

ANTONIO LIVI, *Le leggi del pensiero. Come la verità viene al soggetto*, Leonardo da Vinci, Roma 2016, pp. 244.

IL presente volume è uno sviluppo di tematiche già elaborate dall'autore in pubblicazioni precedenti e che in ogni loro nuova formulazione acquistano sempre più solidità e ampiezza argomentativa. Livi premette che con questo studio «io riassumo e concludo una ricerca logico-epistemica durata cinquant'anni, nel corso dei quali ho affrontato argomenti apparentemente diversi ma in realtà convergenti verso un unico obiettivo critico, che è la determinazione del fondamento o "adeguata giustificazione epistemica" della certezza» (p. 9).

Vi si propone una filosofia della logica intesa come ricerca sistematica delle leggi primarie necessarie che regolano l'insieme delle argomentazioni logiche, anche sul versante comunicativo, determinando così la giustificazione epistemica fondamentale della certezza di verità in ogni forma di conoscenza: ordinaria o scientifica; inferenziale, di esperienza e basata sulla testimonianza.

Le questioni affrontate – verità, certezza, giudizio, assenso, consenso – sembrano appartenere al campo della filosofia della conoscenza, ma sono tutte concentrate intorno alla domanda sulla giustificazione razionale del giudizio o affermazione veritativa. L'autore distingue la filosofia della logica (detta anche "metalogica") dalla logica, sia filosofica che formale. Non intende seguire da vicino le forme argomentative in modo prescrittivo, come fa la logica, ma vuole soltanto soffermarsi sul nucleo fondazionale delle argomentazioni e di ogni possibile giudizio.

Benché Livi non spieghi in modo esplicito la distinzione tra la filosofia della logica e la gnoseologia, direi che quest'ultima sviluppa in prospettiva metafisica la questione circa la natura della conoscenza e della verità, anche sulla base antropologica delle risorse cognitive umane (intelletto, sensazione, percezione, evidenza). L'autore assume come valido il rapporto veritativo tra mente umana e realtà – *adaequatio intellectus ad rem* –, per concentrarsi su ciò che interessa primariamente alla logica, cioè la giustificazione del giudizio di verità. Comunque nella sezione previa dedicata alle premesse semantiche sono considerate a livello di linguaggio ordinario alcune nozioni gnoseologiche di base (pensiero, verità, coscienza, ecc.).

Qualcosa di analogo si può dire riguardo alla logica aletica, cioè la logica del senso comune, nell'accezione attribuita da Livi. La base della filosofia della logica è la logica aletica, condensata nelle cinque certezze originarie della conoscenza: esistenza del mondo, di se stessi, degli altri, della moralità e di Dio. Sviscerare il significato di queste verità fondamentali e vederne tutte le implicazioni è il compito della metafisica. Quindi sia la metafisica che la filosofia della conoscenza costituiscono il *background* della filosofia della logica che l'autore pone a fondamento delle diverse forme di logica (logica formale, logica filosofica, logica argomentativa).

Due caratteristiche importanti di questo libro sono:

1. La tematica viene proposta in forma di leggi (prima parte del libro). Non sono assiomi, né leggi nel senso abituale della logica formale, cioè prescrizioni da seguire

per eseguire ragionamenti validi. Sono piuttosto espressioni fondamentali che rendono esplicito il modo in cui ogni soggetto esprime la verità nel giudizio, cioè in definitiva sono quello che si può ritenere il nucleo della logica naturale di ogni uomo. Livi sostiene l'esistenza non solo della capacità intellettuale umana, ma anche di una logica inerente al pensiero umano.

Tale logica non è solo il fatto naturale di sillogizzare, ma nasce dalla percezione di una verità ottenuta dall'esperienza e affermata nel giudizio, insieme alla capacità di giustificarla ovvero di enunciare le ragioni per cui una determinata ipotesi di giudizio viene tassativamente affermata. La giustificazione peraltro non si riduce a indicare le premesse di un ragionamento, poiché alcuni giudizi sono immediati e altri sono basati sulla testimonianza.

2. Nella seconda parte del libro si prende in esame la questione dell'agire comunicativo basato sul linguaggio. I libri di logica di solito non considerano la comunicazione intesa come discorso rivolto a un altro per ottenere il suo consenso alla verità conosciuta da un soggetto, anche se il problema è spesso affrontato in altre sedi, come la retorica o le teorie della conversazione. Seguendo con rigore la prospettiva prescelta, Livi non si sofferma sugli elementi emotivi o di altro genere che condizionano la trasmissione e la ricezione della verità, ma solo sugli elementi fondamentali di tipo logico. Alla loro base c'è la convinzione della condivisione degli uomini delle medesime leggi della logica naturale. L'altro può arrivare al consenso su ciò che un soggetto intende comunicargli perché ha nella sua capacità pensante le ordinarie esigenze logiche che portano all'assenso di una determinata verità, forse prima proposta come ipotesi.

Il libro, dopo un'introduzione suddivisa in due sezioni, una relativa alle premesse semantiche, l'altra alle premesse epistemologiche, è diviso in due grandi parti. La prima, "Come la verità viene al soggetto", considera cinque leggi fondamentali del pensiero, ciascuna delle quali è studiata in un singolo capitolo. La seconda parte, intitolata "Come le leggi del pensiero determinano l'agire comunicativo", divisa in quattro capitoli, è dedicata al dialogo nel contesto della verità, con alcuni rilievi molto opportuni sull'etica del dialogo. La parte finale è costituita da un ampio e accurato glossario logico-epistemico (pp. 175-230).

