



archivio SWIF

SWIF Recensioni

A cura di Andrea Rossetti

marzo 2001 (8 recensioni)



SWIF – Edizioni Digitali di Filosofia

Registrazione ISSN 1126-4780



Recensioni

Indice cronologico: marzo 2001

<p>Recensione di Moris Frosio Roncalli - 31/3/2001</p>	<p>De Benoist, Alain, <i>Comunismo e nazismo. 25 riflessioni sul totalitarismo nel XX secolo (1917-1989)</i>. Casalecchio (BO), Arianna, 2000, Lit. 18000, ISBN 88-87307-19-9. Trad. di Giuseppe Giaccio e Marco Tarchi (31/1/2001)</p>
<p>Recensione di Giovanni Molinari - 25/3/2001</p>	<p>Girard, René, <i>Il risentimento. Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo</i>. Milano, Raffaello Cortina, "Minima", 1999, pp. XI-188, Lit. 24.000, ISBN 88-7078-569-6 (28/1/2001)</p>
<p>Recensione di Alessandra Guigoni - 22/3/2001</p>	<p>Martiniello, Marco, <i>Le società multiethniche</i>. Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 120, Lit. 18.000, ISBN 88-15-07848-7 (27/1/2001)</p>
<p>Recensione di Luciano Floridi - 18/3/2001</p>	<p>Dyson, B. George, <i>L'Evoluzione delle Macchine. Da Darwin all'intelligenza globale</i>, Milano, Raffaello Cortina, 2000, pp. 440, Lit. 52.000, ISBN 88-7078-649-8 (28/1/2001)</p>
<p>Recensione di Rosa Marina González- Quevedo - 14/3/2001</p>	<p>Pagels, Elaine, <i>Satana e i suoi angeli</i>. Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1998, pp. 215, Lit. 15.000, ISBN 88-04-45374-5. (8/1/2001)</p>
<p>Recensione di Massimo Pulpito - 11/3/2001</p>	<p>Tugnoli, Claudio (a cura di), <i>Diacronia e sincronia. Saggi sulla misura del tempo</i>, Franco Angeli, Milano, 2000, pp. 216, Lit. 32.000 (17/1/2001)</p>

<p>Recensione di Giovanni Catapano - 7/3/2001</p>	<p><i>La felicità e il tempo. Plotino, Enneadi, I 4 - I 5</i>, con testo greco. Introduzione, traduzione e commento di Alessandro Linguiti, Milano, LED - Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto (Biblioteca classica 2), 2000, pp. 165, Lit. 32.000, ISBN 88-7916-143-1 (18/1/2001)</p>
<p>Recensione di Emanuela Ceva - 4/3/2001</p>	<p>Sartori, Giovanni, <i>Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multi-etnica</i>, Rizzoli, Milano, 2000, Lit. 27.000, ISBN 88-17-865153 (23/12/2000)</p>



[Torna alla home page Recensioni](#)

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



Recensioni

De Benoist, Alain, *Comunismo e nazismo. 25 riflessioni sul totalitarismo nel XX secolo (1917-1989)*. Casalecchio (BO), Arianna, 2000, Lit. 18000, ISBN 88-87307-19-9. Trad. di Giuseppe Giaccio e Marco Tarchi.

Recensione di [Moris Frosio Roncalli](#) - 31/1/2001

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

Occorre una buona dose di coraggio per tentare di descrivere i totalitarismi del XX secolo in cento pagine, forse anche un pizzico di presunzione. D'altra parte, la valutazione sui lavori di Benoist oscilla sempre tra l'ammirazione verso tanto combattivo spirito polemico e una certa sensazione di pressappochismo, dovuta alla rapidità dei passaggi logici e alla scelta della forma del libello. La scorrevolezza del volume, composto da 25 tesi, volte a confutare altrettanti stereotipi giustificazionismi della minor pericolosità del comunismo di fronte al fascismo, viene pagata con l'utilizzo di categorizzazioni un po' sbrigative. Sotto l'ombrello del totalitarismo cadono nazismo e comunismo, non resta invece spazio per l'analisi delle singole esperienze, che nei diversi paesi e nelle diverse epoche si sono ispirate ai modelli originali. La domanda del come sia possibile che l'antifascismo appaia un valore ben radicato nel dibattito culturale e politico, a più di cinquant'anni dalla sua fine, mentre il comunismo, caduto da poco più di un decennio in Europa e vivo in altre parti del mondo, non venga rinnegato con altrettanta decisione, resta, di conseguenza, senza risposta. Ma neppure interessano all'autore troppo raffinati distinguo, visto che si parte dalla convinzione che comunismo e nazismo siano parimenti criminali, tanto nefasti sia nelle loro basi teoriche, sia nelle loro conseguenze storiche da rendere insostenibile ogni recupero delle due esperienze. Che i partiti comunisti dell'Europa occidentale abbiano vissuto una storia complessa, non del tutto riconducibile alla teoria della eterodirezione poco conta di fronte agli eccidi compiuti in Unione Sovietica da Lenin e Stalin. Non è un caso che il testo più citato sia il discusso *Libro nero del comunismo*, perché comune è l'impostazione generale: la contabilità spiccica delle morti addebitabili ai due regimi. Partendo da questo dato è inammissibile una valutazione anche solo in parte positiva della teoria comunista, mentre è del tutto giustificabile l'assimilazione di nazismo e comunismo sotto l'etichetta totalitaria. Sempre partendo dal dato del numero dei morti, si capisce per quale motivo il fascismo italiano resti ai margini della riflessione: minore il numero delle vittime, quindi sostanzialmente di altro tipo il fenomeno. A questo proposito non c'è nulla di nuovo, rispetto al testo di Hannah Arendt *Le origini del totalitarismo*, di cui il libro di Benoist sembra, in alcune parti, una sorta di riassunto. Condivisa dall'autore anche la tesi della derivazione dei metodi nazisti dalla Rivoluzione d'ottobre, secondo il nesso causale individuato da Neumann e Nolte - presentato come verità storiografica incontestabile più che come mera ipotesi

interpretativa.

Più che la correttezza metodologica dello sguardo retrospettivo, sembra stare a cuore all'autore soprattutto la polemica contro chi, per disonestà intellettuale, o per opportunità politica non ha ancora voluto fare i conti con l'ingombrante lascito dei primi cinquant'anni del secolo. Dall'accusa di risultare dal punto di vista storiografico un po' approssimativo, Benoist svicola dichiarando il suo testo "opera filosofica", cioè - così per lo meno s'intuisce - teorica, strutturata per modelli interpretativi generali, più che sull'analisi di singole esperienze. Se questo approccio sia il migliore, resta dubbio. Come contestabile è la scelta della strategia compativa per l'analisi dei due fenomeni, soprattutto se condotta a partire dal presupposto, non del tutto condivisibile, che il nazismo sia ormai un'esperienza dimenticata e il comunismo una realtà ancora minacciosa.

Comunque, se l'adozione acritica della prospettiva del *Libro nero*, delle tesi di Nolte e di De Felice può infastidire, del tutto condivisibile risulta al contrario la polemica contro quanti giustificano la storia dell'Unione Sovietica con argomenti pretestuosi e liquidano i gulag come errori di percorso trascurabili. Un atteggiamento ancora diffuso in Francia, a quanto pare di capire, (gli avversari di Benoist sono tutti francesi) e che l'autore mette in ridicolo riportando una serie di frasi deliranti e contorsioni retoriche di apologeti del comunismo (dietro i quali si staglia l'ombra ingombrante di Jean Paul Sartre), per nulla turbati dal crollo del muro di Berlino. Anche qui non si può però fare a meno di notare la poca eleganza del metodo: l'autore si fa beffa dei suoi nemici isolando frasi senza preoccuparsi di contestualizzarle o, almeno, di riportare la fonte da cui sono tratte.

È sul terreno della storia delle idee che l'approccio filosofico di Benoist si dimostra estremamente utile. Le ultime sei riflessioni, recuperando la lettura dei filosofi della Scuola di Francoforte, vedono i totalitarismi come il frutto bacato del razionalismo illuminista e del predominio della tecnica. Nelle ultime pagine viene finalmente offerta una chiave interpretativa convincente dell'origine e del successo dei fenomeni concentrazionisti e sono posti inquietanti interrogativi sull'evoluzione dei fenomeni di marginalizzazione del dissenso e di standardizzazione dei gusti, dei sentimenti e delle opinioni verificatasi nelle società occidentali contemporanee. Dunque, "se la caduta del sistema sovietico ha incontestabilmente rappresentato una vittoria del capitalismo, resta da dimostrare che abbia corrisposto anche a una vittoria della democrazia. In passato, l'antifascismo era stato utilizzato per legittimare il comunismo e l'anticomunismo per legittimare il nazismo. Oggi è la critica o l'evocazione del totalitarismo ad essere stata strumentalizzata per far accettare il liberalismo o i danni del mercato." [p.94] *Nouvelle droit* strizza l'occhio alla *Nouvelle gauche*.

Indice

Il volume è diviso in 25 tesi senza titolo. Si riportano qui gli *incipit* dei singoli capitoli.

Introduzione

1. "La pubblicazione di un *Libro nero del comunismo* ha scatenato un dibattito di notevole ampiezza"
2. "L'idea che si possano comparare i regimi comunista e nazista è sempre stata

respinta"

3. "Il comunismo ha distrutto ancor più vite umane del nazismo"
4. "È lecito chiedersi sotto quale aspetto il fatto di uccidere agitando la speranza di futuri radiosì sia più scusabile dell'assassinio legato a una dottrina razzista"
5. "Non basta dire che il comunismo è una bella idea che ha preso una brutta piega"
6. "Per quale motivo criminali che sostengono di fare del bene sono meno condannabili di criminali che sostengono di voler fare il male?"
7. "Il nazismo e il comunismo si contrappongono come il particolare e l'universale"
8. "Alcuni autori ostili a qualsiasi comparazione tra il comunismo e il nazismo hanno voluto cercarne una nelle motivazioni"
9. "Stalin moltiplicò le purghe all'interno del suo partito"
10. "Il contenuto del *Libro nero* rischia di fare il gioco dell'estrema destra"
11. "La spaventosa persecuzione degli ebrei"
12. "L'ostinato rifiuto di comparare nazismo e comunismo"
13. "L'intelligencija dei paesi occidentali ha massicciamente ceduto all'illusione comunista"
14. "La manipolazione dell'antifascismo da parte del Cremino"
15. "I crimini dei regimi comunista e nazista non sono un caso"
16. "Le ideologie moderne sono religioni profane"
17. "Le tirannie classiche si contentano di impadronirsi dei corpi"
18. "Il carattere mobilitante della visione dicotomica che caratterizza i regimi totalitari è evidente"
19. "Il fanatismo totalitario appare modellato dalla modernità"
20. "È stata la Rivoluzione francese, che ha segnato la nascita ufficiale della modernità"
21. "L'incapacità delle democrazie occidentali di condannare il comunismo risiede in un'inconfessata parentela"
22. "I regimi democratici non sono affatto immunizzati per natura contro il totalitarismo"
23. "Non esiste consenso generalizzato su cosa possa essere chiamato male in politica"
24. "Il problema dei rapporti tra ideologia e prassi"
25. "Il nazismo e il comunismo oggi sono scomparsi"

L'autore

Alain de Benoist, giornalista, nato l'11 dicembre 1943 a Saint-Symphorien (Indre et Loire), ha studiato lettere e diritto. La sua giovinezza è stata segnata dalla Guerra d'Algeria, che lo ha visto impegnato per l'Algeria francese. Negli anni Sessanta collabora a riviste di destra come *Cahiers universitaires*, *Europe Action* e *Défense de l'Occident*. Nel 1968 partecipa alla fondazione del GRECE (*Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne*). È stato in seguito redattore capo dell'*Observateur Européen*, della rivista *Nouvelle École*, di *Midi-France*, direttore della rivista *Krisis*. È riconosciuto come il maggior teorico della "Nouvelle Droite", movimento intellettuale, non direttamente politico, critico sia verso la sinistra marxista ortodossa che verso la destra gollista.



[Torna alla home page Recensioni](#)

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



Recensioni

Girard, René, *Il risentimento. Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo.*

Milano, Raffaello Cortina, "Minima", 1999, pp. XI-188, Lit. 24.000, ISBN 88-7078-569-6.

Recensione di [Giovanni Molinari](#) - 28/1/2001

[Indice](#) - [L'Autore](#) - [Link](#)

"Il risentimento è ciò che l'imitatore prova nei confronti del suo modello allorché questi ostacola i suoi sforzi per impossessarsi dell'oggetto sul quale entrambi convergono" (p. x). Così Girard riassume quella che è l'intuizione fondamentale del suo lavoro teoretico nei terreni della critica letteraria e dell'antropologia. Per Girard la stessa sacralità, pagana o ebraico-cristiana, deve essere intesa come protezione della società dal pericolo mortale del risentimento che nasce dallo sfrenato desiderio mimetico ("Il desiderio di essere secondo l'altro") che l'uomo nutre verso il prossimo.

