno successo.

Infine, proprio le caratteristiche di evitare i formalismi, di essere scritto in modo esemplarmente scorrevole, di corredare sempre le spiegazioni dei concetti e delle teorie con esempi chiarificatori, il libro si propone anche come testo per la divulgazione rivolto al pubblico più ampio di chi non è studente universitario, o di chi all'Università ha scelto percorsi diversi dagli indirizzi analitici e desidera ampliare i propri orizzonti culturali.

Da un testo che ha una marcata impostazione introduttiva ci si aspettano forzature didattiche e semplificazioni che talvolta possono apparire come degli inciampi. Verosimilmente, a chiunque abbia insegnato gli argomenti di Kripke contro il descrittivismo sarà capitato di impiegare enunciati simili ai due seguenti

(1) Aristotele è l'autore della Metafisica

(2) L'autore della Metafisica è l'autore della Metafisica

per illustrare la differenza tra il contenuto semantico dei nomi propri e il contenuto semantico russelliano delle descrizioni definite. Probabilmente molti avranno detto che l'enunciato (1) esprime un contenuto contingente e conoscibile *a posteriori*, mentre l'enunciato (2) esprime un contenuto necessario e conoscibile *a priori*. Questa è una forzatura didattica che genera un errore. Il contenuto espresso da (2) non è una verità necessaria e non è conoscibile *a priori*, se analizzato con una semantica russelliana. Ebbene il libro di Stefano e Carola contiene proprio questa forzatura didattica. È ovvio che la forzatura sarà del tutto innocua nella misura in cui il libro

sarà adottato come manuale di testo per un insegnamento universitario. Sarà compito del docente in classe fare chiarezza sul punto in questione. Senza dubbio è in questa prospettiva che gli autori hanno fatto la loro scelta. Tuttavia, considerando che il libro è davvero un bel libro che si rivolge anche a un pubblico di lettori che non frequentano l'Università e non avranno l'opportunità di confrontarsi con un docente, forse l'aggiunta nel testo di qualche nota esplicativa in più in corrispondenza delle inevitabili forzature didattiche sarebbe stata utile al fine di prevenire fraintendimenti.

Occorre però riconoscere che le semplificazioni a scopo espositivo in un manuale introduttivo sono inevitabili. Sarebbe sciocco puntare il dito qui e là e dire che le cose non sono esattamente così. Ad esempio, la nozione di intensione di Carnap è imparentata con la nozione di senso di Frege, ma è sviluppata entro il progetto di fondazione di una nozione di necessità linguistica (L-verità). Le descrizioni di stato di Carnap sono imparentate con i punti di valutazione dei modelli di Kripke, ma solo sotto un profilo tecnico e formale. Applicati alla semantica degli operatori modali aleatici, i modelli di Kripke hanno originato un nuovo paradigma filosofico imperniato sulla distinzione tra necessità metafisica e necessità linguistica in netta opposizione alla concezione della filosofia che Carnap e i neoempiristi avevano. La semantica vero-condizionale applica a frammenti delle lingue naturali gli strumenti tecnici, debitamente interpretati, che sono stati elaborati nella semantica modellistica, ma lo scopo della semantica modellistica è studiare le proprietà logiche dei sistemi formali, mentre la semantica vero-condizionale mira a costruire delle teorie del significato per frammenti delle lingue naturali. I valori delle formule per il logico sono 1 e 0, non il vero o il falso. Quine non aveva certo obiezioni contro la teoria dei modelli, perlomeno per i sistemi estensionali, mentre muoveva dure obiezioni contro la teoria del significato vero-condizionale.

Tutto questo Stefano e Carola lo sanno bene, ovviamente. Pertanto ciò che ho appena scritto non è da intendersi come una critica del libro, ma come l'espressione di un rammarico. Che impresa Stefano e Carola avrebbero compiuto se fossero riusciti a scrivere un manuale introduttivo capace di fare emergere le profonde distinzioni concettuali che, al di là della parentela storica o tecnica, caratterizzano le diverse teorie dei filosofi del linguaggio e le loro relazioni con le scienze cognitive. E che impresa sarebbe stata se fossero riusciti a farlo con la stessa semplicità e chiarezza con cui hanno presentato la teoria della quantificazione. Ma è davvero possibile scrivere un manuale del genere? Confesso che io non saprei da che parte iniziare. E poi, avrebbe senso farlo? Continuerebbe a essere un manuale con le finalità didattiche di un'introduzione?

