



Recensioni

Luigi Scaravelli, *La logica gentiliana dell'astratto*, a cura di V. Stella, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1999, pp. 147.

Il 1999 sarà ricordato dagli studiosi di Scaravelli come un anno particolarmente importante: molto tempo dopo la pubblicazione dei primi volumi di inediti, *L'analitica trascendentale. Scritti inediti su Kant* (Firenze, 1980) e *Le lettere ad un amico fiorentino* (Pisa, 1983), sono apparsi *Il problema della scienza e il giudizio storico* (Soveria Mannelli, 1999), che raccoglie sia materiale pubblicato nel corso degli ultimi venticinque anni in riviste, sia importanti scritti inediti, e il fascicolo 1/1999 de «il cannocchiale», dove sono pubblicati i primi frutti del lavoro che sulle carte del filosofo sta conducendo un gruppo di studiosi coordinati da Mario Corsi. Ultimo in ordine di tempo è uscito il volume dedicato a *La logica gentiliana dell'astratto*, a cura di Vittorio Stella, un testo indispensabile per ricostruire la genesi dell'itinerario speculativo di Scaravelli, trattandosi della sua tesi di laurea.

Non tutto il lavoro viene ora proposto al pubblico: ampie parti dei due capitoli centrali, il secondo, «La logica dell'astratto e il problema dell'essere», ed il terzo, «Dall'essere alla logica del conoscere», non sono stati riprodotti poiché riespongono, seguendo la rappresentazione che Gentile diede nella prima parte del *Sistema di logica*, la «necessità del momento oggettivo in seno al processo dialettico», a cominciare dal pensiero greco fino al suo superamento nella filosofia moderna, nella quale si determina il passaggio dall'ontologia alla identità di logica e metafisica (p. 77). Completano il volume le annotazioni di Scaravelli su alcuni scritti di Gentile o di suoi allievi: il *Sommario di pedagogia* (pp. 109-13), *La riforma della dialettica hegeliana* (pp. 115-28), la *Teoria generale dello spirito* (129-32), *La filosofia contemporanea* di De Ruggiero (pp. 133-4) e *La vita dello spirito* di Carlini (pp. 135-42).

Quando il giovane filosofo fiorentino discusse la tesi a Pisa, nel 1923, era ormai sulla soglia della trentina, essendo nato nel 1894; il suo lavoro apparve agli esaminatori, come ricorda il relatore Armando Carlini, meritevole del massimo dei voti, «tanto era evidente la maturità del suo pensiero» (testimonianza raccolta in *Ricordando Luigi Scaravelli*, Firenze, 1978, p. 54). In effetti, come accennavo sopra, il lavoro non è una diligente riesposizione del pensiero gentiliano, ma si presenta già con una precisa fisionomia nell'ambito del dibattito sull'attualismo allora da poco avviatosi (la prima monografia complessiva sul pensiero di Gentile apparve ad opera di Emilio Chiochetti nello stesso 1923, e fu da Scaravelli puntualmente e ampiamente recensita; cfr. ora *Il problema della scienza e il giudizio storico*, cit., pp. 174-89).

Il tema affrontato potrebbe sembrare di secondaria importanza: alla logica

dell'astratto non era stata infatti attribuita particolare attenzione. Ma accostandosi a questo tema Scaravelli mostra già la direzione della sua ricerca speculativa: come pensare il molteplice e l'individuale senza annullarli nell'universale e nell'unità. Nel primo capitolo, «La logica dell'astratto nel sistema dell'idealismo attuale», il problema assume la forma del rapporto fra *Teoria generale* e *Sistema di logica*: quest'ultima è un'estensione e un'applicazione dei principi di quella, oppure è soltanto un'esplicazione di quanto già contenuto nella prima opera, e quindi in fondo una ripetizione? «Se così fosse, l'esigenza indispensabile della diversità verrebbe appagata di nome, ma i fatti mostrerebbero che la molteplicità manca storicamente, ché si avrebbe solo una variazione nell'omogeneo e non una differenziazione o sintesi del diverso: ed essendo la storia il terreno che l'idealismo considera come proprio, esso col mostrarsi impotente a procedere costituendolo, svelerebbe la propria insufficienza» (p. 32).

Come si vede, il problema sollevato è tutt'altro che una questione oziosamente filologica, perché investe il cuore stesso della filosofia dell'atto; ed è trattato da Scaravelli con il rigore che noi riconosciamo alle sue opere mature. Le due modalità di lettura, va subito aggiunto, non si contrappongono staticamente, perché dall'esame della seconda emergono i motivi per approdare alla prima.

Ora, se è vero che la seconda interpretazione ha il merito di aver inteso l'oggetto solo come un astratto contrapposto al soggetto e la natura come oggetto già realizzato e restio all'attività spirituale, permettendo di cogliere il valore dello spirito, che come attività volitiva crea il proprio essere e che come attività conoscitiva costruisce il proprio oggetto, e così di intendere lo sviluppo spirituale come creazione storica (p. 38; sicché si può ammettere che «questo processo è appunto l'autoconcetto di cui la *Logica* parla: quindi la *Logica* raccoglie in sé tutto il pensiero gentiliano e rappresenta il punto in cui tutti i problemi confluiscono ed in cui il sistema raggiunge la maggior limpidezza», pp. 38-39), è anche vero che «Questo modo di intendere la *Logica* è costretto a sorvolare sulla seconda parte di essa: sulla logica dell'astratto» (p. 39). Ma in questo modo non si risponde alla questione della ragione per cui in seno al concreto sorga l'astratto, in seno all'atto il fatto; si è costretti a pensare l'astratto come altro dal pensiero, sia esso natura, limite o impensabile, e privarlo così del valore di verità. «La seconda parte quindi del *Sistema di Logica* gentiliano teorizzerebbe né più né meno che l'errore: l'inteorizzabile, perché dichiarato altro anzi opposto all'atto del pensare» (p. 40).

Seguendo questa interpretazione la logica dell'astratto rappresenta dunque una grande difficoltà, rispetto alla quale si possono dare tre soluzioni (trascurando la possibilità di «passarvi sopra senz'altro», p. 40): 1) «ammettere che sia uno dei numerosi esempi delle infinite possibili categorie della molteplicità cui dà luogo il concetto del processo come dialettica autodistinguentesi» (pp. 40-41); 2) «supporre che sia un più coerente e saldo organamento dell'oggetto del pensiero astrattamente fissato» (p. 41) dinanzi alla quale si esplica nella storia la molteplicità vera e concreta dei singoli fatti; 3) come sembrano suggerire alcune espressioni del secondo volume della *Logica*, intendere l'astratto come il passato che, sottraendosi nella sua immobilità al flusso del pensare, costituisce il fulcro su cui fa leva il processo dello spirito. Si tratta di soluzioni, però, che generano difficoltà non lievi.

Non posso seguire in questa breve recensione la minuta analisi che Scavarelli conduce per mostrare i punti deboli ma anche i risultati positivi che si possono trarre dalla critica immanente a queste diverse soluzioni; può essere sufficiente qui schematizzare il modo di procedere del giovane filosofo. Il difetto della terza soluzione (Scavarelli parte da essa) consiste in ciò: «il fatto od il passato, l'oggetto in una parola, viene a condizionare il fare, il presente, in una parola il soggetto [...]. Sorge così una concezione relativistica quale nell'idealismo non può trovar posto» (p. 43). Il lato veritiero consiste invece nell'affermare l'iscindibilità del processo spirituale, che non va inteso come successione di stati condizionanti vicendevolmente, ma appunto come «unità assoluta e libera che pone a sé la propria molteplicità» (p. 46). La prima soluzione si scontra con l'esigenza del logo astratto di essere non uno tra i molti casi di deduzione delle categorie, ma «l'unico caso nel mondo dell'oggettività» (p. 48), ha però il merito di tener viva l'esigenza della molteplicità. Infine la seconda soluzione ha il difetto di duplicare il processo spirituale: il primo concreto, equivalente alla realtà storica, il secondo astratto, consistente in una molteplicità unificata nell'immobile identità (p. 49), duplicazione che in fondo non è altro che riproposizione del dualismo tra essere e pensare. Negando tale dualismo emerge insieme il significato dell'astratto: esso è «la stessa legge della costruzione spirituale nella sua oggettività» (p. 53), l'oggetto concreto del pensare, il pensabile, non l'oggetto esterno all'atto del pensare (p. 55).

A questo punto quel modo di intendere la relazione fra *Teoria generale* e *Sistema di logica*, per cui la seconda non è che un'esplicazione di quanto già contenuto nella prima, va abbandonato, perchè «il conoscere non può distinguersi dall'atto puro» (p. 56). La relazione fra le due opere va invece intesa come approfondimento della interiorità spirituale nella dialettica dei valori spirituali e insieme come «formulazione di un nuovo problema non già particolare ma universale, come costituente cioè il formarsi dell'oggetto, e per conseguenza del rapporto onde è unito al soggetto» (p. 62).

Del primo capitolo è opportuno menzionare ancora un punto: nonostante Scavarelli mostri la soluzione al problema del formarsi dell'oggetto – ché questo è il problema della logica dell'astratto – nell'essere il momento dell'oggettività cosciente in seno all'atto autocosciente, ossia nell'essere l'oggetto lo stesso processo spirituale nel suo costituirsi come intellegibilità del reale, non esita poi ad indicare una difficoltà che nonostante tutto permane: quella delle scienze. In primo luogo nella collocazione sistematica: non è possibile porle dal lato della soggettività, ed assimilarle così all'arte, né da quello dell'oggettività, e in tal modo assegnare ad esse il medesimo statuto della religione, il cui oggetto è trascendente rispetto al soggetto, sottraendole con ciò al flusso storico e alla stessa intellegibilità. «È per coerenza logica dunque, che non è stato possibile trovare nelle scienze il carattere fondamentale» (p. 63), e le medesime scienze, «non trovando alcun elemento che le caratterizzi né nel soggetto né nell'oggetto, scompaiono come tali» (p. 64).

