

Roberto Tommasi

***EPISTEMOLOGIA  
GENERALE***









ROBERTO TOMMASI

**EPISTEMOLOGIA  
GENERALE**

 EDIZIONI  
MESSAGGERO  
PADOVA



FACOLTÀ  
TEOLOGICA  
DEL TRIVENETO

Questa pubblicazione afferisce all'attività di didattica e di ricerca della Facoltà Teologica del Triveneto (Padova) e di tutti gli Istituti a essa collegati (Ita e Issr)  
*www.fttr.it*

Comitato Editoriale della Facoltà Teologica del Triveneto (Fttr) | *Editorial Board*  
*editoria@fttr.it*

#### Gruppo Redazionale

Girolami Maurizio (*sede Fttr*) – *responsabile sezione Episteme*  
Gabbro Sergio (*Ita di Verona*) – *responsabile sezione Didaché*  
Osto Giulio (*Issr di Padova*) – *responsabile sezione Praxis*

#### Membri

Barcaro Marco (*sede Fttr*)  
Bertazzo Luciano (*sede Fttr*)  
Boscolo Gastone (*sede Fttr*)  
Corsato Celestino (*sede Fttr*)  
Curzel Chiara (*Issr di Trento*)  
Dal Pozzolo Alessio (*Issr di Vicenza*)  
Didonè Stefano (*direttore «Studia patavina»*)  
Frausin Sergio (*Issr di Gorizia, Trieste, Udine*)  
Merlo Luca (*Ita di Verona*)  
Toniolo Andrea (*preside Fttr*)  
Vela Alberto (*Edizioni Messaggero*)  
Zambon Gaudenzio (*segretario generale Fttr*)  
Zonato Simone (*Issr di Vicenza*)  
Segreteria: Zampieri Paola (*ufficio stampa Fttr*)

*Le opere proposte o richieste per la pubblicazione sono sottoposte a peer review.*

ISBN 978-88-250-5610-5  
ISBN 978-88-250-5611-2 (PDF)  
ISBN 978-88-250-5612-9 (EPUB)

Copyright © 2023 by P.I.S.A.P. F.M.C  
MESSAGGERO DI SANT'ANTONIO – EDITRICE  
Basilica del Santo – Via Orto Botanico, 11 – 35123 Padova  
*www.edizionimessaggero.it*

FACOLTÀ TEOLOGICA DEL TRIVENETO  
Via del Seminario, 7 – 35122 Padova  
*www.fttr.it*

Prima edizione digitale: novembre 2023

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.  
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

*Ai Maestri, Colleghi e Studenti,  
compagni e amici nel cammino di ricerca della verità,  
con stima e riconoscenza.*

*Servum te faciat charitas,  
quia liberum te fecit veritas.*

Agostino Aurelio  
*Enarrationes in Psalmos, XCIX,7*



INTRODUZIONE

# SIGNIFICATO, POSSIBILITÀ E LIMITI DELLA RICERCA EPISTEMOLOGICA

---

Il «sapere» e il «conoscere» hanno un posto centrale nella vita degli uomini e nella costituzione della realtà<sup>1</sup> del mondo umano<sup>2</sup>. Innanzitutto e per lo più ci serviamo di essi senza pensarci. Ben presto però, sia nella vita dei singoli che delle comunità, sorge un legittimo interrogativo circa la validità del nostro sapere e del nostro conoscere e circa la loro reale capacità di pervenire alla verità. Si tratta di un interrogativo che non rappresenta un problema qualsiasi, in mezzo a tanti altri: la sua specificità lo rende una delle questioni basilari dell'umano ricercare<sup>3</sup> e in particolare di quella peculiare ricerca umana della verità che chiamiamo filosofia<sup>4</sup>. Infatti se questo problema avesse una risposta negativa, ogni altro problema e ogni altro sapere non avrebbe la possibilità di esistere validamente. Società ipercomunicative e iperinformative come le nostre accrescono ancor più, per diverse ragioni, la rilevanza della questione<sup>5</sup>.

Considerando come ogni giorno mettiamo in gioco le nostre vite sulla base di ciò che pensiamo di conoscere e il peso che assume nella vita contemporanea l'impresa scientifica, diventa perciò importante riflettere sul sapere e sulla sua validità, per meglio conoscerlo cercando quali siano le sue condizioni di possibilità e se e fino a che punto esso meriti

---

<sup>1</sup>Filosoficamente la questione di ciò che è «realtà» rappresenta una questione assai rilevante; per un primo approccio al tema cf. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Nuova edizione italiana a cura di Franco Volpi sulla versione di Pietro Chiodi, Longanesi & C., Milano 2005, § 43, 243-258. Sul significato specifico di «costituzione della realtà»: C. HUBER, *Vegliate dunque! La costituzione della realtà. Introduzione al pensiero trascendentale*, Città della Editrice, Assisi 1999.

<sup>2</sup>Con «mondo umano» intendiamo qualcosa che si avvicina alla *Lebenswelt* («mondo-della-vita») di cui parla Husserl.

<sup>3</sup>Cf. S. VANNI ROVIGHI, *La vita intellettuale e le virtù destinate a sorreggerla*, in «Servitium» 1(2011), 107-119.

<sup>4</sup>È stato Aristotele per primo a designare la filosofia come *ἐπιστήμη τις τῆς ἀληθείας* [scienza della verità]: cf. *Metafisica*, 983 b 2; 988 a 20.

<sup>5</sup>La pervasività dei mezzi di comunicazione di massa e dei *social media*, lo stretto rapporto tra i media e il potere politico, il gioco conflittuale degli interessi e delle opinioni che abitano le società democratiche possono costituire infatti anche fattori di manipolazione sistematica delle informazioni. Il che rende estremamente interessante la competenza sulla validità del sapere.

fiducia. Questo, in breve, è il senso del discorso epistemologico che ten-teremo. La presente introduzione ne indica la problematica globale e l'orizzonte in cui successivamente ci addentreremo nella prospettiva di una teoria dei saperi e delle scienze che privilegi sulle funzioni logiche e strutturali la dimensione antepredicativa cooriginaria alla dimensione teorica e a quella pratica dell'essere-nel-mondo. Le cinque parti in cui si articolerà il testo perseguiranno questo intento illuminando progressivamente la questione del «sapere» da diverse prospettive tematiche che rappresentano anche alcuni degli stili fondamentali dell'approccio filosofico al tema<sup>6</sup>.

## 1. Il termine «epistemologia»

Nella storia del pensiero occidentale ci si è spesso riferiti al problema intorno al sapere e alla definizione dei suoi contenuti attraverso una serie differenziata di vocaboli ritornanti. Osservandoli è possibile pervenire a una prima, previa illuminazione dell'orizzonte della nostra ricerca.

I vocaboli con i quali in alcune delle principali lingue occidentali viene normalmente denominato il contenuto del problema in questione sono: in italiano: gnoseologia, epistemologia, filosofia della conoscenza, critica, logica maggiore, noologia; in francese: *gnoséologie, épistémologie*; in inglese: *gnoseology, epistemology*; in tedesco: *Erkenntnistheorie*<sup>7</sup>, *Gnoseologie*<sup>8</sup>.

Comune a tutti questi vocaboli è la duplice radice di due verbi greci: γινώσκω (= conosco), da cui γνῶσις (= conoscenza) ed ἐπίσταμαι (= so), da cui ἐπιστήμη (= il sapere, la scienza nel senso di un sapere teoretico, scientifico escludente δόξα, ovvero l'opinione incerta<sup>9</sup>, vocabolo il cui significato si avvicina al tedesco *das Wissen, die Wissenschaft*). Le due radici greche si compongono a loro volta con la parola λόγος (= discorso): di qui «gnoseologia» (= dottrina della conoscenza) ed «episte-

---

<sup>6</sup>Il piano di questo volume, benché ripensandolo se ne differenzi e tenti vie nuove, rimane debitore (tra gli altri) all'insegnamento di «Epistemologia» offerto da Carlo Huber sj all'Università Gregoriana di Roma tra gli anni Ottanta e Novanta del Novecento.

<sup>7</sup>Termine introdotto da Rehinold.

<sup>8</sup>Termine più raro, ormai in disuso, introdotto da Baumgarten.

<sup>9</sup>Così in PLATONE, *Teeteto* 210 c/d. Si tratta dell'opposizione colta dai primi filosofi greci tra la conoscenza rigorosamente valida, solida, sicura e definitiva (ἐπιστήμη) e le opinioni quotidiane della gente, instabili, fluttuanti, relative (δόξα). Fin dai suoi esordi la filosofia ha privilegiato la conoscenza rigorosa o «scienza» (quest'ultima in un'accezione differente da quella moderna e odierna) come prototipo e modello di ogni conoscenza valida. In questo si inizia a palesare una differenza di senso tra conoscenza, sapere e scienza.

mologia» (= dottrina della scienza, del sapere). Fa eccezione il tedesco *Erkenntnistheorie* composto dal sostantivo *Erkenntnis* (= conoscenza)<sup>10</sup> e dal sostantivo greco *θεωρία* (= visione).

A livello lessicografico il significato dominante di «epistemologia» indica dunque una serie di discorsi o teorie sulla validità della conoscenza nelle sue forme differenziate. È in questo senso che inizialmente assumiamo il termine «epistemologia» quale denominazione del nostro percorso.

## 2. «Epistemologia generale»

Pensata nella prospettiva suggerita dalla nostra veloce analisi lessicografica la ricerca epistemologica si mostra subito come una potenziale «critica del sapere» di indole filosofica. Tale indole filosofica dipende dal verificarsi di tre condizioni che connotano in modo particolare l'atteggiamento epistemologico: si tratta di una ricerca sul sapere umano nella sua pluriformità (1) che viene sviluppata secondo i caratteri propri e fondamentali del discorso filosofico (tensione all'universalità, riflessività, logicità e fattualità, incompletezza) (2) al fine di cogliere la validità e le condizioni di possibilità del sapere stesso nella sua molteplicità di forme e usi e a fronte della sempre possibile esperienza dell'errore e della menzogna (3). Ciò che è anzitutto in gioco nel discorso epistemologico sviluppato in questa prospettiva e che costituisce il centro della questione epistemologica riguarda le condizioni di possibilità della *verità* del sapere, verità che – come si comprenderà meglio nel prosieguo del discorso che svolgeremo – si pone in modi differenziati secondo le diverse forme di conoscenza e sapere.

Non tutti però concordano nell'intendere il senso dell'epistemologia in questo modo. Diversi studiosi oggi con «epistemologia» tendono a riferirsi a un discorso sulle «scienze» volto a stabilirne l'oggetto<sup>11</sup> e il metodo<sup>12</sup>, le possibilità e i limiti, identificando così «epistemologia» e «filosofia della scienza»<sup>13</sup>; altri, specie nell'ambito della tradizione analitica, la considerano esclusivamente un soffermarsi con dovizia e discussione di fattispecie concrete sul senso dei processi logici mentali della

---

<sup>10</sup> Questo termine, con i verbi *kennen* ed *erkennen*, è riconducibile alla radice germanica *kannjan* (= far sapere, far capire).

<sup>11</sup> Ossia la *materia*, il contenuto della singola scienza.

<sup>12</sup> Cioè la *forma* o la via costituita dalla struttura razionale che le dà la scientificità.

<sup>13</sup> Per alcuni primi ragguagli su questo modo di intendere il discorso epistemologico si veda L. LENTINI, *Il Paradigma del Sapere. Conoscenza e teoria della conoscenza nella epistemologia contemporanea*, F. Angeli, Milano 1990, in particolare, 46-120.

«credenza», della «giustificazione» e della «conoscenza»<sup>14</sup>. La pertinenza e il valore di queste specifiche indagini va senz'altro riconosciuta<sup>15</sup>. Ma nello stesso tempo non si può trascurare di osservare il fatto che l'epistemologia non può e non deve escludere dalla sua riflessione nessun tipo di sapere, né quello proveniente dalle esperienze quotidiane e ordinarie di vita, né quello aperto alla trascendenza o al metafisico. Anche queste forme di sapere infatti hanno il loro valore epistemico, tant'è vero che tutti ci possiamo e dobbiamo affidare loro in molte circostanze abituali dell'esistenza e che le stesse conoscenze scientifiche e logiche in diversi modi non ne prescindono del tutto. Pertanto l'orizzonte della ricerca epistemologica, nel senso in cui lo intendiamo nello sviluppo del discorso in cui si articola il presente volume, risulta più vasto di quello della filosofia della scienza e della filosofia analitica con cui per altro intesse interessanti discussioni, non senza contaminazioni.

Ribadire questo è particolarmente importante in un'epoca come la nostra in cui se da un lato, come sostengono anche molti uomini di scienza, occorre più che mai affrontare gli interrogativi a proposito del senso di tutte le cose e della vita umana ai quali le scienze stesse non possono e non intendono rispondere da sole; dall'altro occorre anche affrontare espressamente l'interrogativo a proposito del senso che assume la stessa conoscenza scientifica per l'esistenza umana, ovvero per l'uomo nel suo comportamento nel mondo. Edmund Husserl, riprendendo in termini nuovi una questione che intriga il pensiero di Immanuel Kant, ce lo ha rammentato in modo inequivocabile.

