

Bibliografica recensioni

F.W.J. Schelling, *Werke 10, Schriften 1801*, hrsg. von M. Durner, Frommann Holzboog, Stuttgart 2009, pp. 528.

Da quarant'anni la *Schelling-Kommission* dell'Accademia bavarese delle scienze si occupa dell'edizione storico-critica delle opere di Schelling. I volumi ad oggi pubblicati sono frutto di un lavoro editoriale di estrema accuratezza, sia per quanto riguarda la ricostruzione dei testi sia per quel che concerne la concezione delle note esplicative. Opera di grande pregio si può considerare altresì il volume I,10 dei *Werke* della *Historisch-Kritische Ausgabe* delle opere di Schelling (maggio 2009). Esso contiene in edizione critica tutti gli scritti schellinghiani pubblicati nel secondo volume della *Zeitschrift für spekulative Physik* – eccetto la Prosecuzione delle *Miscellen*, già pubblicata nel volume I,8 dei *Werke* –, e cioè l'Appendice al saggio di Eschenmayer, *Spontaneität=Weltseele*, meglio nota con il titolo *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*, e la fondamentale *Darstellung meines Systems der Philosophie*, opera inaugurale del cosiddetto “periodo dell'identità”. Come allegati sono pubblicati i contributi di altri autori, inclusi altresì nel primo fascicolo del secondo volume della stessa *Zeitschrift*, e cioè il saggio di A.C.A. Eschenmayer, *Spontaneität=Weltseele*, e quello di Ph. Hoffmann, *Ideen zur Konstruktion der Krankheit*.

Nel suo saggio *Spontaneität=Weltseele* (apparso nel gennaio 1801 nel primo fascicolo del secondo volume della *Zeitschrift für spekulative Physik*) Eschenmayer prende le distanze dalla concezione schellinghiana esposta nell'*Erster Entwurf*, criticando non solo l'idea della natura come soggetto autarchico e produttività assoluta, ma anche la concezione delle qualità come azioni semplici e *Naturmonaden*, assolutamente individuali e per sé incostruibili. Per Eschenmayer, se il molteplice delle forze può essere dato solo da gradi, anche le determinazioni empiriche della materia non possono che essere gradi, ovvero diverse intensità del rapporto graduale delle forze fondamentali. Sebbene lo stesso Eschenmayer sia pronto ad ammettere che, a differenza dei toni emessi da uno stesso strumento, i toni emessi da strumenti diversi sembrano diversi in un modo non meramente graduale, tuttavia, questa diversità specifica apparentemente irriducibile deriverebbe, a suo dire, solo dal fatto che, mentre i toni di uno stesso strumento stanno tra loro in un rapporto aritmetico, quelli di corpi diversi stanno tra loro in un rapporto geometrico. Nello scritto *Über den wahren Begriff der Naturphilo-*

sophie, apparso anch'esso nel primo fascicolo del secondo volume della *Zeitschrift für spekulative Physik*, Schelling risponde alle accuse di Eschenmayer: chiarisce che la natura è il soggetto-oggetto che il filosofo trascendentale assume già nella sua identità con l'Io e il filosofo della natura nel suo originario essere un puro soggetto-oggetto e fa presente che il rapporto quantitativo tra le forze fondamentali, pur riuscendo a determinare la diversità delle densità o dei pesi specifici della materia, non basta tuttavia a determinare le qualità sensibili; queste sono possibili solo per effetto di un potenziamento della costruzione della materia ed emergono dunque solo all'interno del processo dinamico, inteso come processo di ricostruzione del prodotto. Per stabilire il testo di questo importante scritto schellinghiano, M. Durner utilizza come base l'esemplare del secondo volume della *Zeitschrift für spekulative Physik*, presente nella biblioteca universitaria di Monaco, e lo confronta con gli esemplari di altre biblioteche. La collazione ha evidenziato lievi discrepanze tra i vari esemplari, avallando l'ipotesi che si sia intervenuti sul testo già impaginato anche dopo l'uscita delle prime copie. Nell'apparato critico Durner riporta il testo del *Über den wahren Begriff* incluso nei *Sämmtliche Werke* pubblicati dal figlio di Schelling (SW), ogni volta che questo presenta delle differenze rispetto al testo della prima edizione.

Il secondo importante testo contenuto nel volume I,10 è la *Darstellung meines Systems der Philosophie*. Nel 1801 Schelling concepisce il principio come assoluta identità, e cioè come una identità che si conosce come identità e in ogni cosa si afferma in modo infinito. Nella sua autoaffermazione l'assoluta identità esiste sotto forme infinitamente molteplici che, essendo in sé identiche, si distinguono tra loro solo in forza di una differenza meramente formale riconducibile alla prevalenza quantitativa del soggettivo o dell'oggettivo. E però, persino là dove l'oggettività è prevalente, poiché l'identità assoluta non può non porsi identicamente nel soggetto come nell'oggetto, anche la soggettività viene posta come prevalente, in modo che soggetto e oggetto si equilibrino, riducendosi all'indifferenza. La prima differenza quantitativa che, per il suo essere in sé indifferenza, costituisce la prima forma in cui esiste l'identità assoluta, è la materia (il *primum existens*). Questa è concepita da Schelling – a partire dal paragrafo 51 – come quel reale risalire verso l'interno, che è possibile solo perché una terza forza (la forza di gravità) limita entrambe le forze fondamentali (attrazione e repulsione), costituendo il fondamento della loro unità. Posta la materia come totalità relativa, a questa si contrappone la luce come ciò che costringe la gravità a ricostruire il prodotto. La luce è l'attività che rende essente la gravità, ponendola sotto la forma della polarità (dunque come coesione) e accendendo così un processo di *Gestaltung* che è all'origine dell'intero universo materiale. Nel processo dinamico la forza di gravità tende a nascondere le differenze che è stata costretta ad esprimere, finché nella totalità dinamica, culmine del pro-

cesso dinamico, è posta l'unità di luce e gravità e con essa il *secundum existens*, ovvero l'organismo vivente. Opera intricata, a tratti ostica, in cui confluiscono – nel quadro della nuova prospettiva teorica identitaria – i risultati della filosofia della natura già sistematizzati nella *Deduzione generale* e quelli, più recenti, della collaborazione con H. Steffens, *l'Esposizione del mio sistema filosofico* desta l'attenzione di molti contemporanei di Schelling, suscitando spesso aspre critiche, puntualmente riferite da M. Durner negli istruttivi *prolegomena* (pp. 37-72). Per quanto concerne il testo della *Darstellung*, questo è stato stabilito utilizzando come base l'esemplare del secondo fascicolo del secondo volume della *Zeitschrift für spekulative Physik* presente nella biblioteca universitaria di Monaco: il confronto con gli esemplari di altre biblioteche ha portato ad evidenziare la presenza di una ristampa dello stesso fascicolo, per certi aspetti diversa dalla prima edizione, verosimilmente realizzata dall'editore senza l'autorizzazione dell'autore. Il testo della *Darstellung* fu pubblicato mentre Schelling era ancora in vita nel volume sette dei *Fr. W.J. Schellings sämtliche Werke*, usciti ad Upsala nel 1816; e successivamente ripubblicato nei *Sämtliche Werke* curati dal figlio, in particolare nel volume quarto uscito a Stuttgart e ad Augsburg nel 1859. L'apparato critico riporta, dunque, – quando differiscono dalla prima edizione (ED_a) – le lezioni proposte dalla ristampa (ED_b), dalla edizione di Upsala (ZD) e dalla edizione del figlio (SW). L'edizione curata dal figlio di Schelling segue in genere la prima edizione, ma effettua anche correzioni che a volte coincidono con quelle della ristampa; Durner ne fa uso spesso, per correggere gli errori di stampa presenti nella prima edizione. Il figlio di Schelling inserisce nella edizione della *Darstellung* da lui curata (in forma di note a piè pagina o interpolazioni racchiuse tra parentesi quadre) note, correzioni e aggiunte provenienti dalla copia di lavoro del padre: Durner riporta opportunamente queste note e aggiunte di Schelling in un apposito apparato di note ben distinto dal testo. Le note di commento al testo sono infine uno strumento irrinunciabile per ricostruire l'orizzonte di questioni e il dibattito scientifico all'interno dei quali si colloca la speculazione schellinghiana. Oltre ai contributi schellinghiani pubblicati nel secondo fascicolo del secondo volume della *Zeitschrift für spekulative Physik*, il volume I,10 della *Akademie-Ausgabe* contiene due recensioni scritte da Schelling, e uscite entrambe nel 1801: nella prima recensione Schelling esprime il suo giudizio su una satira intitolata *Porta d'onore e arco trionfale in omaggio al presidente teatrale von Kotzebue*, scritta da A.W. Schlegel per mettere in ridicolo A.F.F. von Kotzebue, dichiarato oppositore del circolo dei fratelli Schlegel. La seconda recensione riguarda le *Idee per una zoochimica* di C.W. Juch, chimico al quale nella *Deduzione generale* del 1800 Schelling aveva già fatto riferimento: nella recensione del 1801 egli sottolinea alcuni limiti che affetterebbero le teorie di Juch, contestando peraltro la possibilità stessa di una chimica della vita con-

cepita come scienza. Oltre ad alcune poesie pubblicate da Schelling nel 1801 nel *Musen-Almanach* diretto da A.W. Schlegel, il volume I,10 contiene anche due scritti di dubbia paternità schellinghiana, pubblicati nel 1801 nel *Magazin zur Vervollkommnung der Medizin* diretto da A. Röschlaub. Nei *prolegomena* che introducono i due testi, M. Durner spiega i motivi per cui sembra legittima l'attribuzione a Schelling e dà alcuni chiarimenti sulle circostanze della loro composizione. Il primo dei due scritti, pubblicato da Schelling con lo pseudonimo X.Y.Z. e intitolato *Qualche parola sul giornale del sign. Hufeland*, contiene una critica a Ch.W. Hufeland, acceso oppositore del *brownismo*, ma soprattutto un pesante attacco alla teoria che C.C.E. Schmid aveva esposto in un suo saggio pubblicato nel 1800 nel giornale diretto da Hufeland, il *Journal der practischen Arzneykunde*. Nel secondo articolo – intitolato *Ancora qualche parola sul giornale del sign. Hufeland* e apparso anonimo – Schelling giudica con estrema asprezza un saggio di Ch.F.S. Hahnemann – il fondatore dell'omeopatia, anche lui oppositore del *brownismo* – apparso nel giornale di Hufeland nel 1801. Chiude il volume I,10 l'*Annuncio* relativo all'uscita del celeberrimo *Kritisches Journal der Philosophie* diretto da Schelling e Hegel.

