

La *Via Lucis*, scritta da Comenio a Londra fra il 1641 e il 1642, fu pubblicata ad Amsterdam nel 1668. Nell'introduzione, Cosimo Scarcella ricorda come Comenio «proprio con i suoi ideali pansofici e con le vie della luce», abbia contribuito alla promozione e all'incremento della cultura e della scienza del Seicento (p. XLII). Lo Scarcella sostiene, che, sebbene le preoccupazioni religiose siano dominanti in Comenio, è vero tuttavia che tutti i problemi presenti e discussi nelle sue opere «non sono totalmente riducibili a ruolo esclusivamente strumentale» (p. XLI).

Nella lettera dedicatoria ai membri della Royal Society, Comenio esprime con vigore il proprio ideale universalistico, che anima la sua «Pansofia» e il suo progetto di lingua universale. Comenio confida che «si possono ricondurre a principi perenni e ad uno stato perfettissimo l'istruzione, la religione, la politica, affinché, posta fine ovunque all'ignoranza, all'incertezza, ai dissidi, allo strepito e al tumulto delle dispute, dei litigi e delle guerre, ritornino per il Mondo la luce, la pace, la salvezza, e s'appressi sempre più l'avvento di quel secolo aspettato da secoli, reso illuminato, rappacificato, religioso» (p. 7). La via della luce è per Comenio la via stessa della pace. La distruzione delle tenebre, il progressivo manifestarsi dei «principi di tutte le cose» (p. 156) coincide col processo per cui si realizzerà la pace universale in tutto il mondo. «Allora saranno rimossi da ogni parte gli odii e le cause degli odii e delle divisioni fra gli uomini; allora non vi sarà motivo di dissenso, e tutti vedranno chiaramente davanti a sé le medesime verità» (p. 162).

L'interesse dell'opera è evidente. È messo a disposizione del lettore italiano un testo significativo di un protagonista del dibattito culturale del sec. XVII in Europa. La lettera dedicatoria alla Royal Society è particolarmente illuminante. Del resto è noto il ruolo svolto in Inghilterra da Comenio a favore della *new philosophy* e del rinnovamento religioso e scientifico, nonché di un certo «millenarismo», nutrito di speranze religiose, profetismo, e fiducia baconiana nella nuova scienza.

(A. Babin)

M. REALE, *La difficile eguaglianza. Hobbes e gli animali politici: passioni morale e socialità*, Ed. Riuniti, Roma 1991. Un vol di pp. 357.

La premessa e lo sfondo della politica hobbesiana, secondo l'A., sono da rinvenire nella «natura peculiarmente conflittuale degli uomini» (p. 5). La domanda cruciale è donde derivi la necessità di «*civil government, commonwealth e subjection*» (p. 88). Ciò che nell'uomo, a differenza di altre specie animali, ostacola la convergenza di bene privato e di bene comune non è tanto una incommensurabilità di genere tra i due beni, quanto «la specifica costituzione del bene privato» (p. 137). Sono proprio le facoltà umane caratteristiche (ragione, linguaggio, capacità di giudizio morale) a stabilire «un caratteristico campo di conflitto» (p. 150). Solo nell'ambito umano c'è bisogno, quindi, di «politica, stato e potere coercitivo».

Una delle tesi principali del libro è che «l'eguaglianza è concetto centrale nella riflessione di Hobbes» (p. 187), la lettura del percorso di Hobbes «nel senso dell'eguaglianza conflittuale» (p. 203). «Conflitto e eguaglianza sono al tempo stesso rivendicati, contro Aristotele, come caratteri specifici della natura umana» (p. 219).

Quale è il ruolo della filosofia morale in questo contesto? Riconducendo la filosofia morale a un ambito intersoggettivo, Hobbes resta ancorato a un percorso tradizionale, anche se radicalizzato. La novità consiste piuttosto nella connessione della moralità con le passioni, nella coerenza con cui le leggi morali sono risolte in una trama di relazioni sociali, che trova la sua qualità specifica nel riconoscimento d'eguaglianza. «Nucleo della moralità è il riconoscimento di eguaglianza, come ciò che permette commensurabilità di soggetti, reciprocità e impegni pattizi» (p. 233). Come corollario di questa impostazione, si pone la dissoluzione di una morale «oggettiva», che vincoli dall'esterno il rapporto intersoggettivo. La convinzione originale, che è alla base del lavoro del Reale, è che la morale hobbesiana è «decisiva ai fini della politica» e «di tessitura piuttosto alta» (p. XVI).

