
KANT: LA MALATTIA MENTALE COME PATOLOGIA DELLA COSCIENZA

Fabrizio Desideri

1. Basta avere ascoltato con un poco di attenzione la Regina della notte nel *Flauto Magico* di Mozart, in particolare la penultima scena, per comprendere quanto sia fragile il trionfo illuministico di Sarastro e dei suoi sacerdoti che suggella l'opera. L'*Ewige Nacht* (Eterna Notte), la cui sinistra potenza è qui evocata nella cupa tonalità in re minore – la stessa del concerto n. 20 per pianoforte e orchestra (il famosissimo k. 466), la stessa del *Requiem* – inabissandosi precipitosamente con Monostatos e le tre dame annuncia qui il suo ritorno. Se non nella forma di un principio antitetivamente simmetrico a quello razionalistico della luce, la Regina della notte mozartiana è destinata a tornare come ombra, come quell'ombra che la ragione alberga in sé¹: come un altro intimo a se stessa. Gli anni del *Flauto magico* sono gli stessi della sordità di Goya. E nessuno saprà in questo trapasso epocale trasformare in immagine più di Goya – come Jean Starobinski ci ha insegnato² – la potenza dell'ombra sulla luce: quella potenza da cui scaturiscono mostri. A questi stessi mostri partoriti nel sonno/sogno della ragione – quelli che detteranno il ritmo espressivo ai dipinti della Quinta del Sordo – accenna Kant in una nota della *Religione nei limiti della sola ragione*. In questa nota, dedicata allo Schiller del saggio su *Dignità e Grazia*, Kant ri-

corda come Ercole può divenire Musagete, può ascoltare-guidare le Muse solo dopo aver sconfitto i mostri.

Quali possano essere o cosa possano significare per l'umanità questi mostri, Kant – vero *analogon in munere philosophico* di Mozart *purus musicus* – lo suggerisce in un breve e singolare saggio del 1794, un testo alquanto enigmatico dedicato alla *Fine di tutte le cose*³. «Ma perché mai gli uomini attendono una fine del mondo?»⁴ – si chiede Kant in questo saggio. Uno dei motivi lo trova nell'opinione che la natura del genere umano sia corrotta fino alla disperazione, al punto che «porre fine ad esso e precisamente una fine spaventosa sarebbe (per la maggior parte degli uomini) l'unica misura conveniente alla suprema saggezza e giustizia». E tra le immagini del mondo che questa opinione genera vi è appunto quella che lo figura come un manicomio (*ein Tollhaus*) dove «non solo ciascuno per proprio conto riduce a nulla i suoi propositi, ma dove ognuno reca all'altro ogni immaginabile sofferenza e per giunta reputa massimo onore l'abilità e il potere di far ciò»⁵. L'accenno – già di per sé significativo – torna nell'ultima parte del saggio, dove Kant definisce la «fine di tutte le cose che passano per le mani degli uomini, persino quando i loro fini siano buoni» come follia (*Torheit*) ovvero come «l'uso di mezzi contrari ai fini per cui sono usati»⁶. Saggezza, per contro, si dà nell'accordo fra la ragione nel suo uso pratico e il fine ultimo di tutte le cose: il Sommo Bene che, nella sua dimensione di ideale della ragione, dimora soltanto in Dio. Tra saggezza e follia – pare qui concludere Kant – la lotta è sempre inconclusa e la possibilità di un'intima perversione del rapporto tra la labilità dell'immaginazione umana e l'universalità imperativa della ragione è permanentemente aperta. Tanto che – osserva Kant citando il Paolo di

Filippesi 3, 12 – «l'assicurazione contro la follia, che l'uomo può sperare di ottenere solo per tentativi e mutando ripetutamente i suoi piani è più che altro "un tesoro che anche il miglior uomo può solo inseguire per cercare di afferrarlo", ma non può mai lasciarsi prendere dalla egoistica convinzione di *averlo afferrato* e tanto meno di agire in base ad essa»⁷. Nella fragilità che contraddistingue la sua costituzione, nell'impossibilità di ridurre *ad unum* l'eterogeneità radicale tra le sue facoltà conoscitive (sensibilità ed intelletto), l'uomo è essenzialmente *insecurus* nei confronti della follia. E tale *insecuritas*, che qui è considerata sotto il profilo puramente etico, non può non riguardare anche l'uso della ragione sotto il profilo semplicemente pragmatico (ossia di quanto l'uomo stesso può fare della propria natura) e, più a monte, sotto il profilo puramente cognitivo.

