



Recensioni

Francesco Saracino, *La carne di Cristo* (Biblioteca cristiana), Marietti 1820, Genova – Milano 2010, 227 pp.

Davvero interessante e originale la trattazione del teologo e storico dell'immaginazione religiosa Francesco Saracino, autore in passato di trattazioni analoghe a questa. Egli riesce a coniugare i due campi di sua specializzazione in esposizioni che mettono insieme la *scientia fidei* e la storia dell'arte e della devozione. Il libro su *La carne di Cristo* affronta il tema della corporeità materiale del Verbo incarnato, secondo il registro metodologico or ora accennato. L'autore precisa che non si tratta di uno studio di estetica cristiana (cf. 7). Egli vorrebbe invece «trovare un accesso che permetta di vedere e di toccare la carne di Cristo, di integrare la relazione di verità che si instaura nell'ascolto della parola con i complementi di natura estetica, cioè sensibile, che sempre la scortano» (9-10). Non sfugge che la dicitura «carne di Cristo» è antica: la ritroviamo nel titolo di un'opera di Tertulliano. Ma Saracino nota che, «al di là dell'apologetica, è difficile individuare nella tradizione e presso i teologi moderni un trattamento della carne di Cristo adeguato all'importanza che essa riveste nell'attestazione evangelica e nel versante immaginativo del cristianesimo» (10). Di norma i Padri e i Concili non si soffermano sulla carne e su tutte le sue componenti, ma più sul concetto di corpo di Cristo (con i vari risvolti eucaristici ed ecclesiologici). Bisognerà

allora colmare la lacuna con una cristologia della carne di Cristo, ricorrendo alla «coscienza visionaria degli spirituali» ed alla proiezione della mistica nelle immagini che supportano la vita di fede dei credenti. A questa esplorazione è dedicata la trattazione.

L'autore dedica inizialmente un certo numero di pagine ad un'esplorazione biblica (particolarmente neotestamentaria) del tema visionario, notando che in genere – soprattutto nei Vangeli – l'approccio locutorio supera di gran lunga quello visionario. Nonostante tale discrezione visuale (per cui i Vangeli si rifiutano persino di descrivere un solo tratto fisico di Gesù), indirettamente si possono ricavare alcune suggestioni, prontamente esposte dall'autore. Colpisce che in tutta questa parte del libro manchi quasi del tutto l'apparato di note: soprattutto, ci si sarebbe aspettati un accompagnamento di riferimenti ad opere di esegesi e di teologia biblica. Ma sembra di poter dire che Saracino non ritenga l'approccio attuale degli studiosi della Scrittura adeguato ad affrontare il tema della carne. Lo deduciamo dal fatto che, ad es., alle pp. 26-27 egli annota: «Se tutte le generazioni del cristianesimo hanno sobbalzato per i sogni del veggente di Patmos [l'autore dell'Apocalisse] è perché egli pianificò un libro per indurre visioni. Una operazione, la sua, che funziona a condizione di abbassare la soglia dell'attitudine discriminante, assai alta invece presso gli esegeti che si sforzano di disinnescare la forza di queste metafore, seppellendole

sotto cumuli di commenti eruditi». Difficile dargli torto, anche se il giudizio non può essere generalizzato a tutti i singoli rappresentanti dell'esegesi contemporanea.

In seguito, Saracino cerca di delineare il meccanismo visionario, ipotizzando una certa corrispondenza tra dono e ricezione, ossia dichiarando il suo «allineamento tra le fila di quanti valutano i “fenomeni mistici” non solo in connessione ai meccanismi di varia natura (somatici, psicologici, fisici, sociologici, ...) implicati, ma altresì in riferimento alla apertura del soggetto religioso nei confronti dell'Assoluto, coerentemente alle limitazioni che lo strutturano» (35). Con ciò non si prende affatto una deriva rahneriana (si noti che K. Rahner non è mai citato nel libro). Saracino cerca solo di mettere insieme la donazione graziosa dall'alto della visione mistica, con la caratterizzazione espressiva della stessa, che compete al ricevente e quindi è condizionata da diversi fattori antropologici. Applicando tutto ciò alle apparizioni di Cristo risorto, scrive: «Non stiamo identificando l'archetipo-*Anthropos* con il Cristo risuscitato; invece, il Risorto agisce nella *phantasia* dei credenti attraverso uno schema che in essa preesiste con il compito di innalzare il desiderio» (41). Riprendendo la lezione agostiniana, poi, l'autore non omette di citare la mediazione angelica nel fenomeno delle visioni: «Solo il giorno del giudizio Cristo si manifesterà nella sua umanità gloriosa; nel frattempo, si espone all'immaginazione visionaria di alcuni privilegiati per il tramite del ministero angelico. Sono gli angeli che adeguano il suo corpo glorioso alle limitate capacità dei veggenti, attraverso la produzione di sembianze tratte dalla forma dell'uomo» (46).

Così l'autore si esprime nei primi tre capitoli. Il quarto è dedicato alla migliore delineazione delle caratteristiche proprie ad «Una cristologia figurativa». Qui il ruolo dell'icona cristologica assume rilievo centrale: «Per coloro che non sono gratificati da esperienze visionarie, le immagini svolgono un ruolo sostitutivo all'interno del medesimo processo [di elevazione spirituale]» (48-49). Molto interessante risulta il legame intuito tra vita ecclesiale e rappresentazione iconografica: «I modi dell'immagine sono sottoposti periodicamente a trasformazioni programmatiche. Al di là di tutte le ragioni che gli storici adducono per spiegare i cambiamenti dei modi delle immagini (lo “stile”), dalla nostra prospettiva riteniamo che essi corrispondono a slittamenti significativi all'interno dell'*episteme* ecclesiale che non sono registrati dai teologi delle *scholae*» (49). A noi pare che questo criterio sarebbe facilmente e utilmente applicato, per fare solo due esempi, all'immagine/visione del Sacro Cuore di Gesù (santa Margherita M. Alacoque, sec. XVII) ed a quella di Gesù misericordioso (santa Faustina Kowalska, sec. XX).

Una cristologia figurativa, dunque, partirà dalle evidenze neotestamentarie sulla fisicità e gestualità di Cristo e sulle apparizioni del Risorto, per poi affrontare la fenomenologia visionaria e artistica sviluppata nei duemila anni di fede cristiana. L'autore precisa: «Indipendentemente dalla cristologia dei concili e dei teologi, a noi interessa individuare le associazioni proiettate sull'anatomia del Figlio di Dio quando essa viene rappresentata dagli artisti e interiorizzata dai fedeli. Associazioni di carattere affettivo e simbolico, che occorrerà rivisitare per il vantaggio che apportano a una comprensione dell'attualità del Risorto nell'esperienza della

Chiesa» (54). In questo libro, tuttavia, l'autore non esplora l'ambito della letteratura e dell'arte cristiane nella sua totalità, bensì limitandosi al periodo che intercorre tra la fine del Medioevo ed il XIX secolo.

I capitoli seguenti del volume sono perlopiù dedicati a tale esplorazione, ricca di testi e di suggestioni davvero notevoli e a tratti inusuali. A mo' di esempio, ricordiamo le orazioni di santa Brigida, che si concentrano sulle diverse parti del corpo di Cristo, tra cui anche le orecchie, le narici, i denti, la barba e persino l'apparato digerente: «Mio Signore Gesù Cristo – scrive la Santa – siano benedette la gola, lo stomaco, le viscere e tutte le tue sacre interiora siano sempre onorate, poiché nutrono ordinatamente il tuo corpo prezioso e sostengono alla perfezione la vita corporale per la redenzione delle anime e la gioia degli angeli» (cit. p. 69). Ma non ci si scandalizzi nel vedere che la Santa di Svezia dedica un'orazione anche agli organi genitali di Cristo (cf. 70), un aspetto che d'altro canto si ritrova anche in diversi altri autori ed artisti.

