

Cosimo Caputo

LA FORMA DELL'INTERPRETAZIONE

0. Nella tematizzazione della *forma* dell'interpretazione il linguaggio si pone come momento ineliminabile. Il linguaggio che dà forma, media, distacca dall'empirismo ingenuo, che rappresenta e interpreta, limita e potenzia.

Le note che seguono sono il resoconto di alcuni recenti contributi italiani che si muovono nell'ambito delle funzioni del linguaggio testé abbozzato.

1. *Teoria e interpretazione. Per un'epistemologia delle scienze umane* (Guerini e Associati, Milano 1991) di Silvana Borutti si colloca dichiaratamente entro un orizzonte kantiano. La funzione trascendentale del linguaggio viene richiamata «come condizione dell'oggettività scientifica» (p. 11). Tesi fondamentale di «un'epistemologia in senso lato kantiana» è che «non ci si può interrogare sugli oggetti scientifici senza interrogarsi sulla loro *forma*, e quindi sulle regole linguistico-categoriali che variano nelle differenti ontologie regionali, ma che presiedono necessariamente alla loro costruzione. In termini cassireriani, la formazione dell'oggetto è un nesso forma-contenuto, relazione-elemento, un nesso sintetico che va pensato non come un'associazione, ma (con un'immagine attinta dalla matematica) come un' 'integrazione'» (p. 12).

È questa tematica che va persa nel formalismo neopositivista che invece ha dato una descrizione idealizzata e semplificata dei linguaggi scientifici, li ha normalizzati trascurando l'aspetto della costruzione dei simboli, delle scoperte, dei modelli e le forme di scrittura e di comunicazione, cioè i testi scientifici (cfr. p. 16).

La relazione all'oggetto - annota S. Borutti - in quanto mediata è «*costruttiva* (l'oggetto è l'insieme delle regole di oggettivazione e dei criteri di determinazione dei dati), e *interpretativa* (la verità è relativa alle procedure che rendono visibile l'oggetto)» (p. 13).

La critica al neopositivismo è condotta riproponendo un modello di lingua basato sulle lingue storico-naturali la cui semantica è un corpo flessibile, è mescolata nel flusso del reale.

L'impostazione kantiana consente una messa in forma sintetica; consente, diremmo, una formazione semiotica quale mediazione rappresentativa.

S. Borutti, dunque, va ad evidenziare un nucleo a valenza ermeneutica nel cuore del problema dell'oggettività del conoscere e della legittimazione degli oggetti della conoscenza (cfr. le pp. 42-48). Lungo questo percorso incontra la trasformazione della nozione kantiana di *schema* nella «forma simbolica» di Cassirer «come elemento formale e vitale insieme» (p. 47), e nelle nozioni di *metafora* e di *modellizzazione*, «come procedimenti di ridescrizione che inventano mondi mostrandoli attraverso nuovi linguaggi» (p. 57). L'argomentazione quindi perviene alle tematiche delle epistemologie dell'invenzione che portano dritto alla nozione peirciana di abduzione. Metafore e modelli sono riorganizzazioni di senso. Cambiare modello comporta una ristrutturazione complessiva dei significati, del vedere il mondo. Sullo sfondo gli apporti di Ricoeur, Black, Hanson, Kuhn e l'epistemologia bachelardiana del *sur-oggetto* che rompe con l'oggettivismo classico, solidista, geometrizzante, lineare.

Nelle epistemologie dell'invenzione la scienza assomiglia «più a un campo di tensione e di interferenze di discipline, teorie, linguaggi, che a una nomenclatura di cose; e gli oggetti, più che dati, appaiono come costruzioni all'incrocio di più livelli discorsivi» (p. 72).

Nel processo di continua rimodellizzazione e riorganizzazione del senso, di continua apertura ad «altro», si colloca il problema del tradurre e della traduzione. È questa la condizione del pensare: tradurre è interpretare, è il cuore del senso, ma soprattutto il tradurre mostra l'estraneità e la distanza dell'oggetto. Conoscere è mostrare questa distanza come fa l'antropologo che conosce, traducendo, un'altra cultura (cfr. p. 82).

La forma dell'interpretazione è quindi la forma del linguaggio di volta in volta strumento della costruzione scientifica o della sua rappresentazione, oppure luogo di transito, di avvicinamento/allontanamento, come nella traduzione, nei confronti degli oggetti.

