

Bibliografica recensioni

L. Gianfelici, *Filosofia e Mistica in Martin Heidegger*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2006, pp. 266.

Il lavoro di Lorenzo Gianfelici si pone all'incrocio di due intenti fondamentali, cui corrispondono due stili di analisi e due modelli interpretativi diversi. Da un lato il volume, perseguendo una tradizione storiografica ancora poco attestata in Italia, si prefigge di "mostrare come la mistica sia uno degli interessi fondamentali nel cammino di pensiero di Heidegger", e indaga quindi i riferimenti più o meno espliciti alla mistica nelle opere heideggeriane. Dall'altro lato persegue l'intento, concettualmente ben più impegnativo, di "analizzare la filosofia heideggeriana nei suoi elementi mistici", in qualche modo coltivando l'idea di un avvicinamento tra due stili di pensiero che se presentano indubbi tratti, quantomeno esteriori, di affinità (tanto nell'oracolarità di certi toni heideggeriani quanto più direttamente in un certo modo di intendere il pensiero dell'*Ereignis*), non è sempre facile rappresentare insieme senza frizioni. Il fine ultimo del lavoro, che si concentra sui rapporti tra pensiero heideggeriano e la mistica cristiano-occidentale, è quello di provare l'esistenza di un tipo preciso di influenza esercitato dalla tradizione mistica cristiano-occidentale sul complesso svolgimento del pensiero heideggeriano sin dalle sue origini. A questo scopo il testo segue una scansione diacronica che ricostruisce la presenza di richiami a dottrine mistiche nelle opere di Heidegger sin dai corsi e dalle opere giovanili, in special modo da quegli abbozzi per il corso del 1918/19 (poi non tenuto) sui *Fondamenti della mistica medievale* in cui emerge un interesse di Heidegger per la mistica volto in primo luogo ad enucleare quel sostrato "fattuale" dell'esperienza cristiana di vita medievale sotteso alle sistematizzazioni della Scolastica, quindi ad individuare nella struttura intenzionale della soggettività storica concreta l'ambito originario in cui, già nella mistica, si sviluppa una dinamica di trascendenza come oltrepassamento della propria datità individuale ed oggettuale in direzione di un annullamento di sé che prelude all'esperienza autentica del divino. Su questo sfondo Gianfelici fa vedere come nella descrizione dell'esperienza mistica eckhartiana che emerge dagli abbozzi del corso del 1918/19 quest'ultima si configuri in Heidegger come uno spazio connotato "dal superamento della scissione tra oggetto e soggetto tipica del rapporto teoretico" e si riveli così "ancora una volta adeguata all'esplicazione della vita

religiosa nella sua modalità effettiva, prima di ogni scissione teoretico-oggettivante”.

A questo punto il testo, seguendo una dinamica che struttura internamente il percorso heideggeriano, lascia cadere il rapporto diretto con la mistica e prova invece a recuperarne il senso attraverso un inquadramento dell'interpretazione dell'esistenza protocristiana in quel progetto di "ermeneutica della vita fattuale" che orienta i primi corsi friburghesi del filosofo. L'autore problematizza quindi l'assenza di ogni riferimento alla tradizione mistica nello Heidegger di Marburgo fino a *Essere e Tempo* e cerca di ricollegare il nuovo emergere dei richiami alla mistica nello Heidegger successivo alla *Kehre* all'esigenza di una rielaborazione del pensiero e del linguaggio dell'essere nell'epoca del superamento della metafisica. A partire da qui Gianfelici si concentra sull'elaborazione di un parallelo tra le tematiche eckhartiane del "Nulla" e del "Distacco" (riferendosi principalmente al trattato *Von Abgeschiedenheit*) e la dinamica heideggeriana di svelamento-sottrazione dell'essere che emerge sin dalla prolusione del 1929 *Che cos'è metafisica?*. Si tratta di un parallelo che deve muovere da una affinità che è innanzitutto formale, come riconosce anche Gianfelici, da una "somiglianza di struttura e di relazione" i cui elementi di estrinsecità non devono essere portati in direzione di una dipendenza troppo stretta o immediata, anche se, come afferma l'autore, sono indubbiamente riscontrabili dei tratti di vicinanza che può essere fecondo approfondire per misurarne l'effettiva portata. A questo proposito la tesi generale di Gianfelici è quella per cui già dalla prolusione del '29 Heidegger si servirebbe "anche se qui in maniera ancora implicita, di molte suggestioni eckhartiane per portare il suo pensiero in prossimità dell'essere" (p. 91). L'avvicinamento tra l'angoscia heideggeriana ed il distacco eckhartiano come esperienze rivelatrici di quel Nulla originario che determina l'esistenza umana nel suo rapporto all'essere arriva, secondo Gianfelici, ad una vera e propria affinità strutturale che accomuna le due prospettive all'interno del riconoscimento di una medesima dinamica di "differenza" ontologica. Il parallelo continua affiancando le nozioni eckhartiane di "uomo interiore" e "uomo esteriore" alle modalità più o meno "appropriate" secondo cui l'uomo può, per Heidegger, rispondere all'appello dell'essere, e apparentando il pensiero heideggeriano maturo alle tematiche proprie della teologia negativa (con riferimento allo Pseudo-Dionigi Aeropagita) e a San Giovanni della Croce. Tutti gli avvicinamenti sono incentrati sul parallelo tra la dinamica di svelamento-sottrazione che struttura l'essere heideggeriano e il Dio (o la suprema Deità) della mistica, che strutturalmente "rifiuta la presenza" e quindi i predicati, i nomi e le immagini con cui a livello ontico si pretenderebbe di rappresentarlo.

La seconda parte del volume dedica un intero capitolo (il terzo) ad un esame della figura del "silenzio" in Heidegger e nella mistica (con riferimenti

anche a Levinas e Wittgenstein) ricollocando in parte (e a nostro avviso correttamente) la problematica heideggeriana del silenzio all'interno dell'orizzonte storico di costituzione del significato e del senso, quindi entro il problema ermeneutico generale del modo in cui un "mondo" inteso come "apertura" linguistica di connessioni significative si costituisce in rapporto alle particolarità che operano al suo interno. Nell'ultimo capitolo Gianfelici vede intensificarsi i richiami alla tradizione mistica nello Heidegger di *Gelassenheit*, *La questione della tecnica* e *Il principio di ragione* e, collegando esplicitamente i temi di queste tre opere, identifica nella nozione mistica (in particolare ancora nella accezione di Meister Eckhart) di "abbandono" il senso di una "via di salvezza" dal pericolo rappresentato dalla assolutizzazione del *Gestell*, l'im-posizione tecnica del mondo, per cui secondo Heidegger si tratterebbe "di assumere [...] un atteggiamento di libera e serena disposizione di fronte alle cose, che le accoglie e allo stesso tempo se ne distacca, riconoscendole come nulla di assoluto" (p. 183). Il modo in cui la *Gelassenheit* qualificherebbe in Heidegger questa dimensione di "salvezza" sarebbe allora, secondo Gianfelici, ancora una volta attinto e dipendente dalla tradizione eckhartiana, configurandosi come un "non-volere, nel senso di abbandono del pensiero rappresentativo – ma anche [...] di abbandono delle cose quale rinuncia a dominarle e a farsi dominare da esse – sia l'abbandono alla verità, al disvelarsi della contrada dell'essere" (p. 195). Lo stesso atteggiamento specificherebbe l'interpretazione heideggeriana dei versi di Angelo Silesio in riferimento alla "questione del fondamento" e all'approdo al concetto di *Abgrund*.