Adottiamo come punto di partenza – scrive il padre della fenomenologia – il rivolgimento, avvenuto allo scadere del secolo scorso [XIX, *ndr*], nella valutazione generale delle scienze. Esso non investe la loro scientificità, bensì ciò che esse, le scienze in generale, hanno significato e possono significare per l'esistenza umana. L'esclusività con cui, nella seconda metà del XIX secolo, la visione complessiva dell'uomo moderno accettò di venir determinata dalle scienze positive e con cui si lasciò abbagliare dalla «prosperità» che ne derivava, significò un allontanamento da quei problemi che sono decisivi per un'umanità autentica. Le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto. [...] Nella miseria della nostra vita – si sente dire – questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio proprio quei pro-

---

<sup>14</sup>Su questa tradizione cf. C. CALABI - A. COLIVA - A. SERENI - G. VOLPE, *Teorie della conoscenza. Il dibattito contemporaneo*, Raffaello Cortina, Milano 2015; R. AUDI, *Epistemologia. Un'introduzione alla teoria della conoscenza*, Quodlibet, Macerata 2016.

<sup>15</sup>In questo senso va anche riconosciuto che ogni disciplina scientifica può e forse deve legittimamente sviluppare una propria epistemologia *regionale*. Essa può costituire un positivo terreno d'incontro tra gli scienziati e i filosofi, ovvero tra le rispettive intenzionalità conoscitive.

blemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente in balia del destino: i problemi del senso o del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso. Questi problemi, nella loro generalità e nella loro necessità, non esigono forse, per tutti gli uomini, anche considerazioni generali e una soluzione razionalmente fondata? In definitiva essi concernono l'uomo nel suo comportamento di fronte al mondo circostante umano ed extra-umano, l'uomo che deve liberamente scegliere, l'uomo che è libero di plasmare razionalmente se stesso e il mondo che lo circonda. Che cos'ha da dire questa scienza sulla ragione e la non-ragione, che cos'ha da dire su noi uomini in quanto soggetti di questa libertà? Ovviamente, la mera scienza di fatti non ha nulla da dirci a questo proposito: essa astrae appunto da qualsiasi soggetto<sup>16</sup>.

A ciò va aggiunto che l'interrogativo sul significato della scienza non è propriamente un interrogativo scientifico, ovvero un interrogativo al quale possa dare risposta la scienza stessa da sola. Come suggerisce Martin Heidegger esso vive infatti in quella «meditazione» che va oltre la scienza e che la commisura con ciò che per essa è inaccessibile.

Natura, uomo, storia, linguaggio restano, per le scienze menzionate, l'inaggirabile che si dispiega e domina già all'interno della loro oggettività, verso il quale esse di volta in volta si dirigono, ma che tuttavia, attraverso il loro rappresentare [*Vorstellen*], non possono mai abbracciare [*umstellen*] nella sua pienezza essenziale. Questa incapacità delle scienze non dipende dal fatto che il loro catturante-assicurarsi non giunge mai alla fine, ma dal fatto che, in linea di principio, l'oggettività in cui di volta in volta natura, uomo, storia, linguaggio si pro-spettano resta sempre essa stessa solo *un* modo dell'esser presente, in cui la cosa presente può bensì apparire, ma non apparire necessariamente e sempre. Questo inaggirabile che abbiamo indicato

---

<sup>16</sup> HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1987, 34-36. Subito prima il testo dice: «Tuttavia può darsi che, procedendo da un altro ordine di considerazioni, cioè dalle diffuse lamentele sulla crisi della nostra cultura e sul ruolo che in questa crisi viene attribuito alle scienze, ci vengano incontro motivi che ci inducano a sottoporre a una *critica seria e peraltro estremamente necessaria* la scientificità di tutte le scienze, senza pertanto rinunciare al primo senso della loro scientificità, quel senso che è inattaccabile data la legittimità delle sue operazioni metodiche. In effetti ci proponiamo di porci sulla via di quel mutamento a cui già abbiamo alluso, di tutte le nostre considerazioni. Attuando questo mutamento ci renderemo conto ben presto che alla problematicità che è propria della psicologia, non soltanto ai nostri giorni, ma da secoli, – alla “crisi” che le è peculiare – occorre riconoscere un significato centrale: essa rivela le enigmatiche e a prima vista inestricabili oscurità delle scienze moderne, persino quelle matematiche, essa rivela un enigma del mondo di un genere che era completamente estraneo alle epoche passate. Tutti questi enigmi riconducono all'*enigma della soggettività* e sono quindi inseparabilmente connessi all'*enigma della tematica e del metodo della psicologia*. Tutto questo non costituisce che una prima indicazione del senso profondo di ciò che queste conferenze si propongono».

si dispiega e domina in ogni scienza. È questo inaggrabile l'inapparente stato di cose che volevamo cercare di scorgere? Sì e no. Lo è, nella misura in cui l'inaggrabile appartiene allo stato di cose menzionato; non lo è, nella misura in cui l'inaggrabile di cui abbiamo parlato non costituisce ancora, da solo, questo stato di cose. Ciò si vede nel fatto che questo inaggrabile solleva ancora esso stesso un problema essenziale. L'inaggrabile domina l'essenza della scienza. Di conseguenza ci si dovrebbe aspettare che la scienza stessa sia in grado di trovare in sé l'inaggrabile e di definirlo come tale. Ma appunto questo è ciò che non accade e precisamente perché una cosa simile è essenzialmente impossibile. Da che cosa possiamo riconoscerlo? Per essere capaci di trovare di volta in volta in se stesse, da sé, questo inaggrabile, le scienze dovrebbero prima di ogni altra cosa essere in grado di rappresentarsi la loro propria essenza. Ma questa è una cosa che non sono mai in grado di fare. [...] Se dunque rimane impossibile per la scienza affrontare in generale in modo scientifico la propria essenza, vuol dire che le scienze non possono affatto accedere all'inaggrabile che domina nella loro essenza. In tutto ciò vi è qualcosa che provoca turbamento e curiosità. L'inaggrabile che risiede nelle singole scienze: la natura, l'uomo, la storia, il linguaggio, *in quanto* è questo inaggrabile, è inaccessibile alle scienze e per mezzo di esse. Solo quando prendiamo in considerazione anche questa inaccessibilità dell'inaggrabile diventa visibile lo stato di cose che domina l'essenza della scienza<sup>17</sup>.

Alla luce di tutto ciò si fa chiaro che sia la filosofia della scienza che la tradizione analitica (che considera la «credenza» e la «giustificazione» quali componenti fondamentali del conoscere e del sapere) non possono eludere una questione che nel corso dello sviluppo del discorso qui proposto si rivelerà invece fondamentale per la comprensione del senso del sapere, quella del soggetto della credenza e della giustificazione, ovvero l'uomo nella effettività della sua esistenza quale essere-nel-mondo.

Sulla base di tutte queste e analoghe considerazioni possiamo affermare che il discorso epistemologico – che, per le caratteristiche sin qui evidenziate, denominiamo «epistemologia generale» – è quel discorso filosofico che cercando di chiarire le condizioni fondamentali di possibilità del conoscere e del sapere proprie della esistenza umana quale essere-nel-mondo può costituire e costituisce l'orizzonte di ogni «epistemologia regionale» delle o sulle scienze, sulla credenza e sulla giustificazione<sup>18</sup> e ciò che apre a queste prospettive di inter e transdisciplinarietà. Con ciò vengono alla luce due diversi livelli di indagine e riflessione sul

---

<sup>17</sup>M. HEIDEGGER, *Scienza e meditazione*, in ID., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1985, 40-41. Una prospettiva in parte diversa si ha in W. FRATTICCI, *Il silenzio dell'intelligenza che ascolta*, in E. BACCARINI (a cura), *Il pensiero nomade. Per un'antropologia planetaria*, Cittadella Editrice, Assisi 1994, 49-75.

<sup>18</sup>Con questo non si intende togliere nulla alle ricerche che le diverse scienze, nei loro

sapere che, pur distinguendosi e avendo una priorità logico-ontologica diversa<sup>19</sup>, non sono estrinseci l'uno all'altro<sup>20</sup>. La «giustificazione» di una tale affermazione si manifesterà attraverso le varie tappe interconnesse («Parti») in cui si snoda, articola e chiarisce la riflessione proposta nel presente volume.

### 3. L'inevitabile volgersi dell'intelligenza umana alla verità

La riflessione epistemologica inizia osservando il fatto che l'intelligenza umana (altrimenti detta «intelletto», «mente», «spirito», «coscienza») è fondamentalmente orientamento alla verità e che questo orientamento si rivela per essa indeducibile e irrevocabile.

Troviamo una prima traccia della cosa già nell'origine greca della parola ἐπιστήμη. Nell'uso che se ne fa a partire dai grandi pensatori greci, in particolare Platone, essa infatti indica il sapere come verità del discorso, ovvero come discorso condotto ai suoi ultimi fondamenti, alle sue ultime «ragioni»<sup>21</sup>.

Osservando la vita della nostra intelligenza scopriamo come essa è sempre in cammino verso questo tipo di sapere e che si imbatte in esso

---

ambiti, operano intorno alla conoscenza e al sapere (ad es. la psicologia e la sociologia della conoscenza, la neurologia ecc.).

<sup>19</sup>Un passo di Heidegger ci aiuta a comprendere questa diversità di piani: «... la filosofia mira a quello che nel mondo vi è di universale e a ciò che è ultimo nell'Essere, mira cioè all'origine, al fine e al perché del mondo e della vita, e vi tende al modo della conoscenza teoretica. Essa si distingue da tutte quante le scienze particolari, che riguardano sempre e soltanto un ambito determinato del mondo e dell'Esserci, quanto dagli approcci artistici e religiosi, che non si fondano primariamente su un atteggiamento teoretico» (M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova 1988, 6).

<sup>20</sup>Su questo aspetto: C. HUBER, *Il rapporto tra filosofia e scienza come problema filosofico*, in ID. (a cura), *Teoria e metodo delle scienze*, PUG, Roma 1981, 11-44; AA.VV., *Epistemologia e scienze umane*, Massimo, Milano 1979; D. ANTISERI, *Perché la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede*, Queriniana, Brescia 1980; E. AGAZZI - F. MINAZZI - L. GEYMONAT, *Filosofia, scienza e verità*, Rusconi, Milano 1993.

<sup>21</sup>Cf. PLATONE, *Teeteto* 210 c/d ove l'episteme viene posta in luce come *doxa alethes loghismoi dedomene*, ovvero come un'opinione certa, come la *convinzione vera per la quale è possibile dare delle ragioni*. Procedendo di qui Aristotele ha per primo in qualche modo identificato il criterio e la forma della verità introducendo esplicitamente il principio di non contraddizione. Cf. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1005b 19s; XI, 1061b 34ss, già presente in Parmenide anche se in termini diversi (in Aristotele infatti la difesa del principio di non contraddizione non comporta – come voleva Parmenide – la negazione dell'esperienza [divenire, molteplicità] perché anzi la negazione di quello comporta la negazione di questa; viceversa la difesa dell'esperienza non comporta la negazione del principio di non contraddizione e anzi l'esperienza può essere tenuta veramente ferma solo allorché quel principio sia riconosciuto).

quando giunge ad affermazioni oltre le quali non è più possibile procedere per ricercare ancora il (loro) fondamento. Esse hanno in certo modo il loro fondamento in se stesse e per questo non hanno bisogno di ulteriore fondazione, né possono riceverla da altri principi superiori: perciò le chiamiamo «affermazioni ultimamente fondate». La cosa non sembra subito evidente, ma la si può mostrare attraverso un esperimento particolare. Ammettiamo che le affermazioni ultimamente fondate trovino ancora il loro fondamento in altre proposizioni, che per ciò stesso devono essere riconosciute come fondanti le proposizioni in questione. Ne viene che le proposizioni che ritenevamo essere assolutamente vere e da ammettersi senza ulteriori riserve erano soltanto presunte affermazioni fondamentali e che non esistono affermazioni ultimamente fondate.

Con questo abbiamo fatto un ragionamento «per assurdo», ossia abbiamo negato, a titolo di esperimento, ciò che l'ipotesi affermava. Osserviamo meglio la struttura logica di questo procedimento. Contro l'ipotesi di trovarsi di fronte a una «affermazione assolutamente fondata»<sup>22</sup> si fa valere la sua negativa radicale («contraddittoria»<sup>23</sup>), cioè si afferma che non esistono affermazioni assolutamente fondate. Si nega cioè radicalmente la possibilità dell'assolutamente fondato come assolutamente fondato. A questo punto però l'ipotesi e la contro-ipotesi non possono starsene l'una accanto all'altra senza che scoppi lo scandalo della contraddizione: se ciò fosse possibile due persone che ipoteticamente pongono le due affermazioni potrebbero giustamente pensare di aver ragione entrambe, pur affermando qualcosa di contraddittorio. Se in un dialogo immaginario le interrogassimo, ne sentiremmo delle belle! Colui che sostiene che esistono affermazioni ultimamente fondate intende dire proprio ciò che afferma e non ammetterà mai, giurandolo sul proprio onore, di andare d'accordo con l'altro. L'altro, da parte sua, afferma in buona coscienza che non esistono proposizioni assolutamente fondate e sa benissimo di dire esattamente ciò che si oppone al suo contendente. Proprio perché è cosciente di questo non accetterà mai che alcuno sottovaluti a tal punto la sua capacità di essere

---

<sup>22</sup>Le virgolette stanno a indicare la formalità del discorso: non interessa cioè quale sia l'affermazione che si presenta come fondata, ma che essa si presenti nella forma di «assolutamente fondata» (a ragione o a torto è precisamente ciò che dovremo vedere).

