

afferma la possibilità e la opportunità dal punto di vista teologico, che sta soprattutto nel « dialogo con l'ateo » e nel supporto preliminare al discorso circa la fede e la comprensione della verità rivelata, mediante una ricerca razionale di Dio, che oggi può imboccare la « via dell'uomo », la via della cultura e dei valori, e quella del linguaggio che, come realtà umana, trova il suo fondamento ultimo nel Logos divino. E al problema del linguaggio l'A. che già ne ha trattato in ampi e documentati studi storico-critici ben noti, ritorna nell'ultimo capitolo, dal punto di vista della analisi del linguaggio religioso e teologico. Qui egli ritiene che non spetti in ultima analisi alla filosofia analitica del linguaggio, cioè a una linguistica come scienza, il giudizio sul fondamento di significato del linguaggio teologico, bensì alla metafisica, a una dottrina dell'analogia fondata su basi ontologiche e perciò veritative. Con queste sue ultime sintetiche osservazioni Mondin riconduce a unità di fondamento il suo ampio e culturalmente molto sviluppato tentativo di una panoramica dei rapporti culturali che si intrecciano entro il sapere teologico, e riafferma che essi vanno intesi come rapporti fra vari livelli e tipi di verità, e quindi compresi e illuminati alla luce di un unico e fondante criterio di verità, che si imponga bensì alla ragione, e la costituisca, ma proprio perché è trascendente la forma umana e perciò limitata e « storica » della ragione.

GIANCARLO PENATI

AUTORI VARI, *Lo statuto epistemologico della filosofia*, Contributi al XLI Convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate (aprile 1986), Morcelliana, Brescia 1989. Un volume di pp. 318.

Presentata da P. Prini con una nota circa « la crisi d'identità della filosofia », questa raccolta di studi approfondisce il tema del Convegno gallaratese del 1986 nel senso di una serie di indicazioni atte a risolvere o almeno a chiarire le componenti di tale crisi. Esse si collocano in due sensi opposti, come già sembra delinarsi dal confronto delle rispettive tesi delle due prime relazioni, opera di E. Agazzi e F. Barone, cioè pro o contro una « scientificità » metodica e linguistica, intesa bensì in senso non scientifico, ma comunque logico-razionale specifico, dal sapere filosofico.

Agazzi muove appunto dalla precisazione circa il carattere « epistemico » del sapere filosofico, che lo colloca nel suo esser « sapere », evidentemente valido, e non di tipo strettamente « scientifico ». Un discorso « epistemologico » ad esso riferito non è perciò confronto filosofia-scienza, ma teoria del conoscere nei suoi aspetti fondativi e riconoscimento alla filosofia di un oggetto, la realtà in quanto tale, che non coincide potenzialmente con il semplice « intero » dell'esperienza e dà al sapere filosofico un ideale regolativo di assolutezza che lo distingue da quello scientifico, pur essendo empiria e logo mezzi comuni dell'uno e dell'altro, orientati però nel senso di soddisfare distinte esigenze conoscitive. Barone invece intende in senso stretto per statuto epistemologico una delimitazione scientifica del sapere sia quanto al metodo che all'oggetto, e quindi esclude preliminarmente che in senso proprio la ricerca filosofica possa darsi un tale statuto, anzi che sia « eminentemente » conoscenza. Ma egli indaga tuttavia con attenzione le motivazioni dell'una e dell'altra parte dei critici, documentando su base linguistico-culturale la distinzione di fatto, e la irriducibilità di diritto, del sapere filosofico a sapere scientifico. La filosofia si configura piuttosto come momento ulteriore di riflessione critica all'interno dei vari tipi e modi di conoscenza già oggettualmente costituiti, difficilmente quindi separabile da essi ed anzi in essi implicita, eppure svolgentesi secondo altra prospettiva e per altri fini; tra questi risulta rilevante secondo Barone un dar senso complessivo alla realtà e alla vita che la configura come *Weltanschauung*, ma che non sarebbe comunque sufficiente a costituirli in senso proprio come scienza, ovvero come sapere avente un determinato oggetto e quindi uno statuto epistemologico.

