

Bibliografica

M. Ferraris, *La pelle. Che cosa significa pensare nell'epoca dell'intelligenza artificiale*, il Mulino, Bologna 2025, pp. 302.

Sulla copertina dell'ultimo saggio di Maurizio Ferraris, *La pelle. Che cosa significa pensare nell'epoca dell'intelligenza artificiale*, campeggia un'illustrazione di Attilio Mussino, tratta dall'edizione del 1911 di *Le avventure di Pinocchio. Storia di un burattino* di G. Collodi (Bemporad). Pinocchio emerge da un'ombra densa e cupa, siede con il capo chino sulle ginocchia e lo sguardo smarrito. Un'immagine intrisa di malinconia, così da costringere a chiedersi: ha davvero senso leggere in quel burattino di legno un tale dolore?

È da una domanda di questo tipo che prende le mosse il saggio di Ferraris, il quale si fonda su un presupposto teorico chiaro: l'incolmabile divario tra intelligenza naturale e intelligenza artificiale. Per l'Autore, infatti, l'IA non è che un simulacro inevitabilmente impoverito dell'intelligenza umana, poiché la mente, nella sua accezione organica, non si esaurisce nella dimensione cognitivo-computazionale, includendo la sfera della volontà, che testimonia la presenza di un impulso vitale estraneo alle macchine – non a caso, Ferraris preferisce parlare di “mente” anziché di “intelligenza” quando si riferisce agli organismi, proprio per designare «una sfera in cui l'intelligenza, con le sue componenti meccaniche, si incontra con l'anima» (p. 13). Non si tratta di una posizione romantica o conservatrice, *ché La pelle* non si limita a difendere una visione vitalistica dell'umano dalle insidie della tecnologia: Ferraris concepisce la vita stessa – tratto costitutivo degli esseri viventi – come una condizione instabile, continuamente sollecitata e trasformata.

I cinque capitoli che compongono il testo mirano a rispondere a tale interrogativo, a partire da sei snodi teorici fondamentali. Il primo stabilisce il «primato della volontà sull'intelletto», secondo cui «nel rapporto tra anime, gli organismi, e automi, i meccanismi, la mossa di apertura spetta sempre all'anima, in quanto portatrice di bisogni e dunque di volontà» (*ibidem*). Il secondo evidenzia come sia proprio l'artificiale a fare da specchio rivelatore per cogliere più nitidamente la fisionomia del naturale. Ne consegue il terzo snodo: la specificità dell'intelligenza naturale risiede nella sua corporeità. Tuttavia – quarto punto – l'insufficienza fisiologica dell'organismo umano rende necessario il ricorso alla tecnica, facendo della psiche una «mente attrezzata» (p. 14). Da qui, il quinto e sesto snodo: l'incontro tra l'umano e la tecnica genera il «mondo dello

spirito» e con esso una «mente capitalizzata», che però resta orientata da scopi e intenzioni propri, e perciò «finalizzata», a differenza delle macchine (cfr. p. 15).

Ora, il capitolo d'apertura affronta questa articolazione teorica mediante un approccio fenomenologico, che guida l'indagine verso una domanda cruciale: cosa distingue l'intelligenza artificiale da quella naturale umana? Per Ferraris, la risposta è inequivocabile: la volontà. Gli organismi viventi ne sono dotati, le macchine no. Ed è proprio nella pelle – intesa non solo come superficie, ma come soglia sensibile – che l'Autore individua il segno distintivo dell'umano: essa diviene l'«*habitat* dell'intelligenza naturale», tracciando «un confine insuperabile tra quest'ultimo e l'automa» (p. 52).

Una volta acclarata l'attitudine volitiva dell'organismo umano, l'indagine si approfondisce dunque, nel corso del secondo capitolo, nella direzione della costituzione onto-genetica della mente umana, dovuta alla presenza del corpo, poiché «siamo il nostro corpo, tutto intero, e dipendiamo dalle sue urgenze» (p. 81). La volontà, che plasma il pensiero umano, si rivela difatti espressione della finitezza costitutiva dell'essere, testimoniando, nel corpo, una vitalità che è, al contempo, *mortalità*, poiché «“vita” è il nome della battaglia che si conclude sempre con una sconfitta, per differire quanto più a lungo possibile la fine appoggiandosi a un processo fisiologico riconoscibile» (p. 54). D'altronde, è proprio tale ferita ontologica fondamentale a orientare il soggetto umano verso la tecnologia – intesa, nel testo, come forma evoluta della tecnica. Nel terzo capitolo, Ferraris individua così la posizione singolare dell'essere umano come entità intermedia tra l'animale e la macchina: se con il primo condivide la dimensione organica, con la seconda intrattiene una relazione costitutiva, capace di generare una nuova natura. L'umanità, del resto, «non scende dall'alto a titolo di bene soprannaturale, né costituisce una inspiegabile e inspiegata dotazione naturale, come credono i teorici della intenzionalità collettiva, ma nasce dall'incontro fra una dotazione organica, il bisogno, e l'insieme di strumenti tecnici, tangibili e intangibili, chiamati a soddisfarlo» (p. 124). È in questa tensione che prende forma la nozione chiave di *circolo tecno-antropologico*, il processo attraverso cui la natura umana si apre all'uso della tecnica e genera, così, una “seconda natura”, un duplicato dinamico e plastico della prima.

Sulla scorta della continuità individuata tra istanze antropologiche e meccaniche, il capitolo quarto di *La pelle* può allora soffermarsi più diffusamente sullo statuto dell'intelligenza artificiale, concepita come espressione paradigmatica della tecnica odierna, per delinearne i contorni funzionali di puro supporto cogitativo, di archivio strutturato: «“Intelligenza artificiale” è ogni apparecchio che conserva, e restituisce in un secondo momento, il fare o il sapere umano» (p. 207). L'IA, in ultima analisi, non si configura come un'intelligenza nel senso forte del termine, ma come una sofisticata estensione della memoria umana, che risponde a una necessità profondamente radicata nella nostra condizione biologica: compensare la mancanza. D'altro canto, questa convergenza tra umano e macchinico, per quanto profonda, resta di natura asintotica: l'uno non potrà mai esaurirsi nell'altro. A separarli irriducibilmente è la presenza, nell'essere umano, di una volontà desiderante, generatrice di senso, la quale «produce un valore, ge-

nera un nuovo significato» (pp. 212-213), non limitandosi alla mera ripetizione: essa è differenza, alterazione, trasformazione – una forma di creatività latente che si manifesta come «emergenza del qualitativamente nuovo» (p. 214).

L'ultimo capitolo del saggio mira a precisare esattamente il tratto distintivo della mente umana: la capacità di volere in vista di un fine. La teleologia, per Ferraris, è lo spazio entro cui si manifesta la differenza più evidente tra il vivente e l'automa. Solo l'essere umano agisce secondo scopi, poiché, in quanto creatura finita, si misura con il limite della propria esistenza. Mentre le macchine sono irreversibili, potendo venire spente e riavviate senza residui, la consapevolezza della morte – della fine inevitabile – alimenta la nascita del senso, del progetto, della volontà degli esseri organici: «[L]'origine della volontà, della ragione, dei fini, è la fine, la consapevolezza che siamo destinati a morire, che ci spinge a volere e progettare» (p. 246). Ma non è tutto, poiché Ferraris osserva anche come le macchine si limitino a eseguire fini eteronomi, a differenza dei viventi – e in particolare l'essere umano – che agiscono mossi da una finalità interna. Nel caso dell'uomo, questa tensione originaria può addirittura sdoppiarsi: la pulsione vitale genera una necessità esterna, culturale e tecnica, che a sua volta retroagisce sulla dimensione biologica, trasformandola. «La finalità interna, che è la primaria, determina l'orientamento dell'organismo verso la propria fine [...]; poi si estroflette nell'organismo umano, attraverso la tecnica, e con l'attribuzione di significato da parte dell'organismo a oggetti ed eventi, naturali e artificiali» (pp. 257-258).

A partire da questa analisi, Ferraris approda coerentemente alla conclusione che attraversa l'intero impianto de *La pelle*: le macchine non sono vive. Non perché prive di coscienza – concetto ambiguo e difficilmente circoscrivibile –, ma perché sprovviste di quella spinta vitale, inconscia e impulsiva, che anima ogni organismo (cfr. p. 290). Si tratta di un assunto da cui Ferraris, peraltro, trae irresistibili conseguenze. La prima, d'ordine linguistico, riguarda l'improprietà del termine stesso "intelligenza artificiale": non siamo di fronte a una metafora nel senso classico, evocativa e per analogia, bensì a una *catechesi* – un uso forzato del linguaggio che supplisce a una mancanza concettuale. L'IA richiama l'intelligenza umana non come la vecchiaia richiama la sera, in un gioco di risonanze poetiche, ma come la gamba di una sedia richiama quella di un essere umano: per contiguità visiva, non per omologia sostanziale (cfr. p. 26). La seconda considerazione, più pregnante sul piano sociale, smonta invece una delle ossessioni ricorrenti del nostro immaginario tecnologico: quella di una "superintelligenza" capace di emanciparsi dalla nostra volontà e di rivolgersi contro i suoi creatori. Al contrario, secondo Ferraris, l'unico pericolo reale non è nella macchina, ma nell'uomo che le presta i suoi desideri, attraverso la neutralità apparente dell'algoritmo. Non c'è scampo: l'empatia, nella sua autenticità, resta (almeno in teoria) prerogativa esclusiva del vivente, e nemmeno il tormento interiore di Rick Deckard per Rachael Rosen, nei mondi inquieti di Philip K. Dick, basta a convincerci del contrario.