È appunto nella *Antropologia pragmatica* (pubblicata nel 1798, dunque nello stesso anno in cui apparve lo scritto sul *Conflitto delle Facoltà*) e segnatamente nella sezione dedicata alla "Facoltà di conoscere in quanto è fondata sull'intelletto", che Kant affronta per l'ultima volta in maniera sistematica il tema delle «deficienze e delle malattie dell'animo» e quindi quello delle malattie mentali. Come strettamente correlata a questa trattazione va poi considerata la Terza parte del *Conflitto delle facoltà* (quella riguardante il conflitto della Facoltà filosofica con quella di Medicina). Qui Kant, nella forma di una lettera di risposta al medico Christopher Wilhelm Hufeland (autore dell'allora celebre trattato su *L'arte di prolungare la vita umana*), parla della «potenza che ha l'animo di dominare i suoi sentimenti morbosi mediante il solo fermo proponimento»⁸ e dunque di una dietetica (della mente e del corpo), come arte di prevenire le malattie, in opposizione ad una terapeutica, cioè all'arte di guarirle. Sullo sfondo di en-

trambe le trattazioni sta l'idea (un'idea di matrice stoica e questo Kant lo esplicita a più riprese con rimandi a Posidonio, a Crisippo e al Cicerone della *Quarta Tuscolana*) di una intima connessione tra teoria e terapia: tra filosofia e salute della mente (e, più in generale, dell'anima). A quest'ultimo proposito basti citare quanto affermato da Kant in uno scritto polemico di un paio d'anni prima (*l'Annuncio della prossima conclusione di un trattato per la pace perpetua in filosofia*):

L'effetto della filosofia è la salute della ragione (*status salubritatis*). Dato però che la salute umana (...) è un continuo ammalarsi e guarire di nuovo, con la semplice *dieta* della ragione pratica (ad esempio con una ginnastica di essa) non è ancora risolto il problema di mantenere quell'equilibrio che si chiama salute e che sta sospeso sulla punta di un capello; perciò la filosofia deve agire (terapeuticamente) come un *medicinale* (materia medica) per il cui impiego sono necessari dispensatori e medici (questi ultimi [ossia i filosofi] sono anche i soli legittimati a *prescriverne* l'uso)⁹.

2. Senza considerare questo sfondo, che si può riassumere nella connessione tra filosofia e terapia della mente, non solo non si comprendono le estreme pagine che Kant dedica ad una tassonomia delle patologie mentali, ma non si comprende nemmeno il fatto che questo tema costituisce un vero e proprio basso continuo della sua ricerca, destinato ad emergere in momenti estremamente significativi. Ciò, ovviamente, a partire dal saggio del 1764 che Kant dedica esplicitamente alle "malattie della testa". In questo stesso anno Kant pubblica anche le brillanti *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, dove alcune pagine riguardano una pur significativa