Una chiara risposta positiva e coerente con l'assunzione del filosofare come « sapere anipotetico-deduttivo » dà invece P. Faggiotto: egli ravvisa lo statuto epistemologico della filosofia, intesa come sapere incontrovertibile, nell'uso della dimostrazione *elenctica*, cioè della confutazione basata sulla contraddittorietà diretta e derivata delle asserzioni contrarie alle enunciazioni. Questo metodo viene da Faggiotto constatato presente non soltanto nel celebre argomento aristotelico confutante ogni possibilità di negare la non contraddittorietà dell'essere e del pensare, ma anche nel pensiero moderno ed in particolare in Kant, ove viene esteso in modo, certo, analogo ed indeterminato anche al « pensare » che ha per oggetto il trascendente, il noumeno. Lo stesso cogito cartesiano, pur essendo una verità di fatto, viene trasformato dal metodo elenctico in una necessità incontrovertibile e quindi esemplare della metodologia e del livello filosofico della verità, costituita da un pensare e non da un semplice intuire.

Anche Enrico Berti, ravvisando nella « dialettica », lo « statuto epistemologico », o meglio il metodo della filosofia, si richiama ad esempi classici fondati sulla non contraddizione e sul principio del terzo escluso, ma anche alla sua ripresa dialettica hegeliana, che la usa in senso piuttosto espositivo-progressivo che veramente confutativo. Berti enuncia anche i limiti della dialettica, che stanno nella impossibilità di identificare i contraddittori e i contrari, cioè l'aspetto logico-astratto del sapere con quello concreto e storico-empirico, e quindi nella necessità di riprendere di continuo le confutazioni rispetto a sempre nuove concrete negazioni, non prima poste in modo determinato e quindi non ancora esplicitamente escluse. Berti ritiene anche che in ambiti non generali e ontologici, ma più ristretti, le possibilità della dialettica si limitino alla falsificazione di taluni enunciati rispetto a nuove esperienze, e non possano ritenersi costruttive di un sapere definitivo. A livello ontologico quindi il pensiero filosofico in quanto dialettico è « forte » (come nelle celebri confutazioni del Parmenide platonico), mentre con riferimento ai sempre nuovi particolari empirici esso deve riconoscersi « debole » e sempre aperto a nuove obiezioni e necessità di confutazioni, senza poter dedurre in modo incontrovertibile e definitivo positivamente la verità nei suoi particolari concreti.

Il contributo di Guido Küng (*La conoscenza delle realtà trascendenti e la sua giustificazione epistemologica*) affronta la importante questione « post-fenomenologica » della modalità e dei limiti di una conoscenza obiettiva e quindi accertabile scientificamente e metodicamente di realtà non coscienziali, non immediatamente presenti alla coscienza intenzionante. Basandosi soprattutto sulla teoria della conoscenza di Chisholm, ma tenendo presente tutta la « svolta epistemologica » del nostro secolo, egli esamina le difficoltà della concezione classica, cioè realistica, e le attuali istanze limitanti l'effettiva portata di conoscenze « intuitive » non solo oltre la sfera soggettiva e fenomenica, ma anche all'interno di questa. All'« edificio » tradizionale del sapere esse hanno sostituito l'immagine della « nave » del sapere, cioè di un insieme di conoscenze provvisorie e in persistente sviluppo. Alla base di tale mutamento sta la nuova considerazione del senso di « conoscenza diretta » e di « dato intuitivo » o immediato, derivante da Husserl, che ha per riferimento oggettivo non più una esistenza extracoscienziale, ma una presenza coscienziale, originaria e in tal modo « reale », anche nel caso di una allucinazione. Persino la riflessione sul cogito, che in definitiva lo certifica, perché lo segue e non è istantanea, è conoscenza « laterale » e successiva di un vissuto con cui non si identifica, pur conservando la massima certezza persuasiva di verità: ciò che direttamente e anche intuitivamente è presente alla coscienza è in ogni caso e per qualsiasi conoscenza una « persuasione di verità », la cui certezza analiticamente considerata va però decrescendo a seconda della maggiore o minore « trascendenza » o distinzione degli oggetti conosciuti, rispetto all'atto del conoscere: in progressione, il mondo esterno, gli altri soggetti umani, Dio. Secondo Küng, ciò porta a riproporre in modo nuovo l'esame critico di tutto il conoscere, permettendo di superare in base al « senso comune » l'isolamento solipsistico ed anche il pregiudizio fenomenistico-immanentistico, l'esclusione a priori della « fede » sia umana che religiosa, che si collocerebbe al limite di una progressione di decrescenti certezze basate su indizi immediati validi salvo smentita analitico-riflessiva.

