

Meta-filosofia
Pensare la filosofia tra attività e disciplina

a cura di Luca Corti, Luca Illetterati e Giovanna Miolli

La parte monografica di questo fascicolo, a cura di Luca Corti, Luca Illetterati e Giovanna Miolli, intestata a *Meta-filosofia. Pensare la filosofia tra attività e disciplina*, nasce da un convegno organizzato sullo stesso tema a Padova nel settembre 2017 dalla Società Italiana di Filosofia Teoretica. Su un'ideale linea di prosecuzione di questa pista tematica, seguirà nel prossimo fascicolo (1-2019) la raccolta *Meta-metafisica?* a cura di Rosa Maria Lupo.

Da sempre, la domanda sul senso, i metodi e gli obbiettivi della ricerca filosofica è stata parte essenziale della filosofia e, già prima di Kant e del suo progetto di radicale ripresa critica, la domanda sulla possibilità e i limiti della ricerca metafisica era inscritta al cuore di questa disciplina. Nuovo e decisamente degno di essere indagato nelle proprie motivazioni e nei propri sviluppi è però il modo di isolare e rivisitare il tema meta-filosofico che sta facendosi strada in alcuni indirizzi teorici fra i più significativi del dibattito contemporaneo. Di essi danno ampiamente conto i curatori nel saggio introduttivo, che illustra anche le linee di approfondimento critico espresse nei contributi della raccolta e nelle intense e partecipatissime giornate di studio padovane. Intento del Convegno della SIFIT è stato anche quello di farsi carico in prima istanza, originalmente, della novità di cui dicevo. Da ciò la specifica angolazione tematica impressa ai propri lavori che, di quella novità, configurano dunque essi stessi un'autorevole, anche se apertissima e pluriforme interpretazione. Il Giornale è ben lieto di ospitarne i risultati sulle proprie pagine.

G.N.

Meta-filosofia: considerazioni introduttive

“Metafilosofia” è una parola recente per una questione antica. Con questo nome si indica in generale la riflessione filosofica sulla filosofia stessa. “*The philosophy of philosophy*” è l’espressione proposta da Timothy Williamson: rifiutando il prefisso ‘meta’, l’autore intende rimarcare come l’indagine sulla natura della filosofia non sia nulla di diverso dalla filosofia stessa: nulla che le stia “all’esterno” o “al di sopra”¹.

L’attività autoriflessiva della filosofia – l’atto di pensare se stessa – la contraddistingue fin dalle origini². Se non si tratta di qualcosa di nuovo, nuovi sono forse la decisione di *individuare* tale attività con un nome ben preciso e il nome stesso. O meglio ancora, nuovo è il grado di diffusione del termine e il fatto che oggi indichi una specifica branca della filosofia. Da un certo punto in poi – intorno alla fine degli anni ’60 – non è più stato sufficiente assumere che implicitamente «*tutto* il filosofare è in qualche modo metafilosofico»³ e cioè che

* Il contributo è frutto della collaborazione dei tre autori, che lo condividono interamente. Sono ascrivibili a Giovanna Miolli le pagine fino al § 2 compreso, a Luca Corti il § 3 e a Luca Illetterati il § 4.

¹ Cfr. T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, Blackwell, Malden (MA) - Oxford (UK) - Carlton 2007, p. IX.

² Basti pensare ai dialoghi platonici del *Sofista* e del *Politico* in cui ci si interroga su chi sia il filosofo. Il carattere metafilosofico connotato alla filosofia solleva di per sé alcune domande. Innanzitutto, in che modo il darsi concreto della filosofia è legato anche alla riflessione della filosofia su se stessa, ovvero: in che modo l’autoriflessività della filosofia è un fattore sostanziale e non solo collaterale del determinarsi specifico della sua attività? Inoltre ci si potrebbe chiedere se questo tipo di legame tra il proprio sviluppo e la riflessione su di sé sia distintivo della filosofia o caratterizzi in modo analogo anche altre discipline. La differenza sta nel chiedersi, ad esempio, se uno scienziato possa essere tale e *fare* scienza anche senza riflettere su che cosa sia la scienza (su quali siano i suoi oggetti, i suoi metodi e i suoi scopi, ecc.) e se, altrettanto, un filosofo possa essere tale e *fare* filosofia senza chiedersi che cosa sia la filosofia. Chiunque pensi che la risposta alla prima domanda sia affermativa e quella alla seconda sia negativa dovrà spiegare che cosa rende la filosofia tale per cui non sarebbe filosofia senza attuare una riflessione su di sé. Se un biologo può fare esperimenti e scoperte scientifiche anche senza interrogarsi né darsi risposte su che cosa sia la biologia, perché invece un filosofo che indaghi i linguaggi naturali o le dottrine politiche o i *qualia* (o qualsiasi altra cosa) per essere tale non può prescindere anche da una riflessione su che cosa sia la filosofia?

³ N. Joll, *Contemporary Metaphilosophy*, in «The Stanford Encyclopedia of Philosophy», <http://www.iep.utm.edu/con-meta/> (first published 17/11/2010. Last revised 06/10/2015), sezione 1c, 2015.

ogni teoria filosofica implichi una qualche concezione di che cosa sia la filosofia. Si è invece formato uno specifico ambito di riflessione intorno alla questione di quali siano i metodi e gli oggetti della filosofia, la sua missione e i suoi scopi, la relazione con le altre discipline e infine – cosa non trascurabile – il suo futuro, dove con questo viene contemplata anche l’opzione che possa non averlo⁴.

Ci si potrebbe domandare perché un certo tipo di riflessione che prima non aveva bisogno di essere nominata esplicitamente emerga poi con lo statuto di una disciplina autonoma interna all’attività filosofica. Il fenomeno è dovuto principalmente all’esigenza di una legittimazione scientifica della filosofia, al bisogno di un ripensamento della sua missione, e alla richiesta di una rivoluzione metodologica unita a una riconsiderazione degli oggetti d’indagine (ammesso e non concesso che la filosofia abbia degli oggetti di *specificità* pertinenza).