Questo il pensiero di Girard, che è ben noto; è da porre in evidenza invece il lavoro di Stefano Tomelleri, curatore dei tre saggi contenuti nel volume che stiamo prendendo in analisi. Tomelleri come un regista "monta" i tre pezzi di Girard, lontani nel tempo e di argomento completamente differente, attorno al concetto di risentimento, mostrando come il pensatore riesca a decostruire e riordinare la realtà, ogni tipo di realtà, secondo il proprio paradigma. Il primo saggio, pubblicato nel 1964, (R. GIRARD, *Camus' Stranger Retried*, in *PMLA*, LXXIX, 1964, pp. 519-533) è presentato come *Il solipsista*: analizza, infatti, il protagonista de *Lo straniero* di Camus, Meursault, che incarna l'individualismo nichilista in opposizione al resto della società. Girard mostra come Meursault, il piccolo burocrate borghese, senza più speranze di affermazione nel mondo e che, del resto, ha deposto ogni ambizione, voglia isolarsi per non doversi confrontare con una società che lo pone in uno stato di inferiorità. Ma questo non è sufficiente egli vuole che la società si accorga del suo separarsi e ne risulti colpevole in qualche modo, tornando ad essere, per vie traverse, uno dei protagonisti del proprio tempo. Meursault vuole proprio diventare un protagonista, ma la società sembra ignorarlo, egli per risentimento, dovuto allo scacco del proprio desiderio, in un primo tempo si isola, poi uccide per conquistare la luce della ribalta. Girard paragona questo comportamento a quello di un bambino che sentendosi ignorato dai "grandi" sceglie in un primo tempo di rifugiarsi nella solitudine. Ma nell'angolo più segreto della propria stanza egli medita su come conquistare il centro dell'attenzione di quei grandi che sembrano occupati in cose più importanti di lui. Di solito, dice Girard, compie un atto, un atto disdicevole, naturalmente, ma che sembri accidentale, così da mantenersi innocente e

attirare la compassione. Per esempio il bambino giocando con dei fiammiferi appiccherà il fuoco alle tende e tutti accorreranno a lui. A Meursault, "rifugiato" nella sua sfera di mediocrità, mentre intrattiene distrattamente dei rapporti con la peggiore feccia del luogo, capita di uccidere un uomo: l'omicidio è descritto da Camus come un fatto puramente accidentale, senza veri moventi e come se la pistola, arrivata chissà come tra le mani di Meursault, avesse sparato da sola. Il processo che segue questo omicidio porta Meursault alla fama e gli guadagna la compassione e la simpatia della società a discapito dei giudici.

Girard legge questo stesso movimento nella biografia di Camus. Quando egli scrive *Lo straniero* è solo un *pied noir* con nulle o poche speranze di raggiungere il successo cui aspira, il suo gesto è il libro, compilato con la sua "scrittura bianca": una narrazione per stile e uso delle parole talmente impersonale da potersi giudicare involontaria, un libro che si è scritto da sé. Con questo gesto, involontario quanto quello di Meursault, Camus conquista la vetta di quell'*intelligenza* parigina che sembrava volerlo ignorare. Camus è conscio di aver agito sotto la spinta del risentimento dovuto al timore di uno scacco del proprio desiderio di diventare famoso, dal ripensamento su questo fatto nasce *La chute*, l'analisi precisa e lucida di Clamence un avvocato che per tutta la vita ha difeso gli oppressi contro perfidi giudici. Quando egli si accorge di aver lottato tutta la vita, in realtà, soltanto per il successo, per ottenere quella pacca sulla spalla dopo ogni sua vittoria, abbandona Parigi e il suo lavoro e si rifugia in un'osteria di Amsterdam e inizia il suo monologo della falsa coscienza. Solo attraverso *La chute* si può realmente capire *Lo straniero*. Clamence sconvolge la morale di Meursault, non basta opporsi ai giudici, ai suoi falsi giudizi, per essere dalla parte del giusto e del bene, è necessario esplorare le proprie intenzioni e abolire il risentimento.

Il secondo saggio tratta dell'anticonformista. È stato pubblicato nel 1972 (il saggio appare per la prima volta nella rivista Critique: R.GIRARD, *Système du délire*, in *Critique*, 1972, pp. 957-996) ed è, in sostanza, sostanza, una recensione all'*Anti-Œdipe* di Deleuze e Guattari: Girard si è dimostrato a suo tempo anticonformista in quanto questo saggio sorge come una voce critica nei confronti dell'opera destinata a rinnovare la psicologia freudiana. Il saggio mostra quanto conformismo vi sia nel tentativo anticonformista di eliminare il complesso descritto da Freud, quanti tratti "edipei" vi siano nell'*Anti-Edipo* dei due pensatori francesi. Anche in questo caso gli autori sono governati dal risentimento nei confronti di Freud, i tratti che vorrebbero opporgli non sono altro che imitazione dei caratteri fondamentali del modello irraggiungibile lasciato dal pensatore tedesco: un camuffamento, così da parere essere sfuggiti ad esso. Deleuze e Guattari scommettono per il mondo in cui tutto è differenza, e per eliminare i residui di identità che si vedono nei *doppi* freudiani, tolgono il terreno sotto i piedi del pensatore tedesco entrando di peso nel sistema del delirio; in esso la logica non ha più mordente perché le loro argomentazioni sembrano sempre volgersi in burla. Dice Girard: "Col delirio non c'è bisogno di escludere alcunché: per sbarazzarsi degli importuni è sufficiente delirare più a fondo, annegare le resistenze in un delirio sempre più accentuato" (p. 111). È in questo saggio che si rivela il "paradigma" di Girard: la teoria del desiderio mimetico.

La mimesi è il fondamento di ogni rapporto umano; essa provoca una frammentazione infinita, quindi un'infinita violenza. Essa porta cioè al parossismo della crisi totale della società, questa viene superata con il tramite di una vittima sacrificale che catalizza la violenza e produce l'unificazione nel resto della società. La vittima è ciò che di peggio vi è

nella società, ma ne è anche la parte migliore, il lato sacro. Il processo sacrificale porta ad unire il resto della società in un'unica schiera compatta, unificazione che viene, poi, garantita dai divieti e dai riti, i quali sono la ripetizione simbolica del sacrificio originario. "Contro la cattiva *mimesi*, il culturale non conosce dunque altro rimedio che una buona *mimesi*" (p. 123). L'Edipo freudiano non è altro che la cristallizzazione di un momento storico del desiderio mimetico, la psicologia strutturale sbaglia, quindi, ad accettarlo come un postulato in grado di spiegare tutto. Non è la *mimesi* che deve essere letta attraverso il dramma dell'incesto e del parricidio, ma principio primo è la crisi che è oggetto e che coincide con la lite tra i due protagonisti del mito: "Bisogna ricercare nella rivalità mimetica la causa di tutti gli Edipi" (p. 128). Girard rileva un processo di occultamento della crisi originaria, che è proprio dell'evoluzione culturale, del pensiero che cerca di spiegare da sé ogni cosa. Processo che tocca il limite estremo proprio ne *L'Anti-Edipo* di Deleuze e Guattari. "Ogni forma culturale si fonda sul ripudio di una forma precedente, sull'eliminazione di una certa "positività", vale a dire su un misconoscimento [...] alla fine, rimane solo il movimento infinito della differenza, privata di ogni stabilità, il movimento stesso della polemica delirante" (p. 144).

Girard propone un nuovo uso dell'identità che il processo di disintegrazione del simbolico ha reso possibile: "Identità all'altro e non più a se stessi, identità dei doppi" (p. 145). Il libro di Deleuze e Guattari è, secondo Girard, anticonformista per struttura, non può che infrangere lo statu quo, l'unico sbocco della cultura della modernità che sta per morire è perpetuare il rito dell'infrazione, la società può continuare a vivere senza massacrarsi malgrado la dissoluzione di divieti e la mancanza di capri espiatori che è avvenuta nella nostra epoca storica: ci si fonda sul prestigio della trasgressione. L'Anti-Edipo non si può sostituire a Freud, perché è parte integrante del processo culturale che ha prodotto Freud e tutta la psicologia, l'occultamento del desiderio mimetico dell'uomo. Infine la terza parte è dedicata alla figura che Tomelleri chiama *Il minimalista*. Girard in questo saggio (R. GIRARD, *Eating disorders and Mimetic Desire*, in *Contagion - Journal of Violence, Mimesis and Culture*, 3, 1996, College of Arts and Sciences, East Caroline University) prende in analisi una malattia che sta andando sempre più diffondendosi nel mondo contemporaneo: l'anoressia e la bulimia nervosa che ne è il lato simmetrico. Un numero sempre più elevato di persone smette di mangiare o mangia per poi purgarsi in qualche modo di ciò che ha ingerito; Girard avverte che è inutile cercare spiegazioni più complesse di quella, banale, del desiderio di perdere peso. Ci si sforza di annullare l'assimilazione di calorie con l'unico desiderio di dimagrire, provocato dal desiderio di assomigliare alle immagini che ci vengono portate ad esempio dai mezzi di comunicazione. È, perciò, ancora il frutto dell'incontro con "l'ospite non invitato che mai nessuno si aspetta: il rivale mimetico" (p. 164).

Lo scontro provocato dal desiderio di imitare l'altro si è fatto molto più cruento rispetto al passato a causa della dissoluzione di tutti i divieti che riuscivano a tenere fuori della vista il rivale mimetico. "Il processo che ha negato prima Dio, poi l'uomo, e infine anche l'individuo, non ha distrutto la pulsione competitiva" (p. 169) anzi questa si fa sempre più intensa e crea innumerevoli caricature della religione che è andata distrutta.

Il rito che è crollato viene sostituito da una sua ombra deleteria; come nelle popolazioni americane esisteva il *potlac* (rito solito tra alcune popolazioni pellerossa dell'America del Nord-ovest con cui i grandi capi intendevano dimostrare la loro superiorità donando i loro

averi più preziosi ai loro rivali, beninteso senza averne alcunché in cambio), che da scambio di doni diventa distruzione gratuita dei beni della comunità per il prestigio dei capi, nell'epoca attuale si ha la bulimia o l'anoressia per controllare e attenuare la febbre mimetica. Due comportamenti ugualmente distruttivi, che Girard definisce minimalisti. Il minimalismo descrive bene l'arco evolutivo dell'età moderna, la quale si nutre, sì, del passato, ma in maniera disordinata e confusa pronta subito a rigurgitare (come un bulimico) ciò che ha ingurgitato per la sua devozione al valore del rivoluzionario, l'unico che copre l'ineliminabile sfondo mimetico di ogni loro azione. I tre saggi conducono a questa conclusione fondamentale: l'uomo si muove all'interno di un orizzonte fondato dal desiderio mimetico, ogni spiegazione che vuol definirsi oggettiva deve tenere conto di questo fatto, in caso contrario è solo cristallizzazione di un momento storico del processo di occultamento della mimesi fondamentale. Il paradigma di Girard applicato a questi tre casi sembra davvero parlarci da uno stadio originario, sembra fornire la chiave segreta in grado di aprire le contraddizioni di importanti esponenti della cultura moderna come dei piccoli gesti del quotidiano.

Indice

Prefazione (p. VII); - Introduzione (*Stefano Tomelleri*)

Parte prima, *Il solipsista*. Per un nuovo processo dello *Straniero*

Parte seconda, *L'anticonformista*. Sistema del deliri

Parte terza, *Il minimalista*. Disturbi alimentari e desiderio mimetico

L'Autore

René Girard è uno studioso contemporaneo francese. Di formazione letteraria, nel 1961 scrive *Mensonge romantique et vérité romanesque* opera che sotto l'apparenza di uno studio critico di testi letterari getta le basi della sua teoria antropologica con la formulazione della teoria del "desiderio mimetico". Le sue opere successive lo innalzano come uno dei pensatori più originali del suo tempo. I testi fondamentali della sua "antropologia fondamentale" sono *Des choses cachées depuis la fondation du monde* e *La Violence et le Sacré*.

Link

Saggio in rete sull'opera di Girard: autrice Luisa Bortolotti:

<http://users.iol.it/telaio/enigma/girard.htm>

Intervista a René Girard messa in onda da Radio 3 il 4 novembre 2000

<http://www.radio.rai.it/radio3/libri/interviste/girard.htm>



[Torna alla home page Recensioni](#)

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



Recensioni

Martiniello, Marco, *Le società multietniche.*

Bologna, Il Mulino, 2000, pp. 120, Lit. 18.000, ISBN 88-15-07848-7 (ed. orig.: *Sortir des ghettos culturels*, Paris, 1997).

Recensione di [Alessandra Guigoni](#) - 27/1/2001

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

[Parole chiave: identità etnica, identità culturale, interculturalismo, multiculturalismo, essenzialismo, relativismo culturale, ghetto culturale, integrazione]

Martiniello assume sin dall'*Introduzione* del libro l'assioma che la fine dei regimi comunisti abbia per così dire dato avvio alla mondializzazione dell'economia capitalistica e con essa a quel complesso e vasto fenomeno chiamato globalizzazione. Sul piano politico la democrazia invece di consolidarsi sembra essersi indebolita: nei paesi occidentali la partecipazione politica è diminuita, nei paesi emergenti e poveri invece si è assistito all'esplosione di conflitti e tensioni etniche e religiose lungi dall'essere ricomposte.

La diffusione dell'economia di mercato ha reso più ricchi i paesi ricchi, più poveri i paesi poveri, mentre esclusione e disuguaglianza sociale colpiscono ampie fasce della popolazione dei paesi occidentali.

Si assiste da un lato alla standardizzazione di certi valori e stili di vita, come la "macdonaldizzazione" crescente, dall'altro vecchi e nuovi nazionalismi rivendicano il recupero della propria specificità culturale e della propria identità etnica e culturale. Si tratta, sottolinea Martiniello, di casi in cui per le culture coinvolte nel processo "le identità etniche e culturali possono rappresentare un rifugio rassicurante per una popolazione che guarda con senso d'inadeguatezza, se non di sgomento, ai rapidi e profondi cambiamenti in atto nel "villaggio globale" " (p. 12).