analisi psico-fisiologica dei quattro temperamenti dell'animo umano, con una particolare attenzione a quello malinconico. Mentre, però, nelle *Osservazioni* la psicopatologia kantiana non si distingue ancora dalla tradizionale dottrina umorale, il coevo saggio sulle "malattie della testa" contiene, sia pur in forma embrionale, una vera e propria svolta nella considerazione di tale fenomeno. Nel *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* Kant sembra, infatti, lasciarsi definitivamente alle spalle la dottrina dei temperamenti per avviare un'indagine sull'origine delle malattie mentali nella quale diviene decisivo un confronto tendenzialmente sistematico con una teoria delle facoltà cognitive¹⁰. Senza dubbio in quella che qui viene definita «una piccola *onomastica* delle infermità della testa»¹¹ (che va dalla paralisi che la colpisce allorché si trova in stato di idiozia fino alle convulsioni nello stato di follia) persiste ancora un'incertezza metodologico-diagnostica che lo conduce ad ipotizzare la radice delle manifestazioni patologiche della testa nel tratto digestivo piuttosto che nel cervello. Ma l'incertezza, in questo caso, riguarda piuttosto l'eziologia e si ripresenta, infatti, con l'accento al tema dell'ereditarietà delle malattie mentali. Già l'assunto iniziale del saggio e la sua stessa cornice rousseauiana, manifestata nell'accento a quanto possano influire sul manifestarsi di infermità mentali sia la coercizione artificiosa sia l'opulenza della condizione civile (in opposizione agli stimoli benéfici della semplicità e della ottemperanza della natura), spingono però l'analisi di Kant, almeno per quanto riguarda la fenomenologia sistematica della malattia mentale, in una direzione esplicitamente anti-riduzionistica. Senza indugiare sull'intricata nomenclatura kantiana, possiamo sinteticamente sostenere¹² che le patologie mentali sono qui intese come l'intima rottura del rapporto armo-

nico fra le facoltà dell'animo umano – e cioè tra il *Witz* (l'ingegno), l'intelletto, la capacità di giudizio (*Urteilkraft*) e la ragione – piuttosto che come il prodotto di una «condizione civile perversita»¹³. La minore o maggiore gravità del disturbo è così correlata ad una scala di difettività armonica che da una semplice carenza della facoltà di volta in volta implicata passa ad uno stravolgimento o perversione di essa (nel suo uso e quindi nel rapporto con le altre) ed infine ad un vero e proprio disordine nel quale la disarmonia si è per così dire stabilizzata. Tralasciando gli esempi di semplici deficit intellettivi (come l'ottusità, la stupidità e simili), è interessante osservare come anche nel caso di vero e proprio stravolgimento della facoltà razionale (nel caso della stoltezza (*Torheit*) o della sciocchezza (*Narrheit*)), questo non dipenda semplicemente da un prevalere delle passioni sulla ragione, quanto piuttosto da un difetto interpretativo della ragione stessa, la quale o si lascia incatenare dalla passione assegnandole il ruolo del comando oppure si fissa su di essa come su un'inconsistente chimera capace di rovesciarne i principi. Ciò sta a dire, insomma, che già nel saggio del 1764 la patologia mentale, per Kant, si manifesta e consiste essenzialmente (tralasciando la questione oscura della sua origine) in una patologia della ragione e, più in generale, delle facoltà cognitive. Con il senno di poi, in questo caso con il senno del Kant critico, si potrebbe anche sostenere che tutte le patologie gravi della mente (non quelle solamente deficitarie, bensì quelle destinate a suscitare "sdegno", nel caso della perversione, o "commiserazione", nel caso di disordini mentali stabilizzati in stati maniacali) sono configurabili come patologie della coscienza ossia di ciò che, in virtù del ruolo principale che vi svolge l'intelletto, conferisce unità e identità all'animo umano. E considerando – ancora dal pun-



to di vista del Kant critico – il ruolo che l'immaginazione svolge nel costituirsi sia della coscienza empirica sia di quella pura o trascendentale, si potrebbe anche concludere che l'insorgere di stati maniacali come l'alienazione (*Verrückung*), la demenza (*Wahnsinn*) e il delirio allucinatorio (*Wahnwitz*) viene determinato proprio dalla differente distorsione del rapporto armonico tra la facoltà immaginativa e le facoltà intellettuali genericamente intese (intelletto, capacità di giudizio, ragione).