In questo quadro, dunque, si colloca la proposta di *La pelle*, che non è soltanto un saggio sull'intelligenza artificiale, ma un'indagine ontologica sul pensiero umano alla

luce della sua più recente alterità tecnologica. L'opera di Ferraris si distingue, nel panorama italiano ma non solo, per il tentativo di conferire al dibattito sull'IA uno spessore propriamente filosofico.

D'altra parte, proprio per l'originalità dello sguardo che propone, *La pelle* apre interrogativi che eccedono le sue stesse premesse. Ne suggerisco, in conclusione, due, sottoforma di domande. – La prima riguarda il metodo. Una volta ricondotta l'IA entro il più ampio alveo della tecnica – categoria filosoficamente densa e da tempo interrogata – non si rischia forse di oscurare la singolarità storica e cognitiva delle tecnologie digitali? Se è vero che «la storia dell'intelligenza artificiale risulta insieme brevissima e più antica delle piramidi» (p. 46), come porre l'IA in progressione cronologica rispetto alle tecniche precedenti? In altri termini: è ancora possibile, oggi, un'*analitica dell'intelletto (artificioso)*, capace di restituire alla macchina la sua alterità radicale, e al tempo stesso preservare la differenza – fragile, ma essenziale – che separa il computare dal comprendere, secondo una dialettica (quasi trascendentale)? – La seconda questione che *La pelle* solleva è invece di natura ermeneutica. Nel terzo capitolo del saggio, Ferraris colloca l'essere umano in una zona intermedia tra l'animale, a cui manca la tecnica, e la macchina, a cui fa difetto la vita. Eppure, se l'umanità dell'uomo, come egli afferma, «non scende dall'alto a titolo di bene soprannaturale, né costituisce una inspiegabile e inspiegata dotazione naturale», da dove nasce la propensione alla tecnica? Quale forza – o esigenza – lo ha spinto a costruire strumenti, a estroflattersi nel mondo, a trasformarlo? Affidare l'origine della tecnica al caso – come sembra talvolta suggerire Ferraris – non rischia forse di riecheggiare, sebbene in forma secolarizzata, uno schema creazionistico? Forse, come almeno parzialmente sembra suggerire *La pelle*, è il concetto stesso di tecnica a dover essere ripensato: non più come artificio opposto alla natura, ma come sua espressione interna, fisiologica, necessaria. La tecnica – in questa prospettiva – non interromperebbe la natura, ma ne prolungherebbe le potenze. Lo dimostra il passaggio che Ferraris stesso riconosce nella struttura umana: la “prima natura”, biologica, contiene già in sé la possibilità di sdoppiarsi in una “seconda” natura, quella tecnica. Tale raddoppiamento, che genera il mondo dello spirito, si rivela, *ex post*, come «una possibilità che, retrospettivamente, appare immanente alla natura umana in quanto doppia natura, prima e seconda» (p. 270). Su queste basi, si potrebbero radicalizzare alcune intuizioni nietzschiane (a cui peraltro nel testo si attinge), optando per una *disumanizzazione* della natura e una *naturalizzazione* dell'umano? In quest'ottica, gli strumenti tecnici – come estensioni dell'intelligenza – non sarebbero altro che il correlato fisiologico di un adattamento evolutivo, dacché l'intelletto che le produce, come osservava Nietzsche, sarebbe il mezzo biologico con cui gli individui più deboli sopravvivono, «in quanto a essi è preclusa una lotta per l'esistenza da condursi con le corna o con gli aspri morsi degli animali feroci». Non più opposizione o distinzione, ma continuità: la tecnica come espressione sublimata – e talvolta cristallizzata, ipostatizzata – di pulsioni primarie. Come se ogni martello o algoritmo non fosse altro che il riflesso remoto delle “corna” e del “morso” animali perduti, prolungamento simbolico di istinti ormai disarmati o inerti.

Sono queste, in sintesi, le domande che *La pelle* di Ferraris non si limita a suscitare, ma sembra quasi voler lasciare in sospeso, affidandole al lettore. Domande che non si oppongono alla linea del testo, ma ne prolungano lo slancio e la tensione, nella consapevolezza che ogni buon pensiero filosofico genera più problemi di quanti non ne risolva. E, in fondo, è da una delle questioni più semplici e più abissali che questo libro sembra nascere – la stessa che, oggi, ogni Geppetto e ogni Fata Turchina dovrebbero rivolgere al proprio simulacro elettronico: qual è, davvero, la differenza tra Pinocchio e un bambino?

Alberto De Vita

V. Possenti, *Grandezza della metafisica. Opere teoretiche scelte*, Mimesis, Milano - Udine 2025, 2 voll., pp. 676; pp. 561.

L'opera in due volumi di Vittorio Possenti raccoglie quattro degli scritti dell'Autore dedicati al tema metafisico, composti nell'arco temporale che si estende dal 1995 al 2019. L'intento è quello di offrire un quadro coerente e altamente articolato di quella che viene definita la *filosofia dell'essere*. Essa si configura come risposta speculativa al *nichilismo* e ripropone una *metafisica di stampo realista* all'interno dell'orizzonte della riflessione contemporanea. La ricerca si dispiega in modo unitario, articolandosi secondo una duplicità interna, nella quale «l'abbandono del *nichilismo* teoretico e la ripresa postmoderna della filosofia dell'essere [...] si corrispondono punto a punto in un intreccio difficilmente separabile» (vol. I, p. 33). L'intento che ha guidato la ricerca dell'Autore è il rendere ragione del fenomeno del nichilismo nella sua accezione strettamente teoretica, caratterizzato dalla dissoluzione di ogni concetto di eterno, dall'assolutizzazione del divenire e dal conseguente smarrimento del senso e della finalità. Dalla prospettiva di Possenti, il nichilismo non assume il ruolo di principio esplicativo dell'intero corso della vicenda filosofica occidentale, come spesso è stato sostenuto; piuttosto, egli ne individua l'origine nella «rottura del rapporto intenzionale immediato tra pensiero ed essere» (vol. I, p. 40).

In questo quadro, «il nichilismo appare come un evento che ha progressivamente interessato la metafisica *moderna* in quanto moderna, da cui si può uscire con una ripresa della conoscenza dell'essere, quale è offerta dalla *Seinsphilosophie*» (vol. I, p. 64). La filosofia moderna inizia prendendo le distanze dalla concezione classica dell'identificazione intenzionale tra pensiero ed essere nel concetto. Con Cartesio si inaugura un dualismo gnoseologico radicale, in cui l'oggetto proprio dell'intelletto non è più collocato nell'essere, ma nell'idea, introducendo una distanza incolmabile tra pensiero e realtà, sicché il conoscere assume la forma del rappresentare. Nel passaggio al criticismo kantiano questa opposizione si radicalizza ulteriormente, poiché l'essere è considerato una mera "posizione di fatto", mentre il pensare è concepito come l'unità originariamente sintetica dell'appercezione trascendentale. L'intelletto si configura come la facoltà che organizza

in unità il materiale empirico fornito dai sensi, costituendo l'esperienza attraverso la struttura aprioristica delle categorie. La radice della filosofia kantiana è rintracciata da Possenti nella negazione della possibilità conoscitiva dell'intuizione intellettuale umana. Secondo l'Autore, l'errore kantiano risiede nell'aver pensato l'intuizione «solo come *rappresentazione immediata dell'oggetto singolare*» (vol. I, p. 427), di modo che un'intuizione propriamente intellettuale oltrepasserebbe la sfera del sensibile, concependo istantaneamente la realtà individuale dell'oggetto. Viceversa, per Possenti, l'intelligenza umana, in quanto intelligenza "incorporata", ha per oggetto l'essere intelligibile dell'ente sensibile. Pur privo di un'intuizione intellettuale "pura", l'intelletto umano si rapporta immediatamente al reale, astruendo la dimensione intelligibile contenuta nella sensazione, in modo tale che l'unificazione intenzionale tra intelletto e realtà compiuta dall'operazione astrattiva «non avviene a livello empirico bensì a quello di una visualizzazione eidetica, nella quale le note individuanti dell'ente-oggetto cadono per liberare nell'intelligibile il contenuto trascendentale di cui è pregno» (vol. I, p. 121). Agli occhi di Possenti, la svista di Kant consiste nel non aver differenziato l'intuizione intellettuale da quella sensibile: l'intelletto non scorge la realtà individuale del singolo ente, ma accede alla realtà concreta mediante l'universale, colto nell'atto di astrazione. In tal senso, «l'intuizione astrattiva è un atto unico e indiviso nel quale l'intelligenza, al vertice dell'operazione astrattiva, vede l'essere liberato nella sua intelligibilità propria [...] e se ne appropria in una percezione diretta. L'intelligenza intuisce astruendo, e astrae intuendo» (*ibidem*). Per Possenti, la negazione del pensiero come facoltà intelletto-percettiva, sostituita dal sintetismo aprioristico, costituisce il punto focale che segna l'allontanamento dalla prospettiva realista.

In Hegel il ciclo moderno giunge a compimento e la verità viene a coincidere con la Soggettività assoluta. L'identità tra pensiero e cosa non segna un ritorno alla "vecchia metafisica", ma assume una configurazione radicalmente diversa: sono le leggi del pensiero a pretendere di valere come leggi dell'essere. La Logica prende il posto un tempo occupato dalla Metafisica poiché l'essere è interamente "logicizzato" dalla dialettica e ne viene smarrita ogni eccedenza. L'essere reale è identificato con l'essere logico secondo la persuasione «che l'automovimento logico del concetto pareggi lo sviluppo dell'ente» (vol. II, p. 439), manifestando così «l'essenza della dialettica idealistica e la negazione più piena del realismo» (*ibidem*).

