

# Discipline Filosofiche

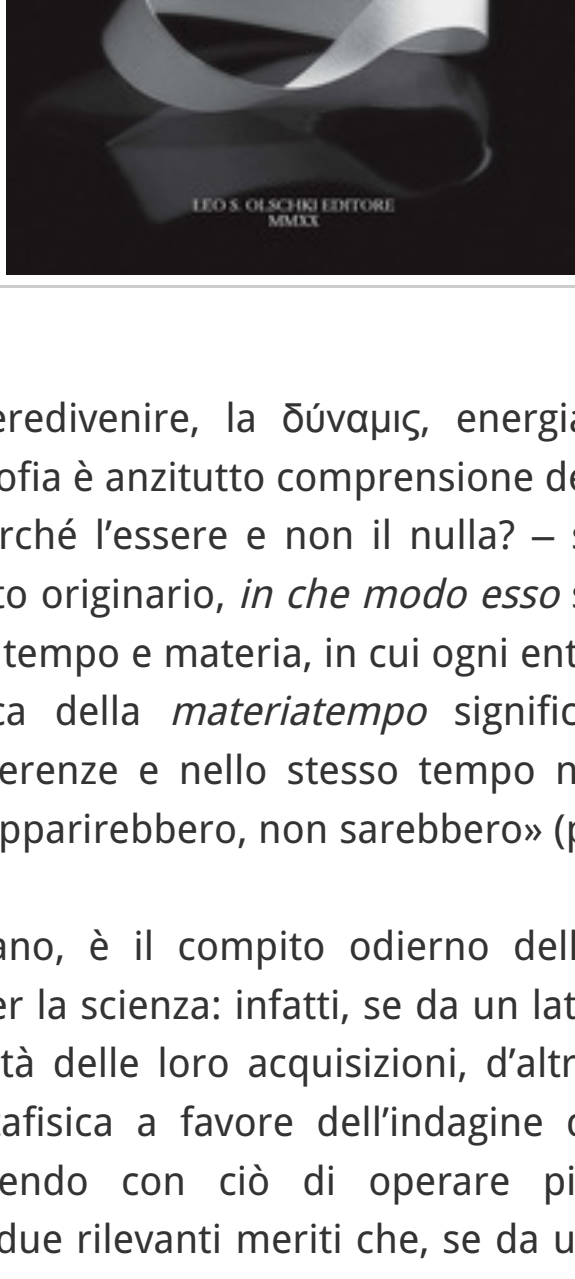
Rivista semestrale

La rivista » Prossimo numero Ultimi numeri Numeri precedenti Per gli autori » **Recensioni** » Libri ricevuti » Abbonamenti » Iniziative »

**ULTIME NOTIZIE** 99. Recensione a: Andrew Culp, Dark Deleuze, a cura di Francesco Di Maio, con interventi di Rocco Ronchi e Paolo Vignola, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 118

## 100. RECENSIONE A: ALBERTO GIOVANNI BIUSO, TEMPO E MATERIA. UNA METAFISICA, OLSCHKI, FIRENZE 2020, PP. IX-157. (DARIA BAGLIERI)

Se la filosofia come amore, desiderio ed esercizio della sapienza scaturisce dal misto di terrore e meraviglia dinanzi alla potenza della materia, la sua *condizione* – come presupposto e come modo d’essere – è la *metafisica*. Essa consiste, sin dalla greicità delle origini, nello sguardo che *oltrepassa* il dato fisico dei fenomeni e degli enti transeunti per volgersi all’eterna e stabile trasparenza che fa da *fondamento* ai loro manifestarsi. Tale fondamento è l’essere come  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ , non semplicemente come “natura” che la modernità concepiva in caratteri matematici ma come *intero* che non si contrappone né a un soggetto che ne ricerca le leggi universali né all’apparire come ingannevole parvenza. Al contrario, *fenomeno* per i greci era il manifestarsi di ciò che dall’essere proviene e verso l’essere tende infinitamente resistendo al nulla: questa dinamica di attaccamento della vita alla vita era la  $\zeta\omega\eta$  che si genera, muta, vive *dentro* l’intero nel gioco *d’identità* con gli enti a cui l’essere non si riduce e di *differenza* tra gli enti e degli enti dall’intero.