Lasciamo al lettore interessato di percorrere questi capitoli antologici. Dal canto nostro vogliamo sottolineare come la ricerca di Saracino, oltre che per le tante informazioni di dettaglio, risulta preziosa forse ancora di più per il guadagno di fondo che ne deriva: la riscoperta del principio non solo della "corporeità", bensì persino della "carnalità" del cristianesimo, ossia della sua massima concretezza. Un principio che ha perso piede in epoca moderna, a causa di una marcata tendenza spiritualista, che paradossalmente spesso si cela dietro proclami di pretesa praticità del vissuto cristiano, mentre non di rado nasconde forti tendenze gnostiche. Saracino ci riporta, assieme ad una moltitudine di testimoni da lui evocati e raccolti,

alla carne di Cristo. Di questo bisogna essergli grati, cercando di mantenere il "principio della carnalità" del cristianesimo sia nella riflessione sistematica teologica, che nella pastorale ecclesiale.

Mauro Gagliardi

Piero Viotto, *Il pensiero contemporaneo secondo J. Maritain*, Città Nuova, Roma 2012, 334 pp.

Si tratta di un volume che fa corpo con un altro, dal titolo: *Il pensiero moderno secondo J. Maritain*, uscito, nel 2011, presso la medesima casa editrice e da noi recensito sulle pagine di questa stessa rivista. Esso non arriva fino a «sviluppare dettagliatamente l'analisi della filosofia contemporanea con la diaspora del pensiero debole nel pluralismo delle sue correnti», perché Maritain, che muore nel 1973, giunge appena ad affacciarsi su questo mondo multiforme. Ciò che Viotto intende fare è, invece, presentare le proposte che il filosofo francese ha avanzato «per uscire dalla crisi del relativismo e del nichilismo»: «il recupero del pensiero scolastico, del realismo di san Tommaso, senza perdere i valori espressi dalla modernità» (p. 7). Maritain, infatti, assistendo a quel «destrutturarsi della filosofia come ricerca metafisica, iniziatosi con il criticismo kantiano» (p. 8) e che condurrà al relativismo contemporaneo, vi oppone l'istanza di «ritrovare una *ragione forte*, capace di confrontarsi con i problemi della metafisica».

Il libro fa, inoltre, largo uso delle corrispondenze epistolari intercorse fra Maritain e altri intellettuali (filosofi, teologi, scrittori, artisti). E ciò perché il suo pensiero non è mai l'espressione di un uomo solo, ma è «un pensiero in dialogo, capace di trovare la verità ovunque essa sia»,

essendo quest'ultima non «esclusiva di un sistema filosofico, ma inclusiva di tutti coloro che la cercano» (p. 9).

Si inizia con l'esame proprio del criticismo di Kant e delle sue tre Critiche. In riferimento alla prima, la *Critica della ragion pura*, Maritain nota come l'analisi della conoscenza umana che in essa è condotta metta capo ad un fenomenismo, vista l'impossibilità di cogliere, al di là dell'esperienza, l'essere, l'intelligibile. In riferimento alla seconda, la *Critica della ragion pratica*, egli nutre sì una grande considerazione, ma ne individua limiti e contraddizioni. Nota, ad esempio, come anche in essa, e non solo nella precedente, sia in atto una rivoluzione copernicana, che conduce ad «una morale acosmico-idealistica», fondata unicamente sui dati interiori della coscienza. Ne discende che tutta la vita morale è centrata non più sul bene, ma sul dovere: un atto non va compiuto perché buono, ma è buono perché va compiuto. Mentre, nel primo caso, la ragione umana è «una misura misurata», nel secondo, invece, essa è «una misura puramente misurante» (p. 25). Circa la libertà umana, inoltre, Maritain nota come, in Kant, si dia una confusione fra la sua configurazione psicologica, come libertà di scelta e libero arbitrio, e la sua configurazione morale, come autonomia e adesione alla legge. «La libertà coincide con la moralità, perché consiste nel dare a se stessi la legge, nell'essere indipendenti da qualsiasi condizionamento esterno» (p. 29). Ma proprio qui si annida il problema, perché l'uomo conquista la sua autonomia, solo se conforma le sue azioni alla verità, quale è conosciuta dalla ragione nella realtà totale della sua manifestazione. In riferimento alla terza, infine, la *Critica della facoltà di giudizio*, Maritain nota come essa contenga sì

osservazioni acute, ma come queste siano viziate proprio da quel soggettivismo che domina nella teoria della conoscenza.

Dopo Kant, il libro passa ad esaminare l'idealismo etico di Fichte, l'idealismo estetico di Schelling, nonché l'idealismo assoluto di Hegel. In quest'ultimo, Maritain vede il compimento di un processo iniziato con Cartesio: la secolarizzazione del cristianesimo. Qui, la filosofia, avanzando la pretesa di inverare in sé la religione, finisce per sostituire la relazione frontale di persona a persona con il rapporto cognitivo soggetto-oggetto. Hegel viene accusato, inoltre, di essere un sofista, in quanto avrebbe fatto cadere la barriera fra essere logico ed essere reale: in lui, la conoscenza delle cose è trasferita, definitivamente, nel mondo del puro pensiero. Ne discende che non è più possibile separare la logica, come studio del pensiero, dalla metafisica, come studio dell'essere: metafisica e logica, essere e pensiero arrivano a coincidere interamente. Un'ultima osservazione critica di Maritain su Hegel, riguarda la soppressione dialettica della persona, da lui operata: il singolo trova la sua libertà non sul piano della scelta etica individuale, ma solo facendosi assorbire dallo Spirito Assoluto.

Dopo Hegel, la storia della filosofia occidentale, proprio per reazione a quest'ultimo, conosce una caduta nell'irrazionalismo, con Schopenhauer e Nietzsche, e vive un primo annuncio dell'esistenzialismo, con Kierkegaard. In riferimento a quest'ultimo, Maritain fa un'importante affermazione, ossia che l'intuizione centrale del suo pensiero sarebbe la stessa che tocca il cuore del tomismo: il valore assolutamente singolare dell'esistere. Il punto è, però, che tale riconoscimento sarebbe vizioso dal fatto di nascere in seno

all'angoscia che, per l'autore danese, non investe il piano oggettivo della filosofia, ma è solo una forma soggettiva dell'esperienza spirituale dell'uomo.

Dalla scuola hegeliana esce anche Marx, a cui Maritain si accosta da un'ottica più filosofica che politica e nella cui prospettiva materialistica egli coglie la quintessenza dell'immanentismo. I due caratteri fondamentali dell'epistemologia marxista sono individuati nel praticismo e nel dialetticismo: da un lato, la conoscenza è risolta interamente nell'azione, nell'attività di trasformazione del mondo, dall'altro, la natura di una cosa è identificata, in tutto e per tutto, con la storia di essa. In definitiva, l'uomo è sì, per Marx, un essere attivo, creatore dell'ambiente che lo circonda, ma lo è in un senso fissato, deterministicamente, dall'evoluzione dei rapporti sociali e di produzione.

In Maritain, troviamo, inoltre, una critica nei confronti del comunismo, basata sulla filosofia politica di san Tommaso: mentre la proprietà è *naturaliter* privata, è solo l'uso di essa che deve essere, invece, in comune.

La vicenda della storia della filosofia occidentale prosegue, poi, con il positivismo, il quale, dal punto di vista di Maritain, cadrebbe vittima di un equivoco metodologico: pretendere di indicare le leggi del comportamento senza identificare la loro causa. Il mondo dei fenomeni diviene, così, un mondo di leggi senza cause e la scienza una riflessione sul "come" piuttosto che sul "perché".

E siamo così alla filosofia del Novecento e alla prima manifestazione di essa: la fenomenologia. Come si sa, quest'ultima, avendo un precursore in Franz Brentano, non è del tutto lontana dal tomismo. E non lo è anche in uno dei suoi sviluppi: quello relativo al nome di Edith Stein. Al padre della fenomenologia, Husserl, Maritain muove

due critiche. La prima è che non si può definire a priori la razionalità, perché essa è una relazione fra lo spirito umano e la realtà. La seconda è che la verità non sta nella correttezza formale delle operazioni della logica, ma proprio «nel vedere la realtà mediante l'intuizione dell'essere» (p. 163).

Seguace della fenomenologia, anche se poi se ne distacca, è Heidegger. In lui, si trova sì un'affermazione del primato dell'esistenza sull'essenza, ma essa non significa che l'atto precede la potenza, ma solo che l'esistenza non attua nulla, che l'uomo esiste, ma che non c'è natura umana. Posizione, questa, che è radicalizzata, fino all'estremo, da Sartre, in cui l'azione umana è sganciata da qualsiasi forma di legge precedente e la nostra libertà viene abbandonata a se stessa.