Il quarto ed ultimo capitolo, «La logica dell'astratto e le forme dello spirito», ritorna sul problema del rapporto fra soggetto e oggetto, concreto e astratto: ma – «scaravellianamente» verrebbe da dire – più nella forma del problema che continua-

mente ripropone la sua irrisoluzione che in quella della soluzione pacificata. Infatti sembrerebbe che la ricostruzione del processo storico, ripercorso dietro la guida di Gentile, abbia dato come risultato lo spirito come concretezza e come atto che pone la realtà, con la conseguente scomparsa di una filosofia della natura all'interno della filosofia dello spirito, perché la natura è pensiero non attuale, astratto, e come tale non se ne può fare filosofia, che è sempre del concreto (p. 83). In tal senso il dualismo si ripresenta, ma non nella forma dell'opposizione di soggetto e oggetto, bensì come articolazione del molteplice che fa concreto e vivente l'atto spirituale e la sua dialettica. Senonché la conclusione non è affatto pacifica: il dualismo naturalistico tipico dell'idealismo hegeliano (dualismo che presuppone una filosofia della natura accanto a quella dello spirito), nell'idealismo italiano «non sembra del tutto scomparso, se lo si cerca nel nuovo terreno su cui si son posti i problemi filosofici», cioè «nel modo di fare storia» (p. 93). Infatti la caratterizzazione del pensiero antico come pura oggettività e di quello rinascimentale come astratta soggettività significa l'applicazione degli astratti momenti della dialettica (pura oggettività, soggettività astratta) ai periodi storici; questo però comporta un duplice rischio: o di rendere astratta la storia e schematizzarne i periodi, o di trasformare al contatto della concreta e salda realtà storica gli opposti momenti astratti della dialettica in categorie storiografiche distinte e concrete, che, in quanto tali, non sarebbero più momenti dialettici perché non più opposti. Inoltre, come non è possibile ammettere la distinzione concreta dei momenti della oggettività e della soggettività come costitutivi dei periodi storici, così non è possibile ammetterla in relazione alle forme spirituali della religione e dell'arte. La conclusione di Scaravelli è netta: «in questo far precedere all'autocoscienza concreta il momento dell'arte o soggettività; e, peggio, nel far precedere alla filosofia cosciente dell'attività creatrice dello spirito quel periodo storico in cui questa coscienza non si raggiunge [...] rimangono tracce appunto di quel dualismo naturalistico che per altro verso costituiva il punto debole degli edifici concettuali dell'idealismo post-kantiano» (p. 97).

Di lì a poco Scaravelli sarebbe stato indotto, nel corso di un lavoro su Platone che non venne mai pubblicato, ad approfondire i presupposti metodologici, anzi, la metafisica celata, di una storiografia filosofica che fa dei filosofi momenti e tappe di un processo totalizzante, e non individui che costituiscono, ciascuno per sé, una totalità concreta. Ne sarebbe nato, dopo un lungo travaglio, il suo capolavoro, la *Critica del capire*.

Massimiliano Biscuso

Mireille Hadas-Lebel, *Hillel, un sage au temps de Jésus*, Éd. Albin Michel, Paris 1999, pp. 182

La autora, distinguida estudiosa de la historia y la cultura judías, actualmente profesora de historia de las religiones en la Sorbona, ofrece una sencilla biografía del sabio rabino judío que ha ejercido un influjo muy duradero en el judaísmo. Esta biografía de Hillel forma parte de la colección *Présences du Judaïsme* dedicada, como el título mismo lo señala, a recuperar y mostrar a los lectores la presencia y vitalidad del judaísmo a lo largo de los siglos.

El título resume bien el contenido de la obra. Primero, Hillel: sus orígenes babilonios (cap. I, 9-28), su traslado y permanencia en Jerusalén (cap. II, 29-54), sus enseñanzas (cap. III, 55-82). El capítulo principal está dedicado a la comparación entre Hillel y Jesús (cap. IV, 83-106). Los tres últimos capítulos exponen la posteridad de Hillel en la historia: sus descendientes de sangre y doctrina (cap. V, 107-134); las relaciones entre la escuela de Hillel y la de Shammai (cap. VI, 135-150) y por último, el hillelismo o el sueño de una religión universal en el judaísmo (cap. VII, 151-160).

Como cristiano hubiese deseado un desarrollo más amplio de la relación entre Hillel y Jesús, ciertamente en el terreno de la *halaqá*, pero también en otros aspectos; una relación, además, vista no sólo desde la perspectiva judía sino también desde la cristiana. Interesa al público no sólo saber qué dicen los judíos de Jesús y de su relación con Hillel; le interesa también qué dicen los cristianos de Hillel y de su relación con Jesús.

En el capítulo II, titulado *Ser fariseo en tiempo de Herodes*, me hubiese gustado ver, al tratar los años de formación de Hillel, una exposición, al menos general, del sistema y método de enseñanza de las escuelas rabínicas en el siglo I d.C.

Hadas-Lebel ha bebido, para reconstruir la vida de Hillel, sobre todo en las fuentes originales del judaísmo y rabinismo, y además en las grandes obras históricas sobre los judíos o sobre los primeros siglos de la era cristiana. Para un lector medio, sin conocimientos particulares sobre la historia judía, aporta una información rica y en parte nueva. El estilo de la obra es sencillo, de modo que el libro se lee con cierta facilidad y agrado. Considero un mérito de la autora el haber hecho una obra que, estando científicamente bien documentada, ha sabido mantener un estilo y un carácter divulgativos.

Antonio Izquierdo, L. C.

Filippo Bartolone, *Socrate. L'origine dell'intellettualismo dalla crisi della libertà*, a cura di Vincenzo Cicero, prefazione di Giovanni Reale, Vita e Pensiero, Milano 1999, 2ª ed., pp. 328.

Sebbene quest'opera di Filippo Bartolone sia stata pubblicata nel 1959 (in quel momento fu intitolata semplicemente come *L'origine dell'intellettualismo dalla crisi della libertà*), merita una recensione per diversi motivi. Innanzitutto, per la presentazione che ne fa Vincenzo Cicero, che fu allievo di Bartolone. Grazie a questa presentazione possiamo avere una guida sia all'opera sia al pensiero di un professore che cercò di mettere insieme il carattere investigativo della filosofia e la sua profonda fede cristiana. Poi, per il fatto che quest'opera è stata poco considerata nell'ambito degli studi del mondo antico e, in particolare, nell'ambito degli studi socratici. Il ruolo di Socrate in questo studio ha motivato l'includere, come inizio del titolo, della parola «Socrate» (sebbene il libro non si esaurisca nell'essere uno studio su Socrate, come ricorderemo alla fine). Infine, per la modalità di approccio che si fa in essa al grande pensatore di Atene. Una modalità, secondo la presentazione di Giovanni Reale, di tipo ermeneutico oppure teorico (pp. X-XIV), con un'importante attenzione alle testimonianze dei nemici di Socrate, che evidenziano come fu contrastante l'agire filosofico di quel «tafano» che colpì il mondo ateniese del V secolo a.C.

La presentazione di Vincenzo Cicero include una breve visione dell'*ontologia della libertà* di Bartolone, così come un riassunto dei contenuti dell'opera (fra i quali occupa un posto importante l'analisi della libertà umana). Dopo, le parole commosse di Gino Bartolone, figlio dell'autore dell'opera, esprimono il desiderio che, con questa pubblicazione, si riscopra il valore intellettuale di un ricercatore non noto, ma che deve «dire» ancora non poco nel mondo della filosofia. Due pagine di Marianna Gensabella Furnari, già pubblicate in una rivista scientifica, offrono un breve profilo biografico di Filippo Bartolone, seguito da un elenco degli scritti dell'autore.

Non vogliamo fare qui un nuovo riassunto dopo quello che Cicero offre come introduzione all'opera, ma soltanto prendere alcuni spunti che possiamo trovare nella sua lettura. Ci sembra che Bartolone consideri Socrate (come ogni altra figura emblematica) sotto il profilo della condizione spirituale e libera dalla quale si origina ogni storia (p. 15), il che implica una visione metafisica e antropologica che diventa l'asse della ricerca, al di là dei limiti del filologismo e dello storicismo che fa solo la critica delle fonti senza penetrare nello svolgersi delle idee. Questa prospettiva permette a Bartolone di analizzare i diversi autori (i presocratici, i sofisti, lo stesso Socrate) non come figure del passato, ma come espressioni di un cammino umano caratterizzato dalla diversità di approcci al fatto del proprio pensare ed essere. Si può giudicare così lo sviluppo spirituale della città di Atene in quanto «prima chiesa della nascente libertà consapevole dell'individuo» (p. 42), il che permette di capire la condanna di Socrate, condanna inevitabile per il fatto che Socrate dichiarò negativa l'esistenza della coscienza morale acquisita dalla *polis* (p. 47). Bartolone critica l'interpretazione hegeliana di questo evento storico, notando come il filosofo tedesco, che voleva fare una trascrizione speculativa della verità cristiana, aveva finito col proporre «un punto di vista che si risolve in una riedizione, profondamente affinata sol nella testura logica, della visione pagana dell'eticità statuale» (p. 61).

