

Élisabeth CROUZET-PAVAN, Jean-Claude MAIRE VIGUEUR, *Decapitate. Tre donne nell'Italia del Rinascimento* (2018), trad. it. R. Lista, Torino, Einaudi, 2019, 348 pp.

Élisabeth Crouzet-Pavan e Jean-Claude Maire Vigueur, due autorevoli studiosi francesi che in più occasioni si sono occupati del “sistema Italia” nella complessa e fluida stagione di trapasso tra l’autunno del Medioevo e l’inizio del Rinascimento, ci consegnano una ricerca scritta completamente a quattro mani – realmente a quattro mani, dal momento che ogni capitolo è firmato da entrambi – dedicata alle vite non comuni e alle morti altrettanto inconsuete di tre principesse “padane” a cavallo tra XIV e XV secolo. Ciò che ne esce è una miniera di dati fattuali, una fascinosa serie di ipotesi, e una modalità davvero suggestiva di montaggio dei primi con le seconde. Perché *Decapitate* è prima di tutto un prezioso manuale di metodo storico basato sull’applicazione di casi concreti, scritto con minuziosa acribia scientifica ma in uno stile vivo, tutt’altro che polveroso.

Tre aspetti metodologici nello sviluppo dell’indagine ci paiono di particolare rilevanza. In primo luogo la grande varietà dei piani di lettura. *Decapitate* di fatto incorpora tre libri in uno: un trattato di storia politica o del potere, uno di storia delle donne e della famiglia – non piegato agli stereotipi della storiografia di genere, sempre sul punto di sfociare in pericolose attualizzazioni, ma propriamente orientato allo studio della storia delle mentalità – e un terzo infine di storia della cultura materiale. Partiamo dal dettato costruttivo di fondo dell’analisi. Al centro della scena troviamo Agnese Visconti, Beatrice Cane (che la storiografia ha memorializzato con il cognome di Tenda) e Parisina Malatesta; tre donne fatte decapitare dai consorti, i signori di Mantova, Milano e Ferrara, rispettivamente nel 1391, nel 1418 e nel 1425. Eppure l’impalcatura del libro non segue le tre morti trattate singolarmente; è invece il combinato disposto delle tre vicende, non inedite ma finora giudicate dalla critica come “minori”, lette ora in parallelo ora in comparazione (e nel corso della narrazione ci accorgiamo che le differenze tra i tre casi sono sostanziose almeno quanto i punti di contatto), a fungere da

reagente per affondare la lente d'ingrandimento propria dello storico all'interno di contesti e filoni investigativi diversi.

Così ogni capitolo ci consente di variare la prospettiva, muovendosi abilmente tra storia delle istituzioni, storia delle donne e storia della cultura, appunto. Nel primo la riflessione verte sulle dinamiche istituzionali e in particolare sul tema della riforma signorile della giustizia: il travaso progressivo di prerogative tra istituti di matrice comunale e cariche sotto il controllo diretto del principe (l'erosione del perimetro giurisdizionale del podestà cittadino è emblematica di questo processo). Nel secondo l'analisi si sposta sugli spazi del potere: urbanistici e diplomatici, pubblici e familiari. Il terzo tocca il corposo filone storiografico delle strategie matrimoniali nel solco del processo di costruzione statale su base dinastica: le figlie dei principi, lo sappiamo, diventavano spesso merce di scambio per creare o cementare reti di alleanze interstatali. Nel quarto capitolo storia di genere e storia di famiglia si intrecciano per determinare le caratteristiche imposte alle spose di alto lignaggio al debutto del Rinascimento. Nel quinto storia di corte e storia della cultura materiale vengono fatte rivivere attraverso la contabilizzazione degli acquisti di lusso; e qui scopriamo una discreta autonomia finanziaria delle nostre «marchionesse» (così come amava firmarsi Parisina Malatesta nei mandati di spesa) che avevano a disposizione cospicui budget, composti da portafogli personali, familiari e statali, per accrescere il prestigio e la magnificenza della casata d'adozione: tessuti, gioielli, cosmetici, animali esotici, cavalli berberi da competizione sono solo alcune delle più curiose voci di spesa. Nel sesto il quadro precedente si raffina in un ragionamento sulla storia del lusso, dei consumi, dei gusti che orientano le mode e definiscono identità culturali. Proprio nel Quattrocento esplose il mercato della committenza artistica ed esordisce timidamente il linguaggio dell'ostentata esibizione del lusso, che diverrà parte integrante della cosiddetta «civiltà di vergogna» aristocratica tardo cinquecentesca. Insomma, Crouzet-Pavan e Maire Vigueur ci confermano già nel precoce XV secolo un uso dell'arte, intesa in senso ampio, come strumento di legittimazione principesca, all'interno della quale le donne iniziano a svolgere un ruolo centrale. Ma un ruolo meramente di rappresentanza, rituale, o anche di reale partecipazione all'esercizio del potere? Con quali effettive responsabilità politiche? E queste ultime, in accordo o in concorrenza con i propri signori e mariti? Tutte domande alle quali prova a rispondere il capitolo settimo, che ancora indaga la storia delle donne nella sua dimensione pubblica. Infine il capitolo ottavo, che torna alla storia di famiglia da un altro angolo visuale: l'antropologia della sessualità e dei sentimenti, passando per l'araldica e concludendosi con una analisi dei meccanismi di creazione del consenso, dai giochi da principi al cerimoniale.

Ce n'è abbastanza per far girare la testa al lettore, mentre la bussola dell'indagine rimane ben salda. Gli autori sviluppano un andamento a fisarmonica, una sorta di sguardo micro e macrostorico a corrispondenza biunivoca, basato sul costante dialogo tra «lo studio di esperienze personali con quello dei movimenti tettonici delle istituzioni e delle strutture» (p. 264). Tutte le linee di approfondimento che abbiamo elencato, apparentemente parallele ai nuclei centrali dello studio, riconvergono sempre sulle tre protagoniste, non propriamente passive, di questa storia. Esse rappresentano l'archetipo di ciò che la storiografia più recente ha definito le «donne di potere del Rinascimento», senza che la loro parabola si riduca a tre piatte biografie di donne illustri.

Il secondo, fondamentale, insegnamento metodologico che possiamo trarre dalla lettura di *Decapitate* è l'approccio con cui vengono prima scovate e scelte, poi interrogate e per certi versi tormentate le fonti. Gli autori hanno dovuto scontare due oggettivi impedimenti nella ricostruzione documentaria. Da un lato le modalità con le quali le vicende di Agnese, Beatrice e Parisina hanno passato il setaccio della ricerca storica. Vicende che sono state sostanzialmente ignorate nei rispettivi sottotesti politici: mancava, fino alla pubblicazione di questo saggio, una corposa e approfondita analisi degli antefatti, perché per lungo tempo l'interesse è rimasto concentrato sugli esiti finali. La storiografia tardo ottocentesca e primonovecentesca si è curata degli adulteri e delle decapitazioni, nella migliore delle ipotesi con taglio erudito, ma non sono mancate anche ricostruzioni romanzesche al limite del pruriginoso. D'altro lato, la povertà di fonti dirette, già prodotta subito dopo la morte delle tre dame da un processo volontario di *damnatio memoriae*, ha ripulito quanto più possibile gli archivi dalle loro tracce documentarie. Stiamo parlando della distruzione di documenti, della sparizione delle corrispondenze private, dell'assenza se non in un caso di atti giudiziari; vuoti documentari che Crouzet-Pavan e Maire Vigueur denunciano, e dai quali parimenti riescono a spremere alcune informazioni (perché una fonte che dovrebbe essere giunta fino a noi, e della quale invece non si ha più notizia, ci fornisce comunque indicazioni!). Una *damnatio* che peraltro spesso coinvolge anche il successivo "storytelling" dinastico. Non possiamo considerare casuale il recupero delle vicende dell'adulterio quasi incestuoso di Ugo d'Este e Parisina Malatesta solo a partire dalla generazione di memorialisti di area ferrarese attivi nel primo Seicento, quando la ex capitale del dominio è già sotto il potere pontificio, mentre avevano taciuto completamente i vari Giovan Battista Giraldi Cinzio e Giovan Battista Pigna, gli intellettuali a cui la signoria d'Este in pieno Cinquecento aveva commissionato la costruzione di un "passato incredibile" per dare prestigio al presente.