<sup>23</sup>In logica sono dette «contraddittorie» due proposizioni opposte che hanno il medesimo soggetto e predicato, ma differiscono per la qualità (affermativa o negativa) e per la quantità (universale e particolare): si tratta della massima opposizione logica possibile tra due proposizioni rispetto alla quale non possono essere né ambedue vere, né ambedue false perché se l'una è vera l'altra è di necessità falsa e viceversa. Si veda in proposito il «quadro delle opposizioni fra proposizioni» studiato dalla logica classica, ad esempio in F. SELVAGGI, *Elementi di logica*, PUG, Roma 1990<sup>2</sup>, 23.



originale da fargli dire la stessa cosa che il suo contraddittore afferma. Ognuno dei due, poi, è convinto e pretende di dire la verità. Essi non dicono per scherzo ciò che affermano, lo dicono seriamente. Se, interrogandoli ulteriormente, li costringiamo a dire cosa significhi questo «dire seriamente», con molta probabilità ci toccherà sentire da essi che sono arrivati a queste conclusioni radicalmente opposte dopo anni di faticosa meditazione e che perciò non sono facilmente disposti a cambiare parere. Essi riconoscono così un valore assoluto alle loro proposizioni e, proprio in forza di questa assolutezza, la loro opposizione è radicale. Ma a questo punto il gioco è fatto. Il primo interlocutore non dovrà faticare molto, durando la serietà del secondo, a mostrare a colui che nega l'esistenza di proposizioni assolutamente fondate che egli è in contraddizione con sé, in quanto per affermare ciò che nega, nega ciò che vuole affermare: infatti per lui almeno la proposizione: «Non esistono affermazioni ultimamente fondate» deve essere ammessa come affermazione ultimamente fondata se le si vuole attribuire un valore effettivo di affermazione<sup>24</sup>.

L'esperimento compiuto mostra come nel caso in cui ciò che sembrava essere assolutamente fondato si rivelasse non essere così non dovremmo disperare dell'esistenza della verità e della certezza ultima poiché qualcosa che si spacciava per assolutamente vero si è rivelato falso in questa sua pretesa di assolutezza e nel riconoscersi come falso rende giustizia alla verità<sup>25</sup>, la quale ancora una volta, infaticabilmente, ci spinge verso l'assolutamente vero.

L'intelligenza umana si è così mostrata come inevitabilmente *orientata* alla verità intesa come affermazione ultimamente fondata, assoluta, oltre la quale lo spirito umano non può procedere. Ciò non significa che ogni sua affermazione o azione sia vera (cosa da verificare di volta in volta), ma dice che ciò che si dà come falso o erroneo in quanto tale è possibile di fronte a questo orientamento inevitabile.

#### 4. Dialettica e analettica

Dall'esperimento fatto l'orientamento dello spirito umano alla verità si è dato in termini logici formalissimi. Prima di analizzare accuratamente i caratteri di tale orientamento generale e di ricercarne la validità

---

<sup>24</sup> Cf. ARISTOTELE, *Metafisica IV*. Si veda il commento di E. Severino in ARISTOTELE, *Il principio di non contraddizione. Traduzione, introduzione commento di Emanuele Severino*, La Scuola, Brescia 2003.

<sup>25</sup> Qui con riferimento a Hegel è in gioco la «potenza del negativo» nella rivelazione della verità.

e le condizioni di possibilità occorre però comprendere come il dinamismo veritativo dell'intelligenza si attui nell'uomo vivente e nella sua apertura conoscitiva alla realtà<sup>26</sup>.

Il conoscere e il sapere sono infatti due modi di essere dell'uomo<sup>27</sup>. L'uomo, pensando, parlando e agendo, oltre a compiere queste azioni, in esse esteriorizza se stesso e in questa esteriorizzazione si fa manifesto a sé e agli altri nel suo essere e nella sua alterità e costituisce il mondo come intelligibile e come altro da sé, ovvero quel mondo-della-vita nel quale, peraltro, egli è profondamente implicato<sup>28</sup>.

Con questo l'uomo riconosce la propria identità dinamica e unitaria<sup>29</sup> e al tempo stesso si accorge di non avere in sé le forze sufficienti (di pensiero, di linguaggio e di azione) per esprimere tutto ciò che è. In queste sue manifestazioni risplende già il termine, l'origine, la luce dell'essere che egli cerca e verso il quale è incamminato<sup>30</sup>.

Questo darsi dell'originario che è l'essere, un darsi sempre rivelante e nascondente, si coglie ancor meglio se si considera come il dinamismo dello spirito umano (sia a livello individuale, che interpersonale e culturale) accada in due procedimenti fondamentali: la dialettica e l'analettica (ovvero la discorsività e la simbolicità)<sup>31</sup>. Il discorso a proposito di questi due procedimenti della nostra razionalità, per essere compiuto in modo rigoroso, dovrebbe farsi lungo e complesso: qui basta individuarne l'esistenza, rimandando ad altri approfondimenti il suo svolgimento.

La ragione dialettica, negazione e contraddizione del diverso mediante l'affermazione dell'identico, tende a ridurre il molteplice e diverso all'uno, attribuendo al pensiero la dimensione dell'essere. Essa opera mediante concetti e non riconosce limiti, in quanto può pronunciarsi legittimamente su tutto e coinvolge l'uomo in una visione finale della

---

<sup>26</sup> Queste riflessioni permettono di accennare ai nessi del discorso epistemologico con l'antropologia filosofica, con l'ontologia e con la metafisica.

<sup>27</sup> Benché questi due *modi d'essere* siano peculiari dell'essere-uomo, essi non sono gli unici due modi in cui l'essere-uomo si attua.

<sup>28</sup> Cf. E. BACCARINI, *Essere in sé – uscire da sé: la nuova provocazione ontologica*, in ID., *Il pensiero nomade*, 36-42.

<sup>29</sup> L'identità dinamica e unitaria per la quale il conoscere e il sapere avvengono e si costituiscono comporta il superamento della distinzione fra le facoltà teoretiche (concernenti l'intelligenza e la conoscenza) e pratiche (concernenti la volontà e l'agire deliberato).

<sup>30</sup> Cf. P. GILBERT, *Essere e spirito*, PUG, Roma 1986, 5-6.

<sup>31</sup> Per un primo approfondimento del discorso su dialettica e analettica: S. BABOLIN, *Sulla funzione comunicativa del simbolo*, PUG, Roma 1985, 144-154; V. MELCHIORRE, *Figure del sapere*, in ID. (a cura), *Pensare l'essere. Percorsi di una nuova razionalità*, Genova 1989, 13-27; P. SECRETAN, *Natura e funzione della negazione. Analitica-dialettica-analettica*, *ivi*, 61-86.

realtà resa intelligibile, coerente e sistematica, nella quale l'unità dell'essere in quanto tale si irradia su tutto il molteplice presentandolo come ordine e armonia.

In questa bella visione procurata dalla ragione dialettica non mancano tuttavia delle oscurità che la rendono inadeguata. Queste ombre si eliminano se la logica dell'identità e della presenza si lascia integrare dalla logica dell'analogia e dell'anticipazione, che costituisce l'altro procedimento dello spirito umano (analettica)<sup>32</sup>. Tale logica è più difficile da esprimere in poche battute: è l'affermazione e anticipazione del diverso come parte di un tutto organicamente vissuto. Essa (ragione analettica) comincia con una riflessione sulle similitudini e sulle dissomiglianze per arrivare, operando attraverso il simbolico e il metaforico, a una esperienza dei significati molteplici dell'essere, anche senza poter provare che si tratta di identità assoluta. Infatti l'uomo è certamente capace di conoscere almeno una parte del reale in maniera razionale e scientifica, ma può anche indovinare il resto e, quindi, intravedere ciò che la ragione dialettica non raggiunge in quanto non è «semplicemente presente»<sup>33</sup>.

Le due logiche sono dunque complementari e la ragione vive all'altezza di se stessa in questa complementarità per la quale si attua l'apertura del nostro spirito segnato dalla finitezza verso l'orizzonte aperto della verità.

## 5. La validità del sapere come questione

Da quanto detto la possibilità per l'uomo di raggiungere una conoscenza vera (valida) sembrerebbe pacifica. In realtà, come mostra la storia del pensiero filosofico una tale possibilità si rivela problematica. Ed è proprio da questa sua intrinseca problematicità che parte e trova senso

---

<sup>32</sup> Sulla logica dell'analogia: R. ALLEAU, *La scienza dei simboli*, Sansoni, Firenze 1983; T. TODOROV, *Teorie del simbolo. Retorica, estetica, poetica, ermeneutica: i fatti simbolici nella storia del pensiero occidentale*, Garzanti, Milano 1984; P. RICOEUR, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano 1986; P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, 370-555; A. PIERETTI, *Verso una lingua universale?*, in BACCARINI, *Il pensiero nomade*, 109-110.

<sup>33</sup> La formula «semplicemente presente», di provenienza heideggeriana, non allude a qualcosa come una presenza materiale nel qui e ora, ma a qualsiasi cosa che venga considerata solo nella dimensione della presenzialità presente, la quale, pur indispensabile e sufficiente a generare una definita «rappresentazione», tralascia, come questa, le dimensioni del già-stato (passato) e del non-ancora-presente (futuro) che insieme a quella costituiscono la pienezza dell'essere e della realtà di ogni cosa. L'autentico orientamento dell'intelligenza alla verità trascende la semplice presenza e la rappresentazione che ne deriva.

l'indagine epistemologica che di qui assume come sua domanda-guida il quesito che esprime il problema radicale della conoscenza umana: il sapere umano è valido? E, se sì, a che condizioni? Si tratta del problema emerso con forza soprattutto in età moderna che è stato tematizzato da Kant: «Ogni interesse della mia ragione (così lo speculativo come il pratico) si concentra nelle tre domande seguenti: Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa posso sperare?»<sup>34</sup>.

Come noto le tre questioni qui poste dal filosofo di Königsberg riassumono il senso globale dell'interrogazione filosofica. L'epistemologia si pone alla ricerca di una risposta alla prima di esse. Ovvero muovendo inizialmente nell'orizzonte aperto da Kant, ma spingendosi oltre chiede: posso sapere qualcosa? Come, con quali mezzi? Entro quali limiti? Il sapere umano è valido, legittimo?

Questi quesiti in epistemologia risuonano con alcune caratteristiche che la determinano.

La questione si presenta come una questione «astratta»<sup>35</sup> in quanto, partendo dall'esperienza dell'errore che continuamente scopriamo nel vivere e nella storia, intende porre dei limiti all'errore possibile, individuando cosa possiamo sapere.

Si presenta insieme come una questione «generale» in quanto l'esperienza dell'errore porta a generalizzare la messa in crisi della pretesa di sapere che essa ingenera. Inoltre si presenta come una questione espressa in un modo molto vicino alla questione scettica<sup>36</sup> senza tuttavia sortire un esito scettico. Si presenta infine come una questione che si interessa in particolare del «sapere», privilegiando la conoscenza organica, metodica e precisa che sta al centro della filosofia e del mondo «occidentale» dal Rinascimento in poi.

## 6. Il rilievo della questione epistemologica

A questo punto potrebbe sembrare che la questione epistemologica, così impostata, sia piuttosto oziosa. A fronte di ciò, posto che la misura del valore di una filosofia – sapere caratterizzato dalla gratuità<sup>37</sup> – non

---

<sup>34</sup>I. KANT, *Critica della ragion pura*, II, Laterza, Roma-Bari 1981, 612.

<sup>35</sup>«Astratto» nel senso di «estratto» (e non come opposto a ciò che è «concreto»).

<sup>36</sup>«Posso conoscere qualcosa?».

<sup>37</sup>Si pensi a quanto dice Heidegger nella conferenza *Che cosa significa pensare?* (cf. M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?*, in ID., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, 85-95) o all'affermazione di Maurice Blondel ne *L'azione*: «Non libera nisi adjutrix, non adjutrix nisi libera philosophia» (M. BLONDEL, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, Paoline, Cinisello Balsamo [MI] 1993, 499-500).

riposa anzitutto nella sua immediata utilità o rilevanza pratica, sono opportune tre osservazioni che permettono di cogliere alcuni aspetti fondamentali del rilievo della questione epistemologica.