Se la struttura degli enti individuali e delle loro relazioni è l’esseredivenire, la  $\delta\upsilon\upsilon\alpha\mu\iota\varsigma$ , energia, trasformazione, è chiaro che *tempo* è l’altro nome dell’essere e che filosofia è anzitutto comprensione del mondo come temporalità. La domanda radicale della metafisica – perché l’essere e non il nulla? – si traduce quindi nella domanda sull’esseretempo: «se il tempo è l’assoluto originario, *in che modo* esso si esplica e si manifesta?» (p. 126) e se l’essere è tale modo indissolubile di tempo e materia, in cui ogni ente esiste come identità nella differenza, allora tentare una metafisica della *materiatempo* significa strutturare un metodo che «tiene ferme le differenze in quanto differenze e nello stesso tempo ne mostra le relazioni, senza le quali le differenze non sorgerebbero, non apparirebbero, non sarebbero» (p. 115).

Tornare *alla materia stessa*, seguendo le orme del motto husserliano, è il compito odierno della metafisica, forse controintuitivo per il senso comune ma indifferibile per la scienza: infatti, se da un lato le scienze cosiddette dure necessitano di una coscienza della parzialità delle loro acquisizioni, d’altro canto è pur vero che troppi sedicenti filosofi abbandonano la metafisica a favore dell’indagine di laboratorio, della raccolta e della quantificazione dei dati, credendo con ciò di operare più scientificamente. L’indagine di Biuso, in questo senso, presenta invece due rilevanti meriti che, se da un lato certamente affondano le loro radici nelle due anime filosofiche di questo testo – l’ontologia platonica e il metodo fenomenologico – dall’altro pervengono a una metafisica materialistica, esito del testo originale che non trascura affatto queste e altre tradizioni ma si affranca ugualmente da ogni unilateralità proprio guardando all’intero.

Com’è noto, presupposti di ogni indagine scientifica sono l’esistenza dell’oggetto della ricerca – non secondo l’unico criterio dell’esistenza chimico-fisico ma, sulla scorta della teoria dell’oggetto di Meinong, nella generalità dell’esistenza distinta dalla specificità della consistenza materiale – e la sua comunicabilità tramite il linguaggio, nella chiarezza del pensiero e nel rigore della giustificazione. Una scienza senza questi presupposti nasce già paralitica e anzi non è scienza: se c’è in essa un’aspirazione non alla totalità – irraggiungibile – ma all’autenticità della conoscenza intorno al suo specifico oggetto, c’è anche la necessità di un monito metafisico che non indica l’astratto e l’invisibile ma costituisce anzi «l’opposto di ogni astrazione concettuale e [...] la più integrale esperienza del mondo che un componente cosciente sia in grado di praticare» (p. 51). Quest’immersione nell’esperienza è esattamente la proposta di metodo che proviene dalla fenomenologia di Husserl, uno sforzo filosofico che nasce dal rifiuto dell’imposizione del dato e ritorna alla metafisica greca, e più specificamente platonica: tale è infatti l’intenzione del principio di tutti i principi – «ogni intuizione originariamente offerente è una sorgente legittima di conoscenza [e] tutto ciò che si dà originariamente nell’ “intuizione” [Intuition] (per così dire in carne e ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà» (E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro I, Einaudi, Torino 2002, § 24, p. 143) – che riconduce al tempo come «prima percezione [e] ultimo apprendimento» (p. 143), riconoscendo in esso la realtà ultima, l’unica che si autocostituisce nel mutamento degli enti, nell’accadere degli eventi e nel fluire dei processi. Negare tale realtà, come accade a buona parte della fisica contemporanea che sostiene ancora la reversibilità del tempo nonostante la sua irreversibilità così come emerge a partire dalla formulazione del secondo principio della termodinamica, significa incorrere in eclatanti contraddizioni e in una generale confusione tra epistemologia e ontologia che, filosoficamente, è solo una pretesa tracotante e illegittima. Il metodo fenomenologico costituisce dunque un tentativo di risposta a uno storico problema non solo filosofico – l’enigma della durata e la difficoltà di coniugarla con un’immobilità stabilita – che nei secoli della modernità è sfociato nell’eclatante dualismo tra mente e materia.