«L'anima di ogni uomo – osserva Kant – non cessa nemmeno in stato di totale sanità o di dipingersi ogni sorta di cose che non sono presenti oppure di completare certe imperfette somiglianze nella rappresentazione di cose presenti, con uno o più tratti chimerici che la sua capacità poetica inserisce nella sensazione»¹⁴. Le rappresentazioni prodotte da quella che qui viene chiamata *eine schöpferische Einbildungskraft* (una capacità creativa di formare immagini) sono quelle stesse che acquistano tutta la

loro intensità e parvenza di realtà durante il sonno. *Alienato*, così, è colui che sogna nello stato di veglia: le immagini nel suo caso si sono ormai sostituite alle cose percepite e fungono quasi da un principio privato di realtà nel quale la coscienza ha perso la funzione di soglia discriminante tra esperienza interna ed esterna, tra pura immagine e percezione. *Demente* è invece colui che inferisce giudizi del tutto alla rovescia da rappresentazioni sensibili e da esperienze di per sé valide (ed un tipo particolare di demente è appunto il malinconico). Mentre *dissociato* o *delirante* (forse quello che oggi diremmo schizofrenico) è, infine, quel soggetto nel quale il disordine ha raggiunto la ragione stessa, fino a produrre in lui «lambiccati giudizi immaginari sui concetti generali»¹⁵. È quest'ultima la patologia che, secondo Kant, più assomiglia al delirio mistico ossia a quello stato di *Schwärmerei* (esaltazione fanatica) dove semplici immagini hanno il valore di intuizioni metafisiche capaci di dissociare il soggetto da quell'orizzonte comunicativo assicurato dal sano intelletto comune e – più in alto – da quella comunità della ragione che distingue la forma stessa della coscienza umana.

Tra il saggio del 1764 sulle “malattie della testa” e la trattazione delle malattie mentali contenuta nell'*Antropologia pragmatica* intercorrono trentaquattro anni. Al centro di questo spazio di tempo v'è innanzi tutto il decennio mirabile nel quale Kant scrive le tre Critiche. Se si accetta la parzialità della prospettiva problematica del nostro contesto discorsivo, potremmo anche ipotizzare – come è già stato fatto¹⁶ – che le tre Critiche ed in particolare quella della Ragione pura rappresentano la risposta kantiana ai problemi epistemologici, etici ed estetici sollevati dal saggio del 1764, soprattutto se lo si mette relazione con la critica della visionarietà metafisica esplicitata nello scritto che Kant dedica due anni do-

po a Swedenborg. La pur fragile e sempre precaria salute della ragione – e dunque il nesso tra terapia della mente e filosofia – non poteva essere affidato ad un generico ricorso al normale funzionamento dell'intelletto. Anche di questo Kant sapeva come il suo equilibrio interno fosse sempre sospeso sulla punta di un capello. Né poteva certo valere l'appello ad un qualche fondamento extra-razionale, dove, ancora una volta, scartata la possibilità di un accesso ontologicamente descrittivo alle cose in se stesse, si sarebbe idolatricamente assegnato ad una pura immagine la capacità di esprimere in maniera immediatamente cognitiva la sublime natura dell'Infigurabile (ossia della ragione stessa e delle sue idee). La via scelta da Kant nella Prima Critica è quella di una pura auto-interrogazione e, dunque, di una pura auto-analisi della ragione. È solo a questo livello – al livello estremamente critico di una eroica solitudine, dove il soggetto empirico recede nel cono d'ombra del baconiano *de nobis ipsis silemus* – che Kant non perde di vista la “fertile bassura dell'esperienza”, precisamente per il motivo che nella critica della ragione pura (nella sua radicale auto-analisi) viene interrogata la più intima possibilità dell'esperienza stessa. E proprio in questa solitaria auto-interrogazione la ragione kantiana non dimentica affatto l'ombra che custodisce in sé, fino al punto di gettare lo sguardo sul suo stesso abisso. Ciò avviene puntualmente in un celebre passo della “Dialettica trascendentale”, dove Kant osa fingere la domanda stessa (“*ma donde sono io allora?*”) nell'Ente che pensiamo come Sommo. È allora, scrive, che «tutto si sprofonda sotto di noi, e la massima come la minima perfezione sta sospesa senza sostegno unicamente di fronte alla ragione speculativa, alla quale non costa nulla far sparire l'una come l'altra senza il minimo impedimento»¹⁷.