Il sapere è necessario per l'agire umano, anzi si costituisce solo in un profondo intreccio con esso. L'uomo vivendo deve agire. Non è già quello che può essere e il suo mondo non è già quello che può divenire e tutto questo diviene anche per mezzo dell'azione umana consapevole. Ma l'uomo non deve semplicemente agire: egli agisce già sempre verso uno scopo, verso un fine, anche se non tutti i modi di agire realizzano il fine o lo scopo desiderato. Per di più l'agire libero dell'uomo è sempre, *ipso facto*, connotato moralmente<sup>38</sup>, per cui raggiungere lo scopo, il fine, nella loro ultimazione spesso non è indifferente e viene a costituire un dovere nel senso più profondo del termine<sup>39</sup>. Considerando poi il fatto che il singolo uomo non è solo e che il suo fine lo può raggiungere solo in relazione e collaborazione con gli altri emerge infine l'importanza per l'agire umano della possibilità della comunicazione e di una validità in universale del sapere. Perciò l'uomo non può non agire con una almeno minima certezza, senza la quale non sopravviverebbe, né potrebbe convivere ed essere felice. La certezza del raggiungimento del fine da parte dell'agire umano non è data necessariamente per leggi naturali: essa proviene spesso, specie nei casi più difficili e importanti, dal sapere, il quale implica la correlazione di verità e libertà. Per cui indagare le condizioni di possibilità del suo statuto veritativo e della sua validità diventa fondamentale.

La questione epistemologica d'altro canto è implicata in tutte le altre questioni umane. È implicita in esse in quanto sono attività umane, sempre intrise della dimensione conoscitiva. Infatti, per dirla rifacendoci ancora una volta a Kant, ho bisogno di sapere cosa mi è permesso sperare perché mi sia possibile sperare e ho bisogno di sapere cosa debba fare, altrimenti non lo posso fare liberamente.

Va tenuto presente infine anche il rilievo della questione epistemologica in relazione alla fede cristiana e alla scienza teologica. Essa si collega alla necessità, per i cristiani, di imparare a «rendere ragione» della propria fede e della propria speranza<sup>40</sup>. Del resto non si può dimenticare come la fede cristiana spinge inesorabilmente verso la questione del-

---

<sup>38</sup> Ossia attraverso di esso l'uomo è chiamato a costruirsi sempre di più come persona ed esercita già sempre una responsabilità verso gli altri e il mondo.

<sup>39</sup> Ovvero non qualcosa di meramente estrinseco, ma di scaturente dall'intima costituzione dell'essere uomo.

<sup>40</sup> Cf. 1Pt 3,15.

la verità e dunque verso ciò che concerne tutti gli uomini e li lega fra loro<sup>41</sup>. Il cristiano sa che tutti siamo pellegrini della verità<sup>42</sup>.

## 7. I passi della ricerca

La proposta di epistemologia generale di questo volume si sviluppa in cinque parti. Esse possono essere considerate partitamente e fanno di volta in volta principale riferimento a specifiche forme e stili significativi del discorso filosofico, ma esprimono più pienamente il loro senso se vengono colte nella loro articolata connessione e connettibilità nella quale si manifesta maggiormente la ricchezza, poliedricità e problematicità di ciò che l'indagine mette a tema. La prima parte focalizza alcuni elementi storici e teoretici che evidenziano la *questione* del sapere. La seconda parte (Semantica) studia l'*intenzionalità* e la *natura* del sapere. La terza parte (Sintattica) indaga le *forme* e le *strutture* del sapere umano. La quarta parte (Pragmatica) pone in rilievo la *processualità* e il *carattere pratico* del sapere. La quinta parte (Alethica) si inoltra nella *correlazione tra sapere, verità e libertà*.

---

<sup>41</sup> La teologia che concepisce se stessa come *intellectus fidei* sente oggi particolarmente suo questo compito. «L'attuale erosione della questione della verità [scrive Christoph Theobald] – vale a dire la sua semplice affermazione intransigente o, al contrario, la sua tacita scomparsa nell'*ethos* pluralista e comunitarista – rischia in effetti di funzionare come giustificazione ideologica di un sistema di influenze economiche e politico-culturali; di mostrarsi in ogni caso incapace di smascherare i risvolti nefasti della “globalizzazione” che produce violenze di ogni sorta, destrutturazioni culturali e violenze senza numero. Limitare dunque la ricerca teologica soltanto a chiarire l'identità della comunità ecclesiale significa fare il gioco di coloro per i quali le convinzioni individuali e comunitarie non hanno alcuna presa sull'universale ridotto al funzionamento sistemico della tecnica, del mercato e dei media; e questo in un'epoca in cui la comunicazione fra le comunità umane e le loro tradizioni spirituali, poste tutte di fronte ai medesimi problemi della società, diventa un elemento fondamentale di sopravvivenza per il nostro pianeta. Il ripiegamento identitario più o meno confessato, nello spirito del comunitarismo post-moderno, sarebbe in ogni caso un pessimo servizio reso all'Europa. Se dunque [...] la questione della verità di pone “alle frontiere”, non è sufficiente che la teologia si radichi nella propria “tradizione narrativa” e rispetti le “regole” dell'identità ecclesiale – cose tutte necessarie per il suo esercizio – ma bisogna anche che sappia argomentare davanti al forum della società a favore della verità, capacità tradizionalmente legata al suo progetto di scientificità», C. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, I, Dehoniane, Bologna 2010, 423-424. In altra prospettiva, P. GISEL, *La teologia: identità ecclesiale e pertinenza pubblica*, Dehoniane, Bologna 2009; R. TOMMASI, *Facoltà teologiche, università e sfide globali*, in «Studia Patavina», 69(2022), 31-43.

<sup>42</sup> Cf. J. RATZINGER, *Fede, Verità e Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2005<sup>2</sup>, 86; M. HENRY, *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1997.

PRIMA PARTE

**LA QUESTIONE DEL SAPERE**





L'Introduzione ha evidenziato come l'epistemologia fondamentale si occupi del sapere umano e della sua validità. Dobbiamo ora istituire il punto di partenza di una tale ricerca, atto a sostenerne lo sviluppo e garantirne l'esito.

Il compito s'imbatte però in un problema che è tipico della questione in gioco. Infatti, per poter decidere del valore e della struttura del sapere, dobbiamo già sapere in qualche modo che cosa sia il sapere. Dunque, da dove partire dunque?

Si affaccia qui il cosiddetto «problema del cominciamento» che in questo caso si fa davvero radicale e decisivo. Qui si tratta infatti della determinazione della questione del sapere dalla validità della quale dipende la determinazione di tutte le altre questioni. Se, da un lato, per poter decidere della validità del sapere debbo già in qualche modo sapere che cosa sia il sapere, d'altra parte in senso rigoroso vedo che non posso sapere che cosa è il sapere se ancora non so se il sapere sia valido o meno. Sembrerebbe pertanto di essere in un circolo vizioso. Che però si trasforma in un circolo virtuoso considerando come, se per i motivi suindicati non è possibile cominciare da una idea precisa e garantita del sapere, è qui comunque inizialmente sufficiente pervenire a un «concetto previo» di «sapere» che sia capace di orientare i primi passi della ricerca<sup>1</sup>.

Un tale concetto è di fatto già sempre dinanzi a chi lo cerca, operante nel linguaggio. Qui esso emerge in due modalità fondamentali. La prima prende forma guardando al linguaggio in se stesso: con una considerazione sincronica del suo uso quotidiano, in *actu exercito* conosciamo la parola «sapere» e sappiamo come è usata e come dobbiamo usarla. La seconda si appalesa guardando al linguaggio con una considerazione diacronica: analizzando la storia e la tradizione del termine «sapere» possiamo far emergere alcuni tratti fondamentali del suo significato.

Le due modalità costituiscono due validi punti di partenza per la

---

<sup>1</sup>«Concetto previo» (o «pre-concetto») non è da intendere nel senso di un pregiudizio magari di natura negativa, quanto come un concetto iniziale di fatto presente e operante *prima* di ogni operazione, ma ancora vago, non tematico e non criticamente illuminato. In fondo una sorta di indicatore che opera previamente alla sua più precisa determinazione teorica e scientifica.

determinazione dell'orizzonte previo del problema in questione: essi consentono di non partire da un presupposto teorico per andare a un fatto<sup>2</sup>, ma piuttosto di illuminare un fatto, una pratica (il sapere come realtà fattuale, operante nel linguaggio) nel suo significato per iniziare di qui la ricerca sui suoi presupposti spiegativi, ovvero per prendere coscienza, oltre l'intuizione vaga e pre-concettuale che ne hanno normalmente i più, di quelle pre-messe che già da sempre sono in gioco in ogni atto umano di conoscenza e di sapere e che lo rendono più pienamente intelligibile.

Per le caratteristiche che gli sono proprie il concetto previo non funzionerà come una autosufficiente spiegazione di «sapere» (nel qual caso la ricerca sarebbe conclusa prima di cominciare), ma costituirà uno strumento euristico volto a illuminare, come ipotesi di ricerca tutta da verificare e ri-costruire nel corso dell'indagine, il significato del termine «sapere» e della problematica filosofica a esso connessa.

Per elaborare questo concetto previo nella prima parte compiamo tre passi fondamentali. Dapprima cerchiamo di determinare attraverso alcuni strumenti dell'analisi linguistica il significato del termine «sapere» (capitolo primo). Quindi indaghiamo brevemente il significato filosofico della questione del sapere così come essa si manifesta nel corso della storia della filosofia (capitolo secondo). Per sgombrare infine il campo dai pericoli dello scetticismo totale alla luce del concetto previo rinvenuto (capitolo terzo).

---

<sup>2</sup>Questo procedimento è difatti interdetto dalla radicalità del nostro tema che pone in questione anche la validità dell'asserto teorico che nel caso si vorrebbe presupporre.

CAPITOLO PRIMO

## IL SIGNIFICATO DEL TERMINE SAPERE

---

### 1. L'analisi del linguaggio ordinario

Una lingua è costituita da una molteplicità di termini<sup>3</sup>. La maggior parte dei concetti che gli uomini utilizzano quotidianamente sono termini linguistici di competenza umana comune, cioè termini che vengono acquisiti imparando a capire e a parlare una determinata lingua naturale. In questo senso sono detti *concetti linguistici*. Accanto a essi possiamo però utilizzare (e di fatto esistono) anche i cosiddetti *concetti di riflessione*, che si attuano e si capiscono solo attraverso una riflessione esplicita su una determinata attività, linguistica o extralinguistica, generalmente complessa<sup>4</sup>. A essi si aggiungano i *termini tecnici*, che fanno parte di una terminologia specifica e da essa assumono il loro significato<sup>5</sup>.

Per l'indagine linguistica volta a individuare il concetto previo di sapere interessano in particolare i concetti linguistici, ossia i termini di uso comune. Per quanto li riguarda sulla scia di Ludwig Wittgenstein (Vienna 1889-Cambridge 1951) e della sua «analisi del linguaggio ordinario» si deve ritenere che con «concetto» si indica il significato di una parola, ovvero quello che si intende quando la si dice o la si sente, mentre il «significato» di un termine «è il suo uso nel linguaggio»<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Cf. C. HUBER, *Critica del sapere*, PUG, Roma 1988, specie 35-61.

<sup>4</sup> Ad esempio molti termini della logica, che si capiscono solo a partire da una riflessione sul pensare e sulle sue strutture, o molti termini della filosofia del linguaggio che si capiscono e si possono utilizzare solo attraverso una riflessione sull'attività linguistica.

<sup>5</sup> In diversi casi i concetti linguistici, venendo assunti all'interno di terminologie scientifiche o filosofiche, assumono una valenza tecnica nuova e specifica rispetto all'uso ordinario (si pensi all'uso dei termini «natura» o «energia» nel linguaggio ordinario, in filosofia, in morale, in teologia o nelle scienze fisiche, ecc.).

<sup>6</sup> Dobbiamo questa importante acquisizione a L. WITTEGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1983, 33. Si tenga presente che la parola «uso» in questo famoso detto di Wittgenstein si riferisce all'uso che una parola ha nel linguaggio secondo le strutture e le regole di quest'ultimo e non all'uso che io posso fare di essa in maniera personale e privata. In altri termini «uso» sottende qualcosa di essenzialmente pubblico e istituzionale. Non va tuttavia trascurato ciò che osserva Paul Ricoeur allorquando afferma che la riduzione del *significato potenziale* di un concetto o di una parola all'uso è discutibile, mentre quella del *significato attuale* all'uso non lo è affatto. Cf. RICOEUR, *La metafora viva*, 172.

Il termine «sapere» si comporta, almeno inizialmente, come un concetto linguistico. Pertanto il suo significato è attualmente determinato dall'uso di questa parola nel linguaggio che parliamo: tutti gli uomini che utilizzano una lingua sanno usare le parole di competenza comune in questa lingua e in questo senso tutti *sanno* cosa è «sapere» (o il termine a esso corrispondente<sup>7</sup> nelle diverse lingue).