Voglio fare però un paio di appunti critici prima di chiudere questa recensione. Il primo riguarda il poco spazio dedicato a

Kaplan. In effetti, il libro contiene poco più di un cenno alla logica degli indicali e dei dimostrativi. È impensabile la costruzione di una semantica per ampi frammenti delle lingue naturali senza introdurre un indice per il contesto di proferimento che affianchi l'indice della circostanza di valutazione. Il doppio indice consente di definire la nozione di verità *simpliciter* (verità nel mondo possibile del contesto di proferimento) che è esplicitata con la norma della verità che connette la verità all'asserzione. Senza questo passaggio rimane oscuro il collegamento tra una teoria che deriva le condizioni di verità degli enunciati e l'uso del linguaggio. Inoltre, la semantica del doppio indice offre chiari esempi di verità necessarie *a posteriori* e di verità contingenti *a priori*. Questa considerazione mi porta al secondo appunto critico. Il libro di Stefano e Carola non mette nella dovuta evidenza i risultati ottenuti dai filosofi analitici del linguaggio che hanno portato alla rottura del legame tra la necessità, l'apriori, e l'analiticità. Questo è un tema che avrebbe meritato di essere approfondito. Non tanto nella prospettiva che il libro sarà adottato come manuale di testo per le lezioni. In tal caso i docenti potranno facilmente sopperire alla mancanza integrando il libro con altro materiale bibliografico. Quanto nella prospettiva che il libro raggiungerà i lettori che non frequentano corsi universitari e l'ampia diffusione che di certo merita. In tal caso i lettori saranno privati della possibilità di fissare uno dei risultati più interessanti che si sono consolidati in filosofia a partire dalla seconda metà del secolo scorso.

In ultimo, c'è un aspetto teorico che mi preme evidenziare. Il libro si poggia sull'idea, talvolta sostenuta in modo esplicito (sezione 3.2 *I limiti della semantica formale in una prospettiva cognitiva*), che la semantica vero-condizionale ha dei limiti nella misura in cui non riesce a rendere conto di certi fenomeni, quali ad esempio le intuizioni dei parlanti su sinonimia, analiticità, e in generale sul modo in cui il significato di una parola si relaziona con i significati di altre parole. Per spiegare quelle intuizioni occorre una semantica lessicale di indirizzo cognitivo. Che la semantica vero-condizionale non riesca a spiegare quelle intuizioni è un fatto. Il tentativo di risolvere la questione ricorrendo ai postulati di significato cozza contro gli effetti di prototipicità, come Stefano e Carola spiegano bene nel libro, ma soprattutto cozza contro il rifiuto della distinzione tra enunciati analitici e enunciati sintetici. Tuttavia, questo dato conta come un difetto teorico della semantica vero-condizionale solo se si assume che sia compito della semantica vero-condizionale rendere conto di tali intuizioni. Più di un filosofo sostiene che non sia compito della semantica vero-condizionale rendere conto delle relazioni tra i significati delle parole che starebbero alla base delle intuizioni dei parlanti sull'identità di significato, sulle implicazioni logiche, sull'analiticità, ecc. Da una parte ci sono filosofi (per esempio

Devitt) che negano che la semantica vero-condizionale abbia realtà psicologica. In questa prospettiva la semantica vero-condizionale non è una teoria che è rappresentata nella mente, e non è una teoria che spiega la competenza linguistica. La semantica vero-condizionale è una teoria che spiega le proprietà delle parole, che sono il prodotto di quella competenza. Dall'altra parte ci sono filosofi (per esempio Fodor, Lepore, Borg) che sostengono la realtà psicologica della semantica vero-condizionale, ma tengono la questione della competenza linguistica separata sia dalla questione della costituzione del significato sia dalla questione della comprensione degli enunciati. La comprensione di un enunciato consiste nella rappresentazione delle sue condizioni di verità. La capacità di usare le rappresentazioni mentali, che sono coinvolte nelle rappresentazioni delle condizioni di verità degli enunciati, per l'esecuzione di compiti inferenziali e referenziali è certamente costitutiva della competenza linguistica, ma non determina il significato degli enunciati e neppure costituisce la comprensione del significato degli enunciati. Se ascolto una conversazione in cui qualcuno proferisce l'enunciato 'Diego è seduto' e non so chi sia la persona di nome 'Diego' della quale si sta parlando, comprendo l'enunciato 'Diego è seduto' se nella mia mente si forma la rappresentazione che *'Diego è seduto' è vero se e solo se Diego è seduto*. La rappresentazione mentale che è impiegata nel lato destro del bicondizionale per riferirsi a Diego potrebbe essere un file mentale. In questo caso si tratterebbe di un file mentale che non contiene informazione fatta eccezione per l'informazione che l'oggetto di quel file mentale ha nome 'Diego'. La mia competenza referenziale legata al nome 'Diego' è pari a zero, e la mia competenza inferenziale è quasi pari a zero. Tuttavia, non è per nulla ovvio che mi manchi qualcosa per comprendere il significato dell'enunciato 'Diego è seduto', sebbene la mia competenza sull'uso del nome 'Diego' sia quasi nulla.