Risulta specialmente stimolante l'analisi del dubbio socratico e della sua consapevolezza di non sapere (pp. 63-67), con il suo caratteristico interrogare, nel quale «il filosofo si ravvisa uomo che è nella verità ma non è la verità: poiché, innanzi tutto [sic], è e si conosce nella verità di non esser la verità» (p. 67). Ugualmente, non si possono non considerare «profetiche» affermazioni che saranno presenti, più di 30 anni dopo la prima edizione del libro, in un documento papale (l'enciclica *Veritatis splendor*), come quelle che mostrano il legame fra libertà e verità (pp. 83, 86, 176-178). Da esse Bartolone può offrire una profonda spiegazione di ciò che viene chiamato come intellettualismo socratico (pp. 82-85).

Possiamo ricavare altre tematiche che vanno al di là di uno studio su Socrate. Ci sono, per esempio, interessanti approfondimenti sul fenomeno religioso, considerando in modo speciale il fatto delle ierofanie (nella parte II), e l'analisi della religione serve per trovare le radici della filosofia. «La religione presuppone sempre la metafisica, o meglio la sostanza, magari speculativamente non dispiegata, delle significazioni metafisiche che ne delineano la trama essenziale» (p. 115). In questo, Bartolone si colloca come «precursore» nascosto di alcune riflessioni di un'altra enciclica di Giovanni Paolo II, la *Fides et ratio*. Parmenide trova anche una posizione d'interesse per il suo approccio ontologico (pp. 117-137), sebbene con critiche di fondo, come quando si dice che il fondatore dell'eleatismo «ha [...] ignorato il vero privilegio metafisico, la *proprietà* radicale dell'essere, la libertà» (p. 129). Trovano nel testo un posto importante le figure di Prometeo e di Edipo, che illustrano diversi momenti intellettuali del pensiero greco sulla libertà e la religione. Risulta centrale la presentazione di Cristo, Uomo reale e unico essere libero capace di essere pienamente simbolo di Dio nella sua libertà (cf. pp. 146-158, con una speciale considerazione sulla preghiera al Gethsemani e il confronto fra la volontà umana e la volontà divina in Cristo). Solo verso la fine riappare la figura di Socrate come oggetto di studio, raccogliendo il frutto del percorso intellettuale sulla libertà e la religione fra i greci.

Questa riedizione ci sembra, in conclusione, un prezioso contributo non solo per lo studio di Socrate, ma per la metafisica, la storia della filosofia antica, la filosofia della religione, e anche per la teologia, grazie alle profonde ed opportune pagine dedicate alla persona di Cristo. In questo senso, sarebbe stato giusto conservare il titolo originale per non trarre in inganno qualche lettore, perché, se Socrate risulta centrale nel testo di Bartolone, questo tuttavia non impedisce all'opera di essere, veramente, una ricerca sulla libertà nel mondo greco nell'orizzonte di una riflessione metafisica transtemporale, nella quale l'avvento del cristianesimo può e deve dire molto.

Fernando Pascual, L.C.

Pontificia Academia Pro Vita, *Identità e statuto dell'embrione umano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, pp. 303.

L'opera raccoglie dieci lavori che tentano di approfondire, da un punto di vista pluridisciplinare, ciò che oggi si può dire circa l'identità e lo statuto dell'essere umano nelle sue prime tappe prima della nascita. L'*introduzione* di mons. Elio Sgreccia sottolinea, appunto, la pluralità dei punti di vista espressi dagli autori e, allo stesso tempo, l'integrazione fra le diverse angolazioni considerate (biologico, antropologico, filosofico, etico, teologico, giuridico).

Il primo contributo, di Ignacio Carrasco de Paula, considera *il rispetto dovuto all'embrione umano: prospettiva storico-dottrinale* (pp. 9-33). Lo studio è prevalentemente centrato sui giudizi circa l'aborto, prima nel mondo precristiano, poi solo all'interno del mondo cristiano (specialmente fra i Padri della Chiesa, i teologi e i magistero), senza offrire una visione più vasta del mondo medico e laico nei due ultimi secoli. Dovrebbe essere corretta l'affermazione di p. 22 circa la formazione del feto secondo Aristotele (40 giorni per l'uomo, 80 per la donna, secondo Carrasco, quando Aristotele parla non di 80 ma di 90 giorni per il movimento del feto femminile, e con certi dubbi su questo punto, cf. *Historia animalium* VII 3, 583b2-5). Il lavoro successivo (pp. 34-52), di Salvino Leone, cerca di fare una «storia della comprensione dell'identità embrionale» (p. 34). Considera nuovi argomenti riguardo all'articolo di Carrasco, sebbene si ripetano alcune tematiche già discusse in esso, come, per esempio, i problemi dovuti alla traduzione dei LXX del testo di *Es* 21, 22-25 (la distinzione fra feto formato e feto non formato).

Laura Palazzani approfondisce, nel successivo lavoro, il concetto filosofico di persona e le implicazioni nel dibattito bioetico e biogiuridico sullo statuto dell'embrione umano (pp. 53-74), riprendendo idee espresse precedentemente in un suo libro (*Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, 1996). Dopo una breve visione storica e una presentazione delle posizioni riguardo alla condizione personale degli individui umani, Palazzani osserva come «la nozione di persona in bioetica comincia ad essere guardata con distacco e sospetto da chi, originariamente, l'aveva formulata» (p. 68), e questo esige un approfondimento su tale nozione. L'affermazione che la definizione di persona «è stata originariamente elaborata per caratterizzare l'essere umano reale» (p. 70, corsivo nel testo) dovrebbe essere confrontata con altri dati, perché nell'ambito cristiano tale nozione viene usata soprattutto per le discussioni trinitarie (e, in questo senso, risulta anche discutibile ciò che si era affermato prima: che Boezio aveva applicato il concetto di persona «al contesto propriamente umano, utilizzando il termine per caratterizzare l'essere umano», p. 56, con un riferimento a piè di pagina del testo di Boezio non esatto, il quale è citato nuovamente a p. 71 con un piccolo cambio di ordine delle parole boeziane). La conclusione risulta alquanto importante: occorre evidenziare «l'inscindibilità dell'essere personale dall'essere umano (sincronicamente e diacronicamente) per offrire solide basi fondative all'etica e al diritto nella giustificazione dell'esigenza di difesa e di tutela della vita umana dal concepimento all'ultimo istante» (p. 74).

Livio Melina discute alcune questioni epistemologiche relative allo statuto dell'embrione umano (pp. 75-105). Infatti, un'epistemologia di tipo realistico ci de-

ve aiutare ad arrivare ai dati dai quali, poi, si può elaborare una riflessione etica, il che significa superare gli errori delle ideologie e dei riduttivismi (specialmente è criticato quello scienziista). In modo diverso da Palazzani, si cita anche incorrettamente la definizione boeziana di persona (che dovrebbe essere «naturae rationalis individua substantia» e non «substantia individua naturae rationalis», p. 93s). Melina avanza critiche interessanti a Engelhardt per quello che riguarda il rapporto fra teologia e riflessione etica (specialmente a p. 104). È perciò necessario non dimenticare che «solo un rigido razionalismo, che pretende di separare la ragione dalla libertà e dal rischio della fede, può chiudersi a quella sapienza sul significato ultimo della realtà, che si riceve nella misura in cui per essa si è disposti ad impegnare la vita» (p. 104).

Una collaborazione fra Angelo Serra e Roberto Colombo offre alcuni dei principali contributi della biologia a questa tematica (pp. 106-158). Gli autori mostrano un'alta competenza scientifica e una conoscenza della letteratura più recente sull'embriologia. Lo studio parte dal concetto di vita (parte I), per approfondire poi il costituirsi dell'essere umano e le prime tappe dello sviluppo (parte II), per finire con la discussione su alcune difficoltà circa l'unità dell'embrione nelle primissime tappe, come la gemellazione o il fenomeno delle chimere (parte III). Fra i possibili approcci alla realtà (determinista, probabilista, indeterminista e informazionale), gli autori sottolineano l'utilità dell'approccio informazionale per capire i fenomeni biologici (p. 124). Si presentano, inoltre, i punti che ancora debbono essere spiegati nello sviluppo embrionale (p. 138), il che evidenzia la non perfetta comprensione della scienza attuale riguardo ad alcuni aspetti importanti di esso.

Risulta specialmente opportuna, dopo i dati scientifici dell'articolo precedente, la riflessione filosofica di Ramón Lucas Lucas sullo *statuto antropologico dell'embrione umano* (pp. 159-185). La condizione corporea dell'essere umano illumina la riflessione sull'embrione, in quanto il corpo «è la condizione di un'esistenza umana, destinata a svilupparsi in un mondo ben preciso» (p. 161). Difende un'antropologia dell'unità, nella quale «lo spirito nell'uomo diviene *anima*, cioè spirito informatore della materia; la materia, a sua volta, diviene *corpo*, cioè materia informata dallo spirito» (p. 170), e critica l'ipotesi di una umanizzazione progressiva. L'affermazione secondo cui il programma genetico «individua il nuovo essere» (p. 180) dal concepimento potrebbe acquistare un valore interessante se si formulasse inversamente: si potrebbe dire che è il nuovo essere che «individua» e configura in modo originale il suo genoma? Si sottolinea, alla fine, l'esigenza filosofica di un intervento creatore di Dio per far sì che si originino ogni nuova anima umana.