2. A conservare un orizzonte dinamico-pragmatico, rifacendosi al Kant della *Critica del Gusto* e tenendo conto degli apporti di Apel e Habermas, mira Oscar Meo in *Il contesto. Osservazioni dal punto di vista filosofico*, F. Angeli, Milano 1991. Si tratta di un contributo ad uno dei temi centrali della scienza dei segni finora, precisa Meo, lasciato sullo sfondo dagli studiosi per una scarsa propensione verso la pragmatica. Nei tre capitoli del volume (1. Testo e contesto; 2. Contesto e significato; 3. Contesto e comunicazione) l'A. discute le posizioni di Saussure, Jakobson, Grice, Searle, Apel, Habermas, Weinrich, Schmidt sull'argomento.

«Il contesto è il complesso di tutti i fattori che convergono a costituire una condizione necessaria dell'emissione di un messaggio (verbale o non verbale) e della sua comprensione-interpretazione. (...)

Il contesto è condizione necessaria del conferimento del significato e del rinvio al referente (...), del costituirsi del testo ed è ciò che si esibisce nel testo e tramite il testo»

(p. 44). Il contesto, in altri termini, è la totalità degli eventi, è l'intero mondo umano, la sua storia (*Ib.*). Esso è nel contempo *a priori* costitutivo e autoproduttore attraverso la mediazione del testo (p. 45). E cosa è il testo? «Per aspirare allo *status* di *testo* una serie di atti deve rendersi *riconoscibile* all'interno della comunità di appartenenza del produttore. Se raggiunge tale scopo, il testo acquista quella funzione sociale che lo qualifica come veicolo di idee, strumento di promozione del sapere e matrice di produzione di altri testi e di apertura di nuovi contesti» (p. 60). Il testo è il linguaggio che è interno/esterno al contesto e quest'ultimo è al tempo stesso linguistico ed extralinguistico. Il testo «non è già dato, ma è un'attività di ricombinazione della materia verbale» (p. 64). Parlare di linguisticità del mondo vuol dire che solo il linguaggio, quale processo di testualizzazione, è veicolo di conoscenza e della manifestazione del mondo, non che il mondo è linguaggio. Mondo e linguaggio non sono identici ma inseparabili, «il mondo non parla e non si manifesta a se stesso, ma parla e si manifesta a e tramite chi lo interpreta», osserva Meo (p. 49). Tale processo avviene nell'uso reale e storico delle lingue.

Neppure l'emergere della *Textlinguistik* ha consentito la preminenza della prospettiva pragmatica nella scienza del linguaggio, scrive Meo nel par. I. 2. 2: «teoria del testo e pragmatica». E discutendo la posizione di Petöfi, che non riesce a cogliere «l'aspetto di struttura *in fieri* proprio del testo e della sua storicità» perché troppo vincolata «alla concezione morrisiana e carnapiana della pragmatica (mediata attraverso Montague)», dice che l'approccio pragmatico «non dovrebbe occuparsi del rapporto rigidamente *statico* fra strutture del lessico, referenti, interpreti, contesto, ecc., ma più propriamente del processo di *trasformazione* del mondo che il testo compie, delle nuove prospettive che su di esso apre, del continuo rapporto di scambio che gli utenti della lingua realizzano tramite l'interpretazione reciproca» (p. 64). Secondo Meo «il limite qui riscontrato ha comunque radici profonde in linguistica. Si pensi, in particolare, alla tesi di Hjelmslev: vero è che egli fa dipendere in modo sistematico il significato dal contesto; ma è vero altresì che identifica quest'ultimo con il *sistema semiotico in quanto tale*, distinto dal contesto della comunicazione» (p. 64). Questa affermazione avrebbe meritato qualche ulteriore conferma dagli scritti hjelmsleviani. Occorre anzitutto osservare che *testo*, essendo un 'processo', per la glossematica hjelmsleviana è una forma d'esistenza d'una lingua ed è illimitato. Non è perciò riducibile al *testo* della linguistica testuale «inteso come unità delimitata e coerente», sostiene M. E. Conte (*Text in Hjelmslev*, in «Il Protagora», nn. 7/8, 1985, fascicolo dedicato al linguista danese, pp. 171-179, pp. 171-176). Non ci si deve, inoltre, fermare ai soli *Fondamenti della Teoria del Linguaggio*, come fa Meo, bisogna entrare nell'«officina hjelmsleviana», come T. De Mauro chiama i *Saggi Linguistici* del Maestro danese, per avere una visione completa della sua opera. Infatti in uno di questi 'saggi' (*Conversazione sulla teoria linguistica*, [1941], in *Saggi Ling.*, tr. it. Unicopli, Milano 1988, vol. I, pp. 121-140) precisa che a stabilire la manifestazione del linguaggio è l'uso che è nella prassi, nel flusso del reale (p. 134). Non ci pare dunque che in Hjelmslev il sistema semiotico sia distinto dal contesto della comunicazione anzi senza tale inserimento esso è pura virtualità. E ne *La forma del contenuto della lingua come fattore sociale*, [1953] (in *Saggi Ling.*, cit., pp. 269-275), rifacendosi a M. Bréal, Hjelmslev rivendica per la linguistica un «obiettivo pratico» e un approccio che prenda «in considerazio-

