

transcendental illusion and – at the same time – allow for the hypothetical use of reason. Quite surprisingly, Willaschek adds to this rejection a complementary argument about the non-necessity to assume Transcendental Idealism (TI). As it is very well known, Kant's solution to the paralogisms and the antinomies precisely relies on TI. However, Willaschek thinks that the rejection of TR does not imply any assumption of TI. This argument is developed in chapter 9. The key *demonstrandum* is that TI and TR are not contradictory, so that it is possible to reject the latter without assuming the former. According to Willaschek, TI implies that the properties of cognizable objects (appearances) depend on the possibility of being represented by finite rational beings. Though this is true, it would have been of help to have some reference to Kant's texts, since Willaschek always takes care of this in the whole book. Willaschek also says that this claim is paradoxical, for our cognitions of these properties are not representation-dependent. In addition to this, since many contemporary philosophers outside Kant scholarship do not assume TI, it would be better not to rely on TI in order to leave Kant's critique of metaphysics more philosophically attractive for contemporary approaches (pp. 248-249). This raises some perplexity. How could one think to give up arguing for one of the main achievements of Kant's critical philosophy – according to Kant himself – in order to, allegedly, leave another relevant achievement attractive for contemporary inquirers? One could wonder whether this attractiveness is too good a reason. Willaschek's argument relies on the following steps: 1) TI implies the falsity of TR for TI denies that TR holds for things-in-themselves (TR is thus restricted to appearances, that is empirical objects); 2) TI implies the falsity of TR for TI states that empirical objects do not coincide with the objects of a merely rational order (noumena in the positive sense); 3) neither the first nor the second argument for TR's falsity proves the truth of TI. Thus TI and TR are non-contradictory, for TI is merely the contrary of TR. It follows that "we can deny that the necessary conditions of representing some object in all cases are necessarily conditions of that object [TR] without accepting that empirical objects are mere appearances [TI]" (pp. 250-251). In these terms, Willaschek's argument seems convincing. However, it may be the case that this perspective on TI is too simplified. The role of the pure forms of sensibility in allowing the receptivity of phenomena may require some additional discussion. Though it is true that TI holds for representation-dependent appearances, it is also true that the possibility of experience precisely relies on the fact that our representations can be valid of outer objects. Besides the perplexities of contemporary epistemologists and metaphysicians, Kant may still be right in claiming that it is impossible for us to represent anything outside space and time. Accordingly, by abstracting from the conditions which allow for an appearance to be represented *by us*, there would remain nothing but a mere (some)-thing *in itself*.

Willaschek's reconstruction of the RSA is not only complete and coherent, but also open to further developments into the practical sphere. Kant's practical metaphysics (Postscript, pp. 270-275) – with its postulates, the moral law, the highest good – represents Kant's path to-

wards a non-dialectical and non-illusionary employment of purely rational principles. This perspective, though only sketched, is a significant legacy of *Kant on the Sources of Metaphysics* – together with the systematical reconstruction of Kant's RSA. Kant scholars may hardly avoid dealing with a book which has the merit of discussing a too often overlooked part of Kant's first *Critique*, presenting clear and insightful arguments for original views and accounting for reason's metaphysical drive.

Luigi Filieri

Johannes Gutenberg-Universität Mainz

DOI: 10.5281/zenodo.3903561

Diego S. Garrocho, *Sobre la nostalgia* (Madrid: Alianza Editorial, Madrid, 2019).