Il terreno concettuale per questa “emersione” si preparava già dai primi decenni del ’900. Basti pensare alla pubblicazione di scritti quali *Philosophie als strenge Wissenschaft* di Edmund Husserl (1911) o, dall’altro lato dell’oceano, *Reconstruction in Philosophy* di John Dewey (1920; poi ripubblicato nel 1948 con il titolo *Reconstruction of Philosophy*). Il processo di auto-scrutinio della filosofia si è manifestato con decisione anche nel periodo immediatamente successivo al secondo conflitto mondiale, laddove si trattava di rivalutare il ruolo del sapere filosofico all’interno dei nuovi assetti politici, sociali ed economici. Tra il 1946 e il 1948, ad esempio, negli Stati Uniti vengono organizzati numerosi simposi e conferenze il cui obiettivo principale è riflettere sulla natura e sul futuro della filosofia. In particolare, gli aspetti dibattuti ruotano intorno alla scientificità e alla globalizzazione della conoscenza (specialmente in riferimento alla delimitazione dell’impresa filosofica rispetto alle scienze naturali), al ruolo della filosofia nei sistemi educativi delle società liberali e nella promozione e diffusione dei valori democratici⁵.

Sebbene le istanze per l’emergere esplicito della questione metafilosofica fossero dunque già circolanti⁶, la “visibilità” del termine si registra a partire dalla fine degli anni ’60, periodo che vede Richard Rorty impegnato a Princeton a tenere seminari in cui propone alcune tesi che confluiranno nell’opera *The*

⁴ Cfr. R. Rorty, *La svolta linguistica*, Garzanti, Milano 1994, p. 92: «Potrebbe darsi che finiremmo per rispondere alla domanda “La filosofia è forse arrivata alla sua fine?” con un sonoro “Sì” [...]. Potremmo arrivare a vedere la filosofia come una malattia culturale che è stata guarita [...]».

⁵ Per una dettagliata e documentata analisi di questi aspetti, cfr. A.M. Nunziante *Lo spirito naturalizzato. La stagione pre-analitica del naturalismo americano*, Verifiche, Trento 2012, in particolare pp. 139-146.

⁶ Per una panoramica più ampia, cfr. G. Miolli, *Hegel e metafilosofia: mappa di un problema*, in «Verifiche» XLVI, 1(2017), pp. 83-128, in particolare pp. 85-105.

Linguistic Turn, e un giovane Terrell Ward Bynum (il futuro fondatore della rivista «*Metaphilosophy*») che inizia ad avvertire l'esigenza di uno spazio per «il dialogo scientifico su che cosa sia la filosofia, su come le diverse scuole o branche filosofiche si relazionino tra loro e su come la filosofia si rapporti alle altre discipline»⁷. Da queste note si può intuire come, soprattutto in area anglofona dove la stessa nozione di metafilosofia e la sua pratica "esplicita" hanno mosso i primi passi, un ruolo decisivo sia stato giocato dalla cosiddetta svolta linguistica. La «concezione secondo cui i problemi filosofici sono problemi che possono essere risolti (o dissolti) o riformando il linguaggio, o ampliando la conoscenza del linguaggio che usiamo»⁸ punta senz'altro il dito sulla metodologia filosofica e sullo statuto dei suoi oggetti (o dell'apparenza che esistano oggetti filosofici). Al tempo l'esigenza era quella latamente wittgensteiniana di una ricostruzione o addirittura di una rivoluzione della filosofia che agisse «contro la filosofia come pseudo-scienza»⁹ e che svincolasse da pseudo-problemi filosofici (mettendo persino in questione che esistessero problemi *segnatamente* filosofici) e da metodi scorretti. Tutto questo aprendosi anche all'eventualità che, una volta "ripuliti" questi aspetti, qualcosa come la filosofia potesse non esserci più.

Nel tentativo di dare un rigore scientifico alla filosofia – tentativo che la filosofia linguistica non era certo la prima a intraprendere – si gioca molto del complesso rapporto tra la filosofia e la scienza, e tra la filosofia e il suo (potenziale) carattere scientifico. Questo rapporto è sicuramente di pertinenza della riflessione metafilosofica e ha una connessione proprio con gli oggetti e i metodi della filosofia: una questione già di per sé di ardua definizione e delimitazione.

1. *Metodi e oggetti: eccezionalità o non-eccezionalità della filosofia*

Metodi e oggetti sono due punti cardine della riflessione metafilosofica ed è difficile non vedere sottotraccia un'impostazione del problema tipicamente moderna, in cui oltre all'oggetto d'indagine assume crescente importanza la valutazione del metodo corretto per svolgere tale indagine. Decidersi sui metodi e sugli oggetti della filosofia (ma soprattutto sui metodi) significa anche decidersi in merito alla sua natura scientifica e di conseguenza alla relazione tra la filosofia e la scienza.

⁷ T.W. Bynum, *Creating the Journal Metaphilosophy*, in «*Metaphilosophy*» XLII, 3(2011), pp. 186-190, p. 186.

⁸ R. Rorty, *La svolta linguistica*, cit., pp. 28-29.

⁹ *Ibi*, p. 64.

Nel paragrafo iniziale dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* Hegel scrive che la filosofia non può godere del “vantaggio” di cui beneficiano le altre scienze, e cioè del poter presupporre i propri metodi e oggetti. L’attività filosofica implica necessariamente la giustificazione di entrambi. Tra le righe, questo aspetto indica in realtà per Hegel un “valore aggiunto”, poiché è proprio tale processo di giustificazione a garantire uno statuto scientifico alla filosofia¹⁰.

Che si sia d’accordo o meno con le analisi hegeliane, è possibile riconoscere come attuale se non altro la riflessione di partenza: la filosofia non può presupporre come dati i suoi metodi e i suoi oggetti. Si tratta oggi semmai di capire se questo sia un carattere specifico che contribuisce positivamente all’identità della filosofia o se invece marchi un’*impasse* che la costringe a essere, a scelta: una pseudo-scienza, una raccolta di opinioni, o una disciplina che richiede l’aiuto di altre discipline per produrre dei risultati utili e/o credibili.

Si può tentare di chiarire la questione con un esempio: mentre è evidente che la fisica non si occupa di moda, non è detto che la filosofia non possa farlo. Mentre la chimica non prende in considerazione lo studio delle migrazioni, non è escluso che la filosofia possa farlo. Mentre la matematica non si sofferma sulle pratiche alimentari o sui cambiamenti climatici, la filosofia potrebbe occuparsi di cibo e di clima. Tutto questo rende la filosofia vaga e indefinita, o ne afferma un carattere che la rende “unica”?