Anche la teologia offre la sua luce grazie al lavoro di Jean Laffitte (*la condizione dell'embrione alla luce dell'antropologia teologica*, pp. 186-209), sebbene il testo contenga diversi errori tipografici e qualche frase rimanga incomprensibile per errori più significativi (per esempio, in fondo a p. 206). «La comprensione della condizione teologica dell'embrione esige dunque un doppio procedimento sul piano metodologico: da una parte si tratta, in maniera generale, di scendere da questo progetto di Dio sull'uomo alla maniera in cui esso è messo in atto a questo preciso stadio del suo sviluppo che è la vita embrionale; d'altra parte, di mostrare, in ogni tappa di questo procedimento globale, come ciò che si è realizzato nel Verbo Incarnato si trova partecipato dall'uomo» (p. 189). Laffitte approfondisce la dipendenza della pro-

creazione riguardo ai genitori, dimostrando l'unione fra la dimensione procreativa e la dimensione unitiva dell'atto sessuale (p. 198). Alla fine offre dei suggerimenti per cercare risposte (non definitive, come si sa) al problema dei bambini e, conseguentemente, degli embrioni, morti senza aver ricevuto il battesimo (pp. 199-209).

Il contributo di Adriano Pessina (*linee per una fondazione filosofica del sapere morale*, pp. 210-236) sarebbe un approfondimento, preparatorio per la tematica etica, speculare di quello di Melina prima della riflessione biologica e antropologica. Sottolinea l'importanza di una fondazione metafisica per l'etica (altrimenti non ci sarebbero parametri per giudicare scelte di tipo nichilista), e ammette la possibilità di un pensare filosofico «nella fede ma a partire da ciò che non è oggetto di fede» (p. 215). Si esige, allora, di superare i problemi nati con la «legge di Hume» e con l'accusa di Moore sulla «fallacia naturalistica», il che implica di capire la nozione di bene per superare la critica mooriana (p. 222). Dopo aver considerato brevemente il confronto fra un'etica di stampo deontologico e una di tipo teleologico, Pessina cerca di fare una riflessione sul Fondamento, senza il quale l'etica rimarrebbe abbandonata alle scelte più arbitrarie, ed elabora così un piccolo e condensato trattato di «teologia filosofica», per poter fondare il dovere morale sull'essere creaturale dell'uomo: la «finalità magmaticamente espressa dalle inclinazioni ontologiche che caratterizzano l'uomo, e quindi lo distinguono dagli altri viventi, devono [deve?] essere riconosciute[a?] ed assecondate[a?]: solo così l'uomo potrà liberamente volere di fatto quel fine di diritto che è istituito dalla sua condizione creaturale» (p. 232). Solo grazie alla metafisica diventa possibile dichiarare normativa la specificità umana (p. 235), e così diventa possibile una «riconciliazione nella distinzione» fra l'ordine morale e quello ontologico (p. 236).

Siamo all'interno dell'etica, e adesso viene applicata da Mauro Cozzoli per ciò che riguarda l'embrione negli *aspetti etico-normativi* (pp. 237-273). Presupponendo gli articoli precedenti, Cozzoli fa un riassunto sullo statuto ontologico dell'embrione alla luce dell'antropologia e della fede, e sottolinea che «la verità di persona dell'embrione umano è fonte di eticità e perciò di obbligatorietà e responsabilità per la libertà» (p. 242). Dopo una veloce presentazione dei principi primi della legge morale (principio di unitotalità, indisponibilità, inviolabilità, fedeltà, solidarietà, terapeuticità, pp. 242-245), si considera anche la possibilità del dubbio se l'embrione, nei primissimi momenti, sia o meno essere umano, per notare che in tale caso il dubbio obbliga moralmente al rispetto nei suoi confronti (p. 246s); comunque, dopo i lavori precedenti, poteva sembrare che non ci fosse più spazio per questo dubbio che, tuttavia, potrebbe ancora nascere in qualcuno per motivi certamente non scientifici. Poi vengono considerate le questioni eticamente più rilevanti: l'aborto (con delle risposte molto agili alle diverse «indicazioni» abortive), i diversi interventi sugli embrioni, e la procreazione artificiale, con i problemi connessi.

A questo punto s'introduce una questione che ha diviso non poco i cattolici, riguardo la situazione degli embrioni congelati (in crioconservazione). Rimanendo chiara la condanna dell'immoralità di tale tecnica, sorge il problema: cosa fare con degli embrioni surgelati abbandonati dai loro genitori naturali o sociali? «Restano ancora due soluzioni: l'impianto in utero di donne volontarie e la soppressione. Entrambe sollevano gravi problemi etici» (p. 268). Ma la «gravidanza adottiva» non sa-

rebbe soluzione, secondo Cozzoli, perché questa «favorirebbe il ricorso alla maternità dissociata dalla coniugalità e dalla sessualità, oltre a diventare una via di accesso indifferenziato (per qualunque donna o coppia, in qualsiasi condizione) alla maternità» (p. 269). Perciò l'autore prospetta, in questo vicolo cieco, il consentire a questi embrioni la loro morte (non il produrla), il che implica «uno scacco, che provoca un senso d'impotenza e delusione, tanto più inquietante quanto più spesso e impenetrabile è la cortina di complicità e omertà attorno alle tecniche procreative e alla loro diffusione» (p. 269). Cozzoli, più che offrire una soluzione, considera lecita la scelta di un lasciare morire degno. Pensiamo, tuttavia, che l'adozione, unita ad un impegno serio per evitare la produzione di embrioni «soprannumerari», pur essendo, secondo Cozzoli, un ricorso «alla maternità dissociata dalla coniugalità e dalla sessualità», non per questo risulta illecita, come non sono illecite la paternità e la maternità che nascono da una scelta adottiva, alla quale avrebbe diritto ogni bambino nato e abbandonato (come anche ogni embrione crioconservato). Comunque, riteniamo che il problema non sia ancora risolto, e perciò meriti ulteriori approfondimenti.

Cozzoli finisce con alcune riflessioni su etica e diritto, che lasciano il passo all'ultimo lavoro, quello di Luciano Eusebi sui profili giuridici della tutela dell'embrione (pp. 274-286). Eusebi considera in modo speciale le situazioni che il diritto italiano ha dovuto affrontare riguardo alle nuove possibilità tecniche in ambito procreativo, e nota, in modo simile a come lo aveva fatto Palazzani, che «il nodo cardine del dibattito attuale sulla tutela dell'embrione non attiene tanto alla reperibilità di soglie più o meno tardive rispetto alla fecondazione cui far risalire l'inizio dello sviluppo riferibile *effettivamente* a un individuo umano, bensì attiene all'emergere di (preoccupanti) indirizzi i quali tendono a considerare significativi certi livelli di maturazione dello sviluppo di tale individuo» (p. 283). Eusebi propone, finalmente, alcune riflessioni sulle strategie preventive per garantire effettivamente, nel contesto attuale, i diritti dei concepiti.

Il volume si chiude con un indice degli autori degli articoli, un accurato indice analitico e un indice dei nomi. Il tutto risulta un materiale prezioso per la riflessione sull'embrione umano, su quell'essere che percorre le prime tappe della vita e che merita, come è capitato alla stragrande maggioranza di noi che siamo già nati, il rispetto e l'amore dei genitori e di tutta la società.

Fernando Pascual, L.C.

Klaus Vieweg, *Philosophie des Remis. Der junge Hegel und das 'Gespenst des Skeptizismus'*, München, Fink, 1999, pp. 267.

Molti dei ricchissimi dibattiti che hanno animato gli straordinari cinquant'anni che vanno dalla prima edizione della *Critica della ragion pura* alla morte di Hegel sono già stati oggetto di ampie ed accurate ricostruzioni storiografiche; solo ultimamente l'attenzione degli studiosi sembra essersi orientata sulla diffusione dello scetticismo, antico e moderno, in Germania, soprattutto in relazione al pensiero hegeliano, che con la sfida scettica cercò seriamente di misurarsi. Il lavoro di Vieweg, ampio ed accurato, si inserisce in questo nuovo filone di ricerca.

Il libro si articola in quattro capitoli: il primo, dedicato al dibattito sullo scetticismo che si svolse in Germania alla fine del Settecento, ci offre una sintesi utile delle fonti sulle quali il giovane Hegel si formò la sua immagine dello scetticismo e dei compiti che doveva affrontare la filosofia per rispondere alle paralizzanti modalità scettiche di sospensione del giudizio. Il secondo analizza la genesi del concetto di «scetticismo compiuto» nei primi scritti jenesi; il terzo è dedicato invece all'ironia romantica come scepsti estetico-poetica. Infine il quarto affronta lo *Skeptizismus-Aufsatz* e la critica a Schulze come latore di un dogmatismo del comune intelletto umano che tradisce la serietà dell'autentico scetticismo, rivolto senz'altro contro ogni conoscenza.

