

Dialogo cristiano sui mali del mondo

Dopo gli episodi di Genova è logico che i cattolici avvertano l'impellente gravità dei problemi che la situazione presenta, studiando risposte alla luce della Dottrina sociale della Chiesa. Una sintesi felice e informata di come stiano le cose alla fine del 2001 è il volume dei giornalisti Piero Gheddo e Roberto Beretta, Davide e Golia. I cattolici e la sfida della globalizzazione (San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, pp. 234, 13,43).

Esso riprende una forma, diremmo pedagogica, che ebbe in passato grande fortuna: il dialogo, in cui la linea del ragionamento conserva un indirizzo apprezzabilmente unitario. Il pacato confronto delle idee parte dalla descrizione dei rapporti tra i cattolici e il fenomeno studiato e procede considerando, a ragione e sulla scorta di elementi oggettivi, che la globalizzazione si presenta come la questione sociale del terzo millennio; è un dato di fatto che avvia l'umanità verso una unità politico-economica. Ma ciò non significa necessariamente omologazione a un modello; impone invece, in un mondo sempre più unito, la distinzione delle culture diverse e la riscoperta delle singole identità. La risposta cristiana ai nuovi problemi vede la Chiesa ancora impegnata a insegnare che ogni persona umana è creata a immagine di Dio e che la natura è posta a servizio dell'uomo; questi ha «il dovere di lavorare, esplorare e utilizzare il creato per migliorare la condizione umana» (pp. 179-80). Ne deriva il compito proprio del mondo moderno, nato in Occidente dalla matrice giudaico-cristiana: impegnarsi per diffondere mediante condivisione un umanesimo nuovo, cui la comunità mondiale aspira.

Il fatto storico da non dimenticare è che il «progresso moderno», come oggi inteso, è diffuso dai popoli di cultura e tradizione cristiana. La società aperta è concezione «cattolica», nel senso di universale possibilità di salvezza, o di sviluppo anche umano, offerta a tutti gli esseri umani, indipendentemente dal colore della pelle o dal luogo di nascita. Non si offrono facili ricette, ma vie concrete dell'azione missionaria, cui è chiamato chiunque voglia sforzarsi di testimoniare Cristo. I mali del mondo non devono essere affrontati solo con una visione economicistica; le povertà non abbisognano soltanto di denaro; se un rimedio esiste, questo consiste nel portare a chi soffre Cristo, persona vivente.

Il ragionamento si fonda su esperienze vissute personalmente da padre Gheddo nei suoi viaggi missionari in tutto il mondo. Si può comprendere in tal modo come tutti gli indirizzi di civiltà veramente umani siano quelli proposti dal Vangelo e come il rifiuto della violenza non si giustifichi che nella scelta d'amore, vissuta nel cristianesimo.

Una speciale lettura andrebbe riservata all'appendice, che mette a confronto la genericità di certe proteste con la concretezza di proposte davvero coinvolgenti.

Mario Fabris

ancora voglia di confrontare le proprie idee e i propri valori con un mondo che sembra avere smesso di dialogare con loro. Quello su cui ci si confronta riguarda, dunque, l'intera dinamica educativa delle nuove generazioni: «L'ho già detto, ma lo ripeto: capire i giovani» – scrive Blondet – «significa, anzitutto, non farsi illusioni su di loro»; ovvero tenere sempre presente che, in quanto giovani, necessitano costantemente di una guida, di una direzione. E che quando questa viene a mancare, la responsabilità ricade su coloro i quali non si sono adoperati per essere dei buoni diffusori di valori.

