

R. SIMONE, *La mente al punto. Dialogo sul tempo e il pensiero*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 158.

Nella “società della mente” un linguista saussuriano, alle soglie della senescenza, si cimenta in un’analisi della mente facendo il punto sulle attività e sulle esperienze della propria mente nel corso degli anni.

Suggestivo il metodo scelto: un dialogo serrato con un giornalista immaginario. Un dialogare che non richiama lo stile platonico, bensì quello dell’autoanalisi di S. Agostino, che –secondo Simone– nelle *Confessioni* ci ha lasciato una delle più formidabili analisi della mente.

Nulla conosciamo meno della nostra mente –afferma l’autore. Perciò ne descrive le diverse funzioni attraverso una serie di metafore: un insieme di stanze, un calcolatore, una società di “omini”, un sistema idraulico, una memoria magnetica...

Efficaci anche gli esempi relativi agli usi del linguaggio, legato da “misteriosi” rapporti con la mente e con la realtà. Dentro le lingue –nota Simone– c’è qualcosa di profondo che di solito chiamiamo “significato”. In realtà dovremmo chiamarlo “significato + desiderio”, “SI-DES”. Le lingue servono per esprimere l’intreccio inestricabile di significato (“quel che voglio dire”) e di desiderio (“quel che voglio ottenere”). Su queste premesse l’autore offre analisi interessanti degli strumenti e delle modalità con cui il linguaggio comunica contenuti e processi della mente: ci sono gli avverbi “inquietanti” la cui funzione è quella di creare allarme (*già, purtroppo, invece, ...*), c’è il termine “permalosità” che indica la passione che domina i rapporti tra le persone per la quale interpretiamo in termini di aggressione qualunque contatto con gli altri, c’è il termine “mappa” che offre alla mente un *dolly* e uno zoom, c’è il termine “spiegare” che indica l’atto della mente di “togliere le pieghe”, cioè di rendere visibili le cose nascoste, e così via.

Le riflessioni originali si intrecciano con i richiami alla tradizione. Simone riprende l’immagine di Platone delle tre anime che convivono nella mente: razionale, irascibile e concupiscibile. Ma delinea pure una significativa gerarchia dei prodotti mentali: l’*Unterdenken* (il “sottopensiero”, le chiacchiere della vita quotidiana), il *Mitteldenken* il (“pensiero medio” che coordina i pensieri propri e altrui) e l’*Ueberdenken* (il “superpensiero” che consiste nel generare pensieri nuovi dopo aver pensato qualcosa fino in fondo).

Ulisse è indicato come il vero emblema della vita della mente, in particolare, della mente che ricerca, che si sforza di capire.

L’autore distingue nell’anima razionale due funzioni, una tassonomica che sistema e ordina, ed una “zetematica” che ricerca e inventa, la più interessante e raffinata, ma anche la più rara, dalla quale sono dominati gli uomini più felici.

Negativo è il giudizio sulla cultura digitale che avanza. Essa –secondo Simone– induce un turbamento radicale dei nostri rapporti con il mondo, deforma la nostra percezione della realtà portando all’affermazione del falso e introduce un senso di accelerazione continua in tutti gli aspetti della vita.

Per descrivere i cambiamenti nella mente dell’individuo nel tempo l’autore

riprende la vecchia metafora saussuriana della parola come unione di significante e di significato. Quando la mente è perfettamente funzionante le due cose si presentano insieme, nel tempo, invece, si guasta il legame suono-significato e i significati tendono a sopravvivere da soli nella mente. Un grosso problema che si avverte nel passaggio dalla giovinezza alla vecchiaia è indicato da Simone nel senso della *stabilità* dell'identità, che può generare qualche tentazione, e conclude invitando i vecchi alla saggezza, a "saper fare" e "saper essere" vecchi sul serio resistendo alla tentazione di fingere di essere giovani.

Carla Antonelli

G. SALE, *"La Civiltà Cattolica" nella crisi modernista (1900-1907)*, La Civiltà Cattolica/Jaca Book, Milano-Roma 2001, pp. 487.