Sullo sfondo di questa premessa, l'estrema trattazione kantiana della follia contenuta nell'*Antropologia pragmatica* del 1798 assume quasi il senso di una critica della ragione *ex negativo*. L'accento ironico e spigliato del saggio della prima maturità (Kant nel '64 aveva quarant'anni) ha ora ceduto il passo ad una tonalità più malinconica. Quanto Kant cerca qui di scandagliare è quello che Wolff e Baumgarten chiamavano il *fundus animae*. Il riduzionismo fisiologico adombrato nel titolo del saggio del '64 è ormai definitivamente abbandonato. L'analisi ora riguarda esplicitamente le debolezze, le malattie dell'anima in relazione con la sua facoltà conoscitiva, come a dire che anima e facoltà della conoscenza non sono affatto coestensive. D'altra parte Kant, nella sua analisi, deve anche preoccuparsi di distinguere la follia in senso proprio (come patologia) da quel minimo di follia indispensabile perché si dia quella felice disposizione alla produzione di idee estetiche che caratterizza l'*operari* del genio artistico (dove la 'naturale' armonia delle facoltà dell'animo funziona in senso metacognitivo e questa armonia o principio di vivificazione interno alle facoltà dell'animo Kant la chiama *Geist*: spirito).

Il punto di partenza kantiano, esplicitato sin dalle prime pagine del libro (nel § 5), è offerto da quelle rappresentazioni oscure con le quali l'uomo ama spesso giocare, ma dalle quali ancor più spesso viene giocato, fino al punto che il sano intelletto «non può salvarsi dalle assurdità nelle quali lo getta la loro influenza, se anche ne riconosca la natura illusoria»¹⁸. C'è insomma una potenza dell'illusione e dunque di una *facultas fingendi* o immaginazione tale da sottrarsi alle funzioni di governo dell'intelletto. L'intelletto può pure illuminarle, ma queste persistono con la sinistra efficacia con cui persiste l'ombra. Secondo quanto leggiamo nella *Menschenkunde* (Scienza del-

l'uomo), una trascrizione di lezioni kantiane sull'antropologia filosofica risalenti al 1790-91,

(noi) possiamo comparare l'anima umana ad una grande carta geografica su cui una grande quantità di punti non è illuminata, mentre lo è solo una piccola parte. La parte non illuminata è il campo delle rappresentazioni oscure, i pochi puntini illuminati costituiscono le rappresentazioni chiare, e tra le rappresentazioni chiare se ne segnalano alcune per la loro luce particolare: sono le rappresentazioni distinte¹⁹.

3. Aspirare ad una totale illuminazione del fondo oscuro dell'animo sarebbe pretesa vana e altrettanto generatrice di patologia che l'affidarsi al mero gioco delle rappresentazioni. È vero che l'uomo è razionale finché può sottrarsi all'influsso delle rappresentazioni oscure e lo può appunto confutandone il potere, portandole alla chiarezza del giudizio. Nondimeno, però, l'autonomo impegno dell'immaginazione, che in questa regione si alimenta, non è mai pienamente confutato dalla ragione e così, conclude Kant, «ci troviamo sempre tra la paura e il suo rifiuto»²⁰.

Rispetto a questa drammatica sospensione, alla fragile tensione che la caratterizza, la ragione non decide, può solo fare chiarezza. Questo gesto conduce Kant a tracciare una linea netta nel campo delle malattie dell'anima in rapporto alla conoscenza, una linea che le divide in due specie principali: «l'una consiste in chimere (ipocondria), l'altra in una perturbazione della mente (mania)». Nella prima, l'ammalato vigila ancora sulla propria malattia, cosciente che «i suoi pensieri non seguono un giusto corso, perché la sua ragione non ha sufficiente dominio di sé per poter raddrizzare o trattenere o so-spingere il corso dei pensieri»²¹. La seconda, la ma-

nia, è un corso volontario di pensieri che ha la propria regola (soggettiva), ma che va contro le regole (oggettive) conformi alle leggi dell'esperienza. Come Kant chiarisce poche pagine dopo, solo i turbamenti ipocondriaci sono riassumibili in una patologia dell'immaginazione. Il conflitto psichico, in questo caso, produce sofferenza, ma non fino al punto di destabilizzare irreversibilmente quella funzione dell'unità e dell'identità di sé espressa come coscienza. È questa invece che si perde in quello stato di essenziale e inguaribile disordine che caratterizza le manie.