Crouzet-Pavan e Maire Vigueur non si sono persi d'animo davanti ai tasselli mancanti, e sono andati a caccia di fonti inferenziali. Accanto ai verbali

del processo che ha visto come imputata Agnese Visconti – processo peraltro guidato dall’alto dal marito Francesco Gonzaga, e che dunque ci è stato consegnato in una narrazione imposta – vediamo passare in rassegna altri cartigli, solo apparentemente tangenti al cuore dell’indagine. La vena sempre ricca, ma della quale lo storico ha imparato a sospettare, delle cronache cittadine. I trattati di buoni costumi e di educazione femminile, i cosiddetti “specchi” delle future principesse, che insegnavano alle dame la fondamentale qualità della misura, oltre che della fedeltà, e indicavano una serie di abilità richieste per diventare perfette mogli di uomini di potere. I protocolli di cerimonie: uno, preziosissimo, descrive la sontuosa organizzazione delle feste che scandiscono la solenne entrata di Agnese Visconti a Mantova come sposa del marchese Gonzaga; un testo che ci testimonia la centralità del cerimoniale e dell’ostentazione della magnificenza signorile con oltre un secolo d’anticipo rispetto alla data tradizionalmente stabilita per l’esplosione dell’etichetta come strumento di posizionamento politico. I registri finanziari e amministrativi, come ad esempio il registro dei mandati del marchese Niccolò e della moglie tra il 1422 e il 1424; una tipologia di fonte contabile che in passato è stata utilizzata con approccio seriale per comprendere la struttura e il funzionamento della corte estense, e che qui diventa favilla per ricostruire una plausibile personalità di Parisina attraverso i suoi gusti. Gli inventari delle collezioni private di oggetti di valore e delle biblioteche di corte, con il loro duplice valore: commerciale e d’immagine. I contratti matrimoniali, perché le doti e le controdoti delle spose aristocratiche sono la vera espressione dell’immagine signorile insieme all’iconografia politica (e forse dovremmo iniziare a studiare con questi nuovi occhiali anche le collezioni d’arte private).

La terza lezione di metodo che ci consegna *Decapitate* riguarda l’etica e il coraggio della ricerca storica; quell’atteggiamento che quasi un secolo fa Marc Bloch definiva «il mestiere dello storico» e che oggi possiamo tradurre nel concetto dell’onestà intellettuale, anche in presenza di sguardi selettivi. All’interno delle quasi trecento pagine del saggio abbondano le domande; e a molte di esse, coraggiosamente, lo ripetiamo, si decide di non dare risposta, in assenza di indizi sufficienti per azzardare ipotesi perlomeno plausibili. Ma ancora di più, gli autori mostrano una straordinaria capacità di porsi le domande giuste partendo da una intuizione. Ovvero osservando una singolare “coincidenza” (che ci spiegheranno non essere tale): tre donne che entrano a far parte delle genealogie di tre famiglie signorili; tre marchese che contribuiscono a ridefinire i ruoli pubblici femminili riscrivendo un nuovo concetto di visibilità; tre colpevoli che alla fine usciranno da quello stesso mondo in trasformazione come adultere (due in flagranza, Agnese e Parisina, una solo in presunzione di reato, Beatrice), fatte uccidere dai mariti per cancellare il disonore del tradimento. Tutto nell’arco di poco più di

trent'anni. A tale assunto fattuale Crouzet-Pavan e Maire Vigueur aggiungono qualche ulteriore elemento accessorio. Far giustiziare la propria moglie adultera non faceva parte del dettato giuridico dell'Italia dell'epoca; e d'altra parte farla decapitare significava costringersi alla dimensione pubblica. Potevano senza alcun dubbio sbarazzarsene in modi più sbrigativi e meno enfatici: attraverso l'annullamento del matrimonio, attraverso una esclusione di fatto dalla vita della casata, come *extrema ratio* attraverso un avvelenamento fatto passare per incidente fortuito. Invece scelgono proprio la decapitazione, con tutte le ricadute che quel gesto fuori dell'ordinario e contrario al diritto avrebbe innescato.

La cronaca ci consegna tre esecuzioni in controluce: discrete, ma non segrete; non spettacolarizzate, ma comunicate. L'analisi storica vi aggiunge una domanda illuminante nella sua semplicità: perché tre signori italiani di alto lignaggio nell'autunno del Medioevo scelsero, invece di sopire come ci si sarebbe aspettato, di rendere pubblica la propria condizione di traditi? Nel corso del testo, collegando le spie che gli autori disseminano lungo il tracciato, il lettore riuscirà a immaginare una sagoma di spiegazione, molto convincente.

Agnese, Beatrice e Parisina vivono, e muoiono, in un mondo in movimento, in profonda mutazione. Non ci riferiamo più soltanto al trapasso, pieno d'interregni, tra Comune e Signoria, ma a quello successivo che produrrà la nascita e la stabilizzazione dello Stato principesco. Siamo agli albori di un nuovo linguaggio del potere: l'idea di statualità su base dinastica. E il sistema dinastico ha bisogno delle donne, che diventano attrici nel processo di costruzione dell'immagine sacrale del principe. Un vecchio libro di Alexander Volkoff, *Le Roi*, sosteneva laconico che ogni sovrano, o aspirante sovrano, necessitava di un preciso cast di supporto: un padre per non essere illegittimo, una moglie per non essere sterile, un figlio per non essere morto. Apparentemente Francesco Gonzaga, Filippo Maria Visconti e Niccolò d'Este sembrano spezzare questo filo, ma in realtà lo rinsaldano. I comportamenti di Agnese, Beatrice e Parisina – e non ci riferiamo solo all'adulterio – sfidano regole identitarie che proprio in quegli anni si stavano scrivendo; osano giocare un ruolo attivo in un contesto che sta sperimentando il compiuto dispotismo rinascimentale che verrà. Questa latente eversione le rende se non proprio pericolose, perlomeno ingombranti, mentre il tradimento finale diventa reato di lesa maestà, politico e non familiare, perché mutila la coppia signorile. Così paradossalmente la loro morte ricompone, invece di spezzare, il processo di continuità dinastica: da morte possono essere ricollocate nel ritratto di famiglia. I tre signori scelgono di svelare la propria sventura, di umiliarsi temporaneamente, ma per acquisire le stimmate della sovranità – anche la sovranità di punire – sul modello delle monarchie dinastiche.

Una impostazione storiografica classica, inaugurata da Jacob Burckhardt, ci ha abituati a indagare le fasi costitutive dello Stato del Rinascimento a

partire dalla metà del XV secolo; attraverso questo libro dobbiamo ragionevolmente retrodatare il nostro mirino: l'intenzione della statualità arriva a cavallo tra XIV e XV secolo, e la parabola di queste tre donne conclusa con la decapitazione sta lì a mostrarlo.

MATTEO PROVASI

Maurizio Maria MALIMPENSA, *La scienza inquieta. Sistema e nichilismo nella Wissenschaftslehre di Fichte*, Roma, Inschibboleth, 2020 (Zeugma. Proposte, 17), 182 pp.

La scienza inquieta è il titolo dell'agile volume di Maurizio Maria Malimpensa, apparso per i tipi della Inschibboleth, nella collana «Zeugma» (sezione «Proposte»). Suggestivo, quanto chiarificatore dei contenuti del volume, è il sottotitolo, che porta in primo piano le due nozioni-chiave attorno alle quali si snoda l'intera ricerca: *Sistema e nichilismo nella "Wissenschaftslehre" di Fichte*. Accostamento apparentemente inusuale, se si pensa che la questione del nichilismo, in riferimento alla filosofia di Fichte, è per lo più associata alla storia di quei fraintendimenti che per lungo tempo ne hanno condizionato la ricezione e alla cui sostanziale ricostituzione si è adoperato lo sforzo esegetico degli ultimi sessant'anni, sostenuto dalla pubblicazione dell'edizione critica degli scritti fichtiani.

Storicamente, ad aver suggerito la presenza di un «nichilismo» implicito nel sistema fichtiano è stato innanzitutto Jacobi, il quale utilizza quest'espressione nel contesto della più ampia polemica sull'ateismo. Nella sua *Lettera a Fichte* del 1799, Jacobi definisce in verità «nichilistico», in primo luogo, il trascendentalismo di Kant. A giudizio di Jacobi, infatti, per il modo in cui egli intende la riduzione kantiana dell'intera realtà a mero «fenomeno», la svolta trascendentale impressa da Kant alla filosofia sarebbe responsabile del «dissolvimento» della realtà in una «pura apparenza», da cui discenderebbe la destituzione di qualsiasi consistenza ontologica all'intera sfera dell'esistente. Sennonché, inscrivendo la *Dottrina della scienza* nel processo di radicalizzazione delle premesse idealistiche del trascendentalismo kantiano, Jacobi prospetta la filosofia di Fichte come la diretta prosecutrice di questo progetto tendente verso «la risoluzione di ogni essere nel sapere», risoluzione che dal punto di vista di Jacobi significa l'istituzione di un «vuoto ontologico» a fondamento del campo di ogni possibile esperienza. Jacobi finisce così per ritorcere contro Fichte il principio secondo cui l'«io pone se

stesso»: se “reale” potrà essere solo ciò che appare in quanto formato dal sapere, come dovrà intendersi la realtà stessa dell’io, la realtà inerente all’origine di ogni formazione spirituale, la cui esistenza individuale non può né essere del tutto antecedente, né del tutto derivare della sua attività «produttrice d’essere»? L’interpretazione jacobiana del trascendentalismo insiste su un nesso – quello tra «idealismo» e «nichilismo» – a cui spesso i critici di Fichte avrebbero fatto ricorso, indicando in esso la ragione di un «annichilimento» dell’intera sfera del “reale”: l’annientamento, non soltanto dell’io, ma anche del mondo e soprattutto di Dio. Su questa traiettoria ermeneutica si muove, ad esempio, in Italia, Rosmini per il quale la *Dottrina della scienza* condurrebbe «all’assurda proposizione che non solo il mondo sia una creazione dell’uomo, ma sia una creazione dell’uomo Iddio stesso» (p. 122).