C'è allora, secondo Gianfelici, una implicazione "etica" forte nell'idea heideggeriana di *Gelassenheit* come atteggiamento che può volgere in positivo il nichilismo imperante nel *Gestell*. E proprio per il fatto che sul modo concreto in cui questa mutazione di atteggiamento deve essere intesa non ci sono da parte di Heidegger (come del resto è noto) istruzioni precise ma solo "indicazioni" e "cenni", è possibile leggersi la descrizione di una via mistica verso l'essere. Per lo stesso motivo, tuttavia, è possibile anche ipotizzare che il richiamo al concetto di *Gelassenheit* non sia volto in ultima analisi tanto ad indicare un possibile percorso di "superamento" della dimensione del *Gestell* nel senso di una accettazione incondizionata dell'inesplicabilità ultima di questa struttura, quanto piuttosto a testimoniare l'esigenza di "compiere fino in fondo" l'essenza per riuscire a vedere, al suo fondo, come in un "negativo fotografico" la trasparenza di un *Ereignis*, di un nuovo inizio possibile che sia contemporaneamente un modo diverso di "restare", approfondendolo, nello stesso circolo descritto dalla struttura del *Gestell*.

Ma si tratta di questioni interpretative ancora aperte, che sicuramente il libro di Gianfelici invita a ridiscutere con attenzione. In questo, e nella panoramica ricca e chiara che esso offre dei rapporti tra Heidegger e la tradi-

zione mistica, risiede principalmente il suo interesse.

Andrea Le Moli

L. Irigaray, *In tutto il mondo siamo sempre in due. Chiavi per una convivenza universale*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006, pp. 413.

A due anni di distanza dalla prima pubblicazione in lingua inglese (*Key Writings*, London-New York 2004), compare l'edizione italiana dell'ultimo denso volume di Luce Irigaray. Si tratta di una raccolta di saggi, in cui l'a. francese, a testimonianza di una continua ricerca di "nuove prospettive, sull'orizzonte e lo svolgimento" del proprio pensiero (cfr. p. 9), presenta insieme a testi più recenti e inediti, alcuni suoi lavori iniziali. Come Irigaray stessa ricorda *ad incipit* della prefazione al volume, non è questa la prima opera collettanea in cui vengono presentati alcuni dei suoi testi. Nel 1991 infatti M. Whitford curò l'edizione di *The Irigaray Reader*, proponendo una selezione che metteva in luce due aspetti particolari della riflessione dell'a.: la critica al patriarcato e la teoria e la pratica di una socialità di e fra le donne (cfr. p. 9). In continuità con il lavoro della Whitford, Irigaray intraprende nelle pagine di questo corposo volume un cammino che ripercorre in una prospettiva più ampia il proprio pensiero, facendo emergere dimensioni che allora non furono prese in considerazione.

Si tratta di un cammino in cui, a un trentennio dal suo contrastato inizio negli anni '70, si ritrovano saldamente mantenute le premesse che già allora – con la pubblicazione di *Speculum. L'altra donna* – l'a. proponeva come fondamenti della sua critica alla cultura occidentale: "La critica ad una cultura monosoggettiva deve naturalmente rimanere un gesto costante. Ma deve accompagnarsi alla costruzione di un'altra cultura, anzi due altre culture: una cultura appropriata alla soggettività femminile e una cultura relativa alla relazione tra due soggetti differenti" (p. 11). Una critica che, liberata anch'essa dalla logica del medesimo, introduce un altro modo di pensare e di agire. Nella difesa e nella trasmissione del pensiero sulla differenza "sessuata" – la più basilare di tutte le differenze secondo l'a. – pare risiedere infatti la custodia della fecondità della differenza stessa. E proprio a partire dal recupero e dal riconoscimento di un doppio paradigma della differenza, è possibile scorgere "un'altra maniera di entrare in relazione con se stessi, con il mondo, con l'altro, con gli altri" (p. 15).

Sensibile ai problemi e alle sfide del multiculturalismo, Irigaray si propone di mostrare in che modo l'accesso ad un nuovo comportamento relazionale sia frutto di una teoria e di una pratica che tendono infaticabilmente

alla “costruzione di una società e di una cultura globali, pacifiche e democratiche”, in cui si schiude “un altro tempo del nostro divenire umani”, “l’epoca dello Spirito”. Ed è proprio in vista di tale obiettivo che pare opportuno leggere la partizione del volume come lenta e graduale scansione di un ritmo diverso secondo cui armonizzare natura e cultura: “Per la rivoluzione di pensiero, dell’etica, della politica che dobbiamo affrontare, la differenza sessuale, o piuttosto sessuata, sembra la questione cruciale. Perché questa differenza è universale e, in quanto tale, potrebbe diventare il legame basilare nella costruzione di una comunità mondiale [...]” (Parte I, p. 32).

Divisa in cinque parti, la raccolta tenta di coagulare intorno a precisi nuclei tematici – filosofia, linguistica, arte, spiritualità e religione, politica – il lungo lavoro di riflessione e sperimentazione dell’a. Lungi dal proporre un resoconto diacronico dello sviluppo della propria prospettiva di ricerca, Irigaray ritorna sulle sue prime riflessioni (vengono ripresi tra gli altri alcuni brani di *Parlare non è mai neutro*, *Sessi e genealogie*, *Amo a te*, *Essere due*), sui risultati di alcune indagini sperimentali sul linguaggio (cfr. Parte II, pp. 77-178), mettendoli in stretta correlazione con le sue ricerche attuali (cfr. Parte IV, pp. 259-343; Parte V, pp. 345-410), e offre così al lettore il senso dell’evoluzione organica del suo pensiero che sin dagli esordi ha desiderato dar voce alla ricchezza della comunicazione tra i linguaggi, i punti di vista, i registri teorici, ecc.

“‘Essere due’, se rappresenta una modalità più realista, più giusta e felice per iniziare una convivenza comunitaria, apre pure un cammino per ritornare a sé, sia per l’uomo che per la donna, e per poter così resistere al potere della tecnica, dell’universalismo astratto, della riduzione del mondo a un gran mercato competitivo, cose che trascinano con loro l’impotenza e la disperazione” (Parte V, p. 409). Rispetto a tali derive, il discorso della filosofia rappresenta per l’a. non solo il punto di partenza irrinunciabile, ma il terreno fecondo di un dialogo diretto e indiretto con la tradizione che continua a permeare gli altri ambiti dell’analisi prospettata nel volume. Nella prima parte della raccolta dunque, dedicata alla filosofia (pp. 25-75), è possibile individuare la “chiave di volta”, l’asse portante che, oltre a sostenere, costituisce l’elemento di coesione della progressiva articolazione del discorso dell’a.