La deriva antagonista – che all'asprezza del dissenso non ha saputo unire indicazioni positive – ha attraversato più di una generazione: da coloro che negli anni Settanta manifestavano in piazza contro lo Stato oppressore dei diritti e delle libertà, ai giovani cresciuti con il mito di Che Guevara (tuttora costantemente presentato nelle manifestazioni quale icona ideologica), fino ai variegati abitanti del «villaggio globale», ossia gli «internauti» del terzo millennio. Ognuna di queste esperienze, inglobata e ravvivata all'interno del popolo dei No Global, evidenzia il problema maggiormente presente all'interno di questa nuova generazione di contestatori: l'anarchia educativa, la mancanza di un obiettivo educativo comune attraverso il quale risulti possibile compiere, nella prassi delle opere (e non esclusivamente nei vaghi intenti) quella forma di educazione grazie alla quale si sia educati dalla globalizzazione al fine di educare alla globalizzazione. In ciò siamo tutti drammaticamente coinvolti, in quanto manifestanti, contestatori o semplici spettatori: tutti ci riguarda la nuova progettualità educativa rappresentata da quel processo storico inevitabile che è la globalizzazione.

Rolando Longobardi

FILOSOFIA

Antonio Livi: il dinamismo della conoscenza

La ricerca che Antonio Livi da anni conduce sulla nozione epistemica di senso comune nel solco aperto da Garrigou Lagrange, Maritain e Gilson, è giunta con l'ultima pubblicazione, *La ricerca della verità (Dal senso comune alla dialettica)*¹ a un ulteriore sviluppo. Si potrebbe dire che, dopo la formulazione teorica della sua tesi in *La filosofia del senso comune*², la sua conferma logico-dialettica ne *Il principio di coerenza*³, e la sua applicazione in sede di ricerca storica ne *Il senso comune tra scetticismo e razionalismo*⁴ e in *La filosofia e la sua storia*⁵, la ricerca di Livi sia ora condotta all'applicazione sistematica della tesi alle diverse parti e ai diversi problemi della logica e della filosofia della conoscenza.

Gnoseologia da manuale

Il testo si presenta, infatti, come un manuale di gnoseologia disposto nella sua forma classica: la delineazione del profilo epistemologico e storico della disciplina introduce all'analisi metafisica della conoscenza in generale e nei suoi atti fondamentali (intuizione e giudizio); segue l'analisi delle diverse modalità di conoscenza (esperienza, inferenza, «fede» o conoscenza indiretta nelle sue diverse forme). Nella sezione critica che chiude il lavoro viene, poi, dedicata una particolare attenzione alle varie teorie della verità presenti nella filosofia contemporanea (teoria classica, coerentismo, pragmatismo),

ai criteri per il riconoscimento della verità, infine, all'analisi e alla confutazione delle diverse forme dello scetticismo contemporaneo (problematicismo, irrazionalismo, storicismo).

Quest'ultima parte sembra quella più nuova e il baricentro del testo, sia per gli espliciti rimandi interni, sia per la tematizzazione del problema dello scetticismo, che è individuato fin dalla Prefazione come una delle difficoltà maggiori della filosofia e della cultura contemporanea.

Mettere a fuoco il «valore-verità»

In questo lavoro l'Autore si propone, dunque, di ridefinire in maniera precisa il significato della nozione di verità, di risolverne le maggiori difficoltà e di mostrarne, in ultimo, il valore esistenziale per il suo legame con la libertà e con la fede. Il problema della verità, infatti, oltre che di fatto imprescindibile, si mostra come intrinsecamente connesso alle dimensioni più profonde dell'esistenza umana. Con parole dello stesso Livi: «Un avviamento allo studio della filosofia della conoscenza come questo che sto presentando mi dà l'opportunità di invitare chi prenderà in mano questo libro a riflettere sul «valore-verità» di tutto ciò che nella sua vita ha importanza e peso reale: non solo riguardo ai beni materiali, dove l'attenzione alla verità è fin troppo praticata [...] ma anche e soprattutto riguardo ai beni spirituali, il primo dei

quali è il bene della felicità eterna o salvezza; è qui che il baco dello scetticismo, sotto la forma di «fideismo», rischia di guastare il frutto più saporito della sapienza umana, ossia il riconoscimento della verità della via che porta alla salvezza e la consapevolezza che questa via occorre percorrerla fino in fondo»⁶.