Il Reale difende la propria tesi interpre-

tativa con un'approfondita analisi dei testi hobbesiani e un serrato confronto critico con la vasta letteratura secondaria su Hobbes, riuscendo ad accostarsi ai testi hobbesiani con una prospettiva e una metodologia originali.

(A. Babolin)

W. DILTHEY, *Storia della giovinezza di Hegel e Frammenti postumi*, a cura di G. CACCIATORE - G. CANTILLO, Ed. Guida, Napoli 1986. Un vol. di pp. 361.

Nella *Storia della giovinezza di Hegel*, Dilthey afferma che «il più importante e sicuro guadagno» del periodo giovanile di Hegel fu «l'approfondimento della natura intima del mondo storico», che andò molto al di là di tutta la storiografia precedente. «Proprio il fatto che Hegel penetrò in tale interiorità muovendo dalla religiosità è stato decisivo per la conquista più importante che egli ha fatto per la scienza europea» (p. 226). Ciò che Hegel ha allora acquisito per quanto concerne la concreta comprensione della realtà storica costituisce il fondamento della sua *Fenomenologia dello Spirito*. La svolta che si è compiuta in Hegel è nella scoperta che il criterio per la valutazione delle condizioni umane nel loro divenire si trova «nella necessità della situazione storica, e non nel loro rapporto con astratti principi razionali» (p. 247). La grandezza storica di Hegel, secondo Dilthey, si mostra nella capacità di ricondurre ogni dato delle fonti «alla più profonda interiorità della religione». L'esame dei dati di fatto «gli fece così scoprire uno sviluppo della religiosità la cui forza immanente e operante si trova nell'esperienza religiosa stessa» (p. 252). Ne consegue per Hegel la possibilità di mostrare lo sviluppo della religione con un procedimento immanente di conoscenza storica che fa a meno di criteri di valutazione esterni. «In questo modo si viene preparando la sua filosofia della storia» (p. 253).

Come rilevano i curatori della Prefazione del volume, con le ricerche di Dilthey gli scritti giovanili di Hegel vengono definitivamente riconosciuti nella loro essenziale funzione di rendere comprensibile il

pensiero hegeliano «ritrovandone le radici psicologiche ed esistenziali, le fonti, le idee fondamentali nel sorgivo terreno del suo farsi, svelandone la concreta storicità» (p. 8). Ma, a giudizio del Cacciatore e del Cantillo, il ruolo di Hegel nell'arco delle ipotesi speculative diltheyane va al di là del pur rilevante lavoro storiografico. Nel confronto col pensiero hegeliano si trova una delle sorgenti più vive del movimento diltheyano della «critica della metafisica» alla «critica della ragione storica». La centralità del confronto con Hegel, del resto, appare anche «nella riflessione diltheyana dell'ultimo periodo» (p. 10).

(A. Babolin)

F. BOSIO, *Martin Heidegger. Prospettive e itinerari*, F. Angeli, Milano 1992. Un vol. di pp. 155.

Il volume raccoglie tre saggi su Heidegger, apparsi precedentemente in altre raccolte e quattro inediti. Per il Bosio, il Sacro dell'ultimo Heidegger non sembra più ridursi al remoto e originario inaccessibile che potrà un giorno tornare in qualche forma misteriosa; non è neppure il Sacro della storia delle religioni; è il «Salvo», l'«Intero intatto». «L'Integro è l'Intero in quanto unità e sorgente non-visibile che dà senso e fine a tutto ciò che è manifesto e visibile» (p. 28). Nonostante la «grandezza affascinante» (p. 38) dell'impegno di Heidegger verso il «Sacro», rimane insoddisfacente per il Bosio l'esclusione heideggeriana del momento del «concetto» e degli intenti «speculativi» dalla riflessione su teologia e filosofia. Circa un possibile esito religioso in Heidegger, si può concludere, secondo l'A., che «il pensatore rimane in uno stato di indecisione, ancorché molte sue pagine, di intensa carica poetica, invitino a ravvisare la possibilità di tale sbocco» (p. 64). Per quanto riguarda il tema del superamento della metafisica, l'A. osserva che Heidegger ha ragione quando invoca la necessità di ritornare al non-pensato «di questo intreccio incredibile e sorprendente di ripulsa della metafisica e insieme di integrale realizzazione mondana del senso della sua storia»; tuttavia il compito da Hei-