A livello della pratica linguistica tutto ciò è incontestabilmente valido<sup>8</sup>. Ma, per operare quell'analisi linguistica che permette di attingere il concetto previo di sapere, abbiamo bisogno di accedere al livello in cui questa validità è colta nella sua portata teoretica, ovvero di sapere riflessamente il significato della parola «sapere», pur a partire dal suo uso nel linguaggio. Dal punto di vista metodologico questo richiede di procedere elaborando in maniera consapevole e riflessa, seppur brevemente, l'uso reale della parola «sapere», al fine di illuminarne il significato linguistico.

L'interesse che guida questo primo passo non è ancora propriamente filosofico, né grammaticale: l'intento-guida qui è piuttosto concettuale e logico, secondo le modalità metodiche di quella che, pur se oggi viene generalmente chiamata analisi linguistica, si ricollega a ciò che da sempre è stata considerata la prima parte della logica (la scienza normativa del ragionamento), ovvero la logica dei termini la quale non considera le idee e i concetti nel loro contenuto oggettivo o nella loro entità reale come atti psichici, ma unicamente nella loro funzione relativa ai giudizi e ai ragionamenti<sup>9</sup>. L'analisi viene condotta secondo gli stratagemmi metodici che il secondo Wittgenstein<sup>10</sup> ci insegna nelle *Ricerche filoso-*

---

<sup>7</sup>Le virgolette intendono segnalare come non esistano delle corrispondenze perfette tra i termini delle diverse lingue. Per lo stesso motivo, rigorosamente parlando, si deve negare anche l'esistenza di termini perfettamente sinonimi all'interno di una stessa lingua. Di qui l'interessante discorso sul valore delle traduzioni da una lingua all'altra.

<sup>8</sup>Infatti ogni tentativo di contestazione presuppone sempre la validità del linguaggio per contestare.

<sup>9</sup>Per quello che concerne il significato della partizione della logica classica in logica del termine, del giudizio e del ragionamento (sulla quale ritorneremo più avanti) si consulti un qualsiasi manuale di logica classica, ad esempio SELVAGGI, *Elementi di logica*, o S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, I, La Scuola, Brescia 1985, 51-94.

<sup>10</sup>Parlando di «primo» Wittgenstein si intende riferirsi alla posizione di atomismo logico sostenuta dal pensatore austriaco nella prima fase del suo insegnamento e consegnataci soprattutto nel *Tractatus logico-philosophicus*; la posizione del «secondo» Wittgenstein, quello delle *Ricerche filosofiche*, è invece contrassegnata dall'analisi del linguaggio quotidiano e dalla prospettiva dei «giochi linguistici». Cf. M. ANDRONICO - D. MARCONI - C. PENCO (a cura), *Capire Wittgenstein*, Marietti, Genova 1988; M.B. HINTIKKA - J. HINTIKKA, *Indagine su Wittgenstein*, Il Mulino, Bologna 1990.

*fiche*<sup>11</sup>. L'uso del termine «sapere» su cui lavora è l'uso in una lingua determinata, nella fattispecie l'italiano ma, nonostante questo, l'analisi vale per il linguaggio umano verbale in genere<sup>12</sup>.

## 2. Elementi per un'analisi linguistica di «sapere»

«Sapere»<sup>13</sup> è un termine che nel suo uso è in relazione ad altri termini che lo rendono (diversamente) significante. Alcuni di essi che – come «conoscere», «pensare», «verità» ecc. – ricorrono più frequentemente costituiscono in modo privilegiato quello che viene chiamato il «campo linguistico» entro cui «sapere» viene ad assumere il suo significato e in un'attenta analisi linguistica vanno riguardati in modo particolare.

Osservando l'uso di «sapere» nel linguaggio ordinario, quotidiano, emergono alcune caratteristiche che ne specificano il significato linguistico<sup>14</sup>.

- Gli uomini usano «sapere» nel loro discorrere quotidiano e naturale: perciò «sapere» non è anzitutto un termine filosofico o tecnico, ma un *termine di competenza linguistica comune, ordinaria*<sup>15</sup>.
- «Sapere» viene usato in modi e contesti diversi, nei quali il suo significato in parte rimane simile e in parte si diversifica, come nei seguenti casi: «Io so nuotare», «Lo so», «So che questo è il caso in cui...», «So che Dio mi aiuterà». Perciò, tenendo fermo il significato di analogia consolidato dalla tradizione<sup>16</sup>, diciamo che «sapere» è un *termine analogico*.
- In epistemologia «sapere» interessa in tutta quella classe di casi in cui la parola, usata secondo le regole della lingua (italiana), funziona così:

---

<sup>11</sup> Si tratta di stratagemmi che ora qui non vengono spiegati in quanto sembra più utile per una loro comprensione vederli all'opera nell'analisi stessa che non definirli previamente.

<sup>12</sup> Infatti: da un lato una o più parole connesse che hanno un significato (ossia un uso) che corrisponde in italiano a quello della parola «sapere» si trovano in ogni lingua umana, in quanto il sapere stesso, come molte altre cose, fa parte della vita umana; da un altro lato l'indagine non è di natura filologico-grammaticale, ma logica e in quanto tale ha e pretende un valore universalmente valido.

<sup>13</sup> D'ora in avanti, per brevità, quando «sapere» è virgolettato si intenda sempre «sapere» in quanto *termine* linguistico (e non tanto secondo l'aspetto contenutistico che ci è ancora ignoto).

<sup>14</sup> Cf. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, § 129.

<sup>15</sup> *Ivi*, §§ 116 e 109.

<sup>16</sup> Il discorso sull'analogia è ricco e complesso. Qui è sufficiente richiamare come filosoficamente analogia indichi un rapporto contrassegnato da somiglianza e dissomiglianza: *pollachos legetai, multipliciter dicitur*.

«S sa P» è vero se è vero «S è capace di fare affermazioni vere»<sup>17</sup>. In questo senso, in quanto interessa in epistemologia, «sapere» è un *termine proposizionale*.

- «Io so molto, a cui in questo momento non penso»: in questo senso «sapere» non esprime un evento o un'attività (come, per esempio, «pensare»), né è espressione di uno stato psichico (come «sentire dolore», «esser triste», «esser contento» ecc.<sup>18</sup>) conscio (infatti so delle cose di cui non sono attualmente conscio<sup>19</sup>) o inconscio (ché si tratterebbe di una macchina programmata<sup>20</sup>): «sapere» è invece un *concetto di capacità*, la capacità di poter affermare delle proposizioni e/o di poter fare certe cose connesse<sup>21</sup>, di trovarsi in esse.
- «Sapere» ha una asimmetria logica a seconda che sia usato alla prima persona singolare presente o in tutti gli altri casi<sup>22</sup>: infatti i criteri di verità per «io so...», «tu sai...» e «lui sa» sono diversi. In questo senso diciamo che «sapere» è un *termine psicologico-pubblico*. I termini di questo tipo non si riferiscono a esperienze private<sup>23</sup>, ma nello stesso tempo non si riferiscono solo a un comportamento pubblico<sup>24</sup>: hanno piuttosto, appunto, un uso asimmetrico tra la prima persona singolare e gli altri casi e questa è la condizione del loro funzionare pubblicamente<sup>25</sup>.
- «Sapere» si usa solamente se quello che si sa è considerato vero: infatti non si dice «Sapevo..., ma non era vero», ma piuttosto, cambiando il termine, «Pensavo..., ma non era vero». Inoltre «sapere», in opposizione a «indovinare», si usa solo se è possibile dare e darle pubblicamente delle ragioni valide per quello che si dice di sapere<sup>26</sup>. Le ragioni considerate valide sono poi diverse a seconda dei diversi

---

<sup>17</sup> Cf. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, § 78; G. RYLE, *Lo spirito come comportamento*, Einaudi, Torino 1955, cap. 2.

<sup>18</sup> Cf. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, § 154.

<sup>19</sup> *Ivi*, §§ 149-151.

<sup>20</sup> *Ivi*, §§ 157ss.

<sup>21</sup> Cf. *ivi*, §§ 151-155.

<sup>22</sup> *Ivi*, §§ 243-246, 257ss, 281, 293 ecc.

<sup>23</sup> Altrimenti non potrei mai sapere se la stessa parola, p. es. «sapere» o «dolore», abbia il medesimo significato per me e per te. Per una corretta comprensione di questo aspetto si abbia presente che vi è una differenza tra privato e interiore.

<sup>24</sup> Ne è prova il senso che hanno parole come «inganno», «insincerità», ecc.

<sup>25</sup> Oltretutto dalla logica linguistica questo aspetto è pertinentemente approfondito anche dall'antropologia filosofica (laddove, a proposito della formazione del linguaggio, si evidenzia come il sentire internamente è già l'inizio dell'articolazione e dell'espressione) e dall'antropologia culturale (allorquando si studia la relazione fra natura e cultura a partire dall'atto umano). In ambedue i casi si va verso il superamento del dualismo fra anima e corpo.

<sup>26</sup> Cf. PLATONE, *Teeteto*, 201 c-d: *episteme = doxa meta logou*.

campi del sapere (p. es. in fisica, matematica, storia, religione ecc.) e dei diversi gradi dello stesso poter dare ragione<sup>27</sup>. Per questo diciamo che «sapere» è un *termine logico*.

Guardando globalmente ai risultati di questa breve e sommaria analisi linguistica e cercando di raccogliarli in sintesi si scopre che «*sapere*» è la capacità di fare affermazioni vere e di darne valide ragioni. Questo va considerato il pre-concetto di sapere che farà da guida nell'indagine<sup>28</sup>.

A proposito di esso va subito osservato come «darne valide ragioni», cioè ragioni adeguate, da un lato significa «giustificare» una affermazione (come vedremo esistono ragioni di varia natura e pertanto vi sono più sensi in cui qualcosa può essere giustificato<sup>29</sup>), dall'altro – in quanto rendere ragione comporta un carattere pubblico, condiviso, confrontabile e condivisibile – indica il carattere dialogico del sapere<sup>30</sup>.

### 3. Alcuni termini del campo linguistico di «sapere»

Il campo linguistico al quale appartiene il termine «sapere» è il campo di «conoscenza». Esso ha una comprensione più ampia e una estensione più larga di «sapere». Si tratta di un campo concettuale molto vasto, che comprende svariati termini sia originari, sia ivi trasferiti analogicamente («comprendere», «capire» ecc.). Termini centrali di questo campo, oltre a «sapere», sono: «pensare», «scienza», «verità», «conoscere». Per noi è sufficiente approfondire l'analisi linguistica di «conoscere» e «verità».

#### 3.1. «Conoscere»

Analizzando l'uso linguistico di «conoscere» balza subito agli occhi che questo termine è usato genericamente in molti sensi e non è facilmente riconducibile a un unico significato<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> Cf. ARISTOTELE, *Metafisica A*, cap. 1: dal sapere sperimentale al sapere scientifico.

<sup>28</sup> Questo concetto linguistico di «sapere» è abbastanza vicino al primo concetto di «sapere» che troviamo nella storia della filosofia nel *Teeteto* platonico. Quello platonico è un concetto che – nel bene e nel male – ha fortemente influito sulle elaborazioni susseguenti. Esso intende il sapere come l'opinione certa, la convinzione vera per la quale posso (oggettivamente e intersoggettivamente) offrire delle ragioni. La successiva definizione aristotelica di «scienza» che tanto influirà nel Medioevo (*scientia est cognitio ex causis*) si muove sulla scia di questa visione, problematizzandola.

<sup>29</sup> Cf. T. PIAZZA, *Che cos'è la conoscenza*, Carocci, Roma 2017, 34.

<sup>30</sup> Cf. U. GALIMBERTI, *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 2011, 41-59. In queste pagine il carattere pubblico, con i suoi equivoci, è riferito precipuamente alla dimensione politica e scientifica del sapere.

<sup>31</sup> Cf. HUBER, *Critica del sapere*, 46.

Se ci chiediamo in che modo usiamo questo termine nella vita di ogni giorno noteremo subito che, mentre la forma sostantivale «conoscenza» è astratta ed è raramente utilizzata nella quotidianità, la forma verbale «conoscere»<sup>32</sup> è molto più usata e non indica solo la conoscenza in genere o in se stessa, quanto piuttosto, molto spesso, determinate attività o situazioni conoscitive. Comunemente, vengono utilizzati termini diversi per designare varie forme di conoscere, tuttavia in modo generale tutti designano attività, disposizioni o situazioni che contengono un qualche elemento conoscitivo, il quale, almeno analogicamente, diventa comune a tutte quelle attività.

L'analisi linguistica che aiuta a vedere tutto questo richiede un piccolo esperimento mentale che ciascuno può svolgere per suo conto. L'esperimento consiste nel chiedersi quale sia di volta in volta in situazioni diverse il riferimento del termine «conoscere». Per farlo ognuno ha da individuare quali sono quelle attività, situazioni o disposizioni conoscitive normalmente accolte sotto il termine generale «conoscenza»<sup>33</sup>, ponendo attenzione alle differenze che intercorrono fra esse. Emergeranno così situazioni differenti che attestano la complessa pluriformità di ciò che diciamo «conoscenza».