Tale attenzione alla concretezza esistenziale non sembra estrinseca allo sviluppo teorico del lavoro; da un lato, perché essa fluisce naturalmente da quello che sembra esserne il nucleo teorico più consistente, il realismo metafisico; d'altro lato, poiché lo sviluppo logico del discorso e lo stile espositivo sono sostenuti da una metodica verifica fenomenologica tramite esempi e tramite l'analisi di espressioni tratte dal linguaggio ordinario. A questo proposito è opportuno notare il particolare riferimento di Livi a Gilson, sia per la definizione più rigorosa del realismo metafisico, sia per la particolare attenzione dedicata all'analisi del linguaggio, qui ulteriormente sviluppata nel confronto con alcuni autori della filosofia analitica come Wittgenstein, Nagel, Putnam e altri. Analogamente agli altri suoi lavori, l'Autore dedica una particolare cura alla definizione formale e storica dei termini tecnici della filosofia, poi raccolti in appendice in un ampio glossario. Le conclusioni sono, infine, tratte in forma di proposizioni, o «principi», corredate ciascuna da un breve commento di spiegazione dove il filosofo riassume in maniera schematica i diversi punti del testo.

Razionalismi fuorvianti

Alle origini dello scetticismo si può ritrovare con Livi la pretesa razionalistica di un sapere auto-fondato e completo. In tal senso la reazione scettica è legittima: solo in Dio la verità, come identità di essere e pensiero, raggiunge la sua realizzazione assoluta. Il pensiero umano appare, invece, come un faticoso e contingente passaggio dalla potenza all'atto. La ricerca della verità è, cioè, connotata dal suo intrinseco dinamismo e dalla sua interna composizione, che, se non inficia il valore dei suoi risultati, ne indica, però, il carattere costitutivamente finito. Come già aveva notato Aristotele nella *Metafisica* con stupefacente precisione, la ricerca della verità per quanto non esauribile non è perciò stesso impossibile. Va rifiutato il postulato razionalistico secondo il quale la verità o appare dispiegata nella sua interna concretezza o, *formalmente*, non appare affatto⁷. Vi è una realizzazione progressiva del processo della conoscenza dove ogni grado, per quanto elementare (percezione, esperienza, senso comune), gode di una certa autonomia e certezza, e quindi prepara e sostiene *attualmente* ogni sviluppo successivo della conoscenza.

In tal senso si può notare, sempre con Aristotele, come le difficoltà maggiori circa il riconoscimento della capacità di conoscere la verità sembrano discendere, per un verso, dall'assunzione apriorica di criteri epistemologici univoci, senza la differenziazione dei diversi oggetti, e, conseguentemente, senza la differenziazione dei diversi criteri di verità e di certezza. Occorre affermare, invece, l'esistenza di tipi di esperienza irrisolvibilmente differenziati, per quanto tra loro in qualche modo connessi (esperienza sensibile, esperienza della soggettività, esperienza morale, religiosa),

così come bisogna affermare l'esistenza di una molteplicità di campi epistemologici, dotati ciascuno di propri criteri di verifica (discorso su fatti empirici, su universali metafisici, su rapporti logici, matematici, su fatti e leggi di ordine morale)⁸.

Per altro verso, le difficoltà indicate sembrano discendere, ancora, dal disconoscimento dell'intrinseca e irrisolvibile struttura composita e finita della dimostrazione, che non può generare da sé stessa l'esistenza e le connotazioni fondamentali del suo oggetto, ma deve *presupporle*.

Il sapere non sorge dal nulla

È esattamente il contrario di quanto si trova invece enunciato nel modello idealistico (dell'autotetisi del pensiero puro) o nel modello kantiano (della mediazione critica del discorso ontologico). In altri termini, la posizione di un problema, come la verifica di una qualsiasi ipotesi, presuppone, in certo modo, l'assunzione dell'esistenza di un oggetto, definito almeno per alcune connotazioni essenziali; e presuppone, ancora, l'esistenza di elementi dati che rendano tale problematizzazione effettivamente consistente. Il sapere non può, dunque, sorgere dal nulla, né potrebbe progredire nella determinazione essenziale del suo oggetto se l'opera di mediazione razionale non presupponesse l'esistenza di tale oggetto o dei dati che in qualche modo vi riconducono. Con le chiare parole dell'Autore: «La posizione di una domanda [...] è indice di qualche conoscenza già acquisita, sia pure problematica e provvisoria: l'esperienza del problema (desiderio di sapere, ricerca, domanda) fa capire (a noi stessi che riflettiamo) che, il soggetto (cioè noi), proprio perché in possesso di alcuni elementi razionali (in possesso di qualcosa che è già conoscenza),