Le domande a cui Martiniello tenta di dare una risposta nel volume non sono di poco conto, tra le altre, cito ancora dall'introduzione:

"Quali risposte politiche si danno - o dovrebbero essere date - alle rivendicazioni identitarie e alle eventuali richieste di mantenimento della specificità culturale? È possibile nelle democrazie europee e in America del Nord una cittadinanza multiculturale?"

La coesione sociale è compatibile con la diversità culturale e identitaria o presuppone necessariamente un collante culturale condiviso da tutti gli

individui?" (p. 14)

Il volume tenta, come altri del genere editi negli ultimi anni, di dare alcuni elementi di soluzione a questi quesiti, nodali per lo sviluppo futuro della nostra società, e la cui soluzione chiama in causa, è appena il caso di dirlo, oltre ai politici di professione, anche studiosi di diverse discipline sociali: politologi, antropologi, sociologi e filosofi *in primis*, coinvolti, per motivi e con obiettivi spesso assai diversi, nella soluzione della *querelle* multiculturale.

Nel primo capitolo, dedicato alla riscoperta della diversità culturale e identitaria, Martiniello affronta la questione dell'insorgere tra XIX e XX secolo del moderno nazionalismo, anzi dei nazionalismi, in quanto "il nazionalismo è così complesso e diversificato che sarebbe meglio parlarne al plurale" (p. 18) e successivamente, dopo la seconda guerra mondiale, della questione razziale e della rinascita etnica tra anni '60 e '70 in Europa e America del nord e, infine, degli ultranazionalismi, neonazionalismi e nuove minoranze degli anni '80 e '90 nati *in primis* in seno agli stati nazione europei e nord americani. Martiniello focalizza il suo sguardo sulle nuove modalità di immigrazione realizzatesi negli ultimi anni: gli immigrati vengono in Europa per restare, spesso per sempre, e quindi non sono disposti a sacrificare parte della propria cultura, in quanto non hanno la speranza o il desiderio di tornare prima o poi indietro. Da un lato parte della società ospitante li rifiuta come cittadini a pieno titolo, anche quando sono nati nel paese ospitante, d'altro canto parte degli immigrati accentua per converso la propria diversità, attraverso pratiche dalle più innocue (consumo di cibi propri della tradizione) a pratiche più "destabilizzanti" e viste come pericolose: linguistiche e religiose *in primis*.

Il panorama culturale dei paesi europei è in continua trasformazione a causa dei mutamenti sociali e culturali che avvengono sia nelle società ospitanti, a contatto con gli immigrati, sia nelle culture degli immigrati stessi. A volte quello che Martiniello definisce un "allargamento dell'orizzonte culturale" avviene in modo facile, senza troppe difficoltà, ma altre volte questo incontro interculturale è difficile e conflittuale (p. 24).

Si moltiplicano le minoranze, che formano movimenti atti a ottenere pieno riconoscimento: minoranze legate al *gender* (di transessuali, di omosessuali e via dicendo) e si accentua il carattere separatista dei movimenti religiosi di nuova costituzione: sembra che il mondo occidentale sia pervaso da forze centrifughe non solo di matrice etnica volte a aumentare il mosaico delle diversità nel mondo occidentale e non solo.

"È un dato di fatto che le affermazioni culturali e identitarie degli ultimi trent'anni riflettono innegabilmente la diminuita capacità da parte dello stato, di definire e controllare le frontiere dello spazio pubblico" (p. 28).

Martiniello sostiene con buona argomentazione che quanto più cresce la distanza tra l'impegno dello Stato a diminuire le disuguaglianze socio-economiche e la realtà socioeconomica sempre meno egualitaria: tanto "più si allarga il divario tra l'asserito ideale egualitario e le disuguaglianze di fatto, più gli individui sembrano cercare rifugio in forme esclusive di identità e di cultura delle quali chiedono il riconoscimento. Più quel divario si restringe, più gli individui adottano identità e culture aperte per le quali si accontentano di un riconoscimento simbolico o di una fruizione privata" (p. 28).

Nel secondo capitolo Martiniello lamenta, come già fatto autorevolmente da G. Sartori e da altri noti antropologi e sociologi, il processo di eccessiva "culturalizzazione" del mondo da parte di alcuni scienziati sociali. Secondo questi studiosi l'unica chiave di lettura dei conflitti e delle tensioni nel mondo sarebbe da imputarsi all'identità culturale degli attori sociali coinvolti. Con il termine culturalizzazione dunque si intende l'utilizzo delle categorie culturali come unica chiave di lettura in grado di spiegare fenomeni sociali complessi; si tratta quindi senza dubbio di una forma di riduzionismo che distorce la reale portata e la complessità dei fenomeni in atto in varie parti del mondo e in diversi casi offre anche un approccio al problema di tipo catastrofista, profetizzando un futuro in cui avverrà una guerra globale delle culture e delle civiltà; come giustamente sottolinea Martiniello la tesi catastrofista di S. Huntington sembra peccare di eccessivo semplicismo e non è confermata dai fatti. Piuttosto occorre stabilire se, ad esempio, la diversità culturale, nel caso si sposino le idee multiculturaliste invece che quelle interculturaliste, sia d'ostacolo o meno alla costruzione europea, domanda a cui Sartori mi pare risponda in certa misura di sì. Martiniello nel rispondere mette in causa le ragioni economiche e sociali che si celano dietro alle differenze culturali. A suo modo di vedere dietro il fallimento degli stati multiculturali ad esempio si nascondono fattori economici, culturali e politici complessi, e non la semplice differenza culturale tout court, infatti: "è vero invece che quando le disuguaglianze economiche e politiche si sovrappongono alle linee di demarcazione culturali e nazionali, l'instabilità e i conflitti politici diventano più probabili" (p. 41).

Il rischio di una frammentazione etnico-culturale in Europa e nell'America del nord è reale quanto l'aumento nelle grandi metropoli europee dei ghetti etnici e del acuirsi del problema delle disuguaglianze socio-economiche: paesi diversi danno diverse risposte e tali pratiche di integrazione o tolleranza delle differenze o di intolleranza sono oggetto del terzo capitolo del saggio di Martiniello sul trattamento nazionale della diversità culturale e identitaria.

La tradizione francese ad esempio, prende le mosse dal pensiero giacobino e repubblicano francese e propone un modello in cui tutti i cittadini hanno stessi diritti e stessi doveri, tendendo così a rimuovere la questione delle differenze: "Gli eventuali particolarismi e le identità specifiche degli individui riguardano esclusivamente la loro vita privata. Sulla scena pubblica, l'appartenenza alla nazione è esclusiva e indivisibile" (p. 49).

Più in generale nelle società assimilazioniste la maggioranza dei cittadini, solitamente "autoctoni", si aspetta che le minoranze etniche e culturali si integrino nella maggioranza, rendendo invisibili o "inoffensive" le differenze.

Con l'approccio pluralista al contrario "gli individui e i gruppi sociali sono liberi di organizzarsi per mantenere viva la loro cultura e la loro identità nel rispetto della legge"; ciò accade negli Stati Uniti, ad esempio, dove ogni gruppo di immigrati può organizzarsi in piena libertà per tenere vive determinate tradizioni del proprio paese d'origine, come lingua, danza, cucina. Infine c'è l'approccio secondo cui avviene da parte del paese ospite una inclusione o esclusione differenziata, come avviene ad esempio in Germania e in Belgio. Nei paesi che seguono questo approccio naturalmente le politiche della nazionalità e della cittadinanza sono restrittive e attentamente controllate.

Naturalmente la realtà è assai più composita e i tre modelli descritti sono sfasati rispetto alla realtà, come sempre accade.

Qualsiasi approccio i governi seguano, o *cocktail* di approcci, è innegabile che dovunque in

Europa vi sono disuguaglianze sociali e politiche a danno degli strati più deboli della popolazione: dovunque sopravvivono forme di razzismo e discriminazione di fatto. Dopo aver analizzato così brillantemente la composita situazione in Europa Martiniello sposta lo sguardo sulle radici e l'essenza del multiculturalismo, di cui dà tre versioni: multiculturalismo soft, hard e di mercato.

Il multiculturalismo è ben più della coesistenza di più culture in un paese, implica progettualità e lungimiranza politica, e una grande capacità di scelte equilibrate e coraggiose da parte dei governi nazionali e locali.

Il multiculturalismo soft riguarda l'attenzione e l'amore verso le cose esotiche, portate nelle grandi città dagli immigrati, siano essi abiti, profumi, musica, cibi e stili di vita. "Nel campo del cibo più una città è ricca di ristoranti dove si servono specialità di altri paesi, più essa può dirsi multiculturale" (p. 63). Naturalmente, aggiungiamo noi, si tratta di un multiculturalismo *easy*, in quanto sembra piuttosto facile accettare o comprendere la bontà di un piatto di *sushi* o di *gulasch*, o un *tamales*, piuttosto che il *chador* o l'escissione o altre pratiche notoriamente oggetto di dibattiti serrati nel mondo occidentale.

Il multiculturalismo hard "rimette in questione la concezione classica dell'identità nazionale, mentre trascende il superficiale pluralismo insito nel multiculturalismo soft" (p.74). Nei casi estremi del multiculturalismo hard si arriverebbe a prevedere diversi diritti e diversi doveri a seconda dell'etnia in questione, mettendo in forse la tradizionale uguaglianza di tutti davanti alla legge, paventato da Sartori.

Infine c'è il multiculturalismo di mercato che si basa sul meccanismo domanda-offerta: "per esempio nelle zone degli Stati Uniti abitate da consistenti minoranze ispano-americane sono apparse delle emittenti televisive in lingua spagnola" (p.75). Queste ed altre pratiche scaturiscono da un semplice calcolo economico che mira ad ottimizzare i vantaggi della multiculturalità.

Martiniello riconosce che il multiculturalismo è soggetto a pericoli e rischi di degenerazione e che perciò non si può dirne né bene né male in linea di principio, ma solo esaminando i casi reali e le sue applicazioni.

Il quinto capitolo è perciò interamente dedicato ai pericoli e alle degenerazioni del multiculturalismo, attraverso la disamina casi concreti. Interessante appare la critica all'essentialismo, che mira a considerare l'identità culturale di un uomo come fissata e data per sempre, mentre semmai è il risultato di un continuo processo di costruzione sociale politica, dato che la cultura è anch'essa in "perenne evoluzione e trasformazione".

Martiniello ribadisce con forza la condanna a pratiche come quella dell'escissione in quanto, al di là del multiculturalismo, "il rispetto dell'identità fisica e psicologica di ogni persona umana può essere difeso come un valore universale" (p. 82).

La soluzione ai dilemmi del multiculturalismo potrebbe stare nella terza via proposta con modestia e prudenza da Martiniello nelle ultime pagine del libro, consistente in una fusione tra esigenze di diritti collettivi e individuali, tra assimilazionismo e pluralismo, in modo da uscire dai "ghetti culturali" e intervenire nella realtà fattuale, a livello di filosofia politica, interventi pubblici e pratiche sociali. Diritti e doveri uguali per tutti, ma anche riconoscimento delle diversità e flessibilità di intervento sociale e politico. Nella conclusione Martiniello ricorre a noi, pare, all'etnocentrismo critico demartiniano, per superare l'*impasse* dell'assunto su cui si regge tutto il ragionamento ossia la bontà della democrazia occidentale, cosa che ci

trova, *si parva licet*, concordi:

"Ho voluto dimostrare come pensare l'accettazione della diversità culturale coincida con il pensare la democrazia e come, nello stesso tempo, il rispetto per la democrazia rappresenti il limite da non superare in fatto di accettazione della diversità culturale. Ebbene la scelta deliberata della democrazia non viene mai motivata, eppure la si contesta nel mondo industrializzato e anche altrove. Una questione tormentosa rimane aperta: questa riflessione sul multiculturalismo è qualcosa di diverso da un nuovo tentativo di imporre al mondo intero un credo tipicamente occidentale? Penso di no [...] In altri termini, anche se la fede nella democrazia traduce una forma di occidentalocentrismo, onestamente non posso fare a meno di proclamarla" (p.111).

Indice

Prefazione

Introduzione

I la riscoperta della diversità culturale e identitaria

II Dai conflitti economici e ideologici alle guerre culturali?

III Il trattamento nazionale della diversità culturale e identitaria

IV Che cos'è il multiculturalismo?

V Pericoli e degenerazioni del multiculturalismo

VI Verso una cittadinanza multiculturale, verso un multiculturalismo dei cittadini?

Conclusione

Letture

L'autore

Marco Martiniello è professore di Scienza politica all'Università di Liegi. Ha all'attivo diverse pubblicazioni sui temi dell'etnicità, dell'identità etnica e del multiculturalismo.

Links

- **Home page dell'autore:** <http://www.ulg.ac.be/polgereg/Martiniello.htm>
- Recensione di Alessandra Guigoni al libro [***L'antropologia culturale oggi***](#), a cura di R. Borofsky nello spazio Recensioni di SWIF
- [**Antropologia e interculturalismo**](#) - Sito gestito dall'autrice per il Portale Supereva
- Recensione di Emanuela Ceva al libro di G. Sartori [***Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multiethnica***](#) nello spazio Recensioni di SWIF
- Directory di [**Yahoo.it**](#) sul multiculturalismo, che comprende indirizzi Web di associazioni e centri di ricerca



[Torna alla home page Recensioni](#)

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



Recensioni

Dyson, B. George, *L'Evoluzione delle Macchine. Da Darwin all'intelligenza globale.*

Milano, Raffaello Cortina, 2000, pp. 440, Lit. 52.000, ISBN 88-7078-649-8.