Mi soffermo soltanto su alcuni punti del ricchissimo contenuto di questo libro che mi hanno colpito particolarmente. Il primo è il rapporto stabilito tra assenso assoluto alla verità insieme alla possibile relatività dell'oggetto affermato (cfr. pp. 81-92). Anziché dire che l'uomo può conoscere con certezza, o ipoteticamente, o con insicurezza nel caso del dubbio o dell'opinione, Livi sostiene che ogni giudizio emesso da un soggetto in base all'evidenza di cui dispone e in rapporto a una determinata materia è sempre apodittico, assoluto, il che serve come argomento contro lo scetticismo. Il punto è che anche un'affermazione ipotetica o dubbiosa esprime con certezza di essere tale e quindi esclude il contraddittorio. Dire "forse domani pioverà" quindi è vero in assoluto, nell'intenzione di chi parla, in quanto egli asserisce con certezza una possibilità o probabilità in base ai dati disponibili. Ovviamente questo punto non toglie l'indeterminazione della verità intenzionata sia perché l'oggetto è potenziale sia per difetto della conoscenza.

Collegata a questa tesi è la questione della riformabilità dei nostri giudizi, precisamente perché il fatto che siano stati emessi sulla base dell'evidenza disponibile

fa sì che il soggetto conoscente possa rettificare un giudizio emesso nel passato, se nuovi dati gli vengono offerti. Livi sostiene che, in questo caso, il giudizio precedente e quello posteriore non sono necessariamente in contraddizione. Adduce come esempio il giudizio che si può fare di una persona come affidabile, successivamente ritirato se si è scoperto più tardi che non lo era (p. 82). Comunque l'autore sostiene che alcuni giudizi sono definitivi o irrimediabili, ad esempio quelli che riguardano i primi principi.

Da parte mia aggiungerei, in sintonia con questa *relatività* dei giudizi comunque *assoluti* sostenuta da Livi, che la rettifica potrebbe riguardare anche il piano epistemologico, il quale talvolta è confuso dagli studiosi. Vale a dire: un'affermazione può essere vera secondo un determinato piano epistemologico come può essere ad esempio la filosofia, o la scienza sperimentale, o la fede teologica, e non conosciuta come tale negli altri piani. Ad esempio la risurrezione dei morti è vera alla luce della fede cristiana, anche perché Dio è onnipotente, ma non appare come possibile secondo le leggi della biologia. Se si fa questa precisazione, non c'è contraddizione tra la fede e la ragione, mentre invece sorge una contraddizione (apparente) se non si tiene conto della distinzione dei piani epistemologici. Non è questa la teoria della doppia verità, la quale non contempla questi elementi epistemologici, come invece aveva fatto Tommaso d'Aquino.

La questione della riformabilità dei nostri giudizi è connessa alla gnoseologia dell'errore. È una tematica che richiede molte analisi contestuali, nonché distinzioni semantiche ed epistemologiche sul discorso della verità. La riforma di un giudizio fatto in precedenza può situarlo in un contesto più ristretto, come si fa ad esempio quando si confronta la teoria di Einstein con quella di Newton. Invece talvolta può significare l'abbandono di una tesi precedente in quanto falsa. Ad esempio, l'antica tesi secondo cui il sole e gli astri girano intorno alla terra è falsa.

Vorrei fare inoltre una piccola osservazione su un punto sostenuto da Livi. Nel dialogo tra persone che hanno opinioni diverse, si sostiene, si cerca che l'altro si convinca di una verità che forse non vede per diversi motivi. Non sarebbe opportuno, precisa Livi, dirgli direttamente che è in errore, ma piuttosto manifestare un disaccordo, poiché l'altro, presupponendo la sua sincerità, sostiene con certezza di verità una tesi in base a una sua evidenza, sia pure problematica (pp. 144-145). Non possiamo giudicare con certezza sullo stato della coscienza dell'altro, ma solo ipotizzarlo.

Comunque penso che Livi sarebbe d'accordo che in determinati contesti, ad esempio educativi, e su alcune questioni, come sono i dati di fatto, risulta normale e facilmente accettabile dire a qualcuno che si è sbagliato (ad esempio, se per ignoranza dice che Roma è la capitale del Belgio). In questi casi non si entra nella coscienza dell'altro, ma si dichiara che ciò che ha detto è oggettivamente errato. L'osservazione di Livi punta opportunamente a essere delicati con quanti non condividono le nostre idee in questioni importanti e tende quindi a rispettare le convinzioni altrui. Si può discutere se questo principio sia valido sempre e in ogni caso (pensiamo ad esempio a una persona che sostenga gli ideali del nazismo, solo che in questo caso probabilmente ci sono poche condizioni per un dialogo efficace). Nel rapporto con l'altro, quando esiste una visione opposta profonda, ad esempio di tipo morale o religiosa, ci dev'essere ordinariamente rispetto e si dovrebbe cercare, come suggerisce Livi, di

conoscere meglio le motivazioni altrui e il senso di ciò che l'altro vuol dire, il che è un problema ermeneutico affrontato in questa importante parte della filosofia della logica. Il dialogo comunque è la via per suscitare nell'altro la conoscenza del vero anche in questi casi.

