

Ci sia permesso solo esprimere un rammarico: che i benemeriti Editori non abbiano aggiunto alle citazioni aristoteliche il riferimento all'edizione Bekker. Per la *Metafisica* e il *De anima* ci sono ancora i vecchi riferimenti alle suddivisioni del testo commentato da Averroè, e ognuno sa che non è facile avere sottomano l'edizione giuntina di Aristotele coi commenti di Averroè.

Nonostante questo si tratta di un'opera veramente preziosa. Chi, come la scrivente, adoperava da molti anni la vecchia edizione Marietti, può rendersi facilmente conto del progresso realizzato da questa nuova edizione.

S. VANNI ROVIGHI

GAUDENTIUS MELANI O.F.M., *Tractatus De anima Joannis Peckham*, Firenze, Edizioni « Studi Francescani », 1948.

Di Giovanni Peckham, francescano del secolo XIII, figura di primo piano dell'agostinismo medioevale, avversario deciso del tomismo, non molto — rispetto alla mole dei suoi scritti — è stato pubblicato finora. La parte meglio nota del suo pensiero è forse la psicologia, per merito del P. Spettmann che nel 1918 pubblicò le *Quaestiones tractantes de anima*, e ci diede poi un ottimo studio sulla psicologia di G. Peckham. Ma anche su questo argomento la nostra conoscenza era manchevole, perchè era rimasto ancora inedito un *Tractatus de anima*, di cui dava notizia lo Sbaraglia, ma che fino a non molto tempo fa non era neppure stato identificato, per la difficoltà di interpretare la stessa indicazione dello Sbaraglia. Il *Tractatus* si trova nella Biblioteca Comunale di Sarnano, nelle Marche, Cod. E. 108, ed era stato utilizzato dal P. Delorme nella sua Introduzione all'edizione del *Quodlibet romanum* di G. Peckham (Roma, 1938). Il P. Melani ce ne dà ora la edizione integrale, preceduta da una accurata introduzione di carattere storico-filologico (pp. XVII-LVII), e seguita da uno studio dottrinale sulla psicologia di Giovanni Peckham (pp. 55-127). Il testo occupa le pagg. 3-51.

Seguono infine in appendice alcuni altri interessanti testi di G. Peckham: la questione *Utrum Deus sit ratio cognoscendi omne cognitum certitudinaliter ab intellectu*, già pubblicata a Quaracchi nel 1883 nel volume *De cognitionis humanae ratione etc.*, ma della quale il P. Melani ci dà ora una edizione assai migliore perchè riveduta su altri manoscritti; passi dell'*Arithmetica mystica*, e alcune questioni del *Quodlibet* fiorentino.

Nelle note al testo il P. Melani non solo indica esattamente i luoghi degli autori citati da Peckham, ma anche i luoghi delle opere di autori contemporanei, specialmente francescani, che possono illuminare e inquadrare il pensiero espresso da Peckham, il che dimostra la profonda conoscenza che il Melani ha di tutto il pensiero filosofico e teologico del secolo XIII. Questa conoscenza approfondita si manifesta poi specialmente nello studio dottrinale, nel quale il Melani, pur limitandosi ad esporre la psicologia di Peckham così come essa risulta dal *Tractatus*, la inquadra tuttavia nella concezione filosofico-teologica dello stesso P. e nel pensiero contemporaneo.

Il Trattato di G. Peckham è diviso in tre parti dedicate rispettivamente alle attività, potenza e natura dell'anima. Sono parti di estensione ineguale, poichè l'ultima comprende solo due capitoli, sui quindici dei quali consta il Trattato. Il Melani ritiene che esso sia stato scritto nell'ultimo periodo dell'attività letteraria di G. Peckham, ossia negli anni immediatamente precedenti la sua nomina ad Arcivescovo di Canterbury (28 gennaio 1279). È questo un periodo particolarmente interessante per le discussioni fra « agostiniani » ed aristotelici. Noi conosciamo bene la posizione storica assunta da Peckham, posizione di lotta contro la nuova corrente, ma conosciamo ancora imperfettamente la sua posizione dottrinale, le sfumature del suo agostinismo, perchè troppo poco è pubblicato dei suoi scritti. L'opera del P. Melani porta un contributo prezioso a questa conoscenza. Anche il *Tractatus De anima*, come gli altri scritti a noi noti del Peckham, riprende le dottrine classiche dell'agostinismo medioevale: grande rilievo dato all'indipendenza dell'anima dal corpo, piuttosto che al suo carattere di forma, composizione ileomorfa dell'anima, pluralità delle forme nell'uomo, necessità dell'illuminazione per la conoscenza delle verità necessarie. Sembra tuttavia al P. Melani che una particolarità dell'agostinismo di G. Peckham stia nell'uso che egli fa delle teorie di Avicenna per spiegare i rapporti fra le potenze sensitive e intellettive e la relazione fra l'anima e il corpo.

