



archivio SWIF

SWIF Recensioni

A cura di Andrea Rossetti

aprile 2002 (6 recensioni)



SWIF – Edizioni Digitali di Filosofia

Registrazione ISSN 1126-4780

Indice cronologico: aprile 2002

<p><u>Recensione</u> di Sergio Dagradi - 28/04/2002</p>	<p>Himanen, Pekka, <i>L'etica hacker e lo spirito dell'età dell'informazione</i>. Milano, Feltrinelli, prologo di Linus Torvalds, epilogo di Manuel Castells, tr. it. di Fabio Zucchella, 2001, pp. 172, Euro 12,91, ISBN 88-07-17059-0</p>
<p><u>Recensione</u> di Paolo Bernardi Vernaglione - 21/04/2002</p>	<p>Meliadò, Attilio, <i>La comunità dell'irreparabile</i>. Milano, Franco Angeli, 2001, Codice ISBN: 88-464-2673-8 (18/06/2001)</p>
<p><u>Recensione</u> di Giovanni Catapano - 18/4/2002</p>	<p>Poppi, Antonino, <i>Ricerche sulla teologia e la scienza nella Scuola padovana del Cinque e Seicento</i>. Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino (Saggi e testi - nuova Serie, 1 [27]), 2001, pp. 284, Lit. 30.000, Euro 15,49, ISBN 88-498-0105-X .</p>
<p><u>Recensione</u> di Paolo Berardi Vernaglione - 14/4/2002</p>	<p>Dahrendorf, Ralf, <i>Dopo la democrazia</i>. Roma-Bari, Laterza, 2001, ISBN: 88-420-6441-6</p>
<p><u>Recensione</u> di Alessia Contarino - 11/4/2002</p>	<p>Pico, Giovanni, <i>Expositiones in Psalmos</i>. A cura di A. Raspanti, Firenze, Olschki (Studi pichiani), 1997, pp. 286, ISBN 88 222 4464 8. (17/12/2001)</p>
<p><u>Recensione</u> di Stefano Santasilia - 7/4/2002</p>	<p>Jonas, Hans, <i>La domanda senza risposta. Alcune riflessioni su scienza, ateismo e la nozione di Dio</i>. Genova, Il Melangolo, a cura di Emidio Spinelli, (testo inglese a fronte), 2001, pp. 73, Euro 9,30 , ISBN 88-7018-415-3</p>



[Torna alla home page Recensioni](#)



Recensioni

Himanen, Pekka, *L'etica hacker e lo spirito dell'età dell'informazione*.

Milano, Feltrinelli, prologo di Linus Torvalds, epilogo di Manuel Castells, tr. it. di Fabio Zucchella, 2001, pp. 172, Euro 12,91, ISBN 88-07-17059-0

Recensione di [Sergio Dagradi](#)

[etica](#), [filosofia della scienza \(computer\)](#), [sociologia \(comunicazione\)](#) ([tecnica](#))

[Indice](#) - [L'autore](#)

Il libro di Pekka Himanen, che un così vasto dibattito ha suscitato negli Stati Uniti, approda nelle librerie italiane a distanza di pochi mesi dalla sua apparizione per i tipi della Random House, grazie all'eccellente traduzione di Fabio Zucchella per Feltrinelli. Fin dal titolo, che vuole ricalcare quello dell'opera forse più fortunata di Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905), l'autore si propone di istituire un raffronto tra l'etica che ha incarnato i valori di una certa struttura economico-produttiva e un nuovo modello di etica che starebbe emergendo in connessione all'affermarsi di una serie di mutamenti significativi nel medesimo quadro produttivo e che vengono sinteticamente presentati dal sociologo statunitense Manuel Castells nell'epilogo del libro. Detto altrimenti, all'etica del lavoro e del denaro propri del pensiero protestante, che secondo lo studio di Weber avrebbe rappresentato un contributo decisivo alla nascita ed all'affermarsi del capitalismo, si andrebbero sostituendo secondo Himanen altri valori che, nati dal mondo dell'*hacking*, si starebbero diffondendo in ambiti sempre più estesi della nostra società, in relazione al passaggio ad un nuovo paradigma tecnologico che ne starebbe plasmando l'intera struttura materiale.

Accogliendo le tesi di Castells, infatti, secondo Himanen ogni transizione storica è legata allo sviluppo ed al diffondersi di un nuovo tipo di tecnologia, che comporterebbe, all'interno di una determinata società, la riorganizzazione attorno a quest'ultima innovazione dell'intera gamma delle tecnologie disponibili, accrescendo al contempo le *performance* di ciascuna di esse. Il paradigma tecnologico attuale sarebbe quindi quello dell'*informazionalismo*, che si caratterizza non tanto per la centralità giocata dall'informazione nella generazione della ricchezza e del potere (in tutte le società storiche infatti è possibile, sempre secondo Castells, riscontrare questa centralità), bensì per l'accresciuta capacità umana nell'elaborazione di questa informazione a seguito, in particolare, delle innovazioni introdotte nella microelettronica e nella ingegneria genetica.

Ora, questo mutamento di paradigma, come nota Himanen, non si è automaticamente

tradotto in un mutamento anche nei valori espressi dalla società nata da questa transizione: la *network society*, ovvero quella struttura sociale flessibile, senza centro, fatta di realtà interconnesse tra di loro in modo rizomatico e che rappresenta la forma di organizzazione sviluppatasi sulla base della nuova tecnologia produttiva, in verità ha continuato a funzionare secondo la logica dell'etica precedente. Anzi, la società dell'informazionalismo ha rappresentato per molti versi il compimento più puro ed essenziale dei principi dell'etica capitalista del lavoro e del denaro (il lavoro come dovere connesso alla massimizzazione del proprio reddito). La *new economy* non raffigurerebbe che una nuova fase di sviluppo del modello capitalistico di produzione, nella quale la realizzazione di plus-valenze è e rimane l'obiettivo ultimo, il fine ultimo della creazione. Non solo, ma nella società contemporanea si è assistito all'estensione del modello di ottimizzazione e compressione del tempo, propri dell'organizzazione sociale del lavoro dell'economia capitalistica, anche nella sfera privata: la colonizzazione del tempo libero, del tempo non lavorativo è risultata totale e, come ipotizzato da Marx nei *Grundrisse* (ma a questi Himanen non fa riferimento), funzionale proprio al mantenimento del processo di realizzazione del plus-valore. Lungi dall'essere scomparso il taylorismo, nella sua versione aggiornata ed ottimizzata dall'automazione, è diventato per Himanen l'architrave dell'organizzazione di ogni aspetto esistenziale nella *network society*. L'idea stessa di flessibilità — così cara anche a taluni "intellettuali" di casa nostra — rappresenta bene questa idea di un tempo nel quale il lavoro è pensato in una valenza centrale così forte per la vita delle persone (ed il senso della loro stessa esistenza), che il tempo di non lavoro è a sua volta concettualizzabile solamente in termini di disponibilità per brevi intervalli di lavoro.

Ma questo quadro, ricostruito con buona lucidità da Himanen, anche attraverso il riferimento all'opera più organica di Castells sull'argomento (*The Information Age*, Blackwell, Oxford 1996), potrebbe aprire anche ad opzioni diverse di organizzazione sociale. Il discorso dell'autore diviene allora, e credo proprio in questo senso, *etico*, nel senso più forte del termine. La proposta che viene discussa è infatti quella di un diverso atteggiamento nei confronti tanto del lavoro che del denaro, ed implicante una diversa concettualizzazione della collettività, come è emersa anzitutto proprio nella cerchia dei protagonisti della prima delle due innovazioni tecnologiche sopra menzionate: gli *hackers*. I sei capitoli, suddivisi in tre parti, del libro si articolano infatti ad illustrare — uno per capitolo - i valori alternativi di cui questi ultimi si sarebbero fatti portavoce in alternativa a quelli affermatasi nella società dell'informazionalismo.

Chiarita la distinzione tra *hacker* e *cracker*, intendendo — contrariamente alla pubblica opinione — soltanto con questi ultimi i responsabili dei più frequenti crimini informatici, Himanen passa dunque in rassegna quei valori dell'etica hacker che dovrebbero sostituire le sette virtù cardinali, come lui stesso le chiama, della nuova professionalità della *network society* (determinazione verso un obiettivo, ottimizzazione del tempo, flessibilità nell'approccio all'obiettivo, stabilità nel perseguirlo, laboriosità, denaro, misurabilità del risultato). Il concetto centrale, attorno al quale ruotano gli altri sei valori, risulta allora essere quello della *creatività*, ovvero "[...] l'uso immaginativo delle proprie capacità, il continuo sorprendente superarsi e il donare al mondo un nuovo contributo che abbia un reale valore" (p. 108), che si estrinseca anzitutto nella *passione*, come quell'atteggiamento di dedizione ad un progetto che caratterizza la disposizione hacker verso il lavoro. Questa passione porta ad un superamento della dicotomizzazione tra tempo lavorativo e tempo libero, in un'ottica di

flessibilità che tuttavia si presenta con caratteri di radicale diversità rispetto a quelli costitutivi del precedente modello: per l'hacker significa la capacità di autorganizzare la propria vita sulla base di personali esigenze, sfuggendo ad una organizzazione ripetitiva e cadenzata della giornata. Significa, ancora, combinare in modo meno rigido dell'attuale i momenti del lavoro con quelli dedicati alla famiglia o agli amici o al divertimento. Il consacrarsi ad un progetto può allora portare un hacker a lavorare nel cuore della notte o per giorni interi, ma per libera scelta. La *libertà* viene quindi a presentarsi come l'altro pilastro dell'etica hacker del lavoro. Nella seconda parte è invece la centralità del denaro che viene posta in discussione. La scelta di un lavoro, di un progetto, il dedicarsi al suo sviluppo non sono immediatamente legati ad una esigenza di fatturato, di plus-valenza: ciò che attira l'hacker è invece il *valore sociale* di ciò che sta compiendo, la possibilità di compiere qualcosa di creativo che abbia un valore per la comunità, che possa essere riconosciuto come tale e che possa quindi essere condiviso, sulla base del valore dell'*apertura* che caratterizza il lavoro di ricerca nella comunità scientifica. L'ultima parte è dedicata, conseguentemente, a quella che Himanen chiama *netica* (*nethic*). Da non confondere con la *netiquette*, ossia i principi di comportamento adottati per la comunicazione in rete, la *netica* si sviluppa dalla riflessione attorno ai diritti fondamentali del cyberspazio: libertà di parola, censura, privacy, accesso al *net*. Tradotti in valori questi diritti corrisponderebbero all'*attività*, ossia la fattiva e completa libertà di espressione di ognuno al fine di porsi come soggetto attivo all'interno della comunità, ed alla *caring*, alla *responsabilità* verso la possibilità di accesso di tutti al network, in opposizione tanto alla passività quanto al principio di esclusione che, secondo l'autore, caratterizzerebbero il funzionamento della nostra società.

Come detto, tuttavia, questa visione etica che Himanen ci sottopone è tuttavia da intendersi come dimensione del possibile, ed in questo credo risieda la debolezza della sua analisi. I fenomeni che lui stesso sottopone al lettore dicono che lo spirito che presiede alla società attuale non ha mutato i propri dispositivi di funzionamento: lungi dall'aver sostituito quell'etica protestante del lavoro e del denaro che Weber aveva per primo colto come elemento centrale nell'affermarsi del capitalismo, l'etica hacker si presenta più come una sfida lanciata alla società dell'informazionalismo che come suo spirito. Ed una sfida che non raccoglie, per ammissione dello stesso autore, neppure l'accordo di tutti gli hacker sulla totalità dei suoi capisaldi. E' quindi un'etica di nicchia, se è concesso l'utilizzo di questo termine, un'etica confinata ad un gruppo di persone delle quali il capitale — dall'alto della sua potenza — può permettersi l'esistenza (e delle quali peraltro si è anche giovato per l'implementazione dello sfruttamento). E' un'etica, tuttavia, che può essere forse utile come parametro per valutare da una prospettiva diversa quei mutamenti in atto sotto i nostri occhi e verso i quali sembriamo poco meno che ciechi: l'esempio relativo alle letture possibili del concetto di flessibilità va in questa direzione. In conclusione, il libro di Himanen è un documento senz'altro importante sul dibattito in atto attorno alle trasformazioni prodotte dalla cosiddetta terza rivoluzione industriale, sui meccanismi che presiedono la nostra società e sui valori che *ancora*, dopo tutti i dibattiti sulla fine delle ideologie, la pervadono (e ci pervadono), e che tuttavia fallisce nella pretesa di rappresentarsi come un percorso alternativo praticabile.