Gran parte dell'interesse del libro nasce dalla circostanza che i documenti utilizzati nella ricerca sono per lo più inediti. Essi provengono dagli archivi italiani, generali o provinciali, della Compagnia di Gesù, in particolare dall'archivio della "Civiltà Cattolica" e dall'archivio romano dei gesuiti. Alcuni di tali documenti sono raccolti in un'appendice. L'A. è ben consapevole che la storiografia recente sul modernismo è sempre più orientata a porre in evidenza le diversità e le distanze, anche concettuali presenti "in un fenomeno insieme culturale e religioso molto complesso e differenziato quale appunto fu il 'modernismo' che invece l'enciclica *Pascendi*, per un eccessivo rigore sistematico-classificatorio, tendeva a uniformare e ad unificare sotto la medesima definizione e condanna" (p. 26). L'A. ritiene che la stessa operazione si possa compiere nei confronti dell'"antimodernismo", che non fu un fronte solidamente compatto e monolitico, privo al suo interno di dinamismo intellettuale e capacità critica. Di conseguenza il rapporto fra modernismo e antimodernismo, secondo l'A., dovrebbe essere analizzato "non secondo un metodo strumentalmente manicheo (cioè per opposizioni e contrasti), come spesso è stato fatto, bensì cercando, anche nella distinzione, di individuare... punti di contatto, di dialogo e di convergenze di pensiero fra gli esponenti dei due diversi orientamenti culturali e religiosi" (p. 32), anche alla luce del fatto che a volte ci furono, soprattutto tra i cosiddetti 'moderati' di entrambe le parti, interessanti punti di contatto e convergenze anche ideali.

L'A. esamina quindi le origini e lo sviluppo della "Civiltà Cattolica" a partire dai progetti di Taparelli d'Azeglio e Curci fino all'intransigenza della rivista negli anni di Pio IX e Leone XIII e ne descrive gli sviluppi al tempo del modernismo, ponendo l'accento sull'attenzione della rivista al rinnovamento degli studi biblici, sulla questione biblica suscitata dall'applicazione del moderno metodo storico-critico al testo sacro, sul caso Tyrrell. L'A. mette in luce in particolare come la controversia modernista finì per isterilire un poco alla volta "quella ventata di novità e di fervido attivismo soprattutto in campo sociale e politico, che aveva soffiato sull'Europa cattolica dai giorni non lontani di Leone XIII e che erano continuati nei primi tempi di Pio X, ma che purtroppo sembravano ormai defi-

nitivamente passati” (p., 232). In particolare, l’A. esamina la svolta che avvenne nella “Civiltà Cattolica” alla fine del 1994 verso il cosiddetto “transigentismo” politico, e successivamente il “caso Bartoli” (che si concluse con l’abbandono da parte del padre gesuita della Chiesa cattolica prima, e poi della Chiesa valdese cui aveva aderito, e la propensione alla fine verso una spiritualità nuova di tipo teistico-filantropica) e l’integralismo dottrinale. L’A. ipotizza in particolare che la dottrina teologica del p. Rosa ebbe un certo influsso anche nella compilazione dell’ enciclica contro il modernismo. “Le idee di fondo che infatti troviamo chiaramente delineate nella *Pascendi* secondo noi devono molto all’ elaborazione intellettuale del p. Rosa” (p. 335). L’attenzione che l’A. dedica al p. Rosa esprime bene l’atteggiamento critico di fondo che anima l’intero libro: lo sforzo di cogliere, in conformità con alcune indicazioni storiografiche fornite in passato da Pietro Scoppola (e ribadite dallo stesso Scoppola nella Prefazione a questo volume), la complessità e varietà del fronte antimodernista, “differenziando al suo interno espressioni culturali tra loro diverse anche se tutte indirizzate, con strumenti e metodi diversi, al raggiungimento dello stesso fine: la difesa della tradizione cattolica e l’annientamento dell’ errore modernista” (p. 341).

L’itinerario seguito nel libro è molto articolato ed è accompagnato da un’ampia base documentaria, per lo più inedita, parzialmente riportata in appendice. La letteratura critica utilizzata, e indicata nella bibliografia, è molto vasta. Per queste ragioni il volume offre sicuramente un contributo significativo allo studio della controversia modernistica, specialmente sul versante, meno studiato, del fronte antimodernista.

146

Albino Babolin

M. DE UNAMUNO, *Amor y pedagogía*, a c. di B. Vauthier, ed. Biblioteca Nueva, Madrid 2002, pp. 535.

A cento anni dalla sua prima edizione (1902-2002), viene nuovamente pubblicata la novella di Miguel de Unamuno: *Amor y pedagogía*, curata da un’acuta professoressa della Universidad autonoma di Madrid che lo scrivente ha avuto modo di conoscere.