Se, infatti, è vero che «accanto alle strutture sensibili e alle forme universali trovano posto le relazioni matematiche e logico-semantiche» (p. 2), tale metodo non è volto ad assegnare un primato alle une o alle altre, ma a ricomporre la frattura che ha separato il mondo degli enti logici dalla *Lebenswelt*, dal mondo della vita, dove tutti gli enti si manifestano sempre in una precisa modalità (noema) e sono conoscibili (noesi) a una precisa intenzionalità. Proprio l’intenzionalità è il carattere della coscienza che coglie gli enti come manifestazioni parziali di una struttura universale, cioè un  $\sigma\upsilon\lambda\lambda\omicron\gamma$  come universale forma temporale in cui gli enti appaiono e come «carattere che necessariamente precede ogni altro nella possibilità di un’unità intuitiva» (E. Husserl, *Esperienze e giudizio*, Bompiani, Milano 2007, § 38, p. 393). Anche gli enti logico-matematici, infatti, *appartengono al tempo* nella forma di una temporalità stabile, e la loro conoscenza avviene in ogni caso nel tempo.

L’intera tetralogia da lui dedicata al tempo, per non dire l’intero percorso filosofico di Biuso, persegue l’obiettivo di ricomporre la frattura tra io e mondo, partendo dal ripensare la posizione e il limite dell’umano nel cosmo e approdando a un *pensiero della differenza* che accetta e accoglie la pluralità del mondo della vita, delle menti, delle intelligenze e delle intenzionalità come specifici modi di percepire e stare nel mondo. Se è vero che «l’intelligenza è in primo luogo la capacità di sopravvivere in un ambiente dato ed è dunque presente per definizione in tutte le specie che sono ancora vive» (p. 47), la vita come universo di significatività è il modo dell’umano, certo, ma dell’animalità tutta come possibilità di esserci solo con e *nello* scambio metabolico con la *Umwelt*, con il mondo-ambiente. Una metafisica dell’inquietudine e della differenza che si pone sotto il segno della materia, dunque, deve tenere conto soprattutto dei corpi come legami della temporalità umana al tutto e assumere anche la forma di una *somatica del tempo* che coniughi «monismo ontologico e pluralismo fenomenologico» (p. 148). La prospettiva metodologica che recentemente ha ottenuto più risultati in questo senso è la neurofenomenologia: coniugare le due discipline da cui essa prende nome, infatti, significa ripensare i confini della mente e del corpo *nel mondo* e così mirare a una comprensione olistica, relazionale e integrale di strutture ancora considerate discontinue, mentre invece la *res cogitans* e la *res extensa*, il soggetto e la natura, lo spirito e la materia sono cooriginari e costituiti reciprocamente: «se non fosse coerente con l’ambiente nel quale è immerso, un sistema nervoso neppure esisterebbe» (p. 55). A dispetto di ogni critica alla naturalizzazione della fenomenologia, basata sull’opinione che essa nasca come corrente filosofica di natura prettamente ed esclusivamente teorica – opinione errata e alquanto assurda, se fu il suo stesso fondatore a proporla come un metodo che apre sentieri di ricerca e non come un sistema di pensiero finito, chiuso – questa prospettiva risulta feconda a livello interdisciplinare. È il corpo isotropo, infatti, a esperire lo spaziotempo della fisica, l’evoluzione della biologia, le patologie della medicina, le trasformazioni della chimica, tutte *nel* tempo e dunque, se davvero queste scienze aspirano a un’oggettività che vada oltre i filtri del sistema cognitivo umano, il loro avanzare non può prescindere dall’esperienza della temporalità vissuta né da un concetto comprensivo dell’umano e del suo mondo, cioè da una metafisica.