Monica Marchetto

S. Nannini, *La nottola di Minerva. Storie e dialoghi fantastici sulla filosofia della mente*, Mimesis, Milano 2008, pp. 228.

Questo libro è frutto di una duplice passione: per la fantascienza e per il corpo-mente. E poi di una convinzione: che in filosofia non siano possibili dimostrazioni logiche o prove empiriche e che quindi il miglior metodo filosofico rimanga il dialogo platonico. E infatti il testo consiste in cinque dialoghi, un prologo, un intermezzo e un epilogo. Dialoghi dedicati rispettivamente a scienza e filosofia, alla mente, al suo rapporto col mondo, al linguaggio, alla coscienza e alla verità, alla relazione corpo-mente. In essi una grande competenza viene sciolta ed espressa in pagine insieme lievi e rigorose.

Si immagina che in un lontano futuro attraverso un tunnel spazio-temporale arrivi sulla Terra da un pianeta lontanissimo – di nome Elea – uno Straniero venuto a confrontarsi con alcuni umani e androidi sul tema della mente a partire da una prospettiva naturalistica, “secondo la quale l'uomo è un animale come gli altri, frutto anch'egli dell'evoluzione biologica” (p. 57). Tale cornice generale racchiude un'ontologia materialistica e una posizione eliminativista sul mentale. Anche il materialismo è infatti definito un’“ipotesi e cornice teorica” come ce ne sono altre (p. 206), in quanto “non è vero

che tutta la metafisica sia ugualmente cattiva e non è vero che tutte le ontologie si equivalgano” (p. 48). L’eliminativismo qui difeso è davvero assai raffinato e pone alla base dei fenomeni mentali tre condizioni: un sistema autonomo di locomozione; uno o più organi di senso che permettono all’organismo di ricevere stimoli e dati dal mondo; un sistema nervoso in grado di guidare tale sistema. Su questa base, le regolarità del mondo fisico vengono replicate dal cervello allo scopo di consentire all’intero corpo di dare risposte motorie funzionali agli input dell’ambiente e quindi sopravvivere.

Ma, ed è questa una delle tesi più importanti tra quelle sostenute dallo Straniero, tale riconoscimento di regolarità non si limita a rispecchiare il mondo fisico bensì lo plasma: “Il cervello costruisce, a partire dai dati sensoriali, una *rappresentazione mentale* del mondo, che mette in evidenza, tra le regolarità del mondo esterno, quelle capaci di guidare delle risposte motorie che incrementino, in media, le probabilità di sopravvivenza dell’animale” (p. 77). Tra le conseguenze di questa ipotesi, due sono particolarmente rilevanti. La prima è che anche altre specie animali sono dotate di mente. La seconda conseguenza è che la convinzione dell’“uomo della strada”, secondo cui “il mondo” è “davvero come lui lo vede” è errata in quanto “almeno alcune proprietà fenomeniche non appartengono al mondo reale” (p. 96). La realtà, infatti, è molto più ricca e complessa di quanto una concezione prefilosofica e prescientifica ritenga. Ad esempio, il collegamento (*binding*) tra i neuroni del colore e quelli della forma mostra la reciproca autonomia di queste aree della percezione, che poi il cervello connette sino a costruire la rappresentazione di un oggetto. “Un percetto”, insomma, “è il risultato di un processo di ‘costruzione’ dei dati sensoriali al pari di un concetto, sebbene ad un livello di astrazione più basso” (p. 112).

La mente quindi non è né una sostanza (cartesiana) né un insieme di fasci (humeani) ma consiste in una incessante attività (kantiana) di ordinamento degli input sensoriali e dei relativi stati di coscienza. Quest’ultima è interpretata da Nannini – ed è una delle tesi riduzionistiche pur presenti nel libro – in un senso interamente neurologico come “un processo di sincronizzazione tra circuiti cerebrali oscillanti che operano in parallelo” (p. 173), processo che diventa – a livello fenomenico – il costante automonitoraggio del cervello sugli stati interni del corpo, allo scopo di produrre le migliori risposte all’ambiente. Il Sé neuronale sarebbe dunque “la rappresentazione che noi in ogni momento abbiamo del nostro corpo, attraverso la propriocezione” (p. 187), cioè la consapevolezza che il corpo ha di se stesso nello spazio e nel tempo. Ne consegue che l’identità dell’io è dinamica, molteplice, temporale.

L’epistemologia quineana che sta alla base di questi risultati è altrettanto raffinata, essendosi lasciata alle spalle ogni concezione corrispondentistica della verità – per la quale essa consisterebbe nella *adaequatio* tra la mente e

il mondo fisico – a favore di una teoria coerentistica tra rappresentazioni diverse all'interno di una cornice cognitiva che le sottende.

Il materialismo di Nannini sembra dunque lontano da qualunque ingenuo riduzionismo positivisticò ed è talmente ricco di teoria da poter senz'altro essere accolto. Così come del tutto condivisibili sono il rifiuto dell'analogia funzionalistica mente-computer, in quanto 'biologicamente implausibile' (p. 83); la critica al cosiddetto 'principio antropico', l'illusione che ci fa apparire straordinarie le condizioni che hanno permesso la comparsa dell'uomo sulla Terra, illusione nata dall'attribuire alla improbabilità di questo evento un valore particolare e diverso rispetto a ogni altra e analoga improbabilità; l'ammissione che "la relazione semantica tra il mio pensiero ed il suo contenuto non è direttamente naturalizzabile" poiché i segnali sonori diventano linguaggio soltanto quando il contenuto della comunicazione ha una sufficiente quantità d'astrazione legata ad altri concetti che formano un sistema (pp. 124 e 137).

Il testo non risulta invece convincente in altre, più circoscritte, tesi. Tra le quali: il ritenere che un teorema sia "un oggetto astratto e quindi non esista" (p. 153), dove è presupposta l'identificazione dell'esistenza con la sussistenza fisico-chimica, della realtà con l'effettualità; l'equivoco sui rapporti tra percezione e universalizzazione, per cui alla parola 'cacciatore' non corrisponderebbe né un singolo cacciatore (vero) né un cacciatore in generale (falso); la distinzione troppo netta tra pensiero e linguaggio, volta a riconoscere al pensare un'autonomia che in realtà non esiste poiché prima che venga espresso, un pensiero rimane una nebulosa dai contorni indefiniti; la tesi secondo la quale le arti sarebbero espressione del gusto e non forme della conoscenza. Nannini sostiene inoltre che gli stati intenzionali della psicologia del senso comune sarebbero degli stati funzionali del cervello; se ciò è vero, la mente consiste appunto *anche* in tali stati e non *soltanto* nei processi cerebrali, dai quali la mente è epistemologicamente distinta, anche se – certo – non è ontologicamente separata.

Tale complessa dinamica rende plausibile – tra le tante ipotesi descritte in modo davvero assai brillante dallo Straniero e dai suoi interlocutori – il monismo neutrale di Spinoza, Mach, W. James, Husserl, Russell, "che vede, in forme ovviamente spesso diverse, nella materia e nel pensiero due manifestazioni parallele di una sostanza indistintamente estesa e pensante" (p. 195); più correttamente, nota l'autore, tali ipotesi sono delle varianti empiristiche della "teoria del doppio aspetto" per la quale "menti e corpi sono, secondo questi filosofi, costruzioni teoriche a partire da uno stesso 'materiale', offerto dai dati sensoriali, che non è di per sé né mentale né fisico, ma è suscettibile di presentarsi nell'un modo o nell'altro a seconda di come venga utilizzato" (p. 215). Si può aggiungere che tali costruzioni sono sempre dei dispositivi temporali.

L'onestà intellettuale di questo libro è rara forse quanto la sua inconsueta – per la tradizione accademica – forma dialogica e narrativa. L'Autore enuncia e difende una posizione ben precisa ma non riduce mai le posizioni avverse a delle caricature. Riconosce, piuttosto, i limiti delle proprie quando ammette che essendo un “processo irripetibile l'evoluzione biologica è perciò solo un'ipotesi storica non definitivamente provata e probabilmente mai definitivamente provabile” (pp. 57-58) e, più in generale, si dice convinto “che il sapere umano è solo un piccolo *spot* di luce gettato in un mare di buio” (p. 65).