La rilevanza del senso comune nella formulazione di proposizioni vere, per concludere con un ultimo punto, è vista da Livi come presenza implicita in ogni discorso di presupposti aletici fondamentali. Per questo motivo, la "dimostrazione" delle verità metafisiche originarie si compie tramite il metodo denominato *della presupposizione*. «Il metodo che la logica aletica scopre nella struttura stessa del pensiero è il metodo della 'presupposizione'» (p. 97). La procedura razionale consiste nel rintracciare a ritroso gli elementi che in ogni discorso razionale sono logicamente anteriori e che costituiscono condizioni di possibilità di ogni verità che s'intenda affermare (cfr. pp. 97-112). Il metodo della presupposizione è insieme fondazionistico e olistico. Non parte dai fondamenti, ma li trova secondo il metodo menzionato, il che comporta una visione d'insieme della conoscenza non atomizzata. La visione è così unitaria, non però nella forma di un sistema razionalistico, bensì nel senso che certe verità di base vanno tenute insieme secondo il principio di coerenza. La negazione di uno dei suoi elementi o una loro falsa interpretazione nuoce in modo irrimediabile all'intero tessuto della conoscenza della verità. Il metodo della presupposizione si rivela fecondo, infine, nel dialogo intersoggettivo che cerca la verità pur tra le differenze di opinione tra i soggetti.

JUAN JOSÉ SANGUINETI

ALASDAIR MACINTYRE, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 332.

THIS book summarizes MacIntyre's most important arguments, and, in doing so, provides a new – if not definitive – interpretation of MacIntyre's distinctive vision of neo-Aristotelianism. *Ethics in the Conflicts of Modernity* (henceforth *ECM*) deserves a central place in MacIntyre's corpus, but it leaves several important questions unanswered, and, as a result, it is likely to be the subject of continuing controversy.

Chapter 1 returns to a theme prominently developed in *After Virtue*, the meaning of the notion of 'good.' In the earlier text, MacIntyre rejected emotivism as a theory of meaning but proposed it, instead, as a theory of use. In *ECM*, he contrasts *expressivism*, a more sophisticated successor to the emotivist theory of meaning, according to which moral notions, such as 'good,' do not answer to any "authoritative standard, external to, and independent of an agent's feelings, concerns, commitments, and attitudes to which appeal may be made" (p. 22), with the Aristotelian account of the meaning of *good*, in which good is understood as answering to objective standards concerning the requirements of human flourishing. MacIntyre explains that expressivism was developed in response to Geach's critique of emotivism, but rather than offering a detailed analysis of the current debate surrounding this theory, he merely notes that "no decisive argument, or at least no argument that an honest and philosophically sophisticated expressivist would find decisive, has as yet been mounted against expressivism, but also that there is little or no prospect of such an argument

being mounted” (p. 19). Instead, MacIntyre concludes Chapter 1 by explaining that the disagreement between expressivist and Aristotelian meta-ethical theories cannot be settled without considering the social contexts of the disagreement.

Though some of the relevant literature is surveyed, MacIntyre is now clearly writing as an outsider, and no longer as a participant, in current debates within academic moral philosophy. This is an obvious difference from *After Virtue*, and, in some ways, the insider’s perspective of the earlier text gave it a more convincing tone. Reading Chapter 1 leaves one wondering whether a more extensive analysis of contemporary debates within academic moral philosophy, perhaps an engagement with the work of neo-Aristotelians such as Philippa Foot, Michael Thompson, Sebastian Rödl, and Talbot Brewer, may have offered additional philosophical resources for rejecting expressivism.

Chapter 2 contextualizes this meta-ethical debate, first in terms of the contrast between the influence of Scottish society on Hume’s philosophizing, and Athenian society on Aristotle’s, before arguing that Aquinas illustrated the way in which Aristotle’s insights could be abstracted from his cultural prejudices and made to speak to contemporary problems. In an attempt to explain why Aquinas has been irrelevant to much practical debate in modernity, MacIntyre moves to Marx, first stating,

The change that we need to explain therefore was not primarily a matter of episodes in the history of philosophical theorizing, but rather one of large social dimensions, one whereby the irrelevance of Aquinas’s thought to the everyday life and labors of plain people came to be almost, if not quite universally, taken for granted. Plain people and theorists alike came to understand their lives in terms which seemed to rule out any possibility of conversation with Aquinas (p. 93).

But it is not to Marx’s theory of history that MacIntyre turns, but rather to his account of surplus value, the appropriation of surplus value by the owners of capital, and the commodification of labor. MacIntyre (p. 296) says that the “Marx from whom we can learn is the Marx of the first volume of *Capital*.” Marx, we are told, is still relevant to understanding our contemporary social context. But Marx’s theory is neither defended against criticisms nor contextualized historically in way that makes evident the scope and boundary conditions of the claim that the rise of capitalism rendered Aquinas’s practical philosophy inapplicable. There is a further problem with MacIntyre’s endorsement of the Marxian theory of surplus value. MacIntyre is both committed to the fundamental injustice of capitalism (a point reiterated in several places) and seemingly unconcerned with the paucity of means available to remedy this injustice, since he clearly does not advocate a return to the Marxist political project. As such, it is unclear what relevance Marx’s claims have to MacIntyre’s practical political vision.

In the same chapter, MacIntyre considers Distributism as a rival to Marxism, noting its roots in Leo XIII’s magisterial documents, but it seems likely that a more nuanced engagement with Catholic Social Teaching, as it has developed to the present day, may have enabled MacIntyre to critique the subordination of labor to capital, and the concomitant forms of alienation resulting from this subordination, while developing a more nuanced account of capitalism. Similarly, MacIntyre’s qualified endorsement of distributism in *ECM* (p. 109) fails to recount the challenges faced by the movement.

