

Chiudono il volume due Appendici. La prima è un catalogo dei manoscritti ritrovati, delle edizioni e delle traduzioni delle opere del Grossatesta relativo agli anni 1940-1980; una continuazione, quindi, e un aggiornamento dell'opera di S.H. Thomson, ulteriormente arricchito da un altro contributo del McEvoy apparso nel « *Bulletin de Philosophie médiévale* » (S.I.E.P.M.), XXIII, 1981, pp. 64-90 e XXIV, 1982, pp. 69-89. La seconda Appendice entra nel merito della cronologia degli scritti di filosofia naturale del Grossatesta, questione dibattuta tra gli specialisti e che può essere risolta, in mancanza di testimonianze esplicite, solo attraverso l'analisi comparata del contenuto. Di grande utilità, infine, sono la bibliografia e gli indici, in particolare l'*Index rerum*.

Nel corso della presentazione ho avuto modo di anticipare valutazioni e giudizi positivi del lavoro del McEvoy. Ho rilevato che è il risultato di molti anni di studio, e il lettore avvertito apprezza la ricchezza della documentazione, si 'perde' volentieri nelle note e segue McEvoy nelle tappe del suo itinerario. Anche se non mancano pregevoli pagine di sintesi nelle varie parti del libro, occorre tuttavia rilevare che talvolta l'analiticità dell'esposizione rischia di andare a scapito, nel lettore, di una visione d'insieme più chiara. Ma, tenuto conto che Grossatesta non ha lasciato opere sistematiche quali *summae* o *quaestiones*, va riconosciuto a McEvoy di aver saputo dominare una produzione vastissima, spesso inedita. Egli ci presenta una figura del vescovo di Lincoln vista sotto diverse angolature che concorrono a restituirci la grandezza di un uomo che, unico tra i pensatori medievali, fu ad un tempo filosofo naturale, esegeta, teologo, pastore fedele e traduttore scrupoloso.

PIETRO ROSSI

GIANNA GIGLIOTTI, *Il neocriticismo tedesco*, Loescher, Torino 1983. Un volume di pp. 341.

La ripresa del kantismo non è sufficiente, per l'A., a fare del neocriticismo un movimento unitario e compatto. È possibile piuttosto rintracciare nel desiderio di riuscire là dove Hegel era fallito, nel tentativo di abbracciare la totalità del sapere, l'aspirazione che consente di avvicinare nel nome di un movimento filosofico unico « pensatori profondamente diversi e talora persino in polemica tra loro » (p. 11). Un altro elemento di coesione è la concordanza nell'affidare alla ripresa del trascendentale kantiano la soluzione del problema di una filosofia come « *totalità non metafisica* del sapere, come ri-comprensione di tutta la realtà nel rispetto della sua autonomia di fronte alla ragione » (p. 12). A tutti i filosofi qui presi in esame è comune l'esigenza del sistema, che si traduce non di rado in un'artificiosità strutturale del loro svolgimento di pensiero. « Quell'esigenza è connessa a una delle radici più forti e profonde di tutta la riflessione neocriticistica, è cioè connessa a una riaffermazione del trascendentale che deve essere riconosciuto e affermato soltanto dopo la sua realizzazione storica » (p. 13). Secondo la Gigliotti, l'esigenza di una unità che si costruisca rispettando le intrinseche differenze, prima fra tutte quella tra natura e storia, muovendo dal fatto della loro realtà, guida l'itinerario teorico del neocriticismo fino al suo esaurirsi in un momento storico in cui la necessità di riconoscere la multiformità degli aspetti della vita socio-culturale umana mette a nudo l'impossibilità di garantire alle forme trascendentali e ai valori trascendenti una autonomia, condizione e ragione al tempo stesso della loro unificazione.