In Maritain, si trovano giudizi molto interessanti anche su Wittgenstein e su Freud. Circa il primo, a proposito di una proposizione del *Tractatus* – «Non come il mondo è, è il mistico, ma *che* esso è» (6.44) – afferma che può essere considerata come una valida asserzione della metafisica dell'*esse*. Circa il secondo nota che, per quanto il suo pensiero poggi su una negazione completa della libertà e della spiritualità, una comprensione corretta delle sue scoperte può condurci, nonostante tutto, all'acquisizione di una coscienza migliore del mondo in cui viviamo.

Un filosofo la cui influenza su Maritain è difficile da sopravvalutare è, invece, Bergson. Egli ne segue l'evoluzione, passo dopo passo, ed è proprio in dialogo con lui che la sua vocazione filosofica personale viene maturando. Al riguardo, ricordiamo che una sua opera, *Da Bergson a Tommaso d'Aquino* (1944), già nel titolo, voleva indicare, nell'ordine, la stazione di partenza e quella di arrivo del suo pensiero.

Maritain ha in alta considerazione il modo in cui Bergson parla dell'intuizione, ma lo vede ancora troppo imbevuto di psicologismo. Essa, infatti, non presenta un profilo intellettuale, per cui, solo approssimativamente può essere assimilata all'intuizione dell'essere del tomismo.

Viotto conclude il libro presentando il confronto di Maritain con il personalismo di Mounier, che prima affianca nella fondazione della rivista «Esprit», ma da cui poi si allontana, con la nuova scolastica e con Gilson. Con quest'ultimo, in particolare, egli condivide il progetto di fondazione di «una filosofia cristiana distinta dalla teologia», nonché «radicata nell'intuizione dell'essere» (p. 275). «Maritain e Gilson concordano nel precisare che la filosofia procede con la sola ragione, ma che esiste uno “stato cristiano” della filosofia per gli apporti che la rivelazione cristiana ha fornito al filosofare» (p. 276).

Giuseppe D'Acunto

Mauro Gagliardi, «In memoria di Me». Il sacerdote fa l'Eucaristia e l'Eucaristia fa il sacerdote (con prefazione del Cardinale Antonio Cañizares Llovera), (Strumenti per la Riforma 5), Cantagalli, Siena 2012, 216 pp.

Il sacerdozio ordinato è al centro di questo libro, una delle recenti pubblicazioni del professor Don Mauro Gagliardi. Si tratta di riflessioni sulla figura del sacerdote in chiave eucaristica, svolte in un clima di lettura spirituale e di dialogo, giacché il libro è nato da meditazioni di esercizi spirituali predicati ai seminaristi. Se si volesse riassumere in poche parole lo scopo di questo contributo ricco e prezioso, si potrebbe dire

che è quello di aiutarci a celebrare e vivere bene l'Eucaristia, come scrive il Cardinale Antonio Cañizares Llovera nella sua prefazione al libro (p. 11). L'Eucaristia racchiude tutta l'esistenza sacerdotale, perché da essa nasce anche la «carità pastorale», che dall'illustre autore della prefazione è presentata come il principio unificatore delle diverse attività del sacerdote (p. 9).

Tutta l'impostazione del libro è quindi eucaristica, dal sottotitolo, ispirato alla famosa relazione di circolarità fra Eucaristia e Chiesa, allo sviluppo dei temi, che segue l'ordine delle diverse parti della Santa Messa. Così ogni capitolo spiega aspetti particolari della vita e attività sacerdotali, prendendo spunto dai diversi momenti della Celebrazione eucaristica, dal segno della Croce all'inizio fino alla benedizione.

Il corpo del libro è diviso in due sezioni, che corrispondono alle due parti del sottotitolo. La prima, sul sacerdote che fa l'Eucaristia, consta di appena un capitolo, la seconda invece di otto, dando così chiaramente la priorità alla causalità dell'Eucaristia sul sacerdozio.

Ogni capitolo porta un titolo che descrive un aspetto dell'identità e della missione sacerdotali (il pastore, il medico, il mediatore ...). Poi sono proposti uno o vari brani della Sacra Scrittura, che servono come base per le riflessioni che seguono. I capitoli, però, non vogliono sviluppare un commentario a tali testi della Scrittura, ma piuttosto cercano di andare oltre, offrendo spunti per la riflessione e la prassi di vita in ciascuna delle nove sfaccettature del sacerdozio che il libro presenta. Così vuole compiere il senso profondo della Scrittura, che si realizza quando si fa vita nella quotidianità del credente. Il sacerdote, senza dubbio, ha la responsabilità particolare di conformare tutta la sua esistenza al Vangelo, perché il

giorno dell'ordinazione, egli promise d'imitare – con l'aiuto di Dio – ciò che fa all'altare. Questa promessa viene ricordata come un principio ispiratore del libro tanto nella prefazione del Cardinal Cañizares quanto nell'introduzione dell'autore stesso.

Il libro si apre con un capitolo sul sacerdote come «pastore», di carattere piuttosto generale. Inquadra tutto il libro entro il tema della preparazione al sacerdozio, con le sue quattro aree della formazione umana, spirituale, intellettuale e pastorale (p. 20). Inoltre propone come base di ciò che segue la liturgia, come scuola per il sacerdote nella quale si forma il cuore di un vero pastore.

La seconda sezione del libro sviluppa queste lezioni dell'Eucaristia per la vita sacerdotale. Come esempi, siano menzionati il capitolo sesto, «L'espia-tore», basato sulla preghiera eucaristica e il momento della consacrazione, e l'ottavo, «L'adoratore», in relazione con la Comunione eucaristica.

Il primo dei due è un buon esempio per il modo profondo, serio, ma sempre sereno ed equilibrato dell'autore di trattare i temi proposti. La riflessione sul momento solenne della consacrazione dà origine a una breve esposizione per ricordare che la celebrazione eucaristica è vero sacrificio, che rende presente l'unico sacrificio di Cristo sulla Croce. Di conseguenza anche il sacerdote deve essere disposto a prendere su di sé la sua croce e morire a se stesso nel compimento della volontà di Dio. L'autore offre poi varie applicazioni molto concrete sulla necessità di ascesi e anche di penitenza, oltre a uno stile di vita disciplinato. È caratteristico, però, che l'autore non si fermi qui, cosa che avrebbe forse lasciato l'impressione di un'immagine troppo oscura e quasi inumana della vita del sacerdote. In realtà, Dio non lascia soli i suoi, e così non

mancherà neanche il necessario appoggio umano. L'autore ricorda che neppure Gesù era totalmente abbandonato nell'ora della sua Passione. Sotto la Croce c'erano anzitutto sua Madre e il discepolo amato. Perciò, il capitolo continua con una bella riflessione sul valore di quest'umana «compagnia della croce» (p. 151) nella vita sacerdotale, a partire dalla Vergine Maria, ma includendo anche la madre del sacerdote sulla terra e i confratelli o altri amici.

L'ottavo capitolo a sua volta riesce a evocare per il lettore quell'intimità del discepolo amato chino sul petto di Gesù, che in modo analogo è riservato al sacerdote al momento della Comunione eucaristica, come ricompensa sovrabbondante per la donazione della sua vita al servizio del Signore. L'autore poi ricorda la necessità di un'adeguata preparazione per tale grazia e tratta dei mezzi principali per coltivare il fervore eucaristico, fra cui l'adorazione eucaristica, la preghiera mentale e del breviario, e il silenzio.

In generale, lo stile del libro è sempre molto fluido e chiaro, permettendo una lettura gradevole del libro, che è anche presentato in un'edizione ben curata. Essendo il libro così ricco in citazioni del Magistero, dei Padri della Chiesa e di altre fonti di teologia e spiritualità, però, sarebbero giustificati e benvenuti un indice delle fonti citate e un indice analitico, per ritrovare le informazioni molto utili e precise presentate nel libro. Certamente, questo non è obbligatorio in un libro di meditazioni, e poi il testo non è troppo esteso, per cui si comprende l'assenza di tali indici. Al bisogno, si potranno sfogliare di nuovo le pagine per trovare l'informazione desiderata, e nel cammino il lettore spesso riscoprirà qualche altro spunto utile per la propria riflessione e la propria vita spirituale.