Bénédicte Vauthier, nel suo studio introduttivo (pp. 13-123), su cui centreremo la nostra recensione individuando in esso alcuni temi particolari piuttosto che altri (ossia quelli che più possono riguardare l’ambito filosofico), cerca di fare il punto sulla critica che nel corso degli anni si è espressa sulla novella. A questa critica l’autrice apporta una sua personale ed originale tesi di lettura che intende estendere poi a tutte le altre novelle unamuniane: presenta cioè una lettura in *chiave ironica* della novella e tutto ciò prestando una particolare attenzione alla *forma letteraria* delle novelle unamuniane, poco o niente approfondita come ritiene molta critica. Tale critica però, pur avendo indicato l’oggetto su cui sviluppare una ricerca, nulla ha detto in merito al *metodo*, e Vauthier crede di trovarlo attraverso M. Bajtin che ha sviluppato studi nel campo della

stilistica tenendo in considerazione soprattutto due aspetti: la *forma* ed il *contenuto* che sono uniti nella *parola* intesa come *fenomeno sociale* e quindi nel senso più ampio del termine. Ora se le letture di *Amor y pedagogía* fatte finora hanno posto l'accento sul *contenuto* piuttosto che sulla *forma*, l'autrice vuole qui recuperare quest'ultima per far vedere come nella novella di Unamuno non ci sia tanto una *novela de tesis*, quanto piuttosto una *burla*, una novella *sumamente irónica*, il cui effetto principale si troverebbe nel fatto che non si capisce bene quale sia l'obiettivo che in essa don Miguel si sia proposto. Un *effetto*, non un *difetto*, che è cercato coscientemente e che scaturisce da una concezione *ironica* del mondo e che è –secondo l'autrice– per un verso *socratica*, per un altro *cervantina*. Una lettura questa in qualche modo spinta da un'interpretazione di un Unamuno scisso fra *contemplazione* ed *agonia*, fra *nadismo* ed *utopismo* che non convince i lettori dell'Unamuno politico e nemmeno l'autrice di questo studio.

Ora, volendo stabilire il *credo interpretativo* nell'ambito del quale arrivare al *valore artistico-ideologico* della novella, Vauthier stabilisce di voler stare *al lado del lector*, *indagar en el taller de su elaboración artística*. Per far questo, nella convinzione che Unamuno non è un autore tragico, come ritenuto da molta critica specie filosofica, e piuttosto ritenendo con Gomez Molleda che la sua opera a cavallo dei due secoli sia una cassa di risonanza dei progetti e correnti culturali di quel tempo che don Miguel riassume, l'autrice mostra, attraverso parallelismi e consultazioni di testi molto accurati, come *Amor y pedagogía* sia quasi una rilettura e continuazione in chiave ironica della novella *La familia de León Roch* di B. Pérez Galdós, oltre che di *Minuta de un Testamento* di G. de Azcárate; novelle che esprimono il krausismo, il krauso-istituzionalismo ed il krauso-positivismo del tempo, oltre ai suoi rapporti con la religione e l'anti-clericalismo. Ma Vauthier si spinge ancor oltre, ritenendo che non si possa parlare di un contenuto filosofico delle novelle di Unamuno ed appoggiandosi per questo su alcune affermazioni dello stesso don Miguel ed aggiungendo che non si comprende come egli sia ricorso nella novella alla *burla*, ad un genere discorsivo così poco raccomandabile “com'è l'ironia, e di un genere così difficile da interpretare come è la novella, se solo voleva filosofare” (p. 48).

Anche sulla presunta origine autobiografica della novella, poi, Vauthier ritiene di poter dire la sua, smentendo sostanzialmente la critica ed affermando che se in qualche personaggio della novella si può intravedere Unamuno, questo è quello di don Fulgencio; ma ciò non perché il personaggio “sia una maschera di Unamuno, ma perché don Fulgencio è per il personaggio orchestra che si fa portavoce delle idee di tolleranza e convivenza difese dai krausisti ed i krauso-istituzionalisti” (p. 63).

Quello che vogliamo sottolineare, al termine di questa breve disamina dello studio della Vauthier, è che questo è sicuramente uno studio originale, che si sforza di trovare nuove chiavi di letture, o di portarne alla luce alcune trascurate finora, alle novelle unamuniane. E Vauthier fa ciò mostrando sicuramente una maturità di pensiero, di analisi critica, oltre che di un sapiente uso della bibliografia, che conosce approfonditamente.

Chi scrive però, forse non esente da una distorsione procuratagli dai suoi

studi filosofici su don Miguel, ha alcuni dubbi (come non potrebbe averli uno studioso di Unamuno?) sulle tesi dell'autrice.