ne il contenuto linguistico e con ciò l'uomo (...) l'elemento umano nella vita e nello sviluppo della lingua» (p. 269). In questo saggio Hjelmslev considera l'uso politico del linguaggio, la sua forza psicagogica sui popoli attraverso i 'mass-media' e soprattutto esorta i linguisti a non occuparsi solo dei componenti dei segni e delle loro combinazioni ma anche dei segni stessi (p. 275). Ad una lettura più attenta la teoria del linguaggio hjelmsleviana presenta pieghe diverse.

Meo chiama «coinonia morfologica la comune partecipazione degli uomini a una struttura di carattere formale quale garante, *in potentia*, della cooperazione comunicativa. Il motivo della sua potenzialità sta nei modi difettivi del parlare e dell'agire, nella costante apertura all'insuccesso della comunicazione. Di qui la necessità di riferirci ad essa come ad un *a priori formale di carattere funzionale*, ad un *a priori* cioè che implica predisposizione tanto all'evoluzione quanto alla disorganizzazione; in altri termini: che implica dinamismo e non staticità» (pp. 87-88). «Funzionale» vuol dire «potenzialmente dinamico, potenzialmente energetico, pragmatico nel senso di attivamente strutturante. Il semantico, in quanto rapporto attivo, si sviluppa così a partire dal pragmatico. E ciò che dal pragmatico deriva nel pragmatico confluisce». Se invece diciamo che *l'a priori* è di tipo semantico allora «i significati sarebbero già preesistenti al mondo delle pure forme e trasferibili nel comunicare effettuale grazie alla comune partecipazione originaria dei comunicanti a quel mondo»; si ricadrebbe in un'ipotesi metafisica (p. 88-89). Meo dichiara un debito verso Piaget e il suo sforzo di integrare in una prospettiva psicologico-genetica la dottrina dell'«Io penso» (p.89). E visto che egli ha già incontrato Hjelmslev nelle sue precedenti argomentazioni sarebbe forse il caso di riprenderlo in considerazione anche a proposito della critica dell' universalismo semantico. Parlando infatti della somiglianza e della differenza delle lingue, nel capitolo «schema linguistico e uso linguistico» dei *Fondamenti*, Hjelmslev scrive che «si potrebbe forse supporre, a priori, che la materia che è formata appartenesse a ciò che è comune a tutte le lingue, e quindi alla somiglianza fra le lingue; ma si tratterebbe di un'illusione. La materia è formata in maniera specifica in ogni singola lingua e quindi non si ha una formazione universale, ma solo *un universale principio di formazione*» (*I Fondamenti della Teoria del Linguaggio*, [1943], tr. it. Einaudi, Torino 1968, p. 82, cors. ns.). Dunque non si può prendere la materia (dell'espressione o del contenuto) come base della descrizione delle lingue. Se lo facessimo dovremmo fondarci su una precedente formazione, su un sistema fonetico universale o su un universale sistema di concetti, uno schema eterno di idee. «Le differenze fra le lingue non si basano su realizzazioni diverse di un tipo unico di sostanza, ma su realizzazioni diverse di un principio di formazione» (*Id.*, p. 83).

3. Anche il recente *I limiti dell'interpretazione* di Umberto Eco (Bompiani, Milano 1990) si sviluppa secondo una filosofia della finitudine di stile kantiano.