Si tratta, beninteso, di critiche fondate su interpretazioni parziali del sistema fichtiano. Lo stesso Fichte, riflettendo sui giudizi dei suoi contemporanei, si stupiva rilevando come le accuse dei suoi detrattori tradissero una lettura limitata della sua *Dottrina della scienza*, circoscritta alla sola sua “parte teoretica”, con l’esclusione (o l’incomprensione) di quella – davvero fondamentale e decisiva – “pratica”. Ciò tuttavia non vuole affatto dire che la questione del nichilismo rappresentasse, agli occhi di Fichte, un falso problema. Tutt’altro: considerato al di là delle polemiche, esso rappresenta un punto di estremo interesse nella speculazione fichtiana, da sempre attenta a *rispettare* l’irriducibile differenza tra sapere e realtà, pensiero ed essere.

Da qui muove l’intuizione di fondo del libro di Malimpensa, dalla consapevolezza che, rivolta a Fichte, l’accusa di “idealismo” e “nichilismo” non coglie veramente nel segno, se l’obiettivo di quest’accusa è colpire il cuore del suo sistema filosofico, la cui costruzione non ignora *bensi prende esplicitamente in esame* le questioni sollevate dai suoi detrattori. Le difficoltà e le unilaterali dell’idealismo costituiscono infatti per Fichte l’oggetto di una preoccupazione serissima, degna della massima attenzione e della massima prudenza. Se dunque di nichilismo è possibile parlare, in Fichte, è possibile farlo nei termini di un problema che, della speculazione fichtiana, costituisce un nodo tematico centrale, attorno al quale la *Dottrina della scienza* si sviluppa e sul quale, nel movimento della sua costruzione, essa torna più volte, ripetutamente, *in vista di un suo superamento*. Questa, in effetti, è «la scienza inquieta» di cui parla il testo di Malimpensa: la costruzione di un sapere che non rinuncia mai al momento “(auto)critico”, di revisione dei propri presupposti, via via che procede nel suo sviluppo. Un sapere che, consapevole della “minaccia” costante di una caduta nel nichilismo, proprio per questo non rinuncia mai – e ad ogni pie’ sospinto torna – a confrontarsi con esso.

Posto tra parentesi l’aspetto meramente polemico e cronachistico della questione del nichilismo fichtiano, ciò su cui la ricerca di Malimpensa punta

la propria attenzione è soprattutto il nichilismo elevato al suo significato puramente teoretico: il nichilismo inteso come «problema interno» della filosofia trascendentale, l'esigenza del cui «superamento» e della cui «risoluzione» ha costituito un preciso movente nell'elaborazione del sistema fichtiano.

L'intenzione di Malimpensa di «attraversare Fichte» (p. 27) si sviluppa pertanto misurandosi con le istanze – sollecitazioni, esigenze, moventi – che «dall'interno» del suo stesso movimento costruttivo hanno animato il progetto fichtiano, soprattutto per quel che riguarda il problema relativo al rapporto tra pensiero e realtà, *attività di coscienza ed essere*. Il risultato è un'interpretazione organica, non priva di un proprio vigore speculativo, relativamente al momento fondativo del sistema fichtiano, considerato essenzialmente in riferimento a due testi (*Sul concetto della Dottrina della scienza*, del 1794, e *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, del 1794/95), a cui nell'ultima parte si aggiunge una rapida esposizione del terzo libro della *Destinazione dell'uomo* (1800), senza per questo perdere in verità mai di vista l'evoluzione di pensiero dell'intero Fichte.

Con l'obiettivo di fissare alcune specificità caratteristiche della concezione fichtiana di che cosa sia – o debba poter essere – il «sistema», il primo capitolo del libro si apre con una ricostruzione della ben più nota – e decisiva, dati i suoi influssi sul pensiero successivo – concezione hegeliana della scienza, la cui enucleazione dei rapporti tra sapere e sistema è sviluppata attraverso un'analisi della *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito* e della *Scienza della logica*. In questo modo, posto in risalto il plesso delle relazioni che teoreticamente tengono insieme le nozioni di sapere, negatività, verità, assoluto, spirito, Malimpensa pone in risalto l'elemento *genetico* della differenza tra la concezione hegeliana e quella fichtiana, un elemento che rinvia a presupposti fenomenologici radicalmente opposti. Mentre Hegel intende la fenomenicità come il modo di compimento dell'assoluto stesso, nella sua realtà e nella sua verità, per cui «il *Vero* non è uno *stante* che si pone come *altro*, che resiste alla *negazione* o che giunge al termine di essa, ma è il *rac cogliersi*, il *comprendersi* della *negatività* stessa in quanto tale» (p. 51), Fichte sostiene (e difende), al contrario, l'idea per cui la manifestazione dell'assoluto *non* è l'assoluto stesso, ma soltanto la sua immagine: l'ingresso dell'assoluto nell'orizzonte della fenomenicità, il suo entrare nello spazio esistenzialmente finito della relazione (che è negazione della sua assolutezza), è ciò che l'assoluto fonda, ma non per una necessità intrinseca legata all'esigenza del fondamento di *sapere se stesso* per costituirsi come tale. Il sapere, che certamente appartiene all'assoluto per quel che riguarda la sua origine, *non è ciò in cui e per mezzo di cui l'assoluto porta a compimento la propria essenza*. Sostenitore di una posizione che Pareyson avrebbe descritto come «anti-hegeliana *ante litteram*», Fichte è piuttosto dell'idea che tra l'assoluto e il suo fenomeno sussista una *disgiunzione essenziale*: disgiun-

zione, che non vuol dire però una separazione netta, quanto piuttosto l'istituirsi di una relazione tra fondamento e fondato, contrassegnata da una *differenza costitutiva*, una relazione tra termini eterogenei la cui unità *non è (né può mai diventare) il prodotto dell'azione riflessiva e conoscitiva del sapere*. L'unità è piuttosto pensata come la condizione ultima di possibilità di quel differire che è il sapere stesso, la manifestazione dell'assoluto, il cui orizzonte delinea il campo di ogni esperienza. Entro questa prospettiva, la scienza dell'esperienza dell'assoluto, in quanto scienza della sua manifestatività che è *sapere*, non è dunque altrimenti pensabile se non nei termini di una *dottrina del sapere stesso*, dottrina di un sapere riflessivamente impegnato nel disvelamento della sua stessa struttura e della sua origine. Insomma, a differenza di quanto accade in Hegel, la filosofia trascendentale di Fichte non cede mai all'illusione di potersi elevare al di sopra del punto di vista dello spirito finito. Il "salto" dalla manifestatività all'assoluto "in sé" è impossibile: la tematizzazione dell'assoluto, da parte del sapere, accade sempre *indirettamente*, per effetto del lavoro di comprensione che il sapere opera criticamente *su se stesso*, nel graduale approfondimento della costituzione dinamica della coscienza. Per Malimpensa infatti «questo è il pensiero originale e assolutamente straordinario di Fichte, che egli propone come il compito della *Dottrina della scienza*: pensare l'atto che precede ogni pensiero possibile, pensare ciò che produce la stessa *possibilità* del pensare e del sapere in generale» (p. 68), sebbene muovendosi sempre – e rigorosamente – entro lo spazio della manifestatività che è e determina la struttura trascendentale del sapere stesso. Si sviluppa così l'analisi del concetto della *Dottrina della scienza*, al cui centro si pone il problema della *possibilità* della filosofia trascendentale, vale a dire il problema dell'*inizio* del filosofare in generale.