Sandro Nannini ha costruito un testo splendido nella sua chiarezza e precisione, un dialogo filosofico sempre vivacissimo e con un finale a sorpresa che ovviamente non posso svelare. Basti sapere che vi sono coinvolti i tunnel spazio-temporali, Pirandello e *Matrix*: “ciascun essere umano non sa se egli è qualcosa di reale, oppure se è una sorta di *avatar* che vive entro (ed è parte di) una realtà virtuale costruita dal suo cervello” (p. 227). È anche in questa inoltrepassabile ma feconda ignoranza che la filosofia della mente affonda le proprie radici e produce i suoi frutti migliori.

Alberto Giovanni Biuso

L. Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*, Springer, Dordrecht 2007, pp. 388.

Publicato nella prestigiosa collana *Phaenomenologica* della Springer, *Erfahrung und Ausdruck* si presenta come un'indagine specifica intorno alla questione della generazione di senso (*Sinnbildung*), più esattamente intorno al problema di come si possa concepire per la coscienza una genesi di senso che non si lasci ricondurre alla donazione di senso (*Sinngebung*). All'interno dell'ambito fenomenologico di impostazione classicamente husserliana, la *Sinngebung* si costituisce, infatti, come l'operazione fondamentale della coscienza, come il modo strutturale della soggettività attraverso cui l'ego si rapporta al mondo, configurando la trama su cui esso tesse le relazioni fra gli oggetti, fra questi e se stesso e fra se stesso e gli altri soggetti. Consegnandosi in modo precipuo nell'esperienza vissuta (*Erlebnis*), la donazione di senso, in quanto modo d'essere peculiare della soggettività, più propriamente regge l'esperienza vissuta stessa nella misura in cui per suo tramite l'esperito-intenzionato dell'esperienza vissuta, dell'atto intenzionale è significato dal soggetto. Questa cornice, tipica di una visione classica della fenomenologia centrata sulla soggettività ridotta alla coscienza, funge da punto di avvio dell'indagine condotta nel volume.

Nell'intento di mettere in evidenza entro la zona d'ombra della coscienza

la *Sinnbildung* nella sua originarietà rispetto alla soggettività apodittica della coscienza che procede alla donazione di senso, l'autore mostra con puntualità che già in Husserl, tuttavia, si consuma lo slittamento dal piano della donazione di senso a quello della genesi del senso, procedendo a ritroso dall'*Erlebnis* all'*Erfahrung* (*vom Erlebnis zur Erfahrung*). È il tema che caratterizza il lavoro della fenomenologia genetica, come sviluppo ulteriore, "ampliamento" della fenomenologia statica e descrittiva delle *Idee*, di cui testimonianza sono le *Meditazioni cartesiane* come anche la *Crisi delle scienze europee*. È il passaggio, ancora, alla cosiddetta "fenomenologia della vita" e della non coscienza (*das Unbewusste*) su cui l'autore si sofferma con particolare attenzione nel VI capitolo della terza sezione del volume, dal significativo titolo "Sospensione della coscienza e scissione del Sé" (*Ausfall des Bewusstseins und Spaltung des Selbsts*). È il punto di svolta, di inversione (*Wendepunkt*, cfr. p. 147) in cui le poste in gioco divengono l'intersoggettività, l'alterità del mondo, la sua trascendenza non ridotta all'orizzonte immanente alla coscienza così come l'arte nel suo intreccio di simboli e l'etica. Ma la conquista di tutto ciò – e questa, a ben vedere, è la tesi centrale dell'intero lavoro – è possibile solo se si accede a quella zona "alle spalle della coscienza" (p. 136), in cui si apprezza un grado ancora più originario dell'esperire, quella dimensione che è la vita stessa (non solo la vita intenzionale dell'*ego cogito* nell'*Erlebnis*), indice insieme della passività che caratterizza il modo d'essere sintetico, la struttura sintetica della coscienza. È il luogo in cui la motivazione si sostituisce alla relazione causale deterministica, dove il dato sopravanza l'intenzione, eccedendola, lasciando esplodere, per così dire, una significatività che non è logica (ossia linguistica, legata all'asserzione), né è ottenuta nel riempimento del noema secondo la struttura *cogito-cogitatio-cogitatum*. È l'apertura del mondo come orizzonte di senso, da cui, appunto, traspaiono formazioni di senso (*Sinngebilde*) che non sono immanenti alla coscienza né riconducibili all'atto di riduzione in cui il significato è significato di un dato che è sempre dato alla coscienza, ossia ridotto ad essa. È, infine, quel modo della vita che in tedesco si consegna propriamente nella dizione *Erfahrung*. In essa si individua ed annuncia qualcos'altro, dunque, rispetto alla donazione di senso di cui la coscienza è principio nell'ambito dell'*Erlebnis*.

Nell'*Erfahrung*, che si offre come lo spazio della generazione di senso, si assiste, così, ad una sorta di ricollocazione della soggettività rispetto all'alterità della realtà intenzionata nell'*Erlebnis* – cosa che si ritraduce, poi, nella ridefinizione anche dei compiti stessi della fenomenologia non più in quanto egologia pura o fenomenologia della coscienza, bensì in quanto fenomenologia della vita. L'*Erfahrung* non è dominio della coscienza, non è presidio degli atti intenzionali della coscienza. Per questo la generazione di senso non è riducibile in quanto tale alla donazione di senso.

Creando come un chiasmo fenomenologico si può ben dire che la *Sinngebung* sta all'*Erlebnis* come la *Sinnbildung* all'*Erfahrung*: se la donazione di senso è condizione dell'esperienza vissuta, la genesi di senso si consegna tutta nell'esperienza fino a governarla come una sorta di apriori trascendentale. In entrambi i casi, tuttavia, la fonte della *Sinnbildung* e della *Sinngebung* non è mai solo la soggettività, giacché, rispetto alla lezione kantiana sul fenomeno, nella datità, che occupa il posto dell'oggetto nell'esperienza (sia al modo dell'*Erlebnis* sia al modo dell'*Erfahrung*), la cosa è già in se stessa. Il dato non si consegna come ciò che è solo in quanto semplicemente presente, bensì (in quanto) dotato (e donato) di significato. Ecco perché *Sinnbildung* e *Sinngebung*, pur nella loro irriducibilità, ognuna secondo il proprio modo di istituirsi a partire dalla datità del fenomeno, nei suoi diversi gradi di datità e nelle sue modalità di datità, costituiscono la condizione di possibilità trascendentale dell'esperire soggettivo.

Rovesciando una sorta di enunciato fondamentale della fenomenologia classica, che vede nella donazione di senso l'elemento originario di apertura della coscienza al mondo nell'esperienza vissuta, nell'irrompere dell'*Erfahrung* sembra dispiegarsi il primato della *Sinnbildung* sulla *Sinngebung*, sicché si potrebbe forse dire che il nesso 'generazione di senso-donazione di senso' è da intendersi al modo di una relazione *hysteron-proteron*. Questa sembra essere, tra le righe, una delle lezioni fondamentali che il complesso percorso di indagine di *Erfahrung und Ausdruck* si premura di trasmettere.

Solo anticipando, per così dire, ogni possibile *Sinngebung* in ogni possibile *Sinnbildung* si può, ad esempio, come mostra l'ultima parte del volume, procedere ad una fenomenologia dell'arte, in cui il simbolico, che scaturisce come un inatteso nell'esperienza dell'artista, non si lascia leggere attraverso la *Sinngebung*, bensì secondo la *Sinnbildung*. Il simbolo non rinvia in modo causale a ciò di cui esso vuol essere simbolo. In esso lavora e si esprime la non coscienza, di cui la coscienza attesta la presenza, semplicemente constatando che un senso si genera senza che esso sia dato dalla coscienza.

Allo stesso modo l'esperienza dell'altro, in quanto ciò che fa irruzione entro l'orizzonte della coscienza come uno sfondo co-intenzionato dalla soggettività che coglie se stessa nel movimento dell'autocoscienza, secondo quanto Husserl espone nella quinta meditazione, non rinvia affatto ad un'operazione di donazione di senso da parte della coscienza, come l'autore ha modo ampiamente di argomentare nella sesta sezione. L'esperienza dell'altro attesta una generazione di senso nuova ed antecedente in qualche modo ad ogni possibile donazione. La *Sinnbildung* ricolloca il soggetto quasi in una posizione subalterna, secondaria rispetto all'altro da sé, lo ripositiona inversamente rispetto all'altro da sé come il destinatario e non come il garante del senso. Solo così si può veramente pensare all'etica come spazio per la autonomia dell'uomo, come luogo della sua libertà, come possibilità

di dispiegamento dell'intersoggettività in quanto relazione alla pari e non di sottomissione di un soggetto ad un altro soggetto, di un uomo ad un altro.

La distinzione di *Sinnbildung* e *Sinngebung* fornisce, dunque, la piattaforma di lancio per cercare di rispondere ad una serie di questioni fondamentali nell'ambito delle indagini fenomenologiche attuali, in una sorta di crescendo in cui il tradizionale ed il nuovo della ricerca fenomenologica si intrecciano nel volume dando vita ad un'indagine a tutto campo: quanto è possibile, ad esempio, procedere ad una genesi di senso del tutto indipendente dall'atto di donazione di senso? Quanto, ancora, la generazione di un nuovo senso non dipende da precedenti donazioni di senso? Dove, nell'esperienza, è possibile discernere quel margine che consente di separare la *Sinnbildung* dalla *Sinngebung* e, quindi, poi di conoscere *idealiter* il carattere che è proprio di entrambe?