La tradizione del pensiero occidentale si presenta con un doppio volto: il volto del limite e il volto dell'illimitato. I principi del razionalismo greco (principio di identità, di non contraddizione, del terzo escluso) sono accettati e trasformati in senso giuridico dal razionalismo latino. «L'ossessione latina del confine spaziale nasce con il mito della fondazione: Romolo traccia un confine e uccide il fratello perché non lo rispetta. Se non si

riconosce un confine non può esserci *civitas*. (...) Quando non si avrà più una chiara nozione dei confini e i barbari (...) avranno imposto la loro visione nomadica, Roma sarà finita e la capitale dell'impero potrà essere ovunque» (pp. 41-42). Ma il mondo greco è anche continuamente attirato dall'*apeiron*, da ciò che non è *modus* (limite, misura). Accanto all'idea della formazione c'è l'idea della trasformazione, della metamorfosi continua che nasce dal fascino dell'infinito, il cui simbolo è Hermes, *iuvenis et senex*, volatile, ambiguo, padre di tutte le arti. «Nel mito di Hermes - scrive Eco - vengono negati i principi di identità, di non contraddizione e di terzo escluso, le catene causali si riavvolgono su se stesse a spirale, il dopo precede il prima, il dio non conosce confini spaziali e può essere, in forme diverse, in luoghi diversi nello stesso momento» (pp. 42-43).

Nel pensiero ermetico tutto è segno. Non è più necessario il discorrere. Si annullano le distanze con gli altri, con gli oggetti, la comunicazione e la conoscenza hanno luogo per travaso empatico. Il mondo si esaurisce nel linguaggio.

Secondo Eco il sapere ermetico non muore, e sopravvive al razionalismo Scolastico, anche se emarginato, tra gli alchimisti, i cabalisti e nel neoplatonismo medievale. Ritorna nel Rinascimento e nel mondo moderno; influenza Bacone, Copernico, Keplero, Newton. «La storiografia ci ha insegnato che non possiamo separare il filone ermetico dal filone scientifico» e che «la scienza moderna quantitativa nasce anche dialogando con il sapere qualitativo dell'ermetismo» (p. 46). Il sapere ermetico contribuisce, paradossalmente, «alla nascita del suo nuovo avversario, il razionalismo scientifico moderno». Allora emigra ancora una volta fra i mistici, fra poeti e filosofi come Goethe, Nerval, Yeats, Schilling, Heidegger, Jung. «E non è difficile riconoscere in molte concezioni post-moderne della critica l'idea dello slittamento continuo del senso» (p. 47).

Di un testo si possono avere uno o più sensi ma non tutti sono pertinenti al suo «modus». Risiedono proprio qui, nella forma, i limiti dell'interpretazione. Essi allora non sono rigidi ma flessibili, interni ai punti di osservazione con cui si costruiscono gli oggetti di conoscenze, le pertinenze (cfr. il saggio di S. Borutti). Si tratta di limiti storici intrinseci alla pratica conoscitiva, scientifica, alla sua stessa storicità. Altri strumenti e altre condizioni di osservazione possono sfondare, inglobare o intrecciarsi con un confine, con una forma esistente sia essa di contenuto o di espressione. Solo i sistemi chiusi, dottrinali, hanno confini rigidi finendo con l'ostracizzare il diverso, col bollare come 'barbaro' chi parla diversamente.

La pluralità delle letture di un testo o, più in generale, delle interpretazioni è un processo di approssimazione e ristrutturazione legato a convenzioni semiotiche ed enciclopediche e non di annullamento dell'oggetto nel vortice dei significanti. Una lettura non esiste per sé ma in relazione a una pertinenza che lascia dei *residui* materiali e culturali. «La pertinenza - scrive da parte sua Eco - dipende dal modo con cui una cultura guarda a un oggetto dal punto di vista di una pratica, ma l'oggetto non giustifica tutte le scelte di pertinenza, anzi, le seleziona, ne ammette alcune e ne esclude altre» (p. 134).