Se infatti si ammette che Unamuno nella novella usi l'*ironia* in senso socratico e se per Socrate l'*ironia* è un metodo per scoprire la sostanziale nullità del sapere fittizio e scoprire quindi anche l'ignoranza che l'uomo nasconde a se stesso, ossia quella costituita da un *sapere vuoto*, come si può negare la *tragicità* che tutto ciò importa nella sua opera? E come non associare tale *tragicità* al momento storico che vive in quegli anni Unamuno, la Spagna e l'Europa più in generale, attraverso la diffusione ed affermazione di quella cultura razionalistica e positivista, di cui per lungo tempo pure si nutre lo stesso don Miguel, che andavano distruggendo la centralità dell'uomo concreto a favore di un'idea astratta di esso –favorendo cioè la creazione di un *sapere vuoto*, qual è quel sapere che non ha per suo fine l'essere concreto dell'uomo–, e minavano in tal modo l'essenziale *spiritualità* della cultura spagnola?

E, affermato il fondamento krausista e razio-positivista dell'Unamuno giovane, come evitare di pensare ad *Amor y pedagogía* come ad una novella autobiografica, una volta affermata da lui stesso la teoria degli *yos ex-futuros*? Ossia di tutti quegli *io* che saremmo potuti essere e che comunque conserviamo, pur avendo di volta in volta optato per uno solo di essi?

Ed in ciò anche tenendo conto della sua concezione storica dell'uomo, per la quale l'uomo è *passato*, *presente* e contiene in sé il *futuro*?

Come quindi non pensare ai personaggi della novella come l'espressione delle varie fasi intellettuali di Unamuno, espressione dei vari convincimenti culturali che ha vissuto nella sua gioventù e di cui pure si può ammettere che si voglia liberare proprio con l'uso dell'*ironia*?

Un'*ironia* che saremmo più orientati a considerare come limitata ad *Amor y pedagogía*, dato che in *Niebla* ci sembra che già esprima una *ricerca dell'essere*. E per una lettura unitaria dell'opera di Unamuno, anche quando si voglia dividere fra produzione filosofica e letteraria, dopo la lettura di *Niebla*, ad esempio, come si può fare a meno di pensare alla *Vida de don Quijote y Sancho*, o dopo *Amor y pedagogía* agli *Ensayos* del 1900, io direi?

Con tutto ciò non si vuole certo qui sminuire il lavoro di ricerca ed interpretazione analitica condotto da Bénédicte Vauthier, che qui non abbiamo potuto esaminare per intero come merita, dato che dietro ogni lavoro c'è sempre uno sforzo per l'intelligibilità, uno sforzo d'umanità, un sacrificio che dev'essere rispettato, perché costituisce sempre un arricchimento. Oltretutto l'edizione risulta particolarmente curata, tant'è che Bénédicte Vauthier riproduce persino l'epistolario fra M. de Unamuno e Santiago Valentí Camp (pp. 422-520), ossia il primo editore della novella di don Miguel.

Le domande fin qui poste sono solo quelle fatte ad alta voce da un affezionato studioso di Miguel de Unamuno e, chissà, forse anche l'espressione di un indirizzo di ricerca.

Carmine Luigi Ferraro

A. ATTANASIO, *Gli istinti della ragione. Cognizioni, motivazioni, azioni, nel Trattato della natura umana di Hume*, Bibliopolis, Napoli 2001, pp. 372.

Questo libro «risultato di una lunga frequentazione dei testi di Hume (e dintorni)» (p. 12) è qualcosa di più di una monografia sul filosofo inglese e sul suo primo capolavoro, il *Treatise on Human Nature*. Esso costituisce una proposta di reinterpretazione complessiva del lascito teorico humiano, in dialogo sia con le interpretazioni più consolidate (per l'Italia, soprattutto Galvano della Volpe e Antonio Santucci) sia con le interpretazioni più recenti soprattutto di area anglo-americana. Schematizzando, si può dire che due obiettivi vi si intreccino: (i) mostrare come la filosofia della conoscenza di Hume non vada inquadrata in un orizzonte «scettico» –almeno se questo epiteto viene inteso in senso tradizionale, vedremo più avanti perché– ma piuttosto all'interno di una concezione socio-bio-cognitiva della mente fondata su premesse evoluzionistiche e centrata su una concezione *naturalistica* (ma non *riduzionistica*) della «mente»; (ii) individuare nella filosofia humiana dell'azione e della società i lineamenti di una coerente analisi evoluzionistica della società e dei suoi istituti ormai interpretati secondo il modello teorico dell'«ordine senza progetto». In breve, se nel primo caso, Hume apre direttamente a Darwin (e, attraverso di lui, alle prospettive bio-cognitivistiche odierne), nel secondo caso Hume viene posto come il primo e autentico costruttore di quel modello di pensiero liberale che trova in von Hayek il suo esponente novecentesco classico.