Non occorre rimarcare che questa è un'idea controversa e non è questo lo spazio per discuterne. Avrò l'opportunità e il piacere di discuterne a voce con gli Autori, certo del fatto che imparerò molto così come ho imparato molto dalla lettura del loro bel libro.

Massimiliano Vignolo

E. Husserl, *Introduzione alla logica e alla teoria della conoscenza*, a cura di Federica Buongiorno, Brescia, Morcelliana, 2019, pp. 403.

Uno dei momenti più suggestivi ed euristicamente fecondi della riflessione di Husserl è quello delle celebri lezioni del 1906-1907 tenute all'Università di Gottinga. Lezioni facenti parte, ovviamente, dell'immenso lascito custodito nell'Archivio di Lovanio, quindi

pubblicate nel 1985 nel volume HUA/XXIV, ed ora finalmente disponibili anche in italiano grazie alla pregevole traduzione a cura di Federica Buongiorno. I pregi sono, in effetti, diversi. Intanto questa operazione editoriale ci mette fra le mani uno di quei lavori cosiddetti «minori» che ci restituiscono – a differenza degli *Hauptwerke* definitivi – i materiali incandescenti delle fasi di transito, durante le quali alcune linee concettuali sono ancora ‘allo stato nascente’. Un po’ come accade quando ci troviamo di fronte ai bozzetti di una grande opera pittorica futura, che ci restituiscono la magia e l’emozione di un prender forma ancora in movimento. Lavori che proprio per questo, talvolta, sono più ricchi delle opere compiute, dato che – pur con tutte le inevitabili asperità o oscurità concettuali – contengono più fili di pensiero, alcuni dei quali, magari, ancora potenzialmente capaci di aprire piste inedite e innovative. È questo il caso del libro in oggetto.

Ma, appunto, a quale fase di passaggio queste lezioni appartengono? Si tratta della fase delicatissima nella quale Husserl transita dal periodo logicista delle *Ricerche logiche* (1900) a quello propriamente fenomenologico. Infatti di lì a pochi anni, nel 1913, uscirà il primo volume delle *Ideen*. Dunque, questo libro ci mostra esattamente il momento in cui Husserl sta ripensando l’impostazione precedente e aprendo la strada ad un nuovo, rivoluzionario percorso. Un transito nel quale è contenuta tutta la sfida da lui affrontata. Com’è noto, il filosofo da tempo stava cercando una via che garantisse alla conoscenza una validità assoluta. Tant’è che era passato dallo psicologismo di Brentano al logicismo di Bolzano – non a caso interlocutori costanti lungo tutto il libro: l’uno come bersaglio critico, l’altro come deciso punto di riferimento. In sintonia col dibattito di fine-Ottocento e inizi-Novecento, nato dalla screscente avanzata di uno specialismo scientifico incapace di interrogarsi sui propri fondamenti. Precisamente lungo questa direzione, in tutta la prima parte del libro, Husserl prosegue e approfondisce l’indagine svolta nelle *Ricerche logiche* – dove «permanevano alcuni residui psicologistici», come sottolinea Buongiorno (p. 10) – per dedicarsi a una fondazione ancora più rigorosa della conoscenza a partire da principi assolutamente puri e contrastando frontalmente ogni teoria che la riporti a fattori esterni, ovvero ad un terreno meramente «esperienziale» e «ingenuo-naturale» (p. 126). Tant’è che Husserl si premura di fare una netta «distinzione tra logica e psicologia» (p. 25), precisando che la dottrina della conoscenza a cui egli mira «non è una parte della psicologia» (p. 69), perché questo conduce a una inevitabile scempi – come ribadirà lungo tutto il libro dedicando proprio allo scetticismo pagine di grande forza argomentativa (ad esempio pp. 182-83). Sicché una teoria o una dottrina della scienza – quale egli intende perseguire – deve mirare a «fondamenti di legittimità» assolutamente incrollabili e di per sé evidenti. In

modo tale da garantire una «fondazione» (*Begründung*) logica assoluta «in senso originario» a tutte le scienze e conoscenze (p. 59). Si tratta insomma di pervenire a principi a priori talmente certi che «la loro negazione è un'assurdità» (p. 76) e la loro evidenza una «ovvietà» (p. 96): in breve, a una «logica pura come *mathesis universalis*» (p. 120). Tale da consentire, alla fine, anche «una scienza definitiva dell'essere [...], un'ontologia radicale»: una «*metafisica a priori della realtà in generale come fondamento della metafisica empiricamente fondata sulla realtà fattuale*» (pp. 128-29).