Si pensi ad esempio (ma la cosa può infatti essere sviluppata e continuata in molti modi) a quali sono le:

- espressioni che designano la conoscenza o un'altra attività o situazione che contiene qualche elemento conoscitivo (vedere, udire, sentire, credere, comprendere, ammettere, eseguire...);
- espressioni conoscitive disposizionali (dico, vedo, discorro...) o episodiche (rispondo, nego...);
- espressioni designanti un'attività conoscitiva incoativa (ascolto, m'interrogo...), in fieri (cerco, rifletto, valuto...), realizzata con successo (ho indovinato; trovato!; concludo che...) o fallimentare (credevo, sbagliai...), pubblica (insegno, discuto...) o privata (leggo un libro, ascolto l'omelia o studio la lezione di epistemologia...), comunicabile (raccontai, ti provo che...) o incomunicabile (provo gioia o dolore; sento che Ildegarda verrà...);

---

<sup>32</sup>Si osservi che l'uso del termine «conoscere» nel parlare quotidiano è diversificato dall'uso che se ne fa in filosofia dove esso diviene un termine quasi-tecnico. Noi qui ci riferiamo prevalentemente all'uso ordinario e quotidiano.

<sup>33</sup>Si tratta di raccogliere le espressioni che in vario modo designano una conoscenza o qualche elemento conoscitivo e quindi di operarne una classificazione. Ciò che avremo così raccolto può venire classificato in vari modi, secondo diversi ordini, ma in ogni caso all'interno delle varie classificazioni si realizza un intreccio di proprietà grammaticali e logiche, il cui esame sarà molto utile per non incorrere in errori nel cercare di determinare la natura della conoscenza.



- espressioni di conoscenza diverse secondo il soggetto di cui possono essere predicate (studia, insegna, medita, calcola, discerne...);
- espressioni conoscitive diverse secondo il tipo di certezza (possibile, esatto, certo, opinabile...);
- espressioni conoscitive diverse secondo la relazione con gli organi del corpo o con le facoltà superiori (percepire, ragionare, capire, sapere, credere, sperare...);

e così via.

Il quadro di distinzioni raggiunto con l'esperimento è naturalmente aperto. E non è importante anzitutto in se stesso, ma in quanto permette di osservare che:

- vi è un uso vario e differenziato delle espressioni che in qualche modo designano «conoscenza»;
- non tutte le espressioni che in qualche modo designano «conoscenza» riguardano una operazione: si tratta anche di attitudini, di capacità, di potenzialità, di facoltà;
- la maggior parte delle diverse espressioni non indica una reale diversità di atti conoscitivi i quali in qualche modo differirebbero nella loro struttura psichica e ontica, ma piuttosto esse sono diverse fra loro e denominate con termini differenti secondo le diverse e molteplici relazioni a oggetti o circostanze o a qualche cos'altro<sup>34</sup>.

Se ne evince che i modi diversi di parlare della conoscenza manifestano la ricchezza e complessità di ciò che con termine tecnico e/o filosofico viene detto «conoscenza». In questo si constata come «conoscenza» sia un termine analogo, detto in sensi diversi di cose molteplici. Bisogna però chiedersi – come richiede il senso dell'analogia – se all'interno di questa diversità ci sia, almeno potenzialmente, una qualche unità e cercare se c'è e quale sia l'uso centrale di «conoscere». Da ciò risulta che esso c'è e riguarda l'attività conoscitiva considerata in se stessa, a differenza delle diverse attività conoscitive o dotate di qualche elemento conoscitivo (come vedere, pensare, affermare...) che sono dette «conoscenza» per una certa loro relazione con l'attività conoscitiva considerata in se stessa.

A questo punto diventa possibile chiarire il rapporto che intercede tra «conoscere» e «sapere». «Sapere» ha in sé il significato del termine «conoscere», in quanto il sapere è una forma del conoscere. «Conoscere», da parte sua, implica, anche se non nella stessa misura di «sapere»,

---

<sup>34</sup> Infatti il detto *unum nomen unum nominatum* (sostenuto dal logico polacco Alexius Meinong) risulta di scarso valore: l'uomo parlando usa lo stesso nome in modi diversi con significati diversi e così classifica la realtà secondo innumerevoli aspetti e secondo le più diverse esigenze.

la verità ovvero la realtà di ciò che si dice di conoscere<sup>35</sup>. Ma «sapere» implica il poter dare delle ragioni per ciò che si afferma come vero, mentre conoscere non lo implica<sup>36</sup>. Inoltre, come detto, se si usa il termine «conoscere» quasi esclusivamente per esprimere un evento o un'attività conoscitiva attuale, «sapere» lo si usa per esprimere una capacità. Pertanto si deve dire che «conoscere» ha una maggiore ampiezza di «sapere» mentre quest'ultimo richiede una specificità che il primo non prevede di necessità.

### 3.2 «Vero» e «verità»

«Sapere», come detto, comprende nel suo significato il termine «vero»: quello che si dice di sapere è considerato vero e se si scopre che non è vero non si usa più il termine «sapere».

Osservando il termine notiamo che in italiano «vero» si dice di diversi oggetti: delle cose, se le caratteristiche normali che le determinano spettano loro realmente o in modo speciale ed eminente (per es. «un diamante vero»; «un vero pasticcio»...); degli uomini e delle loro azioni; *principalmente*, dell'affermazione<sup>37</sup>; in dipendenza dall'uso dell'affermazione lo si dice anche dei giudizi, dei pensieri, delle opinioni, ovvero di tutto ciò che dentro di noi corrisponde alla proposizione enunciata<sup>38</sup>; si dice poi, in modo derivato dal precedente, di altre forme di conoscenza, per esempio della percezione (visiva, uditiva ecc.), di singole parole e di concetti, di un sistema di conoscenze o di proposizioni.

Ulteriore luce sull'uso di «vero» getta l'osservazione che nella nostra lingua ci sono delle espressioni equivalenti a «vero», come «hai ragione», «hai detto bene», «giusto» o la stessa ripetizione della parola (anche nella sua forma breve: «è proprio così») e la semplice affermazione «sì».

Per altro nella vita quotidiana l'espressione «è vero» (o simili) si usa raramente. In genere non si dice esplicitamente che un'affermazione è vera, perché si sa dalla pretesa della sua stessa posizione affermante che è vera<sup>39</sup>. «Vero» lo si dice piuttosto quando c'è una qualche ragione spe-

---

<sup>35</sup> Se quello che dico di conoscere non esiste non posso più usare il termine «conoscere» per designare l'oggetto in questione.

<sup>36</sup> Si pensi (ad esempio) a come anche «indovinare» o «intuire» siano forme di conoscenza.

<sup>37</sup> Diamo qui ad «affermazione» lo stesso significato di «proposizione».

<sup>38</sup> Si badi: noi possiamo parlare internamente a noi stessi perché possiamo parlare e dire qualcosa in modo che altri possano sentire e capire.

<sup>39</sup> Questo aspetto è confermato anche dall'etimologia della parola. Sembra che in origine l'uso della parola «vero» non riguardasse l'affermazione, ma le cose: infatti il significato originario – come si vede anche dal funzionamento del termine nell'uso biblico – era quel-

ciale per dirlo<sup>40</sup>. Ne viene che le affermazioni si dicono vere solo mediante una certa riflessione sul fatto che sono vere<sup>41</sup>.

Questi iniziali elementi dell'analisi linguistica di «vero» permettono di notare che:

- «Vero» raccomanda in modo speciale un'affermazione in quanto affermazione. Dice cioè qualcosa sull'intenzione dell'affermazione di dire la cosa così come è. In quanto afferma esplicitamente che l'enunciazione dice le cose così come sono, «vero» è un *termine estimativo*.
- «Vero» è un *termine meta-linguistico*, che appartiene già alla riflessione. Infatti se si conosce la verità, la si conosce come verità della conoscenza e se si afferma la verità la si afferma come verità dell'affermazione<sup>42</sup>. Vero non si dice a proposito di ogni affermazione vera, ma lo si può dire se è necessario dire in maniera riflessa ciò che in ogni affermazione è detto *exercite*, ovvero il fatto che la cosa è così come la dico<sup>43</sup>.
- «Vero» si oppone a «falso», anzi possiamo usare la parola «vero» perché usiamo la parola «falso»<sup>44</sup>. Se non potessero esistere affermazioni false, necessariamente tutte le enunciazioni sarebbero vere e nessuna di esse avrebbe bisogno di una nominazione particolare inerente la propria verità<sup>45</sup>. In genere anche le affermazioni singole e concrete si dicono vere solo se si dà anche la possibilità che siano false, ma non si possono escludere a priori affermazioni che sono necessariamente

---

lo di sicuro, genuino, fedele. Per approvare l'affermazione invece si usava la ripetizione dell'affermazione stessa e solo più tardi si sarebbe adoperato per questo scopo un termine generale, già riflesso.

<sup>40</sup> Alcuni esempi: per approvare o raccomandare in modo speciale; per rispondere a un dubbio o a una negazione; per difendere in partenza l'affermazione contro opposizioni previste; per dare peso all'affermazione in circostanze particolari...

<sup>41</sup> Anche le cose, generalmente non si dicono esplicitamente vere, ma solo quando la loro genuinità o realtà sia in dubbio o faccia spicco in modo eminente una qualche loro qualità.

<sup>42</sup> Ne è riprova il fatto che il termine «vero» non si usa per se stesso come mostra il famoso sofisma: «Dice il Cretese: ogni Cretese è bugiardo» (dove non si afferma nulla di cui si possa dire: «è vero» o «è falso»).

<sup>43</sup> Nell'espressione «p è vero», la parte «è vero» è logicamente superflua, in quanto non aggiunge nulla di nuovo a «p», ma dice solo in maniera riflessa ciò che «p» dice di fatto. Non è invece logicamente superflua laddove si debba affermare esplicitamente la verità dell'enunciazione per escludere in modo riflesso la possibilità della falsità. In questo il concetto di verità manifesta di essere correlato alla democratizzazione delle conoscenze in quanto si usa o quando non c'è verità (nichilismo e trivialismo) o c'è troppa verità e le opinioni confliggono.

<sup>44</sup> «Sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est» (B. SPINOZA, *Ethica*, Sansoni editore, Firenze 1984<sup>2</sup>, 200-202).

<sup>45</sup> La stessa cosa vale, a maggior ragione, del falso.

vere (p. es. in metafisica e in teologia). Tutto questo ci porta a concludere che «vero» è un *termine sostanzialmente oppositorio*.

- Molti termini estimativi e oppositori nell'uso comune ammettono un medio indifferente, di cui dire l'uno o l'altro estremo sarebbe senza senso<sup>46</sup>. Nel caso delle affermazioni invece bisogna dire che tutte le affermazioni, se non sono vere, sono e si possono dire false e viceversa: in questo senso *tra il vero e il falso non c'è un medio indifferente*<sup>47</sup>.
- «Vero», «verità» non si può definire in senso proprio, perché nel definire ci serviamo della conoscenza vera: «vero» è un *termine originario*.
- Inoltre «è vero», riferito a vari oggetti, non si dice sempre semplicemente nello stesso senso: è un *termine analogo*. Fra i diversi usi che ne manifestano l'analogia ve n'è uno che ha un significato centrale ed è, almeno per quanto ci riguarda, quello riferito all'affermazione. In questo caso la determinazione di che cosa sia «verità»<sup>48</sup> contiene (come ogni definizione o quasi-definizione) anche un certo elemento di decisione risiedente nell'atto di porre quell'affermazione<sup>49</sup>. La verità dell'affermazione consiste nella sua corrispondenza alla realtà, ai fatti e così la verità si determina come relazione dell'affermazione alla realtà e al fatto, anzi l'affermazione e i fatti si possono determinare soltanto nella loro relazione reciproca.

Ne viene, conclusivamente, che «una affermazione si dice vera se ciò che afferma corrisponde alla realtà. Si dice falsa se ciò che afferma non corrisponde alla realtà»<sup>50</sup>.

Mediante questa iniziale analisi linguistica di «sapere» e del suo campo linguistico abbiamo potuto configurarne e illuminarne il concetto previo da cui iniziare la ricerca epistemologica: sapere è la capacità di fare affermazioni vere e darne valide ragioni.

---

<sup>46</sup> Ad es. bene/male, bello/brutto ecc. Ma, come ben sappiamo, non ogni ragazza/o che non si può dire brutta/o è per ciò stesso bella/o!

<sup>47</sup> Potrebbe sembrare che una affermazione né vera, né falsa sia possibile. Ma in realtà una tale affermazione manca di senso, cioè non può affermare o negare. Anche se ha la forma grammaticale dell'affermazione essa non è pertanto una affermazione. Una frase senza senso non è né può essere il medio fra il vero e il falso perché è qualcosa d'altro da entrambi, ovvero è estranea all'ambito di ciò che può essere vero e falso.