Questi obiettivi convergono però nel fatto che, senza tenere conto di entrambi questi livelli di discorso, non si potrebbe effettivamente comprendere la struttura e i percorsi interni del *Treatise*. Tanto che, per certi versi, questo libro potrebbe esserne considerato, se non come un vero e proprio commento, quantomeno come un'esauriente focalizzazione di tutti i suoi *topoi* centrali: la nozione di mente, le impressioni e le idee, lo spazio e il tempo, la causalità e il *belief*, le nozioni di *habit* e di *custom*, l'io, le passioni, la giustizia.

Non potendo ripercorrere il complesso dell'analisi, mi limito qui a segnalare due o tre motivi dominanti che mi appaiono particolarmente decisivi. Il primo è quello connesso alla nozione di *custom*. Attanasio ne mostra la decisività già nella sua analisi della semantica humiana, dal momento che ciò che la parola contrassegna o piuttosto riattiva non è una determinata idea quanto piuttosto un dato costume mentale (pp. 70-72). Ma è soprattutto nel contesto della discussione sulla causalità che il ruolo centrale del *custom* emerge pienamente. Invertendo la prospettiva lockiana, per la quale il *custom* è soprattutto la fonte delle credenze irrazionali, Hume ne fa piuttosto un principio di strutturazione degli abiti mentali che si sedimenta nel tempo attraverso innumerevoli adattamenti (pp. 147-150). Di più, il passaggio dagli 'abiti' al 'costume' segnala anche un passaggio da rappresentazioni interne a rappresentazioni 'pubbliche' (p. 153). Se dunque le credenze che rendono possibile il ragionamento causale derivano la loro irresistibilità dal *custom*, quest'ultimo è espressione di una storia evolutiva che può progressivamente eliminare anche le 'degenerazioni' e cioè i principi costumari più 'artificiali' e incapaci di cogliere il reale (pp. 153-163). A partire di qui diviene chiaro anche perché Attanasio rifiuti l'immagine tra-

dizionale di Hume come 'scettico' –se non nel significato in cui 'sceptsi' significa semplicemente empirismo (p. 306)– per farne invece l'interprete di una meta-giustificazione della scienza di carattere evolucionistico, naturalistico, biologico. Più che psicologista, l'epistemologia humana dell'induzione avrebbe insomma una base biologico-evolutiva o socio-bio-culturale (pp. 275-313).

L'altro punto nodale e parallelo su cui vale la pena di attirare l'attenzione del lettore è quello delle passioni. Attanasio segnala le distanze tra Hume e le morali filantropiche di Adam Smith e di Ferguson, facendone semmai l'erede dell'antropologia delle passioni di Montaigne, La Rochefoucauld, Bayle, Mandeville. L'orgoglio, la 'passione dell'io' acquisisce un ruolo centrale –e positivo–, ma ne emerge al contempo anche l'intrinseca connotazione *sociale*. Per contro, la simpatia perde ogni attinenza con la carità o la misericordia per divenire un fattore moralmente neutro di determinazione della mente. Alla luce di queste premesse, la tesi che la 'ragione' sia sempre schiava delle passioni perde ogni valenza irrazionalistica, dal momento che le passioni stesse incorporano passaggi cognitivi e presuppongono la fissazione di costumi in base ai quali diviene possibile una 'prudenza di specie' (p. 234). Non è la ragione a comandare le passioni, ma sono le passioni 'calme' e costanti dipendenti da processi evolutivi confermati ad apparirci come razionali. Di qui il carattere di 'ordine spontaneo, artificiale ma non deliberato' che assume in Hume –sistemizzando le intuizioni di Mandeville– l'intera realtà sociale.

Come si vede, si tratta di una lettura per molti versi innovativa e tesa a rimuovere molti dei tradizionali giudizi critici che gravano su Hume. Il suo filo conduttore è senz'altro quello della contiguità tra mente animale e mente umana, dal momento che l'uomo vi è concepito come 'creatura di abiti' –come afferma Darwin (p. 313)– più che semplicemente come 'creatura di ragione'. Certamente, quest'interpretazione suscita anche interrogativi impegnativi. Solo per toccarne uno, in quale misura Hume fa i conti con la linguisticità dell'animale umano? Possiamo vedere nella dottrina degli abiti e del *custom* una implicita ma coerente filosofia del linguaggio –l'analisi di Attanasio sembra suggerirlo in più punti– o il linguaggio resta necessariamente laterale rispetto alla prospettiva humana? Ma si tratta di questioni che si possono porre proprio partendo dall'acquisizione che della favola di Hume come esito scettico-irrazionalista dell'empirismo conviene ormai sbarazzarsi, come il lavoro di Attanasio ci mostra in modo senz'altro sia articolato che convincente.

Francesco Piro