La successiva quadripartizione kantiana tra 1) confusione mentale (*amentia*), 2) delirio (*dementia*), 3) dissociazione (*insania*), 4) stravaganza (*vesania*), è perciò tutta scandita attraverso il riferimento a turbe delle facoltà cognitive superiori e cioè a turbe dell'intelletto in rapporto alla successione delle rappresentazioni sensibili, quindi in rapporto a quelle puramente immaginarie, poi in rapporto alla capacità di giudizio e infine alla ragione stessa. Ma il vero segno generale della pazzia, osserva conclusivamente Kant, sta «nella perdita del *sensus commune* (*sensus communis*)» e nel «subentrare invece del *sensus logico personale* (*sensus privatus*)»²². Un criterio soggettivo necessario della giustezza dei nostri giudizi in genere, e quindi anche della sanità del nostro intelletto, consiste infatti in questo: nel fatto che «noi rapportiamo il nostro intelletto anche a quello degli altri, e non ci *isoliamo* col nostro, e con la nostra rappresentazione privata non giudichiamo tuttavia *pubblicamente*»²³. Tutto ciò non va letto genericamente, bensì alla luce del percorso filosofico tracciato dalle Tre Critiche ed in particolare dalla Terza. È qui, infatti, che emerge quella nozione di coscienza estetica che consiste senz'altro nella dimensione intenzionale del sentire e del sentimento, ma appunto



in quanto esso è espressione di un gioco tra le facoltà dell'anima che rimanda ad una comunità del senso dove l'intelletto, seppur non padrone di casa, non è l'estraneo – semmai è l'ospite, nel suo duplice senso attivo e passivo (nello stesso tempo), e dunque principio di una coscienza che ha origine nell'ascolto²⁴. Anche nel caso della coscienza estetica e dell'esperienza che ne è all'origine, l'unità del soggetto psichico non consiste insomma in un sentire scisso dalla vita dell'intelletto, bensì in un rapporto tra le facoltà cognitive. Ciò conferma che la sanità della mente coincide sempre per Kant con una qualche forma di coscienza (seppur non necessariamente con quella governata dall'intelletto, che trova la sua giustificazione trascendentale nella rappresentazione dell'"Io penso"). È per questo che il senso complessivo della trattazione kantiana della patologia men-

tale, nella sostanziale linea di continuità che congiunge il saggio del 1764 "sulle malattie della testa" alle pagine estreme dell'*Antropologia pragmatica* e del *Conflitto delle Facoltà*, si precisa nei tratti di una fenomenologia patologica della coscienza. In tale fenomenologia prende figura l'ombra proiettata dalla essenziale fragilità della salute e, dunque, dell'unità-integrità della coscienza umana. Leggere in tutto ciò solo il melanconico suggello dell'epoca dell'*Aufklärung* significherebbe un deciso fraintendimento del progetto filosofico all'origine del criticismo. La melanconica meditazione kantiana sull'ombra che la ragione umana alberga nel suo intimo ha anche il senso dell'apertura di un'epoca.

Con i primi romantici, ed in particolare con la loro idea-guida di intendere 'genialmente' la coscienza del soggetto comune, l'intima alterità dell'ombra della ragione rinvia al volto velato dell'autonoma potenza della natura²⁵. L'ombra si rivela, in ciò, riflesso della Notte, "sacra, ineffabile, misteriosa"²⁶ ovvero di un principio generativo anteriore al *factum* stesso della ragione. Non c'è perciò coscienza di sé, per i primi romantici, senza memoria di questa Notte feconda e insondabile «che dischiude in noi infiniti occhi»²⁷. In questo passaggio, che ha il senso di una inquieta sospensione, si dilata in maniera inedita la sfera dello scambio tra lo spazio luminoso dell'intelletto e quello oscuro e plurimo della sensibilità. Se la coscienza si definisce in ciò, con le parole di Novalis, come "sostanza dei sensi", d'altra parte la vita di questi ultimi appare come un esplicitarsi della oscura intelligenza della natura. Di qui la complementarità romantica di filosofia e poesia e l'aspirazione ad una simpatetica convergenza tra il genio estetico e la coscienza del soggetto comune. Sullo sfondo sta il gesto filosofico con il quale i romantici si distaccano intimamente da Kant senza