Alla chiarificazione dell'apertura della *Sinnbildung* entro l'esperienza è, quindi, improntato il lavoro d'indagine del volume che si snoda attraverso un'approfondita ed efficace analisi della *Erfahrung*, tematizzata in entrambe le sue due modalità, sia come accadimento esperienziale inepresso, non legato cioè all'espressione del logos, della parola (*Ausdruck*) – che appare come il luogo *par excellence* di ogni significazione – sia come esperienza condizionata dall'espressione ed in essa realizzata. Ciò perché, appunto, nuovamente l'*Erfahrung* è espressione di senso.

In quest'ottica, il titolo del volume è già una chiara dichiarazione d'intenti: la coppia *esperienza-espressione* indica la possibilità di rimando ad un "cammino che non si differenzia solo dalla genealogia della logica della fenomenologia dell'esperienza di Husserl, ma anche dall'ermeneutica del Logos dell'ontologia fondamentale di Heidegger. In questo cammino, infatti, l'*in quanto* del significato dell'asserzione non si riconduce in nessun modo ad un *in quanto* ermeneutico nel senso di un'autoprogettazione dell'esserci. L'*in quanto* è piuttosto considerato alla luce di una genesi di senso entro l'esperienza che si discosta non soltanto da ogni donazione di senso anteriore nella coscienza, ma anche da ogni precedente fondazione di senso attraverso ordinamenti dell'essere" (p. 20). In questo cammino si assiste, come già sottolineato, ad una sorta di rivolgimento, di sconvolgimento che si verifica dentro la fenomenologia già proprio in Husserl e, poi, in modo più consistente, nello sviluppo successivo con Merleau-Ponty, Ricœur, Levinas, Waldenfels, Marion, Ricœur, passando attraverso suggestioni mutate anche da Heidegger e Patočka.

Il primo passo da compiere è, quindi, una conquista piena del concetto di esperienza, attorno a cui finisce per ruotare l'intera costruzione del volume. A partire dalla nota distinzione fra *Erlebnis* ed *Erfahrung*, che indicano pertanto due atteggiamenti o modi d'essere diversi del soggetto dell'esperienza in relazione al fenomeno, l'autore mostra a più riprese in che modo solo

nell'esperienza (*Erfahrung*) possa aprirsi e dispiegarsi l'alterità nella sua autonomia dalla coscienza. L'*Erlebnis*, tutta centrata sull'*ego*, secondo l'impostazione fenomenologica che individua nell'intenzionalità la struttura costitutiva della soggettività, è il momento in cui si realizza quella relazione intenzionale soggetto-oggetto in cui l'intenzionato perde la sua indipendenza e si ridefinisce solo nel suo essere immanente alla coscienza che lo intenziona. Molto brevemente, con le parole dell'a., l'*Erlebnis* "si riferisce da Husserl in poi come concetto alla coscienza ed al suo contenuto", mentre nell'*Erfahrung* è individuabile "un processo che non si può per intero ascrivere ad una operazione della coscienza" (p. ix). Così, mentre l'*Erlebnis* nasconde il nuovo, il differente per riassoggettarlo e domarlo entro la forma della coscienza, nell'*Erfahrung* la coscienza è come colpita e sopraffatta da qualcosa di inatteso, di sorprendente, dalla novità. Da questa precisazione, che lascia emergere sin dall'inizio del volume con chiarezza come l'esperienza sia genesi di senso (*Erfahrung als Sinnbildung*), comincia il viaggio dell'autore attraverso la tradizione fenomenologica, al cui interno trova con pieno diritto posto anche l'Hegel della *Fenomenologia dello spirito* e del carattere contraddittorio dell'esperienza. È la contraddizione (come opposizione fra il proprio Sé e l'alterità da Sé) tutta interna alla coscienza che fa esperienza di sé, ed insieme del suo proprio mondo, o anche del suo oggetto al modo dell'estraneità (*Entfremdung*), costitutiva già in Hegel per la formazione del senso del mondo, dell'oggetto della coscienza, dello spirito stesso nella sua realtà e verità. Questa contraddizione altro non è che quella lacerazione interna alla coscienza necessaria per l'"esplosione", in ultima analisi, di tutto quel "potenziale" cui la coscienza attinge, nell'accadere dell'esperienza, per esprimersi nella creatività del suo vivere e del suo pensare alla ricerca della propria identità.

Rosa Maria Lupo

M. Marchetto, *La natura contesa. Schelling critico di Hegel*, ETS, Pisa 2008, pp. 398.

L'immagine tradizionale di uno Schelling proteiforme e camaleontico, la cui continue metamorfosi concettuali paiono indissolubili dall'incostanza di un carattere nevrotico, ha spesso condizionato la ricerca filosofica, spingendola a porre l'accento soprattutto sulle ambiguità e sulle discontinuità di un percorso speculativo – in apparenza – non rettilineo. Nonostante la *Schelling renaissance* che ha avuto luogo nella seconda metà del secolo scorso, la filosofia del pensatore di Leonberg è stata, negli ultimi quindici anni, obnubilata dall'interesse crescente mostrato dagli interpreti per gli altri espo-

nenti dell'idealismo tedesco, sintomo palese di come la sua natura *atopica* continui a creare non poco imbarazzo nel pensiero contemporaneo. C'è comunque da dire che, ultimamente, diversi giovani studiosi, raccolto forse l'invito esplicito dell'efficace *Schelling lesen* (2004) di Wilhelm G. Jacobs¹, stanno tentando di ridonare visibilità al percorso speculativo del filosofo idealista. Tra questi va sicuramente menzionata Monica Marchetto, il cui voluminoso studio qui in esame ricostruisce con invidiabile maturità – sotto un profilo tanto storico quanto teoretico – la concezione schellinghiana della natura, prendendo come punto di riferimento il complesso dialogo a distanza tra il filosofo di Leonberg e Hegel.

Il pregio principale del lavoro di Marchetto consiste nella capacità di armonizzare perfettamente un'attenta *minuziosità storico-filosofica*, in grado di garantire al lettore una visione esaustiva della concezione schellinghiana della natura nella sua globalità, con una lucida *audacia teoretica*, che permette all'autrice di fornirci spunti ermeneutici inediti, il cui approfondimento non potrà far altro che gettare una luce nuova sul groviglio speculativo che condiziona il contenzioso teoretico tra Schelling e Hegel riguardo al problema della natura. Minuziosità storico-filosofica e audacia teoretica: l'esito ultimo che se ne ricava è l'aporeticità della proposta schellinghiana, in bilico tra il tentativo – solo in parte riuscito? – di trovare una via alternativa agli sviluppi filosofici di Hegel e l'incapacità – forse connaturata – di liberarsi dall'ingombrante bagaglio concettuale dell'idealismo tedesco *tout court*.

Il lavoro di Marchetto segue l'evolversi cronologico delle opere schellinghiane, mettendo inizialmente in luce l'*apparente* condivisione di intenti tra Schelling e Hegel, entrambi perlopiù impegnati a trascendere l'esasperato soggettivismo fichtiano. Se, però, in Hegel la natura è già vista come il luogo dell'esser-altro, esito di un profondo ripensamento del rapporto tra idea e concetto, in Schelling essa, invece, viene man mano intesa come produttività assoluta, per quanto il tentativo schellinghiano di salvaguardare l'essenziale vincolo tra spirito e natura, attraverso il ricorso dei concetti *diurni* di identità e indifferenza, comporti il pericolo di inficiare l'autonomia del reale dinanzi all'ideale.

Per tali ragioni diviene determinante, in vista della comprensione del dialogo a distanza tra i due filosofi nei suoi successivi sviluppi, il primo soggiorno monachese di Schelling a partire dal 1806. A Monaco il filosofo di Leonberg, sotto l'evidente influenza del pensiero mistico-teosofico di Böhme e Oetinger, cerca infatti di sopperire alle mancanze dei suoi precedenti esiti speculativi attraverso il ricorso a una filosofia incentrata sull'affermazione della libertà nella sua radicale assolutezza, sulla rivalutazione dell'esser finito

¹ Cfr. W.G. Jacobs, *Leggere Schelling*, a cura di C. Tatasciore, Guerini e Associati, Milano 2008.

e sull'importanza dell'*intermedietà* concettuale. La volontà schellinghiana di sottrarsi ai tradizionali schemi idealistici, tramite la salvaguardia del reale dalle pretese unitotalizzanti del pensiero astratto, fa sì che la natura – a partire dalla *Freiheitsschrift* del 1809 – appaia, nella sua relativa autonomia rispetto al piano spirituale, quale elemento *transitorio* che ha il compito, con il contributo fondamentale dell'uomo cosciente, di ascendere progressivamente verso il mondo spirituale e, quindi, di *trasfigurarsi* in spirito. Trasfigurazione che, tuttavia, non andrà a buon fine a causa del peccato di Adamo, dal quale seguono la disgregazione e l'esteriorità che caratterizzano il mondo visibile nella sua solinga unilateralità. Marchetto, pur sottolineando come nelle opere del primo soggiorno monachese Schelling sembra procedere in maniera autonoma senza farsi cura di Hegel, coglie due aspetti nella speculazione del filosofo che paiono piuttosto interessanti per le successive evoluzioni speculative. Il primo consiste nell'aspra polemica, presente nell'introduzione ai *Weltalter*, contro i cosiddetti "dialettici puri" i quali, assolutizzando la dialettica del *logos*, obnubilano il mito, disconoscono l'importanza della narrazione quale sapere genealogico e fondano la conoscenza sui soli concetti. All'astrattezza dei dialettici puri Schelling contrappone il sapere *intuitivo* dei teosofi, benché tale sapere, senza la mediazione della dialettica razionale, rischi costantemente la deriva in una sorta di autofagia concettuale, il cui esito ultimo non può che essere la mera visionarietà. Il secondo aspetto, invece, consiste nella radicalizzazione del concetto di libertà attribuita all'Assoluto, sfociante in quella *decisione di creare*, che svincola l'Assoluto dalla necessità della creazione e che rischiarla la basilare dialettica di fondamento ed esistenza.