Con il filosofo di Stoccarda, l'itinerario della metafisica moderna raggiungeva il proprio punto di saturazione. Si apriva così un ampio ventaglio di possibilità, che contemplava sia il ritorno autentico alla filosofia dell'essere sia il culmine del nichilismo rintracciabile nel volontarismo assoluto di Nietzsche, nell'estrema radicalizzazione del razionalismo con l'attualismo di Giovanni Gentile o nel neoparmenidismo di Emanuele Severino.

Secondo Possenti, la filosofia nicciana non è un esito accidentale né un elemento estraneo allo sviluppo della filosofia moderna, ma un fenomeno connesso alla negazione dell'intelletto e all'elevazione del soggetto a volontà di potenza. L'invettiva contro la «metafisica e lo sviluppo del nichilismo in Nietzsche possono venire considerati

svolgimento della concezione della soggettività, che pensa l'essere come volontà, in un progressivo passaggio dal *cogito* al *volo*, verso una volontà del tutto indipendente dalla ragione. La soggettività compie infine il passo estremo volendo sé stessa come volontà di potenza» (vol. I, p. 179). La volontà di potenza, innalzata a principio ultimo del reale, dissolve ogni riferimento a una struttura immutabile dell'essere. In questo contesto, la dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale rappresenta il tentativo estremo di imprimere al divenire il carattere dell'essere, negando ogni fondamento stabile, finalità o verità permanente. All'interno di questo quadro concettuale, l'anima è ridotta a psiche che condensa e manifesta la volontà di potenza quale "fondo" dell'essere; il pensare a un rapportarsi reciproco degli istinti e la ragione diventano mero strumento del corpo. Parallelamente, l'oggetto viene dissolto e reinterpretato come proiezione del soggetto; non a caso Possenti osserva che «in nessun altro pensatore forse come in Nietzsche l'intrasparenza del reale al pensiero è altrettanto totale. Il pensiero e l'essere sono separati da un abisso, che il primo non può valicare» (vol. I, p. 178).

L'attualismo gentiliano, nella ricostruzione dell'Autore, rappresenta la massima intensificazione della dialettica hegeliana. Nel neoidealismo del filosofo siciliano il pensiero coincide totalmente con la propria attività, entro la quale l'alterità dell'essere è *prodotta* dal fare dell'Io e non costituisce che una tappa del ritorno del pensiero a se stesso nella sua auto-trasparenza. In tal senso, la filosofia dell'atto vale come «la negazione dell'essere reale; la realtà non dice di sé stessa allo spirito, *ma è produzione* dell'attività originaria dello spirito» (vol. II, p. 454). Il completo assorbimento del reale nell'*attività autopoietica* del pensiero pensante rende «immediatamente implicito lo svanire di ogni verità eterna, di ogni asserto immutabile che non sia quello dell'eterna e improblematica originarietà del divenire» (vol. I, p. 191).

Anche il pensiero di Severino è interpretato da Vittorio Possenti come erede della tradizione razionalista: ponendo tra parentesi l'essere reale, il neoparmenidismo severiniano assume come punto di avvio l'essere logico, anziché l'originarietà dell'ente manifesto. L'essere viene semantizzato esclusivamente nella sua *opposizione al nulla*, inteso come *nihil absolutum*. Da qui discende la tesi dell'eternità di ogni ente, nonché la radicale critica all'intera tradizione filosofica occidentale, accusata di nichilismo per aver pensato il divenire come passaggio dall'essere al niente, assumendo tale evidenza come dato supremo dell'apparire fenomenologico. La replica di Possenti intende mostrare che la semantizzazione dell'essere mediante la negazione del negativo produce un'opposizione fittizia tra l'essere e il nulla; poiché il nulla non è, esso non può che configurarsi come ente di ragione posto dal pensiero, cosicché la relazione «essere-nulla [...] *non istituisce una relazione reale*, bensì soltanto logica e mentale» (vol. II, p. 491). L'Autore procede mostrando che, anche per la filosofia dell'essere, l'identificazione tra l'ente e il nulla è impossibile. Severino, avendo concepito il divenire come entrare e uscire dal niente, non avrebbe inteso la natura del divenire come *trasformazione dell'essere*. Rimane tuttavia da chiarire in che modo la trasformazione dell'essere, fondata sull'introduzione della *materia prima* quale substrato del divenire, possa escludere con rigore ogni resi-

duo del *niente* dal processo. Nonostante la tesi dell'eternità dell'ente, Possenti mostra acutamente come la filosofia di Severino rimanga indefinitamente aperta: per l'olismo semantico severiniano, il significato di ogni ente è implicato dalla relazione concreta con ogni altro ente e con il Tutto. Poiché l'apparire non può ospitare il Tutto nella sua concretezza, esso è destinato ad accoglierne porzioni sempre più ampie in un processo indefinito, riducendo gradualmente lo scarto, senza tuttavia eliminarlo del tutto, tra la parzialità e la concretezza della Totalità dell'essere. Ne consegue che l'ente che appare è essenzialmente *diverso da se stesso* in quanto "dimorante nel Tutto". Questo è il senso della cosiddetta *contraddizione C* severiniana, dalla quale Possenti può dedurre che «esiste un solo Significato, ossia il Tutto, una rete infinita di infinite relazioni in cui tutto è infinitamente collegato con tutto, senza che vi sia alcunché di concreto, di individuato e di sostanziale» (vol. II, pp. 497-498).

Nel XX secolo si apre, nel solco tracciato dalla chiusura del ciclo moderno, la possibilità di un ritorno al realismo filosofico e alla filosofia dell'essere, identificabile nel contributo di autori come Gilson, Fabro e soprattutto Maritain. È importante sottolineare che questa ripresa del realismo non costituisce uno sviluppo necessario della filosofia moderna; in tal senso, Possenti si distanzia dall'interpretazione della storia della filosofia proposta da Bontadini e dall'ambiguità del ruolo assegnato all'attualismo. A differenza della filosofia neoclassica, che capovolge dialetticamente l'idealismo attualistico facendone il punto d'avvio dell'indagine metafisica, la filosofia dell'essere evidenzia una distanza, per certi versi insanabile, tra realismo e antirealismo, per cui «la storia e anche la filosofia non si muovono dialetticamente ma problematicamente, come risposta a sfide via via emergenti» (vol. I, p. 326). Dalla prospettiva dell'Autore, la storia della metafisica va intesa come il succedersi delle concezioni fondamentali dell'essere, in quanto progressivo approfondimento del suo senso e della sua verità. L'analisi sull'essere, pur assumendo un compito storico-concettuale, non si riduce a mero lavoro storiografico; la tradizione diventa un luogo privilegiato di accesso all'essere, a condizione che il recupero del passato sia accompagnato da un'appropriazione personale del suo senso.

Da questo quadro concettuale emerge chiaramente l'impostazione della "terza navigazione" proposta da Vittorio Possenti. La terza navigazione rappresenta la maturazione della metafisica classica verso la filosofia dell'essere: a differenza della filosofia greca, essa si fonda sul rapporto tra essenza e atto d'essere, culminando nella concezione di Dio come *esse ipsum*. La metafora della navigazione, di ispirazione platonica, esprime le tappe fondamentali della ricerca filosofica. La prima navigazione, legata alla filosofia della natura dei pensatori presocratici, si affida alle sole cause sensibili, ma mostra i propri limiti nello spiegare l'essere e il mutamento. Da qui si sviluppa la seconda navigazione platonica, che introduce le cause soprasensibili e la dottrina delle Idee, aprendo lo spazio della metafisica. Muovendo dall'eredità platonica, ma superandone la rigida separazione tra sensibile e intelligibile, Aristotele rielabora la metafisica introducendo la dottrina ileomorfa, in cui la forma costituisce il principio intelligibile dell'ente. Il divenire viene chiarito attraverso la relazione di potenza e atto, intravedendone la causa in Dio come

Atto puro. La *terza navigazione filosofica* proposta da Possenti è tracciata da Tommaso d'Aquino e non va confusa con quella attribuibile a Sant'Agostino, la quale concerne la fede cristiana e trascende il mare della metafisica.

All'interno dell'orizzonte della terza navigazione, la coppia metafisica fondamentale nello strutturarsi dell'intero è la relazione tra *atto d'essere* ed *essenza*. A differenza della metafisica aristotelica, in cui il binomio concettuale forma-materia e atto-potenza è sufficiente a spiegare la struttura dell'intero, nella filosofia dell'Aquinate «la coppia potenza-atto ha un'estensione maggiore della coppia materia-forma [...] [;] sono infatti possibili forme pure immateriali, che si sottraggono alla composizione ileomorfica ma non a quella potenza-atto» (vol. I, p. 345). Queste forme non materiali sono composte di potenza e atto rispetto al sinolo *essentia-esse*. Se, nella composizione di materia e forma, la materia è in potenza rispetto alla forma che la specifica, nel nesso *essentia-esse* «è l'esse (atto) a venir specificato dall'essenza (potenza)» (*ibidem*). Mentre l'esse conferisce l'esistenza all'essenza, quest'ultima funge da limite, differenziando l'atto d'essere mentre lo riceve; in tal modo è posta la distinzione reale di esistenza ed essenza nell'*esistente finito*. L'esse, così inteso, non è una semplice determinazione che si aggiunge all'essenza, ma l'atto radicale attraverso il quale l'essenza è posta nell'esistenza (*actus essendi*). La filosofia dell'essere/esistenza «sostiene che l'essere non è un ente, né una "cosa", né è il suo apparire, ma è l'*actus essendi* dell'ente, l'atto che attiva l'essenza dell'ente e ne fa un ente, mentre tale essenza determina o "coarta" l'atto stesso che l'attiva» (vol. II, p. 308). Il compimento della terza navigazione è il raggiungimento, tramite la ragione, della verità della creazione. L'atto della creazione è posizione assoluta di ogni ente nell'essere da parte di Dio come *esse ipsum per se subsistens*. Se negli enti finiti vi è distinzione reale tra esistenza ed essenza, «in Dio essenza ed esistenza coincidono, per cui l'essenza divina è il *suo* stesso esistere» (vol. I, p. 550). La terza navigazione si propone di oltrepassare la metafisica classica greca, pur accettandone l'impostazione, grazie alla originalità introdotta dalla dottrina della creazione sul piano propriamente metafisico. Il Dio aristotelico, infatti, è causa immobile del divenire, non già causa totale e assoluta dell'essere finito.