in forza della razionalità già acquisita può e deve cercare maggior razionalità (spiegazioni, dimostrazioni, applicazioni), ossia una ulteriore e migliore conoscenza circa l'essenza di qualcosa o la verifica dell'esistenza di altre cose logicamente connesse»⁹.

Un punto importante a questo riguardo, particolarmente sottolineato da Livi, è la definizione della struttura del giudizio, in particolare del giudizio di esistenza, e la fondazione o *presupposizione* (è questo il termine preferito dall'Autore) degli asserti attributivi negli asserti esistenziali. L'attestazione che qualcosa sia, e nel modo in cui esiste (come ente reale, come ente ideale, come sostanza, come accidente, eccetera) è la condizione fondamentale di ogni sua ulteriore connotazione e, dunque, di ogni altra affermazione che lo riguardi in qualche modo. In termini metafisici: la realtà, e dunque la verità, è significata principalmente dall'atto di essere e dalla relazione dell'ente all'atto di essere. È infatti il diverso possesso dell'essere ciò che determina il carattere ontologico delle diverse realtà. In tal maniera si può distinguere l'essere dal non essere, il reale dall'ideale, la sostanza dall'accidente, l'effettivo dal possibile, il contingente dal necessario. Il valore di verità delle predicazioni dipende, quindi, dal valore ontologico del loro soggetto. L'attingimento intuitivo¹⁰ dell'ente nelle sue modalità fondamentali (*ratio entis*) e la sua espressione logica nei giudizi esistenziali costituiscono, dunque, i presupposti necessari e irriducibili, e perciò assoluti, di ogni ulteriore caratterizzazione nozionale dei contenuti dell'esperienza¹¹.

Conoscenza dell'anima & di Dio

Non vi è, così, una corrispondenza immediata e necessaria tra la conoscenza certa dell'esistenza di qualcosa e la conoscenza com-

Razionalismi fuorvianti

Alle origini dello scetticismo si può ritrovare con Livi la pretesa razionalistica di un sapere auto-fondato e completo. In tal senso la reazione scettica è legittima: solo in Dio la verità, come identità di essere e pensiero, raggiunge la sua realizzazione assoluta. Il pensiero umano appare, invece, come un faticoso e contingente passaggio dalla potenza all'atto. La ricerca della verità è, cioè, connotata dal suo intrinseco dinamismo e dalla sua interna composizione, che, se non inficia il valore dei suoi risultati, ne indica, però, il carattere costitutivamente finito. Come già aveva notato Aristotele nella *Metafisica* con stupefacente precisione, la ricerca della verità per quanto non esauribile non è perciò stesso impossibile. Va rifiutato il postulato razionalistico secondo il quale la verità o appare dispiegata nella sua interna concretezza o, *formalmente*, non appare affatto⁷. Vi è una realizzazione progressiva del processo della conoscenza dove ogni grado, per quanto elementare (percezione, esperienza, senso comune), gode di una certa autonomia e certezza, e quindi prepara e sostiene *attualmente* ogni sviluppo successivo della conoscenza.