La coscienza che del tempo ha la particella materica consapevole della sua finitudine è anche «schiusura, apertura e compenetrazione del mondo umano dentro il mondo spaziotemporale che lo rende ogni volta e di nuovo possibile» (p. 9) e poiché tale finitudine è indice dell’irreversibilità del tempo, solo partendo da qui è possibile una progressiva e autentica comprensione dell’intero attraverso la relazione con le altre parti. Metafisica, dunque, è anche l’indagine intorno a queste relazioni, indagine che non *astrae* ma *estrae* l’umano da ogni «solitudine ontologica» (p. 21) per pervenire alla più alta comprensione disponibile alla mente umana. L’irriducibilità della materiatempo all’interiorità spirituale. Se, infatti, il tempo è l’assoluto cooriginario della materia che sempre era, è e sarà, è evidente anche che non può scaturire da qualcosa che è *già* nel tempo come suo segmento: «il tempo non scaturisce da nulla, il tempo non ha bisogno di essere costituito da qualcosa di esterno a esso – tanto meno da una soggettività umana o in qualunque modo consapevole – proprio perché è una realtà originaria» (p. 18). Tutto ciò spiega con chiarezza la centralità del termine *materiatempo* nell’intero percorso dell’autore: se la materia e il tempo fossero due, si darebbe una contraddizione nella pretesa di ammettere due interi indipendenti, oppure si dovrebbe in qualche modo comprendere la derivazione dell’uno dall’altro o viceversa; mentre le religioni si interrogano su questo, la filosofia comprende che essi sono *una*: «il tempo non è una quarta dimensione che si aggiunge alle tre o alle tante della materia ma è la materia stessa» (p. 143).

Il problema della scaturigine, della costituzione e dell’estensione del tempo trova il suo nocciolo duro nel problema dell’istante-ora, nucleo tematico e fulcro del pensiero fenomenologico: il punto del presente vivente da cui origina la temporalità della vita cosciente di sé è per Husserl il *primordium*, «il fondo dell’essere» (p. 73). Nei *C-Manuskripte*, in particolare, non gli viene attribuito il carattere della puntualità ma quello del flusso, dunque l’impressione originaria non sarebbe un’intuizione del tempo-istante ma l’unitaria costituzione di passato, presente e futuro come orizzonte della vita di coscienza. In altre parole, l’istante è il legame profondo tra passato e futuro che dà forma e vita al presente grazie alla naturale capacità unificatrice e semantica del componente che l’umano è e non semplicemente che *ha*: è ciò che Heidegger ha sintetizzato nell’espressione *gewesend-gegenwärtigende Zukunft*, avvenire essente-stato-presentante. Il flusso, quindi, ha tre forme, aspetti, significati: il flusso vivente pre-temporalizzante, cioè il tempo come *apriori* ontologico, e non logico, di ogni realtà; il flusso dei vissuti immanenti alla coscienza, cioè il tempo della coscienza che coglie le realtà nel tempo; il tempo del mondo come divenire di tutte le cose, cioè il tempo della costante trasformazione della vita nella vita e dunque come dinamica degli enti che scaturiscono dalla e ritornano alla materia. L’insieme di queste tre forme è la temporalizzazione della coscienza-mondo, che non è *tutto* il mondo ma è la costruzione del mondo nell’esperienza del tempo. In un’ontologia fenomenologica strutturata secondo le tre forme del flusso, inoltre, niente è fuori dal tempo, e ogni ente è di per sé un oggetto temporale, la cui unità è strutturata dal mutamento che lo intesse e la cui identità si estende nel tempo. Da ciò consegue una gnoseologia costruzionista in cui un ruolo cardine spetta alla memoria: sia la percezione del passato come ricordo sia la tensione al futuro come prospettiva sono strutture volte a conservare la significanza temporale della coscienza, cioè le ragioni del suo stare al mondo. Non a caso, quando si perde la memoria non si dà più percezione del flusso del tempo, la coscienza si ferma e il mondo, la vita, il tempo perdono di senso. I ricordi, infatti, sono la materia prima che la coscienza presente recupera e rielabora per aprire una prospettiva sull’avvenire, sul futuro, anche nel senso più strettamente evolutivo: essi «non sono volti a ricordare il passato, ma a comprendere meglio le forme del presente e a prevedere le condizioni verso le quali situazioni ed eventi si indirizzano» (p. 53).