Søren Overgaard, Paul Gilbert e Stephen Burwood descrivono con una certa enfasi l’imbarazzo manifestato dai filosofi quando viene chiesto loro di spiegare che cosa facciano *di preciso* o che cosa sia *di preciso* la filosofia¹¹. I tre autori ipotizzano che «parte di ciò potrebbe avere a che fare con la natura della filosofia», vale a dire con il fatto che non è per nulla ovvio che esista «un particolare insieme di oggetti (come le stelle e i pianeti o le malattie della pelle)» che i filosofi dovrebbero studiare in quanto specifici della loro disciplina¹². Lo stesso disagio può essere provato di fronte alla domanda circa il metodo, o i metodi, che la filosofia dovrebbe seguire per raggiungere una reale conoscenza di tali oggetti.

Da questo tipo di problematiche emerge la necessità di chiarire se la filosofia abbia una natura, per dirla con Williamson, “*exceptional*” o “*unexceptional*”. La questione suona così: ci sono oggetti *esclusivamente* filosofici? E ci sono metodi *esclusivamente* filosofici?

¹⁰ Cfr. L. Illetterati, *Sulla metafisica hegeliana*, in G. Erle (ed.), *Il limite e l’infinito*, Archetipo-libri, Verona 2013, pp. 217-234.

¹¹ Il “di preciso” lo aggiungiamo noi, poiché per lo più la richiesta invoca una risposta quanto il più possibile esatta e circoscritta.

¹² S. Overgaard - P. Gilbert - S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, p. 2.

Rispetto alla prima domanda, considerata la varietà di oggetti di cui la filosofia si interessa, sembra difficile definire in che cosa consista un oggetto specificamente ed esclusivamente filosofico. Forse fino a qualche tempo fa era più semplice individuare un determinato insieme di problemi di pertinenza della filosofia (giusto/sbagliato, dio, l'assoluto, la realtà, il linguaggio, il rapporto mente/corpo, il libero arbitrio, la conoscenza ecc.)¹³, oggi, tuttavia, il panorama si è allargato. Non ci sono solo diciture a cui siamo ormai abituati (filosofia della *scienza*, filosofia dell'*arte*, filosofia del *pensiero politico*, filosofia della *religione*), ma anche casi che suonano più nuovi rispetto ad alcuni decenni fa: filosofia del vino, filosofia del cinema, filosofia di genere.

A complicare il quadro vi è il fatto che molti degli oggetti esplorati dalla filosofia possono essere indagati anche da altre discipline: le migrazioni potrebbero essere il focus di una ricerca storica o sociologica; rispondere alla domanda "che cos'è l'uomo?" potrebbe altrettanto essere l'obiettivo della religione o dell'antropologia; chiarire il funzionamento del processo conoscitivo potrebbe essere materia per le neuroscienze o la psicologia.

Se proprio dobbiamo cercare una specificità è allora forse possibile trovarla nel tipo di metodo con cui la filosofia tratta gli oggetti di cui si occupa? Anche a questa domanda è difficile dare una risposta completamente affermativa, una volta valutata la molteplicità di metodi filosofici che hanno avuto particolare sviluppo nel ventesimo secolo e in quello attuale¹⁴.

Una via d'uscita a queste difficoltà (che qui non ci si assume il compito di discutere né tantomeno risolvere) potrebbe essere quella di sostenere, come fa Williamson, che non vi sia alcun tipo di specificità o esclusività della filosofia – che la filosofia sia del tutto *unexceptional* tanto per gli oggetti quanto per i metodi: essi non sarebbero di un qualche "genere" differente rispetto a quelli di altre discipline.

«Sebbene vi siano differenze metodologiche reali tra la filosofia e le altre scienze, per come sono effettivamente praticate, tali differenze sono meno profonde di quanto spesso si supponga. [...] In generale, la metodologia di molta filosofia passata e presente consiste proprio nell'applicazione insolita-

¹³ Cfr. T. Nagel, *Una brevissima introduzione alla filosofia*, prefazione di S. Veca, il Saggiatore, Milano 2009.

¹⁴ Per citare solo alcuni metodi e approcci disponibili nel panorama odierno: analisi concettuale, teoria critica, filosofia sperimentale (di cui si dirà in seguito), ermeneutica, naturalismo metodologico, fenomenologia, pragmatismo, decostruttivismo, terapia linguistica. Questi sono alcuni degli esempi trattati in G. D'Oro - S. Overgaard (eds.), *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

mente sistematica e incessante di modi di pensare richiesti in una vasta gamma di indagini non filosofiche»¹⁵.

Le stesse considerazioni valgono, secondo Williamson, anche per le tematiche affrontate dalla filosofia e dalle scienze. «In particolare, poche questioni filosofiche sono questioni concettuali in un qualche senso distintivo, a parte quando i filosofi scelgono di porre domande sui concetti»¹⁶, cosa che possono eventualmente fare senza tuttavia esservi costretti.

Un'altra strada per aggirare il problema dell'eccezionalità della filosofia potrebbe essere il tentativo di fuoriuscire da una sua caratterizzazione implicitamente essenzialistica (per cui si darebbero metodi e oggetti esclusivi che la costituiscono per essenza o per natura), cercando di pensarla come un *fare* piuttosto che un *essere* qualcosa. Il punto non sta allora nel rispondere alla domanda «che cos'è la filosofia?», ma «che cosa *fa* la filosofia?». Questo si traduce nel comprendere le «operazioni» che essa mette in atto a prescindere sia dal metodo impiegato, sia dai contenuti esplorati.

Rossella Fabbrichesi nota che la richiesta del «*ti esti?*» è già teoreticamente orientata: «Chiedere: «Che cos'è la filosofia?» è già fare filosofia, e un fare filosofia particolarmente connotato, appesantito da precise assunzioni teoriche»¹⁷. Una di queste potrebbe essere, ad esempio, il presupposto che la filosofa sia «un intero, qualcosa che è come è, e che come tale può essere ghermito, definito, analizzato una volta per tutte»¹⁸. La ricerca della *natura* della filosofia rischia di presupporre come oggetto d'indagine l'effettiva presenza di «una natura del tutto distinta e atemporale» della filosofia e quindi di implicare una sorta di *essenzialismo* non dichiarato¹⁹. La considerazione dei problemi derivanti dalla forma del «*ti esti?*» conduce Fabbrichesi, come si anticipava più sopra, a riformulare la questione: invece di «che cos'è la filosofia?», l'autrice preferisce domandare: «cosa si fa quando si fa filosofia?», modificando così la richiesta riguardante l'essenza della filosofia in un interrogativo circa l'attività o la «pratica filosofica»²⁰.