La semiosi illimitata di Peirce non ha nulla a che vedere con la deriva del senso che «potrebbe essere definita come un caso di neoplasma connotativo» (p. 327). Qui la proliferazione cancerosa della connotazione fa sì che a ogni gradino ulteriore il segno precedente venga dimenticato, annullato, «poiché il piacere della deriva sta

tutto nello slittamento da un segno all'altro» (p. 328). Possiamo dire che nella semiosi ermetica manca la materialità. La sua norma - dice Eco - sembra essere che: «un segno è qualcosa conoscendo il quale conosciamo qualcos'altro» (p. 327). Principio fondamentale della semiotica di Peirce è che «un segno è qualcosa conoscendo il quale conosciamo qualcosa di più». Vuol dire, cioè, che «nel passaggio da un interpretante a un altro il segno riceve sempre maggiori determinazioni sia per quanto concerne l'intensione che l'estensione» (*Ib.*). La semiosi è illimitata perché c'è l'errore, l'indeterminatezza della nostra conoscenza. La genesi del senso ha radici storiche, è relativa a una realtà interpretante costruita dalla semiosi.

4. L'elasticità, in quanto storicità, dei limiti, dei confini sostituisce l'indeforabilità e la solidità delle forme del sapere. Silvana Borutti nel suo contributo fa notare che «le nuove epistemologie del vivente e della morfogenesi sostituiscono al mondo geometrico dei solidi perfetti della fisica classica un'ontologia di trasformazioni di forme e di qualità, supportata da una matematica topologia» (p. 70); in nota rinvia a *Passaggio a Nord-Ovest. Hermès V*, [1980], di Michel Serres (tr. it. a cura di M. Porro, Pratiche, Parma 1984).

Il primo tentativo di riflessione organica su Serres in Italia è stato intrapreso da Gaspare Polizzi nel suo *Michel Serres. Per una filosofia dei corpi miscelati*, Liguori, Napoli 1990.

Il superamento della rigidità dell'oggetto è uno dei tratti delle riflessioni serresiane. L'oggetto è un equilibrio instabile, un equilibrio fluttuante. C'è un fondo di ambivalenza su cui si origina il senso, mutamento stabilizzato pronto a destabilizzarsi. Serres assimila questa continua oscillazione tra senso e non senso all'opera del *parassita*. La vita degli oggetti, ovvero la vita delle scienze, delle arti, delle lingue, la vita delle forme di contenuto è un incessante lavoro di ordinazione. «È altresì necessario - scrive Polizzi - che tale equilibrio venga a costituirsi, pena la scomparsa della vita. Il vivente ha bisogno del suo *milieu* come il *parassita* ha bisogno dell'ospite, poiché la morte dell'ospite equivale infatti alla fine dello stesso *parassita*» (p. 99).

In *Genèse* Serres delinea una figura di filosofo che non pretende di aver sempre ragione e di essere il tutore di un razionalismo stabile. La filosofia dei corpi miscelati abbandona il linguaggio della Filosofia per addentrarsi nel flusso della vita, per giocare con le fluenze del linguaggio. Nessuna rinuncia al sapere positivo, solo la scoperta dell'alterità della scienza, la sua dipendenza da «altro», il recupero del mondo multiforme, fluttuante e instabile «che ha cessato di essere oggetto primario di conoscenza» (p. 90). La messa tra parentesi del mondo consuma la separazione tra «scienze esatte» e «scienze umane». «Il passaggio a Nord-Ovest (la banchisa ghiacciata e geograficamente irrepresentabile del Canada settentrionale) può forse permettere - a un esploratore ben equipaggiato - di raggiungere, a partire dalle scienze esatte, il territorio delle scienze umane, di ricongiungere il «noi» con il mondo. Questa la scommessa di Serres», scrive Polizzi (*Ib.*). Un'impresa di cui non si può prevedere né il tempo né l'esito, eppure nella miriade di canali, isole, iceberg, esile collegamento tra due continenti del sapere, l'orientamento deve essere possibile (cfr. p. 85). A favorirlo, però, non sarà il razionalismo guerriero, ri-

gido e ostracizzante; non il segno di Marte ma il segno di Venere dove «prevale la logica del terzo incluso, l'intersoggettività armonica e fluttuante del «noi», che si condensa nell'amore. Amore come relazione, passaggio, interscambiabilità tra quasi-oggetto e quasi-soggetto, terzo tra due punti» (p. 106).

Pensiamo qui all'agapismo di C. S. Peirce, a quell'amore che «non è diretto verso astrazioni ma verso persone» (*Caso, amore e logica*, tr. it. di M. e N. Abbagnano, Taylor, Torino 1956, p. 191), che è apertura all'«altro» e che ha la sua forma logica nell'abduzione. Il filosofo diventa un esploratore. la conoscenza è un indovinamento (*guessing*).