Indice

Prefazione p. 5 — Prologo: Come agiscono gli hacker? Ovvero, la Legge di Linus, *di Linus*

Torvalds p. 9 — Parte Prima. L'etica del lavoro. 1. L'etica hacker del lavoro p. 15 — 2. Il tempo è denaro? p. 26 — Parte seconda. L'etica del denaro. 3. Il denaro come motivazione p. 43 — 4. L'accademia e il monastero p. 56 — Parte terza. La netica. 5. Dalla netiquette alla netica p. 71 — 6. Lo spirito dell'informazionalismo — Conclusione. 7. Il riposo p. 107 — Epilogo: L'informazionalismo e la network society di *Manuel Castells* p. 117 — Appendice: una breve storia dell'hacking di *Pekka Himanen* p. 133 — Note p. 141 — Bibliografia p. 161 — Ringraziamenti p. 172.

L'autore

Pekka Himanen — come recita anche la quarta di copertina — è docente presso le Università di Helsinki e di Berkeley. Ha fatto parte del gruppo di consulenza della Presidenza del Consiglio finlandese incaricato dello studio del piano strategico per le nuove tecnologie.



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze
Filosofiche



Recensioni

Meliadò, Attilio, *La comunità dell' irreparabile* .

Milano, Franco Angeli, 2001, Codice ISBN: 88-464-2673-8

Recensione di [Paolo Berardi Vernaglione](#) - 18 giugno 2001

[filosofia politica](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [Links](#)

Quale è il senso del Politico? Quale relazione ha con la Filosofia ? Quale, soprattutto con il tempo in cui il mondo si svolge, la storia si esplica e, soprattutto l'umano deve agire? Queste sono solo alcune delle questioni essenziali che il prezioso libro di Attilio Meliadò, *La comunità dell'Irreparabile*, pone quali temi centrali della condizione umana. Ma intanto è una domanda di senso quella che attraversa l'Occidente, a partire dalle sue costituzioni arcaiche, il mito, il rito, la dialettica e l'attesa di un nuovo ordine, che si è andata declinando nella storia ora come messianismo, ora come intento rivoluzionario, ora come resistenza passiva all'ordine imposto della relazione sociale.

Ciò che Meliadò mette in campo è la questione stessa della politica: quella che Hannah Arendt, alla cui definizione di politica l'autore giustamente si rifà, indica come il "fatto" della molteplicità umana, cioè come la relazione tra differenze, non riducibile ad Unità, Ordine, Senso assoluto.

La comunità dell'Irreparabile spiega in qualche modo perché accade questo e descrive il "prima" di qualsiasi relazione sociale, ponendola alla base e del pensare e del fare politica (e non si insisterà mai abbastanza su questo elemento del sociale e della relazione in un mondo e in un pensiero sempre più orientati all'imposizione di modelli unitari, egoici, individualisti di essere e comportarsi) partendo dalle sue fondamenta.

Oggi tale discorso risulta essenziale, avendo il senso comune smarrito il concetto di politica (come di ethos) e affidandosi in qualche modo a quella che l'autore chiama "la relazione sociale pura", l'indicibile e l'inguardabile che consiste nell'irrefutabile realtà delle cose. L' " *il y a* ", secondo Lévinas.

Lévinas è, da questo punto di vista, il grande timoniere del pensiero che Meliadò espone, e lo è non solo in quanto archetipo di pensiero, bensì come figura della connessione stessa tra filosofia e politica, in un disegno che trascende la singolarità del pensiero del filosofo lituano. Vogliamo dire che difficilmente il pensiero è personale, come ottimamente Meliadò dimostra,

anche quanto riguarda l'ethos, che con la politica è intrecciato, e che è anzitutto prodotto della relazione sociale; meglio: pratica di ricerca di tale rapporto, dunque originaria relazione duale aperta.

Questo intanto significa l'impossibilità di dedurre un' etica sociale da una individuale (ammesso che una tale etica possa esistere come assolutamente personale) e dunque il fallimento, anzitutto teorico di qualsiasi ipotesi di Stato educatore, regolatore assoluto di comportamenti, mediatore dell'Ordine, fosse pure in una comunità in cui è abolito il lavoro, e il rapporto di produzione si fonda sulla relazione gratuita.

Ma il libro di Meliadò solo indirettamente orbita intorno a tali questioni che pertengono più alla prassi concreta e alla applicazione di eventuali modelli politici ad una realtà futuribile che al dato essenziale delle ragioni del Politico e del Filosofico. Nell'ultima parte del libro però è comunque adombrato un pensiero politico che deriva dalla teoria messa in campo e che riferisce intorno al concetto di democrazia quale tentativo "migliore" per ridurre lo iato ineliminabile tra scienza delle istituzioni umane e realtà storica.

Già secondo Rousseau e poi senz'altro in Marx, l'evoluzione della prassi umana dovrebbe produrre l'eliminazione degli strumenti di mediazione tra governanti e governati per il diretto governo popolare. La democrazia nell'elaborazione della polis greca pertiene a questo stato di cose.

D'altra parte proprio l'attuazione "perfetta" e dunque impossibile di essa comporta una eterogeneità dei fini per cui l'abolizione delle differenze e del regime proprietario coincide con l'annullamento dell'alterità e della Differenza stessa, cuore del fare politico e garanzia di non omogeneizzazione.

La liberazione dell'uomo dal trascendente e dal regime teologico si trasforma nella prigione dell'Egualità e dell'Indifferente.

Lo scacco della modernità si attua in tale biforcazione: un passato teologico-monarchico inattuabile e un futuro dell'autonomia decisionale non proiettabile in un sistema di mediazioni.

La costituzione di un fare politico (e di un pensare etico su cui l'autore spende almeno due excursus da segnalare per lucidità e proposizione pratica) è affidato dunque al nostro presente - il tempo dell'assenza del Terzo - che rimane l'elemento imprescindibile di ogni politica.

Una cosa però, prima di addentrarci nel discorso proposto dall'autore, è da rilevare. L'origine dell'ethos, come del pensiero duale e della prassi sociale erano iscritti, anche se con diversa curvatura, nel concetto di "socius" che Deleuze e Guattari hanno elaborato soprattutto ne *L'antidipo*, in cui rapporto sociale desiderante e rapporto di produzione, davano origine nell'intreccio inestricabile e da indagare nelle varie concrezioni storiche, alla dialettica tra capitalismo e territorializzazione che dispone appunto in una molteplicità di luoghi ciò che Meliadò chiama spazio dell'Assenza.

Sono queste le ragioni a partire da cui si può intravedere una qualche attuazione di potenzialità e messa in gioco dei sistemi. Perché il fatto cruciale e oggi per lo più dimenticato sia dalla teoria politica che dal pensiero è la situazione di abbandono tipica della condizione umana; la solitudine dei molti che nel mondo si riconoscono tali, a prescindere da qualsiasi ipseità.

All'inizio (un inizio logico, concettuale, non storico) c'è questa assenza, questo spazio vuoto a causa del ritrarsi di una trascendenza che nominava e disponeva il Tutto e le articolazioni umane in termini di relazione ad una Totalità.

Le religioni primitive, il mito e il rito "selvaggio" (secondo l'occidente) appartengono a tale configurazione, in cui il legame sociale è garantito dal Dio tra gli uomini, dal Dio presente, o nella serie delle manifestazioni naturali, o nella serie dei culti che ne mediano la presenza.

Cosa succede quando pensiero e prassi sociale non sono più garantiti da tale presenza, quando Dio si ritira dal mondo e ritirandosi produce un'assenza che diventa il luogo inattraversabile (e a rigore innominabile, in cui il linguaggio non si situa) dei contrari?

Intanto che tali contrari pervengono ad esistenza, poi che si riconoscono quale reciproca alterità, quindi che tale orizzonte si configura come luogo di una diade - i due poli dell'alterità, l'io e il tu, che in quel momento si riconoscono, a partire da quell'assenza.

Nasce la filosofia come dialettica, relazione tra due, confronto, dissidio, ma anzitutto campo delimitato dall'assenza, posizione duale irriducibile all'Uno e pertanto tendente asintoticamente ad esso. Ma soprattutto, attraverso la riconoscibilità di ogni tu da parte di ogni io risulta evidente lo spazio vuoto tra i due poli, il luogo di un Terzo assente, senza cui né diade, né spazio in cui è immessa, né l'assenza stessa sarebbero possibili.

Il discorso filosofico infatti riguarda sempre una relazione duale e la ricerca di un ethos relazionale, a partire dall'assenza di una trascendenza. Lévinas ha declinato tale spazio come ricerca continua della verità duale, come luogo in cui il discorso è indirizzato ad un tu che, parafrasando Lacan, non lo vuole, in un luogo che non si ha. La relazione sociale sarà dunque sempre asimmetrica, come già Platone aveva constatato e come poi da Hobbes a Schmitt la scienza politica ha dovuto ammettere, approntando dispositivi di mediazione del potere per cercare la soluzione all'enigma della distanza tra le singolarità.

Tale distanza produce il Politico. Non si insiste mai abbastanza, come Meliadó invece fa, su tale irriducibilità (dunque sul fallimento di qualsiasi apparato di cattura dell'Altro, che sia lo stato etico hegeliano, il leviatano o qualche altro marchingegno proveniente dall'elaborazione della "fine del lavoro" in questo inizio millennio), che insieme fonda la relazione sociale in termini di riconoscimento dell'Altro ed è determinata dallo spazio dell'assenza del Terzo, spazio in cui sola tale relazione può vivere.

La condizione di possibilità dell'io-Tu (e dunque della molteplicità), sia in filosofia che in politica è la distanza incolmabile tra la diade, la relazione sociale pura, nell'unico luogo possibile, quello del Terzo, che presuppone un "egli" sempre assente. In tal caso la non

eliminabilità di quello spazio ne fa un trascendente. Immanenza e trascendenza dunque si incrociano. Teologia e Politica derivano da tale incrocio. Filosofia e Politica hanno in comune questo: la relazione duale, propriamente l'"in-comune" da cui nascono ethos e logos.

L'aporia della filosofia è dunque quella di tendere comunque alla ricomposizione ad Uno, saltando o sussumendo l'Altro, e in tal modo distruggendo se stessa; quella della Politica di tendere a stabilire un Ordine per i molti, ottenuto il quale (Utopia) essa si distruggerebbe.

Dunque Filosofia e Politica (ma a tal punto forse si può dire filosofia politica) si trovano da sempre nella condizione di desiderare la Verità e l'Ordine come assoluti sapendo che ciò equivale alla loro fine.

Ora, quale é il percorso per cui ciò che entrambe chiedono con insistenza costituisce l'essere e il fare stesso della filosofia-politica?

Tale via, non segnata da indicazioni di senso, dunque solo de-signata dal linguaggio che non ne riuscirà mai a cogliere la vera essenza (la caverna di Platone) è nello spazio della relazione sociale segnata dalla distanza, lo spazio dell'Assenza del Terzo, cioè la mancanza di mediazione. Cosa si è perso, con il ritrarsi dello spazio pieno, con la mancanza di una mediazione, sia essa mitico-rituale o logico-concettuale? Meglio, cosa è davvero essenziale alla costituzione sia della filosofia che della politica? L'"in-comune", che Meliadó indica come il medio originario, comune a ogni relazione: l'essere in comune infatti è il luogo della comunità. Il percorso indica dunque l'impossibile comunità.

La sua mancanza è sia l' indice di filosofia e politica, sia il desiderio di ristabilire la necessaria mediazione concettuale e relazionale nella relazione sociale pura. Il presentarsi di tale relazione, fondamento abbiamo detto di qualsiasi *sofia* e di qualsiasi rapporto politico è l'essenza stessa dell'umano, nel riconoscersi dei volti (Lévinas), nel "così è" della realtà.

Essa è come presenza dell'Altro. Come inevitabile relazione. Questo è l'irreparabile, ciò a cui non si può porre rimedio, pena la distruzione del reale stesso. Ma questa è anche la via errante che da sempre filosofia e politica percorrono alla ricerca di un rimedio. Tale rimedio non può, abbiamo detto, provenire dall'umano stesso, dunque l'errare di pensiero e atto deve esser rivolto a quel Terzo assente di cui l'io-tu declina la scomparsa e a partire dal quale entrambi possono riconoscersi. Pensiero e atto pubblico interrogano senza fine il Terzo come Assente. Lo pregano incessantemente che si pervenga ad una qualche Unità del molteplice e ad un qualche Ordine della moltitudine, stretti come sono tra l' alternativa della soppressione dell'Altro e della soppressione della loro identità.

Inutile aggiungere che la prospettiva aperta da Meliadó riguardo al "*double bind*" in cui sia politico che filosofico si collocano è ricca (forse malgrado l'odierna attualità) di conseguenze teoriche importanti: pensiamo solo, dal lato della soppressione del soggetto pensante, alla tematica della macchina, di un possibile "*general intellect*" separato dall'umano, da un pensiero meccanico che potrebbe funzionare quale risultato della storia della filosofia occidentale. (E sarebbe interessante poter affrontare con l'autore tale questione.) O d'altra parte, dal lato della soppressione dell'Altro, le alternative proposte da filosofia e cristianesimo, l'una alla ricerca di una coniugazione essenziale dell'io-tu , l'altro alla

conglomerazione di umano-divino nella figura del Cristo, che potrebbe iscriversi nel quadro che l'autore propone quale ulteriore mediazione possibile, contemporanea a quella suscitata dalla filosofia, della relazione sociale.