Questi due aspetti rappresentano il punto di partenza ineludibile per l'esplosione della polemica anti-hegeliana vera e propria, che caratterizza il secondo soggiorno del filosofo tedesco a Monaco. In particolare, nelle lezioni monachesi del 1827, Schelling non fa mistero della sua avversione nei confronti di quella sorta di auto-chiusura concettuale che connota il pensiero hegeliano nel suo insieme. Dal punto di vista schellinghiano, Hegel si limita a ritrarsi nel semplice pensiero e pretende di assolutizzare l'ambito concettuale, in modo tale che al di fuori di esso non vi sia alcunché: posta la Logica prima della Filosofia della Natura, egli fonda l'*incipit* del filosofare sull'astrazione e non si dimostra in grado di liberare la natura dalle secche del solipsismo e da una sua semplice assimilazione epistemologica quale mera categoria di pensiero. Non comprende, quindi, il senso dell'ineffettuale stato originario d'indifferenza come radice prima della libertà radicale dell'Assoluto. La natura, osserva Marchetto, riesce a non rimanere mero concetto, solo se di essa si sa pensare anche l'atto libero che la pone in essere. Per tale ragione, la distanza tra i due filosofi si palesa nella convinzione schellinghiana che Hegel sia privo di una spiegazione *storica* della natura, motivo

per cui nel 1827 vengono riprese in chiave post-hegeliana le teorie della natura come tensione alla trasfigurazione e al compimento nello spirito e della responsabilità umana nei confronti della sua attuale perdita del centro unificante. Le perplessità dell'ex amico Franz Von Baader relative all'autentica capacità schellinghiana di concepire una vera libertà di Dio nei confronti della creazione, svincolandosi una volta per tutte dal razionalismo esasperato di Hegel, nonché le oscillazioni concettuali che contraddistinguono la costruzione di una *Naturphilosophie* quale scienza razionale, portano in ultimo Marchetto a evidenziare come il contenzioso sulla natura, lungi dal poter essere sciolto una volta per tutte, non faccia altro che confermare l'intensità enigmatica del rapporto dialogico tra Schelling e Hegel, rapporto che non può essere eluso in modo alcuno da chi è intenzionato ad approfondire i loro rispettivi percorsi filosofici.

Davide Sisto

G. Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, Celup, Padova 2008, pp. 376.

Nella problematica trascendentale convergono, prima e dopo Kant, le istanze di un'esperienza a più voci la cui portata speculativa si riproduce, secondo il curatore, nell'"immagine mobile di una ricerca ancora in cammino" (p. 11). Tenendo conto di "nessi problematici a spettro variabile", come il rapporto "tra critica e immanenza" e la "relazione tra sintesi a priori e genesi trascendentale" (pp. 7-11), vengono tracciati percorsi interpretativi che innescano potenze concettuali comuni a due stagioni filosofiche spesso considerate lontane, quella *idealista* e quella *strutturalista*, fino a guadagnare il rapporto "tra produttività della ragione e sua capacità di *condizionare/strutturare* a priori la realtà" e quello "tra esperienza e soggetto" (p. 8).

Le differenze tra *condizionare a priori* la realtà e *strutturarla*, implicite in Kant, si inspesiscono nel saggio di Garth Green, *La teoria del tempo in Kant e Fichte: un'eredità fenomenologica* (pp. 15-52), in un snodo della critica fichtiana che muove dai vuoti dell'estetica trascendentale alla ricerca di quel "transito o passaggio (*Übergang*) tra senso interno e senso esterno" che lascerebbe "intravedere, secondo Fichte, la possibilità di un 'avanzamento significativo'" (p. 24). Qui, secondo Green, si apre un tortuoso varco, primo passaggio dalla proposta postkantiana a quella fenomenologica contemporanea, in cui si fa spazio la tesi di un "lascito caratteristicamente fichtiano (forse tanto più presente quanto meno riconosciuto) nella ricezione da parte di Husserl della dottrina kantiana del tempo come forma del senso interno" (p. 38) rintracciabile, secondo Green, non solo alle radici della ricerca teoretico-

conoscitiva di Husserl, ma anche nell'orizzonte religioso di Michel Henry. Nel postkantismo, dunque, i gangli epistemici kantiani innervano un pensare capace di *strutturare* la realtà fino all'emergere di nuovi problemi nei quali si concretizzerà il superamento del kantismo stesso. In *Schelling: dall'io all'universo* (pp. 53-93), Martino Dalla Valle ridisegna la critica schellinghiana a Kant riproponendo la "questione della *costruzione* e della *costruibilità* dei concetti, come condizione e garanzia di scientificità del sapere" (p. 55) a partire dal *doppio uso* kantiano della ragione, "discorsivo per concetti (filosofia)" e "intuitivo mediante costruzione di concetti (matematica)" (p. 57). Si coglie in queste analisi il senso profondo della *svolta nella svolta* operata da Schelling, capace di superare il "problematico dualismo kantiano" di materia e forma, nell'avvio di un processo di compenetrazione genetica tra empirico e trascendentale che fa di lui un precursore di certa filosofia contemporanea: è manifestamente possibile, già con Schelling, sondare la "latenza produttiva dell'io" quale "attività volta alla produzione di se stessa" che abbassa il piano trascendentale, sempre meno *soggettivo*, verso la linea di demarcazione tra coscienza e inconscio lungo la quale "il compito del filosofo trascendentale è perciò solo quello di divenire liberamente consapevole, attraverso la ripetizione, della necessità di quelle prime azioni o produzioni inconscie della coscienza" (p. 65).

Il giudizio hegeliano su Kant, secondo Davide De Pretto (*Hegel: riflessione speculativa contro riflessione trascendentale*, pp. 95-135), spinge ad indagare il ruolo giocato, tra *Fenomenologia* e *Scienza della logica*, da una filosofia critica *costretta* hegelianamente "a negare a parole ciò che costituisce la condizione di possibilità di quella negazione da cui, in ultima analisi, essa dipende" (p. 109). Sin dal faccia a faccia di *Fede e sapere*, tra meriti riconosciuti e veri e propri rimproveri, Kant rimarrebbe l'"interlocutore privilegiato" di un Hegel che vedrà nell'*atteggiamento trascendentale* "la fonte di tutti gli *splendeurs* e le *misères* della filosofia kantiana, perché è con esso che ha *finalmente* inizio la filosofia speculativa, ma con esso la filosofia speculativa ha anche *solo* inizio" (p. 101). Si potrebbe interpretare tale rapporto non soltanto nei consueti termini unilaterali della fluidificazione hegeliana del movimento kantiano, intrappolato tra soggettivismo e censura metafisica, ma anche nella possibilità di lasciare spazio alle eventuali riserve kantiane nei confronti di Hegel approfondendo, ad esempio, la suggestiva traccia dell'uso che entrambi fanno della metafora di *ombra* e, nella fattispecie, di quel "regno delle ombre" (*Schattenreich*) che svolge nell'uno e nell'altro funzione opposta: "per Kant si tratterebbe di trovare nel fenomeno lo *Schattenreich* costituito dalle forme a priori della sensibilità e dell'intelletto, mentre per Hegel designerebbe, e di fatto designa in più luoghi, quello spazio notturno in cui si esalta lo *Schwärmerey* di coloro che 'si abbandonano all'incomposto fermentare della sostanza, [...] imbavagliando la coscienza e rinunciando all'intelletto' e che

non partoriscono altro che sogni” (p. 105).

A Bradley e Gentile sono dedicati i contributi di Simone Furlani (*Bradley e la filosofia classica tedesca*, pp. 137-171) e Alessandro Amato (*L'attualismo di Gentile come esperienza del trascendentale*, pp. 173-217), in cui le precedenti differenziazioni storiche si stagliano su un unico “fondo aporetico cui mettono capo le relazioni che costituiscono l'esperienza” (p. 145), capace di accogliere un'ulteriore articolazione logica del trascendentale che, soprattutto in Gentile, porta alla coincidenza dell'identità con l'atto stesso del *differire*. L'Attualismo, come “filosofia della crisi”, culmina nel “suicidio” dell'io che toglie l'opposizione tra essere e pensiero, *realtà conoscibile e principio conoscitivo*, “perché è solo attraverso quel togliimento che l'esperienza può fare un passo ulteriore e distendersi in un'immanenza priva di condizionamenti” (p. 183), consegnando così alle future stagioni filosofiche una via trascendentale all'immanenza che “*si produce* come una *esperienza del trascendentale*, nel momento in cui la riflessione, ma anche lo speculativo, giungendo alla consapevolezza della propria autocontraddittorietà, si travasano in quanto sapere in esperienza pratica” (p. 179).