Stravolgendo radicalmente il paradigma classico dell’intesa intersoggettiva, modulato secondo la tradizione sulla relazione soggetto-oggetto (cfr. Parte I, p. 31), l’a. propone già attraverso il titolo della prima sezione – *Dall’amore della sapienza alla sapienza dell’amore* – il primo movimento di torsione che conduce a una valorizzazione della dualità delle soggettività: “Avvicinarsi all’altro come altro’ spiega perché sia tanto difficile per noi riconoscere l’altro in quanto tale e rispettare la differenza tra noi. Siamo stati abituati a ridurre l’altro a ciò che ci è proprio o a noi stessi” (Parte I, p. 31). Nella conoscenza come nell’amore e in quella tensione tra i due di cui la

filosofia si è fatta portavoce, si dispiega un processo dialettico che lungi dal risolvere hegelianamente il negativo nell'alveo di un'unica soggettività, lo preserva come segno del mistero dell'altro/a. La differenza relazionale non si manifesta soltanto come distacco della e nella coscienza, ma si svela in un corpo, in una carne che non può essere scissa dalla prima. E se tale separazione, secondo Irigaray, permane nelle riletture che Sartre, Merleau-Ponty e Lévinas propongono dell'atto sessuale quale paradigma dell'intimità con l'altro, essa non può in alcun modo appartenere ad un pensiero che riscopre il valore della differenza di genere. L'intimo richiede sì "dimore separate", ma in queste ultime scorge anche gli spazi in cui può trovare espressione ciò che è proprio di ciascuno, i luoghi in cui viene salvaguardato il senso della "trascendenza fra noi, di un rispetto obbligato e voluto, di un'alleanza possibile" (Parte I, p. 48).

Tali considerazioni conducono Irigaray a ripensare la configurazione della dimora all'interno della quale abita e vive la relazione con l'altro/a, spazio in cui al di là di ogni presunta assimilazione, confusione o regressione al materno, viene custodito il desiderio per una convivenza duratura: "La prossimità si crea grazie ai limiti con cui ciascuno e ciascuna circonda il proprio universo. Essa costituisce un terzo luogo al di là del mantenimento di ciascuno nel proprio luogo che non appartiene a nessuno dei due ma a entrambi[...]. Così si fonda un dimorare insieme dove questo "insieme", senza essere semplicemente visibile in quanto tale, apre uno spazio in cui continuare ad abitare, un luogo costantemente aperto – il che non vuol dire semplicemente vuoto – per una possibile accoglienza all'altro e all'opera comune" (Parte III: *Fecondità di un'arte sessuata*, p. 244). L'a. ritiene che questi ultimi siano i tratti essenziali di una trascendenza pensata non più secondo il paradigma verticale dell'idealizzazione e dell'astrazione, privilegiato dal maschile, ma secondo una prospettiva orizzontale. Viene così recuperata la dimensione in cui si libera l'autonomia del femminile e viene preservata la verginità che le è propria. Attività e passività si danno in una coappartenenza che Irigaray trova perfettamente compiuta nell'immagine biblica dell'Annunciazione. Senza il sì di Maria, che si dà nella verginità spirituale, la concezione divina non sarebbe stata possibile e con essa nessuna incarnazione, nessuna trasfigurazione e transustanziazione dell'energia vitale propria soltanto al divino e rispetto alla quale gli idoli inerti si rivelano impotenti: "L'articolazione tra la natura o la vita e la trascendenza diviene un nuovo compito che ci spetta. Una trascendenza che non può essere ridotta ad un'idea della mente o a una credenza, ma è incarnata, anche in un altro. La trascendenza rimane così sempre un mistero per noi, ma non solo perché esiste al di là del nostro soggiorno terreno, piuttosto perché risulta dall'esistenza di un irriducibilmente altro da noi" (Parte IV: *Divenire divini in due*, p. 266).

Attraverso un cammino “notturno”, fedele nella custodia del negativo, si rende possibile il passaggio all’epoca di un’altra verità, in cui anche il politico, sfera in cui la dialettica tra teoria e prassi della differenza “sessuata” dovrebbe trovare realizzazione, necessita di essere riconfigurato a partire dall’analisi di un altro modello del femminile. Le ultime pagine del volume dedicate alla rilettura della figura mitologica di Antigone tentano di mettere in rilievo, contrariamente a quelle interpretazioni che riducono l’eroina della tragedia greca ad una sovvertitrice dell’ordine, il fatto che la protesta della quale si fa interprete solitaria è rivolta innanzitutto contro una responsabilità politica che si svuota del proprio contenuto e oblitera il rispetto di quell’ordine cosmico che irriducibile al mero potere sociale, è il luogo della generazione e della salvaguardia dei viventi (cfr. Parte V, pp. 357-377).

Antonella Lo Sardo

G. Rotolo, G. Primiero, *Dall’artificiale al vivente. Una storia naturale dei concetti*, Prefazione di G. Rigamonti, Polimetrica, Monza 2005, pp. 202.

L’intelligenza umana costruisce se stessa sul fondamento di pulsioni profonde del corpo, di sicuri indirizzamenti verso gli scopi, di salvaguardia della incolumità, di movimento nello spazio e di attraversamento del tempo. La complessità della coscienza umana è il risultato anche di una ricca stratificazione nella pluralità di livelli che ci compongono: dalla base atomica alla differenziazione molecolare e cellulare fino ai risultati apparentemente più astratti e disincarnati, passando in ogni caso attraverso la costruzione anche dell’ambiente in cui agiamo e della intersoggettività che ci agisce perché costituita di emozioni, sentimenti, desideri plurali e invincibili. Le componenti più formali/computazionali della mente si sviluppano anch’esse su tale base. Una simile ricchezza di strutture, di funzioni e di relazioni mostra da sola l’insufficienza sia di ogni dualismo che di qualunque privilegio dato a una sola delle componenti che ci plasmano e che siamo. Non si può sottomettere il soma allo spirito, né eliminare la *psyché* separandola dal corpo e facendo di quest’ultimo una struttura materiale indifferenziata in se stessa e rispetto a ogni altra entità presente nel mondo. Lo spirito affonda nella materia, le componenti simboliche si generano dalla corporeità perché “la mente è la ragionevolezza del corpo, di tutto il corpo e non soltanto di una piccola parte, ossia, il cervello” (p. 164).

Corpo il quale è – insieme e inestricabilmente – *organismo ed esperienza vissuta*. Uno degli esiti dello scientismo è invece la scissione fra queste due

dimensioni dell'unità psicosomatica a favore del solo organismo e cioè dell'unica dimensione che i metodi quantitativi siano in grado di vedere; "ma proprio perché il corpo dell'uomo è inseparabilmente sia *Leib* che *Körper*, esso si rivela il luogo privilegiato della contaminazione e della coincidenza delle categorie di soggettività e oggettività" (p. 144). La corporeità umana è corpo oggettivo e corpo vissuto, entrambi immersi in un ambiente fisico col quale scambiano energia e informazione, in relazione profonda con gli altri corpi, insieme ai quali costituiscono un mondo di simboli e di significati che è il solo mondo nel quale gli umani possano vivere e cioè non solo sussistere ma anche esistere.