<sup>48</sup> Per ora si può approfondire questo significato rifacendosi ai vari dizionari. Per quanto ci riguarda riprenderemo tematicamente la problematica della verità quando tutti i passi del nostro cammino di pensiero convergeranno a ostenderne il significato.

<sup>49</sup> Segno della sinergia fra teorico e pratico che sempre caratterizza il conoscere e il sapere.

<sup>50</sup> HUBER, *Critica del sapere*, 52.

INTRODUZIONE: SIGNIFICATO, POSSIBILITÀ E LIMITI DELLA RICERCA EPISTEMOLOGICA .....	7
1. Il termine «epistemologia» .....	8
2. «Epistemologia generale» .....	9
3. L'inevitabile volgersi dell'intelligenza umana alla verità ....	13
4. Dialettica e analettica .....	15
5. La validità del sapere come questione .....	17
6. Il rilievo della questione epistemologica .....	18
7. I passi della ricerca .....	20

PRIMA PARTE  
LA QUESTIONE DEL SAPERE

CAPITOLO PRIMO	
IL SIGNIFICATO DEL TERMINE SAPERE .....	25
1. L'analisi del linguaggio ordinario .....	25
2. Elementi per un'analisi linguistica di «sapere» .....	27
3. Alcuni termini del campo linguistico di «sapere» .....	29
3.1. «Conoscere» .....	29
3.2 «Vero» e «verità» .....	32

CAPITOLO SECONDO	
LA QUESTIONE FILOSOFICA CIRCA IL SAPERE .....	35
1. Momenti salienti dello sviluppo storico del problema filosofico del sapere .....	35
1.1 La filosofia greca e romana .....	35
1.2 L'analisi agostiniana dei dinamismi dell'anima .....	36
1.3 Tommaso d'Aquino: verità, astrazione, <i>reditio</i> completa	41
1.4 La disputa sugli universali e l'affacciarsi del problema circa la validità del sapere umano .....	45
1.5 Il passaggio dalla «via antiqua» alla «via moderna» . ....	49
1.6 Il «ristabilimento della mente» baconiano .....	51
1.7 Cartesio e la scoperta del Cogito: una nuova fondamentazione del sapere .....	53

1.8 Dio come garante della corrispondenza tra idee e realtà: Malebranche, Spinoza, Leibniz . . . . .	59
1.9 J. Locke, il padre della critica della conoscenza . . . . .	62
1.10 Verso un'umile soluzione scettica: G. Berkeley e D. Hume . . . . .	64
1.11 La rivoluzione copernicana di Immanuel Kant e la nascita della filosofia trascendentale . . . . .	66
1.12 Verso nuovi sviluppi: idealismo, positivismo e fenomenologia . . . . .	72
2. Critica della «naturale» rappresentazione del sapere: parallelismo noetico e problema del ponte . . . . .	73
3. Il sapere come «processo» . . . . .	80
4. Tre importanti acquisizioni . . . . .	87

#### CAPITOLO TERZO

SCETTICISMO O VALIDITÀ DEL SAPERE UMANO? . . .	89
1. Forme e tesi dello scetticismo . . . . .	89
2. L'autosuperamento dello scetticismo come affermazione del sapere nella sua validità . . . . .	94
3. L'assolutezza della validità del sapere umano . . . . .	100

#### SECONDA PARTE

### SEMANTICA: INTENZIONALITÀ DELLA COSCIENZA E NATURA DEL SAPERE UMANO

#### CAPITOLO QUARTO

LA STRUTTURA ORIGINARIA DELL'APERTURA INTENZIONALE-COSCIENZIALE . . . . .	107
1. L'essenza del sapere e la «struttura-originaria» dell'«essere-nel-mondo» . . . . .	107
2. Chiarificazione previa di alcuni «concetti fondamentali» . . .	114
3. L'essere-nel-mondo come struttura esistenziale (Esserci) e la semplice intramondanità (ente) . . . . .	118
4. L'essere-nel-mondo, l'autoaffezione originaria e la correlazione soggetto-oggetto . . . . .	121

#### CAPITOLO QUINTO

SOGGETTO, OGGETTO, COSCIENZA E INTENZIONALITÀ . . . . .	127
--	-----

1. Sguardo d'insieme .....	127
2. La coscienza come relazione dell'oggetto al sapere .....	130
3. L'intenzionalità come relazione del sapere all'oggetto .....	140
4. Tipi dell'intenzionalità .....	146
5. L'intenzionalità istituzionale del sapere umano .....	165
6. Osservazione conclusiva .....	169

#### CAPITOLO SESTO

LA NATURA DEL SAPERE .....	171
1. Immediatezza del sapere (inadeguatezza delle «teorie rappresentazionistiche») .....	171
1.1 Origine storica del problema .....	173
1.2 Cenni alle principali ragioni a favore della teoria dell'immagine e delle teorie rappresentazionistiche in genere .....	175
1.3 Inadeguatezza delle teorie rappresentazionistiche .....	175
2. Oggettività del sapere (debolezza del «soggettivismo»).....	179
2.1 I termini «oggettivo» e «soggettivo» .....	180
2.2 Forme e gradi del «soggettivismo» .....	181
2.3 Critica delle posizioni soggettiviste e pertinenza della soggettività della percezione sensibile .....	182
2.4 Alcune osservazioni sul processo di oggettivazione.....	184
3. Realismo del sapere (insoddisfazione del «trascendentalismo») .....	185
3.1 Nesso col cammino precedente e impostazione del problema .....	185
3.2 Il sapere umano coglie la realtà come è assolutamente in sé .....	185

#### TERZA PARTE

### SINTATTICA: LE FORME E LE STRUTTURE DEL SAPERE UMANO

#### CAPITOLO SETTIMO

LA RELAZIONALITÀ STRUTTURALE DEL LINGUAGGIO (SUPERAMENTO DELL'ATOMISMO LINGUISTICO) .....	191
1. Premessa: cenni generali alla situazione attuale della filosofia del linguaggio .....	193
2. La relazionalità strutturale del linguaggio come condizione della sua significatività .....	195

2.1 Ogni espressione linguistica è significativa, in quanto non è semplice, ma complessa . . . . .	196
2.2 Ogni espressione linguistica è significativa in relazione a un contesto concreto, alle regole della lingua, ai «giochi linguistici» . . . . .	197
2.3 In ogni espressione linguistica vige un a priori della determinazione del significato che è dato dalla lingua e dal rispettivo gioco linguistico . . . . .	203
3. L'orizzonte non limitato (totalità), ma aperto (infinito) del linguaggio: il dire e la costituzione della realtà . . . . .	204
3.1 Il linguaggio parla . . . . .	205
3.2 Linguaggio e conoscenza della realtà . . . . .	211
3.3 L'atto linguistico come legame fra coscienza e realtà . . . . .	213
4. Una essenziale sinergia . . . . .	214

CAPITOLO OTTAVO

LA RELAZIONALITÀ STRUTTURALE DEL PENSIERO (SUPERAMENTO DELL'ATOMISMO LOGICO) . . . . .	215
1. Che cosa significa «pensare» . . . . .	215
2. Il pensiero come struttura relazionale aperta . . . . .	217

CAPITOLO NONO

LA RELAZIONALITÀ STRUTTURALE DEL SAPERE UMANO (SUPERAMENTO DELL'ATOMISMO EPISTEMOLOGICO) . . . . .	225
1. Fare delle affermazioni è possibile solo all'interno della struttura del linguaggio e del pensiero umano . . . . .	225
2. La verità delle proposizioni si realizza solo all'interno della struttura aperta della logica . . . . .	225
3. Il ragionamento costituisce una struttura aperta e i campi del sapere . . . . .	227

CAPITOLO DECIMO

LE SCIENZE, FORME DI STRUTTURALITÀ SVILUPPATA DEL SAPERE . . . . .	229
1. I diversi significati di «scienza» . . . . .	229
1.1 Dal modello classico a quello contemporaneo . . . . .	229
1.2 Molteplicità delle scienze e demarcazione tra saperi scientifici e non scientifici . . . . .	230
1.3 Problematicità di una corretta classificazione e divisione delle scienze . . . . .	231



1.4 Origine e validità delle scienze .....	234
1.5 I limiti della logicità del sapere umano .....	234
2. Il caso della filosofia della scienza (fisica) nel Novecento ...	235
2.1 La dottrina ortodossa, standard: il ciclo empirico-teoretico .....	237
2.2 L'ideale neopositivistico e il suo declino: il contesto della giustificazione .....	239
2.3 La scienza, processo storico-sociale (il contesto della scoperta) .....	243
2.4 Alcune osservazioni .....	245

#### CAPITOLO UNDICESIMO

LA STRUTTURALITÀ FORMALE DEL SAPERE UMANO E I PRINCIPI DEL PENSARE .....	247
1. Il principio di non contraddizione .....	247
2. Il principio di ragion sufficiente e il principio di causalità ...	248
3. L'assolutezza della verità del sapere umano (contro il relativismo) .....	249

### QUARTA PARTE PRAGMATICA: LA PROCESSUALITÀ DEL SAPERE UMANO

#### CAPITOLO DODICESIMO

IL PROCESSO DEL SAPERE NELL'ESISTENZA DEL SINGOLO .....	255
1. Il sapere come processo dell'esistenza individuale .....	255
2. La dimensione dialogica del linguaggio, del sapere e dell'esistenza umana .....	259
3. Il sapere come racconto: narrazione e identità narrativa ...	264

#### CAPITOLO TREDICESIMO

IL SAPERE COME PROCESSO STORICO-SOCIALE ....	267
1. Storia e storicità .....	267
2. Il sapere come atto interpretativo: ermeneutica e verità .....	272
3. Il sapere come atto comunicativo, l'argomentazione e i processi di razionalizzazione sociale .....	277
4. Post-verità e pensiero critico .....	285

QUINTA PARTE  
ALETHICA: SAPERE, VERITÀ, LIBERTÀ

CAPITOLO QUATTORDICESIMO

ALL'INCROCIO DI FINITEZZA E TRASCENDENZA ...	291
1. La trascendenza del sapere umano .....	291
2. La finitezza del sapere umano .....	292
3. La dialettica fra trascendenza e finitezza del sapere .....	293

CAPITOLO QUINDICESIMO

SAPERE, VERITÀ E LIBERTÀ .....	295
1. Il concetto tradizionale di verità .....	295
2. Il fenomeno originario della verità e la sua connessione essenziale alla libertà .....	297

BIBLIOGRAFIA .....	303
1. Opere filosofiche .....	303
1.1 Filosofi antichi .....	303
1.2 Filosofi dell'età patristica e medioevale .....	303
1.3 Filosofi moderni .....	304
1.4 Filosofi contemporanei .....	305
2. Saggi e articoli .....	313
2.1 Semantica .....	313
2.2 Sintattica .....	318
2.3 Pragmatica .....	321
2.4 Alethica .....	324
2.5 Varia .....	325

# «SOPHIA»

## EPISTÈME

La sezione si divide in: *Studi e ricerche, Dissertazioni*

### *Studi e ricerche*

1. *La «relazione di aiuto». Il counseling tra psicologia e fede* (a cura di Andrea Toniolo)
2. *Sul sentiero dei sacramenti. Scritti in onore di Ermanno Roberto Tura nel suo 70° compleanno* (a cura di Celestino Corsato)
3. *Scienze della psiche e libertà dello spirito. Counseling, relazione di aiuto e accompagnamento* (a cura di Giuseppe Mazzocato)
4. *La parola come dialogo. Nel pensiero di Ferdinand Ebner* (Sergio Gaburro)
5. *Verso la metafisica oltre la metafisica. L'itinerario filosofico-sapienziale di Umberto A. Padovani* (Angelo Roncolato)
6. *Scriptura sacra cum legentibus crescit. Scritti in onore di Antonio Marangon nel suo 80° compleanno* (a cura di Michele Marcato)
7. *Dialogo tra civiltà e secolarizzazione. Per una laicità non secolaristica* (Gian Luigi Brena)
8. *«Il Signore Dio ha parlato: chi non profeterà?». Scritti in onore di Giorgio Giordani nel suo 70° compleanno* (a cura di Giovanni Del Missier - Santi Grasso)
9. *Vulnerabile e preziosa. Riflessioni sulla famiglia in situazione di fragilità* (a cura di Giovanni Del Missier)
10. *Teologia morale e «counseling» pastorale. La relazione d'aiuto e il rinnovamento della teologia morale di Bernhard Häring* (Barbara Marchica)
11. *Itinerari filosofici per un dialogo interculturale. Paul Ricoeur, Raimon Panikkar, Bernhard Waldenfels* (Enrico Riparelli)
12. *La fraternità ecclesiale in Ottato di Milevi «La dote della sposa»* (Luigi Vitturi)
13. *«Quello che abbiamo di più caro... Gesù Cristo». Saggio sul mistero di Cristo negli scritti di Vladimir Solov'ëv* (Antonio Mattiazzo)
14. *Il seminario minore: una sfida educativa per la chiesa italiana* (Gianni Magrin)
15. *Informazione come struttura. Una critica dello scientismo* (Gian Luigi Brena)