E' evidente dunque il carattere di apertura che il pensiero e la prassi hanno, nonché il carattere di ricerca continua, di avvicinamento impossibile a Verità e Ordine, nella preghiera rivolta al Terzo assente, nello spazio irrimediabile e inattraversabile dell'assenza. Ma, ancora, è essenziale chiederci, perché tale ricerca continua? E perché tale orazione "disperata" del pensiero e della prassi? Cosa incombe sull'io-tu, meglio, sulla relazione duale non nominata, sull'anomia di qualsiasi relazione, come sul *nòmos* di qualsiasi patto? Incombe ciò che è per definizione irricognoscibile, non denotabile, il radicale non essere, il Neutro. E' a partire dalla minaccia del Neutro che il desiderio di comunità si declina nella possibile impossibilità di filosofia e politica. E' per sfuggire al Neutro, al non quantificabile e al mai qualificabile della relazione individuale e del rapporto sociale, all'indefinibile della relazione sociale pura, dell'assolutamente reale, che operano filosofia e politica. Il neutro, abbattendosi sullo spazio della relazione e sulla stessa assenza del terzo annullerebbe infatti tale spazio umano e naturale. La ricerca-orazione del pensiero e della prassi sociale sono in quanto eventi, in grado di de-neutralizzare l'opera di annullamento del Neutro. Ancora: nel territorio umano-sociale delimitato dall'assenza del Terzo e dalla presenza della diade che riconoscendosi inizia la relazione sociale nell'incombere del Neutro ciò che viene tentato è la mediazione, il gettare un ponte che, nel mantenere la diversità dei poli della diade ne rimedi tuttavia la solitudine dell'esistenza. Esclusa l'ipotesi che si rimanga nella relazione sociale pura (il ribelle di Junger, ma forse anche altri "casi" che varrebbe la pena indagare) ciò che il pensiero deve costituire con il *lògos*, la politica ha da farlo con le istituzioni. Entrambe con e nonostante il linguaggio. Con, perché, con il ritrarsi della trascendenza che garantiva l'Uno-Tutto mitico-rituale, il linguaggio viene dato in dono per la mediazione comunicante. Nonostante perché il linguaggio per sua natura non è in grado né di comprendere tutto l'essere, né di far in modo che enti e pensiero siano trasparenti l'uno all'altro. Il fallimento del "sistema" e della Repubblica di Platone sono in questo: nell'accorgersi non solo che la modalità dello scambio tra pensiero e azione può essere mediata solo dal linguaggio, ma anche che, in quanto linguaggio, qualsiasi trasferimento del pensiero in prassi politica risulta "pensiero degradato", realtà seconda, finzione, rappresentazione.

D'altra parte proprio la rappresentazione, l'universo finzionale che la relazione io-tu crea per evitare la neutralizzazione e l'insopportabilità della relazione sociale pura rimane, nella storia d'occidente, alla base di ciò che è propriamente filosofico-politico. Nel primo, declinata come autocoscienza, nel secondo come rappresentanza, orizzonte del *nòmos* pattuale, origine e indizione dei diritti e della cittadinanza. Un pensare etico, come una politica etica, come ben sottolinea Meliadó dovrebbe essere immaginata a partire da tale presupposto - dal punto di negoziazione inevitabile, dalla finzione della rappresentazione-rappresentanza che ricostituisce sia il *lògos* che il *nòmos* della terra.

Da qui si fonda la comunità dell'irreparabile, perché l'inevitabile finzione è necessaria quanto l'impossibilità di una qualsiasi comunità. D'altra parte rinunciare alla comunità significa elidere quella relazione duale sociale su cui il mondo si regge. Da questo punto di vista il libro di Meliadó dice qualcosa di aurorale riguardo alla genealogia stessa della filosofia

politica. Qualcosa di necessario, di irreparabile, e su cui è necessario interrogarsi: tale genealogia parla dell'origine di filosofia e politica nel *nòmos* della terra (e non in una presunta etica individuale, fosse pure della gratuità e della libera espressione del pensiero) e nell'assenza del Terzo, cioè in quell'evento che di tanto supera le azioni e la condizione umana al punto che oggi è difficile riconoscerlo quale vero ed essenziale fondamento di pensiero e azione.

Sarebbe però necessario dire che proprio da qui, dal pensiero di Schmitt sulla relazione politica (depurandola delle note implicazioni), dal pensiero sul messianesimo e la teologia politica di Walter Benjamin, Jacob Taubes, Emmanuel Lévinas, da quello sulla disuguaglianza di Simone Weil, e dal pensiero sul politico di Hannah Arendt si può rintracciare la genealogia di un pensiero della differenza e dell'alterità. Genealogia instabile e arbitraria certo, ma il seguire la quale forse ridurrebbe qualsiasi pretesa di assolutismo del pensiero e della pratica sociale.

Indice

Preludio; Introduzione. Il Terzo e la Comunità dell'Irreparabile. La questione filosofico-politica. 1. Premessa; 2. Il problema della pensabilità, funzione e invocazione del Terzo nella relazione Uno-Molti o dell'Irreparabile

Parte prima - La pensabilità

I. La distanza

1. La relazione sociale e l'inter-vallo: il suo evento; 2. Il rapporto di terzo genere, lo spazio del Neutro: l'ingresso del Terzo

II. La rivelazione del Neutro. Mito, Filosofia e Politica: forme dell'abitare la distanza

1. L'anfibolia del Neutro e l'Assenza; 2. L'evento della ri-rivelazione del Neutro e le Forme dell'Irreparabile

Parte seconda - La funzione

I. L'irreparabile: fondamento mistico del politico. Il dis-sidio

0. Introduzione; 1. La poiesis originaria del Neutro e l'Impossibile; 2. Il terzo assente e il problema della teoresi; 3. L'Articolazione temporale del Neutro; 4. L'Irreparabile e il mistico: la relazione an-archica del politico; 5. Il dis-sidio: *nòmos* dell'Irreparabile; 6. La con-divisione dialogica

II. La relazione sociale. L' in-comune di religione, filosofia e politica: forme dell'errare. Il terzo icona dell'Irreparabile

1. L' "assolutismo della realtà" e le Forme; 2. La re-ligio mitico-sacrale: il ri-medio dell'enigma sociale; 3. L' in-solitudine dei Molti: il cum originario; 4. La Filosofia e il desiderio dell'Impossibile. Il Principio; 5. L'esperienza dello Straniero, la Filosofia e la comparizione della diade; 6. Ricapitolazione ed excursus; 7. Filosofia e Politica: i "due impossibili". L'in-comune; 8. Il Terzo assente icona dell'Irreparabile: il "permanente nesso" e sua funzione

Parte terza - L'invocazione

I. Il Terzo e il problema della rap-presentazione. Preghiera, Verità, Politica

0. L'intelaiatura problematica; 1. La preghiera e L'Irreparabile. Le condizioni; 2. La Verità e l'inter-dizione dialogica. La contingenza sociale; 3. L'invocazione soteriologica della Filosofia e il Terzo assente suo ostacolo e funzione; 4. Il terzo figura della Comunità Impossibile. Un accenno; 5. Il problema della rap-presentazione dell'Assente come forma antinomica della Comunità dell'Irreparabile; 6. La *reductio ad unum* dei Molti. La proto-logica di filosofia

politica; 7. Verità e democrazia. Il linguaggio come Terzo: mediatore della con-tra-dizione della verità e con-divisione nella politica; 8. Sradicamento del nomos divino e fedeltà alla terra. Verità e politica. Logos della scissione e progetto dell'immanente ricomposizione. L'ateologia politica come nesso escatologico; 9. La misto-logica della democrazia come suo arcanum; 10. Il Terzo nell'ethos dell'Irreparabile; 11. La paradossologia del Terzo. L'"impossibile necessario" nella costituzione del politico. L'im-permanenza nell'Irreparabile; Excursus. Il Mistico, Il Teologico, il Politico e l'Irreparabile
III. L'Irreparabile e la con-solazione sociale. Conclusive approssimazioni
1. L'abitare la distanza come luogo-tenente la nostra storia e la decisione sul Terzo; 2. L'Irreparabile e la temporalità contemporanea del politico
Bibliografia citata e di generale riferimento

L'autore

Attilio Meliadó (Reggio Calabria, 1955), laureato in Scienze Politiche presso L'Università degli Studi di Messina ha conseguito il dottorato di ricerca in Filosofia e Teoria giuridica, politica e sociale presso L'Università degli Studi di Napoli "Federico II". Cultore della materia, attualmente collabora alle cattedre di Filosofia politica, Filosofia delle scienze sociali e Dottrina dello stato presso il Dipartimento di studi politici "V. Tomeo" - Facoltà di Scienze politiche di Messina. E' autore del volume *Lo Stato e L'Impossibile. Lungo un itinerario hegeliano*.

Links

<http://www.dsp.unipi.it/bfp/rec/index.htm> (Bollettino telematico di filosofia politica)

<http://nakayama.org/polylogos/philosophers/levinas/levinas-> (Levinas home page)

http://www.fundp.ac.be/philo_lettres/colloques/levinas/levinas.html (Levinas et l'histoire)



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

Poppi, Antonino, *Ricerche sulla teologia e la scienza nella Scuola padovana del Cinque e Seicento*. Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino (Saggi e testi - nuova Serie, 1 [27]), 2001, pp. 284, Lit. 30.000, Euro 15,49, ISBN 88-498-0105-X .

Recensione di [Giovanni Catapano](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [Links](#)

Da più di mezzo secolo a questa parte, gli studi sulla filosofia del Rinascimento hanno evidenziato il significato e l'importanza dell'aristotelismo nella cultura europea. Dal Duecento sino alla fine del Seicento, questa corrente di pensiero ha costituito la struttura portante delle università e la *koiné* della comunità dei dotti. Nessuna università come quella di Padova, forse, ha legato così strettamente e tanto a lungo il suo nome a quello della filosofia aristotelica. Il libro di Antonino Poppi, uno tra i massimi esperti in materia, fornisce un ulteriore, prezioso contributo alla ricostruzione storica di questo fenomeno intellettuale. Il volume raccoglie e sedici saggi, composti nell'ultimo decennio e raggruppabili intorno a due nuclei tematici: gli studi teologici a Padova nel loro rapporto con l'università e la concezione della scienza tra tradizione aristotelica e innovazione galileiana.

Contrariamente all'opinione di P.O. Kristeller, l'Autore argomenta a favore dell'esistenza di una vera e propria facoltà teologica appartenente allo *Studium* patavino, a fianco dell'università dei giuristi e di quella degli artisti. A dimostrarlo non vi è solo la bolla istitutiva *Sane dum fructus* di Urbano V (1363), ma anche e soprattutto la consapevolezza che i teologi stessi avevano del loro "status" accademico, come si evince dagli statuti del loro collegio. L'attivazione di corsi teologici presso la facoltà delle Arti, da parte di Venezia, portò certamente ad una progressiva perdita d'identità della facoltà teologica; questa tuttavia rimase in vigore fino al 1806, anno in cui fu soppressa dal decreto napoleonico di Saint-Cloud (pp. 7-22).

Autonoma nella sua organizzazione, la scuola patavina di teologia fu poco originale sul piano speculativo (cfr. pp. 34-36). Anche i teologi che insegnarono alla facoltà delle Arti seguirono pedissequamente la tradizione. Lo si può vedere, ad esempio, nella difesa della teologia scolastica contro le obiezioni umanistiche degli erasmiani, condotta dal domenicano Girolamo Vielmi nella prolusione al corso di teologia *in via Thomae* (1554) e nei due libri *De divi Thomae Aquinatis doctrina et scriptis* (1564; pp. 69-86).

Il rapporto fra la teologia patavina e l'aristotelismo che dominava nella facoltà delle Arti fu, in

un certo senso, ambiguo. Da una parte i teologi, dopo il Concilio di Trento, assunsero un atteggiamento dichiaratamente ostile nei confronti della versione scientifico-razionalistica dell'aristotelismo elaborata a Padova. Documento emblematico di tale posizione è la critica ai *De rebus naturalibus libri triginta* di Iacopo Zabarella, cui è riservato un capitolo del I. XIII nella *Bibliotheca selectadi* Antonio Possevino (1593; pp. 87-100). Dall'altra parte, tuttavia, i teologi della Scuola padovana, che fossero scotisti come Filippo Fabri (1564-1630) e Bartolomeo Mastri (1602-1673) o tomisti come Nicola Arnou (1629-1692), rimasero prigionieri del medesimo, rigido schema epistemologico teorizzato dagli aristotelici (pp. 101-123).