Massimiliano Biscuso

Michelangelo Tábet, *Introduzione generale alla Bibbia*, Ed. san Paolo, Cinisello Balsamo 1998, pp. 415

Después de la obra pionera de V. Mannucci, *Bibbia come Parola di Dio. Introduzione generale a la Sacra Scrittura* (1981), que inició un enfoque nuevo del tratado de Introducción a la Escritura, se han publicado en los años noventa al menos otras tres introducciones de carácter a la vez académico y manualístico, una en español: A. M. Artola-J.M. Sánchez Caro, *Biblia y Palabra de Dios*, (1990) y dos en italiano: 1) R. Fabris e collaboratori, *Introduzione generale alla Bibbia* (1994) y 2) M. Tábet, *Introduzione generale alla Bibbia*, que ahora recensiamos. Diría, aunque pecando de generalidad, que la obra de Artola-Sánchez Caro sigue con más fidelidad la estructura de la constitución dogmática sobre la Divina Revelación, al estilo de la obra de Mannucci; que la de Fabris se sitúa en línea de continuidad, como es obvio por estar en línea de sucesión, con Bonatti-Martini, *Il messaggio della salvezza. I. Introduzione generale* (1961) y la de Tábet se inspira en las introducciones clásicas a la Sagrada Escritura de la primera mitad del siglo XX.

Tábet es profesor ordinario de exégesis bíblica en la universidad pontificia de la Santa Cruz en Roma y lleva veinte largos años impartiendo el curso de Introducción a la Biblia. En cierto modo, en la obra se recogen los resultados de la enseñanza, ampliándolos evidentemente y añadiendo el aparato crítico y la metodología científica propios de un texto académico. El origen didáctico explica el que sea una obra bien estructurada y con un nexo lógico entre las diferentes partes y temas expuestos. Quizás también este mismo origen y finalidad didácticos han inducido al autor a excluir del libro los temas candentes y las cuestiones abiertas en cada uno de los conceptos estudiados.

El libro comprende cinco partes. La primera está dedicada al carácter sagrado de la Biblia; en ella se trata de la inspiración bíblica y de las propiedades que de ella se derivan: unidad, verdad, santidad, perennidad e inmutabilidad (pp. 25-123). Me hubiese gustado ver entre las propiedades la eficacia de la Escritura, un tema tan querido al llorado Alonso-Schökel y expresamente señalado en el Nuevo Testamento (Heb 4, 12), y en la constitución dogmática sobre la divina revelación (DV 21). En la segunda parte se aborda el canon bíblico y su formación (pp. 129-169); llama la atención el silencio sobre los criterios de canonicidad, sin los cuales no resulta fácil explicar la fijación del canon ni en el judaísmo ni en el cristianismo. El texto de la Sagrada Escritura es el objeto de la tercera parte, sea en las lenguas originales sea en las versiones tanto antiguas como modernas y contemporáneas (pp. 175-221). En la cuarta parte se expone la hermenéutica bíblica (pp. 225-337), en la que añadiría, para completar, la exégesis de un texto al hablar de la exposición científica de la Escritura (p.330ss). En la última parte se presenta la historia de la exégesis, tanto hebrea como cristiana, recorriéndola en sus líneas generales (pp. 343-376).

El autor inicia su obra con un apartado titulado «Nociones previas» (pp. 15-20). En él se mencionan dos temas importantes en la Constitución Dei Verbum: la Revelación y su transmisión (cap. I y II), y la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia (cap. VI). Me resulta sorprendente que Tábet se haya limitado a tratar como de pasada el tema de la Revelación y su transmisión, cuando sin él carece de sentido

tanto el texto como el contenido de la Escritura. ¿Ha preferido la fidelidad a los clásicos tratados de Introducción general sobre el esquema que ofrece la Constitución conciliar? ¿Considera que la Revelación y su transmisión no pertenecen a la Introducción general de la Sagrada Escritura sino a la Teología fundamental? Respecto al capítulo VI, los temas expuestos en él se hallan en diversas partes de la obra de Tábet; pero, ¿no hubiera sido aconsejable dedicar una parte nueva a este capítulo para darle toda la importancia que merece y poner así más de relieve la *Wirkungsgeschichte* de la Biblia, un aspecto cada vez más estudiado y subrayado en la actualidad?

En el prefacio se afirma con razón que La Introducción general a la Biblia es una disciplina que se enseña en el primer curso del ciclo institucional de teología en los seminarios y ateneos pontificios (p. 5). Se pasa por alto, sin embargo, el hablar del lugar más apropiado para la enseñanza de esta disciplina (estudios bíblicos, teología fundamental, o los dos) y la caracterización diferente del mismo según la elección hecha. Consiguientemente hubiese sido interesante una historia, aunque breve, del tratado para plantear luego el *status quaestionis* del mismo en nuestros días.

El libro goza de claridad y sistematicidad, pero hay un aspecto que, a lo largo de la lectura, se me ha hecho presente y que quisiera indicar, bien sabiendo que mi impresión puede no responder a la intención del autor. Me refiero a ciertos resabios de vieja apologética que sostiene y anima algunas páginas de la obra. Si se me permite, recurriría a la imagen de un *tell*, en el que se superponen diversos estratos en el proceso de producción de la obra y en el que en el último estrato se han insertado algunos restos de los anteriores, sin lograr armonizar plenamente. En ningún párrafo se indica este carácter apologético ni tampoco es algo que se detecte con una simple lectura. Pero aquí y allá parecen descubrirse formulaciones, silencios, afirmaciones generales, tal vez exageraciones e imprecisiones que, en mi opinión, son indicios de dicho carácter. No quisiera cargar las tintas ni, con esto, disminuir el valor de esta Introducción general a la Escritura; con todo, no considero inoportuno poner algunos ejemplos que avalen mi afirmación.

Por ejemplo, en la pág. 26 se afirma que el «concepto hebreo de inspiración difiere profundamente del concepto cristiano», porque los hebreos conciben la inspiración como dictado palabra por palabra de Dios al autor. Hago dos preguntas: 1) La inspiración como dictado, ¿es el único concepto de inspiración existente entre los estudiosos hebreos a lo largo de los siglos? 2) ¿No es verdad que ha habido períodos de la historia del cristianismo en que ha tenido una vigencia notable entre los fieles, pero también en los mismos teólogos, el concepto de inspiración como dictado?

Al hablar de las principales versiones de la Escritura se da un relieve especial a la Vulgata, como lo hace el Concilio de Trento. Se defiende su autenticidad jurídica, siguiendo la explicación de la encíclica de Pío XII *Divino Afflante Spiritu*. Luego Tábet sostiene que el Concilio de Trento, implícitamente mencionaba la autenticidad crítica, «en cuanto que el Concilio no podía garantizar la autenticidad jurídica sin presuponer implícitamente la conformidad sustancial de la Vulgata con los textos originales» (pág. 209). Es dudoso, sin embargo, que los Padres tridentinos se plantearan el problema de la autenticidad crítica de la Vulgata, preocupados como estaban por imponer un único texto autoritativo para uso de la liturgia, del Magisterio y de la Teología frente a los Protestantes; pero además, la así dicha conformidad sustan-

cial de la Vulgata con los textos originales, supuestamente reconocida por Trento, ha sido bastante disminuida por la crítica textual de los últimos siglos, y por tanto habría desacreditado la autenticidad crítica sostenida en el concilio tridentino.

En el tema de la verdad de la Biblia, el autor señala la absoluta inerrancia o carencia de error (pág. 95) y afirma que el Vaticano II utiliza una fórmula equivalente «sin error» en la frase: «Los libros de la Escritura enseñan (la verdad) firmemente, fielmente y sin error». El autor prescinde de la fórmula completa, que especifica el tipo de verdad que es propio de la Escritura: «la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros por causa de nuestra salvación». Por tanto, la inerrancia no puede ser absoluta, sino sólo en aquello que tiene que ver con la salvación del hombre. Por otro lado, la expresión latina *nostrae salutis causa* posee un sentido causal más que final, preferido por Tábet, pues si se hubiese querido indicar la finalidad se habría usado la fórmula *ad nostram salutem*.

Por mencionar un último ejemplo, paso al tema del canon del Antiguo Testamento. Encuentro en el texto que recensiono ciertas declaraciones generales que requerirían mayor precisión histórica. Así en la pág. 133 se dice «Todo hacer suponer que Jesús y los apóstoles han aprobado al menos implícitamente y han transmitido el conjunto de los libros retenidos como sagrados por la tradición hebrea». Es una suposición gratuita, sin apoyo documental. Además, ¿cómo explicar que durante varios siglos se usaran tanto el canon largo (étnicocristianos) como el corto (judeocristianos)? Alguna afirmación de la pág. 137 es igualmente discutible desde el punto de vista histórico. En esa página se puede leer: «En Jerusalén existía al menos una sinagoga para los hebreos alejandrinos (Hch 6,9), donde se leía su Biblia, es decir, los LXX, por tanto también los deuterocanónicos». En efecto, por lo que se sabe, en el culto sinagogal se hacían dos lecturas, una tomada del Pentateuco y la otra de los Profetas, con lo que los deuterocanónicos no entraban en dicho culto.

He aquí algunos ejemplos que ponen de manifiesto mi impresión arriba indicada. Con todo, esta impresión no me impide valorar debidamente el conjunto de la obra de Tábet. Es un buen manual, con un aparato crítico amplio y cuidado, con los conceptos fundamentales explicados con esmero, con un rico conocimiento de los estudios de los últimos decenios a partir del Vaticano II, y con una intención didáctica bien lograda.

Antonio Izquierdo, L. C.

AA.VV., *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, a cura di Rossella Bonito Oliva e Giuseppe Cantillo, Guerini e Associati, Milano 1998, pp. 591.