Chapter 3 outlines, what MacIntyre calls, *Morality*, an amalgam of modern moral notions frequently employed in contemporary discourse. As the secular intellectual currency of modernity, *Morality* facilitates coherent social relationships by requiring agents to adopt the stance of preference maximizers who also follow various moral rules without regard for their consequences. MacIntyre maintains that commitment to *Morality* is groundless and irrational since he takes it that the philosophical justification of modern moral theory *has* failed (a point of continuity with *After Virtue*). But there is some tension between the account of modern morality (“*Morality*”) in *ECM* and his earlier treatment of the same topic in *After Virtue*. In the earlier text, he argued that modern morality was something like a taboo, a system of concepts that had once served a social purpose, but now lacked such a purpose. But in *ECM*, *Morality* is explained in terms of its role in facilitating contemporary social relationships, allowing agents to interact coherently within the context of the state and the market. But if *Morality* serves such a function it is not entirely clear why commitment to its claims is irrational or why it demands an additional philosophical grounding.

In Chapter 4, these concerns are magnified by MacIntyre’s endorsements of the management theory of W. Edwards Deming who is called “the maverick American management theorist” (p. 130) and the management practices of the Cummins Engine Company, endorsements that differs greatly from the one-sidedly negative picture of management theory and practice presented in *After Virtue*. What research by Deming explained, and the history of Cummins illustrated, is the way in which work under contemporary economic conditions can be a practice, a form of activity that is conducive to the cultivation of the virtues. This concept was introduced in *After Virtue*, but the discussion of practices within the contemporary economy in *ECM* is in contrast with the earlier account since there MacIntyre had only noted the extent to which practices were marginalized as a result of the industrial revolution. But if virtue-conducive practices are evident within the contemporary economy, and *Morality* facilitates coordination of economic activities, why is commitment to its norms irrational?

The claims in *ECM* concerning Deming and Cummins are also important because they amount to a tacit appreciation of much of the work in business ethics that has sought to apply MacIntyre’s concept of practice to contemporary organizations, but the importance of the discussion of management theory in *ECM* goes beyond existing work in business ethics, suggesting the possibility that other research in strategic management and organization theory may provide similar evidence of the presence of virtue-conducive social practices in contemporary economic contexts. More generally, this discussion also raises questions about the scope and plausibility of the claims of Chapter 2 concerning the inapplicability of Aquinas’s practical philosophy after the rise of capitalism.

In the same chapter, MacIntyre outlines a vision of contemporary Aristotelian politics that surpasses his previous formulations. In *Dependent Rational Animals*, MacIntyre focused almost exclusively on local political institutions, but, in *ECM*, the discussion of Danish and Brazilian political conflict contextualizes local politics in terms of national and international issues, providing a modicum of realism that was largely absent from his earlier discussions. MacIntyre’s (p. 177) contemporary Aristotelian

politics “requires strong political commitments, expressible in action through a variety of local organizations, trade union branches, community organizations, town meetings, parent teacher associations, and the like.” What is still not discussed is the nature of the national and international political institutions needed to facilitate MacIntyre’s neo-Aristotelian politics.

Chapter 4 concludes with a restatement of MacIntyre’s claims concerning the role of narratives in human life and agency. Responding to criticisms from László Tengelyi and Galen Strawson, MacIntyre argues that narratives are essential to our efforts to make our experiences intelligible even if we, or our experiences, resist such efforts, for instance, when we experience discontinuity or wish to live ‘in the present,’ unencumbered by broader concerns. Connected with these claims, MacIntyre argues that according to the Thomistic view we complete our lives – and our narratives – by remembering that our lives always remain fundamentally incomplete.

A good life is one in which an agent, although continuing to rank order particular and finite goods, treats none of these goods as necessary for the completion of her or his life, so leaving her or himself open to a final good beyond all such goods, as good desirable beyond all such goods (p. 231).

By realizing this, we remain open to God as our final end. MacIntyre’s brief comments on this point are suggestive but not developed at any length.

Chapter 5 provides narratives of Vasily Grossman, Sandra Day O’Connor, CLR James, and Denis Faul. By contextualizing the meta-ethical debates of Chapter 1 in terms of political conflict and historical narratives, Chapters 4 and 5 illustrate the plausibility of an Aristotelian account of human flourishing where one’s life going well or badly answers to objective and impersonal standards that cannot be reduced to one’s fundamental commitments. More generally, these narratives function as something like an apologia for MacIntyre’s intellectual journey explaining the limitations of Marxism, liberalism, and Trotskyism (of which MacIntyre and CLR James were proponents) and illustrating the resources that a Thomistic theory of justice (Faul was a Catholic priest) offers to participants in complex social and political conflict, thus making vivid claims MacIntyre has made in earlier works.

*ECM* is a rich and nuanced text that provides a foundational restatement of Thomistic practical philosophy for the 21st Century. It links moral philosophy, business ethics, and political philosophy in a way that contrasts with standard academic practice. Despite the criticisms that I have offered, it should be read as widely as MacIntyre’s other important texts.

CALEB BERNACCHIO

VITTORIO POSSENTI, *Il realismo e la fine della filosofia moderna*, Armando, Roma 2016, pp. 288.