Dell'imponente opera di Vittorio Possenti si è tentato di restituire almeno parzialmente il nucleo metafisico, trascurando inevitabilmente numerosi autori, temi e le relative implicazioni nelle aree della tecnica, della scienza, della teologia e dell'antropologia, così come sono trattati nei due tomi. In conclusione, va sottolineando che la ripresa della filosofia dell'essere nel postmoderno, lungi dall'essere una riattualizzazione anacronistica, rappresenta uno dei tentativi più radicali di risposta alle sfide lanciate del nichilismo contemporaneo, poiché «ogni autentico ritorno è sempre un nuovo inizio in cui si manifesta il vigore e la bellezza della ripresa» (vol. II, p. 560).

Gaspare D'Antoni

J.-L. Marion, *In sovrappiù. Studi sui fenomeni saturi*, ed. it. a cura di F. Peruzzotti, Inschibboleth, Roma 2025, pp. 258.

Negli ultimi decenni, il movimento fenomenologico francese ha trovato in Italia un terreno di ricezione straordinariamente fecondo. In questo contesto, l'opera di Jean-Luc Marion si è imposta con una forza singolare, attirando su di sé un'attenzione crescente tanto per l'originalità della proposta quanto per la sua capacità di rimettere al centro del dibattito filosofico alcune delle questioni più classiche della teoresi occidentale. Un sintomo eloquente di tale centralità è costituito dalla crescente opera di traduzione dei suoi scritti, alla quale *In sovrappiù. Studi sui fenomeni saturi* (d'ora in poi *IS*) si aggiunge per Inschibboleth, in linea con la maggior parte dei testi marioniani oggi disponibili in italiano. In un quadro così delineato, l'uscita di *IS* si era fatta attendere quasi troppo a lungo: non soltanto perché questo lavoro rappresenta, per molti aspetti, l'introduzione più compiuta e tematica al nucleo stesso della fenomenologia della donazione, ma perché esso contribuisce inoltre a chiarire l'apparato speculativo della medesima trilogia che ne ha scandito lo sviluppo. Non da ultimo, la posta teorica precipua del volume consiste nel mostrare se e fino a che punto la fenomenologia della donazione possa restituire e resistere, senza residui metodologici, al *sovrappiù* che essa stessa rivendica.

Se l'intento complessivo dell'adagio avviato con *Riduzione e donazione* (1989) e proseguito con *Dato che* (1997) consiste nel sottrarre il discorso filosofico all'impianto onto-teo-logico, attraverso un metodo fenomenologico ripensato a partire dal primato della donazione, *IS* interviene come terzo tempo di questo movimento. Esso intende tornare «una volta di più» su ciò che nei lavori precedenti era stato esposto in maniera «ancora molto approssimativa» (pp. 27-28). In risposta ad alcune richieste di chiarimento, si imponeva al pensatore francese la necessità di «riprender[e] la descrizione» dei fenomeni saturi (cfr. p. 28), vale a dire di quelle modalità fenomeniche che costituiscono l'espressione più eloquente del principio della donazione, la sua evidenza esperienziale più propria. Questa esigenza si traduce nel volume in un lavoro descrittivo di singolare finezza, radicato in esperienze effettive, capace di rendere riconoscibile la saturazione non soltanto sul piano sistematico-speculativo, ma nell'immanenza stessa dell'apparire – ed è precisamente qui che si manifesta una delle risorse più significative di *IS*.

Come osserva opportunamente la curatrice e traduttrice italiana, Francesca Peruzzotti, sarebbe in effetti «incauto trascurare l'originalità della funzione della descrizione in ambito fenomenologico» (p. 13). In queste pagine si assiste a una rigorosa ripresa, da parte di Marion, del gesto originario della fenomenologia, che – piuttosto che affidarsi a deduzioni di carattere logico – si esercita proprio nell'accurata descrizione del modo in cui un dato fenomenico appare, riconfigurando i nessi dell'esperienza. Nel caso dei fenomeni saturi, si ha a che fare con dati in cui «l'intuizione (si) d(on)a eccedendo ciò che il concetto può prevederne o mostrarne» (p. 179); ed è proprio questo eccesso a esigere poi il riposizionamento stesso del soggetto. Quest'ultimo, lungi da porsi come

istanza costituente dell'esperienza, si scopre ora «costituito da ciò che gli avviene» (p. 180), vale a dire un adonato, un «*me* che si riceve da ciò che riceve» (p. 86). In breve, pur muovendo da un'esigenza di chiarificazione teorica, *IS* non si limita a ripercorrere in forma espositiva i risultati già acquisiti della fenomenologia della donazione. L'opera si configura piuttosto come una rigorosa esercitazione del metodo fenomenologico, culminante in una vera e propria fenomenologia dei medesimi fenomeni saturi.

Il volume si articola in tre snodi principali, che ne scandiscono con chiarezza lo sviluppo. Innanzitutto, nel capitolo I, Marion riprende i risultati dei lavori precedenti con l'intento di «ribadire il primato della donazione in qualunque tipo di fenomenicità» (p. 29). A tal fine, egli passa in rassegna i fallimenti interni dei principali tentativi metafisici di fondazione, per poi rivolgersi alla proposta husserliana della fenomenologia come filosofia prima – proposta ammissibile, tuttavia, solo a condizione di evitare la subordinazione del fenomeno all'intenzionalità, e quindi all'oggetto che essa pretende di costituire. Si perderebbe altrimenti di vista che, anche nell'orizzonte imprescindibile della riduzione, all'origine di ogni operazione intenzionale stia l'intuizione di ciò che si dona alla coscienza.

È su questa base che Marion formula il principio «tanta riduzione quanta donazione» (p. 52): eliminato ogni residuo di trascendenza, ciò che emerge è che il fenomeno appare anzitutto nel suo darsi. La donazione, pur costituendo il ricavo ultimo della riduzione fenomenologica, mostra pertanto come il semplice apparire del dato, «nella sua presunta fragilità metafisica», rappresenti l'unico legittimo punto di partenza, «l'unico schermo aperto per ricevere qualche manifestazione di verità e realtà» (p. 64). Da qui si comprende come il fenomeno rechi in sé l'iniziativa della propria manifestazione; ed è nella capacità di indagare tale iniziativa che si misura la preminenza della filosofia anche nel «tempo del nichilismo» (p. 50) e del trionfo delle scienze regionali.

Ora, come attestare una volta per tutte il primato della donazione? Ma, ancor prima, come escludere che la verità di ogni fenomeno non abbia sempre e comunque a che fare con un conferimento di senso univoco? È proprio l'evidenza stessa dei fenomeni saturi a imporre l'esclusione di una simile deriva, in quanto prova effettiva dell'insufficienza di ogni concetto che si vorrebbe loro assegnare. Una fenomenologia dei fenomeni saturi diviene pertanto di cruciale importanza per mantenere fermo il primato della donazione, e per consentire alla stessa operazione filosofica di rapportarsi anche – e in maniera legittima – con ciò che si può conoscere «solo come ciò che non si conosce» (p. 235).

Da qui prende avvio il corpo centrale del volume, che nei capitoli II-V è dedicata alla descrizione dei quattro tipi di fenomeno saturo, disposti attraverso una ripresa delle categorie kantiane. Se in queste ultime Kant individuava il «quadruplici sigillo dell'oggettualità» (p. 75), Marion mostra come i fenomeni saturi ne eccedano e ne rovescino dall'interno il medesimo ordine. Così, nel capitolo II, l'evento viene analizzato come fenomeno saturo secondo la quantità, poiché «davanti all'evento non posso assegnare un conferimento di senso univoco all'immensità dei vissuti che mi avvengono – non posso fare altro che seguirne, tramite conferimenti di senso continuamente

moltiplicati e modificati, l'ermeneutica senza fine». L'idolo e il quadro, nel capitolo III, sono esposti come fenomeni insopportabili allo sguardo secondo la qualità. In effetti, «davanti all'idolo, di cui la mia mira non può sopportare l'intensità (qualitativa), non posso far altro che rimpicciolirmi e questo stesso rimpicciolimento resterà il mio solo accesso a ciò che mi infrange». Nel VI capitolo, la carne è descritta invece come fenomeno assoluto secondo la relazione. Rispetto alla carne «che senza distinzione sente e si sente sentire, propriamente non posso pormi al di fuori per fronteggiarla, perché non ammette alcun *dehors*, dal momento che io sono irrimediabilmente nella carne e sono la carne: non la vedo come uno spettacolo, ma mi sperimento nella carne e come carne» (p. 180). Nel V capitolo, infine, l'icona si configura come fenomeno inguardabile secondo la modalità: essa sfugge a qualsiasi rapporto con il pensiero e tuttavia gli si impone nella sua irriducibile alterità. Nel volto d'altri che mi guarda, apparire significa imporre un appello etico assieme all'ermeneutica infinita delle sue espressioni: il volto contraddice tutte le mire d'oggetto che potrei avanzare, e mi appare in sé «solo dal momento in cui mi espongo a lui, quindi non esercito più un potere nei suoi confronti, non lo costituisco più e lascio che si esprima senza conferimento di senso» (p. 192).