Tra i numerosi volumi recentemente pubblicati e che sempre più arricchiscono la letteratura critica hegeliana, si offre allo studioso italiano un'opera collettiva degna di essere segnalata. Si tratta del risultato di alcuni contributi presentati da trentasei specialisti italiani e stranieri al convegno *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, tenutosi a Napoli nel dicembre del 1996, che ora è stampato con lo stesso titolo a due anni di distanza nella collana «Hegeliana» dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Il volume, prendendo come spunto d'indagine l'opera hegeliana *Fede e Sapere* e in generale il periodo degli anni di Jena, si presenta diviso in cinque parti all'interno delle quali il primo saggio funge come introduttivo ai diversi temi di volta in volta enucleati. Lo scopo, come dichiarato dai curatori del volume, è di mantenere nell'analisi del pensiero giovanile di Hegel, sia una dimensione speculativa, sia una storica. Quest'ultima emerge quando, accanto all'analisi teoretica dell'evolversi delle concezioni hegeliane, s'instaura il confronto storico con i filosofi del suo tempo. Il testo di per sé di *Fede e Sapere* si presta facilmente al raffronto storico-speculativo, dato che, com'è noto, sono soprattutto le filosofie di Kant, Jacobi e Fichte ad essere analizzate criticamente da Hegel. Non solo, però, questi Autori sono privilegiati. Nei diversi saggi contenuti nel volume sono anche Schleiermacher, Herder, Solger, Schiller e Schelling, per citarne solo alcuni, ad essere confrontati con le teorie filosofiche hegeliane. Inoltre, sono pure, da un lato, i precursori di Hegel come, per esempio, Cartesio o James Steuart, e dall'altra, gli interpreti di Hegel, come Dilthey, Heidegger, Jean Wahl ed Enrico De Negri, a fornire ricco materiale di paragone sul quale tentare una più ampia e complessiva riflessione sullo Hegel jense.

Vari sono i temi affrontati dagli interpreti italiani e stranieri, ma in particolare, almeno due sono le costanti investigative di tutte le sezioni. Oltre ad essere indagato il rapporto tra religione e filosofia nel giovane Hegel, è ancor più il rapporto tra religione e arte a ricevere la maggior attenzione. Basta scorgere non solo il titolo di alcune parti, come «La religione bella» o «La distruzione del divino», per averne una generica conferma, ma anche la seconda, che reca il titolo più generale «Hegel a Jena», in realtà, include, a partire dal saggio introduttivo di Giuseppe Cantillo (*Concetto dell'arte e suddivisione delle arti in Hegel*, pp. 159-183), articoli che tentano di enucleare la comprensione dell'arte hegeliana in seno alla religione sin dalle sue prime elaborazioni che risalgono ai periodi di Francoforte e di Berna fino a quelli successivi di Heidelberg e di Berlino.

Il volume si apre con un saggio di Valerio Verra su *G. W. Hegel: filosofia moderna e riflessione in Glauben und Wissen* (pp. 17-28), contenuto nella prima sezione dal titolo: *Dimensione storica e speculativa in Fede e sapere*. Nell'articolo di Verra, entro la peculiare prospettiva storiografica proposta da Hegel in quest'opera, è soprattutto il rapporto tra filosofia moderna e riflessione in Kant, Fichte e Jacobi ad essere analizzato. Nella singolare «ricostruzione della storia del pensiero moderno» che Hegel propone in tale lavoro, un posto speciale, secondo Verra, sembrereb-

be rivestire Spinoza, il quale non «coinvolto nelle critiche alla filosofia della riflessione», invece «occupa un livello speculativo superiore a quello di Kant, di Fichte, e, ancor più, di Jacobi» (p.18). In particolare, Hegel non condivide l'interpretazione di quest'ultimo della filosofia di Fichte, intesa «come spinozismo rovesciato». A tali considerazioni storiografiche, Verra affianca quelle relative al concetto di riflessione in *Fede e Sapere*, paragonando il differente ruolo svolto da questa rispetto alla speculazione nell'opera *Differenza fra il sistema di Fichte e di Schelling*. Egli, perciò, si interroga «se e in che misura la riflessione abbia conservato quella funzione strumentale rispetto alla speculazione che nella *Differenz* era stata esplicitamente tematizzata e riconosciuta»(p. 21), giungendo ad osservare il carattere distorto della riflessione in *Fede e Sapere* rispetto a tutta una serie di rapporti come quello tra soggetto-oggetto, infinito-finito ed altri ancora. A tale contesto, è pure ricollegabile l'interpretazione hegeliana del nichilismo estremamente critica della posizione filosofica assunta da Jacobi su questo punto. Le tematiche che presiedono alle filosofie della riflessione della soggettività e che hanno influito nella filosofia moderna sono il protestantesimo, l'eudemonismo e l'illuminismo. Il primo emerge in *Fede e sapere* caratterizzato da «una forte dimensione estetica, come pura bellezza interiore»(p. 23) ed è strettamente connesso con l'eudemonismo. Né è un esempio la funzione intermedia attribuita da Hegel a Jacobi in quest'opera, nel quale il principio del dolore e dell'anelito del protestantesimo si conciliano per mezzo del finito o della riflessione e della coscienza del sentimento, vale a dire «secondo uno schema ancora eudemonistico» (p. 26). Risulta, infine, dalla relazione introduttiva di Verra un quadro storiografico estremamente complesso della filosofia moderna esposta in *Fede e Sapere*. L'articolo di Verra si collega tematicamente con quello storico di Virginia Lòpez-Domìnguez (pp. 106-119), con il problema del nichilismo studiato da Rossella Bonito Oliva (pp. 263-282), con quello della felicità affrontato nella stessa sezione da Luca Fonnesu (pp. 55-75), e soprattutto con quello ricco di spunti interpretativi di Sergio Dellavalle, relativo al cosiddetto «principio del Nord» corrispondente al protestantesimo (pp. 450-474). A quest'ultimo, inoltre, si riferisce il lavoro di Gabriella Baptist sul concetto di tempo (pp. 283-288).

Nel primo articolo di Virginia Lòpez-Domìnguez, *La storicità della ragione: il caso di Fede e Sapere* (pp. 106-119), è analizzata «l'importanza che il punto di vista storico ha per Hegel», all'interno di un riesame delle filosofie di Kant, Fichte e Jacobi, al fine di una «nascita di una nuova filosofia» (p. 106). L'attenzione del secondo saggio di Bonito Oliva - che si colloca, però, di fatto, nella terza parte su *La riflessione hegeliana della soggettività* - dal titolo *La questione del nichilismo e la questione del soggettivo* (pp. 263 - 282), è rivolta ad indagare l'interpretazione hegeliana del nulla assoluto rispetto alla critica mossa dallo stesso alle filosofie di Fichte e di Jacobi. È insita nell'Illuminismo, per Hegel, una «forza negativa» in grado di stimolare «il bisogno della filosofia», e suscitare ripensamenti per «recuperare l'intero della cultura» ovvero quella «totalità della vita», che è unificazione e connessione reciproca tra il tutto e le parti (p. 269). Secondo Bonito Oliva, tale riferimento «all'assoluto come vita nella specifica forma storica di una cultura» è un'indicazione di come Hegel fosse intenzionato a «relativizzare la funzione negativa della riflessione» al punto da «individuare il rovesciamento di ogni negare determinato nell'at-

tingimento dell'Assoluto» (p. 270). Nel terzo articolo, invece, di Luca Fonnesu, dal titolo *Sul concetto di «felicità» in Hegel* (pp. 55-75), incluso nella prima parte del volume, è analizzata la nozione di felicità a partire da *Fede e sapere* e nell'arco di gran parte della speculazione filosofica hegeliana. Ne emerge un percorso duplice, poiché negli anni di Jena sin da quest'opera la posizione di Hegel sembra essere anti-teudemonistica e prevale la critica alla posizione di Kant e al binomio moralità-felicità. Successivamente, però, negli appunti per l'insegnamento ginnasiale, ora raccolti sotto il nome di *Propedeutica filosofica*, la moralità e la felicità sono coniugate di nuovo insieme, in relazione al singolo soggetto. Una vera ed ampia trattazione della felicità si trova, secondo Fonnesu, nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, sia del periodo di Heidelberg, sia di Berlino. Nel compendio del 1817 la felicità costituisce all'interno dello Spirito soggettivo il punto di transizione tra l'agire e l'agire libero di un soggetto, del quale è «l'unità finale, teleologica delle (sue) inclinazioni e (...) impulsi» (p. 67). Si tratta di un'indagine orientata da parte di Hegel nella direzione psicologica «della motivazione della ricerca della felicità». Nell'*Enciclopedia* del 1827 e del 1830, l'interesse di Hegel per tale tematica sembra essere ulteriormente ampliato e la felicità «costituisce (...) il punto di passaggio (...) alla libertà dello spirito libero» (p. 69). È ripresa, insomma, la tematica teleologica intrinseca al concetto di felicità ed è maggiormente accentuato il carattere universale di essa. Nel saggio di Sergio Dellavalle, compreso nella quarta parte, con il titolo *La distruzione del bosco sacro e il principio del Nord* (pp. 450 - 474), sono analizzate le metafore hegeliane presenti in *Fede e Sapere*. Si mostra che la metafora della «trasformazione del bosco sacro in legna» può costruire un collegamento tra l'opera in questione e quelle del periodo di Berna. Siffatta metafora, infatti, sta ad indicare che Hegel a Berna intendesse la religione cristiana responsabile della distruzione del peso etico del classicismo. All'epoca, secondo Dellavalle, una soluzione fu trovata dal giovane Hegel nella morale kantiana. Tuttavia, durante il soggiorno jenesi, Kant, il rappresentante della modernità, è considerato da Hegel, come colui che ha prodotto la scissione. All'occorrenza solo il cristianesimo può ristabilire la perduta unità. La seconda metafora hegeliana «il principio del Nord», ovvero il protestantesimo, rappresentante l'interiorità antietica, che si trova in *Fede e sapere*, assume tutt'altro significato nell'ultimo corso jenesi sulla *Filosofia dello Spirito* (1805-06), nel quale il protestantesimo «diventa la vera e propria fucina intellettuale di una soggettività» che essendo particolare ed universale «dovrebbe permettere (...) un superamento delle scomposizioni della società moderna» (p. 451). L'interpretazione proposta pone l'accento su un duplice significato del protestantesimo per Hegel. Dalla critica alla soggettività protestante proposta in *Fede e Sapere*, Hegel passa, invece, nelle opere successive ad una rivalutazione del cosiddetto «principio del Nord». Dellavalle propone, infine, una riflessione sul rapporto tra forme religiose e riconciliazione etica nel periodo berlinese. Un'analisi sul cosiddetto «tempo nuovo» del protestantesimo, alla luce dell'opera hegeliana in questione e della filosofia della natura di Jena del 1805-06, è quella fornita da Gabriella Baptist nel suo *Tempo e temporalità nella prospettiva di Fede e Sapere* (pp. 283-288). Interrogandosi sullo «statuto del tempo religioso», l'Autrice mostra che si configura, da un lato, come «intemporalità dell'eterno»; ma, dall'altro, come «tempo storico della fede» (p. 283).