La mente è temporalità, tempo *vivo* che da un lato, ancora una volta platonicamente, *conosce perché riconosce*, e dall’altro comprende perché abbandona all’oblio gli originari legami sequenziali tra coscienza “adesso” e costruisce nuovi nessi, aprendosi così a ciò che ancora ha da essere. Inoltre, come sostiene Husserl nei *Bernauer Manuskripte*, la stessa ritezione non è solo forma del passato ma è inestricabilmente legata alla protezione come immediata consapevolezza del suo accadere in una coscienza, dunque «il presente è [...] il futuro che è appena stato; la coscienza è la struttura che mantiene in sé il futuro diventato passato» (p. 127), che *ritiene*, cioè *trattiene*, per mutare. Ciò vuol dire che non si danna, nella coscienza, contenuti isolati, e che l’esperienza è estesa e continuativa, mai puntuale e discreta ma sempre *flussica*, costituita a partire da un mondo dato ma rielaborata con i criteri di *costanza* e *coerenza*, che sono strutture cognitive e non mondane. L’identità dell’umano, dunque, non risiede in nessun privilegio ontologico, ma solo nel suo essere parte cosciente di un intero relazionale e relazionale: l’unica possibilità della parte umana di porsi dal punto di vista dell’intero, del dio, di esperire una prospettiva non illimitata e infinita ma *dell’illimitato* e *dell’infinito* e al tempo di porsi *nietzscheanamente al di là del bene e del male* è una *teologia* come pensiero della sacralità del tempo. Esso ha tre nomi, tre forme: *divine et aeterno* divenire degli enti,  $\kappa\alpha\iota\phi\upsilon\varsigma$  come tempo della pienezza dell’essere degli enti,  $\chi\rho\omicron\nu\varsigma$  come tempo scandito dai ritmi del nascere e del morire e come abisso dell’irreversibilità. Nella comprensione e accettazione di questo fondamento e della sua indisponibilità al dominio, alla stringente causalità, al risultato, all’utile, abita la risposta ad alcune tradizionali domande teologiche, prima che religiose o filosofiche, sul destino degli enti: *si Deus est, unde matum?* Allora, se sacro è l’intero materno e il limite delle sue parti, è divina l’immanenza e la permanenza nelle trasformazioni che in esso avvengono, il “male” può riguardare l’intero, nel quale non c’è perdita né dolore ma solo un’«indistruttibile pace» (p. 153); “male” altro non è che l’ignoranza delle origini e della direzione degli enti, del loro provenire e del loro andare verso la materia nella costanza della differenza del nulla. Per converso, se una soteriologia metafisica si dà, essa consiste nella conoscenza di queste universali strutture di senso che costituiscono per la miserrima umanità «non una speranza ma un’esperienza completa, sofferta e gloriosa dello stare al mondo» (p. 92), una conoscenza che resta l’unico «barlume di fasto» (p. 99) per accettare e percosere il limite.

*Tempo e Materia* non è un trattato di metafisica, ma un abito e un’esperienza *nella* metafisica come ricerca di un senso dello stare al mondo, per non fuggire dalla sofferenza dell’esserci prima che il naturale destino di dissoluzione dei corpi richiami – anzi, ritrasformi – le parti dentro l’intero materico. In una metafisica materialistica, infatti, nascere e morire non sono opposti, ma sono solo due fasi di un più grande processo che è il costante sfioraggio della materia tempo che diviene. Questo è il significato e l’eredità della sapienza greca delle origini e di Eraclito in particolare: la filosofia come specchio per fissare Merida senza essere pietrificati dal suo sguardo, per non riposare nella stasi ma danzare nella prassi, per defenestrare con occhi curiosi, attenti e disincantati l’ordine del cosmo nascosto dentro quello che, per degli epicurei come gli umani, è il disordine spietato della pura energia in movimento, l’irreversibile incremento dell’entropia non come concetto puramente fisico ma come costante dinamica intrinseca alla materia. E sacro è anche il compito del saggio, del metafisico, di chi esercitando la filosofia aspira alla conoscenza dell’intero: «salvare [...] la differenza rispetto a ogni identità assoluta, salvare i politeismi rispetto alla tracotanza dei monoteismi, salvare le spiegazioni difficili rispetto a quelle semplici, salvare la polifonia rispetto al canto solitario e monorde dell’umano» (p. 145).