Verso tale mondo siamo costantemente intenzionati, il che vuol dire che elemento decisivo dell'intelligenza naturale è l'elaborazione di obiettivi e l'invenzione di strumenti atti a conseguirli. L'intreccio di fisicità, esperienza vissuta, teleologia e tecnica dimostra che la nostra specie non si muove e vive solo in un mondo pre-dato al quale cerca di adattare al meglio se stessa in vista della sopravvivenza, ma produce in gran parte tale mondo attraverso la creazione di nessi fra gli apparati percettivi che del mondo selezionano solo quanto ci è funzionale, mediante l'ordinamento di queste percezioni in strutture nelle quali ci muoviamo con millimetrica padronanza degli spazi, delle distanze, dei movimenti. Non semplice *rappresentazione*, quindi, ma complessa e attiva *creazione* di nessi fra lo sterminato e costante insieme di dati che gli apparati percettivi a ogni istante ci trasmettono. È ciò che Maturana e Varela hanno definito *enazione*, di contro alla ingenua opinione – sostenuta dal senso comune e da non pochi scienziati di ogni settore – che già nel 1966 R. Kaplan definì come il "dogma dell'immacolata percezione" (cit. a p. 143).

Si palesa in questo modo uno dei più consistenti limiti anche delle ipotesi connessionistiche e delle reti neurali e cioè del postulato secondo cui la mente umana sia una *tabula rasa* che venga poi riempita di percezioni, sensazioni, dati di varia natura, pensieri e idee. In realtà la mente è sin dall'inizio *piena* e direi *pregna* di strutture conoscitive, di ipotesi sul mondo e su se stessa, di vere e proprie teorie, per la semplice ed essenziale ragione che la mente è il corpo, il quale non può mai essere – per definizione – vuoto.

Se un'Intelligenza Artificiale, nel senso più completo e letterale del termine – l'unico senso possibile se non si vuol parlare per metafore ma per sostanze –, non esiste ancora, è perché tale progetto è rimasto, sino a tempi assai recenti, disincarnato, nell'illusione funzionalistica e cognitivistica che il pensare sia altro dal pulsare dei corpi nello spazio-tempo, che sia altro dalla vita di una struttura fisica e organica in ben precisi luoghi e istanti. Gli itinerari volti a superare tale illusione sono molteplici e tutti interessanti e promettenti, dai più matematici-ingegneristici come i progetti di computer quantistici "non più a stati finiti, ma capaci di possedere insieme tutte le

possibili combinazioni di stati di memoria” (p. 119) a quelli più consapevoli dell’unitarietà fra mente, corpo e mondo e quindi volti alla costruzione di robot di nuova generazione, progettati per cercare di *agire* in spazi concreti, imparando attimo dopo attimo dal contatto col mondo fisico, il quale è sempre il miglior maestro per entità ed intelligenze fatte di materia. Si dà il caso, infatti, che non ne conosciamo altre.

L’informazione, dunque, e cioè il concreto lavoro al quale intelligenze naturali e artificiali dedicano a fondo se stesse, non può limitarsi alla pur efficace formula proposta da Shannon ormai quasi sessant’anni fa e cioè l’algoritmo per il quale la quantità di informazione è inversamente proporzionale alla sua prevedibilità, tanto che “l’informazione matematicamente intesa è computo della sorpresa” (p. 71). A un approccio così esclusivamente quantitativo, formalistico e sintattico, è assolutamente necessario aggiungere una teoria anche qualitativa e intensiva dell’informazione, che spieghi la differenza di rilevanza tra i segnali trasmessi in relazione al loro contenuto semantico. È necessario, insomma, passare dal messaggio alla comunicazione.

Arriviamo in tal modo al vero cuore di ogni spiegazione dell’intelligenza e della mente: il significato. “Così la definizione semantica di informazione come *dati+significato*, risponde alla precisa esigenza di colmare il vuoto lasciato dall’approccio sintattico, e di stabilire conseguentemente la connessione tra significato e valore aletico del concetto di informazione” (p. 15). Con una definizione ancora più densa, l’intero cammino dell’I.A. dalla Conferenza di Dartmouth (1956) a oggi può essere sintetizzato nel tentativo “di estendere il contesto *sintattico-causalistico-segnico* proprio della macchina, ad un orizzonte più esteso, *semantico-decisionale-simbolico*” (p. 177).

È a questo punto evidente che la costruzione di una effettiva Intelligenza Artificiale si pone sul livello non della sola *robotica* – anche se incarnata e situata (R. Brooks) – ma di una vera e propria *replicanza* dell’umano, vista la ricchezza e la complessità delle condizioni anche fisico-materiali che creano l’intelligenza. Si tratta “di inserire a pieno titolo il corpo tra le caratteristiche fondamentali dell’ente artificiale, non più macchina ma replicante” (p. 14) poiché “*un automa che voglia davvero proporsi come replicante umano dovrà possedere un corpo con caratteristiche analoghe a quelle del corpo umano*” (p. 164). È – tale concetto di replicanza – uno degli elementi caratterizzanti il volume di Rotolo e Primiero, insieme alla chiara inversione enunciata dal titolo: non da una natura essenzialistica (il vivente) all’artificio della cultura e della tecnologia ma la convinzione della naturale artificialità-tecnicità dell’umano. E tuttavia, se le condizioni sono così forti, esse non possono venire soddisfatte neppure dalla replicanza e devono essere davvero e integralmente *cibernetiche*, intendendo questo termine non solo al modo dei fondatori – da Norbert Wiener in poi – ma anche all’inverso rispetto allo schema originario. Vale a dire che non saranno le macchine, per quanto complesse, potenti,

simili alla specie umana, ad assumere intelligenza ma sarà l'umano a introdurre dentro di sé elementi cibernetici e digitali. Solo questa svolta potrà creare le premesse dell'I.A., e cioè di un corpo intelligente potenziato dall'artificio e non di macchine rese autonome dall'intelligenza in esse implementata. È quanto emerge dalla Tesi conclusiva del libro, la numero 4.3.1:

Un automa che possa definirsi davvero un replicante dell'uomo dovrà potere tenere "sotto controllo" l'ambiente circostante anche in situazioni imprevedibili, dovrà configurarsi come sistema autopoietico e dovrà essere capace di scegliere una particolare modalità di compiere distinzioni e di porsi come osservatore.

Inoltre, sarà necessario che la macchina non solo abbia un *interno* umano, ma che abbia anche un'esteriorità del tutto simile all'uomo.

Infine, il replicante dovrà essere in grado di comprendere e fraintendere, di costruire orizzonti di senso coerenti alla comunità in cui è inserito, dovrà in una formula, possedere una sua particolare *storia naturale*, che lo determini sia ontogeneticamente sia filogeneticamente, e che quindi si configuri da una parte come individuo, dall'altra come elemento fondamentale di una collettività (p. 188).

Il senso ultimo di queste condizioni – invero proibitive – consiste non nel "meccanizzare l'uomo" ma nel "tentativo difficoltoso e forse impossibile di umanizzare la macchina e ancora una volta l'orizzonte significativo prodotto da quest'ultima" (p. 189).