La terza e ultima parte del primo capitolo è quindi dedicata al problema del "fondamento", sviluppato nella forma di una esposizione ragionata dei tre principi della *Dottrina della scienza*. Nella sua interpretazione della *Grundlage*, Malimpensa indugia giustamente nel mostrare l'insieme delle ragioni per cui non è possibile ridurre la filosofia fichtiana né ad un puro idealismo (che fu l'equivoco al quale la *Dottrina della scienza* fu esposta sin da subito, in ragione del fraintendimento fatale per cui l'io fichtiano è associato all'idea di un soggetto "creatore" di oggettività, di cose, di "realtà"), né ad un mero realismo (che, riducendo il sapere a fenomeno della cosa in sé, minerebbe le possibilità stesse di una scienza in senso stretto). La questione è ripresa e ulteriormente approfondita nel secondo capitolo del volume, dove sono presentate e discusse le interpretazioni fortemente critiche di Jacobi, Jean Paul, Kleist, Gallupi, Rosmini, Klingemann, tutte accomunate da un fraintendimento esiziale, che consiste nella riduzione della filosofia trascendentale fichtiana ai soli risultati della *parte teoretica* della *Dottrina della*

scienza (secondo la scansione propria della *Grundlage*). La distruzione ermeneutica del nesso tra «idealismo» e «nichilismo» sfocia pertanto nell'analisi del rapporto tra parte teoretica e parte pratica del sistema fichtiano, che Malimpensa conduce alla luce soprattutto degli esiti di quest'ultima dove la relativizzazione del mondo oggettivo (intrinseca alla comprensione teoretica della realtà) trova il suo necessario controbilanciamento nella comprensione *morale* dell'attività tetica dell'io.

Se è vero che la *Dottrina della scienza* riconosce nell'io il fondamento della possibilità della vita della coscienza, altrettanto vera è la consapevolezza della strutturale *impossibilità di deduzione* della *concretezza* di questa stessa vita. Proprio perché Fichte *intende escludere la possibilità che l'attività tetica dell'io si dissolva in un nulla di mere apparenze e idealità*, egli esplicitamente riconosce che, affinché alla vita della coscienza sia garantito il carattere della concretezza, è necessario l'intervento di un *urto*, uno *choc*, impartito sull'io da un non-io. Con ciò, non è necessario ammettere l'esistenza, o meglio la preesistenza, di un mondo "fuori". Fichte aggira l'equivoco del realismo ingenuo concentrando l'attenzione sull'azione *reciproca* dell'attività dell'io e della resistenza del non-io. Si ottiene così il campo trascendentale dell'esperienza, in cui risiede il fondamento ultimo di ogni realtà per l'io. Di questo campo di tensioni, e del suo strutturarsi dinamico, la *Dottrina della scienza* punta a descrivere il funzionamento interno, i processi regolativi che ne determinano lo sviluppo e, più in generale, le sue leggi. Entro quest'impostazione essenzialmente centrata sulla *reciprocità* dell'azione dell'io e del non-io emerge lo scopo ultimo in funzione del quale ha luogo l'intera dinamica della coscienza. L'esperienza dell'urto è ciò che in qualche modo "completa" l'attività dell'io: le fornisce un senso. Parallelamente, il reale si determina come esistente, in quanto posto in relazione a uno sforzo che sperimenta il proprio limite. L'esser-posto del non-io risponde pertanto a un'esigenza, che è quella del suo stesso superamento, del superamento della resistenza infinitamente ricercata dall'io. Si manifesta così il significato *morale* inerente all'esserci del mondo oggettivo che, in relazione all'attività tetica dell'io, si determina nei termini di un compito assoluto, un dovere (*Soll*): «Il reale non è niente in sé, ma è – ed è *assolutamente*, tanto che *resiste* determinando a sua volta la stessa azione dell'io – perché *si realizza l'agire morale* dell'io» (p. 146). Tuttavia, come il reale non sarebbe tale in assenza dell'attività dell'io, così la stessa attività tetica, configurandosi come uno *sforzo infinito*, non potrebbe essere in assenza di un mondo che gli opponga una qualche resistenza: «È mediante il *volere* e per il *volere* che *ci* sono le cose, ma non perché esso *voglia* le cose, ma perché esse sono necessarie perché il *volere* si determini, perché *realizzi* quanto gli è assolutamente, categoricamente *comandato*» (*Ibid.*). Proprio qui Malimpensa riconosce allora il nichilismo fichtiano «nel suo senso proprio», laddove «è il *Volere* ciò che più in profondità determina e rende possibile lo stesso *Sapere*, la stessa *Scienza*; è mediante

il *Volere* [...] che lo stesso *Sistema* è postulato assolutamente; è il *Volere* l'oscura radice mediante cui è ricondotto ad unità lo spirito umano nelle sue diverse facoltà» (p. 148). Che la riduzione dell'essere al suo fenomeno non implichi, nella prospettiva di Fichte, un «nichilismo» nel senso triviale di una riduzione del reale a mero nulla, lo si vede appunto nell'esperienza della resistenza che il mondo sensibile oppone al puro comando della ragione pratica. È nello spazio aperto dalla loro irriducibile opposizione che opera l'attività dell'io; in questo «frammezzo» (p. 152), alimentato dalla loro tensione, è animata l'esperienza dello *sforzo* nella quale, secondo Malimpensa, «troviamo assolutamente unificati i tre principi della *Dottrina della scienza*, precisamente in quanto esso non è un concetto, ma un *agire*, che media infinitamente [...] fra il *reale* e l'*ideale*, l'*essere* e il *dover essere*» (p. 151). Con ciò, torna in primo piano l'elemento distintivo della fenomenologia fichtiana rispetto a quella hegeliana, in quanto di questa frattura non propone una ricomposizione. Il suo obiettivo non è risolvere la contraddizione per acquietarsi in una sintesi finale. Se infatti, per un verso, lo sforzo è ciò che media la tensione, unificandone i versanti, è *sempre e solo nella tensione*, in grazia della sua apertura, che la mediazione ha luogo e, con essa, la riflessività propria del sapere e la possibilità ultima della sua libertà. L'insormontabile tensione tra il comando della ragione pura pratica e il mondo sensibile è in effetti il *luogo* della «unità assoluta a fondamento del sistema, nella modalità del *dovere assoluto*»; una modalità che Malimpensa definisce propriamente come *im-possibile*, «in quanto né *possibile*, né *reale*, né *necessaria*», ma strutturantesi secondo «la *necessità* del *realizzarsi* di un *possibile = dovere*» (p. 152). La peculiarità del sistema fichtiano risiede pertanto, secondo Malimpensa, «nella sua capacità di stare in equilibrio sull'orlo dell'abisso rappresentato dal *nichilismo*, senza precipitarvi, ma senza nemmeno distogliere lo sguardo da esso» (p. 161).

Per Malimpensa, qui è l'«assoluta, estrema *potenza*» (p. 167) della *Dottrina della scienza*, che egli pone in risalto, nell'ultima parte del libro, attraverso la lettura della *Destinazione dell'uomo*. Alle pagine conclusive del testo Malimpensa affida peraltro la suggestiva tesi di una essenziale convergenza, sul fondamento dell'ideale pratico della ragione, tra la *Dottrina della scienza* e lo spirito del cristianesimo. Uno spunto, quest'ultimo, che sarebbe certamente meritevole di un approfondimento sistematico ulteriore. Di estremo interesse sarebbe, ad esempio, al riguardo, un'analisi circa la connessione tra il nichilismo fichtiano e la dottrina della religione elaborata, all'indomani dell'*Atheismusstreit*, nella esposizione «popolare» della *Anweisung zum seligen Leben* del 1806. Si tratta, ovviamente, di un tema che si spinge ben al di là dei limiti di un'indagine, il cui scopo dichiarato è la messa in chiaro del nichilismo come elemento problematico, interno e costitutivo, della concezione fichtiana del sistema. È tuttavia lecito, oltre che auspicabile, atten-

dersi, sulla base dell'impostazione maturata da Malimpensa in questo stimolante libro, che proprio questa connessione tra filosofia trascendentale ed il significato filosofico del cristianesimo nella prospettiva di Fichte possa costituire la fruttuosa premessa per nuove ricerche a venire.

ROBERTO FORMISANO

Candida CARRINO, *Luride, agitate, criminali: un secolo di internamento femminile (1850-1950)*, Roma, Carocci, 2018 (St. storici, 301), 147 pp.