Questo il nucleo di fondo su cui ritorna tutta la prima parte delle lezioni, in modo martellante, insistito, quasi ossessivo. Un 'rigoroso' esercizio di pensiero, di per sé rivelativo del fatto che la riflessione ruota palesemente e di continuo intorno ad un enigma acutamente avvertito e che spinge Husserl, ad un certo punto, verso un'altra direzione. Infatti, che cosa c'è, in quella prima parte del corso, che – come il filosofo oscuramente intuisce – non funziona? Il logicismo. Con due rilevanti conseguenze: 1) che tutta quella logica pura e formale non indaga le sue stesse fonti di legittimità e dunque si avvolge in un circolo auto-fondativo astratto; 2) che essa, proprio per ciò, non riesce ad afferrare *in effetti* il mondo, la realtà esterna. Tant'è che il filosofo arriva a dire: «né la logica formale, né la dottrina» della pura evidenza, «è una sfera della coscienza noetica assolutamente valida» (p. 173).

Ed ecco allora che, sotto i nostri occhi, avviene la deviazione attuata da Husserl in questi anni cruciali e formidabili, aprendo un'altra strada speculativa: *la fenomenologia*. Una strada in grado di conservare, per un verso, il carattere del rigore assoluto proprio della conoscenza logica; ma, per un altro verso e insieme, di raggiungere la realtà del mondo esterno. Da qui si squaderna la seconda parte del libro, dedicata alla «noetica, [alla] teoria della conoscenza e [alla] fenomenologia» (pp. 147 ss.). Lo scatto avviene già in apertura di questa parte, dove il filosofo indaga «il ruolo della soggettività nelle scienze», cioè «la fonte di legittimità soggettiva» che è alla base della conoscenza (p. 149): il «polo egologico», come verrà chiamato in seguito, in grado di fondare le proposizioni logiche quali «atti» che «la ragione esige siano realizzati» (p. 152). Col che lo sguardo si è già spostato dalla pura evidenza logica ai fondamenti di questa, verso quello che diventerà il problema della «costituzione» di una idealità obiettiva o di un sapere obiettivamente strutturato (per esempio, la geometria, come avverrà nella *Krisis*) a partire dall'«atto soggettivo» che ne è all'origine. Ossia a partire dal lungo lavoro – che non appartiene a nessun soggetto empirico in particolare ma ad una soggettività pensante 'ultraindividuale' – che ha «faticosamente» elaborato, muovendo da una sapienza «esperienziale» (p. 164), il sapere sempre più raffinato e metodologicamente strutturato a cui noi ci rifacciamo, poi, automaticamente.

Insomma Husserl comincia a rendersi conto che «deve darsi una *nuova disciplina*», che indaghi «tutti i possibili atti conoscitivi quanto alle loro pretese di legittimità» (p. 165) e che non può essere più la «logica formale», ma tale da offrire alla stessa logica formale il suo fondamento. E che perciò va profilata «come *nomologia della conoscenza* o, meglio ancora, come *noetica*» (p. 167) – cioè come individuazione degli atti di pensiero (quelli che nelle *Ideen* saranno definitivamente gli «atti noetici») alla base della costituzione di *ogni* conoscenza.

Lungo questo percorso di radicalizzazione del problema fa così la sua comparsa uno dei dispositivi che diventeranno più caratterizzanti della futura fenomenologia: l'*epochè* (che si preciserà nel primo libro delle *Ideen*, sez. II, cap. I, § 32) – quella «sospensione», di ogni giudizio relativo al mondo, che è l'atteggiamento «innaturale» assunto dalla filosofia consistente nel «non accogliere nulla come già-dato, nessun oggetto, nessun ambito d'indagine», nessuna ovvietà e neppure nessuna «forma intellettuale» (p. 201). Si tratta di quella «sceptsi», già adottata dagli antichi però in modo «dogmatico» (pp. 216 ss.), (ma poi anche da Cartesio col dubbio metodico), che – dice Husserl con un lessico giustamente drammatico – «scuote il pensiero alle sue radici» (p. 217). Perché fa vacillare le fondamenta stesse del nostro stare al mondo e ci fa sentire in una singolare e inquietante assenza di appoggio. E non solo. Ma aggiunge ancora il filosofo – sempre con un lessico che ci restituisce tutto il tormento dello sforzo che stava compiendo – qui «ci si spalancano abissi di difficoltà e arriviamo a confessare che *la pretesa di legittimità della conoscenza in generale è un enigma*» (p. 223). Perciò è tanto più essenziale questo passaggio 'sospensivo' che consente di vedere in tutta purezza gli atti originari noetici, fondativi di ogni sapere (pp. 225, 235). Perché solo da questo lato si recupera il rapporto col mondo – e qui varchiamo la soglia che ci immette nella fenomenologia vera e propria. Infatti, una volta individuati gli atti fondativi originari, si recupera «tutto ciò che resta *come fenomeno*» (p. 237). Dato che, grazie ai contenuti conoscitivi che quegli atti fondativi dischiudono, ora – e soltanto ora – le cose e il mondo ci si manifestano in modo «assolutamente indubitabile» (pp. 233 ss.), nella loro pura «datità», come «manifestazione di validità» (p. 238).