Il più influente e risoluto difensore di tale modello di scienza, tratto dagli *Analitici secondi*, fu il già citato Iacopo Zabarella (pp. 125-166). Formatosi nella temperie culturale segnata dal cosiddetto "neoaristotelismo", cioè dall'aristotelismo rinvigorito dalla ricezione delle istanze filologiche dell'umanesimo, Zabarella si propose come unico scopo il recupero del genuino concetto aristotelico di filosofia come scienza rigorosa della natura. Negando il carattere di scienza tanto alla logica, per la sua natura puramente strumentale, quanto al sapere pratico (etico-politico e tecnico), per il suo oggetto contingente, Zabarella restrinse la conoscenza scientifica alla sola fisica, intesa come dimostrazione incontrovertibile delle cause e delle proprietà essenziali dei corpi e del loro divenire. L'analisi zabarelliana del metodo scientifico (tenuto distinto dall'ordine espositivo, meramente didattico), culminò, com'è noto, nel trattato *De regressu* (1578). Sulla scia di una tradizione risalente sino a Pietro d'Abano, Zabarella fornì una versione ideale della "dimostrazione regressiva", articolandola nei tre momenti della *resolutio* (dall'effetto sensibile alla causa), dell'*examen* (confronto reiterato tra causa e effetto) e della *compositio* (dalla causa all'effetto). Questa struttura logica, come ricorda l'Autore, "costituì il modello della scoperta scientifica dei fenomeni naturali offerto dall'aristotelismo padovano a quasi tutti gli Studi europei del Cinque e Seicento" (p. 161). L'Autore tuttavia non concorda con quegli studiosi, come E. Cassirer e W.A. Wallace, i quali hanno sostenuto una diretta continuità tra la figura dimostrativa del *regressu* e il nuovo metodo galileiano. La preoccupazione principale di Zabarella, infatti, era esclusivamente logica, laddove per Galileo il punto cruciale era l'esperimento, condotto mediante l'impiego del calcolo matematico, altezzosamente sprezzato dai padovani (cfr. p. 62).

Insieme a Zabarella, gli altri due protagonisti del volume di Poppi sono Cesare Cremonini e, appunto, Galileo, che insegnò "matematiche" a Padova dal 1592 al 1610. Di piacevolissima lettura è l'annuncio del ritrovamento di nuovi documenti inquisitoriali concernenti entrambi (pp. 179-188). Con un efficace ed emozionante resoconto, l'Autore ripercorre l'itinerario investigativo che lo portò a scoprire nel 1992, tra le carte dell'Archivio di Stato di Venezia, un primo processo per eresia intentato contro Galileo nel 1604 e una denuncia, di pochi giorni anteriore, sporta contro il Cremonini.

Non meno interessante è la ricerca nella quale vengono ricostruiti i percorsi mentali che consentirono a Galileo di pervenire in brevissimo tempo all'ermeneutica biblica dispiegata nelle lettere copernicane (pp. 189-217). Singolare importanza riveste, a questo proposito, la lettera del 7 luglio 1612 inviata da Roma a Galileo dal cardinale Carlo Conti. Essa contribuì a fornire allo scienziato pisano gli strumenti essenziali per risolvere il problema del rapporto tra astronomia copernicana e Sacra Scrittura. Il Galileo "biblista" ricevette un aiuto teorico dai settori teologici più aperti dell'ambiente fiorentino e soprattutto romano. È al contrario

inverosimile che egli abbia potuto attingere l'intuizione della nuova esegesi biblica dall'ambiente padovano, paralizzato in un'interpretazione letteralistica del testo sacro e chiuso alle nuove scoperte astronomiche, come testimonia l'*Anticopernicus catholicus* di Giorgio Polacco (1644; pp. 231-244).

Per quanto riguarda Cremonini, l'Autore sottolinea giustamente come continuino a pesare sulla sua figura l'aneddoto del rifiuto di guardare il cielo attraverso il cannocchiale di Galileo e la sua identificazione con il Simplicio del *Dialogo sopra i due massimi sistemi* (pp. 255-259). Dalla prolusione accademica del 1591, ad esempio, emerge il volto di un Cremonini oratore abile e attento ai problemi della vita e della storia (pp. 167-178). Gli spunti umanistici presenti nel suo discorso non smuovono comunque il suo tenace ancoraggio alla dottrina aristotelica e al naturalismo scientifico che era stato di Pietro d'Abano e del Pomponazzi. È proprio questa, in definitiva, la linea caratteristica dell'aristotelismo padovano nel Cinquecento, che lo colloca al di qua non solo dell'umanesimo, ma anche della moderna scienza sperimentale. I professori di filosofia naturale non erano consapevoli dell'ambiguità epistemologica della loro ricerca, " che si poneva simultaneamente come una riflessione teorica radicale sui principi filosofici del *motus* da un lato, e come spiegazione causale dell'accadere dei fenomeni empirici dall'altro. Lavoravano così sull'equivoco di una filosofia che voleva essere insieme scienza empirica, e di una scienza sperimentale che pretendeva di porsi anche come vera filosofia" (p. 63). Gli studi di Antonino Poppi raccolti in questo volume evidenziano ancora una volta, con rigore storiografico ed equilibrio critico, i pregi e i limiti di un movimento di pensiero che esercitò, nel suo periodo aureo, una vera e propria egemonia culturale.

Indice

Premessa di L. Olivieri

I. Il dibattito sull'esclusione della teologia dal ruolo universitario nello Studio di Padova (1363-1806). Un aggiornamento; II. Chiesa e Università a Padova; III. L'aristotelismo negli anni del soggiorno padovano di Niccolò Copernico; IV. Una difesa della teologia scolastica contro gli erasmiani. La prolusione di Girolamo Vielmi al corso di teologia "in via Thomae" (1554); V. La difficile integrazione dell'aristotelismo padovano nella teologia tridentina: Iacopo Zabarella e Antonio Possevino; VI. La scientificità del discorso teologico nella Scuola padovana del Seicento; VII. Iacopo Zabarella o l'aristotelismo come scienza rigorosa; VIII. Metodo e tecnica in Iacopo Zabarella; IX. La conoscenza di sé come fondamento del filosofare nella prolusione accademica di Cesare Cremonini (Padova, 27 gennaio 1591); X. Ritrovamento di nuovi documenti inquisitoriali concernenti Cremonini e il periodo padovano di Galileo (1604); XI. La lettera del cardinale Carlo Conti a Galileo su cosmologia aristotelica e Bibbia (7 luglio 1612): l'approdo galileiano alla nuova ermeneutica biblica; XII. L'eco dei processi romani contro Galileo nella diplomazia veneziana; XIII. Astronomia e Bibbia nell'"*Anticopernicus catholicus*" di Giorgio Polacco (1644)

Appendici: 1. Una implicita ritrattazione di Antonio Favaro sulla licenza di stampa del "Sidereus nuncius"; 2. Comunicazione della "Commissione Cremonini" per il IV Centenario dell'Accademia dei Ricovrati; 3. Francescani conventuali del Santo soci dell'Accademia Patavina

Nota bibliografica; Indice dei nomi

L'autore

Antonino Poppi (1930), professore fuori ruolo di Filosofia morale all'Università di Padova, ha tenuto per diversi anni anche il corso di Storia della Scuola padovana di filosofia nel Medioevo e nel Rinascimento. In questo secondo incarico ha svolto molteplici ricerche su problemi e filosofi significativi della tradizione aristotelica padovana, sfociate in edizioni di testi inediti (come quelli di P. Pomponazzi, *Corsi inediti dell'insegnamento padovano. I. "Super libello de substantia orbis expositio et quaestiones quattuor" (1507)*, Padova 1966; *II. "Quaestiones physicae et animasticae decem" (1499-1504)*, Padova 1970; e di studi monografici, quali: *Causalità e infinità nella scuola padovana dal 1480 al 1513*, Padova 1966; *Saggi sul pensiero inedito di P. Pomponazzi*, Padova 1970; *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Padova 1970 (1991²); *La dottrina della scienza in Giacomo Zabarella*, Padova 1972; *La filosofia nello Studio francescano del Santo a Padova*, Padova 1989; *Cremonini, Galilei e gli inquisitori del Santo a Padova*, Padova 1993; *L'etica del Rinascimento tra Platone e Aristotele*, Napoli 1997.

Links

http://www.filosofia.lettere.unipd.it/ricerca/centro_aristotelico.htm



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

Dahrendorf, Ralf, *Dopo la democrazia*.

Roma-Bari, Laterza, 2001, ISBN: 88-420-6441-6

Recensione di [Paolo Berardi Vernaglione](#)

[filosofia politica](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [Links](#)

Che ne è della democrazia, oggi? Si può ancora parlare di sistema democratico per descrivere il modello politico occidentale, esteso a gran parte dei paesi del mondo? Ma soprattutto, quali dovrebbero essere i caratteri di una "nuova" democrazia, nell'epoca della globalizzazione? A queste domande risponde Ralf Dahrendorf, noto ed acclarato filosofo politico liberale, membro della Camera dei Lords inglese e direttore della London School of Economics, che già negli anni ottanta con la direzione di Karl Popper diventa punto di riferimento della teoria politica contemporanea.

Nella lunga e distesa conversazione con Antonio Polito, corrispondente da Londra per "La Repubblica" e già curatore dell'*Intervista sul nuovo secolo* a Eric Hobsbawm, Dahrendorf si interroga sulle tre questioni essenziali che definiscono la democrazia: il cambiamento senza violenza, il "check and balance" dei poteri e il potere di decisione del singolo cittadino.

L' autore di *La libertà che cambia e il conflitto sociale nella modernità* verifica la "tenuta" del concetto di democrazia intorno agli assiomi che definiscono lo stato di diritto e la libertà individuale e rendono possibile l'alternanza degli schieramenti politici nelle sedi della rappresentanza.

E' inevitabile anzitutto secondo Dahrendorf parlare di un'epoca della "post-democrazia", come definita da Crouch, connotata in maniera affatto diversa rispetto al paradigma classico, sia esso il modello britannico di stato liberale, o altre forme di rappresentanza basate sulla divisione dei poteri.

Infatti, il tratto comune della prassi politica del nostro tempo è la scomparsa dello stato-nazione. Questa dissoluzione è il segno del passaggio ad una condizione indistinta tra il sistema di regole e controlli che hanno determinato la vita politica dell'Europa e degli Stati Uniti per oltre tre secoli e una forma univoca e definita di stato, sia pur globale e senza frontiere; come d'altra parte la comparsa dei localismi e il pronunciato accentuarsi del populismo, oltre che la caduta della mediazione nella scelta dei corpi rappresentativi da parte dei cittadini rappresenta un altro elemento di questa condizione indistinta.

In questo quadro di riferimento Dahrendorf, rivendicando il modello classico della democrazia liberale, esplica il suo pensiero, stimolato dalle domande di Politi che attraversano buona parte della stretta attualità di questi anni. Così ad esempio lo stato di diritto e la possibilità di controllo dei governati sui governanti viene riaffermato a prescindere dalle tendenze autoritarie e alla corruzione che hanno progressivamente messo in crisi tale modello ; sicché il pregio dell'analisi oltre che nell'enunciazione diretta di una cronaca unitaria in cui raccogliere le varianti molteplici della politica del nostro tempo, consiste nella tessitura in filigrana di un concetto essenziale: non si può rinunciare al binomio politica-democrazia perché esso permette di osservare le veloci trasformazioni della superficie della politica odierna.

Pur criticato e criticabile, quel binomio permette infatti l'interpretazione della politica dell'occidente, e in qualche modo la fa esistere togliendola alla frammentazione estrema cui è pervenuta a causa dei processi di globalizzazione economica di segno capitalista e a causa di quelle spinte al populismo e alla sostituzione del meccanismo della "delega" al governo con la diretta unzione popolare del premier.

Questa intervista diventa dunque importante perché da un lato sintetizza le già note posizioni di Dahrendorf sui sistemi democratici e la loro tenuta, dall'altro esplica una narrazione dello stato politico del mondo, creando una sorta di planisfero concettuale in cui è meno complicato orientarsi se si vuol rendere una definizione filosofico-politica dell'attualità. La mappa è senz'altro quella dell' Europa e degli Stati Uniti, ma stende la propria cartografia all'est dopo il 1989, in Russia agli inizi degli anni novanta, in Cina, nella ex -Yugoslavia e nei Balcani per arrivare in estremo oriente, poiché la descrizione dell'attività politica mondiale deriva direttamente dalle conseguenze degli eventi storici degli ultimi venti anni. Nel senso che consiste per lo più in una lettura globalizzante del diritto internazionale, dei rapporti diplomatici e delle dinamiche sociali degli stati, come si sono configurate dopo il crollo dei regimi all'est.

Così non si può più parlare di democrazia in senso classico e secondo i tre elementi fondativi all'inizio ricordati poiché l'articolazione in cui il sistema della rappresentanza si è istaurato, quella dello stato-nazione, tende a scomparire. E scompare in due direzioni: l'extraterritorialità della decisione, presa per lo più in sedi non istituzionali e addirittura al di fuori della democrazia parlamentare, in cui i parlamenti nazionali sono espropriati del potere decisionale; e in quella del localismo per lo più a base etnica, di solito xenofobo ed escludente che corre lungo la linea di separazione tra "potere centrale" e decisionalità diretta della comunità locale.