I contenuti, quindi, sono molto vari, dalle raccomandazioni pratiche nell'ambito della formazione umana fino a riflessioni teologiche e spirituali sul sacerdozio e temi ad esso correlati; per esempio, la domanda di quando finisce la presenza reale del Signore per corruzione delle specie (pp. 190ss), connessa con applicazioni concrete (purificazione dei vasi sacri) e spirituali (non perdere nessuno di quelli che il Padre gli ha affidato). Quest'ampia gamma di contenuti si spiega con l'interesse dell'autore per una formazione integrale del sacerdote, già espresso nel primo capitolo del libro, e seguendo i pronunciamenti del Magistero sulla formazione sacerdotale. Con tanta ricchezza di contenuti, si augura anche un grande pubblico per questo volume. Lo troveranno utile non soltanto i seminaristi e sacerdoti che vogliono rinnovare la coscienza della grandezza del dono ricevuto, ma anche tutti coloro che sono interessati allo studio teologico del sacramento dell'ordine e dell'Eucaristia.

Tobias Völkl, L.C.

Martin Davis, *Il calcolatore universale. Da Leibniz a Turing*, Adelphi ed. (nuova ed. 2012) 327 pp.

M. Davis, attraverso tappe di una storia sofferta dall'uomo nel confrontarsi con l'infinito e tentare di "misurarlo", offre una risposta al sogno di emulare le capacità della mente umana: il "sogno di Leibniz". Una delle più grandi conquiste intellettuali di tutti i tempi. L'Autore prende il lettore per mano lungo il cammino del pensiero matematico, da W. G. Leibniz a K. Gödel e A. Turing, attraverso passaggi obbligati: G. Boole, G. Frege, G. Cantor e D. Hilbert, delineandone i tratti umani, finan-

che tragici delle loro storie personali. L'ottimismo leibniziano opponeva "alle evidenti miserie del mondo, che l'onnisciente Iddio, al cui cospetto stava la totalità dei possibili mondi, aveva creato, nella sua infallibilità, il migliore fra essi, [...] che si potesse fare qualcosa di simile anche per l'intera conoscenza umana"; un'*enciclopedia* dell'intero sapere la quale, mediante "nozioni fondamentali e cruciali e dei simboli a esse adeguati" (p. 37), fossero riducibili a regole deduttive: il *calculus ratiocinator*. I «simboli *f* e *d* non erano suoni privi di significato ma stavano per concetti, e fornivano quindi un modello di quell'idea meravigliosa, affacciata alla sua mente [...] di un alfabeto che rappresentasse *tutti* i concetti fondamentali» (p. 31); la ricerca di un "sistema di simboli che non solo fosse «reale» ma abbracciasse anche il pensiero umano in tutta la sua estensione" (p. 35) e la cui *caratteristica universale* consista "in una certa scrittura o lingua ... che rappresenta perfettamente le relazioni fra i nostri pensieri" (Davis, p. 36, cit. Leibniz voll. VII, pp. 182-188). Il "sogno di Leibniz" si concretizzerà in "rame e silicio", con la *macchina di Turing*, un elaboratore algoritmico, o macchina teoretica, in grado di calcolare universalmente *tutte* le condizioni possibili. Tuttavia il "sogno" rimarrà tale; se infatti molteplici funzioni sono state emulate, e tante altre lo saranno in futuro, alcuni aspetti della mente umana sfuggiranno comunque, e non certo per questione di 'tempo', alla contenibilità e alla riproducibilità informatica.

Tuttavia, sottolinea l'Autore, gli elementi caratterizzanti l'essere umano – vissuto, emozioni, senso comune, coscienza – non possono, a tutt'oggi, realizzare completamente il "sogno" leibniziano. D'altra parte, i processi razionali della mente, come l'attività specu-

lativa *interna* al problema matematico, con le rispettive implicazioni ontologiche e l'uso dei contenuti *semantici* del linguaggio, debbono distinguersi dalla pura funzionalità di un calcolatore, come elaboratore linguistico della sola *sintassi*. I suoi algoritmi sono infatti costruiti della «teoria della calcolabilità – in bilico tra matematica, ingegneria, elettronica e filosofia» - e da una matematica *esterna* i cui procedimenti emulano strutture naturali e ricostruiscono sistemi razionali producendone altri. Davis sottolinea tale differenza. Nel cammino del pensiero matematico, egli non trascura alcun elemento umano tanto che il problema dell'infinito, da scottante questione matematica, attraverso passi fondamentali, viene tradotto come problema dell'uomo: da strumento espressivo del puro linguaggio matematico si trasforma in problema ontologico investendo l'intera realtà umana.

Un primo passo cruciale su questo cammino fu tentato da Boole, con l'audacia intellettuale di aver coniugato la logica con l'algebra. Il logico inglese si chiese "ciò che sarebbe l'algebra ordinaria se fosse limitata a due soli valori, 0 e 1" (p. 55), e quali legami logici coerenti potessero sussistere con il principio di non-contraddizione, assioma aristotelico fondamentale grazie al quale è possibile pensare razionalmente. Il sistema logico booleano estendeva bel oltre quello di Aristotele; con tale sintesi, Boole ampliava la capacità linguistica della matematica a linguaggio universale, in quanto "la scienza della logica gode di un'immunità da quelle condizioni d'imperfezione e progresso cui sono soggette le altre scienze" (p. 57). Egli, in particolare, "avrebbe dimostrato l'efficacia dei propri metodi prendendo come esempio la prova dell'esistenza di Dio: in effetti, egli riuscì così bene a dar vita a una parte del sogno di Leibniz da

ridurre la complicata deduzione di Clarke a un semplice insieme di equazioni" (p. 43). (Per la prova di S. Clarke le premesse sono: *a*) qualcosa esiste; *b*) se qualcosa esiste, allora, o qualcosa è sempre esistito oppure le cose che esistono ora sono sorte dal nulla; *c*) se qualcosa esiste, allora, o esiste per necessità della sua propria natura, oppure per volontà di un altro essere; *d*) se esiste per necessità della sua propria natura, allora qualcosa è sempre esistito; *e*) se esiste per volontà di un altro essere, allora l'ipotesi che le cose esistono siano sorte dal nulla è falsa).

Col passo successivo, Frege costruisce "il primo sistema logico pienamente sviluppato e capace di abbracciare tutti i ragionamenti deduttivi della matematica ordinaria e [...] l'analisi logica per lo studio del linguaggio" (p. 67). Un sistema logico esteso a qualsiasi inferenza deduttiva e all'interno del quale la stessa matematica potesse ridursi, nel tentativo "di sviluppare la sua logica senza usare la logica stessa" (p. 79), mediante il linguaggio ideografico rigorosamente sintattico (*Begriffsschrijf*). Tuttavia, l'aspirazione di un linguaggio in grado di assimilare "tutte le verità della scienza e della filosofia" (p. 84) fu delusa dalla complessità dei procedimenti inferenziali dell'ideografia, in contrasto con l'efficienza di calcolo auspicata dal "sogno" leibniziano.

Nel programma logicista sui fondamenti dell'aritmetica, Frege utilizzò il procedimento degli insiemi su insiemi del quale B. Russell dimostrò il contenuto auto-contraddittorio: "l'insieme ϵ di tutti gli insiemi è ordinario o straordinario? Deve essere o l'uno o l'altro, e non può essere né l'uno né l'altro. E' possibile che sia ordinario? Ammettiamo; in tal caso appartiene a se stesso, essendo la classe di tutti gli insiemi ordinari – ma allora è straordinario. Bene.

Dunque ε deve essere straordinario e perciò, essendo l'insieme degli insiemi ordinari, non appartiene a se stesso; solo che questo lo rende ordinario. Arriviamo così a una contraddizione in entrambi i casi" (p. 82). L'auspicio del programma di Frege, nonostante fallita la pretesa della *Begriffsschrijf* di riassumere "tutta la logica usata nella matematica ordinaria", decretando quasi la morte del "sogno", sarebbe riemerso in futuro con Turing.