In tal senso si può notare, sempre con Aristotele, come le difficoltà maggiori circa il riconoscimento della capacità di conoscere la verità sembrano discendere, per un verso, dall'assunzione apriorica di criteri epistemologici univoci, senza la differenziazione dei diversi oggetti, e, conseguentemente, senza la differenziazione dei diversi criteri di verità e di certezza. Occorre affermare, invece, l'esistenza di tipi di esperienza irrisolvibilmente differenziati, per quanto tra loro in qualche modo connessi (esperienza sensibile, esperienza della soggettività, esperienza morale, religiosa),

così come bisogna affermare l'esistenza di una molteplicità di campi epistemologici, dotati ciascuno di propri criteri di verifica (discorso su fatti empirici, su universali metafisici, su rapporti logici, matematici, su fatti e leggi di ordine morale)⁸. Per altro verso, le difficoltà indicate sembrano discendere, ancora, dal disconoscimento dell'intrinseca e irrisolvibile struttura composita e finita della dimostrazione, che non può generare da sé stessa l'esistenza e le connotazioni fondamentali del suo oggetto, ma deve *presupporle*.

Il sapere non sorge dal nulla

È esattamente il contrario di quanto si trova invece enunciato nel modello idealistico (dell'autotetisi del pensiero puro) o nel modello kantiano (della mediazione critica del discorso ontologico). In altri termini, la posizione di un problema, come la verifica di una qualsiasi ipotesi, presuppone, in certo modo, l'assunzione dell'esistenza di un oggetto, definito almeno per alcune connotazioni essenziali; e presuppone, ancora, l'esistenza di elementi dati che rendano tale problematizzazione effettivamente consistente. Il sapere non può, dunque, sorgere dal nulla, né potrebbe progredire nella determinazione essenziale del suo oggetto se l'opera di mediazione razionale non presupponesse l'esistenza di tale oggetto o dei dati che in qualche modo vi riconducono. Con le chiare parole dell'Autore: «La posizione di una domanda [...] è indice di qualche conoscenza già acquisita, sia pure problematica e provvisoria: l'esperienza del problema (desiderio di sapere, ricerca, domanda) fa capire (a noi stessi che riflettiamo) che, il soggetto (cioè noi), proprio perché in possesso di alcuni elementi razionali (in possesso di qualcosa che è già conoscenza),

in forza della razionalità già acquisita può e deve cercare maggior razionalità (spiegazioni, dimostrazioni, applicazioni), ossia una ulteriore e migliore conoscenza circa l'essenza di qualcosa o la verifica dell'esistenza di altre cose logicamente connesse»⁹.

Un punto importante a questo riguardo, particolarmente sottolineato da Livi, è la definizione della struttura del giudizio, in particolare del giudizio di esistenza, e la fondazione o *presupposizione* (è questo il termine preferito dall'Autore) degli asserti attributivi negli asserti esistenziali. L'attestazione che qualcosa sia, e nel modo in cui esiste (come ente reale, come ente ideale, come sostanza, come accidente, eccetera) è la condizione fondamentale di ogni sua ulteriore connotazione e, dunque, di ogni altra affermazione che lo riguarda in qualche modo. In termini metafisici: la realtà, e dunque la verità, è significata principalmente dall'atto di essere e dalla relazione dell'ente all'atto di essere. È infatti il diverso possesso dell'essere ciò che determina il carattere ontologico delle diverse realtà. In tal maniera si può distinguere l'essere dal non essere, il reale dall'ideale, la sostanza dall'accidente, l'effettivo dal possibile, il contingente dal necessario. Il valore di verità delle predicazioni dipende, quindi, dal valore ontologico del loro soggetto. L'attingimento intuitivo¹⁰ dell'ente nelle sue modalità fondamentali (*ratio entis*) e la sua espressione logica nei giudizi esistenziali costituiscono, dunque, i presupposti necessari e irriducibili, e perciò assoluti, di ogni ulteriore caratterizzazione nozionale dei contenuti dell'esperienza¹¹.