Recensione di [Luciano Floridi](#) - 28/1/2001

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

Temo che questo libro possa essere lasciato tranquillamente sullo scaffale della libreria. Il titolo e il sottotitolo della traduzione italiana (ottima) sono di gran lunga migliori dell' originale inglese e fanno un favore all'autore. *Darwin Among the Machines* ha il pregio di mettere subito in guardia il lettore sul livello di generica e pasticciata confusione in cui ci si ritrova una volta superata la soglia della copertina. Non ci si riesce ad orientare, e fino alla fine resta il dubbio su quale sia veramente il preciso intento dell'autore, e a quale pubblico sia rivolto il libro, troppo banale e chicchierone per uno specialista ma non abbastanza chiaro, lineare e semplice per il lettore con interessi scientifici. Ma partiamo dai contenuti. In teoria, si tratterebbe di una storia delle macchine, o forse meglio di una *story* sull'evoluzione delle macchine, raccontata in modo caotico e a volte curioso, arricchita da sporadiche osservazioni illuminanti ma priva di analisi critiche profonde. Leggendo, si intuisce che per macchine l'autore intende meccanismi in grado di operare autonomamente, dall'orologio alla pascalina al computer. Le 440 pagine del volume sono divise in 12 capitoli. Non è sempre facile capire su che cosa ciascun capitolo verta. Il loro ordine sembra del tutto intercambiabile, ed i titoli, spesso ammiccanti, invece di aiutare il lettore a farsi un'idea dei contenuti, evitano di forzare l'autore a decidere con qualche precisione quale sarà il tema affrontato. Detto questo, ecco all'incirca la mappa generale del libro.

Capitolo 1, in cui si parla della vita di Hobbes, del Leviatano, della storia degli automi, della *cybernétique* di Ampère (teoria dell'organizzazione di sistemi complessi e non-linearmente dinamici) e si discute di qualche esempio di intelligenza diffusa, sistemica o globale. Compare tra le righe la tesi, non molto chiara a dire il vero, che l'intelligenza sia una proprietà emergente, e che l'architettura di un sistema intelligente debba essere quella della rete. Il lettore non si aspetti una riga di chiarimento su che cosa si debba intendere per "intelligenza" o uno straccio di argomentazione razionale a favore della tesi da me sopra esplicitata. Piuttosto, i termini chiave, che torneranno nei capitoli successivi, sono quelli ormai ripetuti *ad nauseam* nella cultura pop dei nostri giorni: interazione, complessità, emergenza, rete, globalità, sistema. L'analisi concettuale d'altra parte non preoccupa l'autore. Non si spiega, né verrà mai spiegato nel resto del libro, che cosa sia esattamente questa "intelligenza globale" e perchè "tanti è bello". È vero che le formiche, in gruppo,

funzionano in modo magnifico, ma è anche vero che i gruppi nazisti, gli *hooligans*, i sistemi burocratici, i febricitanti del sabato sera sono altrettanti sistemi che mostrano l'intelligenza di una valanga. Mettete insieme un bel gruppo di computer e periferiche: l'effetto sarà un sistema complesso elegante e funzionale, oppure una mostruosità? I fenomeni sistemici possono essere caotici, entropici, disordinati. L'idea che, a forza di ammassare elementi e connessioni, debba spontanemente nascere un comportamento cosciente e cognitivamente interessante, se non addirittura simile a quello umano è un po' stregonesca e a dir poco infondata. Dare poi retta a Hobbes su questioni di intelligenza artificiale è rischioso. Quando ci si deve sporcare le mani con la realtà c'è bisogno di conoscenze empirico-matematiche affidabili. Hobbes era un genio della filosofia politica, ma non capiva un granché di fisica (cercò di dimostrare che Boyle aveva torto sulla questione relativa al vuoto) ed era arrogante e incompetente in matematica (cercò per anni di dimostrare che aveva azzeccato come quadrare il cerchio, e che la geometria algebrica di Cartesio, gli assi cartesiani per intenderci, erano una sciocchezza). Con Hobbes ai comandi, si parte subito con il piede sbagliato.

Capitolo 2, in cui si parla a lungo di Samuel Butler e della sua disputa con Darwin. Butler avrebbe anticipato la teoria del gene egoista di Richard Dawkins, una teoria oggi ritenuta discutibile. L'ipotesi permette all'autore di speculare a ruota libera sull'origine e l'evoluzione della vita. La connessione con la storia delle macchine sfugge, quella con l'evoluzione dell'intelligenza si limita ad alcune assonanze. Il tentativo di rivalutare alcune delle osservazioni di Butler è interessante, ma è mal articolato e resta alla fine oscuro.

Capitolo 3, in cui Leibniz, la natura computazionale della mente, Babbage, Boole e Gödel fanno da protagonisti. Si tratta di un breve riassunto aneddótico di alcuni momenti cruciali e molto noti nella storia dei computer e della teoria della computazione. Può essere tralasciato dal lettore.

Capitolo 4, in cui si parla dell'immane Turing. Il lettore potrà ugualmente tralasciarlo.

Capitolo 5, in cui si parla di Von Neumann, di uno dei primi computer, ENIAC, e dell'archeologia dell'informatica. La funzione del capitolo non è chiara, ma i temi sono interessanti. Il capitolo infatti mette bene in luce alcune fasi storiche nell'evoluzione dei calcolatori, e andrebbe letto da chiunque abbia un interesse per la storia della tecnologia.

Capitolo 6, in cui si parla ancora di Von Neumann e vengono narrate molte storielle sull'*Institute of Advanced Studies di Princeton*. È il capitolo più divertente, perché l'autore, grazie anche al fatto che suo padre era membro dell'IAS, ha pettegolezzi di prima mano sull'Istituto.

Capitolo 7, in cui si specula sulla simbiogenesi, cioè sullo studio di come organismi complessi possano nascere da organismi più elementari.

Capitolo 8, in cui il lettore perde il filo, leggendo una strana storia delle telecomunicazioni, del telegrafo e delle fibre ottiche. È possibile che questo capitolo abbia il fine di introdurre quella che dovrebbe essere l'architettura dell'intelligenza artificiale globale, ma se è così, l'intento resta a livello di allusione.

Capitolo 9, in cui il lettore è definitivamente spiazzato da una lunga digressione sulla teoria dei giochi e del comportamento economico. Forse l'idea di fondo è quella di discutere i concetti di collaborazione e interazione, sempre in vista di una chiarificazione del concetto di intelligenza globale.

Capitolo 10, in cui non è chiaro perché mai si torni sul tema dei modelli dei sistemi dinamici.

Gli ultimi due capitoli sono i più confusi. L'impressione che se ne ricava è che debbano tirare le fila del discorso.

Alla fine delle oltre 400 pagine si intuisce che il libro di George B. Dyson ha in realtà lo scopo non dichiarato di sostenere una tesi filosofica molto forte, interessante ma del tutto infondata, cioè che l'evoluzione dell'intelligenza procederebbe dall'*homo sapiens* all'intelligenza meccanica collettiva, sistemica e globale, emergente da non ben precisate reti. La tesi è ovviamente strampalata, e non è mai difesa in modo esplicito da qualche argomentazione cogente. L'impressione è che il libro intenda essere un'implementazione della tesi stessa, cioè che il suo significato (*intelligence*) debba emergere come proprietà sistemica dall'accumularsi delle pagine. Mescolando analogie, allusioni, citazioni interessanti, un discreto numero di fattarelli biografici del tutto irrilevanti ma che aggiungono colore, una certa dose di aneddoti nuovi e vecchi, rimandi e assonanze concettuali presenti nella cultura occidentale da Omero a Turing, speculazioni infondate, notizie di seconda mano, intuizioni interessanti e argute, il libro risulta un affresco enciclopedico generico, un po' pasticciato e confuso, a sprazzi brillante, di tutto ciò che all'autore è sembrato connesso all'evoluzione dell'intelligenza e delle macchine che computano. La struttura dell'opera è assai debole e il risultato è una lettura un po' sconcertante, divertente e a tratti profonda e accattivante, noiosa e ripetitiva in altri casi, filosoficamente irritante. La costruzione di un mondo sintetico e artificiale (nel senso valutativo dei due termini) è oggi una delle questioni filosofiche più innovative e serie con cui abbiamo a che fare. Libri come quello di Dyson confondono solo le idee e non aiutano anzi diseducano. Purtroppo l'intelligenza non nasce dalla confusione, ma è il frutto di una paziente ricerca critica e argomentativa, in grado di delineare tesi confutabili alla luce dei fatti.

L'autore

George B. Dyson è *Research associate* presso il Fairhaven College della Western Washington University. Si occupa delle relazioni tra nature e tecnologia. Breve nota bibliografica sull'autore

Links

Western Washington University: <http://www.wwu.edu/>

Fairhaven College: <http://www.ac.wwu.edu/~fhc/>

La pagina di Cortina dedicata al libro:

<http://www.raffaellocortina.it/scripts/catalogo/catalogo2.asp>

Due recensioni del libro (in inglese) con punti di vista diversi da quello espresso in questa recensione:

<http://mural.uv.es/numarher/DarwinAmong.htm>

<http://www.newscientist.com/ns/970621/review.html>

Intervista della BBC a Dyson:

<http://ftp.bbc.co.uk/education/darwin/dyson/index.htm>

Dialogo tra G. Dyson e il suo agente letterario John Brockman su un nuovo libro di Dyson (*Code*) dedicato alla controversia legale sul "monopolio" della Microsoft:

http://www.edge.org/3rd_culture/brock_dyson/brock_dyson_p1.html



[Torna alla home page Recensioni](#)

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



Recensioni

Pagels, Elaine, *Satana e i suoi angeli*.

Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1998, pp. 215, Lit. 15.000, ISBN 88-04-45374-5.

Recensione di [Rosa Marina González-Quevedo](#) - 8/1/2001

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

Le riflessioni sulla tematica metafisica attraverso le impostazioni della problematica mitico-religiosa dell'Aldilà sono, senza dubbio, il filo conduttore dell'opera d'Elaine Pagels. In questo caso, l'autrice propone un'analisi dell'immagine del *demonio* mediante diversi esempi storici che ci permettono di valorizzare il simbolo del male come rappresentazione del vincolo fra il mondo della fantasia o *dell'invisibile* (dal quale si proiettano le immagini letterarie e non solo) ed il mondo della Storia (dove s'inseriscono i fatti, i valori, ed il comportamento umano come risposta al confronto tra *il visibile* e *l'invisibile*).

L'opera si svolge nel periodo dei primi anni della cristianità, e ci permette d'avvicinarci ai vari concetti che in questo tempo definirono *Satana*, manifestando i diversi punti di vista etico-religiosi e politici delle particolari comunità. Specificamente, l'autrice cerca di dimostrare come nei Vangeli ogni autore rifletta intorno all'emergere del cristianesimo, "dando un taglio" alla propria narrazione, ed utilizzando la storia di Cristo per "riflettere alla luce di essa" sulla propria situazione, identificando se stesso e i suoi seguaci con Gesù e i propri discepoli (pag. 11), e i nemici (vale a dire quella parte della comunità ebraica non convertita) con l'immagine del male. In questo modo, *Satana e i suoi angeli* ci permette di stabilire, dal punto di vista storico-metodologico, una continuità teorica del concetto *demonio* a beneficio dell'esegesi letteraria, dell'assiologia, e di qualsiasi considerazione antropologica definita intorno alla problematica metafisica. Non si tratta dell'opera di un esegeta nel senso stretto del termine. Partiamo dalla premessa che Elaine Pagels si serve dei Vangeli come ricorso letterario e storico, attraverso il quale stabilisce una dettagliata analisi, non solo della vita e genesi dei primi gruppi organizzati dei cristiani, ma anche del passaggio da un'etica greco-latina alla nuova teoria morale cristiana.

Sarebbe opportuno ricordare che le scuole etiche greco-latine, e i sistemi dei valori riassunti nelle diverse comunità ebraiche, costituirono una risposta storica alla problematica ontologica del confronto fra *essere* e *pensare*. Così, il presente studio ci orienta sulle tracce dei riferimenti alla polemica *individuo/kósmos*, tale e quale si manifestò nel periodo del sorgere del cristianesimo.