poter abbandonare i presupposti della sua svolta copernicana; quel gesto che mira ad unificare il punto di vista di Fichte e quello di Spinoza: l'internalismo produttivo dell'io e l'esternalismo plastico della natura. Il presupposto di tale unificazione è certo offerto dall'affinità strutturale tra l'immaginazione che produce la coscienza e quella all'opera nella natura. D'altra parte, affinché tale unificazione divenga effettuale, è necessario pensarla come un processo infinitamente approssimativo di armonizzazione tra i due poli. Ciò conferisce un carattere eminentemente progettuale alla filosofia romantica. In essa la fragilità della coscienza, criticamente analizzata da Kant, acquista consistenza ontologica: coscienza di sé nella sua figura compiuta significa perfezione della natura (disvelamento del suo "in sé"). Il fatto, però, che qui il cerchio non si chiuda mai, che la sua realizzazione sia puramente immaginabile (in idea), acuisce il senso della fragilità e lo sposta nel cuore della natura. La stessa riflessione novalisiana circa l'essenziale coappartenenza di salute e malattia, pur alimentandosi di altri motivi (come ad esempio della polarità browniana tra stenia ed astenia), può essere intesa anche come una estensione in senso onto-fisiologico di quella kantiana tra sanità e patologia della mente. Anche in tal caso, all'origine c'è un pensiero la cui chiave affettiva è offerta dal sentimento della malinconia. Non più quella sobriamente asciutta e, al fondo, serena di Kant. Bensì una malinconia in perenne oscillazione tra il polo della voluttà e quello del lutto, tra la tensione all'unità della coscienza come armonizzazione di opposti e il sentimento che quest'ultima è pur sempre un compito infinito e, perciò, necessariamente destinato all'imperfezione.

È appunto per questo che l'emergenza del tema del doppio, ad esempio in Hoffmann, ha più il senso dell'esplosione dell'originaria idea protoromantica

di unificare spirito e natura, che non quello della sua negazione. La novità filosofica più significativa in tema di patologia della mente sarà costituita, in Germania, dalla pagina che Hegel gli dedica nel paragrafo 408 della *Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Qui il punto di partenza esplicito nella considerazione della follia è il concetto della coscienza sviluppata e intellettiva. In una misura tale, però, che rende il rapporto tra normale e patologico molto più asimmetrico di quanto non fosse in Kant e nella dilatazione che conosce presso i romantici. Rimane certamente l'imponderabile della genesi della follia («è spesso difficile dire dove l'errore cominci a diventare follia»²⁸), ma compare una maggiore fiducia nella sua guaribilità. Hegel riconosce a questo proposito i meriti di Philippe Pinel ed osserva come il trattamento psichico debba tener fermo il punto di vista che l'alienazione non è la perdita astratta della ragione (né dal lato dell'intelligenza né da quello del volere), ma è alienazione e dunque contraddizione nella ragione che ancora esiste: contraddizione in se stessa al pari della malattia e quindi, proprio per questo, un negativo che può essere tolto. Della malinconia kantiana qui, al fondo, non sembra esserci più traccia. Nell'equazione hegeliana tra libertà e spirito l'ombra permane, ma solo nella figura interiorizzata del momento: come alterità compresa attraverso quel travaglio del negativo nel quale la sostanza si è trasformata in soggetto.

¹ Per il tema del rapporto tra ombra e Illuminismo vedi il magistrale studio di M. BAXANDALL, *Shadows and Enlightenment*, Yale University Press, New Haven & London, 1995.

BINSKI, *1789 i sogni e gli incubi della ragione*, trad. it. di S. Giacomoni, Garzanti, Milano, 1981, in part. pp. 105-116.