Si tratta di un'ipotesi che andrebbe capovolta e ciò proprio sulla base delle tesi finali di questo libro assai interessante e innovativo. Un automa, infatti, che sia davvero in grado di immergersi nell'ambiente con l'intera corporeità vivente e vissuta, interagendo con ciò che gli è simile e con quanto da lui differisce, consapevole della corporeità e della coscienza, dei limiti e del tempo, sarebbe un ottimo esempio di applicabilità del principio di identità degli indiscernibili, sarebbe quindi un essere umano.

E pertanto, tale progetto ha o avrà qualche possibilità di realizzazione non mediante l'umanizzazione di potenti macchine ma attraverso la contaminazione dell'umano con un artificiale a cui egli stesso ha dato senso creandolo dalla potenza sterminata della natura, a partire dalla propria.

Alberto Giovanni Biuso

A. Bellan, *Trasformazioni della dialettica. Studi su Theodor W. Adorno e la teoria critica*, prefazione di L. Cortella, Il Poligrafo, Padova 2006, pp. 237.

Il volume di Alessandro Bellan raccoglie otto studi (tre dei quali inediti) che spaziano lungo tutto il vasto arco teorico e cronologico della filosofia di Adorno e si concentrano in particolare su alcune direttrici chiave del pensiero del Francofortese: il rapporto identità/alterità, essere/linguaggio, limite/negatività, soggettività/intersoggettività, individualità/universalità. Il filo unitario della ricerca è costituito da un profondo ripensamento dell'accezione adorniana di "dialettica" e dal tentativo di recuperare il potenziale creativo e critico di questa nozione contro quella necessità di un suo "abbandono" (in favore di forme alternative di razionalità) sostenuta da molti settori della filosofia del Novecento.

È nell'ampia *Introduzione* che si fissano le linee guida del lavoro e si forniscono le indicazioni metodologiche che consentono al lettore di avere immediatamente presente il quadro teorico di riferimento, nonché alcuni importanti indizi sulle finalità generali dell'operazione. La ricerca di Bellan, infatti, se per un verso si concentra sul confronto tra la filosofia dell'"alterità" di Adorno e lo scenario rappresentato dall'ermeneutica nel suo significato più ampio (comprendente cioè anche le cosiddette "filosofie della differenza"), su un altro versante opera una ridiscussione strutturale del pensiero di Adorno che appare volta a disambiguarne alcune tematiche in modo da giustificare la necessità di una nuova collocazione del modello critico del Francofortese nel contesto contemporaneo.

Come afferma infatti Lucio Cortella nella *Prefazione* al testo, nel contesto di una fase di profonda rinascita degli studi su Adorno in Europa, sviluppatasi anche in seguito alla ridiscussione dei fondamenti della teoria critica da parte delle successive generazioni di Francofortesi (da Habermas a Honneth), il pensiero di Adorno è divenuto oggetto di una riconsiderazione che lo ha visto virare da un lato verso una decisa "attenuazione" delle sue istanze più radicali, dall'altro verso una sorta di "sacrificio necessario" del potenziale rappresentato dal più importante dei suoi strumenti teoretici: la dialettica. La riabilitazione di una accezione normativa della ragione, con il conseguente salvataggio di una parte consistente dell'esperienza culturale della modernità da parte di Habermas, ma anche la declinazione intersoggettiva della relazione individuale/sociale da parte di Honneth, se hanno prodotto una nuova attualizzazione del pensiero del maestro francofortese, hanno pure in qualche maniera ristretto la portata del dispositivo critico adorniano. Se grazie alla riconsiderazione habermasiana, infatti, "si è reso più chiaramente disponibile di quanto non fosse in Adorno un concetto integro di razionalità normativa, contemporaneamente l'idea stessa di teoria critica sembra essersi

arenata di fronte a un formalismo etico e a un normativismo astratto [...] che alla fine producono nei loro esiti migliori una teoria *normativa* della politica e del diritto piuttosto che una teoria *critica* della politica, della morale e della società contemporanea” (*Prefazione*, p. 13).

Esplicitamente contro questo “ridimensionamento” cui il pensiero critico di Adorno appare soggetto (pure in quelle impostazioni che puntano a riqualificarne il ruolo), Bellan ripropone non soltanto l’esigenza di una valutazione ancora “integrale” di Adorno, ma anzi una immagine del filosofo addirittura “incrementata” dall’enucleazione di quelle istanze della sua proposta critica che siano in grado di fornire risposta alle sfide teoriche dei nostri giorni. È il caso ad esempio del ruolo che il linguaggio assume in Adorno e che è oggetto del secondo studio (*Il linguaggio e il negativo. Sull’elemento linguistico del pensiero di Adorno*), in cui si opera un interessante parallelo tra il pensiero di Adorno e l’ermeneutica, ma anche del problema della radice teorica dell’antinomia individuale/sociale (oggetto del quarto studio sulla *Genealogia dell’individuale*) come di quello relativo al senso strutturale (biologico) della moralità umana (sesto studio: *L’uomo e l’animale. Natura, morale, intersoggettività*).

Ma il nucleo teorico del libro è quello che si concentra problematicamente attorno al fondo stesso del pensiero di Adorno, vale a dire attorno alla possibilità di mantenere viva la ragione riconoscendo una natura del “logico” che è a un tempo speculativa (fondativa/risolutiva) e critica (eversiva/demistificante) e che perciò stesso può farsi movimento *reale*, quando “reale” non sia più né la forma di un’assenza di contraddizione interna al concetto né la semplice resistenza di un fondo differenziale rispetto al movimento identificante del pensare. È in questo senso che nell’ottavo studio (*Paradigmi di alterità*) c’è quasi un monito a reimparare a distinguere il timbro di Adorno nel coro delle troppe voci (Levinas, Deleuze, Derrida) che da un lato pretendono di “dire l’alterità” mentre dall’altro lato recidono a forza il vincolo dialettico originario (platonico-hegeliano) che, aprendo proprio nella sua natura sintetica e differenziale lo spazio della significazione, permette la stessa pensabilità e dicibilità dell’altro in quanto altro (pp. 189-191).