D'altra parte, alla scomparsa dei poteri dello stato-nazione non si accompagna un'attribuzione maggiore di potere al parlamento europeo, di cui Dahrendorf analizza molto lucidamente la principale stortura: la decisionalità assegnata alla commissione europea (un altro organismo non democratico e rappresentativo solo degli interessi economici dei governi nazionali), a scapito del Consiglio Europeo, che dovrebbe invece essere il luogo naturale della negoziazione. Di qui, corruzione, lobbies potenti, arbitrarietà della decisione in base ai voleri dei mercati.

Nella patria della democrazia amata da Tocqueville, le cose non vanno meglio: l'elezione di Bush presidente testimonia la prevalenza assoluta del denaro che oscura completamente il meccanismo della competizione elettorale e soprattutto fa emergere un criterio di casualità

nella definizione del potere, come l'Autore afferma fornendo una breve descrizione dei processi politici in corso oltreoceano. I giudici assumono così una decisionalità forte, intervenendo a sancire il risultato elettorale sicché il fisiologico astensionismo statunitense si accresce determinando l'assoluto predominio della ricchezza personale, e di seguito l'intervento diretto degli interessi del complesso militare industriale nella persona stessa dell'eletto.

Questa dimensione extrapolitica dei meccanismi elettivi accentua il fenomeno, specie italiano e britannico, del populismo in cui i partiti perdono la funzione di mediazione a vantaggio dei media, ragion per cui i premier si fanno sempre più insofferenti sia dei meccanismi di controllo del Parlamento sul governo, sia delle leggi costituzionali, sia della mediazione politica.

La democrazia scompare quando l'insofferenza per i tempi della politica e per l'attuazione delle regole che garantiscono il confronto tra diverse opinioni arriva al punto da dissolvere il ruolo del Parlamento e le procedure di negoziazione ("se sei solo un deputato sei un fallito" è l'opinione comune dei tedeschi, secondo quanto l'Autore riferisce).

Per Dahrendorf, a frenare la deriva personalistica e autoritaria c'è la società civile, le associazioni di volontariato, le ONG, il terzo settore e in genere quell'elemento di politica solidale che è uno dei segni nuovi della società mondiale.

Anzi, come registrato anche da Polito, sempre più le organizzazioni non governative in questi anni hanno un ruolo "governativo" e assumono a volte in maniera diretta la co-decisionalità per scelte di politica sociale, cooperazione, sanità, come nel caso di Save the Children o Oxfam, la Royal Society for the Blind o Lifeboat.

Questi nuovi soggetti della mediazione, che tendono a sostituire i corpi politici tradizionali, hanno determinato un diverso assetto della democrazia rispetto al paradigma del controllo rappresentativo sul governo e determinano, in casi estremi ma sempre più diffusi, una sovrapposizione di ruoli.

Antidoto alla caduta della mediazione nei luoghi istituzionali della delega politica, come della presa di potere e del ruolo autocrate di media e tv, la cosiddetta società civile e le organizzazioni non governative rischiano di abdicare al loro tradizionale ruolo borghese di critica sociale e controllo delle decisioni del governo, divenendo artefici di una "governance" in nome della quale sono cancellate alternative e differenze di opinione. La governabilità è anzi affidata, come nella Gran Bretagna di Blair addirittura ad un "patto" tra ONG e governo, chiamato "Compact" e il sistema sanitario nazionale non potrebbe funzionare senza un vasto numero di volontari organizzati. Ma questa sovrapposizione tra governativo e non governativo non consente, in nome della governabilità che altre forze, altri soggetti, altri progetti sociali, e altri movimenti alternativi alla politica esistente possano essere soggetti di decisione politica.

Andando avanti nella cartografia concettuale dell'epoca post-democratica tracciata da Dahrendorf troviamo la questione, sempre più all'ordine del giorno, della decisionalità su questioni etiche, legate alla scienza e alle scelte individuali dei soggetti. Dalla clonazione alla bioetica alle cellule staminali, tutto un orizzonte impensabile per la democrazia realizzata in occidente fino ad oggi si apre e si manifesta come limite del sistema stesso: non si può infatti legiferare sulla base di una maggioranza neanche ove fosse del 75-80% sull'impiego degli embrioni nella ricerca, o sulle applicazioni delle biotecnologie, sia nella

riproduzione della vita che nell'alimentazione, o sull'eutanasia.

Tale enorme orizzonte sottratto alla pratica della democrazia (ma sarebbe meglio dire della decisionalità politica tout court dei Parlamenti o è lasciato all'arbitrarietà del mercato tecnoscientifico (la legge statunitense per esempio non prevede finanziamenti statali a progetti di ricerca sulla clonazione umana ma non impedisce a privati di farla), o a una norma etica univoca e totalizzante (come si tende a fare in Europa) a causa del potere di *lobbies* religiose. Per Dahrendorf invece tali materie devono essere "liberalmente" lasciate alla decisione del singolo individuo in un quadro decisionale istaurato in luoghi non parlamentari

La soluzione al dilemma rappresentato dalle questioni bioetiche potrebbe, per l'Autore, essere un organismo non eletto e dunque sottratto alla variazione d'umore dell'elettorato, una specie di comitato etico permanente, che già in Germania è organo di consultazione e decisione per le materie che riguardano la possibilità di manipolazione della vita. Ciò che viene lasciato però in qualche modo impensato nella conversazione senz'altro ricca e, insistiamo, estesa, sembra essere proprio l'elemento portante per cui la democrazia com'è stata finora non è più adatta al mondo globalizzato. Nel libro infatti non si trova traccia delle ragioni per cui la globalizzazione dei processi di produzione rappresenta un cambio di scenario irreversibile rispetto all'assetto dello stato nazionale e del parlamento, come della divisione dei poteri su cui sono fondati l'equilibrio e la possibilità di alternativa politica.

Perché proprio la domanda sempre più urgente di partecipazione al processo decisionale da parte del singolo cittadino si intreccia con il processo di sutura globale degli orizzonti della decisionalità e si traduce in una richiesta di partecipazione diretta alla politica. In questa direzione va la contestazione alla globalizzazione, nelle forme di un movimento antiliberista; d'altra parte ciò che è esplicitamente fondante la democrazia, cioè il controllo dei governati sui governanti, si traduce in una separazione pericolosa tra detentori del governo e cittadini, rafforzata dalla pratica del sondaggio, dell'"*opinion polls*", come da quella del referendum. La post-democrazia è dunque di fronte a questa contraddizione, che forse le è costitutiva: i meccanismi non democratici di ricerca del consenso, impiegati per saltare la mediazione politica ed espropriare i sistemi parlamentari e le intermediazioni tra popolo e potere, appaiono acquisizioni positive di un rapporto diretto tra popolo e premier, governo ed elettori; molto opportunamente Dahrendorf ricorda invece la "*poll tax*", frutto della consultazione diretta, che fece cadere il governo Thatcher in Gran Bretagna.

Dunque se è vero, come egli ribadisce, che la globalizzazione ha un'altra faccia nella localizzazione delle scelte e del fare politico è anche vero che il meccanismo della produzione di consenso e del suo mantenimento sono oggi assolutamente distorti, in quanto il metodo della consultazione diretta ed esasperata, come il sondaggio permanente sul gradimento dell'azione di governo, è pratica non politica bensì aziendale, tecnocratica, imposta da media e premier sul terreno della rappresentanza.

Sembra quindi un atto di buon senso credere come Dahrendorf, nel "ruolo della legge" come garanzia di libertà però non dimenticando che le possibilità di una nuova democrazia consistono anzitutto nel disinnescare i processi di dissoluzione della partecipazione e nel creare sul terreno della politica una alternativa al sistema politico globalizzato.

Indice

1. Democrazia; 2. Globalizzazione; 3. Glocalizzazione; 4. Europa; 5. America; 6. Demos; 7. Intermediari; 8. Anti-politica; 9. Etica; 10. La nuova democrazia

L'autore

Ralf Dahrendorf, membro della camera dei Lords, già chiamato a sostituire Karl Popper alla direzione della prestigiosissima London School of Economics, è uno dei più autorevoli sociologi e politologi al mondo. Tra i suoi ultimi libri: *Il conflitto sociale nella modernità*, *La libertà che cambia*, *Diari Europei*, *Perché l'Europa?*, *Quadrare il cerchio*.

Links

<http://www.ucl.ac.uk/~uctyho/thirdway.htm> (The third way in politics)

<http://www.csd.bg/> (Center for the studies of the democracy)

<http://globetrotter.berkeley.edu/Elberg/Dahrendorf/dahrendorf0.html> (Conversation with Dahrendorf.)

<http://www.lse.ac.uk/html/2001/02/01/20010201t1618z001.htm> (Lord Dahrendorf's lecture in Rome)

<http://www.sociologus.de/soziologie/biograph/dahrendorf.htm> (Biografia in tedesco)

<http://www.britac.ac.uk/pubs/src/tob96/> (Prosperity, Civility and Liberty: Can We Square the Circle? by Lord Dahrendorf)



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

Pico, Giovanni, *Expositiones in Psalmos*

A cura di A. Raspanti, Firenze, Olschki (Studi pichiani), 1997, pp. 286, ISBN 88 222 4464 8.

Recensione di [Alessia Contarino](#) - 17/12/2002

[Indice](#) - [Il curatore](#) - [Links](#) - [Bibliografia](#) - [Abstract](#)

La concordia di Platone e Aristotele al mattino, le opere di poesia e di oratoria (e qualche altra più leggera) al pomeriggio, le Sacre Scritture alla notte. Così Giovanni Pico della Mirandola descriveva a Battista Spagnoli la sua attività giornaliera, in una lettera del 20 marzo 1490.

Del suo interesse verso la Bibbia ci parla la grande quantità di testi di esegesi biblica presenti nella sua biblioteca e sono frutto, tra l'altro, i Commentari ai Salmi, iniziati verso il 1488 per incentivo di Lorenzo de' Medici, e ispirati dalla preoccupazione apologetica di difendere la traduzione greca dei Settanta dalle accuse di non fedeltà al testo, mosse dagli Ebrei. Di tale lavoro ci restano soltanto le *expositiones* di otto Salmi, che, finora rimaste in massima parte inedite e disseminate in vari manoscritti, sono state oggi editate insieme nel volume curato per la Olschki da Antonino Raspanti, con il corredo di una traduzione italiana e di un'utilissima introduzione. In essa, segnalando l'omogeneità di un numero cospicuo di manoscritti delle *Expositiones* (conservati a Berlino, Parigi, Ferrara, Cremona e Harvard), Raspanti ipotizza, con Calciolari (Cfr. A. CALCIOLARI, *Giovanni Pico della Mirandola. Commento al Salmo XI e al Salmo XVIII*, Bologna 1992-93, Tesi di Laurea in Letteratura Cristiana Antica, p. 19), che si tratti di codici redatti dal segretario di Gianfrancesco Pico, il quale si era assunto l'onerosa impresa di editare le opere dello zio e di riordinarne con assidua cura gli "in psalmos commentaria", come scrive all'amico Lilio Gregorio Giraldi in una nota lettera del 1520 (Cfr. G. F. PICO, *Opera Omnia*, II, Basileae, ex officina Henricpetrina 1573, f. 1341).

Di tali carte, però, nell'ambito della prima raccolta delle opere di Giovanni, uscita nel 1496, due anni dopo la prematura scomparsa dell'autore, fu dato alle stampe il solo Commento al Salmo XV. Se si pensa, però, che per Gianfrancesco, come egli stesso scriveva allo Spagnoli, le opere bibliche dello zio avrebbero potuto costituire da sole un intero volume dell'edizione dei suoi scritti, è possibile supporre che l'opera fosse più ampia di quella finora rinvenuta; lo stesso Giovanni, inoltre, nel Commento al Salmo XI, si richiama, per alcune questioni metodologiche, a un'introduzione generale allo scritto, che dice di aver composto e di cui, allo stato attuale, noi non siamo in possesso. Chiedendosi allora se Pico avesse

completato il suo Commento ai Salmi, Raspanti fa tesoro di un'osservazione di Garin, per il quale, se l'opera fosse stata portata a termine, sarebbe stata così ponderosa da non poter passare sotto silenzio (Cfr. GARIN, *Il Commento ai Salmi: le parti inedite*, in ID., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze, Sansoni 1961, p. 245). Ragionevolmente, quindi, i Commenti ai Salmi dovevano essere abbozzi, schede rimaste incompiute e trascritte, dopo la morte dell'autore, sotto la costante supervisione del nipote. Si trattava, cioè, di uno "studio che Pico conduceva verificando le numerose fonti e cimentandosi in commenti di vario genere" (Cfr. A. RASPANTI, *Introduzione*, in IOANNIS PICI MIRANDULAE *Expositiones...* cit., p. 38). Nondimeno, è importante tener presente che Giovanni "non è interessato esclusivamente al testo né coltiva intenti puramente filologici" (ivi, pp. 38-39); ad animarlo, infatti, non è la preoccupazione di una nuova traduzione, ma l'intento -apologetico e, allo stesso tempo, non polemico- di mostrare come le tradizioni di Arabi ed Ebrei potessero essere illuminate dalla verità cristiana, aprendo la strada al dialogo con le culture antiche e con il mondo giudaico, per il quale è noto l'interesse pichiano.