Davis riconosce il primo atto di questa ripresa nell'impresa epocale di Cantor. Le controversie tra linee di pensiero aprirà – come osservò J. C. F. Gauss – "lo scenario di una battaglia grandiosa e decisiva" (p. 88). La successione dei numeri naturali vs infinito era l'aristotelico "infinito in potenza"; per lo Stagitita l'infinito "concluso" o "attuale" era illegittimo. Ciò influenzò la filosofia e la teologia scolastiche in quanto si pensava coinvolgesse "un aspetto di Dio e che quindi dovesse rimanere un mistero per gli esseri umani". Leibniz sentenziò a riguardo: «Io sono a tal punto a favore dell'infinito attuale che anziché ammettere che la natura l'aborrisca, come comunemente si dice, ritengo che essa vi faccia ricorso spesso e ovunque, onde mostrare più efficacemente le perfezioni del suo Autore» (pp. 86-87).

Al contrario, Gauss affermava: "Soprattutto io protesto contro l'uso di una quantità infinita come quantità *completa*, che in matematica non è mai lecito. L'infinito è solo un modo di parlare col quale, propriamente, scorriamo di limiti" (p. 87). Frege, dal canto suo, "appoggiava la scelta di Cantor di allargare il dominio della matematica fino a includere l'infinito in atto" (p. 87). La scelta, sottolinea l'Autore, poneva Cantor dinanzi al dilemma: o non ha senso parlare del *numero* degli elementi di un

insieme infinito, *oppure* qualche insieme infinito avrà lo stesso numero di elementi di uno dei suoi sottoinsiemi" (p. 93). Egli "creò un concetto di numero applicabile anche a insiemi infiniti [ovvero] che un insieme infinito potesse avere lo stesso numero di elementi di una delle sue parti" (p. 93): una parte è equivalente alla totalità. Sulla base di tale definizione, si costruisce la potenza del numerabile o primo livello d'infinito \aleph_0 .

Ma nella nuova prospettiva cantoriana, i numeri irrazionali introducono a nuove dimensioni e strutture incommensurabili sempre più complesse: la potenza del continuo. Essa concepisce un'infinità di punti contenuta in un segmento piccolo a piacere, più denso del numerabile. L'intelletto umano apre, così, a un nuovo livello d'infinito \aleph_1 . Ora, *l'ipotesi del continuo* afferma che qualsiasi insieme infinito di numeri reali vede appartenere o al primo o al secondo livello, per cui, secondo Cantor, non vi sarebbe alcun insieme intermedio. Gli infiniti si distinguono in infiniti costruibili e non costruibili. Per i primi (*cantoriani*) tra infinito numerabile e quello del continuo non v'è potenza intermedia. Per gli infiniti non costruibili l'ipotesi del continuo non vale; P. Cohen, dimostrandone l'esistenza, aprirà alla matematica non cantoriana. Ciò negherà la certezza in matematica.

L'approccio all'infinito, d'altra parte, incorre in gravi paradossi: "il tentativo di raccogliere in un unico insieme la totalità dei numeri cardinali transfiniti. Se esiste l'insieme di tutti i numeri cardinali, qual è il suo numero cardinale? Come poteva, un numero cardinale, essere più grande di tutti i numeri cardinali?" (p. 107). Russell colpì gravemente con l'assunto: può esistere l'insieme di tutti gli insiemi? Non tro-

vando alcuna possibilità di uscita, il filosofo e logico inglese formulò il famoso paradosso “dell’insieme di tutti gli insiemi che non sono elementi di se stessi” (pp. 107-108), e per il quale Frege giunse a dire che “per uno scienziato non c’è niente di peggio che veder crollare i fondamenti del suo lavoro proprio quando questo è stato appena completato” (p. 66). L’intuizione del *transfinito* divise, così, le opinioni dei logici e dei matematici: per “alcuni la teoria degli insiemi era parte integrante della matematica [...] mentre altri cercavano di impedire che la vera matematica venisse contaminata dal transfinito di Cantor” (p. 108), tra i quali l’acerrimo nemico L. Kronecker. Ciò aggravò il già precario stato mentale di Cantor.

Il *transfinito*, definito da Hilbert “il paradiso di Cantor”, d’altra parte, conduce ad ammettere che “il ruolo dell’infinito nell’aritmetica non può essere negato” (p. 112). Davis sottolinea che Cantor valutava “strettamente legate al lavoro sull’infinito le sue ricerche filosofiche e teologiche; era convinto, ad esempio, che al di là del transfinito esistesse un infinito assoluto che il semplice intelletto umano non avrebbe mai potuto comprendere” (p. 109). Infinito potenziale, infinito attuale, infinito assoluto: tali i gradi d’infinito con i quali l’uomo deve confrontarsi. L’infinito, nonostante non si espliciti negli eventi fisici, si mostra per l’intelletto umano nella sua essenza logica rigorosa: l’esistenza, nel senso logico-ontologico, per le scienze matematiche non conduce a contraddizione.

Partì, così, la sfida di Hilbert al *Congresso Internazionale di Parigi* del 1900. *L’ipotesi cantoriana del continuo* fu il primo dell’elenco dei problemi aperti; *la coerenza degli assiomi euclidei*, a seguire. Le implicazioni del programma hilbertiano coinvolsero la *que-*

stione ontologica della matematica: l’esistenza degli oggetti matematici devono dimostrarsi nella loro *non-contraddittorietà*. Hilbert concluse: «... se si può dimostrare che gli attributi assegnati a un concetto non porteranno mai a una contraddizione mediante l’applicazione di un numero finito di processi logici, io dico che l’esistenza della matematica del concetto ... è con questo dimostrata» (p. 122). Il programma di coerenza hilbertiano considera che: “ogni problema matematico ben definito deve necessariamente essere suscettibile di una soluzione esatta [...] cerca la soluzione. Puoi trovarla con la pura ragione” (p. 121); pertanto, “dando risalto al potere del pensiero astratto [e il fatto che] la soluzione di Hilbert spalancava una finestra sulla matematica del nuovo secolo [con] la morte della teoria classica degli invarianti algebrici” (p. 118), gli assiomi hilbertiani definirono quella presunta coerenza dalla quale non sarebbe derivata alcuna contraddizione.

Contrapposta alla tesi hilbertiana sulla coerenza è quella di Kronecker per il quale “le dimostrazioni matematiche di esistenza [debbono essere] *costruttive*; in altre parole, per essere accettabile una dimostrazione di oggetti matematici soddisfacenti determinate condizioni [debbono] anche fornire un metodo per costruire esplicitamente tali oggetti” (p. 125). Tuttavia, tra le fila degli oppositori del primo problema sul transfinito, oltre a Kronecker, vi fu H. Poincaré il quale sentenziò che “non esiste un infinito in atto (dato e completo). I cantoriani l’hanno dimenticato e sono caduti in contraddizione” (p. 124). In questa strenua lotta intellettuale A. N. Whitehead e Russell, nei *Principia Mathematica* (PM), tentarono di realizzare il programma logicista di Frege, nonostante gravi difficoltà ad aggirare para-

dossi mediante assiomi *ad hoc* (*assioma della riducibilità*), mostrando “che la formalizzazione completa della matematica entro un sistema di logica simbolica era perfettamente realizzabile” (p. 126).

L'Autore affronta l'inevitabile problema ontologico della matematica. Per l'intuizionismo di L. Brouwer, la matematica è una proiezione della nostra coscienza fin dallo stadio primordiale dell'uomo, e non espressione di un fenomeno linguistico, sostenendo, inoltre, che la logica è un prodotto della matematica, e non il contrario, secondo le tesi di Frege e Russell. Brouwer apre a una critica aperta, rispetto a Cantor, negando la “banalità” del continuo; riguardo a Hilbert affermando, circa la derivazione dell'esistenza matematica dalla non-contraddittorietà, che “... in matematica *esistere* [corsivo di Brouwer] significa essere costruito attraverso l'intuizione, e la questione se un certo linguaggio sia coerente non solo è priva di per sé d'importanza, ma non è nemmeno un criterio di esistenza matematica” (p. 128). Con la *metamatemtica* o *teoria della dimostrazione*, Hilbert tenta di aggirare le critiche di Brouwer e H. Weyl costruendo una “matematica classica su base intuizionistica, riducendo in tal modo l'intuizionismo all'assurdo” (Davis cit. von Neumann, p. 133). Il dibattito tra Hilbert e Brouwer-Weyl coinvolgeva problemi filosofici della conoscenza convergendo nel criticismo kantiano. L'intuizionismo di Brouwer progettava di ricostruire la matematica prescindendo dal continuo classico dei numeri reali e del principio del terzo escluso.