Proprio all’analisi della radice hegeliana di questa accezione critica dell’alterità e al confronto con le controistanze contemporanee sono pertanto rivolti il settimo studio (*Essenza della logica e logica dell’essenza*) e l’ottavo (il già citato *Paradigmi di alterità*), in cui si ribadisce il rischio cui incorre in generale un pensiero dell’alterità pregiudizialmente sciolto da ogni logica di tipo dialettico. È il caso ad esempio di Levinas, il cui pensiero dell’alterità non può configurarsi come una teoria sociale critica “proprio a causa del sospetto nei confronti della dialettica, capace di mettere in scena solo le astuzie della ragione” e in cui “l’abbandono della dimensione razionale deve affidare totalmente all’etica la capacità di conoscere e criticare, in una dimen-

sione che diffida della socialità [...]” (p. 199). Ed è proprio a partire da qui che Bellan marca con decisione uno dei punti che a suo avviso discriminano la proposta critica adorniana rispetto tanto alla sua matrice hegeliana quanto alle filosofie contemporanee dell’alterità e della differenza. A suo parere, infatti, “la dialettica negativa si configura [...] come un’emancipazione della logica, come il tentativo di portare l’alterità nel discorso senza che vi sia nulla di preventivamente deciso su di essa. [...] Non c’è quindi, in Adorno, un punto di vista normativo preconstituito che consentirebbe di leggere le insufficienze come insufficienze, ovvero una concezione surrettizia del giusto, del vero e del buono. La dialettica negativa adorniana, a differenza di quella hegeliana, non sa a priori in quale direzione si debba intenzionare l’altro” (p. 200). È dunque in qualche modo proprio in questa “incertezza” di fondo (che non è l’“insicurezza” ancora narcisistica di gran parte del post-moderno) che può trovarsi il senso di una “nuova criticità” dell’esperienza razionale. Se infatti Bellan mostra bene come la lezione critica di Adorno risulti ancora pienamente operativa, proprio nella sua matrice dialettica, in ogni riddiscussione dei problemi legati alla comprensione dell’alterità e dell’intersoggettività, in generale non rinuncia a restituire l’immagine di un Adorno sempre in qualche modo “ambivalente”, oscillante e quindi sempre potenzialmente “fuorviante”: quasi una sorta di “catalizzatore” delle difficoltà teoriche che sembrano maturare costitutivamente entro il modello occidentale di razionalità.

Un volume, dunque, denso di suggestioni teoriche e ricco di stimoli: da un lato a ripensare il ruolo e la collocazione sempre più *critica* (nel senso di contemporaneamente problematica e necessaria) del pensiero di Adorno nel Novecento, dall’altro a riapprocciare le principali sfide teoriche del contemporaneo ancora *insieme* ad Adorno. Quasi a testimoniare che, in quella giunzione originaria tra critico e speculativo che è probabilmente il vero tratto caratterizzante della ragione occidentale, il *critico* è destinato ad emergere con tutta la sua potenza e radicalità proprio *nel* movimento che tende a rimuoverlo, e a ribadire come questo movimento non sia altro che l’invalidarsi di qualunque istanza normativa (individuale, soggettiva, sociale) che non veda la propria sopravvivenza come intimamente connessa alla possibilità di alimentare al proprio interno spazi di contraddizione, confutazione e trasformazione.

Andrea Le Moli

A. Pellegrino, *La città piena di idoli. Franz Overbeck e la crisi della teologia scientifica*, Edizioni ETS, Pisa 2005, pp. 241.

In questo accurato studio Antonia Pellegrino indaga a partire dai testi editi e inediti di Franz Overbeck (1837-1905), con attenzione alle loro radici culturali e contestualizzandoli nel dialogo culturale epocale, la questione del carattere paradossale del Cristianesimo e la sua irriducibilità al mondo. Un'irriducibilità che emergerebbe, seguendo le argomentazioni di Overbeck, proprio trattando il Cristianesimo come ogni altro fenomeno storico, e applicandogli le stesse categorie metodologiche. Infatti, l'evolversi del Cristianesimo nella direzione di una pacificazione con la cultura mondana che inevitabilmente prende le forme della secolarizzazione, pone ancor più in evidenza che la sua natura più vera è data in realtà da una visione del mondo in cui la storia risulta in ultima analisi negata. Sulla base di tale irriducibilità Overbeck sostiene la sempre più radicale opposizione tra religione e cultura nel mondo contemporaneo connotato dalla coscienza storica e dalla scienza oggettivante.

Overbeck proviene dalla 'prima' teologia liberale ma precisa egli stesso che ne appartiene 'solo in senso allegorico' perché, come osserva Pellegrino "finisce col rivolgere la teologia liberale contro se stessa, sostenendo che l'indagine storica sul Cristianesimo, se è veramente tale e non si lascia condizionare dalla fede personale o da presupposti dogmatici, dimostra l'assoluta insostenibilità di entrambi i cardini del liberalismo teologico" ovvero l'ammissione di principio della conciliabilità fra fede e sapere, fra Cristianesimo e mentalità scientifica. Infatti "anche se la teologia liberale proclama di voler considerare il Cristianesimo come una realtà storica fra le altre, da studiare secondo gli stessi metodi che la scienza storica prevede per tutti gli altri fenomeni, questa affermazione risulta totalmente vuota e smentita dalla prassi: la prova più lampante è che la teologia – indipendentemente dal proprio orientamento, liberale o conservatore – si rifiuta di pensarne la fine, l'eventualità che possa giungere un tempo in cui esso non esisterebbe più. Tutte le realtà storiche, in quanto tali, hanno un inizio e una – almeno presumibile – fine, la storia è lo spazio di ciò che ha una durata, non dell'eterno. L'affermarsi della coscienza storica, quindi, ben lungi dal consolidare lo statuto scientifico della teologia, ne sancisce la crisi irreversibile" (pp. 25-26).

Il rapporto fra la religione e le altre manifestazioni della cultura non può che dar luogo ad un accordo apparente: la religione tende a subordinare a sé tutte le altre forme culturali, interpretandole come strumenti da volgere al raggiungimento dei propri fini, mentre la cultura, come esperienza temporale dell'umanità, regno del transeunte, considera anche la religione una delle forme espressive dell'uomo. "Il mondo umano, secondo Overbeck, non

può che essere l'Atene di Paolo, la città piena di idoli, lo spazio delle molteplici esperienze conoscitive, politiche, artistiche, che si sviluppano in base a propri criteri e principi. Questo mondo rispetto a qualsiasi religione, non escluso il Cristianesimo, si pone come forza distruttiva, che nel tempo ne erode le verità dimostrandone l'origine umana" (p. 30).

Pellegrino nel suo approfondito lavoro ricerca le influenze determinanti nella formazione teologica critica di Overbeck a Leipzig, Göttingen, Berlino e Jena, anche attraverso le letture di Karl Schwarz, Ferdinand Christian Baur, il dialogo con Heinrich von Treitschke, il confronto con Schleiermacher e dedica il primo capitolo all'analisi del complesso rapporto che il pensiero teologico protestante tedesco instaura con il sapere storico e storicistico.

Nel secondo capitolo affronta l'articolata e talvolta contraddittoria critica di Overbeck alla conciliazione di fede e sapere, Cristianesimo e mondo moderno.

L'idea che solo rinunciando all'idea di presenza di un assoluto nella storia la si afferma nel suo pieno significato e la conseguente non-partecipazione di Overbeck ai dibattiti culturali dell'epoca sullo statuto epistemologico delle scienze dello spirito e sul relativismo storicistico sono le questioni analizzate nel terzo capitolo.

Nel capitolo finale viene posta in evidenza la singolare posizione delle tesi di Overbeck nel pensiero teologico e nella cultura tedesca di fine Ottocento anche tramite il confronto con quelle della diffusa "teologia moderna".

Overbeck, nel suo controverso rapportare fede, teologia e cultura storica, sostiene che senza la percezione dell'estraneità del passato non nascerebbe l'esigenza della ricerca storica e gli orizzonti culturali, sia in senso sincronico sia in senso diacronico, in quanto costruzioni umane non vanno considerati "come sistemi totalizzanti", per spingersi fino ad affermare che al fine della comprensione stessa del contenuto di una religione e della sua storia non sia necessario dividerne la fede.