Nel dispiegamento di questo liminare lavoro, accuratamente intento a descrivere l'irruzione dei fenomeni saturi nel flusso dell'esperienza umana, *IS* si rivela essere da ultimo un'immensa opera di resistenza da parte di un adonato che è stato capace di trasmutare «l'eccesso di donazione in una mostrazione secondo la sua misura, cioè smisurata» (p. 96). Proprio come Rothko – a cui quest'ultima espressione faceva per l'appunto riferimento – Marion appare come colui che ha saputo resistere all'impatto della saturazione così da fenomenizzarla, così «da ottenere che si mostri, ormai a questo punto come fenomeno accessibile a tutti» (p. 97).

Ne consegue un ampliamento dei confini stessi del discorso filosofico *dopo la metafisica*, ora lecitamente pronto a rapportarsi anche con ciò che non è di questo mondo, ma che tuttavia non disdegna di rivelarsi in esso. In effetti, se la fenomenologia esclude la teologia metafisica, essa non può tuttavia escludere la teologia rivelata: non può «ammettere argomenti speculativi che oltrepassino il dato» (p. 66), ma deve potersi interessare ai «d(on)ati radicali della rivelazione» (p. 99) o, quantomeno, alla loro possibilità, che trova pieno diritto di cittadinanza «nell'immensa regione dei fenomeni saturi» ora effettivamente dischiusa. In questa prospettiva, il VI e ultimo capitolo, mira a confermare la Rivelazione come fenomeno saturo per antonomasia: se Dio resta inaccessibile all'affermazione come alla negazione, quindi ad ogni predicazione, non si può per questo negare la possibilità del suo apparire – apparire che non passa mai per l'oggetto, ma per lo stupore e la trasformazione di chi è esposto al suo eccesso.

Si comprende allora come la decisiva apertura della fenomenologia della donazione alla teologia segua un movimento per molti versi speculare a quello inaugurale di *Dieu sans l'être*, pur oltrepassandone il limite metodologico. Se in *Dieu sans l'être* Marion ricorreva direttamente alla teologia per sostenere la decostruzione, pur filosofica, dell'onto-teo-logia, il trittico dedicato alla fenomenologia della donazione mostra in-

vece la rinnovata capacità della filosofia di aprirsi, dall'interno del proprio metodo, alla possibilità stessa del dato teologico e all'irrinunciabile questione di Dio. In definitiva, *IS* non solo completa un percorso teorico già tracciato, rendendone retrospettivamente intellegibile la coerenza interna, ma restituisce la fenomenologia a quella che ne costituisce forse la vocazione più propria: quella di cominciare dal fenomeno in quanto dato, e di lasciarsi guidare, senza riserve, dal *sovrappiù* della sua donazione.

Martina Frongillo

P. Rumore, *Le ragioni di Kant*, Solferino, Milano 2025, pp. 254.

Il volume, pubblicato in occasione del terzo centenario della nascita di Immanuel Kant, si presenta come un utile strumento per quanti si accostano alla complessità della filosofia trascendentale. Il libro cerca di dare una risposta ad una domanda per nulla banale: a trecento anni dalla nascita di Kant che cosa può ancora dirci oggi la sua filosofia? Per rispondere a questa domanda Rumore – con chiarezza espositiva, competenza teorica e profonda conoscenza del contesto storico dell'età moderna – conduce il lettore tra le pieghe dei principali testi del filosofo di Königsberg, sostenendo che l'approccio *critico* del suo pensiero non è mai stato in realtà così attuale, così urgentemente necessario e niente affatto superato come oggi. Infatti, come si legge nella *Introduzione* (pp. 7-12), si tratta di un pensiero che esalta la dignità umana e che «guarda direttamente alla vita, proponendosi come una guida per la conduzione di un'esistenza pubblica e privata degna della nostra natura di esseri razionali» (p. 8).

All'interno di questa cornice teorica, i primi tre capitoli seguono il percorso della prima *Critica*: sono dedicati all'uso teoretico-speculativo (o conoscitivo) della ragione, che cerca di dare una risposta alla domanda «che cosa posso sapere?». Il primo capitolo (intitolato *Un pensiero, una rivoluzione*, pp. 17-42) ha un carattere propedeutico ed è dedicato alla illustrazione del concetto kantiano di *filosofia*. Si tratta dell'idea della filosofia «in senso cosmico o cosmopolitico», contrapposta alla filosofia dogmatica e considerata come «una conoscenza che procede direttamente da noi stessi» (p. 23), in quanto consiste nell'esercizio delle nostre capacità razionali quale «compimento della destinazione umana» (p. 26). Di questo ambizioso progetto la protagonista principale è certamente la *ragione*. Essa però, nel tentativo di realizzare le sue molteplici aspirazioni, presenta spesso un «carattere indisciplinato» e deve quindi essere sottoposta a *critica* (cfr. p. 29), al fine di vagliare le potenzialità e i limiti del suo utilizzo. Questo esame porta la ragione a «trovare esclusivamente in se stessa i criteri e i fondamenti della validità delle sue proprie convinzioni» (p. 32). Il risultato sarà quella «rivoluzione del modo di pensare» (cfr. pp. 34-42), che nel campo della teoria della conoscenza riconosce al soggetto (o alla «soggettività trascendentale» nel suo insieme) un ruolo attivo di sintesi, attraverso il quale determina (o *costruisce*) l'oggetto mediante le proprie strutture a priori. Questo

percorso viene esposto nel secondo capitolo (intitolato *Il cammino sicuro della scienza*, pp. 43-79), in cui viene seguita la via della ragione verso l'acquisizione della conoscenza oggettiva, universale e necessaria. Rumore chiarisce che tale attività conoscitiva «ricade completamente sul soggetto» (p. 65), ma comporta «che la conoscenza propriamente detta si possa ottenere esclusivamente rimanendo entro i confini dell'esperienza» (p. 70). Pertanto «qualsiasi conoscenza che pretenda di andare al di là dei confini dell'esperienza [...] è destinata a produrre semplici illusioni chimeriche» (*ibidem*). Ma la fondazione del sapere scientifico all'interno del mondo dei fenomeni non è affatto l'unica conclusione della prima *Critica*. Se la scienza ci conduce al sapere certo, questo risultato non esaurisce «l'orizzonte delle aspirazioni umane; soprattutto non satura l'orizzonte della ragione, che per sua natura manifesta l'urgenza [...] a muovere oltre i confini dell'esperienza» (p. 82). È questo l'argomento del terzo capitolo (intitolato *L'oceano della metafisica*, pp. 80-115) che prende in esame la funzione svolta dalle tre «idee trascendentali», che coronano il cammino naturale della ragione e che aprono lo spazio della metafisica. Puntualmente Rumore evidenzia come la ragione di Kant non sia soltanto quella «della conoscenza, ma anche una ragione che obbedisce alle esigenze "psicologiche" dell'essere umano [...]» che tende verso la definizione e il perfezionamento dell'umanità (cfr. p. 100). Di conseguenza «la ragione non riesce a prendere congedo dalla metafisica, perché lì individua la presenza di quei fini essenziali verso cui irrimediabilmente la spinge il proprio bisogno di muovere oltre i confini dell'esperienza» (p. 101).

Il quarto capitolo (intitolato *Il dovere per il dovere*, pp. 116-150) esamina il progetto di una morale universale fondata sull'uso pratico della ragione, seguendo il percorso della seconda *Critica* che intende rispondere alla domanda «che cosa debbo fare?». Anche in ambito morale Kant va alla ricerca di un principio puro e a priori che la ragione trova in se stessa: la *legge morale* (cfr. p. 121). In particolare, Rumore si sofferma sulla dottrina dei postulati, che rappresenta «uno dei punti più controversi della teoria morale kantiana», ma che attesta quel «bisogno inestirpabile di una ragione irrimediabilmente sospinta a oltrepassare il mondo sensibile verso un altrove in cui trovi compimento la realizzazione della destinazione» suprema degli esseri umani (p. 139).

Secondo Kant, la morale ci conduce «sulla soglia della religione», che rappresenta il suo completamento. Questa convinzione (tipicamente illuminista) conduce Rumore ad affrontare nel quinto capitolo (intitolato *La religione della buona condotta*, pp. 151-174) il complesso rapporto tra l'unica «fede razionale pura» e le molteplici forme di culto delle fedi storiche. Un argomento più che mai attuale, come emerge dalla seguente affermazione: «[N]ulla è più distante della religione kantiana dalla parcellizzazione belligerante delle diverse confessioni religiose, la quale aveva drasticamente segnato l'epoca moderna e continua, ancor oggi, a scavare abissi incolmabili tra le popolazioni del mondo» (p. 172).

L'esame della soggettività trascendentale viene completato da Kant con la terza *Critica*, in cui si prefigge di «colmare l'abisso» tra l'ambito speculativo della conoscenza e quello pratico della morale. Il sesto capitolo (intitolato *La natura e i suoi scopi*, pp.

175-207) è dedicato all'esame della facoltà di Giudizio, capace di porsi con la sua attività riflettente come membro intermedio tra il mondo dell'esperienza organizzato dall'intelletto e il mondo noumenico concepito dalla ragione pratica. L'introduzione di questa nuova facoltà – osserva Rumore – «apre effettivamente una prospettiva filosofica nuova, che può venir letta come risultato di una svolta significativa all'interno della riflessione kantiana» (p. 177). Dopo l'esame della teoria del giudizio estetico (del bello e del sublime: pp. 183-192) e di quello teleologico (pp. 192-195), una particolare attenzione viene rivolta alla riabilitazione del finalismo, che comporta un approfondimento degli scopi ultimi e di quelli finali (pp. 200 ss.). L'intera trattazione della teleologia viene interpretata come «una risposta ineludibile a [...] un'esigenza insopprimibile della nostra natura umana» (p. 202), che porta Kant ad ammettere una «causa morale» del mondo dotata degli attributi della divinità. Come già per i postulati della ragione pratica, anche qui – afferma Rumore – il ricorso a Dio «si presenta come la risposta a un preciso bisogno della ragione, che si impone anche nell'esercizio della facoltà riflettente del giudizio [...]. Ancora una volta, l'essere umano si costruisce un'immagine del mondo nelle uniche maniere che ha a disposizione, e ancora una volta la risposta alle sue domande sta nell'origine di quelle stesse domande, un'origine che affonda nella struttura della soggettività trascendentale» (p. 206).