Il programma hilbertiano mirava a custodire l'ipotesi del continuo come “il fiore più ammirevole dell'intelletto umano, e più in generale una delle massime vette dell'attività puramente ra-

zionale dell'uomo” (p. 133 cit. van Heijenoort, 1967, p. 373). L'ipotesi del continuo aprì nella storia del pensiero matematico un dibattito che verrà definitivamente risolto con il teorema dell'indecidibilità. La prima risposta alla pretesa del programma hilbertiano di giustificare razionalmente la coerenza logica interna alla matematica, venne dai due teoremi di K. Gödel, i quali provano che la coerenza di un sistema si fonda *nell'impossibilità di essere dimostrata*. Riflettendo sul fatto di “considerare un sistema logico formale dall'esterno anziché dall'interno” (p. 151), egli si chiese se “la proprietà di un numero naturale di essere il codice di una proposizione dimostrabile in PM è essa stessa dimostrabile in PM” (p. 153). Il logico moravo riuscì a provare la sua non-dimostrabilità in quanto “proposizioni A, [...] lette tramite la codifica, asserivano che una certa proposizione B non era dimostrabile in PM” (p. 153). Rispetto ai PM che contengono l'intera potenza della matematica classica, Gödel dimostra che i sistemi formali, per quanto potenti, non estendono all'intero dominio della verità matematica, pertanto la “pietra angolare della dimostrazione gödeliana della esistenza di proposizioni indecidibili consiste nel fatto che la dimostrabilità in PM può essere espressa in PM stesso” (p. 156). L'Autore, nel confronto con i predecessori del logico moravo, sottolinea che “prima di Gödel nessuno aveva mostrato come questi concetti metamatematici potessero venire inglobati nei linguaggi medesimi” (p. 157).

Secondo alcuni, le implicazioni logiche dei teoremi avrebbero compromesso la possibilità di un'assoluta certezza sulle verità matematiche; essi confermano la solidità dei sistemi logici e la loro pienezza ontologica. Il teorema dell'incompletezza, in particolare ne

mostra la valenza oggettiva e il rigore logico. Di più. L'indimostrabilità di un enunciato interno a un sistema formale è la prova logica del suo contenuto di verità. Dall'irriducibilità del concetto di "verità" a quello di "dimostrabilità" si è ricavato un accostamento al platonismo; l'idea di "verità", considerata nella sua oggettività, al di là dei costrutti logici delle dimostrazioni, non può concludere ma aprire un processo di passi dimostrativi. Gödel contribuì *all'ipotesi del continuo*: dimostrò l'impossibilità della sua confutabilità in base agli assiomi della teoria degli insiemi, assumendo la consistenza stessa di tali assiomi. Un'interpretazione estensiva venne data da P. Cohen il quale, ricavandone l'indimostrabilità dagli assiomi stessi, ne provò l'indipendenza. La teoria degli insiemi e, in generale, la matematica, Gödel la concepisce non pura astrazione, ma forma "reale" di conoscenza, al di là del suo prescindere dal mondo sensibile; così la logica "formale" imprescindibile da una sua sostanzialità. La prova ontologica dell'esistenza di Dio (*Ontologisches Beweis*), pur ispirata da questioni esistenziali e religiose, non trova assonanza con la teologia tradizionale; Gödel vede nella sua necessità ontologica la garanzia di un ordine logico-matematico dell'universo. La necessità logica dell'esistenza di Dio riassume *ogni* qualità positiva di *tutti* gli enti esistenti: il primo teorema d'incompletezza assicura l'indipendenza dell'esistenza di Dio dalla matematica; l'impronta platonica è evidente, così l'ispirazione leibniziana nel tipo di prova ontologica. La prova del logico moravo si enuncia come un teorema: sarebbe contraddittorio concentrare in un solo Essere ogni proprietà positiva, negandogli l'esistenza, per cui *Dio esiste necessariamente, come volevasi dimostrare*. Nell'esistenza fattuale di Dio,

reale e razionale convergono per logica coerenza.

Dall'ampliamento booleano della matematica a linguaggio universale, al progetto di Frege di inserire tutti i ragionamenti deduttivi in un sistema di regole, fino al programma hilbertiano di costruire un *algoritmo della decisione* (*Entscheidungsproblem*), capace "di un'ampiezza senza precedenti [nel] ridurre tutti i ragionamenti deduttivi umani a calcolo bruto, [costituiscono le tappe tese a realizzare] in buona misura il sogno di Leibniz" (p. 190). Tuttavia, sugli echi del teorema dell'incompletezza, risuonava lo scetticismo di G. H. Hardy, per il quale: "Naturalmente un teorema così non esiste; ed è una fortuna, perché se esistesse potremmo disporre di un insieme di regole meccaniche per la soluzione di tutti i problemi matematici il che porrebbe fine alla nostra attività come matematici" (p. 191 – cit. W. Hodges, 1983, 129). Su tali premesse, Turing "cominciò a chiedersi come si poteva dimostrare che un algoritmo del genere non esisteva" (p. 192). La prima operazione mentale fu ridurre all'essenziale le azioni umane, trascurando i dettagli inutili e riprodurle come "attività di base" nel calcolatore. Con questa operazione di riducibilità, Turing "dimostrò che nessuna macchina in grado di eseguire solo tali azioni poteva stabilire se una data conclusione era derivabile da premesse date usando le regole di Frege, e concluse che non esisteva un algoritmo per l'*Entscheidungsproblem*. E, come suo corollario, trovò un modello matematico di macchina calcolatrice onnifunzionale" (p. 192). Tali "attività di base" consistono di due condizioni cruciali: a) "in ogni stadio del calcolo l'attenzione è rivolta solo a pochi simboli. [b]) in ogni stadio l'azione intrapresa dipende solo da quei simboli su cui si focalizza la sua attenzione e dal suo stato

mentale del momento”. Depurando le azioni da ogni scoria e riducendole a “pochi simboli” sui quali focalizzare l’attenzione, “ogni macchina di Turing [...] può descriversi da un elenco di quintuple” (p. 197), alfabeto sul quale concentrare ogni procedimento deduttivo della mente umana.

Nel sottrarre la macchina di Turing dalla sua astrattezza e dimostrando le capacità delle sue funzioni, l’Autore osserva che “ciò che importa è che questa analisi della nozione di calcolo abbia consentito di stabilire che tutto ciò che è calcolabile mediante un processo algoritmico può essere calcolato da una macchina di Turing. Se quindi si può dimostrare che un certo compito non può essere eseguito da una macchina di Turing, è certo che non esiste un processo algoritmico in grado di eseguirlo; e fu così che Turing dimostrò che non esisteva un algoritmo per *l’Entscheidungsproblem*” (196). Anche J. von Neumann comprese “che in realtà una macchina calcolatrice è una macchina logica nei cui circuiti trova corpo un distillato delle intuizioni, elaborate nell’arco di vari secoli, di una straordinaria successione di pensatori [e] in modo esplicito che un elaboratore eseguiva soprattutto funzioni logiche e che gli aspetti elettronici erano secondari” (p. 243 cit. H. Goldstine 1972, p. 223). Nel concretizzare fisicamente tali processi logici, von Neumann, sulla base dell’analogia tra cervello e computer, tra neuroni e circuiti elettronici, progettò il primo calcolatore o sistema logico noto come “architettura von Neumann” (Il sistema distingue tra memoria primaria (ROM) e secondaria (RAM) sulla base di schemi di programmazione elaborati su diagrammi di flusso). A differenza dei contemporanei J. P. Eckert e J. W. Mauchly, egli definì in senso preciso e dettagliato l’idea di elaboratore

elettronico (macchina di von Neumann), inquadrando l’intero sistema logico in una teoria matematica coerente e costruendo una teoria generale di automi e “macchine intelligenti”. Turing stesso aspirava a programmi “capaci di sostenere una conversazione” (p. 255) con l’uomo. Un problema di confine tra mente umana e intelligenza artificiale.