*Sobre la nostalgia* è l'ultimo saggio pubblicato da Diego S. Garrocho, professore di Etica e Filosofia Politica presso l'Università Autonoma di Madrid. Pubblicato in Alianza Editorial nel 2019, la scrittura di Garrocho è in grado di coniugare la filosofia con le più diverse espressioni della cultura umanistica, dalla storia alla politica, dalla mitologia al cinema, dall'architettura alla sociologia. Il testo ruota intorno all'analisi della nostalgia, descritta in relazione alla dialettica tra memoria e oblio, dolore e piacere, assoluto e storia, fino a tracciarne i connotati contemporanei in chiave politica. La riflessione sulla nostalgia prende piede da un'interpretazione peculiare della *damnatio memoriae* - il sottotitolo al saggio -, che Garrocho non intende solo come provvedimento punitivo nei confronti della memoria di qualcosa (di una persona, di un evento, di un luogo), ma come dolore causato dalla facoltà della memoria stessa. La memoria genera dolore proprio in virtù del ricordo, a prescindere dal contenuto: non è solo il ricordo di un evento spiacevole che causa dolore (il trauma), ma, anzi e soprattutto, il ricordo di un evento piacevole, proprio perché si colloca in una dimensione che risulta inevitabilmente inaccessibile, quella del passato. Se la memoria si oppone all'oblio, e varie sono state le tecniche proposte dalla tradizione occidentale per ricordare, non sembra esistere una tecnica per dimenticare realmente efficace. Non esiste l'imposizione o l'educazione all'oblio ed è proprio questa impossibilità di dimenticare che rende in qualche modo la memoria una forma di condanna ineludibile. La configurazione della memoria come generatrice di dolore scaturisce da una particolare concezione del tempo che appartiene all'uomo, che Garrocho mutua dalla distinzione aristotelica tra memoria e reminiscenza: mentre la prima facoltà consente di trattenere nel presente un evento del passato (capacità di cui altri esseri viventi sono dotati in diversi gradi), la reminiscenza è quella capacità di sentire come proprio, da sempre, la conoscenza di un determinato evento, quasi come se fosse una forma, per utilizzare un lessico più contemporaneo e forse azzardato, di far emergere dall'inconscio qualcosa di cui non si aveva consapevolezza. In questo senso, si parla dell'associazione platonica tra conoscenza e ricordo, e proprio in quell'oscura mancanza, in quello stato di oblio inconsapevole in cui verte la condizione umana, si sviluppa l'esperienza nostalgica: la

concezione umana di tempo, che riconosce una distinzione tra passato, presente e futuro, ma che in qualche modo avverte una continuità portatrice di un'assenza, genera timore e speranza, curiosità e coscienza della perdita. La propensione dell'uomo sembra essere quella di avvertire una mancanza che vuole colmare: da una parte questa mancanza spinge alla conoscenza, dall'altra gli causa un dolore primordiale, atavico, nostalgico: in questo senso rimpiange, perché viene al mondo già perso, come la grande tradizione occidentale ha avuto modo di raccontare nelle sue sfumature religiose e filosofiche, dalla Genesi all'esistenzialismo. Nella riflessione aristotelica sulla reminiscenza, risulta fondamentale l'intervento non solo sull'anima, ma anche sul corpo. La questione del corpo è centrale, perché rappresenta la stessa base materiale del castigo inflitto dalla *damnatio memoriae*, che prevedeva gesti concreti come il ritiro del nome della persona da dimenticare o la decapitazione dei busti delle statue. In effetti, sembrerebbe che l'unico modo per imporre l'oblio sia quello di avere una superficie di intervento su cui far gravare il peso della condanna, una traccia materiale che però impossibilita un oblio totale, in quanto rimane una testimonianza. Nella stessa natura umana si conserva una traccia indimenticabile, anche se non si sa chiaramente di cosa, anche se non si è probabilmente mai conosciuta: in questo senso, il dolore del ricordo è un dolore decisamente umano, che quindi, per definizione di Garrocho, è un «animale che rimpiange». In spagnolo, il verbo che Garrocho utilizza è «añorar» la cui traduzione italiana «rimpiangere» va spogliata della connotazione di pentimento: il rimpianto a cui si riferisce Garrocho fa leva sulla particolare condizione di chi sa che qualcosa appartiene al passato e che non può più tornare. Il tentativo di cura della condizione esistenziale di rimpianto può essere trovata proprio nella funzione terapeutica dell'oblio, di cui la poetica si fa portavoce: attraverso la rielaborazione di un ricordo, di un gesto, di un esempio, si ricorda ciò che va ricordato, dimenticandone il dolore: «la poetica, nel senso più classico, non è altro che una *tanatopraxia*: un esercizio di creatività al servizio di ciò che è già morto. Un intervento che altera e modifica un corpo, un oggetto o un'esperienza, per ingannarla e farne la sua migliore memoria».