Si comincia così a delineare anche un altro cardine della futura fenomenologia dispiegata: la «*riduzione fenomenologica*» (p. 249). Attraverso la quale si recuperano il proprio io percepito, i propri vissuti, gli altri ecc. *Ma* non più come dati di fatto naturalmente assunti, *bensì* ridotti, appunto, a «puri fenomeni della datità» (p. 254) sgombri da ogni conoscenza o credenza ingenua pre-data. E dunque – ora – offerti a una conoscenza vera e indubitabile, non 'contaminata' da nessuna contingenza storica, da nessun relativismo psicologico, da nessun individualismo prospettico. Giunto a que-

sto punto, Husserl può allora ben dire – come aveva fatto Cartesio nelle *Meditazioni* – di aver trovato «il vero punto archimedeo della filosofia» (p. 250). E difatti, a partire da qui, tutto comincia a farsi chiaro e la conoscenza può offrirci, in una ostensione certa e indubitabile, l'intero mondo – prima messo tra parentesi. Anche nelle cose più banali e minime. Come per esempio un tavolo rosso. Cosa accade infatti, davanti a un simile oggetto, col procedimento fenomenologico? Innanzitutto mettiamo fuori circuito il tavolo e il rosso nella loro datità empirica. E che cosa resta? Restano il tavolo e il rosso in quanto «pure manifestazioni». Dunque, non «perdo il “questo”» (p. 261) – sottolinea Husserl – ma l'ho sollevato alla dimensione del suo puro darsi, che può riguardare *ogni* tavolo e *ogni* rosso. Insomma – e qui possiamo dire che è abbozzata anche la «riduzione eidetica» che sarà ampiamente dispiegata sempre a partire dalle *Ideen* – vengono assunti i «fenomeni come singolarità e unicità assolute» (p. 263), cioè come essenze colte «nella pura esperienza osservativa» (p. 272). Prendo 'questo rosso' non come fenomeno individuale empirico «fluttuante», ma piuttosto «come specie, come un che di generale e identico a sé, indipendentemente da come il singolo possa essere e mutare» (p. 264): 'il' rosso che può connotare e farmi così conoscere qualsiasi oggetto rosso. È questa la strada cercata per raggiungere una conoscenza non astratta (come accadeva fino a quando ci si fermava alle pure proposizioni della logica formale), in grado di restituirci il mondo, ma sempre in una modalità «la cui validità è assolutamente certa e indubitabile» (p. 273). Husserl giunge così al conseguimento finale di quanto, dall'inizio, sta al cuore della propria riflessione.

Il cammino di questo libro – come si comprende dalla breve sintesi che qui ne è stata tracciata – è complesso e molto articolato. L'esito è poderoso. Queste lezioni 'scolpiscono' lo stile che è – e deve essere – alla base di ogni conoscenza volta a raggiungere un risultato non dubitabile. Come avviene nella scienza. Certamente sull'impostazione husserliana si possono sviluppare diverse considerazioni, come ha fatto per esempio Merleau-Ponty, osservando che in essa resta comunque un «impensato», l'abisso di un enigma non risolto, che riguarda il fondo ultimo e irraggiungibile del nostro conoscere – e che proprio per questo ci dà continuamente «da pensare». Ma, al di qua di questo sguardo 'abissale', il lascito inesauribile di Husserl consiste nel fatto che, chiunque voglia acquisire il rigore e il metodo della conoscenza, non può non confrontarsi con lo «strenuo esercizio» del pensiero da lui dispiegato. E di cui queste pagine ci restituiscono tutto l'assillo – e insieme tutto il vigore.

Martha C. Nussbaum, *The Cosmopolitan Tradition. A Noble but Flawed Ideal*, Cambridge (MA) – London, Harvard University Press, 2019, pp. 251.

In questo libro Martha Nussbaum intende confrontarsi con la tradizione cosmopolitica classica, valutandone gli apporti al dibattito successivo, ma anche denunciandone le mancanze e fornendo suggerimenti per continuarne il lavoro incompiuto. Insomma, il cosmopolitismo è appunto «un ideale nobile ma imperfetto».