¹⁵ T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, cit., p. 3.

¹⁶ *Ibi*, pp. 3-4. A questo proposito Williamson individua alcune sovrapposizioni tra discipline, ironizzando su come sia molto più chiara la distinzione tra i dipartimenti di filosofia, linguistica o biologia, di quanto non lo siano i campi d'indagine stessi. La filosofia del linguaggio può sovrapporsi alla semantica dei linguaggi naturali e la filosofia della biologia alla teoria evolutiva.

¹⁷ R. Fabbrichesi, *Cosa si fa quando si fa filosofia?*, Raffaello Cortina, Milano 2017, p. XII.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Cfr. B. Williams, *La filosofia come disciplina umanistica*, a cura di S. Veca, tr. di C. Del Bò, Feltrinelli, Milano 2013, p. 217 (*Philosophy as a Humanistic Discipline*, ed. by A.W. Moore, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2006).

²⁰ R. Fabbrichesi, *Cosa si fa quando si fa filosofia?*, cit., p. XIII.

È interessante notare come vi sia una certa tendenza contemporanea, soprattutto nel dibattito metafilosofico, a rilanciare una concezione di filosofia come arte o più genericamente come una forma del fare. Roberto Casati, ad esempio, propone una visione della filosofia come negoziazione concettuale e sostiene che una conseguenza di tale concezione sia che la filosofia è un'arte: «se il filosofo è un negoziatore concettuale, ne segue che la filosofia, più che una materia, è un'arte; l'arte del negoziare concetti, che richiede non solo rigore ma una buona dose d'immaginazione»²¹.

In questo versante interpretativo (che vede nella filosofia un agire più che un essere qualcosa) si mettono in campo tutta una serie di operazioni che la filosofia realizzerebbe in generale – quelle che più sopra abbiamo definito “operazioni” e che sarebbe forse più semplice e appropriato chiamare “pratiche”²².

Incidentalmente si può osservare che la riformulazione proposta da Fabbrichesi (il passaggio da “che cos'è la filosofia?” a “cosa si fa quando si fa filosofia?”) non risolve interamente il problema, poiché anche un tipo (o un insieme) peculiare di pratiche potrebbe essere individuato come l'attività *distintiva* (o l'insieme di attività distintive) della filosofia e conseguentemente come l'essenza della filosofia. Se non altro, l'operazione di Fabbrichesi apre alla possibilità di contemplare una pluralità di attività (e non quindi un'unica) che siano costitutive della filosofia.

Vi è inoltre un altro limite ed è quello che hanno tutte le liste: sono solo liste. Enunciare un certo numero di pratiche, per quanto caratteristiche e per quanto rintracciabili in più branche filosofiche, non risolve il problema della completezza e dell'esautività (ammesso che queste siano obiettivi a cui si mira). Inoltre, anche una volta che avessimo una lista molto lunga (o perfino completa), ciò non assicurerebbe che tutte quelle “operazioni” non siano attuabili anche in altre discipline, mostrando così l'operato della filosofia come del tutto “*unexceptional*”. Ancora una volta bisognerebbe chiedere: che cosa rende la filosofia *unica* nella sua (lista di) attività?

La questione dei metodi e degli oggetti filosofici, così come i tentativi di cercare strade che aggirino il problema dell'esclusività o della (presunta) essenza della filosofia, ha come sfondo costante il tema del rapporto tra la filosofia e la scienza.

²¹ R. Casati, *Prima lezione di filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 7.

²² Fabbrichesi parla ad esempio di “dominare l'orrore”, “invertire la direzione del pensiero”, “resistere al presente”, “esercitare la critica, incarnarla in un'etica”, “praticare il reale”, ecc.

2. Il rapporto tra filosofia e scienza

Che cosa rende la filosofia diversa dalla scienza, oppure simile a quest'ultima? La filosofia è o può essere essa stessa una scienza? Se sì, che cosa distingue il suo statuto scientifico da quello delle altre scienze? Queste problematiche attraversano almeno tutta l'epoca moderna, sono state sviluppate ulteriormente nel XX secolo e tutt'oggi sono al centro del dibattito metafilosofico.

Un primo aspetto che sembrerebbe distinguere i due ambiti d'indagine è la differenza tra una metodologia *a priori*, che sarebbe tipica della filosofia, e una *a posteriori*, tipica delle scienze empiriche. Da un lato la poltrona e una mano sotto il mento, dall'altro il laboratorio e le "mani in pasta".

Nel 1987 Thomas Nagel scriveva in *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*:

«La filosofia è diversa dalla scienza e dalla matematica. Diversamente dalla scienza non fa assegnamento sugli esperimenti o l'osservazione, ma solo sul pensiero. E diversamente dalla matematica non ha un metodo formale di dimostrazione»²³.

Queste affermazioni potevano essere condivise dalla maggior parte dei filosofi fino a qualche decennio fa. Ciò significa che al di là dei più vari disaccordi in merito agli stili, alle concezioni e ai metodi, la maggioranza degli addetti ai lavori sarebbe stata d'accordo sul fatto che l'attività filosofica si differenzi in modo significativo dalle attività delle scienze empiriche²⁴. Gli stessi filosofi naturalisti, nonostante le loro teorie, non avevano realizzato l'indagine filosofica in modo radicalmente diverso da come era stata tradizionalmente perseguita e cioè «in linea di massima senza basarsi in modo sostanziale su dati empirici – men che meno raccogliendoli attivamente»²⁵.

La distinzione tra metodi *a priori* di appannaggio della filosofia e metodi *a posteriori* di pertinenza delle scienze empiriche non è più così scontata. Con il progressivo emergere della cosiddetta *experimental philosophy*²⁶, a cui fa da contraltare la *armchair philosophy*, le carte sono state rimescolate. Mentre la

²³ T. Nagel, *Una brevissima introduzione alla filosofia*, prefazione di S. Veca, il Saggiatore, Milano 2009, p. 6.