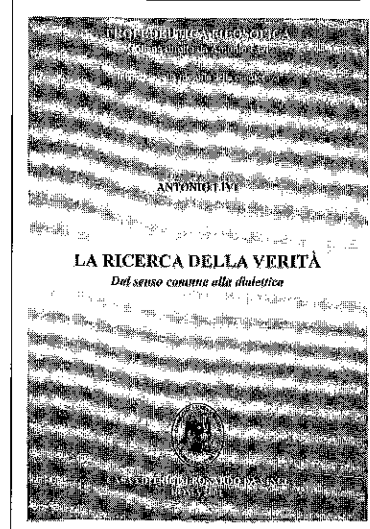
Conoscenza dell'anima & di Dio

Non vi è, così, una corrispondenza immediata e necessaria tra la conoscenza certa dell'esistenza di qualcosa e la conoscenza com-

pleta del suo contenuto essenziale. Il caso più emblematico a questo riguardo si può trovare nella conoscenza dell'anima e di Dio. Si può così affermare che il sapere può progredire con sufficiente universalità e certezza pur senza una conoscenza esaustiva dei propri oggetti, e si può così rendere ragione di un dinamismo progressivo della conoscenza, il quale, come ogni dinamismo, *presuppone*, insieme al suo carattere potenziale, un principio in qualche modo immobile. Ora, il senso comune come insieme organico dei giudizi esistenziali circa i principali oggetti del sapere umano (mondo, io, intersoggettività, moralità come forma specifica dei rapporti umani, Dio) si può definire come il presupposto necessario o *trascendentale* della conoscenza in generale e il presupposto necessario della conoscenza mediata e riflessa o scientifica su tali oggetti.

Giudizi universali & necessari

In tal senso, i giudizi del senso comune sono giudizi universali e necessari. Non perché il loro oggetto sia in sé necessario e universale, ma poiché ogni conoscenza al loro riguardo si muove nel tacito presupposto della loro validità. L'esistenza del mondo, per esempio, poiché di fatto metafisicamente non necessaria, non può essere dedotta, dal punto di vista della conoscenza umana, da una istanza trascendente il fatto della sua stessa esistenza e delle determinazioni che lo costituiscono immediatamente come tale, quali si possono attingere nell'esperienza. L'essere del mondo, per la sua contingenza, si deve infatti far risalire alla libertà creatrice di Dio, e non è perciò in sé necessario (in senso assoluto). D'altra parte, il carattere necessario di tali giudizi si fonda sul fatto che la percezione intellettuale dell'essere non attinge a un



elemento sensibile, accidentale e in tal senso contingente, ma attinge l'ente nel suo carattere fondamentale, nel fondamento della sua consistenza e sussistenza: l'essere, appunto¹². Ora, tale fatto è precisamente il contenuto di un giudizio che si può dire universale, poiché ogni livello di coscienza (coscienza spontanea o riflessa) lo presuppone allo stesso modo, ossia con lo stesso grado di certezza, seppure non con lo stesso grado di discernimento. Solitamente il procedimento della presupposizione, e la sua prova dialettica nell'autocontraddizione del negatore (o prova *elenchica*), viene eseguita per attestare la necessità dei principi logici, come il principio di non contraddizione. La peculiarità della proposta dell'autore ci sembra, invece, nella distinzione di un ulteriore livello trascendentale di natura esistenziale e non solo formale. Un altro punto importante per la definizione del significato di senso comune, nel senso epistemico definito da Livi, e per la confutazione dello scetticismo, si trova nella focalizzazione della riflessività immanente all'atto di giudizio. L'asserzione dell'immanenza della verità al pensiero, e dunque l'asserzione cartesiana e kantiana dell'intrascendibilità del pensiero, in certo modo è valida, ma non è sufficiente di per sé per concludere alla tesi del

«principio d'immanenza» circa la riflessione o limitazione soggettiva di ogni contenuto della conoscenza e l'autonomia assoluta del pensiero. Da un lato, i dati necessari alla formulazione di un giudizio categorico devono darsi nella loro evidenza, e in tal senso il pensiero presuppone sempre in maniera *immediata* e *attuale* i principi della sua formulazione. Infatti, un ricorso all'infinito nella fondazione della certezza dei dati inficerebbe la possibilità di risalire dai dati a disposizione del soggetto all'affermazione di un giudizio che attinga in qualche modo la realtà. D'altro lato, il pensiero può riflettere nell'atto del giudizio la propria medesima natura e il fine della conoscenza, che è la conoscenza della realtà. Ed è precisamente in questa capacità e in questa autonomia che si può rinvenire il senso specifico degli atti di conoscenza e la loro relativa libertà.