IL volume raccoglie dieci articoli recenti dell’autore che sviluppano la tesi seguente: il ciclo della filosofia moderna inaugurato dall’epistemologia cartesiana non può essere proseguito poiché il rapporto del pensiero all’essere vi è irrimediabilmente compromesso. Perciò la filosofia moderna dev’essere congedata per ripristinare la

disposizione naturale della mente verso il mondo: il realismo. Infatti, l'atto di auto-fondazione del pensiero, ch'è riconosciuto come il gesto inaugurale della filosofia moderna, è confutato dai suoi esiti soggettivisticci o nichilisticci; né sorte migliore sembra avere ottenuto il tentativo della neoscolastica di una mediazione tra il metodo dialettico e l'ontologia classica, poiché il primo ha riconfigurato la seconda in senso logicista (a tal proposito Possenti cita Bontadini). Invece, il pensiero dev'essere restituito alla sua percezione dell'essere e dei "fatti filosofici" ove questa si sostanzia, come l'esistenza di qualcosa e del mutamento. Tale cognizione trascendentale anima il senso innato del reale ed è fungente prima del giudizio (dove l'interesse dell'esplorazione ontologica del primo Heidegger).

Più che su ogni altro punto, Possenti ribadisce con Maritain l'indispensabilità dell'intelletto e delle sue operazioni attive-ricettive, come l'intellezione dei principi e l'astrazione, attraverso le quali è offerto un contenuto all'opera altrimenti solo formale della ragione. Questa posizione mostra l'insufficienza dell'assunto tuttora prevalente per cui è il giudizio o la credenza (nelle impostazioni olistiche più radicali, la teoria) l'unità di misura dell'indagine epistemologica. Infatti, per tal via si rimane sul piano derivato della giustificazione senza accedere a un'autentica fondazione della conoscenza.

Nel libro si affrontano molte questioni convergenti nell'offrire una panoramica non solo della conoscenza, sotto il profilo dell'intenzionalità realistica, ma anche di quella medesima realtà di cui si è rivendicata l'accessibilità. Perciò Possenti delinea alcune tesi di teologia naturale, di metafisica e di filosofia della natura (ad esempio, sulla nozione tomista di Dio come *ipsum esse* e sull'evoluzionismo), oltreché di gnoseologia, ricavate da una rilettura di san Tommaso nel confronto con molti autori nei quali riscontra affinità o divergenze ugualmente rivelative; ad esempio, Hegel, Schelling, Gentile, Heidegger, Putnam.

Riferisco di seguito con una certa libertà alcune di queste tesi, tra quelle forse più suggestive per il compito del filosofare, a cui l'autore invita nell'ultima sezione del volume.

1) Il riferimento diretto del pensiero non è l'essere, ch'è un termine derivato e astratto, ma è l'ente o la cosa, che è il soggetto concreto dell'essere in senso verbale, ossia dell'esistenza, come suo atto costitutivo. Tale atto è supremamente intelligibile, benché sia irriducibile alla forma. A esso si riferisce la percezione primitiva del reale che si esprime nel giudizio. Invece, Possenti rinviene un'estenuazione della significanza dell'essere nell'interpretazione kantiana dell'esistenza, come modalità del giudizio relativa alla fattualità o posizione empirica del fenomeno, pur nel giusto rilievo che così si rivolge contro l'argomento ontologico.

2) La nozione dell'essere non è univoca ma analoga, poiché esso si apprende e si determina per noi anzitutto nella molteplicità qualificata e diveniente del cosmo sensibile; quindi può essere predicata in senso assoluto di Dio, ma col retaggio delle proprietà perfettive dell'essere riscontrabili nel finito; altrimenti, la nozione dell'essere è in effetti la più astratta e vuota e, quindi, seguendo Hegel, identica per contenuto a quella del nulla.

3) La mente intenziona direttamente la cosa, non l'idea o la rappresentazione della cosa. Ciò va assicurato anzitutto sul terreno ove sono deposti gli elemen-

tali del sapere: la percezione e il concetto. La tradizione del razionalismo moderno ha sorvolato spesso sul primo contatto della mente sensibile col mondo, minimizzandone la pregnanza intelligibile o la funzione epistemica. Tale cognizione del reale è prelinguistica e antepredicativa, sebbene si concreti nel linguaggio e nel giudizio.

3) L'accesso diretto alla cosa non implica una sua comprensione esaustiva. In particolare, la cognizione dell'essenza dei singoli enti non richiede un'intuizione diretta della loro individua e completa realtà, ma sì l'intellezione astrattiva della loro identità formale almeno generica, cui il pensiero possa agganciarsi per avanzare nella predicazione o nell'inferenza. Questo punto è importante per l'elaborazione di un concetto adeguato di intuizione intellettuale che incorpori la mediazione del concetto e dell'astrazione.

4) L'intenzionalità della conoscenza è costituita dall'identità formale tra intelletto e cosa. Tale identità non comporta una rimozione (dialettica o speculativa) della differenza tra l'ordine logico del pensiero e l'ordine metafisico, bensì la ricognizione dell'originalità ontologica del fatto conoscitivo per cui l'altro è appropriato e inteso nella sua alterità (*feri aliud in quantum aliud*). Possenti avanza lo "scandaloso" sospetto che la tradizione idealistica non abbia colto la natura distintiva della conoscenza a causa del suo monismo metafisico.

5) L'adeguazione dell'intelletto alla cosa è il risultato di un processo istituito immediatamente dal livello percettivo o intellettuale, tuttavia non mai compiuto nell'ordine razionale della comprensione e della spiegazione. In tal senso, l'ottimismo epistemico connaturato al realismo gnoseologico è consentaneo alla saggezza per cui l'uomo avverte la propria finitezza di contro alla vastità del creato.

6) La realtà della materia, della potenza e del divenire, con le relative vicende filosofiche (*in primis* il razionalismo e l'idealismo), dimostrano, le prime con la loro presenza irriducibile all'attualità della forma oggettivabile dall'intelletto, le seconde per le aporie relative alla rappresentazione logica di queste stesse realtà (Possenti si sofferma sulla prima triade della *Scienza della logica*), la differenza tra pensiero e realtà, perciò tra logica e metafisica.