²⁴ Cfr. G. D'Oro - S. Overgaard (eds.), *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*, cit., p. 1.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Cfr. J. Knobe - S. Nichols (eds.), *Experimental Philosophy*, Oxford University Press, Oxford-New York 2008; *Iid.*, *Experimental Philosophy: Volume 2*, Oxford University Press, Oxford-New York 2014.

armchair philosophy fa affidamento su metodi che possono essere sviluppati e applicati stando seduti in poltrona «senza alcuna interazione particolare con il mondo al di là della poltrona, del tipo di quella che richiederebbe la misurazione, l'osservazione o l'esperimento»²⁷, la *experimental philosophy* si fonda sull'idea che sia necessario «testare gli esperimenti mentali filosofici e le intuizioni dei filosofi su di essi con metodi scientifici, per lo più presi dalla psicologia e dalle scienze sociali»²⁸.

Procedure simili consentirebbero ad esempio di studiare i fattori che influenzano l'uso dei concetti. Di conseguenza, le tesi o gli argomenti filosofici, specialmente nelle aree della filosofia della mente e della filosofia morale, dovrebbero essere verificati empiricamente, sfruttando dati sperimentali²⁹.

Vi sono tuttavia dei problemi legati a una concezione della filosofia che segua l'impostazione della *experimental philosophy*. In primo luogo, si tratta di capire su quale tipo di "evidenze" empiriche dovrebbe basarsi un metodo filosofico e quali dovrebbero avere rilevanza o influenza per l'attività filosofica³⁰. Inoltre, il rischio implicito in questa posizione (testare l'uso dei concetti attraverso il ricorso a dati sperimentali) è quello di psicologizzare i dati³¹, ricadendo così nel campo gravitazionale della psicologia cognitiva, con un focus sui processi psicologici che sono alla base delle intuizioni delle persone.

Nonostante sostenga l'assenza di una distinzione sostanziale, per generi o tipi, tra metodi filosofici e metodi di altre discipline (e questo mettendo in discussione la netta separazione tra metodologie a priori e a posteriori³²), Williamson è comunque un difensore della *armchair philosophy*. Egli ritiene che ripensare la metodologia filosofica non comporti necessariamente ricondurre la filosofia ai metodi delle scienze³³.

²⁷ T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, cit., p. 1.

²⁸ J. Horvath - T. Grundmann (eds.), *Experimental Philosophy and its Critics*, Routledge, London-New York 2012, p. I, cfr. anche p. 1.

²⁹ Cfr. J.J. Prinz, *Empirical Philosophy and Experimental Philosophy*, in *Experimental Philosophy*, ed. by J. Knobe and S. Nichols, Oxford University Press 2008, Oxford - New York, pp. 189-208. Per inciso, anche i filosofi sperimentali rifiutano una concezione "eccezionalista" della filosofia: quest'ultima non rappresenterebbe una posizione privilegiata nella comprensione dei concetti.

³⁰ Cfr. G. D'Oro - S. Overgaard (eds.), *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*, cit., p. 3.

³¹ Cfr. T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, cit.

³² Cfr. *ibi*, p. 3: «Perfino la distinzione tra l'*a priori* e l'*a posteriori* finisce per oscurare le somiglianze di fondo. [...] In particolare, le cosiddette intuizioni sono semplicemente giudizi (o disposizioni al giudizio); né il loro contenuto né la base cognitiva su cui sono costituite devono essere distintamente filosofici».

³³ L'«opposizione all'eccezionalismo filosofico è ben lontano dall'implicare l'idea che i filosofi dovrebbero prendere a modello i fisici o i biologi. Negare che le questioni filosofiche siano questioni

Al tempo stesso, «che la filosofia *possa* essere condotta in poltrona non implica che essa *debba* essere condotta in poltrona»³⁴. Secondo Williamson non vi è nulla di scorretto nell'idea che i risultati degli esperimenti scientifici possano essere rilevanti per la filosofia e le sue indagini, ma è sbagliato pensare che la filosofia non possa procedere fino a che siano stati fatti gli esperimenti. Altrettanto, questi discorsi non comportano che la filosofia non debba essere interessata alle scienze o non debba confrontarsi con esse, ma è una questione differente sostenere che la filosofia debba plasmarsi sul loro modello.

Come visto fin qui, uno dei problemi è il rapporto che la filosofia dovrebbe intrattenere con i dati sperimentali. Dove raccoglierci e in base a quali criteri? Quali "evidenze" sono significative per la filosofia? Come evitare una loro "psicologizzazione"? Come interpretare il loro ruolo? Questi dati sono stimoli per la riflessione o condizioni per la riflessione stessa, in assenza dei quali la filosofia non è legittimata a procedere?

Un'altra questione critica è la stessa separazione tra metodi a priori e a posteriori. Un tema come quello delle "intuizioni", a cui gli stessi filosofi fanno ricorso soprattutto nella metodologia che prevede esperimenti mentali, segna una questione "di confine", per così dire, in cui non è del tutto chiaro se ci si collochi dal lato dell'empiria o della riflessione astratta apriori.

La deriva di approcci che prevedano un calco della filosofia sulle scienze sperimentali è quella che Bernard Williams definiva come *scientismo*: «un equivoco sui rapporti tra la filosofia e le scienze naturali che tende ad assimilare la filosofia agli obiettivi o almeno alle modalità delle scienze»³⁵.

Di fronte a queste problematiche si può cercare una via per affermare e costruire la "scientificità" della filosofia senza che essa debba emulare il procedere delle scienze sperimentali? Vi è un modo diverso per dire che la filosofia è sì scienza, ma non perché imposti il proprio procedere sull'affidamento a dati empirici e a metodi che contemplan la raccolta, il vaglio e l'interpretazione di dati empirici?