Giustamente Küng nota pertanto la rilevanza, sia positiva sia di ulteriore impegno

critico e chiarificante, che questa più articolata concezione della conoscenza assume per il sapere teologico.

Gli interventi di A.G. Manno (*La funzione dei principi*), Angelo Marchesi (*Per la costruzione di una metafisica inferenziale*), Alberto Di Giovanni, nel frattempo prematuramente deceduto (*Paradossi e analogia del sapere filosofico*) manifestano impegno critico e sensibilità notevole per i vari aspetti del sapere ontologico-metafisico in senso fondativo e costruttivo, aperto al trascendente. F. Totaro (*La tensione all'intero e le ragioni del filosofare*) avverte invece l'ampiezza di compiti che compete alla filosofia con riferimento alla presenza storico-sociologica di sempre nuove visioni del mondo e della vita.

Più direttamente ritornano al tema principale M. Giordano (*Spunti per una critica della ragione epistemologica*), S. Cavaciuti (*Presupposti per uno statuto epistemologico della filosofia*) e A. De Maria, che pone l'alternativa fra « statuto epistemologico o ermeneutico della filosofia », mentre G. Flores d'Arcais delinea brevemente il problema collaterale di uno statuto epistemologico della pedagogia. S. Buscaroli propone invece *Esseità e teologicità come statuto epistemologico della filosofia*, e A. Rizzacasa, ponendo a confronto le varie ipotesi storicamente avanzate (teoresi come *philosophia prima*, saggezza, criticità assoluta, ideologia, analisi personalistico-esistenziale, ermeneutica, emergenza del negativo, epistemologia) delinea « possibilità e limite del sapere filosofico ».

Il contributo di U. Galeazzi aderisce più specificatamente alla situazione storico-culturale attuale confrontando criticamente *Scienticismo, pensiero debole e capacità conoscitiva della filosofia*; ed infine A. Rigobello pone attenzione a una proposta di « filosofia come ermeneutica e testimonianza », analizzando della stessa testimonianza lo statuto epistemologico, in confronto con quello del sapere ermeneutico e con i modelli scientifici del sapere.

Una sintesi bibliografica a cura di P. Nepi completa questo volume, che offre nel suo complesso interessanti spunti e aperture per un giudizio sulle tendenze attuali del sapere filosofico e per la prosecuzione di un dibattito approfondito circa il suo valore e la sua funzione nell'ambito dell'universo culturale e in rapporto alle esigenze irrinunciabile dell'uomo d'oggi e di ogni tempo.

GIANCARLO PENATI

ARMANDO RIGOBELLO, *Autenticità nella differenza*, Ed. Studium, Roma 1989. Un volume di pp. 146.

Lo sfondo entro cui si svolge questa nuova indagine di Armando Rigobello è quello 'classico' della tradizione filosofica scandito dalla diade di concetti: identità e differenza. Il rinvio a *Identität und Differenz* di Heidegger, con cui si apre il volume, si iscrive in questo sfondo stesso proprio perché « in lui [Heidegger] la crisi del pensiero tradizionale si manifesta con costante rinvio ai termini della tradizione, e tanto più radicale è il pensiero, tanto più esso si misura con il linguaggio della tradizione stessa ». Al medesimo tempo però Rigobello prende posizione nel dibattito filosofico e intellettuale dei nostri giorni, in particolare rispetto al « pensiero della differenza » e alla critica della soggettività « metafisica ». La via scelta da Rigobello è ancora una volta quella peculiare della sua prospettiva filosofica generale: il tema della tradizione filosofica « identità e differenza » è ricondotto alla problematicità originativa del suo nucleo interiore, ma questa viene esplicitata da Rigobello con una differente concettualità, che assume con critica vigilanza gli strumenti dell'analisi trascendentale, fenomenologica, ermeneutica; questa « ripetizione » e svolgimento del problema è animata d'altro lato da una viva partecipazione al dibattito e, direi soprattutto, alla esperienza spirituale contemporanea, ma questa partecipazione non avviene mai come semplice identificazione con l'« attualità », poiché l'autore non rinuncia alla puntualizzazione critica, alla discreta ma netta presa di posizione, in-