L'utile incasellamento storico dello “Strutturalismo” non deve farci dimenticare l'estrema varietà dei campi d'indagine e degli autori che *si dice* ne facciano parte. Da questo punto di vista, associare lo strutturalismo ad una nuova concezione del trascendentale – si parla, sempre approssimativamente, di *trascendentale senza soggetto* – può restituire un denominatore comune per tale diversità, come accade nella seconda parte di questo volume che, pur presentandoli in un netto cambiamento di forma, rilancia gli iniziali nessi problematici della trascendentalità. Se in Althusser (Fabio Raimondi, *Althusser: filosofia della contingenza e scienza della storia*, pp. 221-259) il rafforzamento epistemologico del Marxismo sembra implicare il rifiuto dell'*apriorismo* trascendentale classico, in Foucault (Pierpaolo Cesaroni, *La questione del trascendentale nell'archeologia di Michel Foucault*, pp. 261-300) il trascendentale si modifica, da “invariante polemica” a “dimensione dimenticata” (p. 263), già a partire dallo smantellamento della rappresentazione in *Le parole e le cose* alla ricerca di quei “modi d'essere fondamentali dell'empiricità” (*episteme, a priori storico*) che permettono all'indagine storica di “mettere primariamente in luce in che modo le diverse configurazioni epistemiche producano di volta in volta dei campi di soggettivazione specifici” (p. 296) e alla stessa filosofia di ripensarsi a partire comunque dall'“assunzione *problematica* della propria stessa soggettività all'interno del processo di genesi di forme di vita sempre rinnovate” (*ibid.*).

Particolare interesse suscita il saggio di Andrea Bardin, *Gilbert Simondon: trascendentale e filosofia dell'individuazione* (pp. 301-339) che presenta l'autore de *L'individu et sa genèse physico-biologique* in modo finalmente autonomo: è proprio la concezione simondoniana del trascendentale, secondo

Bardin, ad aprire alle peculiarità della sua esperienza di pensiero, senza doverla necessariamente associare ad autori più noti dichiaratisi suoi debitori, come lo stesso Deleuze che per primo vide in Simondon *una nuova concezione del trascendentale*. Se “la questione metodologica in Simondon è innanzitutto indagine sulla genesi dell’operazione conoscitiva in relazione alla sempre parziale strutturazione dell’individuo in un collettivo” (p. 303), ciò è sia in virtù della presenza di Kant, “riferimento filosofico dominante” nella sua opera, sia in funzione di un’attenzione scrupolosa all’orizzonte più recente delle scienze fisiche e biologiche. Così Simondon riapre originalmente la questione del *principium individuationis* nel tentativo di svincolarlo dall’anacronistico *ilemorfismo*, il “nemico concettuale” che rimpiazzerebbe abusivamente la genesi reale dell’individuo impedendo la conoscenza della vera *ontogenesi*.

L’ultimo saggio, *Il Trascendentale in Gilles Deleuze* (pp. 341-376), scritto dallo stesso curatore del volume, esplicita l’*empirismo trascendentale* come ultimo sbocco in cui confluiscono tutti i corsi attraversati in questo volume. Secondo Rametta, per addentrarsi nei meandri aporetici del trascendentale deleuziano, il cui innesto nella *koiné* empirista ne restituisce un concetto ormai irriconoscibile rispetto a quello originario, resta opportuno chiarire, in via preliminare, lo sfondo kantiano. Grazie ad un’analisi rigorosa dei testi dedicati a Kant, viene svelato il probabile tentativo deleuziano di cortocircuitare il *sistema di permutazioni* tra facoltà attraverso cui Deleuze fa coincidere radicalizzazione del trascendentale, nel *continuum* delle metamorfosi storiche, ed emancipazione dalle forme tradizionali della soggettività e del senso comune che del trascendentale stesso limiterebbero il potenziale genetico reale. Un tentativo così *estremo*, secondo Rametta, non è esente da molteplici rischi: se da un lato, infatti, la decostruzione della dottrina kantiana delle facoltà porta con sé la deformazione o addirittura la dissoluzione delle facoltà stesse in ogni loro possibile senso, dall’altro lato, l’eccessiva preoccupazione deleuziana nei confronti della forza antidoxastica e genetica del pensare implicherebbe la perdita di punti di riferimento. Gli obiettivi e le vertenze storico-teoretiche che il trascendentale portava con sé, secondo Rametta, vengono meno in Deleuze “che rischia di travolgere ogni processo di soggettivazione nel flusso di un divenire indistinto, e di precipitare le differenze nel ‘senza fondo’ di un *Abgrund* indifferenziato, a partire dal quale risulta francamente difficile comprendere come risalire al movimento trascendentale della loro genesi” (p. 374). Purtroppo, in questa sua “franca” conclusione, Rametta sembra dimenticare che lo stesso Deleuze, pienamente consapevole dell’“abisso indifferenziato”, ben lungi dal pensarlo come esito di un percorso filosofico (che *in quanto tale* è “rischioso”), riuscirà straordinariamente a porlo come principio di una paradossale – e valida poiché trascendentalmente determinabile – *Logica del senso*. Si scorge, nella lettura di questo prezioso

testo, un senso di imbarazzante vanità del tentativo di mettere fine alle questioni di un trascendentale che però continua a vivere sia *al di qua* che *al di là* delle stagioni storiche esplorate. È in virtù della vita che la trascendentalità dona il vigore dovuto al *milieu* filosofico, quello della metafisica che, nella sua intricata storia, alla domanda trascendentale ha comunque dato origine e che continua ancora oggi a rilanciarla come *sintesi impossibile tra immanenza e trascendenza*: un originale invito rivolto verso ciò che lo Husserl delle *Meditazioni* definiva il *compito infinito di determinazione teorica*.

Fabio Treppiedi

F. Cimatti, *Il possibile e il reale. Il sacro dopo la morte di Dio*, Codice edizioni, Torino 2009, pp. XI-184.

Nell'epoca in cui viviamo, quanto mai bisogna di individuare nuove direzioni di senso, spesso il pensiero laico si limita a ribadire ciò che sapevamo già, e cioè l'esigenza di svincolare il dibattito pubblico dal principio d'autorità esercitato talora con pervicacia dalle istituzioni religiose. Ma, non basta "dire di no" a certi orientamenti normativi legati a principi di fede non necessariamente condivisi dall'intera comunità civile. Il pensiero laico guadagna piena legittimità solo se riesce ad elaborare pubblicamente sensi e ragioni che ridiano dignità al vivere sociale troppo spesso mortificato da forme d'azione cieche e ottuse.

In questo panorama il libro di Felice Cimatti fornisce un buon esempio di pensiero laico, tanto più coraggioso quanto più s'inoltra nel terreno del *sacro* tradizionalmente vincolato a categorie inequivocabilmente religiose. E, invece, il "sacro non religioso", che a molti suonerà come dissacrante provocazione, è la risposta di Cimatti al problema del senso così come si configura dopo la morte di Dio, una risposta in pieno stile argomentativo wittgensteiniano, tesa cioè ad indicare alla mosca la via d'uscita.

Iniziamo a ricostruire l'architettura del testo dal quarto capitolo *Ancora il sacro, dopo la morte di Dio*; qui, infatti prende corpo l'istanza di senso che costituisce, dal nostro punto di vista, la più intima ragione del volume. Lo sguardo impietoso della critica sociale mostra quanto siano divenuti angusti gli spazi della nostra esperienza, nella quale "tutto è possibile" proprio in virtù dell'ipotesi che Dio non sia. Cimatti si guarda bene dall'utilizzare, a tal proposito, le abusate categorie di *relativismo* e *nichilismo* oggi adoperate con spirito di rivincita o a mo' di cupa minaccia da coloro che, garanti del principio "Dio è", si propongono come unica agenzia legittimata a soddisfare il crescente fabbisogno etico di senso, poco importa se ministri del clero o atei devoti. L'autore, piuttosto, mostra l'attuale disorientamento etico del nostro

paradossale spazio antro-pologico dov'è vanificata la dinamica del gioco per il fatto stesso che ogni mossa è ammessa. Non ne deriva una liberatoria esplosione di possibilità ma, appunto, un restringimento del campo, l'esclusione della possibilità a vantaggio della necessità. Sottesa alla caleidoscopica sovrabbondanza di mosse, sta infatti la medesima logica dello scambio che rende tutte le mosse equivalenti, intercambiabili e in larga misura prevedibili. Sorprendentemente nello spazio di gioco dove ogni mossa è possibile, non c'è nulla di nuovo da attendere.

Ed è proprio per queste ragioni che la richiesta di senso oggi sia indifferibile. Ma, come dilatare lo sguardo su un gioco veramente nuovo e dinamizzare la storia "ossificata che ha assunto l'aspetto massiccio e ottuso della pietra"? La risposta è articolata nei primi tre capitoli; e qui risiede la ragione della lettura "a ritroso" che stiamo proponendo.