Una strada che è stata percorsa è quella di conferire scientificità alla filosofia in virtù dell'organizzazione della sua impalcatura giustificativa. Cioè, scientifico non è necessariamente ciò che è dimostrato al modo delle scienze speri-

concettuali è del tutto compatibile con una forte enfasi su questioni di struttura semantica nella discussione filosofica, perché la validità o meno del ragionamento filosofico è spesso molto sensibile ad aspetti delicati della struttura semantica delle premesse e della conclusione: per rendere più affidabili i nostri strumenti di ragionamento, dobbiamo indagare quegli stessi strumenti, anche quando non sono gli oggetti ultimi della nostra preoccupazione». *Ibi*, p. 6.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ B. Williams, *La filosofia come disciplina umanistica*, cit., p. 218.

mentali attraverso la raccolta e lo studio dei dati empirici, ma (anche) ciò che è giustificato con buone ragioni (ragioni, queste, correggibili con ragioni migliori). Ci si può ovviamente domandare se questo non sia un modo di rendere più debole il concetto di “scientificità”. Seguendo questa traccia, un’opinione ben motivata diventerebbe automaticamente scientifica? Una possibilità per evitare una simile deriva consiste nel collocare la produzione del pensiero filosofico non nel singolo ma in una comunità – in sostanza, in un contesto intersoggettivo in cui il dare ragioni contempli anche una collettività entro la quale si vagliano, discutono e correggono dialogicamente tali ragioni: una collettività autoriflessiva e autocorrettiva. È questo il modello pensato da John Dewey quando di fronte all’imponente rivoluzione tecnologica e scientifica rilanciava l’esigenza di una “*reconstruction in philosophy*” (1919-20) poi modificatasi (dopo la seconda guerra mondiale e quindi, sostanzialmente, dopo l’uso della bomba atomica) nel bisogno di una “*reconstruction of philosophy*” (1948)³⁶.

Secondo Dewey alla filosofia mancava un processo di democratizzazione del sapere in cui le scienze erano invece impegnate fin dagli albori dell’epoca moderna, periodo in cui l’indagine scientifica aveva «preso la forma di una *discussione*»³⁷. Nella proposta deweyana, per essere scientifica la filosofia non deve tanto basarsi su dati empirici, quanto assumere il modello dell’indagine scientifica come pratica democratica che contempla lo scambio di informazioni, considerazioni e critiche, la libertà di espressione e un monitoraggio procedurale condiviso dalla comunità di ricerca. L’impresa scientifica è infatti intesa da Dewey come «attività, scoperta e indagine»³⁸, come un processo di ricerca incessante, che non ristagna su risultati definitivi e che ridiscute le conoscenze acquisite secondo un andamento autocorrettivo condotto in modo collettivo³⁹.

Lo stesso concetto di universalità (di pertinenza delle scienze, ma anche della filosofia) viene rimodulato: l’universalità dei risultati è «relativa, cioè *relazionale*»⁴⁰, e non consiste in un assoluto “fissato” una volta per tutte, bensì «in una gamma di applicabilità, nella capacità di prelevare alcuni eventi ap-

³⁶ A Dewey si ispirerà negli anni ’70 il filosofo americano M. Lipman per dare avvio a un movimento educativo basato sul ruolo della filosofia nella costituzione di società democratiche.

³⁷ J. Dewey, *Rifare la filosofia*, prefaz. di A. Massarenti, tr. di S. Coyaud, Donzelli, Roma 2008, p. 11.

³⁸ *Ibi*, p. 10.

³⁹ Cfr. *ibi*, p. 17. Il controllo dei risultati e delle procedure da parte della comunità filosofica è un tratto evidenziato anche da Williamson, cfr. Id., *The Philosophy of Philosophy*, cit., p. 8.

⁴⁰ J. Dewey, *Rifare la filosofia*, cit. p. 9.

parentemente isolati e di ordinarli in sistemi che (come tutti gli esseri viventi) dimostrano di essere vivi perché cambiano e cioè *crescono*»⁴¹.

Non si ha qui lo spazio per approfondire come la posizione deweyana preveda un fallibilismo anti-scettico, così come non ci si può soffermare sulle pratiche dell'indagine scientifica che la filosofia dovrebbe incorporare (la scoperta, la verifica, la convalida, la dimostrazione, la considerazione delle conseguenze, ecc.). Ciò che qui conta evidenziare è che la scientificità della filosofia starebbe per Dewey nell'attuare il metodo d'indagine proprio della scienza, che ha a che fare con queste operazioni di ipotesi, verifica, autocorrezione, monitoraggio collettivo delle procedure, discussione argomentata, esame di bisogni, condizioni, ostacoli e risorse.

Secondo le due visioni presentate, vi sono quindi almeno due modi (che ovviamente non sono gli unici) di intendere la filosofia come scienza. Essa può essere scientifica o nella raccolta e nella valutazione di dati sperimentali che mettano alla prova l'uso dei concetti, o nel dispiegamento di una pratica giustificativa e autocorrettiva, che procede per ipotesi, verifica ed errore.

In entrambi i casi, tuttavia, la scienza è presa come referente normativo (che sia nell'utilizzo dei dati o nel dispiegamento delle pratiche). Per l'elaborazione di quell'adeguata immagine di sé da parte della filosofia contemporanea che Williamson auspica, la scommessa sarebbe quella di trovare un modo in cui la filosofia possa essere autonormativa e al tempo stesso scientifica. Questo richiede di discutere anche un modello di scientificità che sia più ampio di quello modellato sulle scienze sperimentali.

3. *Filosofia e storia della filosofia*

Il particolare statuto della filosofia emerge anche se guardiamo ai rapporti che essa intrattiene con il proprio passato. Se è vero che i problemi – tanto scientifici quanto filosofici – hanno la loro storia, si pone la domanda circa il ruolo giocato da tale storia nella definizione e alla soluzione dei problemi stessi. Nel caso delle scienze naturali vi è accordo sul fatto che il rapporto con il passato *non sia* parte essenziale dell'impresa scientifica: un buon fisico, per essere tale, non ha bisogno di conoscere la storia della fisica. Lo stesso vale per un buon chimico, il quale non deve conoscere la storia della propria disciplina per poter condurre oggi le sue ricerche. (Il ragionamento si applica peraltro in altri

⁴¹ *Ibidem*.

ambiti, come la storia dell'arte: un artista non deve essere anche uno storico dell'arte). Nel caso della filosofia le cose non sono tuttavia altrettanto chiare: si può dire che conoscere la storia della filosofia sia inessenziale per la comprensione dei problemi filosofici? E – cosa forse più importante – si può affermare che la conoscenza storica non sia necessaria alla loro soluzione? Le risposte a questi interrogativi variano molto tra i filosofi.