Autonomia del pensiero

L'atto del pensiero non produce effetti fuori dello stesso soggetto conoscente come, invece, fanno le altre azioni cosiddette «transitive», ma riflette in sé stesso la realtà, misurando in sé stesso e da sé stesso la verità delle proprie ipotesi, seppure in forza dei dati oggettivi a propria disposizione. L'immanenza e l'autonomia del pensiero si possono dunque ritrovare a questo proposito, e in tali limiti. Una volta premesso che la definizione classica di verità come adeguazione del pensiero alla realtà o alla *res* non pregiudica il diverso contenuto di tale *res*, che può infatti essere ogni sorta di oggetto, inclusi gli stessi atti del pensiero, Livi osserva: «La mente giudica di avere dati sufficienti per formulare un certo giudizio sulle cose conosciute, ossia valuta la sua effettiva conoscenza delle cose, senza uscire da sé, ma avendo in sé la coscienza che i

propri atti conoscitivi sono resi possibili dalla presenza dell'essere delle cose»¹³. Tale immediatezza e spontaneità di giudizio, e dunque tale libertà del pensiero, si realizza in maniera eminente nei giudizi esistenziali di senso comune¹⁴.

Esperienza di Dio & senso comune

La tesi dell'Autore sul senso comune risulta molto chiara nella sua applicazione alla realtà del mondo, dell'io, dell'esistenza degli altri, della moralità e della libertà. Particolarmente evidente risulta il rilievo della natura specifica dei rapporti umani come rapporti definiti dalla moralità e dalla responsabilità, diversa da tutti gli altri tipi di rapporti reali, come il rapporto tra le cose. Per tal caso, come per gli altri contenuti del senso comune sopra indicati, sembra infatti si possa dire: o si colgono o non si colgono, sono cioè irrisolvibili nella loro forma e nella loro esistenza. Il caso dell'inclusione di Dio nei dati del senso comune sembra più difficile, anche se Livi indica espressamente come tale contenuto non sia un contenuto elementare dell'esperienza per la immediatezza con il quale è colto, poiché è infatti oggetto di una inferenza, ma per la spontaneità con il quale tale inferenza viene universalmente eseguita. È forse questo il senso di quanto san Tommaso intendeva asserire dicendo: «*Homini-bus naturaliter inserta est quaedam Dei cognitio*»¹⁵. Fabro, per affermare tale medesimo carattere di universalità del problema teologico e la sua trascendenza rispetto ai diversi livelli di coscienza, lo descriveva come «il problema essenziale dell'uomo essenziale»¹⁶.

Notiamo, però, come, di fatto, tale spontaneità e tale certezza di giudizio sul mondo, sulla natura dell'uomo e su Dio possano essere notevolmente offuscate, non

solo per l'acquisizione personale di disposizioni morali che confliggono con l'esigenza della verità, ma anche per la diffusione nella cultura, a ogni livello, di concezioni erranee, che vengono poi passivamente recepite. Se l'erroneità di queste può, in certo modo, essere rilevata da chiunque, è solo la filosofia che può correggerle, anche se per compiere ciò essa deve fare chiarezza sui propri presupposti che, per quanto criticamente, non può che mostrare e assumere. Ma questo punto ci sembra chiaro nel discorso di Livi, là dove egli, specie nei lavori precedenti, qualifica la propria ricerca come una *filosofia* del senso comune.

Ariberio Acerbi

¹ A. Livi, *La ricerca della verità (Dal senso comune alla dialettica)*, Leonardo da Vinci, Roma 2001, pp. 290, Euro 21,18).

² *La filosofia del senso comune (Logica della scienza e della fede)*, Edizioni Ares, Milano 1990, pp. 224.

³ *Il principio di coerenza (Senso comune e logica epistemica)*, Armando, Roma 1997, pp. 190.

⁴ *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo (Vico, Reid, Jacobi, Moore)*, Massimo, Milano 1992, pp. 176.