In qualche modo, sembra che la natura dell'essere umano lo porti a provare continuamente un senso di assenza. La particolare sensazione di mancanza di qualcosa di perso assume i connotati specifici della nostalgia nel momento in cui viene inventato il termine alla fine del XVII secolo, precisamente nel 1688, quando Johannes Hofer 22 giugno 1688 coniò la parola per nominare uno stato patologico nella sua *Dissertatio medica de nostalgia odes Heimweh*: in questo periodo nasce il dolore causato dal ricordo della terra natale nei soldati costretti a stare lontani dalla propria patria, dalla propria casa. La nostalgia nasce quindi come mal di patria, come sofferenza riferita allo spazio. Garrocho fa notare che, a partire dal XIX secolo, la nostalgia assume connotati sempre più metaforici e inizia a discostarsi da un'interpretazione puramente patologica. L'oggetto che causa la nostalgia non è più un luogo fisico, ma si trasforma nella mancanza di ciò che davvero non può tornare indietro, il tempo. In effetti, anche riprendendo l'originale interpretazione, non è sempli-

cemente il luogo fisico che provoca dolore, ma è il complesso di condizioni, è quel presente ormai passato, il tempo e come ci si sentiva a quel tempo: l'ambizione di tornare a una vita ormai passata è il motore del lungo pellegrinaggio di Ulisse, che al suo ritorno deve affrontare l'inevitabile scorrere del tempo, sebbene il luogo fosse rimasto lo stesso. La nostalgia si nobilita, riprende in qualche modo e rafforza la sua particolare connessione con la malinconia, esperienza emotiva anch'essa ispirata dal sentimento di mancanza.

Nella sua dimensione politica, la nostalgia sembra essere qualcosa di inevitabile e connaturato allo spirito stesso della Modernità, che nasce con il concetto di progresso: «Non c'è nulla di più moderno della nostalgia perché non c'è niente di più antico del futuro». La prospettiva di un futuro migliore si accosta al lamento del presente e all'ispirazione del passato, in una concezione del tempo tipicamente umana: l'utopia diventa, nel caso della nostalgia, un'utopia retrospettiva. La Modernità, nel clima di emancipazione, quindi di rottura, fa riecheggiare quel sentimento primigenio di mancanza, di perdita, di anelo a ritornare a qualcosa di perso. Sebbene originariamente nata come esperienza connessa al luogo, la nostalgia è attualmente viva nella sua dimensione metaforica. Oggi si assiste, secondo la visione di Garrocho, a una ancor più moderna lettura nostalgica del mondo, in seguito al fallimento della promessa del progresso del XX secolo, in particolare con la caduta del muro di Berlino. Cosa succede quando la promessa viene disattesa? Si perde la speranza e lo sguardo sembra proiettarsi ossessivamente al passato a causa di una paura del futuro: ne sono prova, tra le tante, la recuperazione del passato all'interno della città, che si mobilita per dare spazio al *vintage* e la moda del *selfie*, che si orienta verso una doppia prospettiva: la necessità di immortalare un momento che non ha futuro e di rendere memorabile qualsiasi istante, anche il più insignificante. Si assiste quindi all'ipertrofia della *damnatio memoriae*: la nostalgia sembra essere diventata una caratteristica generazionale, della cosiddetta generazione dei *millennials*: non è più, in senso fisico o metaforico, la volontà di far tornare un passato perso. Non basta più recuperare il corpo fisico del passato, ora si vuole ricordare come si immaginava il futuro. Nell'ossessione del tempo e per il tempo, in un momento in cui il futuro ha smesso di offrire speranze, la caratterizzazione nostalgica degli ultimi anni sembra voler recuperare la stessa concezione del tempo nel passato, cioè come si viveva allora il futuro. Una riflessione particolarmente toccante di Garrocho è la proposta secondo la quale il contrario della speranza, di quella speranza disattesa nel nostro presente, non è la disperazione, quanto piuttosto l'inversione del tempo, cioè l'esplosione del sentimento nostalgico fino al punto di provare a tornare a una configurazione del passato-presente, vivere il presente con le stesse modalità e atteggiamento del passato.