Che la nostra realtà non sia l'unica realtà possibile è affermazione basata su un articolato ripensamento antropologico che fa perno sulla natura linguistica e sul "collasso della mente modulare". La forma di vita umana non è garantita da moduli che in presenza di stimoli ambientali attivano automaticamente univoche risposte pre-determinate. Con l'organizzazione linguistica dell'esperienza irrompono nella vita umana la negazione della logica bi-univoca stimolo-risposta e l'apertura sul possibile. Lo spazio linguistico offre potenzialità illimitate di organizzazione del reale: i significati degli eventi non sono prestabiliti, ma vengono di volta in volta costruiti pubblicamente. C'è quindi un dispositivo per arginare l'angoscia e l'incertezza prodotte dall'esposizione alla pura possibilità ed è la riduzione della contingenza con cui le comunità umane delimitano più gestibili ambiti di gioco, le forme culturali, appunto. Si delinea così nello spazio antropologico quella soglia dinamica tra reale e possibile, tra profano e sacro in virtù della quale non si può escludere che nell'esperienza ordinaria culturalmente strutturata irrompa la "possibilità del possibile" con l'effetto di "liberare" sguardi inediti sul mondo, sulla vita, sul volto dell'altro, sguardi capaci di mostrarne con gratuità il valore, l'insospettabile ricchezza e la smisurata irriducibilità. Cimatti insiste a lungo sul radicamento bio-antropologico della soglia reale/possibile, profano/sacro, per smentire l'idea che l'esperienza del sacro sia qualcosa di accessorio o di accessibile a pochi spiriti eletti. L'animale linguistico è strutturalmente aperto sul possibile, capace per natura di rinnovare esteticamente ed eticamente il movimento del sacro che si spinge "ai confini del mondo linguistico" nel tentativo di dire e di far essere nello spazio pubblico nuove forme di senso. Tanto il profano dà forma alla vita quotidiana, garantendo la presenza del mondo organizzato, altrettanto il profano può offrire quei varchi per effettuare sortite sul possibile che, se hanno l'effetto immediato di disorientare, possono al tempo stesso contribuire a ridisegnare nuovi spazi di gioco: "l'incontro con il sacro è periodicamente necessario, perché [...] il

rischio del profano è di essere *troppo* profano, e quindi di smarrire il tempo, il futuro, la novità che proprio il sacro introduce nell'esistenza".

Qui si rendono disponibili le risorse per articolare una risposta politica al problema contemporaneo del senso. La logica compulsiva dell'utile e dello scambio che governa asfitticamente la nostra epoca, non esprime alcuna necessità antropologica; niente in vero impedisce di guardare al di là del reale per scoprire più feconde direzioni di senso che liberino le rattrappite energie etiche degli individui. Il movimento etico ed estetico resi possibili dall'apertura del profano sul sacro mostrano qui la loro valenza politica, richiamandoci "alla forza del possibile [...], che ci mobilita verso un orizzonte diverso da quello miserabile del presente".

Ma a questo punto due osservazioni.

Cimatti spiega bene le forme etiche ed estetiche del sacro, ma esclude, a mio avviso, in modo troppo netto ogni declinazione religiosa del sacro; ci chiediamo, tuttavia, se proprio da un punto di vista antropologico non si debba plausibilmente ammettere *anche* la declinazione religiosa del sacro, purché non la si presenti come l'unica possibile e legittima. In fondo, che certe forme religiose sembrino aver perso l'orizzonte del sacro, potrebbe comportare a maggior ragione una bella sfida antropologica, la sfida di una dimensione religiosa veramente capace di coltivare il movimento del sacro.

Seconda osservazione. L'autore insiste a ragione sul radicamento bio-antropologico dell'esperienza del sacro; ma, se è condizione specifica dell'animale umano *poter* provare l'esperienza del sacro, dubito però che da ciò si possa dedurre che essa sia sempre di facile accesso, che non richieda un "allenamento" o uno "sforzo particolare". Se fosse vero che "il sacro non è un problema di volontà, come non è un problema di volontà respirare o imparare a parlare", come spiegare l'attuale condizione socio-culturale di diffusa deprivazione dell'orizzonte del possibile? E, soprattutto, come render conto della "rassegnata sottomissione" all'attuale che rende quanto mai difficile riattivare la dinamica del sacro? Malgrado le potenzialità siano lì a portata di mano, la condizione bio-antropologica non offre automaticamente quella copertura di senso che solo nell'impegno etico e politico può faticosamente agire nello spazio pubblico.

Concludiamo con un consiglio al lettore. Cimatti conferma ancora una volta lo stile incalzante che potrebbe indurre ad una lettura frenetica tesa a guadagnare al più presto la conclusione; tentazione da tenere a freno, rallentando il passo per posare lo sguardo sugli innumerevoli dettagli.

Alessandra Pandolfo

G. Cantillo, G.D. Tommaso, V. Vitello (a cura di), *Logica ed esperienza. Studi in ricordo di Leo Lugarini*, Bibliopolis, Napoli 2008, pp. 337.

Il volume raccoglie nelle prime due sezioni – nove saggi suddivisi in Relazioni e Testimonianze – gli Atti del Convegno Internazionale “In ricordo di Leo Lugarini”, tenutosi all’Università dell’Aquila tra il 22 e il 24 maggio del 2006, e nella terza cinque Contributi presentati successivamente da colleghi, amici e discepoli in memoria dell’insigne studioso, già Accademico dei Lincei e direttore della rivista *Il Pensiero* per circa cinque decenni. Dalla lettura del testo emerge chiaramente come l’intento dei curatori sia rivolto non tanto a ripercorrere le tappe, seppur di estremo rilievo, del percorso di ricerca di Lugarini, quanto a sottolineare la fecondità del suo magistero di critica filosofica, ricco di suggerimenti e stimoli preziosi per tantissimi studiosi italiani e stranieri che anche grazie alla sua mediazione hanno accostato figure chiave della storia del pensiero occidentale, come Hegel, Aristotele, Kant e Heidegger, di cui Lugarini è stato, com’è noto, interprete acutissimo e di indubbia fama.

Alla rapida biografica intellettuale che G. Di Tommaso nell’*Apertura dei lavori* unisce al commosso ricordo del proprio maestro, seguono le Relazioni del convegno, che con l’eccezione dell’ultima di cui diremo in seguito, mostrano quale comune denominatore l’interesse per il pensiero hegeliano, discusso, quasi sempre sotto la dichiarata influenza del lavoro interpretativo di Lugarini. F. Duque nel suo “La notte profonda della scienza e il giorno superficiale delle scienze” prende in esame e rende problematico, in relazione soprattutto al rapporto tra la filosofia e le scienze, il passo compiuto in pochi anni dall’Idealismo tedesco – sull’asse che da Kant attraverso Fichte e Schelling giunge a Hegel – “dall’esilio della filosofia, ignominiosamente scacciata dal campo della vera conoscenza, alla sua esaltazione, trasfigurata in scienza, in *Wissenschaft*” (p. 15). “Logica Metafisica e Politica a Jena: il ruolo metodico del lavoro”, di L. Ruggiu, focalizza invece l’attenzione sulla reinterpretazione e sull’utilizzazione hegeliana “in senso speculativo del concetto di lavoro così come esso emerge nell’analogo concetto nell’economia politica smithiana” (p. 71), sino a scorgervi negli anni di Jena “il filo conduttore della riarticolazione del sistema” (p. 81) stesso. Al problema fondamentale del confronto di Hegel con Kant è dedicato il saggio di K. Düsing, “Appercezione e unità sintetica in Kant e in Hegel”. Prendendo spunto dal saggio di Lugarini “La ‘confutazione’ hegeliana della filosofia critica” l’autore si propone in tre distinte fasi di articolare “la teoria kantiana dell’appercezione pura e della sua unità sintetica quale fondamento delle forme del giudizio, delle categorie e della costituzione degli oggetti” (p. 85), quindi la critica hegeliana a questo punto cruciale della filosofia kantiana in *Fede e sapere* e nella *Scienza della logica*, e infine la peculiare teoria hegeliana della soggettivi-

vità pensante, mettendo in evidenza la capacità che essa ha di stimolare anche le indagini contemporanee che si riferiscono a questo ambito di ricerca. R. Bonito Oliva nel suo “Tempo dell’individuo e tempo storico” affronta, invece, il tema della riflessione hegeliana sul tempo e, in particolare, dell’“articolazione tra tempo dell’accadere, tempo nella sua organizzazione concettuale e comprensione concettuale della storia, per sondare la compiuta circolarità tra tempo dell’individuo, tempo dello spirito e tempo della storia nel sistema” (p. 100). Anche al centro dell’intervento di S. Achella, “Tempo e concetto. Leo Lugarini interprete di Hegel”, si trova la concezione hegeliana del tempo. L’autore intende far emergere la duplicità di tale concezione attraverso un’analisi del rapporto tra religione e tempo, che fa esplicitamente perno sulle argomentazioni di Lugarini contenute in *Tempo e concetto*, dove netta è la distinzione tra la *Zeitfolge* da un lato – “la mera disposizione seriale, che non appartiene al tempo come tale, ‘ma piuttosto allo spazio che è in lui’, che è ‘incapace di cogliere il vero in ciò che accade’ e che lascia fuori gioco la negatività del tempo e del concetto”; e, dall’altro, “una temporalità che si richiama al tempo della storia, in cui il concetto si esteriorizza” (p. 151). Il saggio di F. Michelini, “L’attività della mancanza’. La finalità naturale in Hegel fra biologia e tradizione filosofica”, facendo riferimento ad un lavoro di Lugarini del 1992 dal titolo *Finalità kantiana e teleologia hegeliana*, si pone come obiettivo non solo di abbozzare la struttura del concetto hegeliano di “finalità”, facendo apprezzare come in Hegel essa provenga e prenda forma da un nesso stabilito tra il pensiero di Aristotele e di Kant intorno alla teleologia, ma anche di verificare se tale concetto di “finalità” costituisca “uno strumento concettuale ancora valido per muoversi all’interno del dibattito odierno sul tema” (p. 130). La serie delle Relazioni si chiude con B. Minozzi che nel suo “Aristotele, Hegel e Heidegger nella ricerca storiografica di Leo Lugarini” presenta, come si diceva all’inizio, non tanto la ricostruzione critica di un nodo teorico della filosofia hegeliana, quanto piuttosto il dettagliato resoconto delle vicende interpretative che hanno visto Lugarini impegnato a controbattere il merito delle posizioni heideggeriane concernenti la riconduzione della filosofia aristotelica, prima, e della filosofia hegeliana, poi, alla struttura onto-teo-logica della metafisica.