² Cfr. ad esempio di J. STARO-

³ A questo saggio kantiano è sostanzialmente dedicato il

mio *Quartetto per la fine del tempo. Una costellazione kantiana*, Marietti, Genova, 1998.

⁴ I. KANT, *La fine di tutte le cose* in ID., *Questioni di confine. Saggio polemico (1786-1800)*, a cura di F. DESIDERI, Marietti, Genova, 1990, p. 43.

⁵ *Ibidem* (in nota).

⁶ Ivi, p. 47.

⁷ Ivi, p. 48 (la citazione di Kant da Paolo è imprecisa, introducendo espressioni come *Kleinod* (gioiello/tesoro), mentre nell'epistola si parla di traguardo o premio).

⁸ I. KANT, *Il conflitto delle Facoltà* in ID., *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. RICONDA, Mursia, Milano, 1989, p. 295.

⁹ I. KANT, *Annuncio della prossima conclusione di un trattato per la pace perpetua in filosofia*, in ID., *Questioni di confine*, cit., pp. 74-75.

¹⁰ Un'approfondita analisi di tale questione si trova in O. MEO, *La malattia mentale nel pensiero di Kant*, Tilgher-Genova, Genova, 1982.

¹¹ I. KANT, *Saggio sulle malattie della testa*, in ID., *Ragione e ipocondria*, a cura di P. MANGANARO, 10/17, Salerno, 1989, p. 58.

¹² Assentendo in ciò con la tesi sviluppata da P. MANGANA-

RO in *Kant e la ragione estranea*, saggio introduttivo a I. KANT, *Ragione e ipocondria*, cit., pp. 7-53.

¹³ P. MANGANARO, op. cit., p. 32.

¹⁴ I. KANT, *Saggio sulle malattie della testa*, in ID., *Ragione e ipocondria*, cit., pp. 75-76.

¹⁵ Ivi, p. 72.

¹⁶ Da R. E. BUTTS in *Sogno e ragione in Kant. La metodologia del doppio governo*, trad. it. di M. Fornai, Armando, Roma, 1992, cfr. in particolare p. 334.

¹⁷ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B, 641.

¹⁸ I. KANT, *Antropologia pragmatica*, trad. it. di G. Vidari riveduta da A. Guerra, Laterza, Roma-Bari, 1985, p. 19.

¹⁹ I. KANT, *Ragione e ipocondria*, cit., p. 95.

²⁰ Ivi, p. 98.

²¹ I. KANT, *Antropologia pragmatica*, cit., p. 99 (§ 50).

²² Ivi, p. 107.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Per la nozione di coscienza estetica decisivo è il § 9 della *Critica del Giudizio*; su questa nozione ho cercato di riflettere in *L'ascolto della coscienza. Una ricerca filosofica*, Feltri-

nelly, Milano, 1998, cfr. in particolare le pp. 127-141, 225-227 e *passim*. Una delle tesi principali di questo libro riguarda la costitutiva imperfezione del passaggio tra coscienza estetica e coscienza intellettuale. Proprio nel fatto che tale passaggio verso l'autocoscienza rimane sempre imperfetto, si potrebbe cogliere il senso dell'essenziale fragilità della coscienza umana, la cui cifra autentica starebbe allora nella tensione tra queste due dimensioni e, dunque, nella necessità della distanza tra Io e Sé.

²⁵ Per questo rimando agli studi contenuti in *Il velo di Iside*.

Coscienza, natura e messianismo nella filosofia romantica, Pendragon, Bologna 1997 e al saggio *Il velo dell'autocoscienza: Kant, Schiller e Novalis*, in «Atque», 16, novembre '97 - aprile '98, pp. 27-42.

²⁶ NOVALIS, *Inni alla notte* in ID., *Inni alla notte e Canti spirituali*, Introduzione di F. MASINI, trad. it. di G. Bemporad, Garzanti, Milano, 1986, p. 7.

²⁷ Ivi, p. 9.

²⁸ G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. it. di B. Croce, Laterza, Bari, 1971, p. 381.