**CONDIVIDI**

Precedente:  
99. Recensione a: Andrew Culp, Dark Deleuze, a cura di Francesco Di Maio, con interventi di Rocco Ronchi e Paolo Vignola, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 118. (Gregorio Tenti)

### ARTICOLI INTERESSANTI

99. Recensione a: Andrew Culp, Dark Deleuze, a cura di Francesco Di Maio, con interventi di Rocco Ronchi e Paolo Vignola, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 118. (Gregorio Tenti) 12:53

98. Recensione a: Giorgio Agamben, A che punto siamo? L’epidemia come politica, Quodlibet, Macerata 2020, pp. 112. (Paola Puggioni) 18:14

97. Recensione a: Claudine Tiercelin, Pragmatism and Vagueness, The Venetian Lectures, Mimesis International, s.l. 2019, pp. 86. (Rocco Monti) 18:05

### INSERISCI UN COMMENTO

Devi effettuare il login per inserire un commento

### INFORMAZIONI PER GLI AUTORI

- Call for papers:
  - Esemplarità: un modello di pensiero per la conoscenza estetica (2021-1)
  - L’intuizione e le sue forme. Prospettive e problemi dell’intuizionismo (2021-2)
- Norme redazionali
- Istruzioni per gli autori
- Peer-review

### ARCHIVO

- Ultimi numeri
- Numeri precedenti
- Preview
- Errata corrigo
- Codice etice
- e-book
- Libri ricevuti
- Lettere
- Formato elettronico a testo pieno (per istituzioni e utenti accreditati)
- Discipline Filosofiche, XXXI, 2, 2021:
  - L’intuizione e le sue forme. Prospettive e problemi dell’intuizionismo, a cura di Stefano Besoli e Luca Guidetti

### INIZIATIVE EDITORIALI E DI RICERCA

- Le forme dell’anima
- Quodlibet Studio, Discipline Filosofiche
- Opere di Enzo Melandri
- Sodalitas Leibnitiana
- Lessico crociano. Un breviario filosofico-politico per il futuro
- Studi jaspersiani. Rivista annuale della “Società Italiana Karl Jaspers”
- Eventi