Luride, agitate, criminali: un secolo di internamento femminile (1850-1959) muove da un lungo lavoro di ricerca svolto da Candida Carrino all'interno degli archivi di diversi ex ospedali psichiatrici nazionali, e in particolare in quello del S. Maria Maddalena di Aversa, edificato nel 1913 per volere di Gioacchino Murat. Tra la mole di documenti rinvenuti all'interno degli edifici dismessi, una posizione di rilievo per la realizzazione di questo volume è espressamente assegnata dall'autrice alle cartelle cliniche, che ne rappresentano anche la parte più consistente e meglio conservata. Oltre a raccogliere la storia ospedaliera dei pazienti e a registrare l'assidua interazione tra il manicomio, gli istituti affini e le famiglie dei soggetti ricoverati, i fascicoli personali racchiudevano informazioni circa le motivazioni degli accessi, la condizione economica degli internati, il loro stato civile, la loro professione ed il loro grado di istruzione. Talvolta, poi, custodivano anche altri documenti e corrispondenze: suppliche e denunce sopravvissute alla censura del personale sanitario, oppure conservate a riprova delle valutazioni cliniche da esso disposte. In tal senso, le cartelle cliniche rappresentano un prezioso elemento di raccordo tra il mondo interno e quello esterno al manicomio, entrambi attraversati da un linguaggio comune che tendeva ad uniformare le disposizioni della scienza ai modelli culturali dominanti, rispetto ai quali anche l'agire dei medici appariva preordinato. Se guardiamo all'arco cronologico coinvolto dall'indagine, la campionatura di documenti su cui il saggio si sviluppa risale al periodo compreso tra il 1850 e il 1950. La scelta dell'autrice, che dipende dalla disponibilità della documentazione preservata, ricade su un intervallo temporale particolarmente significativo per la psichiatria. A partire dalla seconda metà dell'Ottocento, infatti, è l'idea stessa di follia ad essere sottoposta ad un incalzante processo di medicalizzazione, che procede senza soluzione di continuità sino agli anni cinquanta del Novecento, quando l'introduzione degli psicofarmaci inaugura nuovi modi di gestire e percepire la malattia mentale.

Custodi silenziose di storie di degenza ma anche di libertà – fuori e dentro le mura manicomiali – le cartelle cliniche mostrano come l'internamento femminile abbia assunto, tra Otto e Novecento, una fisionomia singolare e, al contempo, profondamente diversa da quella maschile. Sul paradigma fondamentale della follia femminile dell'epoca, ampia eco ebbero idee stereotipate volte a dimostrare l'incapacità, congenita nella donna, di reggere l'abbandono, la perdita, il tradimento. Mania, vergogna, gelosia, esaltazione divennero, così, soltanto alcuni dei *topoi* di una pazzia (quella femminile) segnata dalla dismisura del sentimento. Fu così che la psichiatria del tempo, impregnata di nozioni positiviste di matrice lombrosiana e perfettamente calata nell'istituzione manicomiale, venne commissionata dalla società di normalizzare la condotta di quante, in preda ai loro eccessi, risultavano scandalose o pericolose per la comunità. Ad uscirne rafforzato fu il carattere spiccatamente custodialistico – nonché coercitivo – del manicomio, la cui funzione finì con l'esaurirsi nella tutela di quanti non vi erano rinchiusi. In tal senso, i fascicoli dei ricoverati rivelano, con la complicità della legge n. 36 del 1904, l'instaurarsi, tra gli attori sociali coinvolti nelle procedure d'internamento, di un gioco polifonico seducente, teso a rintracciare nei soggetti devianti l'affezione psicopatologica capace di giustificarne la condotta. A tessere le loro trame, tra le maglie di un tessuto sociale ben ordinato, erano donne come Maria Vittoria C., vedova possidente e madre di otto figli, rea di aver amato altri uomini dopo la scomparsa del marito, non curandosi dello sfregio che avrebbe provocato all'onore della famiglia e per questo giudicata priva di sentimento materno; o Camilla R., caparbia quanto attiva pacifista, la cui storia di madre e moglie indipendente dai precetti del regime fascista la rese protagonista di un'epopea di perizie psichiatriche che pure non ne scalfirono tanto il sentimento di giustizia, quanto l'utopia femminista.

A partire dai documenti rinvenuti negli archivi, Carrino compie, in definitiva, una duplice operazione: da un lato estende il campo di riflessione oltre i dati, interpretandoli alla luce della più battuta storia della psichiatria; dall'altro, invece, tenta di ricondurli alla loro dimensione originaria, la sola in grado di restituirne fedelmente il senso. Quelle riportate dall'autrice, infatti, sono storie di donne fuori tempo, o forse contro il loro tempo; storie di vite clandestine, irriducibili, umilmente eroiche. Queste e altre vicissitudini ricoperte dalla polvere, salvate dall'oblio della memoria, rivelano la storicità della malattia mentale e, insieme, la fragilità delle categorie in cui quest'ultima ha tentato, invano nei secoli, di essere racchiusa.

FEDERICA SETTI

Paolo SPINICCI, *Il paradosso della percezione*, Milano, Mimesis, 2019 (Le scintille, 1), 113 pp.

Paolo Spinicci affronta in questo testo quello che Husserl ha definito «il maggiore di tutti gli enigmi», ossia la relazione che unisce il soggetto agli oggetti che quest'ultimo percepisce.

Il testo si compone di quattro capitoli: il primo definisce lo “sfondo” della problematica, gli altri tre sono composti da ricerche brevi che possono essere ulteriormente approfondite. Seppur il testo si presta, per il suo carattere divulgativo, a essere utilizzato come un'introduzione alla problematica della percezione, il fascino e valore di queste ricerche consiste anche nel riprendere problematiche note della storia della filosofia e affrontarle all'interno di un orizzonte squisitamente teoretico.

Nel primo capitolo Spinicci mostra ciò che chiama «l'enigma della percezione (p. 17)». Quest'ultimo è ciò che il senso comune reputa qualcosa di ovvio, ma, come insegna Husserl, riferimento esplicito e implicito nell'argomentazione dell'autore, è proprio questa ovvietà che necessita di essere indagata. La percezione contiene una componente enigmatica, appunto un *ai-nigma*, qualcosa che nasconde un senso più profondo. Il primo paradosso si compone di due tesi che trovano sostegno nel senso comune: la prima afferma che la percezione è da intendere come visione immediata delle cose che ci circondano; la seconda sostiene che queste cose non sono solamente oggetti “per” la percezione, ma hanno una realtà autonoma. A queste due tesi se ne somma un'altra, tipicamente filosofica, secondo la quale la percezione risulta essere un evento che accade nella mente in cui prende forma l'oggetto che esperiamo. Utilizzando un linguaggio husserliano potremmo tradurre in questi termini il paradosso: se tutto ciò di cui realmente possiamo essere certi è la modalità della percezione, è possibile affermare che effettivamente “si vede” un qualcosa dal momento che non posso dire che “si vedono” realmente le sue caratteristiche? L'autore formalizza il paradosso sotto la forma di una triade incoerente composta dalle seguenti proposizioni: α) abbiamo una percezione diretta e non mediata delle cose che ci circondano; β) le cose che ci circondano non sono oggetti nella mente e non hanno natura mentale; γ) gli oggetti della percezione condividono la natura mentale che caratterizza l'atto percettivo (sono dunque entità mentali, immanenti alla coscienza).

La seconda triade incoerente, che forma il secondo paradosso della percezione, è composta dalle seguenti proposizioni: δ) oggetto della percezione sono le cose reali del mondo; ϵ) l'oggetto della percezione si manifesta percettivamente nelle proprietà che gli spettano ζ) le cose reali del mondo non sono affatto così come si manifestano nella percezione. Questa triade viene affrontata dall'autore nell'ultimo capitolo.

Il secondo capitolo cerca di “risolvere” la prima triade negando la prima proposizione, dunque si nega la tesi secondo la quale nella percezione vi è una visione diretta e non mediata delle cose. Negare questa tesi significa far corrispondere alla percezione diretta degli oggetti immanenti la percezione indiretta degli oggetti trascendenti delle cose del mondo. Questo non significa creare una piena corrispondenza tra percezione e cose, ma sostenere che l’oggetto della percezione è un oggetto mentale, e che le cose esterne «*extra mentem*» (p. 25) possano essere egualmente percepite in forma indiretta. Gli oggetti mentali avrebbero, dunque, il ruolo di segni capaci di indicare “ciò che sta fuori”.

Spinicci individua in John Locke il massimo rappresentante di questo pensiero. In questo capitolo si pone teoreticamente in dialogo con le pagine del *Saggio sull’intelletto umano* del filosofo inglese. In particolare, con il concetto secondo il quale la percezione avrebbe da un lato un oggetto mentale, dall’altro un oggetto indiretto che non si manifesterebbe nella percezione mentale, ma a cui egualmente la percezione rimanderebbe «come un segno rimanda a ciò per cui sta» (p. 26).