Per illustrare le principali proposte di **Satana e i suoi angeli** ho scelto le seguenti tesi trovate nell'opera:

1. Il trattamento storico da parte dell'autrice di una riconosciuta guerra politica diventata confronto cosmico tra *bene* e *male*. Il *demonio* è il principio simbolico di questa guerra, la quale evidenzia un cambiamento della problematica filosofica: dall'etica che rivelava l'uomo come centro del *kósmos* all'etica che considera come nucleo teorico il passaggio della vita terrena o materiale alla vita soprannaturale. Questa ri-forma dentro alla problematica metafisica è impostata dall'autrice come il risultato della riforma politica fatta da Cristo all'interno delle comunità ebraiche.
2. Il rivolgersi a una visione del mondo capitata come il confronto fra *umano/non umano* o fra *noi/loro*, ed il riconoscimento di una realtà duale: quella dei cristiani e quella *degli altri*, coloro che rappresentano il diavolo. In questo senso, Elaine Pagels ci offre la sua riflessione sul contenuto contraddittorio di un pensiero storico in evoluzione, mostrandoci la retorica sull'*Aldilà* contenuta nei Vangeli. *L'Aldilà*, non come l'avvenire o la tendenza a *Dio*, ma come la realtà *degli stranieri*; o sia, la presenza terrena di *Satana* non solo identificata nel principio assoluto del male, ma come *alterità* e unico vincolo possibile dell'uomo a *Dio*. La idea del transito dal mondo visibile all'invisibile cominciando a diventare un processo implicito nella distinzione delle diverse comunità religiose; tutto questo offerto da Elaine Pagels attraverso una panoramica genetica della significazione del male come valore, non solo etico, ma anche ontologico.
3. Un'altra interessante proposta in quest'opera si trova nello studio dei Vangeli gnostici. Da una parte c'è da considerare, ricalca l'autrice, il fatto della diversità degli scritti e delle interpretazioni sulla vita di Gesù, sostenendo che ognuno dei Vangeli canonici s'identifica con un gruppo etnico specifico della comunità ebraica, ragione che spiega i loro diversi obiettivi. Paolo, per esempio, non considerato come uno dei quattro principali evangelisti, predica oralmente la fede cristiana quando ancora il Nuovo Testamento non era scritto e, pertanto, non enfatizza negli avvenimenti terreni della vita di Gesù. Tuttavia, un'importante elemento da valorizzare l'autrice lo individua nel rifiuto dall'apologetica dei Vangeli gnostici, e rivela come indicativi i Vangeli di Tomasso e di Filippo, nei quali troviamo l'idea che predica il Regno di Dio come stato di conoscenza individuale in virtuale opposizione al primo riconoscimento di un Messia, simbolo della conoscenza suprema. Così, possiamo avere un'analisi dettagliata attraverso lo studio di Elaine Pagels sulla metamorfosi del principio etico dell'*ataraksía*, proprio delle diverse scuole etiche pagane. Fino alle origini del cristianesimo, la filosofia era arrivata a concepire il *kósmos* come lo stato degli dèi, ordinato sotto il codice di una Natura assoluta. Tuttavia il dibattito fra gli gnostici e gli apologeti si pone sulla seguente domanda: l'uomo è mentalmente capace di raggiungere l'ordine cosmico?; Quale sarà la via per arrivare a Dio? Siamo, pertanto, di fronte a un interrogativo universale, sfrondata, da una parte, dalla teologia ecclesiastica, e dall'altra, dal suo opposto filosofico, vale a dire, la teologia gnostica, o "psichica".
4. L'avvicinamento alla polemica tra *bene* e *male* nel confronto dei quattro Vangeli canonici ci lascia due considerazioni da seguire. La prima, formulata come la

prospettiva dei tre primi Vangeli, che concepiscono *Satana* come principio ontico onnipresente, nel frattempo Dio solo si rivela e si riserva a Cristo. C'è da considerare l'ipotesi della riflessione intorno a *Satana* come l'unico vincolo possibile fra Dio e l'uomo. La seconda considerazione sarà quell'offerta nel quarto Vangelo, o sia, la polemica tra *luce* e *tenebre*, "protagonisti di un dramma umano, interpretandoli contemporaneamente in termini religiosi, etici e sociali" (pag. 121) .

Per ultimo, possiamo considerare l'opera "di obbligo" per tutti coloro che cercano di porre i propri concetti intorno all'idea di *Sostanza*, *Primo Principio*, o qualsiasi sia il termine stabilito da una teoria metafisica. Siamo in presenza, non solo di una guida d'indiscutibile valore ermeneutico, ma anche di considerevole minuziosità.

Indice

Introduzione.

I. Il Vangelo di Marco e la guerra giudaica;

II: La storia sociale di Satana: dalla Bibbia ebraica ai Vangeli;

III: La campagna di Matteo contro i farisei: lo schieramento del diavolo;

IV. Luca e Giovanni reclamano l'eredità di Israele: la spaccatura si allarga;

V. Il regno terreno di Satana: i cristiani contro i pagani;

VI. Il nemico all'interno: la demonizzazione degli eretici.

Conclusioni.

L'autrice

Elaine Pagels: Docente di Religione presso l'Università di Princeton (Harrigton Spear Paine Foundation Professor of Religion). Nel 1964 ha ricevuto con onore la Laurea in Lettere, e nel 1965, il "*Master in Classics*", ambedue conseguiti presso l'Università di Stanford. Nel 1979 ha avuto il "*National Book Award*" ed il "*National Book Critics Circle Award*", per la sua opera "*The Gnostic Gospels*" ("*I Vangeli Gnostici*"). Nel 1981 ha ottenuto la "*MacArthur Fellowship*", spesso conferita ai "grandi geni".

Altre sue opere sono: "*Adam, Eve and the Serpent*" ("*Adamo, Eva ed il Serpente*") e "*The Origin of Satan*" ("*Satana e i suoi angeli*").

Links

<http://wupa.wustl.edu/assembly/bio/Pagels>



[Torna alla home page Recensioni](#)



Recensioni

Tugnoli, Claudio (a cura di), *Diacronia e sincronia. Saggi sulla misura del tempo.*

Franco Angeli, Milano, 2000, pp. 216, Lit. 32.000.

Recensione di [Massimo Pulpito](#) - 17/1/2001

[Indice](#) - [Il curatore](#)

La lettura dei sei saggi raccolti nel volume dal titolo *Diacronia e sincronia*, incentrati sui metodi e la natura della misurazione del tempo e affrontati dal punto di vista di diverse discipline, è consigliabile sia a chi lavora filosoficamente sul concetto di tempo, sia a chi con curiosità voglia saperne di più sull'argomento e al tempo stesso avere un'idea dell'approccio problematico della filosofia. Infatti, da un lato i saggi storici e tecnici offrono un'indispensabile massa di informazioni ed una chiara panoramica sul tema, tale da divenire risorsa conoscitiva imprescindibile per lo studioso del tempo; dall'altro, a questo numero istruttivo di conoscenze si aggiunge un esempio di percorso teorico sulle questioni filosofiche sollevate da tale concetto. L'eterogeneità dei saggi è quindi un pregio del volume, in quanto consente di dominare immediatamente il campo del problema, anche se a volte appare eccessiva, denunciando forse l'assenza di un organico piano d'insieme (di cui sono spia i ritorni nei vari saggi di argomenti già trattati).

Il volume si apre con il breve saggio di Mario Quaranta dal titolo *Il tempo e la sua misurazione. Premessa epistemologica*. L'autore si sofferma sui contributi di due grandi epistemologi, Jules-Henri Poincaré e Ferdinand Gonseth, sul tema del tempo. In *Il valore della scienza* del 1904 (che contiene un capitolo dal titolo *La misura del tempo*) Poincaré aveva ribadito quanto già sostenuto in *La scienza e l'ipotesi* del 1902, vale a dire il valore convenzionale delle nozioni di spazio e tempo. Si chiede allora l'autore, in quali termini si ponga la questione della misura del tempo all'interno della posizione convenzionalista di Poincaré. La misurazione del tempo implica l'identità di durata di fenomeni identici. Ma questa identità non può mai essere che "pressappoco" (data la moltitudine di cause che contribuiscono a produrre i fenomeni). La conclusione ricalca dunque il punto di partenza: "Non vi è una maniera di misurare il tempo che sia più vera di un'altra; quella che è generalmente adottata è soltanto più comoda" (p. 15). Da qui Quaranta passa alla posizione di Gonseth, sostenitore di un "idoneismo" equidistante dall'empirismo radicale e dal razionalismo matematizzante. Una teoria scientifica è via via più idonea a rendere conto di un complesso di fenomeni, e la sua validità permane fino a che non se ne trova una migliore. Gonseth è autore di un'opera dal titolo *Il problema del tempo, saggio sulla metodologia della ricerca* (1964), il che mostra come i due problemi (tempo e metodologia)

siano per questo epistemologo inseparabili. Egli analizza dapprima il tempo all'interno del linguaggio comune. Da qui passa ad affrontare il tempo matematico e quello misurato dagli strumenti. La conclusione è l'affermazione di un tempo oggettivo, impossibile da determinare al di fuori dei fenomeni che servono a misurarlo. Attraverso "l'accordo tra le maniere di misurarlo" il tempo oggettivo "si costituisce e si afferma progressivamente" (p. 20). Il punto di accordo tra Poincaré e Gonseth è allora il nesso tra lo studio del tempo e la pratica scientifica, e il valore attribuito agli strumenti di misurazione. Ciò che li divide è il tema della realtà del tempo, negata da Poincaré, ma difesa da Gonseth.

Più impegnativo è il saggio del curatore del volume, Claudio Tugnoli, dal titolo *Il tempo incommensurabile tra logos e mythos*, che affronta il tempo da un punto di vista filosofico teoretico ma (come sempre in questi casi) passando attraverso alcuni momenti importanti della storia della problematizzazione del tempo. Tugnoli accoglie il lettore con un paragrafo dal titolo *Concetti temporali*, in cui vengono presentate le più spinose questioni e i paradossi del tempo: l'incerto statuto epistemologico del tempo, la questione della totalità, i paradossi del presente, il nodo passato-presente-futuro intrecciato al nesso prima-poi, le difficoltà di definizione dell'istante e della successione, il dilemma continuità/discontinuità. Tugnoli ci guida incontro a questi problemi, mostrando i ripetuti fallimenti di ogni tentativo di definire solidamente il tempo, di trovare cioè la condizione essenziale perché il tempo sia dato, o sia un *dato*. Da ultimo ci scontriamo contro il paradosso più ostico, quello che riguarda le tre dimensioni del tempo (passato, presente, futuro) e gli eventi che le attraversano. Riprendendo l'argomento utilizzato da McTaggart (di cui l'autore si è più volte interessato) per negare il tempo, Tugnoli ci mostra la contraddizione di eventi che debbono essere presenti (poiché identici) in tutt'e tre le dimensioni temporali, e quindi non solo nel presente. Se gli eventi dipendessero dal futuro-presente-passato, sarebbero volta a volta eventi diversi "e sarebbe così pregiudicata persino la possibilità di rappresentare concettualmente il divenire temporale, perché mancherebbe il *quid* che compie il passaggio dal futuro al presente e dal presente al passato" (p. 30). Siamo di fronte ad una *paralisi dell'intelletto* (p. 31). Per questa ragione, Tugnoli ci introduce nella posizione scettica sul tempo per eccellenza, ossia il pensiero di Sesto Empirico. Questi procede per dilemmi, proponendo due strade alternative al ragionamento, le quali si riveleranno entrambe impercorribili (il tempo è finito o infinito, divisibile o indivisibile, generato e corruttibile o ingenerato e incorruttibile). Per evitare queste contraddizioni, l'autore consiglia di mutare prospettiva e si affida alle analisi di Agostino d'Ipbona (*Le Confessioni*, libro XI). Il presupposto dei ragionamenti agostiniani è l'affermazione del tempo come *creatura*: Dio non è prima del tempo, ma né è fuori, poiché lo ha creato. Prima del tempo non c'era un *prima*. Per questa via, torniamo a confrontarci con la difficoltà della *presenza* del passato e del futuro, riveduta attraverso l'ottica agostiniana. Quest'ultima viene reinterpretata in maniera ardita da Tugnoli come una forma di oggettivismo temporale: l'affermazione di Agostino secondo cui non esisterebbero passato, presente, futuro, ma presente del passato, presente del presente e presente del futuro, secondo l'autore starebbe a significare non l'affermazione del tempo come memoria-attenzione-attesa ma come effettiva presenza *in sé* del passato e del futuro. In altre parole, per Agostino futuro e passato non sarebbero, come la critica ha sempre visto, presenti per la coscienza, ma presenti in se stessi. Del resto, tutto ciò discenderebbe dal presupposto della creaturalità del tempo: il tempo è qualcosa e, in quanto qualcosa, è un *presente*. Ugualmente non vi sarebbe passaggio dall'oggettivo al soggettivo allorché Agostino tratta della misura del tempo come contenuta e ottenuta dall'anima, per le stesse

ragioni. In base a cosa, allora, è possibile la distinzione all'interno di questo presente pieno? Il fondamento è la *distentio*, la dissipazione che ci rende protesi verso il futuro. A questo punto Tugnoli abbandona il piano storico-filosofico e affronta in termini generali il tema della misurazione del tempo, con qualche osservazione storica, sottolineando la convergenza nella suddivisione del tempo, di elementi astronomici osservabili e di elementi puramente convenzionali. Dapprima presenta in breve la storia del calendario occidentale, dando risalto al computo degli anni a partire dalla natività cristiana, che mostra l'esigenza da parte di ogni cronologia di un evento fondatore, un evento unico che si ponga come rottura nel cammino lineare del tempo. Ciò distingue la cronologia dalla cronometria, la quale invece implica un tempo quantitativo, breve, ciclico. Di qui si passa alla cronografia e alla *cronosofia*, che pretende di comprendere il ritmo e il tragitto del tempo storico. L'ultima sezione del saggio è dedicata ad una analisi del tempo nel mito, dai paradossi del tempo nella Creazione, alle figure mitologiche del Tempo (in particolare ragionando sull'androgina di Crono) per chiudere con l'interpretazione del mito greco da parte di Paula Philippson sulla contrapposizione polare tra *aion* e *chronos*, ossia tra tempo dell'essere e tempo del divenire, e il reciproco rimando tra tempo ed eterno.

In conclusione possiamo dire che il saggio di Tugnoli si rivela di indubbio interesse per la ripresa dei problemi classici della riflessione sul tempo e in parte anche istruttivo, eccetto forse che per la discutibile interpretazione del pensiero di Agostino.