Dopo le due brevi Testimonianze di E. Mirri e E. Lisciani Petrinì, rispettivamente dal titolo “Una lettura carabellesiana di Leo Lugarini e Ricordando un maestro...”, E. Berti inaugura la serie dei Contributi con un saggio dal titolo “Brentano e la metafisica di Aristotele”. In questa sede l’autore non mira a ripercorrere l’impatto esercitato sul sorgere stesso della fenomenologia di Husserl dall’interpretazione brentaniana della metafisica di Aristotele, nel cui alveo, com’è noto, s’iscrive l’atto di nascita della teoria dell’intenzionalità. Ciò che gli preme è piuttosto “vedere quali conseguenze l’interpretazione della cosiddetta ‘ontologia’ di Aristotele, sviluppata da Brentano nella sua

dissertazione del 1862 – ‘Sui molteplici significati dell’essere secondo Aristotele’ –, nonché la sua interpretazione della cosiddetta ‘teologia’ di Aristotele hanno avuto per l’immagine moderna e contemporanea di Aristotele: cioè come l’Aristotele di Brentano abbia influenzato il giudizio dei filosofi contemporanei sulla filosofia di Aristotele” (p. 207). Hegel torna al centro della questione nel contributo di B. De Giovanni, “Hegel: la libertà dei moderni”. L’intento del lavoro risiede nel porsi di fronte all’interrogativo centrale della *Fenomenologia dello spirito*, che secondo l’autore può essere così formulato: “come la libertà (autocoscienza) diventa intrinseca a quella ‘esistenza naturale’ che all’inizio sembra rigettarla come indifferente per il proprio destino?” (p. 235). Si tratta, quindi, di mostrare, e in ciò si spende l’articolazione stessa del contributo, come “il problema di Hegel sia quello di ricomporre la scissione fra libertà e vita, ridefinendo in questa direzione il rapporto della politica con il proprio tempo” (p. 237). Ad un altro aspetto cardine dell’esegesi del pensiero hegeliano si rivolgono le considerazioni di G. Cantillo nel suo “Oltre i cancelli del sistema”: si tratta del ruolo che la nozione di “sistema” gioca all’interno dell’architettura stessa del pensiero di Hegel. Raccogliendo la provocazione crociana che sottolineava l’irrigidimento della dialettica – per Croce l’autentica scoperta della filosofia hegeliana in quanto logica del divenire, della vita e della storia – entro gli estrinseci meandri della costruzione sistematica, l’autore si chiede, all’interno di un’estesa ricostruzione critica della nascita e dello sviluppo dell’idea di sistema in Hegel sin dagli anni di Jena, “se il sistema, quale si dà nella forma dell’*Enciclopedia*, sia soltanto una serie di ‘cancelli’ o non sia invece la forma di esposizione adeguata alla vita in quanto manifestazione dell’idea tanto come vita naturale quanto come vita spirituale” (p. 266). G. Di Tommaso impegna invece il suo “Alle origini del metodo fenomenologico” nel dipanare l’aspra e intricata *querelle* in relazione alla paternità del nuovo metodo filosofico, da Hegel poi denominato “fenomenologico”, che vide protagonisti i tre principali esponenti dell’Idealismo tedesco – Fichte, Schelling e lo stesso Hegel – tra la fine del XVIII secolo e gli inizi del XIX. L’autore si propone in questo senso di “far emergere le affinità e la continuità di pensiero che legano tra loro i tre giganti dell’idealismo tedesco a proposito di un tema specifico, quello della individuazione di un metodo in grado di innalzare la filosofia a dignità di scienza, senza peraltro che tale circostanza venga a negare le rispettive peculiarità” (p. 298). Chiude il volume il contributo di V. Vitiello dal titolo “Il cristianesimo *filosofico* di Hegel”. In esso l’autore, grazie ad un serrato confronto con i passaggi dialettici che intessono la sezione della *Fenomenologia* dedicata da Hegel alla Religione, intende mettere in evidenza i percorsi e la sostanza del “cristianesimo ‘paolino’ di Hegel” (p. 323).

V. Possenti (a cura di), *Ritorno della religione? Tra ragione, fede e società*, Annuario di filosofia 2009, Guerini e Associati, Milano 2009, pp. 190.

L'edizione 2009 dell'Annuario di filosofia affronta uno dei temi filosofici oggi più dibattuti ma di interesse non esclusivamente filosofico, interrogandosi sul ruolo della religione all'interno della società civile e sul rapporto tra la fede e la ragione, tra la fede e la verità. L'opera è curata da Vittorio Possenti, che nell'*Introduzione* indica nei suoi tratti essenziali la prospettiva comune di un'indagine sull'incidenza del fatto religioso nell'attuale contesto culturale. Presenza delle religioni nel mondo contemporaneo, possibilità di una teologia coinvolta politicamente, istanza filosofica a carattere salvifico, verità e fondamentalismo religioso sono i temi centrali della discussione, che si articola in una serie di contributi raccolti in due sezioni: *Ragione e religione* e *Religione e società: la questione teologico-politica*.

Le interviste di Robert N. Bellah e di Charles Taylor, che introducono le due sezioni, si addentrano subito nelle tematiche più attuali del dibattito. Bellah, già ispiratore dell'idea di una religione civile, si vede oggi costretto ad ammetterne l'impossibilità: tale religione, infatti, se intesa alla stessa stregua delle altre, rischia di apparire come una minaccia delle religioni già esistenti. Taylor sottolinea il tema della secolarizzazione, valutandone l'aspetto negativo, come prodotto della decadenza della concezione religiosa e metafisica dell'Universo. Si snodano da qui i diversi interventi con l'intento di stabilire quale sia il legame, nella prima parte, tra la ragione e la fede, e, nella seconda, tra la politica e la religione.

Nella prima sezione, il saggio di Berti analizza le condizioni necessarie- Esistenza di un Dio, Trascendenza di Dio, Personalità di Dio e Onnipotenza di Dio – perché si possa parlare di ragionevolezza nei confronti di una fede religiosa, dopo avere spiegato cosa significhi fede e soprattutto ragionevolezza – un concetto che non deve essere confuso con la nozione di 'razionalità', per non perdere quella che è l'essenza propria della fede. Fabris, affrontando la questione del legame esistente tra i concetti di "ragione" e di "religione", si sofferma sul tema della "verità". Dopo un'analisi dettagliata di questi concetti, sia da un punto di vista del linguaggio sia della loro evoluzione nel corso della storia della filosofia, ne sottolinea lo stretto legame, riconducendoli al concetto determinante di "relazione". La relazione alla "verità", che è essa stessa un concetto relazionale, si attua in modo diverso se si ha a che fare con la ragione o con la sfera religiosa, ma rimane in entrambi i casi a fondamento. Melchiorre, indagando il rapporto tra fede razionale e fedi storiche, si sofferma sulla funzione svolta dalla prima all'interno delle seconde, ripercorrendo il pensiero di Anselmo, Kant e Heidegger, per giungere ad affermare la necessità di un dialogo interreligioso. Micheletti affronta il problema del ruolo svolto all'interno della filosofia analitica dal teismo e

dal naturalismo, mostrando come, nella filosofia analitica di stampo più recente, stia facendo la sua comparsa il teismo e come sia necessario quindi elaborare un confronto fra questo e il naturalismo, quale tendenza che aveva in precedenza caratterizzato la filosofia analitica.

Nella seconda sezione, Gabellieri, avvalendosi delle riflessioni di Jacques Maritain e Simone Weil, valuta l'influenza della religione in quella che viene definita la "vita pubblica", in un'epoca come quella moderna che proclama l'autonomia della politica e della ragione. Gatti prende in esame il pensiero di Habermas, per sottolineare lo stretto legame tra politica e religione, talmente complesso che, per darne ragione, occorrerebbe prevedere un ripensamento non solo della politica ma anche del concetto stesso di 'religione': la religione, infatti, corre il rischio, accostandosi eccessivamente al mondo, di rendersi troppo "terrena", privandosi dell'universalità che dovrebbe caratterizzarla. Borghesi affronta infine il tema attraverso lo studio del pensiero di Agostino e delle interpretazioni che ne sono state date in particolare da Peterson e Ratzinger, discutendo l'affermazione di quest'ultimo sulla necessità di una reciproca autonomia tra Chiesa e Stato con la consapevolezza che nessuno dei due può soppiantare né sostituire l'altro.

La religione influenza e ha sempre influenzato, in modo più o meno diretto e più o meno invasivo, la sfera pubblica della nostra vita. Influenza cioè l'etica, la morale, la politica, in breve: le scelte di ogni giorno. Perché avviene questo? Fino a che punto l'ingerenza della religione è giusta e positiva? In che modo è possibile riuscire a mantenere separate le sfere politica e religiosa al fine di salvaguardare la loro integrità e la loro essenza? Questo testo, anche se non fornisce risposte definitive, offre l'occasione, utilissima, di interrogarsi su problemi che, senza un'attenta riflessione, rischiano di lasciarsi troppo facilmente decidere dal peso stesso degli eventi che animano l'attualità. Cerca, soprattutto nella sua parte iniziale, di far vedere che cosa realmente è la religione, anche di fronte alle istanze di verità e di razionalità alle quali essa può venire sottoposta, al fine di schiudere la possibilità – sia che siamo credenti, sia che non lo siamo – di un'analisi filosofica. Compito della filosofia delle religioni è infatti riflettere sulla religione da una distanza di cui non sempre la teologia può disporre.

Daria Trafeli