Per il contributo che porta alla conoscenza di un periodo così interessante con la pubblicazione di un testo inedito, per la serietà con la quale è condotta la ricerca, per il carattere irenico della esposizione dottrinale — che non nasconde però affatto la posizione teoretica dell'A., aderente all'agostinismo francescano — quest'opera del P. Melani ci sembra altamente pregevole.

S. VANNI ROVIGHI

G. CORALLO, *La pedagogia di Giovanni Dewey* - Un vol. di pagg. XLIX-557, Torino, 1950.

Non oseremmo dire che quella che un critico americano ha chiamato « la processione piuttosto uggiosa delle proposizioni deweyane » diventi, in questa sintesi del Corallo, una festevole e divertente fiaccolata: Dewey è quello che è, e chi vuole conoscerlo deve digerirsi anche le sue pagine grigie, monotone e superficiali, che sono indubbiamente in prevalenza nelle centinaia di scritti del filosofo pedagogista americano.

Il proposito del Corallo di darci « tutto il Dewey » è, quindi, certamente ardito, data l'imponente mole della sua produzione ed il pericolo di naufragare ad ogni momento nella morta gora del truitico o dell'insignificante. È una merce questa che purtroppo si trova non di rado nel bagaglio di non pochi pensatori contemporanei e a farsene l'imbonitore o l'annunciatore si corre il rischio di tirarsi sul capo una non meritata tempesta. Il Corallo ha coraggiosamente sfidato questo pericolo col dichiarato proposito di mettere il lettore italiano in grado di giudicare da sé il valore dell'opera di un uomo che si può dire il più autorevole pensatore degli Stati Uniti di questo cinquantennio,

e che è stato definito « l'ambasciatore intellettuale degli Stati Uniti nel mondo ».

Ne è venuta fuori una vasta e forte sintesi che sostituisce benissimo la lettura diretta del Dewey, almeno per chi non voglia andare oltre ad una « informazione », sia pure completa ed esauriente. Come sintesi, nella parte espositiva, il lavoro si raccommenda per due pregi essenziali, in primo luogo, la massima oggettività e l'aderenza al pensiero dell'Autore che si espone, lo scrupolo con cui si rifugge dal travisarne il pensiero o dallo snaturarne le interne mediazioni (tanto da motivare il sospetto, cancellato inesorabilmente dalla critica precisa e serrata delle « Osservazioni critiche » dell'ultima parte, di interne sintonie dell'espositore con l'Autore); in secondo luogo, l'ordine dato alla materia: l'arruffata matassa degli scritti deweyani è stata dipanata con tanta puntuale sensibilità da collocare gli elementi più determinanti del suo pensiero al loro posto nella sistemazione generale, logica e coerente dello stesso.

Non si può parlare del Dewey senza partire dal concetto di « esperienza »; e di ciò si occupa, infatti, dopo alcuni rilievi storici, la *prima parte*. Fu il richiamo irresistibile dell'esperienza concreta e palpabile che distolse il Dewey dalla sua infatuazione neohegliana e che costituì poi il fondamento ed il punto di partenza di ogni sua ulteriore speculazione: ed anche il suo interno limite. L'esperienza è tutto per lui, materia e metodo, il *che cosa* e il *come* insieme nella nostra ricerca: un'esperienza che sia, in certo modo, *corpulenta*, che parta e si concretizzi sempre in un'esperienza attiva ed operativa nel senso « fisico » ed « esterno » della parola; di qui il concetto deweyano di *scienza*, ristretto alle scienze *naturali*, a tutto e solo ciò che è trasformabile, misurabile, controllabile. Di qui pure il senso profondo del suo *strumentalismo*, cioè della sua « metafisica ».

Il primo oggetto che l'esperienza coglie come suo è manifestamente l'*individuo* che perciò è il punto di partenza di tutta la riflessione filosofica: *seconda parte*. Esso però non è da considerarsi come il privato possessore di una esperienza tutta interna e « psichica », che è in natura, dice il Dewey, « *si pensa* » antecedentemente e indipendentemente da ogni singolo « *io penso* »: esso è solo un'agenzia, un mezzo, per la produzione *in natura* di quell'evento *naturale* che è la mente, e la coscienza. L'uomo va dunque guardato nel complesso della realtà o natura, di cui egli è parte, sebbene con caratteristiche sue proprie, precisamente come un microbo o una stella. In questa natura unitaria ed organica ciò che distingue e relaziona le parti del tutto e ciò che è in esse significativo come loro « *essenza* », è la loro *funzionalità* in seno al reale, è ciò che esse fanno o possono fare interagendo le une con le altre.