Il primo paradosso, seguendo l’argomentazione lockeana, si risolve «riconoscendo che non abbiamo un’esperienza diretta delle cose *extra mentem*, ma possiamo egualmente parlarne perché le idee sono segni che rimandano al di là dello spazio angusto del mentale» (p. 27). Questa soluzione può essere estesa anche al secondo paradosso in quanto, come scrive Locke nel § 9 del II libro del *Saggio sull’intelletto umano*, non è un problema il fatto che le cose reali sono differenti da quel che ci appare, poiché le cose realmente esistenti non sono gli oggetti diretti della nostra percezione, e non si manifestano in essa. Nella percezione si ha, dunque, solamente una percezione sensibile e intuitiva delle idee. Per comprendere la natura indiretta del percepire è necessario intendere l’esperienza come un processo causale. Quest’ultimo lega le idee agli oggetti esterni alla mente. Questa relazione causale risulta essere un fatto extra-esperienziale, che può essere postulato. Proprio sulla base di quest’ultimo si può sostenere che percorrendo a ritroso questa relazione causale è possibile essere condotti dalle idee, che hanno la funzione di segni, alle cose da cui esse hanno origine - le cose del mondo. La comprensione della relazione causale permette di porre in luce la dinamica propria dei processi percettivi, che per Locke, hanno origine dalle sensazioni che vengono definite come quelle alterazioni che le cose *extra mentem* determinano nel corpo di chi esperisce. In altri termini, «l’intelletto prende atto delle sensazioni e le legge traducendole nel linguaggio mentale delle idee» (p. 31). Queste idee hanno la funzione di denotare (nominare) gli oggetti pur senza determinarli. In estrema sintesi possiamo dire che nella prospettiva lockeana le idee sono nomi e i nomi denotano gli oggetti *extra mentem* da cui derivano causalmente.

Spinicci problematizza questa posizione. In primo luogo, vi è, secondo l'autore, una contraddizione interna al discorso lockeano. Infatti, stando ai presupposti di Locke, si dovrebbe applicare alla problematica il metodo «storico e piano», che non permetterebbe di andare al di là di ciò che viene esperito. Seguendo questo metodo possiamo affermare la passività della percezione e il «suo darsi indipendentemente dalle scelte della soggettività» (p. 53). Possiamo anche sostenere che il percepire dipende dalla presenza/assenza degli oggetti che si danno alla percezione. Quel che non possiamo affermare, rimanendo sul piano della semplice percezione, è che le idee sono l'effetto dell'azione degli oggetti trascendentali sulla nostra corporeità percipiente, «perché questa relazione che sussiste tra oggetti che non possono essere direttamente esperiti cade essa stessa al di là della sfera della nostra esperienza» (p. 53).

Una seconda problematica individuata da Spinicci riguarda la non linearità della correlazione tra oggetti mentali e oggetti reali. L'esperienza insegna che non tutte le parole, se pur esistenti, parlano del mondo. Dunque, non ad ogni idea corrisponde una cosa. Questa problematica apre la via anche ad un altro problema. Secondo la prospettiva lockeana, abbiamo una percezione diretta solamente delle idee, in quanto solo queste ultime si manifestano nella percezione. Indagando la teoria delle idee di qualità primarie, Spinicci si chiede se è possibile parlare di una manifestatività indiretta, e risponde a questo quesito in maniera negativa. Infatti, per Locke non è un problema affermare che gli oggetti reali possano essere diversi da come appaiono, ma, come scrive l'autore, «può sostenere questa tesi solo perché ritiene che sia possibile percepire oggetti che non si manifestano percettivamente» (pp. 55-56). Questa più che una risoluzione del paradosso risulta essere un aggirare la problematica. Infatti, per Spinicci "vedere" sia pur indirettamente l'oggetto, e allo stesso tempo non poterlo descrivere in alcun modo, rimane una problematica inaggirabile. Dichiarare di "vedere" un oggetto, anche indirettamente, implica che si possa anche dire qualcosa sulle determinazioni intuitive di esso. Locke tocca solo una *quaestionem facti*, la sua argomentazione è solamente, utilizzando un termine kantiano, un *Erklärung*. Dunque, la via lockeana, che diventa il paradigma di una posizione che assume la conoscenza degli oggetti come indiretta, non può «essere seguita per venire a capo dell'enigmaticità della percezione» (p. 56), in quanto aggira la problematica che fonda il paradosso.

Nel terzo capitolo, Spinicci, prova a risolvere il paradosso della percezione negando la seconda proposizione della triade incoerente, che afferma: «le cose che ci circondano non sono oggetti immanenti e non hanno natura mentale» (p. 57). Negare questa tesi significa affermare che non esiste distinzione tra le idee e le cose. L'opera di Berkeley si colloca in quest'orizzonte.

Berkeley accusa, in primo luogo, i filosofi empiristi di pensare il criterio di esistenza degli oggetti reali come "posto" al di là dei limiti dell'esperienza.

Dunque, una simile tesi sfocia nello scetticismo. In secondo luogo, distinguere tra oggetto mediato e oggetto immediato della percezione significa «negare il criterio di manifestatività della percezione e condannarsi ad una nozione di oggettività del tutto vuota, cui non è possibile attribuire alcun significato definitivo» (p. 62). Tutte queste critiche sono esemplificabili tramite il detto latino *esse est percipi*. Questa tesi intende porsi come una prima risposta al dubbio scettico sull'esistenza delle cose. Infatti, le cose esistono in quanto percepite. In secondo luogo, nella lettura di Spinicci, *l'esse est percipi*, ha una funzione semantica «perché fissa le condizioni di significatività delle parole e dei concetti che riguardano la totalità delle cose e delle loro proprietà». In altri termini, *l'esse est percipi* risulta essere una radicalizzazione del principio di manifestatività. Le cose del mondo possono essere definite solamente da ciò che si manifesta nella percezione, e ogni tentativo di andare al di là di essa risulta essere fundamentalmente insensato. A seguito di quanto detto, le idee devono essere intese come cose proprio perché «sono ciò che propriamente c'è - gli oggetti sensibili che vediamo e tocchiamo» (p. 67).

Spinicci individua una “doppia direzione” dell'affermazione di Berkeley. Infatti, così come le idee devono essere intese come cose, così Berkeley trasforma le cose in idee. L'essere percepito non è solamente un criterio sufficiente per affermare l'esistenza di un oggetto «è una condizione necessaria» (p. 68). *L'esse est percipi* vale come un'uguaglianza, ma anche come un principio ontologico: «dire che le cose ci sono [...] equivale a dire che sono percepite, e ciò significa che l'idea stessa di una cosa che esista senza essere nella mente di qualcuno è di per sé contraddittoria» (pp. 68-69). Questa forte rilevanza ontologica si manifesta anche nell'argomentazione berkeleyana sul tema della manifestatività. Infatti, le cose per Berkeley, caratterizzate dalle proprietà sensibili che si danno all'esperienza, intese come «oggetti le cui proprietà sfuggano alla nostra umana percezione sono, prima ancora che inconoscibili, semplicemente contraddittori» (p. 70).

Dopo aver ricostruito la posizione di Berkeley, Spinicci si chiede se effettivamente la negazione della seconda proposizione della triade possa, o meno, risolvere il paradosso della percezione. La risposta risulta essere negativa. In primo luogo, la riduzione totale delle cose ad oggetti immanenti della percezione stravolge un aspetto fondante dell'esperienza percettiva: «il suo essere una forma di esperienza» (p. 72). In altri termini, ogni percezione contiene sempre un elemento di passività, ma allo stesso tempo la percezione è sempre anche azione. Percepire significa avere un mondo di oggetti sensibili, ma significa anche «averli in una forma via via più determinata, all'interno di un contesto cognitivo in cui l'oggetto non c'è semplicemente, ma si determina via via per quello che in quanto oggetto presente percettivamente per noi» (p. 75). È proprio questo “via via” che, secondo Spinicci, non viene preso in considerazione da Berkeley. La percezione di un

oggetto è il risultato di un «decorso percettivo aperto che passo dopo passo corregge le proprietà che attribuiamo all'oggetto» (p. 76). La percezione è un processo in cui progressivamente vengono fatte emergere dalla cosa «così come la percepiamo, e nelle condizioni in cui la percepiamo, la cosa così com'è» (p. 77). Questa natura processuale, o genetica, viene eliminata nel pensiero di Berkeley. Infatti, per il pensatore irlandese, l'unico oggetto della percezione è l'oggetto mentale; affermare questo significa eliminare la possibilità che il processo percettivo possa integrare o correggere ciò che sappiamo dell'oggetto.