16. *«Se non si rinasce...». Studio sulle frasi condizionali di Gesù nel Quarto Vangelo* (Santi Grasso)
17. *Giovanni Pico della Mirandola. Filosofia, teologia, concordia* (Alberto Sartori)
18. *Le relazioni del prete alla luce della teoria psicologica dell'attaccamento. Aspetti teorici, ricerca empirica e questioni formative* (Giancarlo Pavan)
19. *La genesi storico-teologica dell'«Evangelo» di Martin Lutero* (Mario Galzignato)
20. *La chiesa si realizza in un luogo. L'itinerario ecclesiologicalo di Hervé Legrand* (Luca Merlo)
21. *«Lo Spirito soffia dove vuole». Dinamiche della spirazione nella cultura religiosa tardo-antica* (Roberto Schiavolin)
22. *Sinodalità. Dimensione della Chiesa, pratiche nella Chiesa* (a cura di Riccardo Battocchio - Livio Tonello)
23. *Valori per un'etica dei media. Un approccio ricostruttivo* (Claudia Paganini)
24. *Solitudini. Esperienze e riletture intorno all'essere e al sentirsi soli* (a cura di Michele Dossi)
25. *Semplicemente fratelli: tra racconto e visione. In cammino con fratello Enzo Biemmi nel servizio del Vangelo* (a cura di Andrea Magnani - Michele Roselli)

#### *Dissertazioni*

1. *Il «servizio della Parola». Dall'esperienza alla riflessione teologica* (Ezio Falavecchia)
2. *Il «gruppo ministeriale» parrocchiale* (Livio Tonello)
3. *Morale e «Christus totus». Etica, cristologia ed ecclesologia in Émile Mersch* (Matteo Pasinato)
4. *Esperienza, interpretazione e verità nell'epistemologia teologica di E. Schillebeeckx. Un tentativo di rilettura pareysoniana e ricoeuriana* (Valentino Sartori)
5. *Chi è Gesù per Matteo? Una risposta attraverso il verbo greco «prosérchomai»* (Gastone Boscolo)
6. *La razionalità dell'agire del medico e il ruolo delle virtù* (Cristiano Arduini)
7. *La chiesa in Burundi (1896-1990) dalla violenza di massa verso una comunità riconciliata. Rilettura critica e risposta pastorale tra Vangelo e cultura* (Emmanuel Runditse)
8. *Il principio sabbatico. Un fondamento teologico per un'etica sociale* (Giorgio Bozza)
9. *La Sacra Scrittura come anima della catechesi giovanile. Analisi e prospettive a partire dai catechismi CEI dei giovani* (Tiziano Civettini)

10. *Conflitto di valori e decisione morale. Un itinerario di ricerca sull'oggettività del discernimento* (Fabio Magro)
11. *Teologia e biografia: un dialogo aperto. Stili e criteri per una proposta teologica esistenziale-testimoniale* (Federico Grosso)
12. *L'umanesimo della croce. La spiritualità cristiana nelle diverse vocazioni di Louis Bouyer* (Matteo Lucietto)
13. *La singolarità di Gesù Cristo. Indagine nella cristologia italiana contemporanea* (Gilberto Depeder)
14. *Legami secondo lo spirito. La qualità cristiana delle relazioni negli Scritti di san Francesco d'Assisi* (Antonio Ramina)
15. *Alla scuola del concilio per leggere i «segni dei tempi»* (Assunta Steccanella)
16. *Amore di Dio e amore dell'uomo tra teologia e antropologia in Eberhard Jüngel* (Francesco Pesce)
17. *Pregliera: dialogo che forma la coscienza del cristiano. Una riflessione alla luce del rinnovamento conciliare, a partire dai contributi di Sergio Bastianel, Giovanni Moiola e Tullio Goffi* (Stefano Ongaro)
18. *Giovani e progetto di vita. Una ricerca sociologica sulle scelte che conducono all'età adulta* (Simone Zonato)
19. *Louis Bouyer: itinerario di una teologia mistica tra dossologia e sofiologia* (Alessandro Scardoni)
20. *Pedagogia delle vocazioni presbiterali. Analisi socio-psicopedagogica di terreno buono e spine vocazionali dei seminaristi maggiori diocesani in Italia* (Roberto Reggi)
21. *La fede lievito della storia. Il senso dell'itinerario teologico di Luigi Sartori* (Antonio Ricupero)
22. *Sorella Maria di Campello, la minore: eremita, cattolica, francescana. La via al «Sacrum facere»* (Marzia Ceschia)
23. *Per noi uomini e per la nostra salvezza. La proposta del Vangelo agli adulti di oggi* (Rolando Covi)
24. *L'educazione al tempo del Concilio. Percorso redazionale della «Gravissimum educationis»* (Giuseppe Fusi)
25. *Accompagnare gli adulti nella fede. In ascolto di Marie-Dominique Chenu* (Giovanni Casarotto)
26. *Il presbiterato nei documenti del Concilio Vaticano II. Recezione in Paolo VI e Giovanni Paolo II* (Alberto Malaffo)
27. *Verso una rivalutazione della sacramentalità del matrimonio? La concezione del matrimonio fra etica e dogmatica nella teologia protestante contemporanea europea* (Marco Da Ponte)
28. *Narrare la vocazione ai giovani. Lo stile di Giovanni Paolo II* (Giovanni Molon)
29. *In un mondo non-necessario. Scienze della natura, filosofia, teologia a confronto sulla nozione di "contingenza"* (Manuela Riondato)

## DIDACHĒ

La sezione si divide in: *Percorsi, Manuali*

### *Percorsi*

1. *Il rinnovamento della parrocchia in una società che cambia* (a cura di Lucio Soravito - Luca Bressan)
2. *Uomo e donna a immagine di Dio. Lineamenti di morale sessuale e familiare* (Luciano Padovese)
3. *Architettura sacra nel Novecento. Esperienze, ricerche e dibattiti* (Virginio Sanson)
4. *La famiglia nella cultura della provvisorietà*  
(a cura di Giampaolo Dianin - Giuseppe Pellizzaro)
5. *La «Lumen gentium». Traccia di studio* (Luigi Sartori)
6. *Salvezza cristiana e storia degli uomini. Joseph Ratzinger con Luigi Sartori tra i teologi triveneti (1975-76)*  
(a cura di Ermanno Roberto Tura)
7. *La narrazione nella e della Bibbia. Studi interdisciplinari nella dimensione pragmatica del linguaggio biblico*  
(a cura di Augusto Barbi - Stefano Romanello)
8. *Evoluzione e creazione. Una relazione da trovare*  
(a cura di Simone Morandini)
9. *Generare alla fede. Per una verifica dei cammini di iniziazione*  
(a cura di Ezio Falavegna - Dario Vivian)
10. *Se qualcuno vuole seguirmi (Mc 8,22-10,5). Il lettore e i paradossi della croce* (Augusto Barbi)
11. *Cristo principio di ogni cosa. Nel pensiero di sant'Ambrogio*  
(Giorgio Maschio)
12. *Verso il matrimonio cristiano. Laboratorio di discernimento pastorale*  
(a cura di Francesco Pesce e Assunta Steccanella)
13. *Scelte di vita e vocazione. Tracce di discernimento con i giovani*  
(a cura di Assunta Steccanella)
14. *Lezioni di filosofia dei diritti umani* (Gianfranco Maglio)
15. *Come progredire nel cammino spirituale. I processi della crescita - Laboratorio formativo* (Giuseppe Sovernigo)

### *Manuali*

1. *Matrimonio, sessualità e fecondità. Corso di morale familiare*  
(Giampaolo Dianin)
2. *La Bibbia nella storia. Introduzione generale alla Sacra Scrittura*  
(Gastone Boscolo)

3. *Cristianesimo e verità. Corso di teologia fondamentale* (Andrea Toniolo)
4. *Metodologia per lo studio della teologia. Desidero intelligere veritatem tuam* (Alberto Fanton)
5. *La forma religiosa del senso. Al crocevia di filosofia, religione e cristianesimo* (Roberto Tommasi)
6. *Identità e relazione. Per un'antropologia dialogica* (Gian Luigi Brena)
7. *Le dinamiche personali nel discernimento spirituale. Elementi di psicologia della pastorale* (Giuseppe Sovernigo)
8. *I mille volti di Cristo. Religioni ed eresie dinanzi a Gesù di Nazareth* (Enrico Riparelli)
9. *Lineamenti di filosofia del diritto. Il fondamento dell'esperienza giuridica: dialogo fra ragione, teologia e storia* (Gianfranco Maglio)
10. *Come accompagnare nel cammino spirituale. Laboratorio di formazione* (Giuseppe Sovernigo)
11. *L'altro possibile. Interculturalità e religioni nella società plurale* (a cura di Giuseppe Manzato - Valerio Bortolin - Enrico Riparelli)
12. *L'evento della fede: Materiali per un approccio fondamentale alla teologia* (Giovanni Trabucco)
13. *Religiosità religione religioni. Un percorso di filosofia della religione* (Valerio Bortolin - a cura di Gaudenzio Zambon)
14. *Le prime vie per seguire Gesù. Introduzione alla patrologia (I-III secolo)* (Maurizio Girolami)
15. *Epistemologia generale* (Roberto Tommasi)

#### *Manuali - Storia delle chiese locali*

1. *Storia della chiesa in Alto Adige* (Emanuele Curzel)
2. *Storia della Chiesa in Verona* (Dario Cervato)

### **PRAXIS**

1. *Predicare bene* (Chino Biscontin)
2. *Ardere, non bruciarsi. Studio sul «burnout» tra il clero diocesano* (a cura di Giorgio Ronzoni)
3. *La catechesi a un nuovo bivio? Convegno a 40 anni dal Documento Base (Padova, 8-9 maggio 2009)* (a cura di Giampietro Ziviani - Giancarla Barbon)
4. *«Dottore, noi desideriamo avere un figlio sano!». Mamma, papà e terapeuta dinanzi al figlio affetto da spina bifida* (Cristiano Arduini)

5. *Il senso dell'educazione nella luce della fede* (a cura di Andrea Toniolo - Roberto Tommasi)
6. *La trasmissione della fede oggi. Iniziare alla vita cristiana, dono e compito* (a cura di Ezio Falavegna - Dario Vivian)
7. *Formazione permanente dei presbiteri. L'esperienza dell'istituto San Luca* (a cura di Livio Tonello)
8. *Il mistero nuziale. Letture da Ambrogio e Crisostomo* (Giorgio Maschio)
9. *Far risuonare il Vangelo. Catechesi, catechisti, catechismi: dati da un'indagine socio-religiosa nel vicentino* (a cura di Antonio Bollin)
10. *Uomini che servono. L'incerta rinascita del diaconato permanente* (Alessandro Castegnaro e Monica Chilese)
11. *La coscienza in dialogo. Un approccio interdisciplinare* (a cura di Michele Marcato)
12. *Le sette «sorelle». Modalità settarie di appartenenza a gruppi, comunità e movimenti ecclesiali?* (Giorgio Ronzoni)
13. *L'incontro con «l'altro» nella Bibbia. Una lettura in prospettiva interculturale e interreligiosa* (Marcello Milani)
14. *Conoscere se stessi. Identità e finalità del pastoral counseling. Esperienze, approfondimenti, processi aperti nel contesto italiano* (a cura di Roberto Tommasi)
15. *Ascolto attivo. Nella dinamica della fede e nel discernimento pastorale* (Assunta Steccanella)
16. *Giovani, fede, multimedia. Evangelizzazione e nuovi linguaggi* (a cura di Assunta Steccanella - Lorenzo Voltolin)
17. *Leggere con sapienza la Bibbia. Un percorso di consapevolezza* (a cura di Andrea Albertin)
18. *L'abuso spirituale. Riconoscerlo per prevenirlo* (Giorgio Ronzoni)



## EPISTEMOLOGIA GENERALE

Come si pone il soggetto nei confronti della realtà? Quali sono le dimensioni e le problematiche inerenti alla verità delle diverse forme del sapere umano? Il volume approfondisce i principali termini delle questioni sia in chiave storica sia teoretica. In particolare, vengono esplorate le dinamiche dell'*essere-nel-mondo* del soggetto e il plesso *intenzionalità-coscienza*, le dimensioni strutturali del linguaggio e del pensiero, le forme molteplici del rapporto tra l'agire individuale (ermeneutica e identità narrativa) e sociale (dialogica e agire comunicativo) con la conoscenza e i saperi. Il nesso problematico *libertà-verità* emerge così al cuore dei diversi saperi segnati da una insuperabile dialettica di finitezza e trascendenza.

### Roberto Tommasi

È professore ordinario di filosofia a Padova nella sede della Facoltà teologica del Triveneto e docente invitato presso l'Istituto superiore di Scienze Religiose "Mons. Arnoldo Onisto" di Vicenza. Presbitero della diocesi di Vicenza, ha conseguito il dottorato in filosofia presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma. Tra le sue monografie: *«Essere e tempo» di Martin Heidegger in Italia (1928-1948)* (1993); *La forma religiosa del senso. Al crocevia di filosofia, religione e cristianesimo* (2009).