7) Il realismo non implica la passività della mente, in accordo a una metafisica materialistica oppure a un'etica fatalista. Al contrario, la libertà può essere riconosciuta soltanto da una prospettiva realistica. Infatti, la libertà richiede la ricognizione della persona nella sua consistenza sostanziale e come soggetto e destinatario dell'istanza morale. Tale presupposto non può essere garantito da una concezione idealistica per le sue difficoltà nel rendere conto della persona sin dalla sua soggettività cognitiva.

8) La sopravvivenza degli ideali della democrazia e la rilevanza civile della riflessione filosofica (quest'ultima è rilevata da Possenti come un'esigenza tipica del pensiero italiano) sono vincolate alla comprensione e alla difesa dei valori morali implicati nella tesi 7.

9) Dio e la creazione sono i massimi temi speculativi a cui la filosofia deve tornare per ritrovare se stessa. In particolare, la cognizione dell'essere aperta dal realismo dev'essere svolta fino all'indagine sull'ultima determinazione del reale, perciò sul tempo, l'eterno e sul loro rapporto. L'autore contrappone il creazionismo a due concezioni aporetiche del tempo e dell'eterno, specie sotto il profilo teleologico: Nietzsche e Severino.

10) Il cristiano non deve dimenticare la sua fede quando lavora da filosofo, poiché proprio essa gli impone di contemplare con l'amorosa dedizione della sua mente le realtà indicate nella tesi 9, che sono quelle da cui proviene la vocazione teoretica della filosofia.

11) Infine un'indicazione metodologica: «[r]iarticolandosi nel dialogo con le altre tradizioni, la filosofia dell'essere esce dal sonno che l'angustia quando ignora le filosofie maggiormente rilevanti dell'epoca; mentre il mettersi alla prova nel confronto costituisce un elemento notevole della sua permanenza storica, perché è un elemento della vita stessa dello spirito il mantenersi attraverso il dialogo e lo scambio» (p. 101).

Come si vede, nel libro di Possenti la questione del realismo è direttamente collegata alla determinazione della nozione di realtà. In ciò si può leggere un'avvertenza importante, specie se si considera come il realismo sia tornato di recente in auge, ma spesso senza tale prospettiva metafisica. Infatti, la nozione di realismo è di per sé vaga ed è perciò suscettibile, come quella speculare di realtà, di ogni sorta di interpretazione, anche opposta.

Vorremmo infine fare qualche osservazione critica, sorta dal desiderio di corrispondere all'invito dell'autore a inoltrarsi nelle questioni da lui trattate.

Una prima nota riguarda la rapidità con cui temi e autori di grande portata sono menzionati per contrapporvi, dopo una valutazione al solito sobria e incisiva ma talora cursoria, la superiorità della soluzione tradizionale, soprattutto tomistica. Tale difetto dipende forse dall'origine composita del libro (l'autore rinvia costantemente ad altri scritti ove le questioni sono approfondite). Nondimeno, il lettore avrebbe desiderato che l'analisi si dilungasse anche qui nelle pieghe dei problemi toccati, di così notevole peso. Inoltre, le soluzioni classiche adottate risulterebbero forse più efficaci se raggiunte attraverso la ricostruzione dei problemi che hanno inteso risolvere. Ciò per fugare l'impressione, contraria all'intenzione espressa dell'autore, che l'indagine sui relativi argomenti sia con quelle ormai conclusa, oppure che l'eredità della filosofia moderna possa essere facilmente liquidata.

In particolare, ed è la seconda nota, si può chiedere se l'intuizione intellettuale che presiede alla cognizione originaria dell'essere sia stata già dispiegata dall'Aquinate o da Maritain nella sua intima struttura. Almeno per chi scrive, essa contiene ancora delle difficoltà. Ad esempio, come possano legarvisi la dimensione astrattiva e percettiva; in particolare, come la sua dimensione astrattiva o concettuale possa restituire l'esistenza, il cui carattere d'atto sopraformale sembra sfuggire alla presa oggettivante dell'intelletto. A tale proposito, in un annesso al suo *Nichilismo e metafisica* (2004), Possenti aveva riferito le perplessità di Fabro.

Infine, lo scrivente trova suggestiva ma poco rigorosa la definizione della metafisica, che anche Possenti adotta, come un'indagine sull'intero dell'essere, e si chiede se questa espressione "geometrica" non sia esposta alle medesime critiche di univocismo che l'autore ha rivolto ad alcune interpretazioni neoclassiche. Si presti attenzione all'implicazione della tesi secondo la quale «Dio non è sovranaturale, che è termine equivoco, ma è trascendente; ossia è *parte dell'Intero dell'essere*, ma differenziato ed altro dal finito» (p. 70, sottolineatura nostra). Questa formula della trascendenza (con la quale Possenti denuncia l'identificazione abusiva dell'ambito metafisico con

la categoria teologica del “sovrannaturale”), almeno se presa alla lettera, sembra contraddittoria e incompatibile con quanto altrove nello stesso libro si dichiara circa la natura singolare e sopragenerica dello *ipsum esse subsistens*.

Come si può capire dalle tesi qui formulate e da queste brevi annotazioni, il libro di Possenti contiene una robusta lezione speculativa che vale la pena di meditare, specialmente per chi voglia portare la riflessione sulla conoscenza, sul realismo e sul destino della filosofia a un più alto grado di elaborazione. Inoltre, se ne consiglia la lettura anche ai non specialisti, per l'esemplare sincerità con cui l'autore dichiara il suo pensiero sulle questioni filosofiche davvero decisive, attraverso una scrittura altrettanto limpida.