Alla cultura e alla lingua ebraiche, infatti, Giovanni riservò un'attenzione sempre più profonda e feconda di risultati. Se dapprima, infatti, si servì delle traduzioni ebraiche di Averroè fornitegli da Elia del Medigo, in seguito, da Flavio Mitridate, che volse per lui in latino alcune opere cabalistiche, apprese anche l'uso del caldaico e dell'ebraico. Fu sotto la guida del suo terzo maestro, Jochanan ben Izchak Alemanno, però, che si addentrò nel campo dell'esegesi biblica ebraica; Yohanan era stato allevato nella casa fiorentina di Jechiel da Pisa, il mecenate ebreo del Rinascimento fiorentino che amava arricchire la sua biblioteca di testi letterari, esegetici e religiosi del mondo giudaico con i quali, quindi, Pico potrebbe essere entrato in contatto. Di proprio pugno, Alemanno scrisse un Commento al *Cantico dei Cantici*, i cui temi (l'amore e l'ascesa a Dio), i metodi e l'afflato religioso tradiscono vicinanza concettuale e comunanza d'intenti innegabili con gli scritti del Mirandolano che, tra l'altro, letto il primo abbozzo del suo lavoro, lo aveva vivamente esortato a completarlo; l'amore terreno vi è interpretato come simbolo di quello divino, secondo un procedimento analogo a quello usato da Jochanan anche nel suo Commento al Pentateuco, in cui il senso letterale del testo è considerato alla stregua di "un substrato di quello simbolico, alla cui ricerca principalmente egli si consacra" (Cfr. U. CASSUTO, *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze, Olschki 1965, p. 309).

È questo anche il metodo esegetico di Giovanni, che privilegia il senso spirituale dei Salmi, sebbene ciò non gli impedisca di rifarsi anche a commentatori giudaici più letteralisti, come Abraham Ibn Ezra o David Kimchi. I suoi precipui intenti, del resto, come si è già detto, non sono puramente filologici; Pico, infatti, non assume univocamente un solo testo di riferimento, né è animato dalla preoccupazione di approntare una nuova traduzione del Salterio. Come base di lavoro, comunque, Pico adotta, in quanto in uso nella Chiesa, il *Salterio Gallicano* (che trarrebbe origine da una traduzione latina del testo greco dei LXX, attribuita a Girolamo e inserita nella liturgia carolingia), che confronta con la versione dei Settanta e con il testo ebraico, mostrando, in antitesi alle critiche giudaiche, una generale concordanza di significati tra essi. Alla *defensio litterae*, inoltre, seguono l'illustrazione dell'argomento e le varie esposizioni del testo. Non di tutti i Salmi, però, Pico fornisce (come fa, invece, per il Salmo XLVII) i quattro i tipi di spiegazione adottati dai commentatori cristiani (letterale, allegorica, tropologica e anagogica); ad animarlo maggiormente, perlopiù, è un intento di natura morale.

L'*expositio moralis* può anche essere sviluppata in forma di meditazione religiosa: relativamente al Salmo VI, infatti, dopo aver interpretato letteralmente il testo, Pico, immedesimandosi nel salmista, ne espone il senso morale in forma di inno a Dio.

Anche del Salmo X Giovanni fornisce una duplice esposizione, letterale e morale, in cui discute delle pene infernali e dei gradi di beatitudine, rinviando, per una trattazione più completa, a quanto da lui sostenuto "in theologicis questionibus, et in libro de religione" (Cfr. G. PICO, *Expositiones... cit.*, p. 86); è utile ricordare, a questo riguardo, che Garin si chiede se Pico, con ciò, voglia riferirsi alle *Conclusiones* e all'*Apologia* (Cfr. E. GARIN, *La cultura...cit.*, p. 243). Degna di nota è anche l'invettiva lanciata, nell'esegesi dei Salmi X e XI, contro "i tiepidi" della sua epoca, assimilati agli eretici di cui parlano alcuni commentatori cristiani (come Ugo di S. Cher, Girolamo, Cassiodoro), in quanto, con il pretesto di vuote cerimonie, si circondano di un'aura di santità e corrompono i semplici di cuore, distogliendoli dall'adorazione "in spirito e verità" di cui ha parlato la Bibbia (Cfr. *Io.*, 4, 23-24). Contro gli empi e gli eretici, Pico afferma che, nonostante i suoi semi siano sparsi in molti uomini, esiste un'unica verità, sulla quale poggia un'unica Chiesa, alla quale, quindi, è riconosciuto un ruolo centrale e autorevole, anche se soltanto di natura teologica (Cfr. A. RASPANTI, *Introduzione*, in G. PICO, *Expositiones... cit.*, p. 43). Alle frecce avvelenate del lusso, dell'avidità e dell'ambizione Pico contrappone i flagelli profetizzati dal salmista, che si abatteranno "sulle labbra dei tiepidi" e sulle "cattedre superbe di una vana filosofia, dalle quali Cristo è disprezzato" (G. PICO, *Expositiones... cit.*, p. 117). È interessante notare, al riguardo, che gli accenti della *expositio triplex* (letterale, morale e allegorica) del Salmo XI fanno tornare alla mente di Garin l'esaltazione della ricerca filosofica della verità, celebrata, contro la vuota *concinnitas dei grammatastae*, nella giovanile lettera pichiana ad Ermolao Barbaro, e la sempre maggiore simpatia di Giovanni per Savonarola (Cfr. E. GARIN, *La cultura...cit.*, p. 247).

È importante tener presente, però, come sottolinea Garfagnini (Cfr. G. GARFAGNINI, *Savonarola tra Giovanni e Gianfrancesco Pico*, in ID. (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno Internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, Firenze, Olschki 1997, vol. II, pp. 237-279), che il fatto che Giovanni chiedesse il colloquio con Savonarola proprio nel periodo in cui scriveva le *Disputationes* e le *Expositiones*, non deve indurre a "parlare di una "vittoria" del Frate o di una "conversione" del giovane conte alle ragioni della fede" (*ivi*, p. 253). Pico, infatti, non prese mai l'abito, malgrado le pressioni di Savonarola; di questi, però, apprezzò certamente "il rigore morale e l'austerità di vita, la concentrazione sui significati del testo sacro" e la "sua ansia per la *reformatio ecclesiae*" (*ivi*, p. 256). Modello di profeta, tuttavia, per Giovanni, non è Savonarola, ma l'autore dei Salmi, la cui conoscenza proviene direttamente da Dio; lo stesso Frate, del resto, all'inizio della sua attività presentava "i suoi interventi come derivati dalla meditazione della Scrittura, rifiutandosi di comparire come un messaggero celeste poiché i suoi ascoltatori non erano pronti" a questo (*ivi*, p. 258). Se si pensa, inoltre, che in Pico è assente la dimensione politica del progetto del Frate, teso a ribaltare le ingiustizie sociali esistenti, si può convenire con Garfagnini che "parlare di un suo "savonarolismo" sia quanto meno improprio" (*ivi*, p. 260) e che sia, invece, più verosimile sostenere che "l'appello ad una riforma interiore" abbia fatto "rafforzare in Pico l'esigenza di concentrarsi sempre più sul significato della parola divina e sulla mortificazione della propria individualità" (*ibidem*).

Se, come avverte Garfagnini, non si può fare di Giovanni "un " piagnone " *ante litteram*", suo nipote Gianfrancesco, "lui sì, fu veramente un " piagnone ", anche se certo a suo modo" (*ivi*, p. 249). Gli interessi savonaroliani di quest'ultimo, allora, unitamente alla sua sensibilità e alla difficoltà delle *Expositiones* (che abbondavano di citazioni e di termini greci ed ebraici) potrebbero spiegare, per Raspanti, perché abbia inserito nella prima raccolta degli scritti dello zio soltanto il Commento al Salmo XV; esso, infatti, appare più agevole degli altri ed è vicino alla letteratura edificante.

Anche il Commento al Salmo XVII è prevalentemente di tipo morale; l'inno del salmista, scampato a pericoli mortali grazie all'intervento divino, vi assume il significato, infatti, di un canto dell'anima che si libera dal male (Cfr. E. GARIN, *La cutura... cit.*, p. 247). Le espressioni *ivi* usate da Pico ricordano quelle, notissime, dell'*Oratio de hominis dignitate* (che celebra la possibilità umana di innalzarsi a Dio, così come di degenerare a livello ferino), ma sono inserite in un ambito diverso, in cui risuona l'eco dei travagli interiori e della maturazione religiosa dell'autore. Raggiungere la perfezione, infatti, appare qui come il risultato di una lotta contro il peccato, condotta mediante un'ascesi rigorosa, ed è possibile proprio perché tutti sono circondati dalla luce divina. Nelle suggestive immagini pichiane della caligine divina, dell'aria in cui si diffonde la Luce, del profeta ammesso nel *cubiculum regis*, Garin avverte l'eco del Libro dello Zohar (*ivi*, p. 245); è lo stesso Giovanni, inoltre, che, richiamandosi agli "antiquiores haebreorum", sembra tradire le sue fonti cabalistiche (Cfr. G. PICO, *Expositiones... cit.*, p. 170).

E proprio la luce è il tema dominante dell'*expositio naturalis* del Salmo XVIII, nella quale, sulla scorta della *Repubblica* platonica, di Plotino e di lunghe parafrasi della quarta orazione dell'Imperatore Giuliano, si celebra (come nel *De Sole* di Marsilio Ficino) il sole come espressione visibile di Dio, insistendo, sulla scorta di Abraham ibn Ezra, sulla sua posizione mediana tra gli astri che ne fa il fulcro dei cieli; esso, inoltre, è anche simbolo del sole intellettuale, fonte delle intelligenze e degli intelligibili. Come la luce rende possibile l'atto della visione e l'esistenza dei colori, così, infatti, l'unico intelletto, secondo l'ottica averroistica appresa con Elia del Medigo, illumina le menti. Sono tre, quindi, i soli di cui parla Pico, in relazione ai tre livelli ontologici del mondo sensibile, della realtà intellettuale e di Dio, che, plotinamente, è al di sopra della conoscenza stessa.

Se del Salmo XVIII abbiamo soltanto l'*expositio naturalis*, del Salmo XLVII, rinvenuto e pubblicato da Felice Ceretti alla fine dell'Ottocento, possediamo un quadruplice commento, che ha per tema principale la contemplazione di Dio e l'ascesa dell'uomo, realizzabile mediante il passaggio dai sensi, alla ragione, all'attività contemplativa dello spirito, nel quadro di un'antropologia che ha il "punto focale nell'unione dell'uomo con Dio" (cfr. A. RASPANTI, *Introduzione*, in G. PICO, *Expositiones... cit.*, p. 41).

Alla possibilità d'indimento da parte dell'uomo si richiama anche il Commento al Salmo L, con affermazioni che, pur ricordando l'*Oratio*, appartengono a un contesto differente; perfezionamento e liberazione dal peccato (che, per Pico, conformemente alla teologia cristiana, è un'infezione della natura, una perversione della volontà), infatti, non dipendono dalle sole capacità umane, ma dalla fede nel Salvatore.

Il suo richiamo alla fede, del resto, mostra come la ricerca pichiana della verità non sia diretta alla conoscenza di un'idea astratta, ma sia volta a Cristo, il *Logos* divino. A fungere da *fil rouge* dell'*iter* spirituale di Pico, allora, come suggerisce Raspanti, è la visione cristiana, unica fonte da cui zampillano gli innumerevoli getti della sua poliedrica attività; se, nondimeno, fu un cammino costellato di trasformazioni e segnato da un forte travaglio interiore, è innegabile, comunque, che, nella maturazione religiosa e filosofica che ne scaturì, una funzione fondamentale fosse rivestita proprio dalla meditazione della Bibbia.

Indice



Introduzione

Capitolo I - G. Pico esegeta delle sacre scritture:

1. Il mondo biblico in fermento; 2. Pico e la Bibbia; 3. La Scrittura testo ispirato dallo Spirito.

Capitolo II - Le "Expositiones in Psalmos":

1. I testimoni dello scritto; 2. Datazione e trasmissione dello scritto; 3. L'esegesi pichiana delle "Expositiones in Psalmos"; 4. Le fonti dell'esegesi delle "Expositiones"; 5. Criteri di edizione; 6. La traduzione italiana

Elenco degli interventi ortografici

Bibliografia

IOANNIS PICI MIRANDULAE EXPOSITIONES IN PSALMOS

Sigla; Notae

IOANNIS PICI MIRANDULAE ETC. EXPOSITIO DUPLEX SCILICET LITTERALIS ET MORALIS PSALMI SEXTI *DOMINE NE IN FURORE TUO*

Defensio translationis sexti psalmi; Expositio tituli; Argumentum et causa psalmi; Expositio litteralis psalmi sexti; Expositio moralis in modum theologiae meditationis

IOANNIS PICI MIRANDULAE ETC. IN PSALMUM DECIMUM EXPOSITIO PRIMA SCILICET LITTERALIS ITEM ET SECUNDA MORALIS PSALMI *IN DOMINO CONFIDO* ETC.