Il libro termina con il settimo capitolo (intitolato *L'umanità e il suo mondo*, pp. 208-237), in cui vengono esposte le tappe principali della filosofia della storia, in cui Kant tratteggia «un'immagine realisticamente disincantata» della condizione umana, ma sempre assumendo come possibile la realizzazione concreta del trionfo della ragione, i cui fini ultimi comandano di «renderci degni dell'umanità nella propria persona e di riconoscerla in quella altrui» (p. 237). Come si legge nella *Conclusione* dell'intero libro (pp. 239-245), proprio questa convinzione ci porta a riconoscere che «la ragione come ultima pietra di paragone dei nostri pensieri, delle nostre opinioni, dei nostri comportamenti è l'insegnamento profondo che ancor oggi si può trarre dalla filosofia di Kant» (p. 244).

Francesco Camera

M.C. Bartolomei (ed.), *Un aiuto di fronte. Filosofia e religione*, FrancoAngeli, Milano 2025, pp. 270.

Il volume, curato da Maria Cristina Bartolomei, raccoglie ben ventisette contributi, che nella loro *convergente* varietà, vorrebbero restituire il senso di una polifonia sui rapporti difficili, ma anche inevitabili, fra filosofia e religione. Come chiarisce la stessa Curatrice nella sua *Introduzione*, trattando autori e stili di discorso che hanno contribuito in modo decisivo a dare forma al confronto fra filosofia e religione così com'è oggi pensato in Occidente, il volume ha un intento non già enciclopedico, ma esemplare. E

ciò a motivo della sua limitazione non solo temporale – dal momento che sono trattati soltanto autori moderni e contemporanei – ma anche tematica, visto che vengono privilegiate le prospettive teoriche che esprimono un rapporto *problematico* fra filosofia ed esperienza religiosa, anche quando tale rapporto è di sintonia e amicizia (si pensi a Pareyson e Ricoeur) piuttosto che di diffidenza reciproca (come accade nella tradizione cristiana protestante).

A questo riguardo, suona suggestivo proprio il titolo della raccolta: *Un aiuto di fronte*. È sempre la Curatrice a far notare che l'espressione è ricavata dal testo biblico in cui si narra della creazione di Eva, intesa come un aiuto offerto all'uomo non in chiave semplicemente sussidiaria o, peggio, servile, ma come "dirimpettaia", interlocutrice "alla pari", che permette tanto all'uomo di riconoscersi "di fronte" alla donna che egli riconosce, quanto alla donna di riconoscersi "di fronte" all'uomo che ella riconosce. Ne deriva un modello dei possibili rapporti teorici fra religione e filosofia, oltre che un resoconto dei loro fattuali legami storici. Come dimostrano gli albori del pensiero occidentale, proprio come Eva, anche la filosofia si smarca dall'Adamo del mito, e dunque dall'immaginazione religiosa, per recuperarlo, in seguito, come fonte di domande e occasione di auto-rispecchiamento: «È proprio la nascita di quanto noi oggi denominiamo filosofia a segnare la fine di questo universo "fusionale" [del mito religioso] e ad aprire la via verso la distinzione tra i due mondi, tra le due modalità di apertura di mondo e verso il mondo, e, con la distinzione, anche la possibilità e la necessità del guardarsi a vicenda, di entrare in relazione» (p. 7).

Pur nella molteplice diversità dei saggi e degli autori trattati, il testo ruota perciò intorno a una tesi di fondo: «il tema religioso» non smette «di inquietare salutarmente il pensiero filosofico, che può criticarlo, ma non ignorarlo» (p. 11). Insomma, sia quando la filosofia accoglie e valorizza le suggestioni che provengono dalla religione, sia quando procede a criticarle o addirittura a smentirle, tratta comunque la religione come una fonte di ispirazione e un aiuto: «un aiuto consistente non nell'offrire un sostegno, bensì nell'offrire la provocazione di un diverso che "sta di fronte", che fronteggia» (*ibidem*). Il fatto stesso che una filosofia possa risultare ora atea, ora agnostica, ora religiosa, sembra confermare il carattere possibile, e insieme necessario, del suo rapporto con la dimensione della religione e della religiosità (cfr. S. Bancalari su R. Otto, pp. 158-165). Si sarebbe persino tentati di dire, a tal proposito, che il rapporto storico-teoretico fra filosofia e religione, in Occidente, si sia configurato e torni oggi ancora a configurarsi nei termini di una dialettica servo-padrone. Come ieri Kant e oggi Habermas sembrano testimoniare con tutta evidenza, anche quando la filosofia sembra illuministicamente *padroneggiare* l'elemento religioso, ne è a sua volta *padroneggiata*, nella misura in cui se ne *serve* sottobanco mutuandone motivi e contenuti. Parafrasando una battuta del biologo J.B.S. Haldane sui rapporti fra biologia e finalismo, si potrebbe dire che la filosofia, in Occidente, tratti la religione come un'amante: non può fare a meno di lei, ma non vuole farsi vedere in pubblico in sua compagnia.

Questa necessità di relazione si basa sul *Leitmotiv* che guida l'intera riflessione contenuta nel volume, ossia l'intrinseca attitudine antropologica all'autotrascendenza,

e dunque, in termini più ovvi, a una sorta di spiritualità umana congenita. Si tratta cioè di tematizzare il “religioso” come espressione di una postura contemplativa, di cui i diversi contributi restituiscono variamente una possibile declinazione. Più in particolare, nella *Sezione I. L'eredità moderna*, (pp.17-51) come sottolinea la stessa parola “eredità”, si pone la base per l'articolarsi dei contributi successivi che, lungi dal ridursi a mera “filastrocca di opinioni”, vorrebbe offrire una testimonianza dei diversi metodi utilizzati per cogliere le possibili configurazioni del rapporto tra filosofia e religione.

In questa sezione, partendo dal contributo di G. Cunico, in cui Kant sembra apparentemente risolvere il “problema” attraverso una duplice apertura della razionalità (cfr. p. 27), lo sguardo si apre a un orizzonte di speranza in cui tutti gli esseri umani sono impegnati a onorare la loro destinazione etica (cfr. *ibidem*). Dai saggi di O. Brino e L. Cortella emergono le diversità tra la filosofia della religione di F.E. Schleiermacher e quella di Hegel: il primo sottolinea l'importanza della storicità nel rapporto personale e particolare che la finitezza intrattiene con l'infinito, il secondo, al contrario, ricerca nel divino «la riconciliazione con l'altro, la presa di distanza della propria particolarità» (p. 41). L'ultimo contributo (pp. 43-51), di C. Belloni, valorizza la dimensione oscura e inconscia che, nel pensiero di Schelling, accompagna la riflessione sul rapporto fra filosofia e rivelazione.

La *Sezione II. Prospettive contemporanee* è quella più consistente, e ospita un notevole numero di saggi, il cui contenuto non può essere qui riassunto, senza essere inevitabilmente impoverito. A grandi linee, si possono però far emergere almeno tre direzioni. Una prima, riguarda il potenziale etico inscritto nella valorizzazione dell'elemento religioso, che può far valere le proprie istanze anche al di fuori di un orizzonte istituzionalmente religioso. Questo appare chiaro, fra gli altri possibili esempi, nei contributi di G.P. Cammarota su F. Rosenzweig (pp. 55-62), di M. Doni su M. Buber (pp. 63-70), di G. Cusinato su M. Scheler (pp. 71-79), di I. Poma su G. Marcel (pp. 80-88), di O. Tolone su B. Welte (pp. 97-106), di F. Brezzi su P. Ricoeur (pp. 107-116), di L. Cortella su J. Habermans (pp. 143-150), di M. Tura su J.-L. Marion (pp. 176-184), e infine di F. Marino su L. Pareyson (pp. 194-202).

La seconda direzione di pensiero è quella dei “doppi”, per riprendere in parte il titolo del saggio di L. Ghisleri (pp. 185-193), dove la duplicità genera «il dono della diversità» (p. 7) non solo nel rapporto tra filosofia e religione, ma anche nel rapporto che gli esseri umani intrattengono tra loro, e persino nell'inedito scambio “epistemologico” fra esperienza religiosa e filosofia analitica (cfr. M. Micheletti su *Filosofia analitica della religione*, pp. 240-250). La fecondità di un approccio al religioso, che non sia di totale e aprioristica negazione e allontanamento, è evidente anche nel riconoscimento dell'irriducibilità dell'alterità – non necessariamente l'Alterità divina – che si trova “di fronte” (S. G. Grillo su E. Levinas, pp. 89-96, R. Garaventa su W. Weischedel, pp. 151-157, S. Tomelleri su R. Girard, pp. 166-175, A. Bianchi su E. Jünger, pp. 203-211, R.M. Lupo su R. Kearney, pp. 230-239 e R.C. Ballanti su *Universale, singolare, plurale*, pp. 251-261). L'ultima prospettiva può essere sintetizzata nella formula “religione senza Dio”, o, più significativamente, nell'espressione “via da Dio, presso di lui”, da cui L. Samonà si lascia

guidare nella sua riflessione sul “Dio estremo” in Heidegger (pp. 212-220). Sulla stessa linea, ancor più radicale, di “una religione senza religione” il contributo di A. Ciucci su J. Derrida (pp. 221-229) o, per certi aspetti, di S. Labate su E. Bloch (pp. 135-142).