Davis, a tale proposito, si richiama alla “stanza degli scacchi” di J. Searle. Nella stanza è chiuso un uomo che non sa giocare a scacchi, e al quale vengono presentati un gruppo di simboli per lui senza alcun significato. Egli non sa che quei simboli indicano le rispettive posizioni dei pezzi sulla scacchiera. Consultando un manuale di istruzioni per l’uso, egli spedisce all’esterno altri simboli, privi anch’essi di significato. Supporremo che seguendo il manuale (*programma*), l’uomo vincerà, sembrando dall’esterno che sappia giocare a scacchi. In realtà, l’“uomo” è un calcolatore. L’uomo chiuso all’interno della stanza – spiega - agisce come un “calcolatore universale, ma un calcolatore nudo, [che] ovviamente non gioca a scacchi; questo si può dire solo dell’uomo insieme al manuale di istruzioni” (p. 258). Criticandone l’arbitraria separazione tra *software* e *hardware*, Davis le considera “storie artificiose [e] tecnica abituale dei filosofi” (p. 259), proponendo una sua interpretazione. “Un bambino precoce la cui madre è una patita degli scacchi si stanca di guardarla giocare e chiede il permesso di fare una partita con lei. La madre acconsente, a patto che muova i pezzi solo quando glielo dice lei e nella casella che gli dice lei. Il bambino obbedisce, e facendo quello che la madre gli sussurra all’orecchio le dà scacco matto. Searle, osservando la scena, conclude che il bambino non sa niente di scacchi e sicu-

ramente non ci sta giocando. Come dargli torto?” (p. 259). L’Autore, tuttavia, osserva che se fosse possibile vedere all’interno di un calcolatore in attività non scorgeremmo né simboli né l’annesso significato, ma solo elettroni nei suoi circuiti; così nel cervello di uno scacchista non vedremmo “pezzi degli scacchi”, ma sinapsi tra neuroni.

Al di là delle interpretazioni sulle “storie artificiali”, può definirsi “intelligenza artificiale” un’intelligenza operativa, ma non riflessiva, che è propria dell’uomo. Nonostante questo limite ontologico che investe il problema della stessa coscienza, “la linguistica computazionale continua a inseguire il Santo Graal di una macchina che sappia finalmente usare il linguaggio ordinario” (p. 257). Ciò che separa *sintassi* e *semantica* segna il limite tra la macchina e la mente umana. La prima opera entro i domini della sintassi ed elabora linguaggi; la seconda si applica nell’analisi sul loro significato e, dal punto di vista logico, sulla relazione fra i segni e i concetti a cui si riferiscono. Davis, in proposito, dichiara che la “coscienza è per noi un modo fondamentale di esperire quella cosa unica che è la nostra individualità, ma la conosciamo solo dall’interno. Abbiamo esperienza della nostra coscienza, ma non di quella altrui” (p. 261). Tuttavia, se da un lato egli considera “saggio evitare previsioni azzardate su quello che [i calcolatori] potranno o non potranno fare in futuro” (p. 263); dall’altro lato, con onestà intellettuale, ammette che la coscienza fa la differenza tra la mente e il calcolatore. Egli dichiara: “Mentre scrivo cerco una parola giusta, ed ecco che quella parola (quando ho fortuna) affiora alla coscienza dalle profondità sottostanti. Ma io non ho idea di come riesca il mio cervello a fare una cosa così intelligente, e la verità nuda e cruda è che il fe-

nomeno della coscienza resta a tutt’oggi un mistero” (p. 261).

L’Autore, cita R. Penrose, il quale respinge l’idea che “il funzionamento della mente umana sia fondamentalmente algoritmico, adduce al teorema d’incompletezza di Gödel, [il quale può riformularsi]: *Dato un algoritmo che produce, uno dopo l’altro, enunciati vari sui numeri naturali possiamo sempre ottenere attraverso un altro enunciato vero sui numeri naturali, che chiameremo «la proposizione di Gödel», che non è generato da questo algoritmo»* (p. 262). I processi razionali della mente, pur se gran parte riproducibili e traducibili nel linguaggio informatico, tuttavia non possono emularsi totalmente in quanto il limite ontologico della coscienza s’impone invalicabile. Le stesse idee come unici elementi che *concepiscono* l’insieme infinito in atto, pur appartenendovi, lo trascendono in quanto *pensato*. Ciò può bastare a considerare la mente non contenibile e riproducibile da qualsiasi sistema per quanto sofisticato, e l’idea di “infinito”, nella sua peculiarità, è e rimarrà un’esigenza intellettuale della mente umana.

Massimo Mariani

Gerald O’Collins, *Rethinking Fundamental Theology*. Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 365.

Any serious student of fundamental theology knows the name of Fr. Gerald O’Collins, S.J. For over 40 years, O’Collins has been a major contributor to the discipline through his articles in the *Dictionary of Fundamental Theology* and his books *Foundations of Theology* (1971), *Fundamental Theology* (1981), and *Retrieving Fundamental*

Theology (1993). His most recent volume, which is being considered in this review, is intended to be more than just an updating of his earlier works. As O'Collins notes in the Preface, while the questions raised by fundamental theology continue to be relevant, "the very existence of this discipline seems to be quietly threatened with non-existence....The discipline needs to be relaunched" (p. vii). The book thus seeks to spark an intergeneration conversation to preserve and renew the legacy of the leading fundamental theologians of the 20th Century, such as Avery Dulles, René Latourelle, Karl Rahner, and Gerhard Ebeling in the light of fresh challenges and the developments that have emerged since the 1990's.

Readers familiar with O'Collins's work will find in this deceptively slender volume many valuable resources for "relaunching" fundamental theology. The text is seasoned with numerous footnotes referring to texts published in the decade between 2000 and 2010, thus offering fresh resources to a discipline whose apogee seems to have been reached in the thirty years between 1960 and 1990. It is a pity, however, that the book does not include a bibliography listing in one place all the sources cited. Furthermore, in this book O'Collins successfully weds the clear, conversational style of his earlier writings with a level of academic rigor which in this reviewer's opinion surpasses that of his previous works.

Although *Rethinking Fundamental Theology* stands in continuity with O'Collins's existing body of work, particularly regarding such themes as the role of religious experience (chapter 3), general and special revelation, (chapter 4), foundational and dependent revelation (chapter 5), the resurrection (chapter 6), and theological styles (chapter

13), it does contain significant new developments. The greatest novelty of this volume with respect to O'Collins's previous books is the place given to the "question of God" and its relevance for fundamental theology: "does some study of the divine existence and attributes and of God's activity in creation belong to the curriculum of fundamental theology? Before reflecting on the historical revelation of God, should those who engage in fundamental theology take up such questions as: how might the eternal God be revealed in time? What might one say in reply to those for whom the existence of horrendous evil rules out the very existence of God?" (p. 16). Thus, chapter 2 deals specifically with these questions, in dialogue with the recent developments in philosophical theology.

Worthy of special mention is the book's penultimate chapter, dedicated to the question of "World Religion and Christ the Revealer and Savior". O'Collins raises the fundamental question in these terms: "If the sovereign rule of God has broken into the world and is steadily overcoming the power of evil, what does that imply about all those human beings who have never heard of Jesus, have not embraced Christian faith, do not belong to the Church, but are affected by God's universal reign?" (p. 292). O'Collins responds to that question based on the premise that "the Church does not exhaust the presence and activity of the risen Christ and the Holy Spirit" (p. 292). The author merely sketches the principle traits of this worldwide situation, acknowledging that a full argument would require an entire book unto itself. In this chapter, O'Collins sites approvingly the work of Jacques Dupuis, but surprisingly never makes mention of the doctrinal notification

issued by the Congregation of the Doctrine of the Faith issued January 24, 2001. Happily, O'Collins treatment of the question seems to respect all of the doctrinal points mentioned in that notification, though this reviewer would have wished for a stronger statement of the Church's mediation of salvation to non-Christians, as well as a greater willingness to engage objections, alternative views, or evidence contrary to the author's own point of view. For instance, the presentation of Justin Martyr's and Irenaeus's treatment of other religions is somewhat one sided. Despite these shortcomings, one can appreciate in this chapter an effort to frame a number of speculative questions worthy of serious consideration. Indeed, this is one of the greatest strengths of the book throughout; since every chapter could well be the subject of an entire book, O'Collins works within the limits of space to offer a concise treatise of fundamental theology, while at the same time pointing out areas for further research and investigation. In this sense, he provides an agenda for a new generation of scholars to take up the challenge of pursuing the perennial questions of fundamental theology.