Defensio psalmi decimi; Expositio tituli et argumentum; Expositio litteralis eiusdem psalmi; Psalmi decimi expositio scilicet secunda

IOANNIS PICI MIRANDULAE ETC. EXPOSITIO TRIPLEX SCILICET LITTERALIS MORALIS ET ALLEGORICA PSALMI XI *SALVUM ME, FAC, DOMINE, QUONIAM DEFECIT SANCTUS*

Psalmi XI defensio litterae et concordia; Argumentum psalmi et expositio tituli; Expositio litteralis; De morali et allegorica expositione eiusdem psalmi XI; Expositio allegorica eiusdem psalmi XI

IOANNIS PICI MIRANDULAE IN PSALMUM DECIMUM QUINTUM EXPOSITIO IOANNIS PICI MIRANDULAE ETC. IN PSALMUM SEPTIMUM DECIMUM EXPOSITIO PRIMA *DILIGAM TE, DOMINE, FORTITUDO MEA*

Psalmi XVII titulus et defensio litterae; Argumentum psalmi; Eiusdem psalmi expositio prima

IOANNIS PICI MIRANDULAE ETC. IN PSALMUM SEPTIMUM DECIMUM EXPOSITIO SECUNDA SCILICET MORALIS *DILIGAM TE*, ETC.

In psalmum septimum decimum expositio moralis

IOANNIS PICI MIRANDULAE ETC *COELI ENARRANT GLORIAM DEI* ETC.

"Coeli enarrant" Psalmi XVIII expositio posterior naturalis

IOANNIS PICI MIRANDULAE ETC. IN PSALMUM QUADRAGESIMUM SEPTIMUM EXPOSITIONES QUATTUOR, PRIMA SCILICET LITTRALIS, SECUNDA ALLEGORICA ET ANAGOGICA, TERTIA PHYSICA, QUARTA ALLEGORICA ET MORALIS *MAGNUS DOMINUS ET LAUDABILIS*

Titulus et defensio litterae psalmi XLVII; Argumentum psalmi; Expositio prima; Expositio allegorica et anagogica; Expositio physica; Expositio allegorica et moralis

IOANNIS PICI MIRANDULAE ETC. EXPOSITIO PSALMI QUINQUAGESIMI *MISERERE MEI DEUS SECUNDUM MAGNAM MISERICORDIAM TUAM*

Titulus et defensio litterae psalmi quinquagesimi; Argumentum; Eiusdem psalmi expositio

Note complementari

APPENDICE

PSALMI IUXTA SEPTUAGINTA EMENDATI (IDEST PSALTERIUM GALLICANUM)

Psalmus VI; ; Psalmus X; Psalmus XI; Psalmus XV; Psalmus XVII; Psalmus XVIII; Psalmus XLVII; Psalmus L

PSALMI IUXTA HEBRAICUM TRANSLATI (IDEST PSALTERIUM IUXTA HEBRAEOS)

Psalmus VI; Psalmus X; Psalmus XI; Psalmus XV; Psalmus XVII; Psalmus XVIII; Psalmus XLVII; Psalmus L

INDICES

Index nominus pichianus; Index locorum sacrae scripturae

Il curatore



Antonino Raspanti è nato ad Alcamo (TP) nel 1959; ha conseguito il Baccellierato in Teologia, presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Palermo, e il Dottorato in Teologia, presso la Pontificia Università Gregoriana. È docente di Teologia Dommatica presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Palermo ed è autore del volume *Filosofia, Teologia, Religione. L'unità delle visioni in Giovanni Pico della Mirandola*.

Links



È da segnalare il sito internet, in corso di realizzazione, del Centro Internazionale di Cultura

"Giovanni Pico della Mirandola": www.arub.unibo.it/pico.html

Bibliografia di riferimento



- COLUNGA, L. TURRADO (a cura di), *Biblia Sacra Vulgatae Editionis Sixti V Pontificis Maximi iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita*, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni San Paolo 1995.
- CALCIOLARI, *Giovanni Pico della Mirandola. Commento al Salmo XI e al Salmo XVIII*, Bologna 1992-93, Tesi di Laurea in Letteratura Cristiana Antica.
- U. CASSUTO, *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze, Olschki 1965.
- F. CERETTI, *Volgarizzamento latino del Salmo XLVII, del conte Giovanni Pico della Mirandola*, in "La Scuola Cattolica e la Scienza Italiana", s. II, a. V, vol. IX, 1895, pp. 98-112, ora in G. PICO, *Opera Omnia*, "Monumenta politica philosophica humanistica rariora ex optimis editionibus phototypice expressa, curante Luigi Firpo", Torino, Bottega d'Erasmus 1971, 2 voll., II, pp. 201-215.
- CORSANO, *Per la storia del Rinascimento religioso in Italia: dal Traversari a G. F. Pico*, Napoli-Città di Castello, Libreria Editrice Francesco Perrella 1935.
- *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, The MacMillan Company 1972, 16 voll.
- G. GARFAGNINI (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno Internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, Firenze, Olschki 1997, 2 voll.
- E. GARIN, "Il Commento ai Salmi: le parti inedite", in ID., *La Cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze, Sansoni 1961, pp. 241-253.
- *Il libro dello splendore* (a cura di E. e A. TOAFF), Pordenone, Studio Tesi 1988.
- F. C. IULIANUS, *The works of the Emperor Julian* (tr. ingl. di W. C. WRIGHT), London-Cambridge, Heinemann 1962, I, pp. 352-435.
- P. KIBRE, *The library of Pico della Mirandola*, New York, Columbia University Press 1936.
- D. KIMCHI, *Commento ai Salmi* (tr. it. di L. CATTANI), Roma, Città Nuova Editrice 1991, 2 voll.
- F. LELLI, Un collaboratore ebreo di Giovanni Pico della Mirandola: Yohanan Alemanno, "Vivens Homo", V, 2, 1994, pp. 401-430.
- LESLEY, The 'Song of Solomon's Ascents' by Yohanan Alemanno: Love and Human Perfection according to a Jewish Associate of Giovanni Pico della Mirandola, Ph. D. Diss., Univ. of California 1976.
- L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo, Firenze, Istituto nazionale di Studi sul Rinascimento, 1965, 2 voll.
- NOVAK, *Giovanni Pico and Jochanan Alemanno*, "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", XLV, 1982, pp. 125-147.
- J. PERLES, *Les savants juifs à Florence à l'époque de Laurent de Médicis*, "Revue des études juives", XII, 1892, pp. 243-257.
- G. PICO, *Opera Omnia*, I, Basileae, *ex officina Henricpetrina* 1572, ora in ID., *Opera Omnia* ("Monumenta politica philosophica humanistica rariora ex optimis editionibus phototypice expressa, curante Luigi Firpo"), Torino, Bottega d'Erasmus 1971, 2 voll.
- G. PICO, *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari* (a cura di E. GARIN), Firenze, Vallecchi 1942.

- G. PICO, *Conclusiones sive Theses DCCCC*, Romae, Silber 1486, ora in ID., *Conclusiones sive Theses DCCCC* (a cura di B. KIESZKOWSKI), Genève, Librairie Droz 1973.
- G. PICO, *Conclusiones nongentae* (a cura di A. BIONDI), Firenze, Olschki 1995.
- G. F. PICO, *Opera Omnia*, II, Basileae, ex officina Henricpetrina 1573, ora in ID., *Opera Omnia*, Torino, Bottega d'Erasmus 1972, 2 voll., con una premessa di Eugenio Garin ("Monumenta politica philosophica humanistica rariora, ex optimis editionibus phototypice expressa, curante Luigi Firpo, XIV").
- G. F. PICO, *Ioannis Pici Mirandulae viri omni disciplinarum genere consummatissimi Vita per Ioannem Franciscum Illustris Principis Galeotti Pici filium conscripta* (a cura di T. SORBELLI), Modena, Aedes Muratoriana 1963 ("Deputazione di Storia Patria per le antiche provincie modenesi. Biblioteca- Nuova Serie").
- RASPANTI, *Filosofia, Teologia, Religione. L'unità delle visioni in Giovanni Pico della Mirandola*, Palermo, Edi Ofes 1991.
- G. SAVONAROLA, *Apologetico: indole e natura dell'arte poetica* (a cura di A. STAGNITTA), Roma, Armando 1998.
- *Sepher Ha -Zohar* (a cura di J. DE PAULY), Paris, Maisonneuve & Larose.
- S. J. SIERRA (a cura di), *La lettura ebraica delle Scritture*, Bologna, Dehoniane 1995.
- *Septuaginta* (a cura di A. RAHLFS), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft 1935.

Abstract



In this book are published Giovanni Pico della Mirandola's Commentaries on Psalms VI, X, XI, XV, XVII, XVIII, XLVII and L, with an introduction of the editor Antonio Raspanti and an Italian translation. Pico writes his Commentaries on Psalter in order to defend the Septuagint from the Hebrew accusations of infidelity to the biblical text.



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze Filosofiche



Recensioni

Jonas, Hans, *La domanda senza risposta. Alcune riflessioni su scienza, ateismo e la nozione di Dio.*

Genova, Il Melangolo, a cura di Emidio Spinelli, (testo inglese a fronte), 2001, pp. 73, Euro 9,30 , ISBN 88-7018-415-3

Recensione di Stefano Santasilia - 21/12/2001

[\[filosofia della religione\]](#)

[Indice](#) - [L'autore](#) - [Links](#)

Il testo in questione è un dattiloscritto inedito (che viene qui per la prima volta tradotto), preparato per una conferenza tenutasi il 5 marzo 1970 presso la Columbia University, nell'ambito del "Columbia-Barnard Yavneh Program", riguardante la filosofia del giudaismo.

Il titolo che Jonas diede a questa breve relazione fu *The Unanswered Question. Some Thoughts on Science, Atheism and Notion of God*. Sebbene sia stato realizzato come piccolo intervento da tenere dinanzi ad un pubblico di studenti, quindi sia caratterizzato dall'incompletezza e dall'allusività (propri della comunicazione orale), esso rappresenta un'interessante tappa del percorso speculativo del nostro autore.

"Se convinco me stesso e altri che la domanda è davvero una domanda senza risposta, sarò riuscito nell'intento che mi sono proposto di raggiungere" (p. 39). Questo è l'*incipit* dello scritto. In esso già si palesa l'intento di Jonas, intento conforme a tutta la sua speculazione circa il divino: non è possibile dimostrare l'esistenza di Dio ma nemmeno mostrare la sua non esistenza, quello che possiamo fare è riconoscere che la questione rimane sempre aperta.

Fino a quel momento l'ipotesi di Dio risultava imprescindibile. Infatti tale ipotesi, da una parte giustificava l'esistenza dell'universo, tramite la dottrina della creazione che essendo atto di un essere intelligente forniva anche un senso all'universo stesso, dall'altra dava ragione dell'ordine delle cose, ordine che aveva la sua fonte di senso nell'attività creatrice e di continuo controllo da parte di Dio.

La funzione ipotetica di Dio lo mostra come creatore e signore della natura, e a quest'ipotesi sono correlate tutte le prove circa la sua esistenza. L'"ipotesi di Dio" fa appello ad una ragione che lo vede come "primo promotore" e "perpetuo controllore".

L'opera di Laplace, affermando l'inutilità di cercare una "causa prima" al di fuori della natura, provoca un'insanabile rottura con la tradizione. Jonas mette in luce come la scienza da quel momento ipotizzi un sistema auto-regolativo. Secondo Jonas, Laplace ha come insigni antesignani Spinoza e Newton. Il primo aveva elaborato un sistema nel quale le leggi che regolano il tutto sono immanenti allo stesso sistema; a partire da questa ipotesi, Laplace potrà arrivare a strutturare una meccanica celeste nella quale le leggi meccaniche che regolano l'universo risultano immanenti all'universo stesso. Newton invece, secondo Jonas, aveva elaborato la sua meccanica celeste secondo leggi ben precise e immutabili, ma essendosi reso conto della "datità" della macchina cosmica, un sistema "auto-perpetuantesi" (per utilizzare la stessa terminologia di Jonas) le cui leggi e i cui equilibri interni sono già dati in partenza, non poteva non ipotizzare un controllore-ingegnere di tale macchina.

In Newton la nozione di Dio svolge pienamente la sua duplice funzione di garantire un'origine e una stabilità all'universo.