Ottavia Franchina

M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, a cura di P. Grillenzoni - M.A. Spinosa, Morcelliana Scholé, Brescia 2025, p. 416.

In una recensione apparsa nel 1955 presso la «Rivista di filosofia neo-scolastica» (47, 1, p. 68), Luciana Vigoni commentava così *La genesi del criticismo kantiano*: «Mons. Campo [...] ci ha dato un'opera veramente insostituibile. Quest'opera infatti è destinata, per le sue stesse caratteristiche di profondità e completezza, ad essere d'ora innanzi testo di consultazione per chi voglia rendersi conto esaurientemente del contenuto di questo o quell'altro scritto precritico kantiano; punto di riferimento e pietra di paragone per chiunque vorrà aggiungere ancora una parola su Kant». Data alle stampe nel 1953 presso la Casa Editrice Magenta di Varese, l'opera di Mariano Campo viene ora riproposta a motivo del «riconosciuto valore e dell'insegnamento metodologico che racchiude, in un'epoca incline alle disamine particolari» (Prefazione, p. v), come tiene a precisare Paolo Grillenzoni, co-curatore insieme a Maria Antonietta Spinosa della nuova edizione edita da Morcelliana.

In effetti, nell'innumerevole varietà degli scritti dedicati a Kant ed alla filosofia kantiana sorprende, oggi come allora, la penuria di lavori espressamente dedicati all'esame della *totalità* degli scritti precritici. Campo, da parte sua, ci consegnava in eredità una ricostruzione pressoché completa di tutto il Kant precritico, capace non solo di rispettare lo sviluppo cronologico delle singole opere, documentate sempre con dovizia di particolari e con un attento studio diretto dei testi, ma anche di mantenere l'attenzione a quel “tutto” kantianamente anteriore e, per questo, irriducibile ad esse nella loro singolarità. In una delle tante lettere inviate all'amico Caldarella, documenti ampiamente chiamati in causa nel testo della Prefazione curata da Paolo Grillenzoni, che ci restituiscono elementi preziosi per ricostruire il mosaico delle intenzioni del filosofo di Caltavuturo, questi scriveva che l'essenziale era «afferrare Kant in sé, tutto, *ex causis*, nel dramma della sua formazione» (lettera del 10 settembre 1930). Il “tutto” verso cui mira costantemente l'attenzione di Campo non è semplicemente il sistema della filosofia critica, quanto la storia intima e tormentata che ne ha segnato l'evoluzione: è quella totalità che, come l'autore tiene più volte a precisare, «non è soltanto teoretica ma spirituale» (p. 25). Per far ciò, per approntare cioè non una semplice ricerca storico-genetica che riporti i concetti e le teorie più mature al loro campo di germinazione, ma una vera e propria storia interiore, volta a cogliere lo sviluppo di un pensatore nella sua dinamica complessiva, occorre non solo «far discendere il pensatore [...] dalla stratosfera intemporale nel condizionamento

dell'epoca» (p. 7), ma anche lasciare cadere i tradizionali schemi dialettici con cui ci si era finora approcciati all'evoluzione del suo pensiero. Campo ci consegna così un lavoro che si pone volutamente fuori dagli schemi esegetici usuali: «Il lavoro è concepito in tre parti. La prima studia Kant tra la scienza e la metafisica (dal 1747 al 1760); la seconda, Kant tra la metafisica e la gnoseologia (nel decennio successivo)», mentre la terza, di fatto mai realizzata, avrebbe studiato «Kant tra la gnoseologia e la critica (dal 1770 alla vigilia della *Ragion pura*)» (p. 25). Ad animare ciascuna sezione è, per l'appunto, lo studio di Kant e segnatamente di un Kant immerso nel contesto storico, politico, sociale e culturale del proprio tempo, impegnato ad affrontare – talvolta con maggiore enfasi, ma mai con esclusività – temi cruciali come quello dei complicati rapporti tra la scienza fisico-matematica e la metafisica o, ancora, quello riguardante propriamente il metodo peculiare di quest'ultima.

Della prima fase, notoriamente ricondotta ad una generica prospettiva di tipo razionalista, Mariano Campo ci restituisce un'immagine assai più complessa che vuole riflettere, attraverso l'immancabile analisi diretta dei testi e l'attenzione costante all'annessa problematica esegetica dell'ambiente culturale, le vicissitudini che attraversano il pensiero kantiano, prima impegnato in questioni di interesse apparentemente solo scientifico – è il caso del primo testo kantiano, i *Gedanken* sulla vera valutazione delle forze vive –, poi sempre più consapevole della mentalità metafisica che, fin dai primi scritti, ne guida di fatto le indagini. Ridando spazio a quelli che egli considera gli «scritti più astratti e più irti di sterpaglia» (p. 79) e andando al fondo delle evidenti ingenuità che ne caratterizzano l'attività speculativa in ambito scientifico e non solo, Campo mostra, con perizia di riferimenti alla cornice teorica del tempo, come l'anima del Kant trentenne «non è totalmente occupata dalle questioni di scienza naturale e di storia dell'universo, [...] giacché c'è tutta una serie di problemi più generali, che costituiscono lo sfondo dal quale quelle stesse questioni scientifiche [...] emergono e si staccano» (p. 92). Problemi che agitano sempre di più la superficie apparentemente calma dell'impostazione razionalista che fa certo ancora da sfondo alla riflessione kantiana, sebbene rispetto alle sue logiche il filosofo inizi a manifestare sempre più un'evidente senso di irrequietezza. È su questa irrequietezza, d'altronde, che intende soffermarsi Campo, conscio del fatto che per intendere *realmente* lo sviluppo di un pensatore non è possibile «limitarsi alla soddisfazione di potere retrodatate certe posizioni, di documentare certe esitazioni, di fissare certi fatti. Quello che importa, è, invece [...] l'intendimento del senso e del perché del travaglio evolutivo concretamente documentato: l'intendere il senso dinamico degli atteggiamenti e della mentalità informante l'autore in quelle svolte, il perché non solo psicologico, ma soprattutto ideale delle sue irrequietezze e delle sue crisi» (p. 116).

È così che anche le pause ed i silenzi tornano a rivestire, specie nella seconda sezione, un ruolo essenziale per delineare la storia interiore del filosofo prussiano e restituire il travaglio del pensiero critico: tali pause, ci fa notare Campo, sono infatti «una maturazione, o gestazione che dir si voglia, e preludono talora ad una esplosione» (p. 177). E se la critica è il risultato di questa esplosione, studiarne la genesi non può che significare,

tra le altre cose, individuare i fenomeni che l'hanno innescata, risalire agli elementi di irrequietezza e alle fasi di instabilità che l'hanno prodotta. In quest'ottica, l'Autore ci rammenta che prima ancora di parlare della critica «è dunque opportuno parlare della crisi. E questa non può essere compresa, se non se ne comprendono i precedenti: come un dramma non può venir capito se non si capiscono le situazioni di partenza con tutto il loro dinamismo dialettico» (p. 180). Un dinamismo che, è bene ricordarlo, Campo riconduce non a riduzioni schematiche di comodo – come quella che, tradizionalmente, incasella la produzione precritica risalente agli anni '60-'70 nella rigida opposizione tra dogmatismo ed empirismo –, bensì al vivo intrecciarsi delle reazioni kantiane a tesi concrete e storicamente determinate. «Quando – come di solito – si spiega la problematica e l'evoluzione di Kant con lo schema razionalismo-empirismo, si corre il rischio», scrive infatti l'Autore, «oltre che di semplificare una situazione molto complessa anche sul campo teorico, di trascurare altri aspetti e altre dimensioni umane e spirituali – vorremmo anche dire esistenziali – non meno importanti del mondo kantiano; non meno importanti, aggiungiamo, per l'intendimento dello stesso criticismo» (p. 312).

A contatto diretto con la pagina kantiana, Campo ci mostra quindi come in questi anni, anni in cui lo studio delle questioni metafisiche si fa via via sempre più intenso, molteplici siano gli elementi che fungono da “catalizzatori di pensieri”, rispetto ai quali Kant è chiamato in maniera sempre più stringente ad un serio e concreto sforzo di sistemazione. Ritroviamo così, accanto all'analisi sempre attenta e cronologicamente puntuale dei testi, non solo i riferimenti all'ambiente intellettuale dell'Università di Königsberg e dell'Accademia delle scienze di Berlino – questione che vale la pena considerare «per la luce – sia pur soltanto indiretta – che esso può gettare sulla problematica filosofico-religiosa di Kant» (p. 195), ma anche la progressiva presa di posizione di Kant di fronte a certe tesi dell'antirazionalista Crusius, come pure lo stimolo “autocritico” che è prodotto in lui dapprima dalla lettura delle opere di Rousseau, poi dai contatti epistolari con Lambert e Mendelssohn. Tutti elementi questi che, nei due decenni che precedono l'uscita della *Critica della ragion pura*, concorrono a definire meglio il profilo via via sempre più complesso ed articolato della proposta metafisica kantiana, consentendoci finanche di gettare uno sguardo anche sugli sviluppi successivi.