La tradizione esaminata parte dagli Stoici (ma soprattutto da Cicerone, con qualche riferimento a Marco Aurelio), passa attraverso il pensiero (fortemente condizionato dallo stoicismo) di Grozio, per concludersi con Adam Smith. Essa va intesa soprattutto come tradizione del cosmopolitismo «morale», che riconosce a ciascun uomo un'intrinseca e intangibile dignità. Di qui il carattere prevalentemente normativo del cosmopolitismo proposto, che si applica alla dimensione internazionale solo in quanto anche su quest'ultima si può proiettare la dimensione morale. Per gli aspetti più specificamente istituzionali delle relazioni internazionali Nussbaum non nutre un particolare interesse: anzi appare sospettosa nei confronti non solo di un (assai ipotetico) governo mondiale del mondo, ma anche di tutte le forme parziali di regolamentazione formalizzata, dalle convenzioni internazionali su singole materie alle federazioni regionali (con scarsa attenzione, quindi, e forse anche scarsa simpatia, per l'Unione Europea). Sul piano dell'analisi storica ciò ha conseguenze almeno per due casi particolari: da un lato, la grande considerazione di Ugo Grozio, nel quale l'applicazione di un diritto internazionale alle nazioni si basa sul loro carattere di *personae morales* e si concilia con il pieno rispetto della loro sovranità nazionale, considerata essa stessa espressione della dignità morale dello stato e fondamento di quella individuale; dall'altro, l'assenza – non da poco in uno studio sulla tradizione cosmopolitica – delle analisi kantiane sulla «federazione dei popoli», inevitabilmente connesse a problemi di *governance* politica e incentrate quindi sugli aspetti istituzionali più che su quelli morali (alla «federazione dei popoli» si potrebbe applicare ciò che Kant dice dei singoli Stati, cioè che potrebbero essere il risultato di una società di diavoli, purché intelligenti).

In realtà Kant era stato preso ampiamente in considerazione da Nussbaum più di vent'anni fa in uno specifico saggio: *Kant and cosmopolitanism*, compreso nel volume collettivo curato da James Bohman e Matthias Lutz-Bachmann, *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal* (Cambridge (MA) – London, The MIT Press, 1997, pp. 25-57). Ma anche allora la dimensione istituzionale del cosmopolitismo kantiano era stata completamente obliterata a favore non solo della prevalenza dell'aspetto morale su quello

politico, ma anche di un inserimento, piuttosto forzoso, dell'intera filosofia morale kantiana nell'alveo della tradizione stoica in generale e ciceroniana in particolare. Basti questa considerazione: «In general, we may say that Kant's conception of a world politics in which moral norms of respect for humanity work to contain aggression and to promote mutual solidarity is a close adaptation of Cicero's Stoic ideas to the practical problems of his own era» (p. 39). Saggiamente Nussbaum deve aver rivisto queste sue convinzioni, se Kant è assente da questa sua nuova rivisitazione dei rapporti tra cosmopolitismo e tradizione morale stoica.

Ma il *fil rouge* del libro è un altro. Nussbaum parte dalla chiara distinzione, teorizzata da Cicerone ma ampiamente presente nella cultura classica, non solo stoica, tra gli *officia iustitiae*, doveri «perfetti» che pretendono l'attuazione forzata, e gli *officia benevolentiae*, doveri «imperfetti» lasciati alla buona volontà del singolo. Sul piano dei diritti, in termini moderni essi corrispondono rispettivamente ai diritti civili e politici (o diritti «di prima generazione»), che sono riconosciuti da qualsiasi carta costituzionale a impianto liberale, e ai diritti sociali ed economici (o diritti «di seconda generazione»), che possono essere auspicati ma non imposti giuridicamente. Nella tradizione stoica, seppure con diverse accentuazioni, la tesi del carattere essenziale dei primi *officia* di contro alla non necessità, e spesso anche all'irrelevanza, dei secondi si regge sulla contrapposizione tra ciò che dipende dall'autocontrollo razionale dell'agente morale (essenziale per la sua moralità) e ciò che invece dipende da condizioni esterne non controllabili (indifferente per la dignità umana). Di qui il fatto che l'uomo può conservare integra la sua dignità umana anche in condizioni di schiavitù, di miseria o di malattia. Proiettata sul piano dei doveri verso gli altri, questa dottrina implica che mentre siamo obbligati ad astenerci da azioni che ledano la dignità giuridico-morale di un altro (non possiamo ucciderlo, defraudarlo o vilipenderlo), non siamo tenuti, se non per volontaria benevolenza, a soccorrerlo nel bisogno materiale. Trasportato sul piano internazionale ciò investe il problema della misura in cui le nazioni opulente sono tenute a soccorrere materialmente, cioè economicamente e socialmente, quelle povere. La tesi fondamentale di Nussbaum è che l'accettazione del cosmopolitismo morale della giustizia non può andare separata dalla difesa di un cosmopolitismo materiale della redistribuzione delle risorse (*material aid*). Infatti senza la realizzazione di determinate condizioni esterne – sicurezza fisica, mezzi di sopravvivenza, condizioni minimali di salute ecc. – non è possibile assicurare agli uomini neppure alcuna forma di dignità e di giustizia. La *iustitia* e la *benevolentia* sono strettamente intrecciate.