Coloro che promuovono una visione della filosofia modellata sul paradigma delle scienze empiriche tendono a difendere una concezione dicotomica, secondo cui *filosofia* e *storia della filosofia* sono due imprese distinte. Si tratta di una posizione tradizionalmente in voga all'interno del panorama anglosassone di stampo analitico, dove ha esercitato grande influenza. La si può sintetizzare in un detto molto citato di Willard Van Orman Quine: «ci sono due tipi di persone interessate alla filosofia: quelli che si occupano di filosofia, e quelli che si occupano di storia della filosofia»⁴². Questa posizione, che è stata a lungo dominante in alcune aree filosofiche, gode ancora oggi di un discreto successo⁴³.

Dall'altra parte, in molti hanno sottolineato come i problemi filosofici – anche quando non vengono considerati *perenni* – siano tali solo in quanto parte di una *tradizione* che ne veicola i contenuti e il senso. Senza tale tradizione, essi non sarebbero intellegibili. Chi difende questa posizione fa notare come anche i più anti-storicisti tra i filosofi non sviluppino le loro idee nel vuoto, bensì ereditino una tradizione di testi e problemi che talvolta si cristallizza in un vero e proprio *canone*, a partire dal quale essi muovono le loro riflessioni. Lo stesso vale anche per i metodi e gli orizzonti metafisologici. L'auto-coscienza storica è quindi, da questo punto di vista, un elemento essenziale di ogni discorso filosofico.

Sebbene la tradizione ermeneutica sia quella che ha maggiormente insistito su queste idee, essa non è l'unica a proporre riflessioni di questo tipo. Riguardo allo studio dei classici, Bernard Williams per esempio ha scritto:

«Quando gli antichi ci parlano, non ci parlano solo di loro stessi, ma anche di noi. Lo fanno in ogni circostanza in cui si riesce a farli parlare, perché ci dicono chi siamo. Il che, naturalmente, costituisce lo scopo principale dei nostri tentativi di farli parlare, perché ci dicono chi siamo, ma anche chi non

⁴² Il detto di Quine è riportato per la prima volta in A. MacIntyre, *The Relationship of Philosophy to Its Past*, in R. Rorty - J.B. Schneewind - Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, pp. 31-48.

⁴³ Wilfrid Sellars, nelle sue riflessioni autobiografiche, scrive: «si ricorderà [...] che la storia della filosofia non era soltanto trascurata, ma c'era un'attiva campagna per eliminarla – o almeno ridurla – in quanto requisito per un dottorato». W. Sellars, *Autobiographical reflections*, in H.-N. Castañeda (ed.), *Action, Knowledge and Reality*, Bobbs-Merrill, New York 1975, p. 290.

siamo: possono denunciare la falsità o la parzialità o le limitazioni dell'immagine che abbiamo di noi stessi»⁴⁴.

Questo tipo di posizione ha preso progressivamente piede anche negli ambienti meno predisposti alla riflessione storica, al punto che oggi il limite tra filosofia e storia della filosofia è visto come una barriera meno invalicabile di quanto lo fosse pochi decenni fa⁴⁵; inoltre, l'utilità della nozione di *tradizione* viene riconosciuta anche in ambiti filosofici da sempre più ispirati ai paradigmi scientifico-naturali.⁴⁶

Si apre così la questione del *come* si debba impostare questo dialogo tra filosofia e storia della filosofia. A tal proposito, alcuni difendono l'idea di poter interrogare i testi del passato a partire da problemi, concetti e interessi filosofici odierni. Questa idea non è certo nuova – già Descartes sosteneva che leggere i testi della tradizione è come avere una “conversazione” con i grandi del passato (da qui il termine “*conversational approach*”). Paul Grice, difensore di questa prospettiva conversazionalista, scriveva in maniera eloquente: «io tratto i personaggi grandi ma scomparsi come se fossero grandi e viventi, come persone che hanno qualcosa da dirci oggi»⁴⁷. Per chi sostiene una posizione come questa, l'anacronismo non è un peccato, ma anzi un'occasione di produttivo lavoro filosofico. Filosofia e storia della filosofia sono così intimamente legate. Ma non è solo lo studio della storia che può contribuire alla filosofia in maniera sostanziale; vale anche il contrario. Secondo alcuni, un altro insieme di ragioni per tenere assieme i due ambiti è legato al fatto che la filosofia è uno strumento necessario per indagare la sua storia. Anthony Kenny dà voce a questa idea riprendendo un esempio noto:

«Uno storico della pittura non deve essere un pittore; e uno storico della medicina non deve, *in quanto* storico, praticare la medicina. Ma uno storico della filosofia non può fare a meno di fare filosofia nella scrittura stessa

⁴⁴ B. Williams, *Vergogna e necessità*, tr. it. di M. Serra, pres. di G. Cambiano, Il Mulino, Bologna 2007, p. 26.

⁴⁵ Due tappe fondamentali sono state la pubblicazione dei seguenti volumi: R. Richard - J.B. Schneewind - Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1984; T. Sorell - G.A.J. Rogers (eds.), *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2005.

⁴⁶ Per l'idea che anche i filosofi analitici abbiano una loro tradizione, cfr. T. Crane, *Understanding the Question: Philosophy and Its History*, in J. Collins - E. Fischer, *Experimental Philosophy, Rationalism, and Naturalism: Rethinking Philosophical Method*, Routledge, London 2015, pp. 72-84.

⁴⁷ H.P. Grice, *Reply to Richards*, in R.E. Grandy - R. Warner (eds.), *Philosophical Grounds of Rationality: Intentions, Categories, Ends*, Oxford University Press, Oxford 1986, p. 66.

della storia. Ciò non dipende solo dal fatto che chi non sa di filosofia sarà un cattivo storico della filosofia – è vero, allo stesso modo, che chi non sa affatto cucinare sarà un pessimo storico della cucina. Il legame tra la filosofia e la sua storia è molto più stretto. L'impresa storica costringe lo storico della filosofia a parafrasare le opinioni dei suoi soggetti, a offrire ragioni del *perché* pensatori del passato sostenevano certe opinioni, a speculare sulle premesse rimaste tacite nei loro argomenti e a valutare la coerenza e la coerenza delle inferenze che essi traevano»⁴⁸.