David S. Koonce, L.C.

Antonio Livi, *Vera e falsa teologia. Come distinguere l'autentica "scienza della fede" da un'equivoca "filosofia religiosa"* (Grande Enciclopedia Epistemologica 8), Leonardo da Vinci, Roma 2012, 315 pp.

Il volume di mons. Livi si colloca all'interno di una collana, da lui stesso diretta, dal titolo *Grande Enciclopedia Epistemologica*, che si presenta, quanto

al progetto, come un *opus magnum*. Il lettore troverà alle ultime pagine del libro il piano generale della collana, che possiamo definire impressionante e che, se completata con contributi adeguati, potrà rappresentare un punto di riferimento nei diversi ambiti di studio in cui il tema della verità – assolutamente centrale per Livi – risulta di fondamentale importanza.

Il libro *Vera e falsa teologia* si colloca nella prima delle sette aree previste nella collana, consacrata alla «epistemologia generale», e in particolare nella sezione dedicata all'ambito di «scienza e fede». Scopo del volume – come chiaramente espresso dal sottotitolo – è di presentare i criteri che permettono di distinguere la vera teologia sacra, o *scientia fidei*, da altri tipi di approccio intellettuale alla rivelazione.

Il testo si snoda secondo quattro assi fondamentali: un punto zero, dedicato alle «Premesse logico-epistemiche», in cui l'autore richiama l'attenzione sulla «logica aletica», tema centrale di tutta la sua riflessione filosofica (non va dimenticato che Livi è un filosofo, anche se ha sempre dedicato grande attenzione al tema della teologia e, più in generale, dei rapporti tra fede e ragione). Egli, inoltre, illustra, come premessa fondamentale, le diverse modalità di approccio scientifico al tema di Dio e della religione.

Il punto primo è intitolato «Fede e ragione nel discorso teologico sull'auto-rivelazione di Dio». Qui vengono presentate le caratteristiche formali della teologia come «scienza della fede», nonché i principi classici della metodologia teologica. Opportune risultano le sottolineature del fatto che la teologia non costituisce una conoscenza religiosa di ordine superiore rispetto al cosiddetto fedele comune, conoscenza che perciò permetterebbe al teologo di ergersi al di sopra della Chiesa e della sua

istanza autoritativa in materia dottrinale, ossia il Magistero del Papa e dei vescovi che sono in comunione con lui.

Per quanto riguarda, invece, ciò che la teologia è, e – di conseguenza – ciò che essa deve fare, le idee fondamentali sono espresse dall'autore nel seguente brano: «Lo scopo essenziale della teologia, in quanto “scienza della fede”, non è certamente di “creare” l'oggetto della fede, cioè la verità rivelata nella sua formulazione dogmatica, ma di farne oggetto di attenta analisi per giungere ad accettabili ipotesi di interpretazione. La teologia svolge dunque una funzione ecclesiale che possiamo designare con il termine “ermeneutica del dogma”, con tutto ciò che di ipotetico e di relativo implica il termine “ermeneutica”, a fronte di tutto ciò che di indubitabile e di definitivamente accertato implica invece il termine “dogma” nel linguaggio della Chiesa» (60).

Un secondo punto ha per titolo «Ragione e fede nel discorso filosofico su Dio e la religione». Qui Livi riprende anzitutto un altro aspetto qualificante del suo pensiero filosofico, lì dove ricorda che il discorso metafisico su Dio va inteso come formalizzazione delle certezze del senso comune, mentre mette in guardia dalla pretesa razionalistica del pensiero, di violare la soglia insuperabile del mistero divino. Inoltre, l'autore illustra, con un'ampia carrellata di storia della filosofia moderna, la tesi secondo cui la filosofia degli ultimi secoli ricavi dalla teologia i suoi problemi e temi fondamentali, anche se – paradossalmente – spesso si sia posta in netta contrapposizione rispetto al pensiero teologico e come alternativa valida ad esso.

Il terzo ed ultimo punto appare essere di natura, in un certo senso, applicativa e si intitola: «Gli errori di metodo che hanno indotto alcuni teologi di professione a proporre equivoche tesi di

filosofia religiosa». In sostanza, Livi sostiene che molti teologi recenti siano giunti a delle affermazioni erranee, o persino alla costruzione di sistemi teologici incompatibili con la fede, perché non hanno applicato una corretta ermeneutica teologica, ovvero hanno utilizzato un metodo teologico non corrispondente all'indole della rivelazione. In questo senso, potremmo definire applicativo questa parte del volume, perché i principi ampiamente esposti nelle parti precedenti vengono ora verificati attraverso esempi di autori determinati. I teologi che passano al vaglio critico sono T. de Chardin, K. Rahner, H. Küng, K. Hemmerle, P. Coda, V. Mancuso. L'osservazione fondamentale che Livi propone è che questi autori, non rispettando gli elementi basilari del corretto metodo teologico, hanno percorso le vie della filosofia religiosa più che della teologia sacra (cf. ad es. 209; 214-215; 231-232 ecc.). Livi riconosce la legittimità delle loro posizioni, a patto, però, che non vengano proposte come espressioni teologiche, ossia *dell'intellectus fidei*.

L'analisi critica del pensiero di questi autori conduce la trattazione verso un ultimo paragrafo, in cui Livi raccoglie diversi errori di impostazione compiuti in larghi settori della teologia recente, che possono tutti essere sintetizzati sotto il titolo: «L'assolutizzazione della logica pragmatica a scapito della logica aletica». In questo modo, il cerchio che poneva nella logica aletica il proprio punto di partenza e principio fondamentale, si chiude.

C'è da essere grati all'autore per lo sforzo che ha profuso in queste pagine, di spiegare diversi aspetti e criteri fondamentali della scienza teologica, mettendo al contempo in guardia da degenerazioni che sono sempre possibili. Se non si è spesso abituati a leggere testi

improntati a tanta «parresia» – anche e soprattutto quando si tratta della critica a qualche teologo – e ferma restando la possibilità, che lo stesso autore ammette, di dissentire dalle sue valutazioni particolari su qualche aspetto, resta il fatto che dovrebbe essere sempre accolta positivamente l'onestà intellettuale di chi comunica apertamente il frutto del proprio sforzo intellettuale, mettendo a disposizione della comunità scientifica valutazioni ed osservazioni su cui poter lavorare costruttivamente al rinnovamento della teologia nel nostro tempo.

È doveroso, in una recensione, rilevare anche qualche limite dell'opera. Tra questi, si deve segnalare una certa abbondanza di refusi tipografici, oltre ad alcune scelte di impostazione tipografico-redazionale, che rendono un po' faticosa la lettura del volume. Se infatti l'autore si è adoperato per scrivere in maniera piana e comprensibile anche di temi difficili, la scelta di non inserire le note a piè di pagina, bensì in parentesi nel corpo del testo, appesantisce non poco lo scorrere della vista, rischiando di far perdere il filo mentale del discorso. Inoltre, amplissime sezioni del volume sono state stampate in carattere ridotto, nonostante che le pagine fossero già state di per sé impostate tipograficamente in maniera tale da essere molto "piene". Ancora, sarebbe stato meglio segnalare le numerose citazioni di testi lunghi di altri autori anche visivamente, mediante un rientro di paragrafo. Da ultimo, stupisce non poco, in un libro di questo tipo, l'assenza dell'indice delle citazioni bibliche e degli autori citati, entrambe molto abbondanti.

Queste osservazioni naturalmente non sottraggono nulla alla validità contenutistica dell'opera, anche se ne rendono meno attraente la lettura, soprattutto per studenti dei primi cicli di studio teologici, ai quali – nonostante que-

sto – ci permettiamo di raccomandare lo studio attento del volume.

Mauro Gagliardi