Laplace opporrà a tale concezione l'ipotesi che il sistema di leggi che costituisce e regola l'universo sia scaturito "dal caso" e "per caso". La strutturazione ultima dell'universo, che noi possiamo osservare e conoscere, secondo Laplace, è nata grazie ad una casuale distribuzione delle parti. Tale idea trova piena espressione nella sua "teoria della nebulosa originaria".

"E così Laplace aveva in effetti buone ragioni per dire ciò che Newton non avrebbe potuto dire, non aveva ancora detto, e che Spinoza riteneva invece dovesse essere detto, anche se egli non era assolutamente in condizione di giustificare fondatamente, di sostanziare la proposta di un'ipotesi per mezzo di un'analisi efficace. Laplace aveva buone ragioni per avanzare quella spiegazione sulla base del grande progresso da lui raggiunto nello sviluppo della scienza naturale" (p. 47).

Secondo Jonas, l'affermazione di Laplace, fu sicuramente rafforzata dagli ulteriori trionfi di quella scienza che partì con la spiegazione dello schema universale delle cose e riuscì poi ad applicare gli stessi principi sempre più nel particolare.

È quindi evidente come l'ipotesi di Dio viene sostituita da ipotesi che permettono di conoscere la realtà senza fare ricorso a ciò che è al di fuori della stessa. Per esplicitare come ciò sia potuto accadere, Jonas mette a fuoco le caratteristiche essenziali che deve possedere un'ipotesi.

Un'ipotesi, per essere tale, deve poter soddisfare due esigenze:

- a) dare spiegazioni circa l'origine di una cosa;
- b) dare spiegazioni circa il funzionamento di suddetta cosa.

Da Laplace in poi, la scienza iniziò a rispondere a tali questioni, senza più tirare in ballo cause trascendenti. In tal modo si impegnò ad eliminare dalla nostra conoscenza qualunque forma di mistero, e allo stesso tempo a non cercare più rifugio nello stesso mistero,

assumendo cause non naturali nel caso che qualcosa fosse ancora sconosciuto.

Di qui, riguardo il problema dell'origine, non è più necessario cercare altre leggi che ci indichino come sia avvenuta la strutturazione della realtà, in quanto possiamo fare riferimento alla stessa meccanica o casualità che vige per le spiegazioni degli eventi particolari. Jonas mette subito in chiaro che la validità dell'affermazione di Laplace (cioè il considerare Dio come un'ipotesi) è però convincente solo sulla base di principi puramente meccanici. La teoria dell'universo ipotizzata da Laplace, teoria che mette in luce l'inutilità dell'ipotesi di Dio (e quindi riduce la nozione di Dio a semplice ipotesi alla stregua di qualsiasi altra ipotesi), dà realmente conto dell'origine dell'universo solo se si rimane nell'ambito del "meccanicismo", nel quale i processi sono reversibili. In tal caso la quantità di materia e di energia esistente non si disperde, per cui la materia e l'energia presenti all'origine e quelle presenti attualmente corrisponderebbero e il risultato attuale non sarebbe altro che l'esito di un certo numero di trasformazioni che rispondono sempre a determinate leggi. Secondo tali presupposti il numero delle trasformazioni e l'infinità o finitezza dell'universo non rivestono natura problematica.

Il quadro di insieme cambia con l'avvento della "termodinamica". Nel momento in cui si ipotizza l'irreversibilità di determinati processi, attraverso i quali, dissipandosi energia, l'universo stesso, si dirige verso uno stato sempre maggiore di disordine (aumento dell'entropia), va in crisi l'intero impianto ipotizzato da Laplace. In un universo di questo genere, la condizione iniziale e quella attuale non corrispondono: lo stato iniziale deve consistere in uno stato di massima concentrazione dell'energia, e un tale stato non può essere spiegato per mezzo di principi naturali. Questo ci riporta ad un vecchio problema: arrivati a questo punto Jonas afferma che tale stato di cose "o non lo si può spiegare affatto, ed è quanto si dovrebbe accettare sul piano di uno spirito critico, oppure richiede una causa per la sua creazione" (p, 55).

Il progresso della fisica mostra come questo enigma fondamentale permanga. Jonas riconosce che Laplace aveva ragione nel bandire Dio dalla scienza (infatti Dio è fuori dal regno delle ipotesi, le quali hanno valore all'interno dello schema esistente delle cose) ma certo non nell'eliminarlo come origine assoluta delle cose.

Jonas mette in luce come, nella modernità, l'avanzamento continuo della scienza corrisponda all'arretramento dell'ipotesi di Dio. La possibilità di estendere il nostro sguardo su spazi sempre più ampi ha dato il via al "dilatarsi" dell'universo. Questa dilatazione però mostra quanto la vita occupi una piccolissima parte dell'universo stesso, per lo più costituito da materia inanimata. L'aumento della razionalità esplicativa è parallelo all'aumento delle dimensioni dell'universo, all'interno del quale la vita è "diventata una grandezza evanescente" (p. 61). Questo, secondo Jonas, "lascia presupporre — o quasi — l'idea della cecità di un sistema, a cui siamo vincolati sia da quanto in natura è strettamente deterministico, ovvero la causalità, sia dall'immensità della sua dimensione" (p. 61). La consapevolezza di tale "cecità" indebolisce il senso religioso della nozione di Dio, e questo lo si nota nella considerazione dell'onnipotenza divina. Il concetto di onnipotenza, dal punto di vista logico non varia a seconda delle dimensioni dell'universo sul quale viene esercitata, ma Jonas sostiene che essa varia dal punto di vista psicologico, per cui con l'aumentare delle dimensioni dell'universo, e soprattutto dell'universo "non vivente", inizia anche a

vacillare l'idea di un Signore onnipotente. "È la ridotta proporzione di vita, mente e personalità nel mondo il problema" (p. 61).

Qui Jonas giunge al punto cruciale del percorso tenuto in questo intervento: il divino è legato alla dimensione spirituale e all'importanza che tale dimensione ha nelle nostre vite, "è questo il significato del termine: il Dio vivente" (p. 63). Nel momento in cui la vita e l'elemento spirituale perdono la propria centralità, l'ipotesi di Dio assume solo una funzione esplicativa, ma essendo un'ipotesi che trascende il sistema della natura, Laplace ha buon gioco, dal punto di vista scientifico e "meccanicistico", nel metterla da parte.

Nel momento in cui la materia ha un ruolo centrale nella spiegazione di tutti i fenomeni al punto da prevalere sulla vita, il passo verso l'ateismo è breve. Si può dire ciò in quanto "l'ateismo è costruito essenzialmente sulla negazione dell'importanza o dello statuto ontologico dello spirituale, del non-materiale" (p. 63), "l'ateismo inteso come posizione esplicita, dunque, sta e cade con il materialismo inteso come posizione esplicita" (p. 64).

Cosa significa "materialismo inteso come posizione esplicita"? Jonas afferma che il materialismo è indimostrabile in quanto sostiene che vi è solo materia (tale affermazione costituisce la posizione esplicita del materialismo) e la prova di ciò sta appunto nella "concezione materialistica" che mira a dimostrare come tutto sia spiegabile basandosi solo sul concetto di materia. Per Jonas, il fatto che tale concezione affermi che non esiste altro che materia, rende lo stesso materialismo contraddittorio in quanto teoria esclusiva della realtà.

Di contro, la testimonianza della vita non comporta nessuna teoria sulla vita, è fondamentalmente testimonianza di sentimento e interesse, e mostra come la concezione meccanicistica non riesca a dare ragione dei sentimenti, delle preoccupazioni ecc. "Il semplice fatto che l'esistenza dell'altro è incorporata nel sentimento e che la relazione con il mondo affiora sotto forma di senso, sentimento, gioia, soddisfazione e frustrazione, desiderio e paura fa da ostacolo a una spiegazione meramente materiale" (p. 67). Il punto fondamentale è che ciò che vive si preoccupa del proprio essere che è minacciato dal non-essere, dalla morte. La testimonianza del sé, della propria coscienza e soprattutto della preoccupazione morale sono emblematiche. "Perché dovremmo essere responsabili nei confronti di qualcosa, perché dovremmo sentirci responsabili nei confronti di qualcosa? Le onde cerebrali non sono responsabili, le scariche e le trasmissioni elettriche lungo i nervi e le loro sinapsi non hanno preoccupazioni, esse semplicemente sono" (p. 67). Fondamentale è la responsabilità e la preoccupazione per la vita dell'uomo su questa terra, che senso ha preoccuparsi della vita delle generazioni future se non siamo altro che materia? Tale preoccupazione, che Jonas svilupperà in maniera approfondita nel suo *Das Prinzip Verantwortung (Il principio responsabilità*, tr. it. Torino, Einaudi, 1990), indica chiaramente che la concezione meccanicistica non riesce a dare conto di ciò che riguarda più profondamente il "vivente". "Una tale forma di preoccupazione ha senso solo se l'esistenza o la non esistenza della vita e della mente ha importanza; e l'esistenza o non esistenza della vita ha importanza se essa marca una differenza nell'ordine delle cose" (p. 69).

I soggetti senzienti che provano tale preoccupazione sono una parte minima dell'universo ma rappresentano una "differenza decisiva" nella rappresentazione della realtà.

È un fatto ontologico, quindi, che la spiegazione della realtà che prende in considerazione il nostro proprio essere e l'essere della vita, avrà una dimensione trascendente quella della materia e del materialismo. Di qui risulta evidente che la testimonianza interiore del nostro essere apre quella porta che permette al mistero di insinuarsi di nuovo nell'ambito della rappresentazione della realtà.

Tale mistero mostra in maniera poderosa la sua presenza nel momento in cui ci si rende conto che al fondo del nostro essere v'è un interesse verso la vita stessa e verso il modo in cui viene vissuta. Tale interesse è un fattore spirituale, quindi al fondo del nostro essere v'è l'elemento spirituale.

Tale fattore spirituale, continua Jonas, implica un soggetto in grado di nutrirlo. Ora come si era detto, il divino appartiene alla dimensione spirituale, per cui la questione riguardante Dio è insita nella stessa natura delle cose, la quale ora è di nuovo aperta al mistero.

"Proprio perché c'è vita e perché noi siamo e perché siamo quel che siamo, perché siamo esseri in grado di interrogarsi, l'interrogarsi su Dio è una domanda senza risposta; ma solo perché c'è vita e perché noi siamo e perché siamo quel che siamo, cioè esseri in grado di interrogarsi" (p. 71).

Jonas mette in luce che Laplace non diede una risposta a tale domanda ma si limitò a considerare Dio un'ipotesi, decretata inutile nel campo della fisica. Ma già nell'ambito della biologia ciò non è più possibile in quanto il biologo dovrebbe dare conto (secondo il metodo utilizzato da Laplace) del perché il prodotto dell'evoluzione della vita sia dotato di caratteri che non sono spiegabili secondo la concezione meccanicistica (sentimento, angoscia, preoccupazione ecc.). "Allora: o dotiamo la natura di un'essenza, vizio o lusso privi di senso; oppure attribuiamo alla natura un interesse esattamente per quelle cose, che il principio di produzione di queste stesse cose è incapace di spiegare" (p. 73).

Ora la re-introduzione della nozione di Dio come mistero e non come ipotesi, non garantisce assolutamente una risposta alla domanda su Dio, ma riconosce che la questione rimane aperta e che il mistero di cui la dimensione "spirituale" è porta e indizio non può essere escluso se si vuole raggiungere una lucida e veritiera rappresentazione della realtà.

"L'onnipotenza di Dio è connessa in modo essenziale con l'idea della provvidenza verso il particolare, che significa il possesso di mezzi assoluti, potenti su tutto, fino all'ultimo dettaglio. La fonte della preoccupazione non si predica tutta via del potere di questa fonte; forse dobbiamo dedicarci a un Dio, la cui condizione nel corso delle cose è incerta, la cui causa è vulnerabile" (p. 73).

Indice

Introduzione p. 9; The Unanswered Question - La domanda senza risposta p. 38

L'autore

Hans Jonas (1903-1993) ha studiato a Friburgo, Berlino, Heidelberg e in particolare a Marburgo, dove sotto la guida di Heidegger e Bultmann ha dato inizio a quelle ricerche che ne avrebbero fatto uno dei massimi specialisti dello gnosticismo e che avrebbero trovato felice sintesi nel volume *La religione gnostica* (1958). Emigrato nel 1933 in Inghilterra e poi in Palestina, a partire dal 1949 ha insegnato in diverse università nordamericane, dedicandosi a studi di filosofia della natura (*Il fenomeno della vita. Verso una biologia filosofica*, 1966) e di filosofia della tecnica (*Saggi filosofici. Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, 1974). È considerato uno dei protagonisti del dibattito bioetico contemporaneo.

Links

<http://userpage.fu-berlin.de/~boehler/Jonas-Zentrum>



[Torna alla home page Recensioni](#)

Università degli Studi di Bari - Laboratorio di Epistemologia Informatica e Dipartimento di Scienze
Filosofiche