La seconda sezione del volume è dedicata, come si è detto, soprattutto all'arte ed è introdotta dal saggio di Giuseppe Cantillo, *Concetto dell'arte e suddivisione delle arti in Hegel* (pp. 159-183). L'Autore studia il concetto d'arte hegeliano in generale negli scritti del periodo di Jena e in particolare nella *Filosofia dello Spirito* (1805-1806), confrontandolo poi con lo sviluppo del concetto nelle *Lezioni sulla filosofia dell'arte*. Nello specifico, è il rapporto tra arte e religione hegeliana ad essere analizzato nella relazione che si manifesta soprattutto tra arte romantica (pittura) e religione cristiana. Il saggio di Cantillo è seguito non solo, di fatto, ma anche da un punto di vista tematico da quello di Giovanna Pinna su *Natura e arte negli scritti jenesi di Hegel* (pp. 184-195). Nell'interpretazione dell'Autrice il confronto arte-natura si evolve a partire dal cosiddetto *Systemprogramm* fino alla *Realphilosophie* del 1805-06, il cui termine di paragone è costituito dalla concezione della natura di Schelling. Ne emerge che tanto più Hegel si distacca «dalla naturalità come principio essenziale nella costituzione dell'arte come forma dello spirito assoluto», tanto più si afferma la sua concezione estetica (p. 192). Ancora strettamente collegato a tali tematiche è il terzo saggio, quello di Franco Biasutti, dal titolo *Lo sviluppo sistematico dall'arte alla religione nella filosofia dello spirito jenesi del 1805-06* (pp. 196-205). È sviluppato qui il concetto d'arte sempre in relazione a quello di religione nel periodo giovanile e in quello più maturo hegeliano. È mostrata anche l'importanza, all'interno di tale peculiare relazione tra i due ambiti artistici-religiosi, della comunità (*Gemeinde*). Sempre sulla traccia tematica arte-religione si svolge, nella parte quinta, il saggio di Pietro Kobau intitolato *La morte di Cristo. Questioni di estetica* (pp. 515-539). L'Autore interpreta il passato dell'arte in rapporto alla morte del Cristo. La fondazione della filosofia dello Spirito negli anni di Jena appare a Kobau all'interno di due diverse direzioni. La prima nella dottrina dello spirito teoretico soggettivo, il quale sembra essere così importante al fine di una classificazione dell'arte come «apparenza sensibile dell'idea». La seconda, la tesi metafisica, che il «togliersi» della morte di un organismo conduce alla nascita dell'essenza spirituale. Kobau, inoltre, mostra le fondamentali premesse estetiche, cioè sensibili, dell'incarnarsi, della morte e della risurrezione del Cristo.

Alla religione in generale e, in particolare, alla morte di Dio in *Fede e Sapere*, si riferisce il saggio di Pierluigi Valenza, *La serietà tragica della religione* (pp. 313-329), contenuto nella parte terza del volume dedicato a *La riflessione hegeliana della soggettività*. L'Autore rileva l'importanza del tragico in Hegel collegando la tragedia nell'etico nel *Naturrechtaufsatz* e la morte di Dio in *Glauben und Wissen*. È poi analizzato il concetto di libertà hegeliano all'interno di quest'opera e della *Differenzschrift*, con riguardo anche alla critica che lo stesso muove a Jacobi e a Schleiermacher. Ne risulta che la libertà in Hegel non è libertà di scelta, quanto piuttosto, sin dal *Naturrechtaufsatz*, «negazione dell'individualità», «passaggio attraverso la sofferenza e la morte» e soprattutto la relazione dell'individuo con la comunità. Al tragico nel *Naturrechtaufsatz* si riallacciano anche le considerazioni di Angelica Nuzzo relative a *La critica di Hegel al concetto kantiano di «ragion pratica»: la «tragedia dell'assoluto»* (pp. 540-555). Dopo un serrato confronto tra le posizioni di Hegel e quelle di Kant e, in particolare, la critica che il primo muove al concetto di ragione kantiano, l'Autrice giunge a mostrare il nuovo concetto di Assoluto hegeliano al

quale si perviene: l'eticità assoluta. Quest'ultima, concepita come «totalità organica» rende possibile una peculiare nozione di libertà, che nega l'individuo «nella sua singolarità astratta», per affermare di contro la «sua rifondazione come parte individuale della totalità organica della comunità etica» (p. 553). Sulla tragedia riflette, nell'ultima parte del volume, anche Félix Duque con un articolo dal titolo «*Distruzione del divino*». La tragedia dell'assoluto nello Hegel di Jena (pp. 477-497), in cui è analizzato il commento hegeliano all'*Oresteia* di Eschilo e paragonato con la diversa posizione schellinghiana relativa all'essenza della tragedia nella *Filosofia dell'arte*.

Sul confronto Schleiermacher-Hegel, come il precedente saggio di Valenza, insiste pure, nella prima parte, Giovanni Bonacina nel saggio *La posizione di Schleiermacher in Fede e sapere* (pp. 83-90). Egli analizza la critica che Hegel muove in quest'opera a Jacobi e a Fichte, attraverso un indiretto commento ai *Discorsi sulla religione* di Schleiermacher. La religiosità di quest'ultimo, secondo la visione hegeliana, sarebbe un potenziamento del principio del dolore e struggimento formulato da Jacobi, ma arricchito dalla morale fichtiana.

Dedicato, invece, a *Soggetto e soggettività* (pp. 250-262) è l'articolo di Walter Jaeschke che apre la terza parte con uno studio che percorre, attraverso queste nozioni, tutta la speculazione filosofica hegeliana. Egli procede dalla critica di Hegel alla soggettività, al soggetto come Assoluto, in *Fede e Sapere*, per poi passare all'affermazione hegeliana dell'Assoluto come soggetto nella *Fenomenologia* ed, infine, approdare al ritorno di tali concetti nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*. All'interno di codesti corsi berlinesi lo Spirito è inteso come soggettività assoluta, soggettività infinita, poiché è sapere di sé. Esiste, perciò, secondo Jaeschke non una frattura, come solitamente la critica ha ritenuto, quanto piuttosto una continuità tra la critica hegeliana al soggetto, come emerge dalle pagine di *Fede e sapere*, e l'affermazione della soggettività dell'epoca matura.

Alla religione più in generale e al peculiare rapporto che essa intrattiene con la filosofia, si dedica Gilbert Gérard nel suo saggio intitolato *Filosofia e religione nel pensiero del giovane Hegel* (pp. 355-373). Egli delinea l'iniziale primato della religione in Hegel a partire dai cosiddetti *Scritti giovanili* per poi far vedere, nella *Filosofia dello spirito* (1805-06), la cessione della supremazia alla filosofia. È rinvenuta soprattutto una prospettiva pratica all'interno della religione, che permane anche negli scritti di Jena, come nei corsi *Introductio in philosophiam e Logica et metaphysica* (1801-02). Il rapporto che, allora, la religione instaura con la filosofia è di universale e singolare, poiché la religione appartiene ad una massa, mentre la filosofia è espressione elitaria del singolo. Già a partire dai manoscritti di Hegel riguardanti i corsi hegeliani sul diritto naturale a Jena (1802-03), dei quali riferisce Karl Rosenkranz, è il culto che costituisce la suprema manifestazione dell'Assoluto della religione, dato che «lungi dal restringersi aristocraticamente a un gruppo determinato come avveniva nel caso della filosofia, si apre liberamente, democraticamente a tutti senza esclusione, investe l'intero popolo come il suo spirito 'vivente in tutti', ragion per cui viene detto che è nel culto che il popolo perviene al supremo godimento di sé» (p. 366). La fisionomia che la religione assume rispetto alla filosofia sino al 1803 è quella di complemento pratico di questa. Essa è la religione della bellezza negli

Scritti giovanili e solo successivamente la sua funzione muta e la religione compiendosi nel Cristianesimo riformato perde il privilegio prima assunto attingendo alla verità solamente sul piano rappresentativo. A tali tematiche sono ricollegabili altri due saggi dedicati alla filosofia e alla religione nello Hegel di Jena, contenuti nella seconda parte del volume, quello di Livia Bignami dal titolo *Aspetti fenomenologici nel concetto di filosofia nella Filosofia dello spirito jenesi del 1805-06* (pp. 206-216) e quello di Marcella D'Abbiero, che ha lo scopo d'indagare la *Libertà di pensiero e religione* (pp. 217-226).