Se, d'accordo con Garrocho, l'attenzione del presente sembra essere inconsciamente rivolta al passato e se davvero si assiste a una perdita di speranza per il futuro, varrebbe forse la pena capire quale futuro ci si prospetta nell'immediatezza. L'analisi del professore spagnolo compie salti tra il concetto di progresso e speranza, si muove tra la promessa e la disillusione, e sembra in qual-

che modo orientare la storia verso un punto di non ritorno. In questo senso, sorge naturale, come sempre e ancora più di sempre, l'interrogazione sulla visione del tempo: come saremo visti nel futuro noi, che in questo momento vogliamo tornare a vivere il futuro come nel passato? Se il fallimento della speranza è dovuto alla promessa disattesa del progresso, è vero, come scrive Garrocho, che la risposta può essere l'inversione del tempo, la volontà di tornare a credere in quella promessa. C'è però forse anche un'altra via d'uscita: rinunciare a quel concetto di progresso o a quel concetto di promessa. Nel momento in cui avviene il tradimento, si può desiderare di tornare a vivere quel sodalizio immacolato con la promessa o, in alternativa, riconsiderare il contenuto di quella promessa. La domanda che genera *Sobre la nostalgia* è: si può ambire a costruire un futuro liberato dall'ossessione del progresso? Si può applicare, in chiave retrospettiva, una tradizione filtrata dall'insegnamento del tempo? Il fallimento della promessa può essere l'occasione per una nuova promessa, supportata dal concetto di perdono, quel perdono che Derrida suggeriva potesse essere possibile solo senza dimenticare il male. C'è qualcosa che va perdonato se si vuole ambire alla costruzione del futuro: se, come scrive Garrocho, il «futuro è l'unico passato che si può cambiare», allora forse l'esperienza del tradimento della promessa dovrebbe averci insegnato a perdonare: perdonare, nel presente, il fallimento della promessa che inevitabilmente ci riserva il futuro.

Fabio Scalese

*Centro de Ciencias Humanas y Sociales, Madrid*

DOI: 10.5281/zenodo.3903563

Johann Friedrich Blumenbach, *Contributi alla storia naturale*, a cura di Mario Marino, prefazione di Giulio Barsanti (Milano-Udine: Mimesis, 2018).

A pochi anni di distanza dalla ristampa moderna dei *Beyträge zur Naturgeschichte* di Johann Friedrich Blumenbach, avvenuta nel 2014 per la serie *Historia Scientiarum* dell'editore Olms, Mario Marino ne propone, ora per il pubblico italiano, un'accurata traduzione (*Contributi alla storia naturale*) che esce, nel 2018, per la collana di *Mimesis Filosofia/Scienza* a cura di Vallori Rasini. Certo la traduzione in italiano dei *Beyträge* colma un vuoto nella ricezione di Blumenbach in Italia, poichè oltre alla traduzione del saggio sul *Bildungstrieb* (*Impulso formativo e generazione*, Salerno: 10/17, 1992) a cura di Antonella De Cieri e alle traduzioni ottocentesche dell'*Handbuch der Naturgeschichte* (*Manuale di storia naturale*, Lugano: Vanelli, 1825, Milano: Fontana, 1826-1830), non si davano al momento significativi sviluppi nel panorama italiano degli studi blumenbachiani. Ma non si tratta solo della traduzione di uno dei più emblematici scritti di uno dei «Maestri della Germania» (L. Marino, citato a p. 11). Marino coglie l'occasione per ampliare le sue ricerche su Blumenbach e sugli stessi *Beyträge*, in parte avviate appunto quattro anni prima con l'edizione tedesca, in parte affidate ad articoli più recenti, come quello pubblicato insieme a R. Bonito Oliva e G. D'Alessandro sulla *Storia naturale e antropologia nei blumenbachiani* "Beyträge

*zur Naturgeschichte*", «Studi filosofici», XXXIX, 2016, pp. 309-324, e proporre, con ciò nuovi spunti e direttrici di indagine, a partire dall'ampiezza e ricchezza tematica del testo blumenbachiano.