Risolvere il paradosso della percezione negando la seconda proposizione conduce, secondo Spinicci, ad un esito inaccettabile. Mentre la filosofia di Locke aggira il paradosso, la filosofia di Berkeley tende a generarne uno nuovo. Infatti, se l'essere ontologico coincide con l'essere percepito non ha alcun senso parlare «della percezione come di un processo in cui passo dopo passo ottengo una conoscenza più approfondita ed esatta di ciò che percepisco» (p. 80). Secondo Spinicci, questa tesi contraddice apertamente la visione dell'esperienza del senso comune, da cui Berkeley vorrebbe attingere le sue teorie. Inoltre, questa prospettiva assolutizza il criterio della manifestatività «al di là dei limiti di ciò che sembra ragionevole e plausibile» (p. 80). Infatti, la constatazione che le cose non sono perfettamente così come appaiono è una consapevolezza dell'esperienza percettiva comune a cui Berkeley vorrebbe rifarsi. In conclusione, possiamo dire che *l'esse est percipi*, dunque la negazione della seconda proposizione della triade, più che una soluzione del paradosso «si pone storicamente come il luogo in cui si fa avanti in tutta la sua chiarezza il carattere paradossale delle teorie della percezione, la loro profonda enigmaticità» (p. 83).

Nel quarto e ultimo capitolo Spinicci nega la terza proposizione. La tesi secondo la quale gli oggetti della percezione condividono la natura mentale e immanente che caratterizza in se stesso l'atto percettivo. Negare questa tesi significa «abbracciare le tesi del realismo diretto» (p. 86), liberandosi degli oggetti mentali. Il tentativo di Spinicci è quello di liberarsi degli oggetti mentali, senza per questo negare alla percezione il carattere immanente. Le forme concrete di questo tentativo sono molte, e indicarle, come Spinicci fa in questo capitolo, significa «tracciare una mappa delle diverse possibili forme in cui l'oggetto percepito si manifesta nella percezione» (p. 86).

Una prima via da percorrere per negare la terza proposizione è un atto di natura terminologica. Ossia non chiamare più con il termine oggetto ciò che esperiamo, ma contenuto percettivo. Quest'ultimo è ciò che viviamo nel percepire ed è qualcosa che appartiene alla percezione stessa, «è una sua parte reale non indipendente, e ciò significa che non può esistere al di là di esso» (p. 89). Di questo contenuto siamo consapevoli quando percepiamo qualcosa. Questa consapevolezza è indipendente dallo statuto reale dell'og-

getto (il suo esserci o il suo essere coerente con ciò che appare) del contenuto percettivo. Dunque, dal contenuto percettivo è necessario distinguere l'oggetto della percezione. In altri termini, quando per descrivere una percezione si afferma che quest'ultima è percezione di un oggetto determinato non si dice nulla sull'oggetto che si crede di vedere, ma solo sulla «forma della percezione, sul suo essere un prendere di mira che ha una sua forma peculiare» (p. 88). Dunque, è necessario modificare la forma linguistica in modo tale da sottolineare che quello che sembra essere l'oggetto del percepire è invece un attributo che lo caratterizza.

Nonostante questa distinzione, è «un fatto che la funzione prima del percepire consista [...] nel consentirci di accedere al terreno degli oggetti, delle cose di questo mondo» (p.90). Questa distinzione, secondo Spinicci, ci consente di liberarci dall'argomento dell'illusione. Infatti, la percezione a volte è illusoria, ma anche in questo caso è sempre percezione di qualcosa «non degli oggetti reali, che per definizione non sono percepiti nel loro esser così in una percezione ingannevole, ma del loro controcanto mentale». Le percezioni ingannevoli non hanno alcuna differenza rispetto a quelle veridiche, entrambe sono percezione di qualcosa. Nella percezione illusoria la percezione ha esattamente il contenuto che avrebbe se l'oggetto ci fosse realmente. In essa non cambia nulla dal punto di vista del contenuto, ciò che cambia è dal punto di vista dell'oggetto che può essere presente, non essere presente o essere diverso da come appare. Non porre questa distinzione significa produrre il concetto fallace di oggetto mentale, che non è altro che il risultato dell'aver stretto in un unico nodo l'oggetto della percezione e il contenuto della percezione. Spinicci individua in Thomas Reid il padre di questo pensiero. Per quanto Reid non riesca a liberarsi fino in fondo della prospettiva lockeana (in quanto l'esperienza percettiva, per Reid, è riconducibile alla relazione che lega il segno al designato) è stato, secondo Spinicci, il primo ad affermare che la percezione ha un contenuto, ma allo stesso tempo possiede anche un oggetto che non è parte della percezione stessa.

Riassumendo, possiamo dire che per i teorici del contenuto percettivo la possibilità dell'errore non pone alcun tipo di problema, e non implica nessuna negazione del carattere manifestativo della percezione. In realtà la possibilità dell'illusione «è inscritta nell'indipendenza dell'oggetto della percezione» (p. 99). Seguendo questa direzione è possibile risolvere il secondo paradosso, infatti basta affermare che le descrizioni della percezione possono essere inadeguate, e che l'oggetto può essere diverso da come si manifesta percettivamente.

Una seconda via della negazione della terza proposizione è indicata dalle teorie contemporanee del contenuto della percezione. Quest'ultime si inscrivono all'interno del paradigma del contenuto proposizionale. Secondo quest'ultimo, il «contenuto ci guida verso l'oggetto designato, indicando il

modo in cui dobbiamo e possiamo intenderlo» (p. 97). La teoria del contenuto percettivo spiega il fatto che per descrivere una percezione non sia possibile altra via se non dire che essa è percezione di un oggetto fatto in questo modo o in un altro, proprio perché l'oggetto si manifesta percettivamente nel contenuto. Non è possibile descrivere il contenuto percettivo se non dicendo «che è il contenuto che rende manifesto un oggetto che si presenta in un certo modo alla percezione» (p. 97). In altri termini, non è possibile parlare del contenuto percettivo se non mostrando ciò cui conduce e che attraverso di esso si manifesta. Si pone qui, nuovamente, il tema dell'errore illusorio. Infatti, che l'oggetto si manifesti nel contenuto non esclude la possibilità dell'errore. Per i teorici del contenuto percettivo, la possibilità dell'errore illusorio non pone alcun problema e non implica la negazione del carattere manifestativo dell'esperienza percettiva. Che la realtà possa essere diversa da come appare «è una possibilità che è inscritta nell'indipendenza dell'oggetto della percezione» (p. 99). Seguendo questa via è possibile risolvere il secondo paradosso, affermando che le descrizioni possono essere inadeguate e che l'oggetto può rivelarsi diverso da come si manifesta alla percezione. Tutto ciò, secondo Spinicci, mantiene viva una grossa difficoltà, che possiamo riassumere nei seguenti termini: se è il contenuto stesso della percezione che indica il suo oggetto, non risulta chiaro che cosa permetta di vedere proprio "quell'oggetto" che descriviamo inadeguatamente. In altri termini, noi vediamo una cosa determinata, anche se le proprietà «che la manifestano e che caratterizzano il contenuto della percezione sono del tutto inadeguate per consentirci di individuare proprio quell'oggetto» (p.100). Dunque, anche se le teorie della percezione contemporanee sono ancorate al modello contenuto-oggetto, nascondono una problematica che non si può risolvere ponendo, semplicemente, «tra le componenti del contenuto l'esperienza vissuta» (p. 101).

Questa difficoltà emerge in tutta la sua forza mostrando una particolare *retractatio* della speculazione husserliana. Nelle *Ricerche logiche* troviamo una formulazione della teoria del contenuto percettivo (Spinicci si riferisce all'elaborazione del concetto di materia d'atto), mentre nelle *Ideen* questa via viene abbandonata. Questo fatto è stato spesso spiegato attraverso il progressivo avvicinamento di Husserl alla prospettiva dell'idealismo trascendentale, rispetto al realismo descrittivo delle *Ricerche*. Spinicci individua una ragione più profonda di questo cambio di prospettiva. Secondo l'autore, nelle *Ideen* Husserl mostrerebbe l'insufficienza di una teoria della percezione che non sia capace di liberarsi dall'idea che «l'oggetto sia qualcosa che eventualmente si aggiunge alla percezione» (p.103). Secondo Spinicci, questa prospettiva doveva apparirgli incompleta per due motivazioni fondamentali. La prima è determinata dal fatto che se ci disponiamo in una prospettiva di ordine puramente descrittivo, necessariamente, la percezione trova il suo fondamento sul terreno degli oggetti reali, prima di ogni loro