ARIBERTO ACERBI

LUCA F. TUNINETTI, *Persone che giudicano. Lineamenti di epistemologia*, Urbaniana University Press, Roma 2016, pp. 312.

IL manuale di filosofia della conoscenza che presentiamo si segnala per la completezza e per la cura dell'esposizione. Vi sono toccati gli argomenti principali della disciplina, dagli elementi storici e concettuali di base (come l'analisi delle diverse accezioni della conoscenza) ai problemi classici, specialmente quelli ancor oggi discussi (come il problema dello scetticismo). Suo riferimento privilegiato è san Tommaso, sebbene si dia conto del dibattito contemporaneo, soprattutto nell'ambito della filosofia analitica (come le diverse concezioni della verità e il dibattito tra “internismo” ed “esternismo”).

Il testo prosegue in certo modo la trattazione dapprima svolta dall'autore in un manuale di logica (*La ragione nei discorsi*, Roma 2010), nel quale era stata rilevata l'importanza della pratica argomentativa. Infatti, in questo libro lo scopo verso il quale sono orientati i capitoli informativi della prima parte (nei quali è offerta una panoramica storico-filosofica: cap. 1; la ricognizione dei diversi approcci scientifici alla conoscenza: capp. 2-3; l'illustrazione della psicologia cognitiva di san Tommaso: capp. 4-6) è la giustificazione intersoggettiva della certezza, ossia l'analisi della nozione di verità e dei relativi criteri epistemici in base ai quali può essere fondato e condiviso l'assenso ad un asserto. Quest'argomento impegna la seconda parte del lavoro (capp. 7-10), in cui l'autore svolge sistematicamente il nucleo del suo contributo che si concentra sull'atto del giudizio: “La riflessione sul giudizio” (cap. 7), “La certezza del giudizio” (cap. 8), “La verità del giudizio” (cap. 9), “La giustificazione del giudizio” (cap. 10).

Tuninetti identifica l'obiettivo distintivo della filosofia della conoscenza nell'analisi dei problemi inerenti alla fondazione della pretesa di sapere avanzata pubblicamente con la formulazione di enunciati dichiarativi. In tal modo, egli asseconda la concezione della disciplina che è veicolata dalla sua denominazione di “epistemologia”, attualmente prevalente nell'area anglosassone. Così, la filosofia della conoscenza non è una generica disamina sulla natura dell'attività cognitiva, quale potrebbe essere condotta in un suo studio antropologico o metafisico. Ancor meno essa offre una descrizione delle funzioni psicologiche o neurali che soggiacciono al processo cognitivo, oppure un'analisi dei fattori e delle leggi che presiedono alle sue formazioni storiche e sociali. Invece, l'epistemologia è un'analisi che potenzia ad un alto grado di gene-

ralità e precisione quella riflessività immanente al dialogo quotidiano per cui solitamente si chiede di esibire le prove della certezza su di uno stato di cose manifestata in un giudizio. Perciò nella seconda parte del lavoro (particolarmente nel par. 10.7), sono esaminate le possibili concrete configurazioni di uno scambio (qui detto “dialogo epistemologico”) nel quale un soggetto sottopone a un altro un suo giudizio, ossia il proprio assenso ad una proposizione, per riceverne una conferma o un diniego.

Una tesi soggiacente a questa impostazione adottata dall'autore è la natura personale della conoscenza e il conseguente vincolo essenziale di verità e giudizio, come peraltro si può evincere dal titolo del libro. La verità non è, perciò, in senso proprio e originario, una proprietà (o uno stato) delle proposizioni per sé considerate né della realtà che vi è descritta. La verità qualifica invece anzitutto il pensiero di un soggetto personale (con la terminologia tomistica, di un intelletto), che è capace di dare forma proposizionale alla propria conoscenza della realtà, presentandola ad altri come vera, cioè come una descrizione relativamente adeguata delle determinazioni di un oggetto. A tal proposito, l'autore distingue due forme o gradi riflessivi del giudizio: 1) quello in cui si esprime la conoscenza di un soggetto, ove, appunto nel contenuto proposizionale e nella forma assertoria del giudizio, giunge a un certo termine il suo processo cognitivo; 2) quello in cui il contenuto del medesimo giudizio già espresso è successivamente tematizzato per essere verificato da una prospettiva esterna al soggetto che l'ha proferito (quale può essere anche un soggetto che rifletta sui propri giudizi in un altro momento).

Se non abbiamo inteso male, in tal modo secondo Tuninetti è possibile risolvere l'antinomia tra internismo ed esternismo che divide l'epistemologia contemporanea, ossia l'opposizione tra una posizione che privilegia la prospettiva epistemica della prima persona e una posizione che privilegia la prospettiva epistemica della terza persona. Quest'ultima vuole garantire l'accesso all'oggettività del vero comprovando la validità, l'efficacia e quindi l'affidabilità delle procedure applicate per attingerlo. La prima intende garantire la responsabilità dell'accesso al vero, la quale è inseparabile dall'atto personale di conoscenza che si rivela nel giudizio.