Insieme alla prima (1790) e alla seconda (1811) parte dei *Beyträge*, il curatore acclude al volume un essenziale apparato filologico con le aggiunte e le modifiche più significative apportate da Blumenbach nella revisione della prima parte (pubblicata nel 1806) e, a seguire, un'appendice iconografica con le 'vignette' di Daniel Chodowiecki (1726-1801), raffiguranti le cinque 'varietà' in cui Blumenbach aveva suddiviso la 'specie' umana. Sono tali appendici, non presenti nell'edizione tedesca del 2014 dei *Beyträge*, unitamente alla breve Prefazione di Giulio Barsanti e alla «lunga e sapiente introduzione» (così Barsanti a p. 7) del curatore sulla genesi del testo e sulla storia della sua ricezione (Introduzione, pp. 11-65), a fare del volume non la semplice trasposizione dei *Beyträge* in lingua italiana, ma un nuovo originale contributo nella storia editoriale del testo e non solo. Si tratta di un valido strumento che consente di ripercorrere lo sviluppo del pensiero e della metodologia della storia naturale di Blumenbach, finalizzato alla promozione e alla continuazione, anche in Italia, delle ricerche incentrate su questo autore.

Rispetto al contributo fornito nel saggio introduttivo all'edizione tedesca, Marino approfondisce qui in maniera decisiva le tappe che hanno condotto alla pubblicazione dei *Beyträge*, senza dimenticare la premura con cui Blumenbach si era assicurato di poter affidare le illustrazioni al «pittore dell'anima» Chodowiecki (Intr., p. 18), il «più ricercato, acclamato, costoso e remunerativo incisore in Germania» (Intr., p. 21), noto anche per le sue illustrazioni nei *Göttingen Taschencaender* di Lichtenberg, nei *Physiognomische Fragmente* di Lavater e nell'*Elementarwerk* di Basedow (Intr., p. 20). Se è pur vero che l'attenzione per le immagini è indice degli intenti divulgativi dell'autore, preme a Marino sottolineare come essa racchiuda una valenza anche scientifica, attestando l'impegno decennale di Blumenbach per la realizzazione di quest'opera nonché il suo interesse per la componente concreta ed empirica, figurativa e comparatistica delle indagini naturalistiche e antropologiche. Così, a dispetto della ricezione non troppo fortunata dei *Beyträge*, di cui Marino individua alcune possibili cause (dal «loro carattere non strettamente accademico» al dichiarato «intento anche divulgativo» dell'autore), i *Contributi alla storia naturale* non sono affatto uno «scritto poco originale e di scarso impatto» ma, al contrario, – e questa è una delle tesi principali del curatore – si inseriscono in pieno nella produzione scientifica e originale del loro autore e ne riflettono, in ogni caso, le idee fondamentali rintracciabili nelle altre opere (Intr., p. 14). Testimonianza di ciò sono i rimandi ad altri scritti, come le *Institutiones Physiologiae* del 1787 (p. 86), il *De generis humani varietate nativa* (p. 91) e le *Abbildungen naturhistorischer Gegenstände* (1796-1810), viceversa, i riferimenti ai *Beyträge* presenti in altri lavori di Blumenbach e segnalati da Marino nel saggio introduttivo. Rispetto a scritti più incentrati tematicamente (come il *Bildungstrieb*) o decisamente più ampi e completi (come l'*Handbuch*), i *Beyträge* sono l'opera che maggiormente si presenta quale «sintesi così elementare, di dimensioni contenute e, al contempo, filosofica-