La *randonnée* del viaggio serresiano «equivale alla ricerca di un itinerario sempre meno visibile nelle mappe» (p. 85). Un procedere verso ciò che fluttua, verso la contingenza e la molteplicità abbandonando ogni razionalismo stabile, totalizzante e totalitario e contrapponendo, per dirla con Lévinas, alla totalità l'infinito quale luogo dell'esistenza di Altro, di apertura al futuro, verso un paese che rimane promesso. Un «altro» che, come il passaggio Nord-Ovest, non è dato, non è definibile, non è rappresentabile, non è inglobabile.

Tema di fondo della filosofia di Serres è «la ricerca continua di un equilibrio fluttuante nel procedere delle scienze e nel rapporto tra uomini, sistemi, ambienti» che diventa motivo di una «cultura ecologica» (p. 12).

5. Se il linguaggio è ambiguo, fragile sfuggente (ma non abbiamo nient'altro per rappresentarci il mondo) è perché il mondo è un flusso continuo di eventi che crea insicurezza nell'uomo, difficoltà nel descriverlo e comprenderlo. Se il mondo fosse immobile allora tutto sarebbe prevedibile e non servirebbero segni e discorsi. L'uomo ha continuamente bisogno di delimitarsi uno spazio dove sentirsi al sicuro; ha bisogno di crearsi puntelli per imbriagliare la caoticità del reale. Non esiste l'umano già pronto, né la ragione già realizzata. Il linguaggio è la forma ideale e pratica dell'orientamento dell'uomo nel mondo e dell'orientamento che l'uomo dà al mondo. Attraverso il linguaggio l'uomo agisce nel e sul mondo.

Come già osservavamo, la forma dell'interpretazione è la forma del linguaggio.

In memoria

LUDWIG LANDGREBE

*Vernunft ist nur Vernunft im Lichte
Der geoffenbarten göttlichen Vernunft
(Ludwig Landgrebe)*

Il 14 Agosto scorso veniva a mancare Ludwig Landgrebe. La Rivista e, con essa l'Università di Lecce, viene a perdere non solo un maestro, ma anche e soprattutto un amico. «Amico» infatti volle esplicitamente definirsi nel 1984 durante il Convegno su Husserl svoltosi a Lecce, perchè constatò che non si cercava - come sovente purtroppo accade - di servirsi delle assisi culturali come palcoscenico a fini di autocelebrazione dei Relatori e degli Organizzatori, ma che ci si interrogava seriamente e sinceramente sui problemi fondamentali della nostra epoca, al fine di individuare una piattaforma di valori in grado di orientare la vita presente. A questi valori Landgrebe ha dedicato la propria vita e in nome di essi è stato perseguitato. L'allontanamento dall'insegnamento da parte dei nazisti e la fame, perchè in un'epoca oscura per la Germania egli continuava a proclamare il valore della libertà proprio nel paese in cui essa - più che altrove - veniva negata. E poi, con il ristabilimento della democrazia per opera degli Alleati, quando gli intellettuali compromessi col regime nazista facevano a gara nel rigettare il nazismo - a cui dicevano di non aver mai aderito - e, in questo modo o salvavano il posto o, addirittura, facevano carriera, Landgrebe non inveì contro i suoi persecutori e neppure contro i profittatori: rimase se stesso. E per questo, insieme a Maestro di Filosofia si rivelò una volta di più Maestro di vita. Non amava apparire, essere celebrato. La cultura spettacolo lo imfastidiva, ma sapeva anche sorridere di questi arrampicatori-parolai, incantatori di sprovveduti e ciarlatani della parola. L'esistenza vissuta con responsabilità di fronte ai grandi ideali e agli uomini che di tali ideali sono i destinatari, costituiva la matrice del suo impegno di intellettuale; la fede in Dio - una fede essenziale e per questo profonda - costituiva la forza per perseguire con fiducia e costanza questo impegno, anche di fronte alle provvisorie smentite della storia e all'imperversare dello spettacolarismo delle mode anche recenti. Con Lui abbiamo perso un Maestro e un Amico. Il ricordo del suo insegnamento, la rimediatazione delle sue lettere, gli appunti ricavati durante le sue lezioni e i suoi seminari, ma soprattutto la presenza della sua statura morale restano ad indicarci la via da seguire come intellettuali e come uomini.