### RECENSIONI

- 100. Recensione a: Alberto Giovanni Biuso, Tempo e materia. Una metafisica, Olschki, Firenze 2020, pp. IX-157. (Daria Baglieri) 15:04
- 99. Recensione a: Andrew Culp, Dark Deleuze, a cura di Francesco Di Maio, con interventi di Rocco Ronchi e Paolo Vignola, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 118. (Gregorio Tenti) 12:35
- 98. Recensione a: Giorgio Agamben, A che punto siamo? L’epidemia come politica, Quodlibet, Macerata 2020, pp. 112. (Paola Puggioni) 18:14
- 97. Recensione a: Claudine Tiercelin, Pragmatism and Vagueness, The Venetian Lectures, Mimesis International, s.l. 2019, pp. 86. (Rocco Monti) 18:05
- 96. Recensione a: Federico Vercellone, Simboli della fine, il Mulino, Bologna 2018, pp. 152. (Enza Maria Macaluso) 12:56
- 95. Recensione a: Gianluca Bianchi, Lévinas e la difesa dell’interiorità. pref. di Emanuele Felice, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 148. (Edoardo Poli) 08:32
- 94. Recensione a: Donald Hoffman, L’illusione della realtà. Come l’evoluzione ci inganna sul mondo che vediamo, Bollati Boringhieri, Torino 2020, pp. 330. (Guido Di Muccio) 13:12
- 93. Recensione a: Andrea Staiti, Etica naturalistica e fenomenologia, il Mulino, Bologna 2020, pp. 158. (Bianca Bellini) 19:17
- 92. Recensione a: Anna M. Niedo, Vinicio Busacchi (a cura di), Pragmatismo ed ermeneutica. Soggettività, storicità, rappresentazione, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 264. (Riccardo Cravero) 16:08
- 91. Recensione a: Francesca Nodari, Temporalità e umanità. La diacronia in Emmanuel Lévinas, Giuntina, Firenze 2017, pp. 286. (Edoardo Poli) 15:17
- 90. Recensione a: Felice Cimatti, La vita estrescina. Dopo il linguaggio, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, pp. 210. (Tommaso Franci) 09:37
- 89. Recensione a: Hannah Arendt, Socrate, Raffaello Cortina, Milano 2015, pp. 124. (Lavinia Peluso) 09:35
- 88. Recensione a: Roberto Mordacci, Ritorno a Utopia, Laterza, Roma-Bari 2020, pp. 160. (Federica Maria Angeleri) 12:17
- 87. Recensione a: Samir Okasha, Philosophy of Biology. A Very Short Introduction, Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 152. (Claudio Davini) 10:22
- 86. Recensione a: Myrthe L. Bartels, Plato’s Pragmatic Project: A Reading of Plato’s “Laws”, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2017, pp. 251. (Lavinia Peluso) 13:12
- 85. Recensione a: Leonardo Caffo, Fragile umanità. Il postumano contemporaneo, Einaudi, Torino 2017, pp. 136. (Riccardo Cravero) 11:55
- 84. Recensione a: Giovanni Stanghellini, Selfie. Sentirsi nello sguardo dell’altro, Feltrinelli, Milano 2020, pp. 154. (Giulia Castagnuolo) 10:52
- 83. Recensione a: Guido Cusinato, Biosemiotica e psicopatologia dell’ordo amoris. In dialogo con Max Scheler, Franco Angeli, Milano 2018, pp. 192. (Mirko Di Bernardo e Valentina Deidda) 10:25
- 82. Recensione a: Giovanni Matteucci, Estetica e natura umana. La mente estesa tra percezione, emozione ed espressione, Carocci, Roma 2019, pp. 271. (Nicolò Bugiardin) 10:25
- 81. Recensione a: Roberta Corvi, Ritorno al pragmatismo. L’alternativa Rorty – Putnam, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 168. (Claudio Davini) 17:11
- 80. Recensione a: Rosa M. Calcaterra, Giovanni Maddalena, Giancarlo Marchetti (a cura di), Il pragmatismo. Dalle origini agli sviluppi contemporanei, Carocci, Roma 2018, pp. 356. (Riccardo Cravero) 19:27
- 79. Recensione a: Umberto Crocetti, Il dialogo. Paradossi ed opportunità, Agorà & Co., Lugano 2019, pp. 141. (Igor Tavilla) 12:58
- 78. Recensione a: Enrica Lisciani-Petrini, Vita quotidiana. Dall’esperienza artistica al pensiero in atto, Bollati Boringhieri, Torino 2015, pp. 262. (Luca Guidetti e Ludovica Neri) 13:07
- 77. Recensione a: S. Rosen, La questione dell’essere. Un capovolgimento di Heidegger, trad. it. di G. Frilli, ETS, Pisa 2017, pp. 306. (Alberto Giovanni Biuso) 10:43
- 76. Recensione a: J.-P. Sartre, L’età della ragione, trad. it. di O. Vergani riv. da P.M. Bonora, premessa di P. Caruso, Bompiani, Milano 2017, pp. 363. (Federico Tinnirello) 19:18