Nello sviluppo della tradizione classica del cosmopolitismo Nussbaum individua una progressiva affermazione del riconosci-

mento dell'importanza dell'aiuto materiale, anche se non si giunge mai, neppure nelle formulazioni più mature, a superare del tutto la separazione stoica tra dignità interiore della ragione e ininfluenza delle condizioni materiali esterne. Un primo accenno di correzione si trova già in Cicerone, che riconosce la possibilità, anche per il saggio, di non essere insensibile alle condizioni di disagio dei propri famigliari e amici (laddove Epitteto e Marco Aurelio non avranno nessuna considerazione per l'ambiente naturale e sociale in cui gli uomini vivono). Ma questa ammissione, seppure importante, entra in contraddizione con l'impianto generale del discorso cicero-niano e non vi trova una piena giustificazione teorica. Un grande passo avanti è compiuto da Grozio, il quale riconosce che alcuni beni materiali (cibo, riposo, cure mediche essenziali) devono essere garantiti a tutti e che in linea di principio devono essere redistribuiti tra le nazioni: distanziandosi da Cicerone, egli estende quindi il principio dell'interdipendenza globale delle nazioni dal piano della giustizia a quello dei beni materiali. Ma anche Grozio non chiarisce i meccanismi attraverso cui questa redistribuzione può avvenire (se non, in negativo, escludendo la legittimità della guerra come mezzo per realizzarla). Il maggior riconoscimento dell'importanza delle condizioni materiali esterne è documentato in *The Wealth of Nations* di Adam Smith: qui Smith non solo appare consapevole dell'influenza che le condizioni del lavoro e dell'educazione esercitano sulla dignità umana, ma fornisce anche qualche accenno per l'applicazione di questo principio alle relazioni internazionali (importanza del libero mercato, limitazione del patriottismo, condanna del colonialismo e affermazione del principio dell'autodeterminazione dei popoli). Tuttavia anche in Smith questo movimento di pensiero non giunge a compimento: nella sesta e ultima edizione della *Theory of Moral Sentiments*, posteriore alla *Wealth of Nations*, egli ribadisce sostanzialmente l'impianto stoico dell'opera. Smith prende ora qualche distanza dagli Stoici, per esempio criticando la regola dell'*apatheia*: ma fa valere la legittimità dei sentimenti di pietà e di compatimento soltanto per le disgrazie degli altri, conservando radicalmente il principio stoico dell'indifferenza nel caso in cui i mali esteriori riguardino noi stessi.

La tradizione classica del cosmopolitismo presenta quindi vantaggi e svantaggi. Da un lato essa ha l'indiscusso merito di ricordare che gli abitanti della terra fanno parte di una *moral global community*. Dall'altro la mancanza o l'insufficienza del riferimento alle condizioni materiali della realizzazione di questo progetto la rende inadeguata ad affrontare i problemi attuali, che in diversa forma e misura sono tutti connessi con il discorso sull'aiuto materiale. Nussbaum elenca cinque di questi problemi. 1) Gli uomini non sono meri soggetti razionali, secondo l'assunto del cosmopolitismo classico, ma sono mossi da impulsi emotivi negativi, fonte di atteg-

giamenti razzistici, misogini o comunque radicati nel pregiudizio, che spesso risalgono alla formazione infantile e richiederebbero una sorta di «psicoanalisi antropologica». 2) Il vecchio modello «comprensivo» del cosmopolitismo classico non regge di fronte alla necessità di un liberalismo politico di tipo rawlsiano, improntata alla tolleranza delle diversità politiche o religiose. 3) Appare utopica, e neppure auspicabile, l'eccessiva formalizzazione sovranazionale dei diritti umani che, comprensibile nello schema del cosmopolitismo classico, rischia oggi o di essere impossibile o di assumere aspetti coercitivi: occorre piuttosto promuovere i movimenti spontanei, come è stato quello per la liberazione e l'emancipazione femminile. 4) Modificando in maniera sensibile la posizione precedentemente assunta in *Frontiers of Justice* del 2006, Nussbaum ritiene ora che la politica degli aiuti internazionali sia non solo insufficiente, perché basata su un'organizzazione non sistematica da un punto di vista globale, ma spesso anche moralmente negativa, perché fondata su un paternalismo senza basi democratiche, talvolta condizionato da scelte confessionali o, peggio, dagli interessi delle grandi multinazionali, e perché ha effetti controproducenti, in quanto non stimola l'iniziativa dei paesi poveri. 5) Infine anche il problema emergenziale delle migrazioni e del diritto di asilo non può essere risolto con un semplice appello morale alla solidarietà cosmopolitica: una sua analisi realistica impone il controllo numerico degli ingressi, proporzionato alle possibilità lavorative che si possono offrire, nonché una severa politica di controllo della legalità.