Il fatto che un determinato evento o sistema di valori sia stato prodotto da un processo storico non lo rende meccanicamente degno di condivisione incondizionata o un vincolo ineludibile per gli individui che nascono e operano al suo interno. Overbeck tiene comunque in conto il ruolo dei condizionamenti culturali e la difficoltà di accedere a orizzonti mentali diversi dal proprio, lo dimostra il suo lavoro di storico del Cristianesimo e della Chiesa che porta in evidenza come nel corso dei secoli gli stessi cristiani avessero perso la capacità di comprendere le idee e i testi fondamentali della loro fede come erano stati concepiti originariamente. La Chiesa nasce da un compromesso del Cristianesimo con il mondo sottovalutando l'originario carattere escatologico di tale religione, e anche la teologia nella sua evoluzione non lo

considera più come il carattere assolutamente centrale di quella fede che si proponeva di difendere. Tuttavia, proprio il distacco, il senso di estraneità, l'impossibilità di riprodurre *sic et simpliciter* un'idea del passato, che si incontra nelle diverse forme di fonti storiche conservate, apre la possibilità del desiderio di conoscenza ed è ciò che ci permette di ricostruire la dinamica delle idee nella storia, che secondo Overbeck, si sviluppano secondo un modello organico. "Il corso della storia non è né costante degenerazione né costante progresso, bensì l'intrecciarsi di entrambe" (p. 159).

Per Overbeck la coscienza storica deve essere uno strumento di liberazione dai propri condizionamenti ideali e culturali oppure si riduce a una tecnica utilizzabile per fini svariati ma priva di un proprio significato in grado di conferire una fisionomia critica alla mentalità umana. Professore di Nuovo Testamento e Storia della Chiesa antica presso l'università di Basilea, egli è collega e amico di Nietzsche e con lui condivide la convinzione che una scienza la quale non abbia come suo fine quello di essere significativa per la cultura nel suo complesso conduce in realtà alle barbarie.

Pellegrino ci guida nell'analisi del pensiero di questo Autore con la consapevolezza che "proprio le ragioni che portarono all'isolamento di Overbeck dalla cultura del suo tempo furono all'origine del suo recupero tra le due guerre mondiali, in un nuovo clima generatosi dalla crisi manifesta di quella coscienza europea di cui Overbeck aveva denunciato con lucida preveggenza i pericolosi scricchiolii; la sua visione degli elementi di crisi e di incoerenza in una modernità apparentemente trionfante lo rese un interlocutore valido nel momento in cui la crisi si era concretamente innescata" (p. 15).

La coscienza storica nata dalla modernità non dovrebbe condurre all'accettazione e alla giustificazione della realtà esistente, ma alla loro critica consapevole, tuttavia l'epoca moderna, nella nostalgia di valori assoluti, ha prodotto surrogati della scomparsa trascendenza: *in primis* l'autoaffermazione. A fronte di ciò Overbeck sostiene invece la necessità di scindere fede religiosa e sapere scientifico, rivelazione e storia, riconoscendone però la comune origine umana. Pellegrino osserva a conclusione del suo articolato saggio che "questo può avvenire solo laddove l'uomo non ha più bisogno di divinizzare se stesso per sopperire alla scomparsa della divinità, ed è disposto a riconoscere nella contingenza storica allo stesso tempo il valore delle proprie realizzazioni e il loro inevitabile limite" (p. 218).

Angela Michelis

Gianni Rigamonti, *Corso di logica*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, pp. 260.

La diversità è ciò che, per dichiarazione dello stesso autore, connota l'identità del volume. In particolare, Gianni Rigamonti, si preoccupa di configurare questo testo come un "corso" e non come un manuale di logica. Il corso, a differenza del manuale ha il vantaggio di presentare la disciplina in maniera problematica e non dogmatica come spesso fanno altre tipologie testuali. Si enfatizza una differenza tra manuale e corso rilevando nel secondo un modo di procedere problematico che non è presente nel primo: "Considero pericoloso avviare lo studio della logica in modo dogmatico, e difficile impiantare la critica su un terreno coltivato a dogmatismo; per questo semino dubbi fin dall'inizio" (p. 10). Infatti il definire la logica come: a) scienza delle verità *universali*; b) scienza delle verità *formali*; c) scienza della *dimostrazione*; d) analisi dei concetti di *conseguenza* e *contraddizione*, comporta le prime difficoltà. Per quanto esse si equivalgono, le prime tre definizioni prendono le mosse da "assunzioni metafisiche" che è "saggio rimandare il più a lungo possibile", l'ultima risulta essere più agevole perché priva di "assunzioni particolarmente forti e impegnative". È dunque seguendo l'ultima definizione che prende avvio il "corso". Ma se le presupposizioni al testo riguardano l'introduzione problematica della logica a prescindere da assunzioni metafisiche e filosofiche, allora l'emergere dei "dubbi" dovrebbe avere una natura fortemente logica e scarsamente metafisica. Questa aspettativa risulterà disattesa in quanto le problematiche concerneranno entrambi gli ambiti secondo una demarcazione di confine non sempre tracciabile.

È allora a partire dal concetto di conseguenza e contraddizione, che vengono messe in relazione le proposizioni – oggetti linguistici – della logica, secondo lo schema inferenziale premesse-conclusioni. In particolare, la *conseguenza* viene presentata come "rapporto fra valori di verità" nel senso che la conclusione è conseguenza delle premesse (un insieme di proposizioni) sse non è possibile che la conclusione sia falsa se sono vere tutte le premesse. Allora, la contraddizione viene presentata non solo aristotelicamente (p. 41) come figura simmetrica di contrapposizione connaturata dalla negazione, ma soprattutto in analogia con il concetto di *conseguenza*. Infatti, "un insieme di proposizioni è contraddittorio se e solo se i suoi elementi non possono essere tutti veri", dunque la nozione di contraddittorietà si configura come una non-conseguenza da un insieme di proposizioni dato e supposto vero.

Il modo di presentare la logica di Rigamonti è da associare all'attività linguistica in quanto gli elementi primari della logica (proposizione, contraddizione e conseguenza) sono "oggetti linguistici". Ma nel momento in cui facciamo intervenire la *supposizione di verità* delle proposizioni che formano sia