- 75. Recensione a: E. Cassirer, Il diritto e la ragione. Rousseau, Kant, Goethe, a cura di G. Raio, Donzelli, Roma 2017, pp. XX-152. (Cosimo Nicolini Coen) 11:08
- 74. Recensione a: F. Remotti, Somiglianze. Una via per la convivenza, Laterza, Roma-Bari 2019, pp. 375. (Giacomo Pezzano) 17:52
- 73. Recensione a: Th. W. Adorno, Variazioni sul jazz. Critica della musica come merce, a cura di G. Matteucci, trad. it. di S. Marino, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 143. (Giovanni Mugnaini) 17:44
- 72. Recensione a: Danilo Manca, La disputa su ispirazione e composizione, Valéry fra Poe e Borges, ETS, Pisa 2017, pp. 174. (Marta Vero) 17:38
- 71. Recensione a: Davide Susanetti, La via degli dei. Sapienza greca, misteri antichi e percorsi iniziatici, Carocci, Roma 2017, pp. 264. (Igor Tavilla) 11:47
- 70. Recensione a: Eugenio Mazzarella, Il mondo nell’abisso. Heidegger e i Quaterni neri, Neri Pozza, Vicenza 2018, pp. 110. (Alberto G. Biuso) 13:23
- 69. Recensione a: Jasna Koteska, Kierkegaard on Consumerism, Kierkegaard Circle/KUD Apokalipsa, Toronto-Ljubljana 2016, pp. 132. (Igor Tavilla) 11:30
- 68. Recensione a: Thomas Fuchs, Ecology of the Brain: The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 370. (Veronica Lubei) 16:35
- 67. Recensione a: Ludwig Klages, Espressione e creatività, a cura di Davide Di Maio, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2015, pp. 200. (Valeria Maggiore) 12:34
- 66. Recensione a: Carmine Di Martino, Figure della relazione. Saggi su Ricoeur, Patocka e Derrida, Edizioni di Pagina, Bari 2018, pp. 114. (Valentina Surace) 18:28
- 65. Recensione a: Boris Hessen, Le radici sociali ed economiche della meccanica di Newton, a cura di Gerardo Ienna, Castelvecchi, Roma 2017, pp. 154. (Emiliano Sfara) 17:34
- 64. Recensione a: Jean Hyppolite, Hegel e la resistenza. Saggio sulla Logica di Gelel, a cura di Sandro Palazzo, Bompiani, Milano 2017, pp. 694. (Luigi Azzariti-Fumaroli) 17:29
- 63. Recensione a: Hans Jonas, Sulle cause e gli usi della filosofia e altri scritti inediti, saggio introduttivo e traduzione di Fabio Fossa, ETS, Pisa 2017, pp. 120. (Gianluca Garelli) 08:51
- 62. Recensione a: Salvatore Carannante, Giordano Bruno e la filosofia moderna. Linguaggio e metafisica, Le Lettere, Firenze 2016, pp. 402. (Igor Tavilla) 16:49
- 61. Recensione a: Carmine Di Martino, Viventi umani e non umani. Tecnica, linguaggio, memoria, Raffaello Cortina, Milano 2017, pp. 204. (Marco Cavallaro) 15:50
- 60. Recensione a: Dario Antiseri, L’incauzione cristiana della laicità, Rubbettino, Catanzaro 2017, pp. 124. (Igor Tavilla) 09:36
- 59. Recensione a: Roberto Marchesini, Emancipazione dell’animalità, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 188. (Manuela Macelloni) 16:53
- 58. Recensione a: Edmund Husserl, Fantasia e immagine, a cura di Claudio Rozzoni, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017, pp. 346. (Marco Cavallaro) 11:25
- 57. Recensione a: Heidegger, Pletropoli, Uomini e dèi. Saggi su Matteo PETSPO, Pisa 2016, pp. 120. (Giulio Ginetti) 11:10
- 56. Recensione a: Eugenio Mazzarella, L’uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo, Quodlibet, Macerata 2017, pp. 214. (Alberto Giovanni Biuso) 11:59
- 55. Recensione a: Iain Hamilton Grant, Filosofie della natura dopo Schelling, a cura di Emilio Carroliero, postfazione di Maurizio Ferraris, Rosenberg & Sellier, Torino 2017, pp. 320. (Giacomo Pezzano) 15:26
- 54. Recensione a: Andrea Tagliapietra, Esperienza. Filosofia e storia di un’idea, Raffaello Cortina, Milano 2017, pp. 286. (Antonio Catalano) 18:02
- 53. Recensione a: Fulvio Papi, L’educazione imperfetta. Considerazioni filosofiche sul presente pedagogico, Ibis, Como-Pavia 2016, pp. 142. (Gianmarco Pinciroli) 18:33
- 52. Recensione a: Michele Ciliberto, Il nuovo umanesimo, Laterza, Roma-Bari 2017, pp. 196. (Igor Tavilla) 11:45
- 51. Recensione a: AA.VV., La filosofia come paidia. Contributi sul ruolo educativo degli studi filosofici, a cura di A. Acerbi, F. Fernández Labastida, G. Luise, Armando Editore, Roma 2016, pp. 256. (Marco Viscomi) 15:40