L'antica esigenza cosmopolitica può pertanto essere oggi soddisfatta solo attraverso un *materialist global political liberalism* (p. 209) che tenga conto di tutte queste condizioni oggettive. La proposta di soluzione, che costituisce anche l'obiettivo finale del libro, è trovata da Nussbaum nella riformulazione, sul piano del cosmopolitismo, del *Capabilities Approach* da lei elaborato sulla base di quello ideato da Amartya Sen (si veda soprattutto *Creative Capabilities. The Human Development Approach*, Cambridge, Harvard University Press, 2012). L'elenco delle *capabilities* fornito da Nussbaum comprende un decalogo che prevede la garanzia e lo sviluppo dei seguenti valori: 1) vita, 2) salute fisica, 3) integrità fisica, 4) sensibilità, immaginazione e pensiero, 5) capacità di emozione, 6) ragione pratica, 7) socializzazione, 8) interspecismo, 9) gioco, 10) controllo dell'ambiente politico e materiale. Questa soluzione avrebbe molteplici vantaggi. In primo luogo eliminerebbe ogni biforcazione tra dimensione morale e dimensione materiale, poiché gli stessi valori morali che promuove sono indistinguibili dalle condizioni materiali della loro realizzazione. Inoltre essa sarebbe estensibile al piano internazionale proprio in virtù del suo carattere morale, che non richiede alcuna forma di imposizione coercitiva, senza intaccare in nessun modo il principio, per Nussbaum intangibile, della sovranità

nazionale. Infine, come già si è detto, rispetto alla sua formulazione originaria, questa nuova versione del *Capabilities Approach* vira maggiormente nella direzione della teoria della giustizia (con un innesto sulla concezione del «liberalismo politico» di Rawls), estendendola perfino al rapporto tra gli uomini e le specie non umane.

La precisione della ricostruzione storica del cosmopolitismo cui Nussbaum dedica la prima parte del libro presenta per lo storico della filosofia qualche motivo di perplessità, su cui qui sarebbe lungo soffermarsi: ma ciò è comprensibile in un lavoro prevalentemente teorico, in cui la premessa storica è necessariamente funzionale alle tesi sostenute. Ancor meno convincente però è la parte propositiva, incentrata sull'estensione internazionale del modello del *Capabilities Approach*. Che i dieci valori da esso promossi favoriscano, o anche implichino, la convergenza tra l'elemento morale e quello materiale non c'è dubbio. Ma come si può attuare, realisticamente ma efficacemente, la promozione di quel decalogo e la sua estensione internazionale a paesi in cui non ci sono neppure le condizioni per garantire i valori primari (vita, incolumità, salute ecc.), senza parlare della libertà politica, che nella proposta di Nussbaum sembra scaturire implicitamente dall'educazione delle *capabilities*? Che bisogna educare gli uomini ad accrescere le loro *capabilities*, piuttosto che dar loro semplici aiuti materiali, è un ottimo consiglio, che vale in gran parte in paesi in cui le condizioni materiali sono già parzialmente adatte a favorire questo sviluppo. Ma com'è possibile farlo anche in paesi arretrati economicamente, esausti dalla guerra e dalle divisioni interne, incapaci di garantire i primi passi verso l'emancipazione del sé e della cura del sé? E tutto questo senza azioni internazionali che abbiano una dimensione in qualche modo impositiva? Il sospetto di Nussbaum relativamente agli interventi istituzionali comporta il rischio di rinunciare a qualsiasi operazione direttamente efficace, limitandosi a scrivere libri, partecipare a manifestazioni e sostenere movimenti politici, nella speranza che (come è effettivamente avvenuto in alcuni casi, ad esempio il movimento di emancipazione femminile, che ha trionfato tuttavia principalmente nei paesi ricchi) questo impegno finisca con l'aver effetti positivi anche sui paesi bisognosi di aiuto, oppure, al massimo, contribuisca a condividere con loro le nostre più evolute conoscenze tecnologiche. In ultima analisi sembra emergere una tensione, per non dire una contraddizione, tra il continuo appello all'importanza dell'aiuto materiale e la sua riduzione finale alla teoria, un po' intellettualistica, del *Capabilities Approach*. Per non dire del fatto che il circolo non virtuoso tra fiducia eccessiva nelle possibilità emancipatrici dell'estensione internazionale delle *capabilities* e sospetto nei confronti degli interventi istituzionali comporta una forma di regressione dell'Autrice in senso conservatore su problemi concreti quali quelli degli aiuti umanitari, delle ONG, delle migrazioni e del

diritto di asilo. Per cui alla fine viene un dubbio: che non fosse utile guardare anche a quella tradizione cosmopolitica che non ha considerato solo l'aspetto morale dell'uomo, ma si è resa conto che senza l'attuazione di istituzioni internazionali, più o meno coercitive, non si può fare molta strada? Il silenzio di Nussbaum su Kant in questo libro è assordante.

Massimo Mori