la *conseguenza* sia la *contraddizione* non escludiamo assunzioni di carattere ontologico che rimandano l'analisi linguistica della logica a qualcos'altro. Risulta inevitabile notare che "oggi non si conosce una definizione soddisfacente della nozione di verità dalla quale tali concetti dipendono – e se tale nozione non è ben definita, nei fondamenti stessi della logica c'è [...] un importante problema non risolto" (p. 48). Fondazione logica e verità sono gli elementi primari da cui emergono le difficoltà più rilevanti che configurano la logica non solo come disciplina tecnica di controllo dell'argomentazione e di classificazione dei ragionamenti validi, ma occupata *da...* o pre-occupata *di...* sollecitazioni di indirizzo teoretico. Tale deve essere ed è la prospettiva di indagine logica. Il testo affronta, dunque, le questioni fondative sulle logiche classiche e non-classiche a partire dall'irrisolto problema della verità. In altri termini, l'esigenza definitoria della verità, da un lato, pone serie questioni al tentativo di *definizione* e, dall'altro, getta le fondamenta di apertura della logica verso altri territori. Istanza di questo *climax* – che a partire dall'apparente descrizione delle proprietà si slancia verso problematiche metafisiche ora non più rinviabili – è la visione della tematica fondativa come disputa attorno al *principio di bivalenza* come assunto metafisico. Tale principio – puntualmente distinto dalla *legge* del *tertium non datur*, che, seppur annoverata tra le tautologie, non viene commentata (p. 87) – connota la logica moderna come classica sotto "l'assunzione che *ogni proposizione abbia un valore di verità determinato e tale valore possa essere solo il vero o il falso*" (p. 52). Emerge, dunque, che il principio di bivalenza può essere messo in crisi o mediante la tematica dei futuri contingenti, anima ispiratrice delle logiche modali o dalle "proprietà sfumate" – caratteristica dei termini vaghi come "calvo", "mucchio", etc. – che hanno dato origine alla logica *Fuzzy*. Ma lo snodo in cui avviene una rottura metafisica sull'assunzione del principio di bivalenza è costituito dall'ambito *costruttivista* secondo cui "una verità o falsità in sé, indipendente dalla nostra conoscenza [...] non ha nessun senso" (p. 53). Come si legge in quarta di copertina, è sul problema fondazionale della verità che si apre una "grande alternativa 'metafisica'" tra l'approccio classico e quello costruttivista. Non è trascurata dunque l'aporeticità del discorso intorno alla verità, per cui il fluire del "corso" non può che dipanarsi anche attraverso seppur brevi, ma significative citazioni di carattere filosofico.

I concetti di connettivo e formula ben formata (fbf) vengono presentati quali elementi didatticamente imprescindibili per l'apertura della seconda parte del volume dedicata alla logica enunciativa, mentre alle regole d'inferenza, opportunamente esposte mediante introduzioni ed eliminazioni, e alle funzioni e tavole di verità vengono dedicati due distinti capitoli a voler sottolineare la dicotomia *alternativa* su cui è impostato l'intero testo. Infatti si espone la *deduzione naturale* come metodo di ragionamento alternativo rispetto a quello tautologico delle tavole di verità. Il testo tiene a precisare che

mentre il metodo delle tavole considera la correttezza di un enunciato essendo vera in tutti i casi possibili, il secondo considera una proposizione universalmente valida tramite il metodo delle regole di introduzione e di eliminazione. Si cerca altresì di fare notare i possibili punti di contatto tra i due metodi e le differenti assunzioni metafisiche alla base dei due procedimenti: il procedimento delle tavole di verità è deterministico, il metodo della *deduzione naturale* è infinito. A tal proposito rilevante è il commento sull'“aspetto rivoluzionario della deduzione” (pp. 106-109) in cui si sottolinea l'originalità di Gentzen nell'aver sganciato “l'idea di assunzione iniziale di un ragionamento da quello di asserzione la cui verità viene tenuta ferma”. Questa idea risulta essere storicamente il contributo più rilevante (maturato curiosamente in ambito classico e ispirato a Gentzen da Hilbert) per il costruttivismo. La novità storica rimarcata da Rigamonti consiste nel considerare l'inizio delle procedure deduttive a partire da assunzioni da cui si derivano conclusioni che si desiderano. Storicamente, dalla sillogistica aristotelica in poi la deduzione si è sempre *giustificata* mediante assunzioni ritenute vere secondo evidenza o convenzione (assiomi). Gentzen, con la deduzione naturale, separa nettamente il concetto di *assunzione* da quello di *verità dell'assunzione* e ciò con l'obiettivo di fondare un ragionamento quanto più vicino al ragionamento in sé. Altro metodo di controllo della *validità* delle fbf è il metodo di risoluzione che ha il vantaggio di verificare la validità mediante una semplice “ispezione visiva” e che lascia al lettore la riflessione su possibili implicazioni. Didatticamente utile è la presentazione del teorema di completezza per la logica enunciativa mediante l'accostamento della deduzione naturale e del metodo di risoluzione.

La logica enunciativa è dunque presentata secondo un “metodo comparativo” tra i diversi approcci, utilizzato anche nella terza parte dedicata alla *logica del primo ordine* opportunamente presentata a partire dalla teoria della *quantificazione*. Viene dato spazio ai quantificatori sia mediante la presentazione della sillogistica aristotelica, sia attraverso la moderna trattazione fregeana. L'autore non può rinunciare all'esposizione delle regole d'inferenza per quantificatori che, seppure non inserite nel contesto della deduzione naturale, vanno prese particolarmente in considerazione “perché hanno un interesse teoretico molto rilevante” (n. 1 p. 155). Ancora una volta, l'analisi dei quantificatori porta a problematizzare il rapporto tra i sostenitori delle dimostrazioni *puramente esistenziali* e della *costruzione* di esistenza di dimostrazioni. I modi del “costruttivo e dell'esistenziale” costituiscono lo spartiacque tra logiche classiche e costruttiviste ed emergono, in ultima istanza, dalla “questione se l'esser vero sia di principio indipendente dall'esser noto come vero oppure no” (p. 167).

Presentato il quadro delle questioni che concernono la sintassi della logica del primo ordine si passa successivamente alla semantica. Vengono dun-

que considerati in maniera chiara e rigorosa i concetti di universo, realizzazione, interpretazione, validità, soddisfacibilità e cardinalità. In tal modo si prepara il terreno per affrontare la semicompletezza della logica del primo ordine e per introdurre la quarta parte del volume dedicata al concetto di indecidibile di Gödel e alle macchine di Turing. Si accenna inoltre alla logica del secondo ordine con una particolare attenzione alla sua incompletezza evidenziando il fatto che, pur possedendo una sintassi ben definita, non sempre è possibile *provare* la validità di una formula ben formata. Questa circostanza tutta interna al dibattito logico ha comunque notevoli “ricadute filosofiche” che impegnano le conseguenze della logica.

In conclusione, il corso si presenta come *polivalente* nel senso che in alcuni momenti impegna il lettore sul piano tecnico, in altri questa competenza accenna alle questioni metafisiche.

Il principio K di Dummett, “*If something is true, it can be known to be true*” più volte richiamato nel volume (p. 54, p. 254) viene considerato come una possibile assunzione metafisica che indirizza la “scelta” di una logica. Ma va altresì messo in luce che la scelta della logica ha anche *conseguenze* metafisiche. Istanza di questo procedere è il programma dummettiano che identifica la logica secondo un percorso *semantica-teoria del significato-metafisica*. Il rapporto tra logica e metafisica non concerne solo l’aspetto fondativo della logica espresso dalla relazioni che sussistono tra assunzioni metafisiche e conseguenze logiche. Piuttosto, le conseguenze logiche fanno da *medio* tra assunzioni metafisiche che implicano *conseguenze metafisiche*. Questo percorso è il segno di una circolarità tra metafisica e logica che solo in un ambito strettamente logico appare unidirezionale.

Massimo Panzarella