Apri la serie dei saggi divulgativi *Scale di tempo e orologi* di Franco Cordara, un saggio pressoché impossibile da presentare per la vastità di informazioni che offre. Il contributo di Cordara è infatti già una mirabile sintesi della storia della misurazione del tempo. La distinzione fondamentale che funge da presupposto di tutto il saggio è quella tra scale e intervalli temporali, che corrispondono rispettivamente alle operazioni di datazione e di misurazione della durata. Da qui comincia la rigorosa presentazione della misura del tempo, inizialmente attraverso un percorso per cerchi concentrici nella *suddivisione del tempo* in ore, giorni, settimane, mesi, anni, secoli, sino alle ere e i cicli. Di ogni tappa del percorso Cordara misura sapientemente l'origine astronomica, diciamo il fondamento oggettivo e le sue imperfezioni, e l'intervento della storia della civiltà, l'operazione correttiva legata alle vicende politiche e sociali e alle credenze. Dal ritmo fondamentale luce/buio, dall'alternarsi del giorno e della notte si dipana la rete delle suddivisioni e dei loro significati. L'autore ci fa conoscere i *nomi* delle ore e dei mesi, le risposte che i popoli hanno dato a questioni come: "quando comincia il giorno?" o "quanto dura l'anno?"; e quindi i numerosi calendari (caldeo-ebraico, egiziano, greco, cinese, romano, musulmano, repubblicano). Il passo successivo del saggio è rappresentato dal tema dell'*uso legale del tempo*, dal tempo civile nelle cronache antiche, sino all'attuale ora legale o estiva, passando per l'unificazione, diciamo politica, dell'ora. Ampio spazio viene dedicato alla sezione dal titolo *Evoluzione degli orologi*. Quella che qui troviamo è una vera e propria storia breve ma molto informata (e ben presentata) della misurazione del tempo. E' quindi una delle sezioni cruciali di tutto il libro. Dal primo orologio, l'asta confitta nel terreno, il principio della meridiana, ossia l'orologio ad ombra, si è passati a misuratori del tempo sempre più complessi strutturalmente e sempre più precisi e accessibili: orologi ad acqua, ad olio, a polvere (le clessidre, da *klepsydra*, "ladra d'acqua"), orologi a candela, gli astrolabi, fino alla vera rivoluzione nella cronometria, ossia gli orologi meccanici (la cui invenzione risale all'inizio del Trecento) dapprima di grandi dimensioni, utili a ritmare la vita cittadina, poi di dimensioni sempre più ridotte e dalle

prestazioni più affidabili. Infine uno sguardo è dedicato agli orologi elettrici.

Di piacevole lettura è il breve saggio intitolato *Il calcolo della Longitudine e la nascita del cronometro da marina* di Aldo Caterino, una sorta di appendice tematica al capitolo precedente. Mentre il contributo di Cordara tendeva a comporre una sintesi veloce tale da coprire il vasto campo della storia della misurazione del tempo, il saggio di Caterino si sofferma su di un tema soltanto accennato nel capitolo che lo precedeva. L'argomento è la misurazione del tempo in marina. La premessa è la necessità, per ogni navigatore, di conoscere il cosiddetto "punto-nave", ossia il calcolo della posizione attraverso la conoscenza delle coordinate della Latitudine e della Longitudine, in modo da verificare la correttezza della rotta. Fino alla creazione degli orologi con regolatore del moto a pendolo, il calcolo della Longitudine era un problema pressoché insormontabile: come fare a conoscere contemporaneamente l'orario del punto in mare in cui ci si trova e quello del porto di partenza, per ricavare la Longitudine? Mentre la Latitudine infatti dipende dallo spazio, la Longitudine è in funzione diretta dello scorrere del tempo. La questione era chiaramente negli strumenti. La nave, esposta ai fenomeni di rollio e beccheggio, accelerava o rallentava i segnatempo. In queste condizioni anche i capitani più esperti dell'*Era delle esplorazioni geografiche* finirono per perdersi nei mari. "La Longitudine era il grande mistero di quel periodo, un enigma per i marinai, una sfida per gli scienziati, un ostacolo per i mercanti e un tormento per gli statisti" (p. 152). Così tra il XVI e il XVII secolo, cominciò una vera e propria corsa alla scoperta del metodo di calcolo della Longitudine, incoraggiata economicamente dai sovrani delle principali nazioni marittime, in una sorta di competizione tra astronomi e artigiani orologiai. Tutto ciò fino all'invenzione dell'H4 di John Harrison: invenzione di cui Caterino ci racconta la storia.

Come una brevissima introduzione ai metodi cronologici utilizzati dalla "scienza dei fossili" si presenta il saggio di Benedetto Sala dal titolo *La misura del tempo in paleontologia*. L'autore distingue i due tipi di cronologia in uso in questa scienza (e nella geologia): la cronologia relativa, e quindi la giacitura stratigrafica, la biostratigrafia, l'uso di fossili come *markers* di brevi intervalli di tempo, e la cosiddetta cronologia tempo-dipendente, i cui sistemi sono molto numerosi. Per questa ragione Sala ne presenta solo alcuni tra quelli più in uso, a titolo di esempio: la *dendrocronologia*, che si basa sul numero degli anelli di crescita del legno degli alberi; le *varve glaciali* ossia sedimenti di masse ghiacciate in fusione nei bacini lacustri periglaciali, e le *ritmiti*, sedimenti laminati chiaro-scuro in ambienti lacustri temperati o caldi; i metodi che utilizzano isotopi instabili di alcuni elementi, che permettono datazioni molto alte, come il metodo del *carbonio radioattivo*, utilizzato per datare la morte di un organismo, il metodo del *potassio-argon*, impiegato per la datazione di minerali di rocce vulcaniche, o la variante *argon/argon*, e il metodo *torio/uranio* con cui si datano vari sedimenti; la *racemizzazione degli aminoacidi*, quindi applicato agli organismi; la *termoluminescenza*, la *luminescenza ottica*, e l'*elctron spin resonance*, che si basano sul danno alla struttura del reticolo cristallino dei minerali a causa delle radiazioni alfa, beta e gamma. Tra i metodi non fisici, ma sempre tempo-dipendenti, Sala cita l'esempio dell'*orologio molecolare*, basato sul postulato della costanza nel tempo del tasso di evoluzione di una macromolecola. Vi sono poi metodi indiretti di datazione, ossia "calibrati" con altri metodi cronologici, come il *rapporto $^{18}O-^{16}O$* in grado di disegnare una curva delle paleotemperature degli oceani o la *magnetostratigrafia* che sfrutta il processo di allineamento magnetico di particelle presenti in sedimenti marini o continentali, o di cristalli di minerali magneti di origine vulcanica.

Conosciuti gli strumenti e gli impieghi della misurazione del tempo, con lo scritto conclusivo siamo introdotti nel problema della definizione e del trasferimento dell'unità di misura temporale, la *disseminazione* del tempo. Il saggio è di Valerio Pettiti e si intitola *Sistemi di disseminazione del tempo e loro impieghi*, che in apertura torna su alcuni temi già trattati da Cordara, come la differenza tra scale e intervalli temporali e la breve presentazione storica degli strumenti di misura temporale. Pettiti sottolinea l'importanza dell'introduzione degli orologi a quarzo, i quali non solo hanno consentito la produzione di massa di orologi ma anche la realizzazione di campioni di frequenza dalle caratteristiche notevolmente superiori al passato (ma la stessa cosa vale per gli oscillatori atomici). L'unità di misura del tempo fino al 1967 aveva una definizione *astronomica*. Da quella data si passò ad una definizione basata sulle alcune costanti della materia, che avevano il pregio di evitare le imprecisioni e le difficoltà della definizione precedente (soggetta all'instabilità della rotazione terrestre e ottenibile solo in pochi centri di osservazione al mondo). La nuova definizione fu la seguente: "*Il secondo è la durata di 9 192 631 770 periodi della radiazione corrispondente alla transizione tra i due livelli iperfini dello stato fondamentale del Cesio-133*" (p. 182). E' in base a questo principio che sono nati gli orologi atomici al cesio. Mentre i campioni atomici di frequenza a fascio e a fontana di cesio sono considerati primari, esistono anche altri tipi di campioni atomici importanti come quello a vapori di rubidio e il maser all'idrogeno che però necessitano di una taratura periodica verso un primario. E' stato così possibile creare una rete temporale che ha determinato una scala di tempo dal nome "Tempo Atomico Internazionale (TAI), la cui uniformità d'insieme è assicurata dalla quantità di orologi indipendenti che vi contribuiscono, ulteriormente corretta mediante confronti periodici con diversi campioni da laboratorio a fascio e a fontana di cesio realizzati presso laboratori di eccellenza" (p. 184). Dalla scala TAI deriva quella detta UTC, ossia Tempo Universale Coordinato, che differisce dalla prima per un numero intero di secondi, nata per agevolare chi si occupa di navigazione terrestre o spaziale. Pettiti si sofferma quindi sui sistemi di disseminazione del tempo e sincronizzazione (dalle emissioni radioelettriche di tipo terrestre sino ai sistemi satellitari). Dapprima cita quelli minori (Loran C, DCF77, sistema televisivo passivo), per poi trattare in maniera più estesa il *segnale RAI Codificato*, il *Codice Telefonico di Data*, il *sistema di sincronizzazione a due vie*. Ampio spazio viene dato al *sistema GPS* e alle sue diverse utilizzazioni. L'autore conclude il saggio (e il libro) con queste parole: "Il tempo, la sua misura e le attività collegate, oggi come nel passato giocano un ruolo determinante, anche se l'esperienza quotidiana consente raramente di rendersi conto di quanto la vita dipenda da queste attività: un'analisi appena più attenta ci consente tuttavia di scoprire come il tempo sia protagonista ovunque, anche nelle applicazioni più impensate" (p. 207).

Indice

Presentazione, di *Ennio Draghicchio*

Il tempo e la sua misurazione. Premessa epistemologica, di *Mario Quaranta*

Il tempo incommensurabile tra logos e mythos, di *Claudio Tugnoli*. 1. Concetti temporali; 1.1. La distruzione scettica del tempo; 2. La contraddizione dei predicati temporali in Agostino d'Ippona; 2.1. Dio ha creato il tempo; 2.2. La contraddizione del presente passato; 2.3. L'oggettività del tempo agostiniano; 3. Il tempo misurabile; 4. Il calendario occidentale; 4.1. Il computo degli anni d.C.; 5. Modi di ordinare il tempo; 6. Il tempo nel mito; 6.1. Crono

ermafrodito; 6.2. Paula Philippson: la polarità del tempo.

Scale di tempo e orologi, di *Franco Cordara*. 1. Introduzione; 1.1. Scale di tempo; 1.1.1 Tempo siderale; 1.1.2. Tempo solare medio; 2. Sistemi di datazione e orologi; 2.1. La suddivisione del tempo; 2.1.1. Il giorno; 2.1.2. Le ore; 2.1.3. La settimana; 2.1.4. I mesi; 2.1.5. L'anno; 2.1.6. Il secolo; 2.1.7. Le ere e i cicli; 2.2. I calendari; 2.2.1. Calendari caldei ed ebraici; 2.2.2. Calendario egiziano; 2.2.3. Calendario greco; 2.2.4. Calendario cinese; 2.2.5. Il calendario romano; 2.2.6. Riforma giuliana; 2.2.7. Riforma gregoriana; 2.2.8. Calendario musulmano e calendario repubblicano; 2.2.9. Altri sistemi di datazione; 2.3. L'uso legale del tempo; 2.3.1. Il tempo nelle cronache antiche; 2.3.2. Verso l'unificazione dell'ora; 2.3.3. L'ora legale o estiva; 2.4. Evoluzione degli orologi; 2.4.1. Primi orologi; 2.4.2. Orologi meccanici; 2.4.3. Orologi elettrici; 2.4.4. Orologi naturali.

Il calcolo della Longitudine e la nascita del cronometro da marina, di *Aldo Caterino*.

La misura del tempo in paleontologia, di *Benedetto Sala*. 1. Premessa; 2. La cronologia relativa; 3. La cronologia tempo-dipendente; 4. L'orologio molecolare; 5. Metodi indiretti di datazione; 6. Considerazioni conclusive.

Sistemi di disseminazione del tempo e loro impieghi, di *Valerio Pettiti*. 1. Introduzione; 2. Misurare il tempo; 3. Campioni di frequenza, orologi e scale di tempo; 4. Uso del tempo e sincronizzazione di orologi; 5. Sistemi per la disseminazione del tempo e della frequenza; 6. Panorama sui sistemi di sincronizzazione; 7. Il segnale RAI Codificato; 8. Il Codice Telefonico di Data; 9. Il sistema GPS; 10. Confronti di tempo mediante il GPS; 11. Controllo di oscillatori remoti mediante il GPS; 12. Sistema di sincronizzazione a due vie; 13. Conclusioni.

Il curatore

Claudio Tugnoli (1953) è dottore di ricerca in Filosofia e titolare di cattedra di storia e filosofia presso il liceo Classico "G. Prati" di Trento. Da anni i suoi interessi sono volti allo studio del tempo in chiave storica ed epistemologica. Tra le sue pubblicazioni: "Il tempo nello stoicismo antico", *Scienza e storia*, 12/1997; "Bertrand Russel e l'analisi dell'esperienza temporale", *Rivista di Filosofia*, I-1998; "L'interpretazione della natura del tempo in John McTaggart Ellis McTaggart" *Dianoia*, 3, 1998; "Tempo e istante in Aristotele", Pre-Print, Dipartimento di Filosofia, Università degli Studi di Bologna, 1998; John McTaggart Ellis McTaggart, *La natura dell'esistenza*, introduzione, traduzione, apparati e note a cura di Claudio Tugnoli, Pitagora editrice, Bologna, 1999; C. Tugnoli, *La dialettica dell'esistenza. L'hegelismo eretico di John McTaggart*, Angeli, Milano, 2000.