Al concetto di fede è rivolto, nella quinta parte del volume, il lavoro di Francesca Menegoni, *Da Glauben und Sein a Glauben und Wissen* (pp. 557-564). L'Autrice rinviene, da un lato, tra le due opere hegeliane una continuità espositiva all'interno della critica alla fede positiva; dall'altro, invece, individua una sorta di «rottura» intorno al concetto di fede come «principio di determinazione del rapporto dell'uomo all'assoluto». Così, nel primo lavoro hegeliano la fede «è unificazione di termini antinomici»; mentre, «dai primi scritti jenesi in poi la fede è invece un rapporto, all'interno del quale i termini antinomici sono fissati nella loro radicale separatezza» (p. 564).

Ad alcune religioni in particolare sono riservati due saggi. In primo luogo, il breve lavoro di Emilia D'Antuono, *L'εἶδος del negativo. Hegel e l'«oscuro enigma» ebraico* (pp. 374-379). L'Autrice, riprendendo l'opinione di Karl Rosenkranz sul rapporto di Hegel con l'ebraismo, avvia una riflessione sulle pagine dello scritto giovanile francofortese *Lo Spirito del cristianesimo e il suo destino* sino a quelle dei *Lineamenti di Filosofia del diritto*. Infatti, per D'Antuono «l'ebraismo, da incarnazione dell'impensabile εἶδος del negativo (...) diviene portatore del sublime nel tempo della storia» e la «nostalgia ebraica» de *Lo Spirito del cristianesimo*, «diviene potente desiderio di riconciliazione» (pp. 378-379). In secondo luogo, il saggio di Antonello Giugliano, *Hegel e il problema dell'Oriente* (pp. 380-401), oltre che analizzare un tema hegeliano poco frequentato, è ricco d'informazioni storico-filosofiche sulle interpretazioni dell'epoca, come quelle di Görres, Goethe, von Humboldt, Herder e Quinet. A partire dalla dialettica hegeliana fede=Oriente e sapere=Occidente presente ne *Lo Spirito del Cristianesimo e il suo destino*, l'Autore analizza alcuni passi della *Fenomenologia*, per dimostrare «l'attenzione polemica di Hegel verso i temi orientalistici e/o orientaleggianti e la sua inusuale, ma aggiornatissima informazione critica circa alcuni sviluppi dell'orientalistica contemporanea» (p. 384). Ne sono testimonianza, non solo certe pagine dell'*Enciclopedia*, della *Logica* e dei vari corsi berlinesi sull'arte, la filosofia della religione, filosofia della storia, storia della filosofia e filosofia del diritto, ma pure la nota recensione del 1827 a W. von Humboldt sulla *Bhagavad-Gita*. Hegel, secondo l'Autore, manterrà come costante la «condanna dell'orientalismo, quale impotenza a esporre scientificamente, e cioè filosoficamente, l'essenza dell'idea» (p. 387).

Non resta che nominare brevemente i saggi di natura storico-speculativa imperviati sul confronto del pensiero di Hegel con altre filosofie. Prevalgono, in tal senso, quelli dedicati al raffronto Fichte-Hegel, come quelli di Gaetano Rametta (*La critica hegeliana a Fichte in Fede e sapere*, pp. 76-82), di Marco Ivaldo (*Destinazione dell'uomo e Fede e sapere. Aspetti di un confronto tra Fichte e Hegel*, pp. 289-

312) e di Faustino Oncina Coves (Il Saggio di una critica di ogni rivelazione di *Fichte nel giovane Hegel*, pp. 565-574). Seguono poi due saggi relativi al confronto Hegel-Heidegger, come quello di Fabio Ciaramelli (*Intuizione intellettuale e nostalgia dell'unità originaria: una nota su alcune pagine kantiane di Hegel e Heidegger*, pp. 330-352) e quello di Saverio Trincia (*De Negri, Heidegger e lo Hegel di Jena*, pp. 91-105). Principalmente al confronto Hegel-Kant sono dedicati due altri lavori. L'uno, il saggio di Antonio Carrano (*G. W. F. Hegel: «Dio è comunicativo»*, pp. 575-591) e l'altro, quello di Carla de Pascale (*La concezione della sintesi fra criticismo e filosofia speculativa*, pp. 418-433). Ad un filosofo contemporaneo come Solger è rivolto l'articolo di Valeria Pinto, *Pensare la rivelazione: la recensione di Hegel all'opera postuma di Solger* (pp. 121-126). È evidenziata la duplice posizione della recensione berlinese hegeliana, da un lato, d'accettazione del concetto positivo di rivelazione solgeriano, e, dall'altro, di critica all'impossibilità di conoscere Dio in Solger. Di particolare interesse anche l'articolo di Giuseppe Varnier su *Hegel era cartesiano? Su Fede e sapere, le Lezioni sulla storia della filosofia e l'Enciclopedia* (pp. 29-54), nel quale si dimostra come all'inizio Hegel non fosse cartesiano, ma come lo diventi in seguito. Il lavoro *Fede e sapere* rappresenta, al proposito, un punto di transizione significativo. Altrettanto ricco di spunti storico-filosofici è l'articolo di Myriam Bienenstock, *La filosofia di Herder: una «modificazione minore» della riflessione praticata da Jacobi* (pp. 127-140), dedicato a comprendere le ragioni che conducono Hegel ad accomunare Herder a Jacobi, visto che il primo aveva combattuto Jacobi e la filosofia della soggettività. Questo giudizio di Hegel su Herder si baserebbe, secondo l'Autrice, sullo studio hegeliano della seconda edizione del *Gott*. In relazione ai problemi economici-politici il lavoro storico di Norbert Waszek, *«L'animo di salvare l'uomo». Sul commentario di Hegel a James Steuart andato perduto* (pp. 141-156), volto a riabilitare la biografia di Karl Rosenkranz e l'importanza del commentario hegeliano a Steuart di due anni precedente alla *Differenza*. Ciò che riporta Rosenkranz al proposito sono, secondo l'Autore, concetti ed espressioni hegeliane, come per esempio, quello di «animo». Contro l'interpretazione di Lukàcs, è dimostrato, dopo un'attenta analisi del significato del termine in lingua tedesca a partire dal XIV secolo, l'uso fattone da Hegel in relazione «all'intero dell'uomo» in una condizione più libera, «le cui forze e capacità, in particolare le sue facoltà intellettuali ed emotive, formano un'unità» (p. 152).

Sono, inoltre, analizzate da diversi Autori alcune delle interpretazioni critiche più note di Hegel. Giuseppe Cacciatore, in *Hegel e la religione nell'interpretazione di Dilthey* (pp. 402-417), si sofferma sulla lettura fornita da Dilthey del giovane Hegel indicando la compatibilità di due linee di fondo. Da un lato, la tesi sul panteismo mistico religioso hegeliano fornita sulla base dei manoscritti giovanili; dall'altro, la «teoria della storicità e delle sue forme di oggettivazione» (p. 410). Maria Giungati, nel saggio intitolato *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel. Rileggendo Jean Wahl* (pp. 434-449), propone una riflessione, invece, che alla luce dell'interpretazione data da Wahl di Hegel rileva l'importanza del *Begriff*, come «universale concreto», come «presupposto cristiano» e romantico. Allo stesso modo, secondo Giungati, l'infelicità divina ed umana dell'interpretazione di Wahl si congiungono ad una peculiare immagine della Croce e della negatività. Dedicato al *Wallenstein* di Schiller

in relazione al concetto di tragedia e di teodicea hegeliana è il saggio di José L. Villacanas, *Hegel e la somma improbabilità della Teodicea* (pp. 498-514). Ancora sulla tragedia si sofferma Vanna Gessa-Kurotschka nel suo *Riconoscimento e tragedia. Sulla recezione filosofia dello Hegel jenese* pp. 224-245. L'Autrice studia l'interpretazione di Axel Honneth dei testi di Jena e specie del *Systementwurf* del 1805-1806, per mostrare la peculiare teoria dell'etica del riconoscimento e giungere ad analizzare la teoria del conflitto morale in Honneth.

In conclusione, il bel volume che raccoglie gli Atti del convegno napoletano offrirà agli studiosi ulteriori stimoli alla riflessione filosofica, soprattutto ora che altre opere e corsi hegeliani sono stati pubblicati. Collegate alle tematiche di *Fede e sapere* sono anche quelle che si trovano ora nel quinto volume, apparso nel 1998, della serie dei *Gesammelte Werke*, intitolato *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*. Questo include, oltre alla dissertazione *De orbitis planetarum, il System der Sittlichkeit* e alcuni frammenti di corsi di lezione relativi alla filosofia pratica jenese. Tali testi giovanili preciseranno, solo per fare un esempio, ancora di più in quale rapporto stia la religione con l'arte e la filosofia. Inoltre, l'insieme delle concezioni hegeliane, che si trova in questi lavori recentemente pubblicati, potranno essere ulteriormente confrontati con quelle successive contenute nella nuova edizione delle *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst (1823)*, pubblicata pure nel 1998, per la cura di Anemarie Gethmann - Siefert. In tal modo, sarà possibile, a partire dal volume italiano qui proposto, riconsiderare in una prospettiva filosofica più ricca di materiale di studio la genesi del pensiero del giovane Hegel e seguirne l'evolversi sino al periodo berlinese.

Claudia Melica