La difficoltà tipica dell'impostazione neocriticistica della scuola di Marburg è individuata nella definizione del rapporto fra il « trascendentale » e lo « storico ». I temi principali del « neocriticismo sud-occidentale » sono tutti presenti invece nei *Präludien* di Windelband. « Si può legittimamente considerare la nozione non del tutto scevra da equivoco di 'coscienza normativa' (*Normalbewusstsein*) come il centro in cui si assommano i temi tipici della problematica circa la *validità*, che Windelband riprende dal suo maestro Rudolf Hermann Lotze » (p. 23). Rispetto alla scuola di Marburg il neocriticismo

di Heidelberg propende ad attribuire un valore deontologico ai principi costitutivi della cultura e si troverà a sfociare inevitabilmente nell'ammissione di una sfera indipendente dei valori. Per Rickert la scelta di valore non è abbandonata alla responsabilità dei soggetti reali ma è rapportata a un sistema di valori sovra-storici.

L'A. mette giustamente in evidenza la figura di un pensatore che meriterebbe di essere più conosciuto e approfondito, il Lask. Per il Lask la logica come scienza normativa garantisce la validità di quelle conoscenze che ne seguono il dettato. « Ed è appunto così che Lask può negare alle categorie di trasformare veramente i loro contenuti. Il contenuto resta sempre di per sé arazionale, alogico, eterogeneo alle forme che lo rivestono. Le forme logiche che la filosofia deve studiare in sé e per sé possono proiettarsi su qualsiasi contenuto, proprio perché non ne creano nessuno. Ma come avviene questo incontro tra le forme e i contenuti? Lask si ritrova davanti al problema centrale di ogni teoria della conoscenza, e lo risolve utilizzando a suo modo la nozione husserliana di intenzionalità » (pp. 25-26).

Una breve ma essenziale nota bibliografica completa l'Introduzione. L'antologia è scandita attraverso questi temi: Il "ritorno a Kant", il significato della critica kantiana, la critica dell'esperienza, la teoria dei valori, la logica delle scienze storico-sociali, etica e politica. Sono riportati testi di Zeller, Liebmann, Lange, Helmholtz, Windelband, Cohen, Natorp, Cassirer, Rickert, Bauch, Adler, Vorländer, Lask, Woltmann, Staudinger, Eisner.

ALBINO BABOLIN

ROBERTO VINCO, *Una fede senza futuro? Religione e mondo cattolico in Gramsci*, Prefazione di A. Molinaro, Mazziana, Verona 1982. Un volume di pp. 156.

Con Ernst Bloch in Germania e Antonio Gramsci in Italia la concezione marxista della religione subisce una *Kehre* decisiva che permette di superare il giudizio pesantemente ideologico del paleo-marxismo, che ne rivendicava la natura essenzialmente oppiacea, alla luce di una considerazione più dinamica ed articolata del fenomeno religioso.

Alla valutazione aprioristica che enfatizzava la funzione alienante, conservatrice e mistificante della religione come fattore sovrastrutturale, questi due autori hanno saputo opporre, secondo Vinco, « una nuova strategia nei confronti del mondo cristiano » (p. 9). In particolare, per quanto attiene alla situazione italiana, il superamento della contrapposizione tra cattolici e comunisti (imperante negli anni '50) ed il successivo avvento dell'epoca del dialogo e del confronto è stato realizzato da parte marxista « grazie all'impostazione in chiave gramsciana di nuovi rapporti con i cattolici » (p. 10).

Queste osservazioni ci consentono di rilevare la felice impostazione metodologica di questo volume che permette all'autore di distinguere tra *religione e mondo cattolico* in Gramsci.

Infatti, se la religione, in quanto tale, è ancora interpretata come fattore essenzialmente negativo che deve essere superato ed « inverato » dalla sana coscienza rivoluzionaria marxista-leninista (almeno per quanto concerne le evangeliche istanze di giustizia ed uguaglianza), il mondo cattolico — che Gramsci limita per lo più al contesto italiano — esprime in sé un contenuto ed un valore positivo in quanto detentore di forze e virtualità potenzialmente rivoluzionarie, insofferenti dell'ideologia borghese e capitalistica e tendenzialmente (o, meglio ancora, inconsapevolmente) disposte ad una alternativa culturale e sociale, ancor prima che politica ed economica.

Il *Sitz im Leben* della religione cattolica italiana, nella sua portata storico-sociale e nel suo dialettico raffronto con la società e la cultura, è per Gramsci motivo di sincero apprezzamento. È appunto alla luce di questo giudizio che egli può recuperare una funzione positiva e costruttiva della religione storicamente operante in Italia in