Questo principio va posto a base di tutta la *psicologia*, la quale deve quindi interpretare gli istinti e gli impulsi dell'uomo appunto come forze o esigenze di operazioni interattive che servono a definire l'io ed insieme a promuovere incessantemente l'evoluzione dell'ambiente di cui esso è prodotto e parte.

La socialità, infatti, intesa come categoria « *cosmica* » (*parte terza*) non può avere altro signifi-

cato, neppure per l'uomo, che come somma delle interazioni dei singoli, dalle quali dipende la *determinazione* dell'individuo e il progresso sociale: si stabilisce così come una mutua concausalità per cui l'io e l'ambiente si condizionano reciprocamente ed incessantemente evolvendo concordi verso un *migliorismo* mai concluso, come una spirale aperta che sempre più ed infinitamente si espanda.

Queste constatazioni « empiriche » costituiscono insieme l'ossatura della « metafisica » deweyana, in omaggio al principio metodologico, e staremmo per dire « *descrizionista* », della ricerca sulla « *realtà* » (*parte quarta*). L'esistenza è posta a base dello strumentalismo come « l'imperativo categorico » su cui non può cadere dubbio di sorta: Il mondo è così visto come un insieme monistico, sebbene qualitativamente differenziato, di *cose che sono*, o di *eventi* connessi in *varie storie* dai legami interattivi che si uniscono l'uno con l'altro. Non per una loro superiore « *essenza* » o « *entità* », ma per il loro peculiare « *comportamento* », si distinguono, fra questi eventi, i cosiddetti fatti « *psichici* », la mente e la coscienza. La mente è una qualità cosmica, consistente in un sistema di significati e di relazioni delle cose fra loro: l'individuo umano non ne è né l'origine né la causa, ma solo il *locus* in cui essa si manifesta ed agisce, è come l'organo attraverso cui la natura procede componendo i suoi significati. Per conseguenza la mente si distingue dalla coscienza: questa emerge soltanto quando il funzionamento spontaneo del sistema dei significati viene interrotto per un impedimento di natura pratica. Allora la coscienza avverte il disturbo e l'individuo tende alla reintegrazione dell'attività per mezzo di un'operazione che, *intervenendo attivamente sulle cose e mutandole*, restaura l'unità spezzata e la normale integrazione dei significati: questo lavoro della ricerca dei mezzi e del loro impiego *attivo ed operativo* per restaurare la continuità del comportamento, è, per definizione, il lavoro intellettuale, il *pensiero*; la capacità di compierlo si chiama *intelligenza*.

Si vede così chiaro il senso dello strumentalismo: *strumentalità del pensiero* indica il compito del pensiero quale mezzo o *strumento* per assicurare l'unità della condotta e la sua fluidità; il pensiero sorge come *ricerca di mezzi* e si compie nella sua integrità soltanto quando l'applicazione pratica di tali mezzi si sia mostrata veramente efficace a risolvere il caso ed a superare le difficoltà per cui era stata evocata. Solo questa si può chiamare « *conoscenza degna di questo nome* ».

L'intervento dell'*intelligenza* così concepito, dà a tutto il pensiero deweyano una colorazione intellettuale che lo pervade da cima a fondo: cosa notevole, come nota il Corallo, per un sistema che si dice empirico e che non vede nulla al di là dell'esperienza fisica. Le conseguenze si fanno risentire in tutto il campo delle applicazioni, nell'arte, nella religione, nell'etica, nella filosofia stessa (*parte quinta*).

Per *arte* il Dewey non sa intendere altro che la stessa attività umana, il movimento stesso di ricostruzione strumentale del pensiero. La sua *religione* non può pertanto consistere in altro che in un vacuo riconoscimento dei legami che uniscono l'uomo al cosmo e del sostegno che questo gli porge nel com-

pimento della sua opera verso un progresso miglioristico. Nell'*etica* poi, oltre al già notato intellettualismo, troviamo necessariamente la negazione di ogni assoluto morale come norma dell'azione umana. Se si volesse parlare di un imperativo etico, di valore universale, si dovrebbero rigettare le premesse metafisiche del sistema. L'azione distintivamente umana, cioè l'azione « intelligente », non può aver norma generale, in quanto essa interviene *volta per volta*, a risolvere una situazione che non ha mai avuto nè potrà mai avere una uguale: il reintegrare attivo dell'azione smarrita, il restaurare l'unità del comportamento, in altre parole, le esigenze fondamentali della vita stessa, determinano momento per momento quale sia *in quel momento* il *summum bonum* morale, che sarà perciò « il bene di ora o di mai ».