descrizione. A seguito di questa conclusione, la posizione delle *Ricerche* risulta essere insostenibile, in quanto la percezione non può essere descritta come un processo rappresentativo che mira verso un oggetto non-dato, poiché quest'ultimo è un addendo che si somma al processo percettivo. La seconda motivazione riguarda il tema dell'individualità. Insieme alla cosiddetta "svolta trascendentale" si impone il tema degli errori percettivi e dell'identità dell'oggetto all'interno del cambiamento. Tema che accompagnerà Husserl fino al termine della sua vita. Possiamo riassumere questo complesso tema in questo modo: quando si impone la coscienza dell'illusione, o di un mutamento nel tempo di un oggetto, perché delle nuove percezioni possano correggere la percezione illusoria è necessaria un'identità del riferimento oggettuale. Non è plausibile rendere conto di quest'ultima partendo dalla posizione delle *Ricerche*. Infatti, non è possibile parlare di identità del riferimento oggettuale, nel "campo della percezione", «se si pensa che la percezione si rivolga al suo oggetto in virtù di un contenuto che lo identifica» (p. 105). Si può parlare di identità se si afferma che la percezione non ha un contenuto che mostra il suo oggetto descrittivamente, ma è il processo in cui l'oggetto si viene costituendo «come polo ideale di un processo di costituzione interno» (p. 105) all'esperienza egologica e intersoggettiva. L'idealismo fenomenologico è una posizione che nega la terza proposizione e apparentemente risolve entrambi i paradossi. Infatti, se pensiamo l'oggetto come un prodotto ideale «che si costituisce nella sintesi concordante delle nostre esperienze percettive» (p. 106), sintesi che può essere in ogni momento corretta, il secondo paradosso non costituisce un problema. Anche il primo paradosso sembrerebbe essere risolto. Infatti, l'idealismo husserliano, secondo Spinicci, non ricade nell'*esse est percipi*, in quanto gli oggetti sono, come scrive nelle *Ideen*, costrutti ideali, o meglio "costrutti intenzionali".

Secondo l'autore il prezzo da pagare per seguire Husserl nella soluzione dei due paradossi risulta essere troppo alto: l'abbandono del realismo diretto.

Per quanto l'idealismo fenomenologico husserliano venga scartato dall'autore, Spinicci desidera mantenere un insegnamento che possiamo enunciare secondo due punti. Il primo è la possibilità di rifiutare il «cripto-rappresentazionalismo» (p. 108) delle teorie del contenuto percettivo. Questo rifiuto permette di sostenere che sia possibile una filosofia della percezione che affermi che ci sono gli oggetti come qualcosa che incontriamo prima di ogni comprensione. La percezione è una relazione con qualcosa che si manifesta e che si distingue, nel suo manifestarsi, dai modi mutevoli delle sue manifestazioni.

Il secondo punto è quello di intendere l'esperienza percettiva come un processo di manifestazione che riguarda il modo in cui l'oggetto si trova presente nei modi e nelle forme della percezione stessa. In altri termini, quando

percepriamo l'oggetto reale, quest'ultimo è colto in un «contesto di esperienza» (p. 110) e si presenta nelle forme e nei modi in cui è possibile percepirlo. Dunque, la «preoccupazione sensata» (p. 110) dell'idealismo fenomenologico è quella di voler porre l'oggetto reale nel contesto cognitivo dell'atto percettivo, cogliendolo «come qualcosa che si manifesta in un certo modo» (p. 110). In altri termini, nella percezione si manifesta il modo in cui l'oggetto è "ora" presente per noi. Questo "ora" implica che l'oggetto possa essere differente da come lo vediamo e che altre percezioni future possano modificare "questa" percezione presente.

In conclusione, per questa via è possibile venire a capo del secondo paradosso. Infatti, tra le possibili forme di negazione della terza proposizione «vi è anche una forma di realismo diretto che non si fonda sulla distinzione tra contenuto ed oggetto» (p. 112). Questa via è ricolma di problemi, come il rendere conto delle allucinazioni o delle esperienze totalmente illusorie. Nonostante ciò, sembrerebbe essere l'unica che, come un'indicazione, mostra una possibile soluzione del paradosso, in quanto queste problematiche, secondo l'autore, non sono delle difficoltà insormontabili.

A testimonianza del suo carattere introduttivo, il libro si conclude con una problematica aperta e con una possibile via di indagine che attende di essere battuta.

MAURIZIO TRUDU

Elena PULCINI, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2020 (Saggi filosofia, s.n.), 282 pp.

Ci salveranno le passioni. Stretti nella morsa tra necessità di giustizia e bisogno di cura, le passioni, ben lungi dall'essere residuo irrazionale delle nostre capacità superiori, sono un'insopprimibile e preziosa costituente del soggetto e una capitale risorsa sociale. Forse l'ultima e decisiva risorsa per una società che, in virtù della cosiddetta globalizzazione, deve misurarsi da un lato con ingiustizie crescenti e dall'altro con un inaudito dilatarsi del bisogno di cura nello spazio e nel tempo. Senza la risorsa sociale delle passioni, le ingiustizie sono al di fuori della portata dei modelli politici ed economici elaborati nella modernità, e la cura non riesce nemmeno a rapportarsi alle inedite figure dell'altro che si impongono nel presente: l'altro che proviene da uno spazio geografico o culturale lontano – e che percepriamo sempre più

come “invadente” – e l’altro che dal futuro ci chiede di consegnargli in buono stato la casa comune del pianeta.

In *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, si intrecciano i diversi fili del lungo lavoro di ricerca di Elena Pulcini, che ha insegnato per molti anni Filosofia sociale all’Università di Firenze. Sono temi che si articolano in un campo vasto che potremmo definire delle patologie della modernità, e che spaziano dalla condizione post-umana nell’era della tecno scienza alla soggettività femminile, dal sentimento individuale alla cura del mondo. Ma è forse il tema della passione quello che connota maggiormente l’originalità del contributo della studiosa, e che in quest’ultimo lavoro fa da cerniera fra i due gradi temi, non così facilmente coniugabili, della cura e della giustizia, e che consente di passare da una riflessione per molti aspetti accademica – nella misura in cui tiene necessariamente conto di tutti i riferimenti settoriali – alla chiara enucleazione di una prospettiva agibile, alla robusta tessitura di un filo sempre rintracciabile del che fare. Ci piace vederle, queste passioni così declinate, come la portante di linee guida anche per non esperti, attrezzi utili per questo tempo difficile, che nel confronto diretto con la patologia del presente giunge fino alla pandemia in atto.

Le passioni, dunque. Come portanti di questo progetto di ricerca-perl’azione, esse esibiscono anzitutto una potente funzione cognitiva che consente di superare il tradizionale dualismo passione/ragione. Non sono la «sabbia nel meccanismo della razionalità» ma, in un percorso che va dalla filosofia spinoziana alle neuroscienze di Antonio Damasio, emergono dai processi paralleli e mutuamente correlati di mente e corpo che si rispecchiano continuamente l’una nell’altro, fino a manifestarsi come espressione emotiva di ciò che pensiamo e crediamo.

In questa prospettiva, la giustizia, che deve far fronte a disuguaglianza e sfruttamento, umiliazione e povertà, non può essere ristretta nel recinto delle teorie liberali (alla maniera, fra tutti, di John Rawls) ma deve mobilitare sentimenti come l’umanità e la generosità, la rettitudine e l’indignazione. Solamente dal prendere in carico emotivamente e ponderare razionalmente il sentimento di ingiustizia è possibile pensare e progettare un diverso modello normativo di giustizia.

E in maniera complementare, la cura deve uscire dalla relazione altruistica e oblativa nell’ambito puramente affettivo privato, professionale e sociale, mobilitando sentimenti come l’attenzione la generosità e l’amore, per estendersi nella nuova dimensione globale che convoca «l’altro sconosciuto e distante» nello spazio e nel tempo (i popoli poveri e svantaggiati e i gruppi colpiti da catastrofi da un lato e le generazioni future esposte ai risultati del nostro agire ambientale dall’altro). Non l’una senza l’altra. La metamorfosi del soggetto che aspira alla giustizia ed è capace di cura procede coniugandole nel ricorso alle passioni, che sono la forza emotiva del cambiamento consapevole.

Prendersi cura delle passioni, pertanto, è la via regia che l'autrice indica, in un incedere di tappe che tiene il lettore quasi con il fiato sospeso, verso un finale possibile e lieto. Si muove da un «paradigma ascetico», ancora incentrato sulla relazione del sé col sé, esplorato da Michel Foucault e Peter Sloterdijk per quanto riguarda il controllo delle passioni, e ampliato in Günther Anders dall'apertura straniante all'immaginazione. Incontrando il pensiero di Simone Weil, il sé compie nella «decreazione» un formidabile passo indietro, che conferisce all'altro pienezza di statuto nella relazione, e sulle orme di Adriana Cavarero, la postura del soggetto si fa «inclinata», protesa verso qualcosa che sta al di fuori del sé, verso l'altro. Ma ancora un passo è necessario a partire da questa nuova postura: valorizzare la dimensione emotiva per sviluppare un «soggetto emozionale» che, nella definizione di Pulcini «approda alla metamorfosi in quanto si lascia decentrare dalla dinamica relazionale delle passioni».

MICHELE FABBRI