⁵ *La filosofia e la sua storia*, Dante Alighieri, Perugia 1996, in 4 voll.

⁶ *La ricerca della verità (Dal senso comune alla dialettica)*, p. 13.

⁷ La posizione e lo sviluppo sistematico di un tale principio «olistico» si può trovare, per esempio, nella filosofia di Spinoza e di Hegel; cfr G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1996, p. 49 (Introduzione); Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Rusconi, Milano 1996, § 14, pp. 119-120; Id., *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 159 ss. (sez. I, cap. II, nota 2); C. Fabro, *G.G.F. Hegel: La dialettica*, La Scuola, Brescia 1983.

⁸ *La ricerca della verità*, p. 223.

⁹ Ivi, pp. 37-38.

¹⁰ Il senso di tale intuizione va però ben compresa, poiché è facile per il suo carattere originario consegnarla al campo dell'irrazionale o del mistico, come sembra fare Maritain: «*L'ens come primum cognitum* significa la presenza del concreto all'inizio stesso del pensiero: infatti, ciò che è, ciò che ha l'essere, è il con-

creto, il mondo inteso come l'insieme delle cose. [...] Nel confrontarci con le determinazioni che sono presenti di fronte a noi, le conosciamo come determinazioni di enti che sono esistenti, reali. [...] Se si accetta questa caratterizzazione del *primum cognitum*, allora non si può parlare di una conoscenza dell'*ens* sulla linea dell'astrazione delle essenze (perché captare l'*ens* non è captare un'essenza) come nemmeno nella linea di qualunque altro processo astrattivo. [...] Il problema, comunque, non è di facile soluzione: da una parte, infatti, il *primum cognitum* ha un carattere intellettuale, il che significa che, pur fondandosi su ciò che captiamo attraverso la sensibilità, richiede l'intervento dell'intelletto agente (ma non per arrivare a un concetto, ossia a una forma astratta); d'altra parte, esso è strettamente legato alla percezione, ma non è un contenuto sensibile». Ivi, pp. 99-100.

¹¹ Ivi, pp. 96-100.

¹² Ivi, p. 93. A tale proposito chiarisce Livi come «l'apprensione dell'*ens* non consiste nel mero dato della "presenza" di fatto delle cose (quella che, secondo Jean-Paul Sartre, provoca nel soggetto l'angoscia dell'evento senza senso): essa connota l'essere in atto delle cose, ragione per cui il soggetto avverte che questa "presenza" è indipendente dal suo conoscere, ossia non è prodotta dal pensiero, ma è effetto della consistenza ontologica dell'oggetto. In altri termini, nell'esperienza originaria si coglie molto di più che la mera esistenza di fatto delle cose: si coglie l'atto di esserle delle cose, nel senso che delle cose si manifesta l'essere, in quanto ciascuna di esse è un ente – in – atto [...]. Contingenza (esserci di fatto) e necessità (esserci in virtù dell'essere, e pertanto connotare un rimanendo all'essere trascendentale, anche se non ancora tematizzato) sono dunque dimensioni entitative che l'intelletto coglie in un unico giudizio primo; un giudizio che è talmente carico di valore aleatico da poter fondare una metafisica dell'atto di essere e della libertà dell'atto creativo di Dio, origine di un mondo di cose contingenti» (ivi).

¹³ Ivi, p. 37; per un'esposizione più tecnica di questa tesi cfr ivi, pp. 78 e 222.

¹⁴ Sono molto interessanti le parti dedicate da Livi all'aspetto della «libertà» che costituisce la struttura ontologica del pensiero, per la sua immaterialità («libertà fondamentale»), e alla libertà che, assumendo la libertà nel suo significato pratico o etico, costituisce altresì l'attività di giudizio, per la componente del rischio o della presa di posizione personale che esso richiede; cfr, per esempio, pp. 65 ss; 213.

¹⁵ San Tommaso d'Aquino, *Commento al salmo 21*, 23, p. 134.

¹⁶ C. Fabro, *L'uomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma 1967, p. 14.