Il titolo del libro: *La pedagogia di Giovanni Dewey*, è giustificato da un'asserzione del Dewey stesso, frequentemente ripetuta, che tutta la sua filosofia dell'esperienza fu pensata e scritta *in funzione* pedagogica. Lo studio del Corallo tende perciò a mettere in luce l'essenza etico-pedagogica di questa filosofia ed a mostrarne le conseguenze nel campo dell'educazione, col soccorso delle numerosissime opere pedagogiche del Dewey stesso: a ciò provvedono, oltre ai frequenti richiami, i vari capitoli pedagogici che sono posti a conclusione delle singole parti e che offrono la sintesi completa della impostazione teorica e delle applicazioni pratiche del problema educativo nella soluzione deweyana.

Questa, come è noto, si può esprimere nella « scuola attiva », senza essere tuttavia riducibile a nessuna forma attuale di *attivismo* tra le mille che, a torto o a ragione, si ricollegano al Dewey, « padre della scuola progressiva »; chè, anzi, questi ha dovuto insorgere, di tanto in tanto, per condannare dei metodi e degli andazzi che pretendevano di essere la genuina espressione delle sue teorie.

È naturale che per una filosofia in cui il pensiero consista « letteralmente » in qualche cosa che noi facciamo, la formula fondamentale dell'educazione si compendi nel famoso motto: *learning by doing*: imparare facendo. Onde la necessità dell'occupazione manuale della scuola, non per se stessa come risultato, ma ai fini dell'apprendimento, come *metodo*, essendo l'agire, il fare, l'unico modo di pensare e di conoscere. Sta, alla base di tutto, l'interpretazione psicologica degli istinti del bambino, che il Dewey vede come poteri in cerca di mezzi per il loro sviluppo, mezzi che sono appunto forniti dall'azione che diventa perciò il fine supremo educativo e morale. A questa luce bisogna pure guardare la disciplina della scuola, che deve essere intesa non come una sovrapposizione di una autorità *esterna* al fanciullo, ma come lo spontaneo e vitale interesse che deve legarlo alla materia di studio: ove non esista questo « interesse » vitale invano si vorrà sostituirlo con uno

sforzo ingrato che, pedagogicamente, è controproducente.

L'educazione pertanto, intesa come lo stesso spontaneo e libero sviluppo dell'individuo, e quindi come necessità di vita che è da identificare con il divenire medesimo della vita, è una *funzione senza termine*, il cui valore va posto momento per momento in quello che essa accorda alla vita di espansione e di arricchimento, e non nella preparazione di un ipotetico futuro, mai presente.

La *parte sesta* del suo lavoro è dal Corallo dedicata alle *Osservazioni critiche*. Premesso che nel campo pedagogico il Dewey può considerarsi un fecondo pensatore, per la ricchezza e l'adeguatezza di molte sue intuizioni ed esperienze educative, e che molte delle sue conclusioni particolari sono accettabili, il Corallo osserva però che tali conclusioni sono indipendenti dalle premesse teoriche e che tutta la filosofia del Dewey, come anche la sua pedagogia, in quanto costituisce un complesso di dottrine teoriche, non offrono una soluzione accettabile dei massimi problemi della vita e del pensiero.

La dimostrazione di questo severo giudizio è svolta in parecchie decine di pagine di serrata critica dove sono messe in luce le premesse fenomenistiche della « metafisica » deweyana ed il conseguente contingentismo etico-pedagogico. Non di rado il Dewey è colto in flagrante contraddizione e si mostra la manifesta e fondamentale ambiguità del suo pensiero: che il Corallo non esita ad attribuire alla mancata impostazione dei problemi su un piano che fosse veramente metafisico: il metodologismo deweyano insiste troppo sull'aspetto empirico dei problemi, negandosi quindi come filosofia.

Particolare cura ha messo il Corallo nel rilevare le incoerenze nella soluzione del problema morale: la « metafisica » del Dewey, negatrice della libertà, porta necessariamente ad una « morale dell'arbitrio » e costringe lo stesso Dewey a contraddirsi quando poi postula le norme d'azione in sede pedagogica: « Il pedagogista, osserva quindi il Corallo, è migliore del filosofo ».

Anche la formula educativa dello sviluppo fine a se stesso non trova una giustificazione e dovrebbe condurre, se se ne tirassero tutte le conseguenze, ad un concetto di educazione che è esattamente l'opposto di quello che si suole comunemente pensare, consistendo in uno sfrenato appagamento di tutti gli istinti e di tutti gli impulsi.

Con felice contraddizione il Dewey non giunge in sede pratica a questi eccessi, cosa che dal Corallo è attribuita a quel *senso cristiano* che tutti noi, volenti o nolenti, respiriamo dall'ambiente e di cui il Dewey non è riuscito a liberarsi nonostante tutte le negazioni teoriche.

NAZZARO CONCA