L'antinomia è sciolta nel momento in cui, con Tuninetti, si osserva la coesistenza dei due lati che vi sono stati indebitamente disgiunti: la certezza e la verità. Questo legame si può notare distintamente adottando una nuova prospettiva epistemica, quella della seconda persona che struttura il dialogo. Di qui è possibile cogliere il circolo vitale tra le due dimensioni: la certezza che sorregge internamente un giudizio è sottoposta al vaglio dei suoi titoli di legittimità invitando un altro soggetto a ricostruirlo dalle sue fonti oggettive (quelle da cui il giudizio si è formato o quelle a cui espressamente ci si appella). Il vincolo di certezza e verità saldato nel primo giudizio è sospeso per essere quindi ripristinato oppure sciolto.

La distinzione dei due momenti del giudizio sopra indicata è insistentemente ribadita dall'autore poiché, a suo avviso, da essa sembra dipendere la corretta interpretazione del compito dell'epistemologia. Questa presuppone e non costituisce la conoscenza, la quale per realizzarsi e per rivendicare se stessa come tale (primo grado del giudizio) non abbisogna di quel grado di riflessività che è richiesto per una sua valutazione da parte di un altro soggetto o, in grado maggiore, nell'analisi epistemologica (secondo grado del giudizio). L'impresa umana della conoscenza non potreb-

be assumere tale esigenza se non rinviando indefinitamente il conseguimento del proprio scopo nel tentativo impossibile di soddisfare una richiesta di autofondazione. Tuninetti nota che proprio qui si annidano le false pretese dello scetticismo.

A tale proposito, però, chi scrive si chiede se non occorra rilevare, più di quanto l'autore sembra concedere, l'importanza dell'evidenza (nonché della connessa dimensione ontologica o automanifestativa del vero), non già solo come criterio riflessivo di verità ma come principio alla luce del quale il giudizio originariamente si determina nel suo contenuto e si stabilisce nella sua certezza. Ciò vale in generale per i dati fondativi di ogni ricerca, come lo stesso autore osserva, ma specialmente per quei concetti e quei giudizi che san Tommaso chiamava i "primi principi" della ragione. La stessa nozione dell'ente, che per l'Aquinate è la matrice di ogni concetto, a ben vedere, contiene altresì la prima discriminazione giudicativa in virtù della quale l'intelletto è dotato della sua naturale competenza sull'essere, che è poi esercitata in ogni singolo giudizio. Infatti, si può parlare con certezza, giudicando, perché si può "vedere" o intendere qualcosa; qualcosa sufficientemente determinato o sensato che mostrandosi infine da sé, alle debite condizioni, si può indicare anche ad altri.

Forse, un tal senso di evidenza rispecchia quella che Tuninetti, con la tradizione scolastica, chiama certezza "ontologica" (p. 174), se non fosse che questa, come si apprende dalla sua esposizione, è per lo più associata all'intrinseca necessità dell'essere (necessità metafisica) oppure all'incontrovertibilità logica di una proposizione. In ogni caso, la ricognizione di questo aspetto – ossia del campo dei presupposti noetici e ontologici del giudizio, ciò che nella letteratura fenomenologica è rubricato sotto il titolo dell'antepredicativo – imporrebbe forse di correggere una troppo rigida divisione tra l'approccio metafisico e l'approccio epistemologico alla conoscenza.

In questa stessa direzione, viene inoltre da chiedersi circa l'opportunità di adottare un'ulteriore prospettiva epistemica rispetto a quella del "tu" esplorata dall'autore: quella della prima persona plurale, il "noi". Nel testo non mancano annotazioni in tal senso laddove egli rileva l'importanza cruciale della socialità, non fosse altro perché in tutto il suo lavoro è progressivamente descritta la complessa struttura di rispecchiamento sviluppata in un dialogo. Soltanto, occorre notare che la prospettiva del noi (come forse anche quella del tu) interviene non solo nella giustificazione ma nella stessa formazione della conoscenza, poiché rappresenta quella comprensione condivisa che abilita anzitutto al linguaggio. Questa è la prospettiva per cui si può iniziare una conversazione, poiché il soggetto si sa già collocato con l'altro in un mondo comune.

La scrittura del testo è piuttosto densa eppure nitida, sicché la sua lettura è certamente impegnativa nondimeno agile e perfino piacevole, grazie all'ordine didattico dell'esposizione e alla vivacità degli esempi presentati. Soltanto, chi scrive ha trovato un po' faticosa l'analisi dei diversi aspetti e delle varie interpretazioni della conoscenza per testimonianza (par. 10.5), particolarmente circa la natura originaria o derivata di tale modalità cognitiva. Inoltre, talora ha riscontrato alcune oscurità nella distinzione tra la riflessività immanente alla formazione del giudizio (la riflessività costitutiva dell'assenso e della funzione assertoria della copula, o "riflessività veritativa") e la riflessività completa esercitata nella giustificazione, nonostante l'autore vi ritorni continuamente. A questo riguardo, l'esigenza di ribadire tale distinzione per enfatiz-

zare la specificità del compito epistemologico, come fondazione esplicita e sistematica della conoscenza, sembra in certi momenti indurre a sfumare l'interna riflessività del giudizio oppure a identificarla con la mera coscienza psicologica dell'atto.

L'autore dedica una particolare cura alla precisione del lessico e offre delle note di approfondimento storico su alcune questioni di rilievo. Inoltre, egli non manca mai di prendere chiaramente posizione sui punti via via esaminati. La densità dell'esposizione è facilitata da schemi riassuntivi collocati al termine di ogni paragrafo. Il lavoro è completato da un'ampia bibliografia ragionata da cui si ricava un prezioso orientamento su una disciplina tra le più ricche, difficili e vive nella filosofia contemporanea. Lo stesso potremmo dire con grata ammirazione di tutto il libro di Tuninetti.

ARIBERTO ACERBI