[Torna alla home page Recensioni](#)

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



Recensioni

La felicità e il tempo. Plotino, Enneadi, I 4 - I 5, con testo greco.
Introduzione, traduzione e commento di **Alessandro Linguiti**, Milano, LED - Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto (Biblioteca classica 2), 2000, pp. 165, Lit. 32.000, ISBN 88-7916-143-1

Recensione di [Giovanni Catapano](#) - 18/1/2001

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

[Parole chiave: Felicità; Tempo; Anima non discesa; Neoplatonismo; Etica; Storia della filosofia antica.]

Da qualche anno si assiste anche in Italia ad una fioritura di studi sulla filosofia di Plotino. A mezzo secolo di distanza dalla storica versione di Vincenzo Cilento (Roma-Bari, Laterza, 1947-1949), sono state pubblicate altre due traduzioni integrali delle *Enneadi* (a cura di G. Faggin, Milano, Rusconi, 1992, e di M. Casaglia, A. Linguiti, C. Guidelli e F. Moriani, Torino, UTET, 1997). Contemporaneamente, sono uscite le traduzioni commentate di alcuni singoli trattati (I 6, a cura di D. Susanetti, Padova, Imprimatur, 1995; III 7, a cura di F. Ferrari e M. Vegetti, Milano, E.G.E.A., 1991, e a cura di W. Beierwaltes, Milano, Vita e Pensiero, 1995; V 3, a cura di W. Beierwaltes, Milano, Vita e Pensiero, 1995; V 8, a cura di C. Guidelli, Genova, Il Melangolo, 1989; VI 1-3, a cura di M. Isnardi Parente, Napoli, Loffredo, 1994).

Fino ad ora, tuttavia, se si eccettua il caso del trattato *Sul bello* (I 6), si è prestata poca attenzione agli scritti plotiniani che Porfirio raccolse nella prima enneade per il loro prevalente contenuto morale (cfr. *Vita Plot.* 24.16-17). Questa vistosa lacuna viene ora parzialmente colmata dall'eccellente lavoro di Alessandro Linguiti sui trattati I 4 (*Sulla felicità*) e I 5 (*Sulla possibilità che la felicità aumenti col tempo*). L'Autore - che è uno dei migliori conoscitori del neoplatonismo oggi in Italia e che ha già tradotto la terza enneade per l'edizione UTET sopra ricordata - ci offre non solo una nuova versione e l'unico commento attualmente disponibile dei due scritti plotiniani sulla felicità, ma ci introduce anche alla comprensione degli stessi con un saggio storico-filosofico di ampio respiro, di cui riassumiamo qui di seguito il contenuto.

Il pensiero filosofico di Plotino si configura, nel suo insieme, come un grandioso tentativo di difendere e di sviluppare il platonismo rispetto alle critiche e ai contributi provenienti dall'aristotelismo e dallo stoicismo. Anche nel caso della dottrina della felicità è dunque importante sapere quali fossero le concezioni tipiche di platonici, peripatetici e stoici al tempo di Plotino, e da quali questioni controverse egli fosse sollecitato. Platonismo,

aristotelismo e stoicismo erano accomunati da tre nozioni fondamentali: la felicità come fine ultimo dell'agire; il legame inscindibile tra la felicità e le disposizioni virtuose dell'anima; il ruolo decisivo della conoscenza nella vita morale. Le loro posizioni invece divergevano in merito a tre problemi: il rapporto tra vita attiva e vita contemplativa; la distinzione tra felicità come "possesso" e felicità come "uso" o "esercizio"; l'importanza dei beni "esterni" all'anima. Le soluzioni plotiniane si stagliano su questo sfondo problematico. Contro gli stoici e d'accordo con gli aristotelici, Plotino attribuisce alla vita contemplativa il primato su quella attiva, attraverso la subordinazione strumentale delle virtù "civili" (saggezza, coraggio, temperanza e giustizia) alle virtù "superiori" (consistenti nella visione intellettuale del mondo delle idee). D'accordo con gli stoici e contro gli aristotelici, sciogliendo le ambiguità degli stessi platonici, l'autore delle *Enneadi* sostiene la piena sufficienza della sola virtù (quella "superiore") ai fini della felicità: la contemplazione basta per essere felici, perché inserisce l'anima in quella vita perfetta e suprema dell'Intelletto ipostatico, cui appartiene essenzialmente l'*eudaimonia*. Contro gli stoici e d'accordo con gli aristotelici, Plotino concepisce la felicità come esercizio e non come possesso: la contemplazione che rende felici è sempre in atto, perché è l'attività di una parte dell'anima che non è mai "discesa" nel corpo; anche se il più delle volte tale attività rimane nascosta alla coscienza, essa cionondimeno continua a svolgersi senza interruzioni, senza essere toccata dagli eventi della vicenda storico-temporale dell'individuo. È chiaro pertanto che Plotino, contro gli aristotelici e in maniera più radicale di alcuni platonici, è d'accordo con gli stoici nel dichiarare la totale irrilevanza dei beni "esterni" ai fini della felicità.

La chiave di volta di questa originale costruzione consiste, come si vede, nella dottrina dell'anima "non discesa". Essa implica la conseguenza paradossale che, mentre da un lato si assegna all'agire morale il compito di far acquisire al nostro io autocosciente la consapevolezza della felicità di cui gode il nostro io superiore, dall'altro lato tale felicità, essendo eterna e sempre in atto, in ultima analisi non dipende dallo sforzo di purificazione prescritto dall'etica (cfr. A. Linguiti, *La felicità dell'anima non discesa*, in corso di pubblicazione negli Atti del II Colloquio Internazionale su "Antichi e moderni nella filosofia d'età imperiale", Roma 21-23 settembre 2000, a cura di A. Brancacci, Napoli, Bibliopolis, 2001).

L'eterna attualità della felicità è la ragione fondamentale per cui Plotino risponde negativamente alla domanda che costituisce il titolo del trattato I.5: la felicità si accresce con il tempo? Tuttavia questa motivazione teorica non compare che una sola volta, nel capitolo 7 del trattato; per il resto le argomentazioni plotiniane assumono come punto di partenza la nozione di "tempo" e di "presente" che è tipica del senso comune, e procedono rielaborando materiale di varia provenienza (aristotelica, stoica, epicurea). In particolare, Plotino dà l'impressione di voler riprendere le critiche stoiche alla tesi aristotelica secondo cui la continuità nel tempo sarebbe un requisito necessario per considerare "felice" un'intera vita; egli tuttavia non si accorge che questa tesi non era affatto incompatibile con l'idea, sempre aristotelica, che la felicità in quanto *energeia* non fosse suscettibile di distinzioni qualitative.

Le strategie argomentative utilizzate da Plotino nei due trattati vengono ulteriormente illustrate da Linguiti nelle Presentazioni e nel commento. Quest'ultimo, sotto forma di note a piè di pagina, si segnala per la precisione con cui vengono citate le fonti e per l'equilibrio con cui vengono avanzate le ipotesi interpretative. Puntuali e aggiornati sono anche i

riferimenti bibliografici. A questo riguardo, ci permettiamo di indicare solo alcune possibili integrazioni. A p. 112, nota 35, si può aggiungere, sul tema del suicidio, l'articolo di J. Dillon, *Singing without an Instrument: Plotinus on Suicide*, "Illinois Classical Studies", 19 (1994), pp. 231-238. Sulla gerarchia delle forme di vita in I 4, 3, cfr. D.J. O'Meara, *Structures hiÉrarchiques dans la pensÉe de Plotin*, Leiden, E.J. Brill, 1975, pp. 86-88; Sulla figura dello *spoudaios* (che compare in I 4, 8.9-11; 11.7-10; 12.8-10; 16.3-4), si veda ora A. Schriewind, *Quelles conditions pour une éthique plotinienne? Prescription et description dans les Ennéades*, in M. Fattal (éd.), *Études sur Plotin*, Paris, l'Harmattan, 2000, pp. 47-73, spec. pp. 68-71; qualche spunto anche in R.T. Ciapalo, *The Relation of Plotinian Eudaimonia to the Life of the Serious Man in Treatise I.4 (46)*, "American Catholic Philosophical Quarterly", 71 (1997), pp. 489-498. A p. 102, nota 9, correggere così le cifre tra parentesi: I 4, 1.21-28. A p. 123, nota 63, aggiungere Orazio, *Epist.* I 11, 27-30.

Tradurre Plotino non è facile. Linguiti mira soprattutto al rigore filologico e all'accuratezza delle scelte lessicali; cerca di essere il più possibile aderente all'originale, senza per questo sacrificare la leggibilità dell'italiano e, in certi casi, persino la pregevolezza letteraria che talvolta adorna il dettato plotiniano (si veda ad es. l'efficacia della resa di I 4, 8.3-5: "E neppure nella sofferenza [il saggio] sarà da compatire; ma la luce, che è dentro di lui, sarà come fiamma in una lanterna quando fuori soffia impetuoso il vento, nel turbine grande della bufera e nella tempesta"). Ne risulta una versione sicuramente affidabile per il lettore che ha poca familiarità con il greco, e di indubbia utilità all'intelligenza del testo anche per coloro che si misurano direttamente con la lingua di Plotino. Il testo greco pubblicato è quello dell'edizione critica più recente (la cosiddetta *editio minor* di P. Henry e H.-R. Schwyzer, Oxford, Clarendon, 1964), aggiornato secondo gli *Addenda* al terzo volume (1982) e i successivi *Corrigenda* di Schwyzer (in "Museum Helveticum" del 1987). Purtroppo il testo è stato collocato prima della traduzione italiana, il che rende piuttosto scomodo il loro confronto.

In conclusione, si può senza dubbio affermare che il lavoro di Linguiti rappresenta un contributo importante alla conoscenza del pensiero di Plotino, e fa luce su un segmento di storia dell'etica sinora ingiustamente trascurato. Una comprensione adeguata dell'eudemonismo antico e del suo rapporto con la riflessione morale attuale (come quella tentata nello studio - peraltro di gran valore - di J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, 1993; tr. it. Milano, Vita e Pensiero, 1998), non può prescindere dal ruolo svolto dalla tradizione platonica, che Plotino seppe rinvigorire più di qualunque altro.

Indice

INTRODUZIONE

Virtù, contemplazione, felicità. Plotino e la tradizione filosofica

1. Premessa
2. Sei questioni preliminari
 - 2.1. La felicità
 - 2.2. L'anima
 - 2.3. La conoscenza
 - 2.4. Vita attiva e vita contemplativa
 - 2.5. Possesso o esercizio?

2.6. I beni esterni

3. Virtù inferiori e virtù superiori

4. La vita dell'anima superiore

4.1. Lo scritto "Sulla felicità"

4.2. Contemplazione e anima non discesa

5. La dimensione temporale della felicità

5.1. Plotino: il presente eterno della vita noetica

5.2. Aristotele: il presente come totalità

5.3. Stoici: la perfezione della virtù nel presente

5.4. Plotino: il valore del presente temporale

TESTO, TRADUZIONE E COMMENTO

Enneadi, I 4 - Testo greco

Enneadi, I 5 - Testo greco

Enneadi, I 4 - Presentazione

Enneadi, I 4 - Traduzione e commento

Enneadi, I 5 - Presentazione

Enneadi, I 5 - Traduzione e commento

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Sigle e abbreviazioni

Studi

INDICE DEI PASSI

L'autore

Alessandro Linguiti (Roma, 1957) è dottore di ricerca in Filosofia, assegnista presso l'Università Statale di Milano. I suoi studi si sono concentrati soprattutto sul neoplatonismo. Tra i contributi più significativi: *L'ultimo platonismo greco. Principi e conoscenza*, Firenze 1990 (su Damascio); riedizione, con traduzione e commento, del *Commentarium in Platonis "Parmenidem"* comunemente attribuito a Porfirio, in *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, Parte III: *Commentari*, Firenze 1995; traduzione della terza *Enneade* di Plotino, in Plotino, *Enneadi*, a cura di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, prefazione di F. Adorno, Torino 1997.



[Torna alla home page Recensioni](#)

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



Recensioni

Sartori, Giovanni, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multietnica.*

Rizzoli, Milano, 2000, Lit. 27.000, ISBN 88-17-86515

Recensore di: [Emanuela Ceva](#) - 23/12/2000

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

Nello scrivere questo libro, lo scopo che ha animato le intenzioni dell'autore è stato quello di presentare una **teoria della “buona società”**, tratteggiata nei termini di una **società pluralistica**.

A tal fine Sartori contrappone, in modo inusuale e provocatorio, “**pluralismo**” e “**multiculturalismo**”, rilevando come le istanze del secondo costituiscono sovente un ostacolo alla piena realizzazione del primo. Una simile contrapposizione prende vita dall'uso dei due concetti non in termini meramente descrittivi ma normativi.

All'interno di tale prospettiva, l'autore sottolinea la differenza tra un'idea di società **descrittivamente pluralista**, caratterizzata dalla mera compresenza di soggetti differenti all'interno di un unico territorio, e un concetto **normativo** di vita politica **pluralistica**. In questi termini, una società pluralistica viene definita come una “società aperta”, la quale, a sua volta, viene ricondotta ad una matrice essenzialmente liberale. Una società pluralistica è contraddistinta dall'apertura alle differenze che trovano spazio e riconoscimento entro una comune realtà socio-politica, strutturata intorno ad un dialogo interculturale e sorretta da principi di rispetto reciproco e tolleranza. Come spiega lo stesso Sartori, infatti, “l'elemento centrale della *Weltanschauung* pluralistica [...] è [...] la dialettica del dissentire, e per essa un dibattere che in parte presuppone consenso e in parte assume intensità di conflitto, ma che non si risolve in nessuno di questi due termini” (p.32).