Su di un altro fronte, tuttavia, troviamo studiosi che prediligono un approccio ai testi mediante la ricostruzione del contesto filosofico dell'epoca: essi adottano una prospettiva che talvolta si professa esplicitamente *disinteressata* alle questioni filosofiche odierne, e si presenta invece come orgogliosamente inattuale⁴⁹. Per questi filosofi (spesso detti "contestualisti") il pericolo di adottare una prospettiva contemporanea è quello di proiettare semplicemente interessi odierni su testi passati, fraintendendo questi ultimi. Agli occhi dei filosofi e degli storici di questo tipo, l'idea di applicare categorie odierne a testi passati rischia di trasformarsi nel «programma di appiattare il passato sul presente, in nome della sua comprensione»⁵⁰.

Tale divergenza si ripercuote anche sul vocabolario da adottare nel confrontarsi con i testi del passato. I primi ammettono la possibilità di tradurre l'idioma filosofico dei classici nel lessico filosofico odierno (eventualmente valutando dove il testo resiste a tale traduzione) e si impegnano in un tale progetto, i secondi invece cercano di comprendere il testo "nei suoi stessi termini", senza discostarsi dal suo vocabolario e dal suo universo del discorso. Da queste divergenze sono nati vivaci dibattiti che possono costituire interessanti occasioni di dialogo fra varie tradizioni a prima vista assai lontane tra loro⁵¹.

⁴⁸ A. Kenny, *The Philosopher's History and the History of Philosophy*, in T. Sorell - J.G.A. Rogers (eds.), *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2005, p. 20.

⁴⁹ D. Garber, *Towards and Antiquarian History of Philosophy*, in «Rivista di storia della filosofia» LVIII, 2(2003), pp. 207-217; D. Garber, *Does History Have a Future? Some Reflections on Bennett and Doing Philosophy Historically*, in S. Duncan - A. Lolordo (eds.), *Debates in Modern Philosophy: Essential Readings and Contemporary Responses*, pp. 347-362, Routledge, New York-London 2013; R.A. Watson, *What Is the History of Philosophy and Why Is It Important?*, in «Journal of the History of Philosophy» XL, 4(2002), pp. 525-528.

⁵⁰ M. Ayers, *Analytical Philosophy and the History of Philosophy*, in M. Ayers - J. Reé - A. Westoby (eds.), *Philosophy and Its Past*, Harvester Press, Hassocks (UK) 1978, pp. 42-66, qui p. 55.

⁵¹ Y.-C. Zarka (ed.), *Comment écrire l'histoire de la philosophie?*, Presses Universitaires de France, Paris 2001.

4. *Fra disciplina e attività*

I contributi che seguono, sono frutto del convegno organizzato a Padova dalla Società Italiana di Filosofia Teoretica nel settembre del 2017, che aveva come titolo: *Meta-filosofia. Pensare la filosofia tra attività e disciplina*. Lo scopo del convegno era quello di riprendere le tematiche metafisologiche che sono state sopra richiamate cercando di problematizzarle all'interno di una pluralità di approcci e di stili di indagine e comunque cercando di mettere in gioco, anche attraverso l'assunzione esplicita di questa pluralità, quello che si potrebbe dire il senso generale della filosofia oggi, o, se si vuole, il senso generale del fare filosofia oggi. "Assunzione esplicita" significa che questa pluralità non doveva essere vista come problematica, ovvero come elemento da superare o rimuovere, ma come invece intrinseca al discorso filosofico stesso, esito felice della libertà che inerisce alla pratica della filosofia.

Pensare la filosofia tra attività e disciplina, come recita il sottotitolo, voleva invece indicare, estremizzandola e accentuandola, una polarità dentro la quale sembra muoversi la discussione filosofica odierna. Da una parte vi è l'idea che la filosofia non possa, per sua natura, strutturarsi secondo una forma disciplinare ben determinata, in quanto l'essere disciplina richiederebbe la previa assunzione di un oggetto che definisce il campo di indagine della filosofia e di un metodo condiviso nella considerazione di quel determinato oggetto, elementi questi che impedirebbero alla filosofia di essere quell'indagine trasversale – potenzialmente capace di attraversare tutti gli ambiti dell'esperienza – che essa pretende di essere. Dall'altra parte vi è l'idea che la filosofia, se vuole essere un sapere determinato e non una semplice raccolta di opinioni più o meno edificanti (o di concezioni generali più o meno ideologiche) debba invece costituirsi in termini disciplinari, e dunque attraverso una specifica professionalizzazione. Ciò implicherebbe anche la costituzione di una comunità di riferimento il più possibile coesa, caratterizzata dalla condivisione di pratiche di ricerca, di assunti metodologici e di prospettive generali di indagini.

Se da una parte l'idea che la filosofia non possa solidificarsi in contenuti disciplinari determinati si accompagna all'idea che la filosofia, prima ancora che una conoscenza, sia una *attività* – ovvero una pratica del pensiero che agisce criticamente sulle immagini di noi stessi e del mondo che tendono a risultare più ovvie e scontate – dall'altra l'idea che la filosofia sia davvero se stessa solo quanto si struttura dentro una pratica di ricerca disciplinare tende invece a pensare la filosofia in termini essenzialmente *cognitivi*, ovvero come produzione di conoscenze.

Questi due modelli, per quanto certo astratti e utili solo a identificare delle tendenze, implicano anche quelle che si potrebbero intendere come due diverse

politiche della ricerca, ovvero due diverse *politiche della filosofia*. Se da una parte il disciplinamento della filosofia implica l'assunzione di pratiche di valutazione e valorizzazione della ricerca che non si differenziano nelle loro istanze di fondo da quelle delle scienze particolari, dall'altra l'idea che la filosofia non possa per sua natura determinarsi in una specifica forma disciplinare, o che la filosofia si realizzi essenzialmente in una attività piuttosto che nella produzione di conoscenze, implica una strutturale refrattarietà rispetto a forme di valutazione e valorizzazione della ricerca basate su criteri che presuppongono invece il suo essere una disciplina.

In questo senso la questione circa il modo d'essere della filosofia, circa il senso della ricerca filosofica è questione che investe non solo l'autorappresentazione del suo operare, ma anche la rappresentazione che la filosofia intende offrire di se stessa al mondo.

LUCA CORTI - LUCA ILLETERATI - GIOVANNA MIOLLI

Instituto de Filosofia da Universidade do Porto (MLAG) / Università degli Studi di Padova / Humboldt-Universität zu Berlin

luca.corti@hotmail.de / luca.illetterati@unipd.it / giovanna.miolli@hu-berlin.de