In fondo, è proprio questa costante attenzione ai dettagli e agli elementi in apparenza irrilevanti, perché teoreticamente meno appariscenti, “ruote apparentemente superflue” su cui però s'ingranano non di rado gli sviluppi più significativi della più matura riflessione kantiana, come pure il focalizzarsi su quei germi a prima vista meramente “negativi” – si pensi ad esempio ai passi falsi della speculazione kantiana in ambito scientifico, come anche alle contraddizioni teoriche che ne interessano le prime posizioni metafisiche – a rendere *La genesi del criticismo kantiano* un'opera a suo modo immensamente preziosa, che ci consente non solo di orientarci nel labirinto della totalità degli scritti minori di Kant, ma anche di restituire la dimensione più umana del filosofo prussiano, troppo spesso irrigidito in un'immagine di astratta freddezza speculativa. Curando questa nuova edizione Paolo Grillenzoni e Maria Antonietta Spinosi ci

consegnano un'opera arricchita di puntualizzazioni filologiche, come anche di utili riferimenti bibliografici e di indicazioni biografiche che rendono giustizia ad un pensatore acuto e generoso e ad un testo che, oggi come allora, si presenta come uno «tra i migliori studi su Kant mai apparsi, un classico» (V. Mathieu).

Jessica Segesta

G. Battistoni, *Il privilegio della follia. Hegel tra diritto, morale e antropologia*, il Mulino, Bologna 2024, pp. 279.

Nel contesto della rinnovata attenzione che la *Hegel-Forschung* ha riservato, negli ultimi anni, alla teoria hegeliana della malattia mentale, il volume di Giulia Battistoni si segnala come la prima monografia in lingua italiana dedicata al tema e, al contempo, come un contributo originale nella letteratura, destinato a divenire un valido punto di riferimento per ulteriori ricerche. Il saggio si distingue per la prospettiva interpretativa adottata: l'Autrice esplora le coimplicazioni tra malattia mentale e imputabilità, tematizzando un legame che Hegel stesso riconosce, pur senza farne oggetto di trattazione autonoma. Sarebbe tuttavia riduttivo ricondurre la novità del lavoro alla sola esplicitazione del nesso sistematico tra follia e morale. L'obiettivo dell'Autrice è più ambizioso: mostrare la rilevanza della riflessione hegeliana all'interno del più ampio processo di definizione dello statuto della malattia mentale tanto in ambito giuridico, con l'emergere del principio di responsabilità soggettiva come fondamento dell'imputazione, quanto in ambito scientifico, con la nascita della disciplina psichiatrica e la sua evoluzione in psichiatria forense.

L'esposizione segue un andamento, che l'Autrice definisce «quasi dialettico» (p. 44), articolandosi in tre parti. La prima ricostruisce il contesto giuridico e teorico prehegeliano da cui il filosofo di Stoccarda prende le mosse. La seconda entra nel cuore dell'argomento hegeliano sull'imputabilità e sulla malattia mentale, offrendoci un'interpretazione mutuamente illuminante tra Moralità e Antropologia. La terza mostra, infine, come la mediazione della filosofia hegeliana abbia arricchito la riflessione successiva sulla malattia mentale in ambito antropologico e giuridico. Il lavoro si articola in sette capitoli.

Il primo capitolo, *La follia nei codici di diritto*, prende in esame il tema della malattia mentale nell'*Allgemeines Landrecht* del 1794, nel *Code Napoléon* del 1804, nel *Code pénal* del 1810 e, infine, nell'*Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch* del 1811. La disamina mette in luce il ricorso, nei codici giuridici, a una terminologia analoga, derivata dal diritto romano, che distingue tra furore (*Raserei, fureur*), demenza (*Wahnsinn, démence*) e imbecillità (*Blödsinn, imbécillité*). L'Autrice sottolinea come tale nomenclatura rimanesse tuttavia eccessivamente vaga e sottodeterminata rispetto alla complessità del fenomeno della malattia mentale, con potenziali gravi ripercussioni nell'applicazione della legge.

Il secondo capitolo, *Verso un approccio filosofico-antropologico: la follia in Kant*, ricostruisce la teoria kantiana della malattia mentale a partire dal *Saggio sulle malattie della mente* (1764) e dall'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1798). L'Autrice sottolinea, in particolare, il merito kantiano nell'aver stabilito la necessità di un approccio filosofico al disturbo mentale, capace di distinguere i differenti tipi sulla base di una teoria strutturata delle facoltà cognitive. Nella parte conclusiva del capitolo, l'Autrice sviluppa le implicazioni giuridico-morali della malattia mentale delineate nelle *Lezioni di etica*, chiarendo come all'individuo malato è possibile soltanto ascrivere (*zuschreiben*) le azioni, ma non imputargliele (*zurechnen*) poiché l'alterazione delle facoltà superiori ne compromette la libertà.

Nel terzo capitolo, *Verso un cambio di paradigma: Pinel e Hegel*, l'Autrice espone la svolta epistemica nella comprensione della malattia mentale, dapprima in Pinel e poi in Hegel. Viene ricollocata nel suo giusto rilievo la figura dell'alienista francese, valorizzata per aver promosso il trattamento morale e una concezione umana del malato, nella convinzione che sia possibile, almeno in alcuni casi, risvegliare nei pazienti l'uso della ragione, non del tutto compromessa dal disturbo mentale. Come osserva l'Autrice, l'opera di Pinel costituisce «uno dei principali punti di riferimento per la stessa trattazione hegeliana della follia, benché il filosofo di Stoccarda abbia affrontato la questione da una prospettiva differente e con un interesse orientato verso la filosofia speculativa» (p. 103). Su questo sfondo, prende forma l'operazione hegeliana volta a integrare la follia come stadio necessario della *fählende Seele* nel percorso di genesi della soggettività e della coscienza. La follia, pertanto, non è qualcosa di incommensurabilmente altro rispetto alla ragione, ma una tappa ad essa intrinseca e costitutiva.

Il quarto capitolo, *Imputabilità e follia nella moralità hegeliana*, ricostruisce la teoria dell'imputabilità (*Zurechnungsfähigkeit*) a partire dalle annotazioni di Hegel a margine del suo manoscritto dei *Lineamenti di filosofia del diritto* e gli scritti dell'allievo K.L. Michelet. L'Autrice recupera e valorizza i risultati della sua precedente monografia (G. Battistoni, *Azione e imputazione in G.W.F. Hegel alla luce dell'interpretazione di K.L. Michelet*, Istituto italiano per gli studi filosofici Press, Napoli 2020). Il concetto di imputabilità articolato secondo le tre determinazioni dell'azione (proponimento, intenzione e intelligenza entro il bene) consente a Hegel di riconoscere, di fronte a casi di malattia mentale, una responsabilità parziale oppure una completa incapacità di intendere e di volere.

Nel quinto capitolo, *Follia e imputabilità nell'Antropologia hegeliana*, l'Autrice prende in esame la classificazione delle tipologie di malattia mentale nel sistema maturo di Hegel, rintracciandone i prodromi nella rielaborazione delle note prese a un corso di psicologia a Berna, negli appunti delle lezioni di psicologia tenute a Norimberga tra il 1811 e il 1812 e, infine, nell'*Enciclopedia* del 1817. La novità dell'interpretazione proposta risiede nell'aver ricostruito una teoria dell'imputabilità dei malati di mente, fondata sulla classificazione hegeliana delle varie tipologie di malattie dell'anima. Secondo questa lettura, la prima classe di disturbi che comprende l'imbecillità (*Blödsinn*), la storditaggine o distrazione (*Zerstreutheit*) e il vaneggiamento (*Faselei*) tende a esonerare

l'agente da responsabilità giuridica, mentre la paranoia (*Narrbeit*) e la pazzia (*Tollbeit*) lasciano sussistere una parziale capacità di intendere e di volere, e, dunque, un certo grado di imputabilità. Il capitolo si conclude con considerazioni sulla guarigione, mostrando come il trattamento psichico sia suggerito solo in questi ultimi due casi di follia nei quali i soggetti possono ancora recuperare l'uso delle proprie facoltà.

Il sesto capitolo, *La follia nelle teorie antropologiche di Michelet e Rosenkranz*, indaga la ricezione e rielaborazione della concezione hegeliana della malattia mentale nell'Antropologia e Psicologia dei suoi due allievi K.L. Michelet e K. Rosenkranz. Michelet integra la lezione hegeliana con la teoria galenica dei quattro temperamenti, riconoscendo tanto ai folli quanto ai bambini un'imputabilità parziale. Rosenkranz, sebbene non rifletta sulle implicazioni morali o giuridiche della malattia, formula una nomenclatura destinata a fungere da referente per la tradizione giuridica di ispirazione hegeliana.

Nel settimo capitolo, *La follia nelle teorie giuridiche di Berner e Köstlin*, l'Autrice ritorna dialetticamente al terreno giuridico, mostrando l'influenza della lezione hegeliana sulle riflessioni giuridiche dei penalisti A.F. Berner e di C.R. Köstlin, con particolare attenzione all'opera del primo. L'Autrice illustra come Berner elabori un concetto di imputabilità di ispirazione hegeliana, fondato sulla mediazione tra elemento soggettivo e oggettivo dell'azione, ossia tra volontà e atto, giungendo a riconoscere, nei casi di *Verrücktheit*, un'incapacità di intendere e di volere relativa.

In conclusione, il volume restituisce un'immagine di Hegel che, sulla scia di Pinel, può a ragione essere annoverato tra coloro che contribuirono al progressivo processo di "umanizzazione" del folle sia sul piano teorico sia su quello pratico-giuridico. Nella concezione hegeliana, il soggetto malato non è più pensato come essere privo di razionalità «simile a un animale o a una pietra» (p. 117) ed è pertanto possibile riconoscergli determinati diritti e gradi di imputabilità, in base alla tipologia del disturbo. Questi temi restano pienamente attuali nel dibattito contemporaneo, animato dalle neuroscienze e dal neurodiritto, e al riguardo il saggio riapre una questione metodologica di fondo: quale ruolo spetti ancora alla filosofia in questo campo e quale contributo possa offrirci, ad oggi, la lezione hegeliana.

Mauro Nguyen Ba