All'interno di un simile affresco politico, il maggiore elemento di disturbo sembra essere rappresentato da quelle che Sartori identifica come **richieste multiculturali**. Scegliendo anche in questo caso la via della considerazione normativa, l'autore definisce il multiculturalismo come una politica di promozione, a tratti forzata, delle differenze etniche e culturali. Di qui l'individuazione, nel cuore di simili richieste, di spinte centrifughe ed orientate alla chiusura. Porre l'accento sulle differenze, infatti, contribuirebbe, secondo Sartori, a marcare la divisione tra i diversi gruppi, ostacolando così, di fatto, quello scambio dialogico interculturale, proprio del progetto pluralistico.

Per chiarire il senso della sua concezione di pluralismo, Sartori ne distingue tre livelli di analisi:

1. **pluralismo come credenza**, da cui l'idea che la varietà etica ed identitaria sia una buona cosa, da conservare e (forse) promuovere;
2. **pluralismo sociale**, in relazione al quale l'autore pone in evidenza come il concetto di pluralismo non vada confuso con la semplice "complessità strutturale" di una qualche realtà sociale composita. Il pluralismo, da un simile angolo visuale, porterebbe con sé un impegno alla tolleranza, al rispetto, al trattamento equo delle differenti dimensioni coinvolte in uno stesso contesto;
3. **pluralismo politico**, all'interno del quale si prospetta "una diversificazione del potere [...] fondata su una pluralità di gruppi che sono, ad un tempo, indipendenti e non esclusivi" (p.32).

Partendo da tali considerazioni, Sartori s'interroga, inoltre, sulle modalità di definizione del rapporto, almeno apparentemente ossimorico, tra "**comunità**" e "**pluralismo**". Se da un lato, infatti, le possibilità di sopravvivenza di una qualsiasi comunità sembrano essere strettamente ancorate alla sua compattezza interna; dall'altro lato, il pluralismo sembra richiedere proprio un rilassamento di quei legami di lealtà particolari su cui la collettività sembra reggersi. Inoltre, pare difficilmente comprensibile il modo in cui una qualsiasi realtà sociale, che assuma la forma strutturata della comunità, possa sopportare le spinte diversificate provenienti da uno stato di cose connotato in termini pluralistici.

All'interno di una simile prospettiva, ciò che garantirebbe unità e compattezza alla struttura sociale dei riconoscimenti sembra essere il requisito della **reciprocità**. Esso, nella visione di Sartori, si traduce in una disponibilità che vincola le parti, nello stesso tempo, sia all'apertura sia all'accettazione. Questo appare essere particolarmente significativo qualora ci si trovi a dover fronteggiare i problemi d'integrazione correlati alle forti ondate migratorie, che caratterizzano numerose realtà sociali occidentali contemporanee. Un simile appello alla reciprocità verrebbe visto, da una parte, come un impegno all'ospitalità, controbilanciato, dall'altra, da un impegno all'accettazione delle regole della collettività ospitante. Quest'ultima precisazione appare essere fondamentale per comprendere in quale senso Sartori sostiene che "il pluralismo raccomanda quel tanto di assimilazione che è necessario per creare integrazione. Per il pluralismo omogeneizzazione è male, ma assimilazione è bene" (p.56).

A questo proposito, sembra essere importante precisare il senso di una simile affermazione. Essa potrebbe, infatti, venire letta in modo pericolosamente intollerante, specialmente nell'identificazione di "**assimilazione**" e "mancanza di rispetto nei confronti delle differenze". A tale proposito sembra essere fondamentale esplicitare la precisazione per cui una società pluralistica, che voglia mantenere una qualche forma di coesione interna, non può semplicemente lasciare che le differenze si moltiplichino, senza promuovere almeno un minimo di compattezza a livello politico. Ma una politica di "assimilazione" può volere dire qualcosa di più, può richiedere di tirare a sé, alla propria cultura, soggetti differenti, chiedendo loro di sacrificare la propria peculiarità in nome della co-operazione sociale. E una simile richiesta appare essere pericolosamente estranea allo spirito di tolleranza e rispetto, proprio della cultura pluralistica.

La seconda parte del libro viene dedicata allo studio delle **istanze multiculturali**. In modo particolare, Sartori prende in considerazione le richieste di riconoscimento identitario, provenienti da diversi lembi del tessuto sociale e i problemi di definizione della cittadinanza e delle politiche di regolamentazione dell'immigrazione.

All'interno di una simile ricchezza tematica, l'autore avanza la tesi, per certi versi radicale, per cui le **differenze**, per le quali il multiculturalismo richiede il riconoscimento, sarebbero **artificialmente prodotte**. Alla base di simili rivendicazioni, vi sarebbe, allora, una positiva divisione delle identità, sulla base della quale, poi, si articolerebbe la stessa lotta per il riconoscimento. Da questa prospettiva, molte delle identità rivendicate non sarebbero che il frutto di una sorta di costruzione retroattiva. Una certa "identità", fino a quel momento inconsapevole, verrebbe così definita nella sua compattezza, resa visibile, "per poi dichiararla calpestata e così, *infine*, scatenare le rivendicazioni collettive dei misconoscimenti che in precedenza non sapevano di esserlo" (p.78). Sartori non si ferma a queste considerazioni, ma va oltre sostenendo che "la cosiddetta politica del riconoscimento non si limita a "riconoscere"; in realtà fabbrica e moltiplica differenze mettendocelo in testa" (p.78).

Il "rasoio" di Sartori si rivolge a questo punto contro tutte quelle **politiche della differenza** che propongono la concessione di diritti speciali, quasi a titolo di risarcimento per le discriminazioni subite, a gruppi svantaggiati, tendenzialmente minoritari. In particolare, il politologo si riferisce alla proposta multiculturale avanzata da **Charles Taylor** di concessione di diritti speciali a tutela delle minoranze culturali. Sartori nota, a questo proposito, come una simile politica conduca alla frammentazione del tessuto sociale e alla ghettizzazione di determinati gruppi, culturalmente stigmatizzati. Su queste basi, l'autore suggerisce come se, da un lato, "la condizione fondante della cittadinanza che istituisce il "cittadino libero" è [...] l'eguale inclusività", dall'altro lato, "la cittadinanza differenziata rovescia l'eguale inclusività in un diseguale segmentazione" (p.90).

L'ultimo problema ad essere preso in considerazione è legato alle **politiche di immigrazione**. In particolare, le riflessioni che Sartori propone si articolano intorno a tre domande fondamentali:

1. "integrazione di chi?"
2. "integrazione come?"
3. "integrazione perché?" (p.94)

Prendendo in esame i difficili casi di convivenza tra immigrati e popolazioni autoctone, la tesi proposta dall'autore richiama ancora una volta il requisito della reciprocità e della disposizione alla collaborazione. Di qui l'osservazione per cui "l'integrazione avviene *tra integrabili* e pertanto [...] la cittadinanza concessa a immigrati inintegrabili non porta a integrazione ma a disintegrazione" (p.99). Qualsiasi tipo di **fondamentalismo** appare, allora, essere, inintegrabile all'interno di un progetto pluralistico; anzi, la presenza di posizioni estreme costituirebbe un concreto e temibile pericolo per qualsiasi progetto integrazionista. Il requisito fondamentale per una qualsiasi politica di integrazione sembra, dunque, essere almeno la disponibilità ad accettare compromessi circa le proprie pretese, quale punto di

partenza per un qualsiasi dialogo finalizzato all'intesa.

La ricchezza di spunti di riflessione che trova spazio in queste pagine fa della lettura di questo libro un'esperienza estremamente stimolante sotto differenti aspetti e prospettive.

L'idea dell'inintegrabilità dei fondamentalisti, innanzi tutto, impone un radicale ripensamento delle tradizionali categorie di tolleranza e accoglienza del "diverso", l'incontro/scontro con il quale, in questo caso, verrebbe avvertito non più come occasione di arricchimento e crescita interpersonale, ma come una situazione fortemente destabilizzante e pericolosa. Qui, inoltre, sembra riemergere il nodo problematico delle definizioni identitarie e del loro radicamento nella coscienza e nella consapevolezza degli individui. Sartori propone, qui, l'idea di una costruzione del tutto positiva delle identità di gruppo, che poco avrebbe a che fare con un'autentica presa di coscienza della condivisione di un comune destino, costruito sulla base di comuni valori.

A questo punto varrebbe la pena di notare che la constatazione per cui la coscienza di gruppo si rafforza nella discriminazione, collettivamente subita, non deve necessariamente significare che quella stessa coscienza venga costruita "a tavolino". Se un individuo viene discriminato non nella sua individualità, ma in quanto membro di un determinato gruppo o, comunque, in virtù di determinate caratteristiche che lo accomunano a qualcun altro, sembra del tutto naturale che questo stesso individuo cerchi appoggio in coloro che condividono la sua stessa esperienza. Una simile coscienza collettiva sembra emergere dall'interno, tra soggetti che si riconoscono come partner nella stessa situazione.

Ciò che potrebbe essere interessante prendere in considerazione è, a questo punto, la possibilità che qualcosa di profondo come l'identità possa essere imposta artificialmente dall'esterno. Potrebbe essere utile, cioè, soffermarsi a riflettere sull'opportunità di considerare, quasi romanticamente, le identità di gruppo come esistenti di per se stesse, oppure trattarle semplicemente come degli utili strumenti, costruiti in modo del tutto artificiale, per l'analisi sociologica.

Tanto più che, se le identità di gruppo fossero realmente costruite a tavolino, allora apparirebbe difficile comprendere il motivo per cui alcune di queste identità, in particolare quelle connotate in termini fondamentalistici, risultino così difficilmente integrabili e così profondamente radicate da impedire una qualsiasi revisione interna ed un qualsiasi adattamento alle richieste della comunità ospite.

Sulla scia di simili considerazioni, sensibili alla conservazione dell'elasticità del progetto pluralistico di fronte alle spinte di chiusura che proverrebbero da alcuni gruppi minoritari, si delinea la critica mossa da Sartori alle rivendicazioni dei multiculturalisti. Queste considerazioni paiono essere di notevole interesse, soprattutto in quanto rivolte contro la proposta tayloriana, che risente dei limiti intrinseci di ogni impostazione comunitarista, in cui le differenze culturali vengono portate all'estremo, a discapito dell'eguaglianza politica individuale. E' proprio a questo proposito, però, che l'analisi dell'autore si scontra con quello che pare essere il suo limite maggiore: l'identificazione, cioè, della proposta multiculturalista nel suo complesso con quella avanzata da Taylor. Il fronte dei cosiddetti "multiculturalisti" è ben più vasto del ristretto ambito, peraltro estremamente eterogeneo, dei filosofi comunitaristi. Una simile scelta teorica, che fa della proposta tayloriana l'unico modello di multiculturalismo ad essere considerato ed apertamente sfidato, sembra non tenere in

considerazione punti di vista come quello di Jürgen Habermas, all'interno dei quali non si trova nessuna tensione separatista, né alcun invito alla frammentazione del tessuto politico in nome della fedeltà a cerchie di lealtà particolari, di natura culturale. Nei termini habermasiani, infatti, multiculturalismo non è sinonimo di chiusura intraculturale, ma di apertura interculturale, di inclusione delle differenze, di riconoscimento politico delle identità, di tolleranza. Si può riconoscere, in una simile proposta, qualcosa di molto vicino all'idea di pluralismo proposta dallo stesso Sartori; un'idea che sembra poter risolvere in sé quella stessa opposizione tra istanze multiculturali e progetti pluralistici che il politologo rintraccia nella proposta teorica tayloriana, e che determina la base delle critiche qui rivolte al multiculturalismo nel suo complesso.

Indice

Prefazione; Parte Prima PLURALISMO E SOCIETA' LIBERA: 1. La società aperta: di quanto?, 2. Pluralismo e tolleranza, 3. Il pluralismo partitico, 4. L'impoverimento del concetto, 5. Livelli di analisi, 6. Tolleranza, consenso e comunità, 7. Comunità pluralistica e reciprocità, 8. Riepilogo; Parte Seconda MULTICULTURALISMO E SOCIETA' SMEMBRATA: 1. Il multiculturalismo antipluralistico, 2. Cultura, etnia e altro, 3. La politica del riconoscimento, 4. Riconoscimento, azione affermativa e differenze, 5. All'indietro dalla legge all'arbitrio, 6. Cittadino e cittadinanza differenziata, 7. Immigrazione, integrazione e balcanizzazione, 8. Conclusioni; Bibliografia.

L'autore

Giovanni Sartori è professore emerito dell'Università di Firenze e della Columbia University. E' accademico dei lincei e editorialista del "Corriere della Sera". Tra i suoi scritti più recenti, *Democrazia: cosa è?* (Rizzoli, 1993), *Ingegneria costituzionale comparata* (Il Mulino, 1998).

Links

- <http://www.soc-libera.org/scritti1/1bibsar.htm>
Bibliografia dell'autore.
- <http://www.dsp.unipi.it/bfp/pubbli/index.htm>
Bibliografia sulla Tolleranza, presso il Bollettino di Filosofia Politica
- <http://www.langolo.com/Forum/nov.-dic.%202000/sartori.htm>
GLI ISLAMICI E NOI ITALIANI. Dibattito (sereno) su immigrati e razzismo. Articolo tratto dal Corriere della Sera.
- <http://lgxserver.uniba.it/lei/rassegna/sartori.htm>
Rassegna stampa dello SWIF su Sartori.



[Torna alla home page Recensioni](#)

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