

Armando Rigobello, la filosofia come testimonianza

A cura di Luigi Alici, Onorato Grassi, Giovanni Salmeri, Carlo Vinti

I. TRASCENDENTALE E MONDO DELLA VITA

ENRICO BERTI	<i>Origini del pensiero di Armando Rigobello</i>	649
CARLO VINTI	<i>L'insegnamento, la ricerca, la vita accademica</i>	656
ANTONIO PIERETTI	<i>I limiti del trascendentale</i>	664
MASSIMO BORGHESI	<i>La dialettica tra struttura e significato</i>	670
FURIA VALORI	<i>Armando Rigobello e le Lezioni di Filosofia morale. I Modelli storiografici di educazione morale</i>	681
LUIGI ALICI	<i>Persona e vita morale</i>	687
AURELIO RIZZACASA	<i>Persona, trascendentale e mondo della vita. Riflessioni sul pensiero di Armando Rigobello</i>	696
MARCO BUZZONI	<i>La ricerca filosofica e le scienze. Nota in margine a Dalla pluralità delle ermeneutiche all'allargamento della razionalità di Armando Rigobello</i>	703
LINO CONTI	<i>La scienza è "il futuro della filosofia, il suo esito consequenziale"?</i>	710
LUCA ALICI	<i>Quando l'astensione è impegno. Rigobello, Socrate e la paideia politica</i>	721

II. PERSONA E INTERPRETAZIONE

MARCO IVALDO	<i>L'apriori ermeneutico</i>	729
GIUSEPPE PATELLA	<i>La metafora dà a pensare. Vico e il pensare poetico</i>	737
GAETANO MOLLO	<i>Persona e saggezza</i>	743
IOLANDA POMA	<i>Autenticità di un pensiero relazionale</i>	750

MICHELE AMADÒ	<i>Il dottorato come allargamento della razionalità</i>	756
LORELLA CONGIUNTI	<i>Armando Rigobello e la “seconda lettura” dei testi tomisti sulla persona</i>	764

III. IN DIALOGO CON IL PENSIERO CONTEMPORANEO

DARIO ANTISERI	<i>La domanda metafisica richiede una risposta non omogenea alla domanda stessa</i>	771
ELISA BUZZI	<i>Alla scoperta della filosofia americana</i>	781
TOMMASO VALENTINI	<i>“Ermeneutica della persona” e “antropologia della sproporzione”: Rigobello lettore di Paul Ricoeur</i>	790
CALOGERO CALTAGIRONE	<i>Armando Rigobello e le indagini sullo spiritualismo del '900</i>	799
PAOLO NEPI	<i>La filosofia “tra la miseria e il sole”</i>	808
GIUSEPPE CRIVELLA	<i>La carezza della Sfinge. Rigobello lettore di Camus</i>	811
ONORATO GRASSI	<i>Armando Rigobello: gli ultimi scritti</i>	818

IV. TESTIMONIANZE

EDOARDO MIRRI	<i>Armando Rigobello. Un amico un maestro</i>	828
MARIO MARTINI	<i>L'amicizia e il dovere della fedeltà</i>	838
FAUSTO SANTEUSANIO	<i>Il ricordo di un amico medico</i>	842
GIOVANNI SALMERI	<i>Un'idea di Università</i>	846
FRANCESCO BONINI	<i>Armando Rigobello alla LUMSA</i>	850

APPENDICE

<i>Bibliografia scientifica di Armando Rigobello (1924-2016)</i> A cura di Matteo De Boni e Tommaso Valentini	859
---	-----

Gli autori

ALICI LUCA, Università di Perugia

ALICI LUIGI, Università di Macerata

AMADÒ MICHELE, Scuola Universitaria della Svizzera Italiana

ANTISERI DARIO, Università LUISS, Roma

BERTI ENRICO, Università di Padova

BONINI FRANCESCO, Rettore Magnifico, Università LUMSA

BORGHESI MASSIMO, Università di Perugia

BUZZI ELISA, Università di Brescia

BUZZONI MARCO, Università di Macerata

CALTAGIRONE CALOGERO, Università LUMSA

CONGIUNTI LORELLA, Pontificia Università Urbaniana

CONTI LINO, Università di Perugia

CRIVELLA GIUSEPPE, Università di Perugia

DE BONI MATTEO, Segretario della Fondazione “Luigi Stefanini”, Treviso

GRASSI ONORATO, Università LUMSA

IVALDO MARCO, Università Federico II di Napoli

MARTINI MARIO, Università di Perugia

MIRRI EDOARDO, Università di Perugia

MOLLO GAETANO, Università di Perugia

NEPI PAOLO, Università di Roma Tre

PATELLA GIUSEPPE, Università di Roma Tor Vergata

PIERETTI ANTONIO, Università di Perugia

POMA IOLANDA, Università del Piemonte Orientale

RIZZACASA AURELIO, Università di Perugia

SALMERI GIOVANNI, Università di Roma Tor Vergata

SANTEUSANIO FAUSTO, Università di Perugia

VALENTINI TOMMASO, Università “Guglielmo Marconi”, Roma

VALORI FURIA, Università di Perugia

VINTI CARLO, Università di Perugia



ARMANDO RIGOBELLO
LA FILOSOFIA
COME TESTIMONIANZA

A cura di Luigi Alici, Onorato Grassi,
Giovanni Salmeri, Carlo Vinti

La Rivista è lieta di dedicare questo ampio fascicolo al prof. Armando Rigobello, presente nel Comitato editoriale delle Edizioni Studium sin dal 1973, insieme a Salvatore Accardo, Francesco Brunelli, Fausto Fonzi, Enzo Giammancheri, Maria Luisa Paronetto Valier e Gianni Eugenio Viola.

Dal 1975 il prof. Rigobello ha diretto la collana “Qualità della vita”, che, con volumi agili per numero di pagine, avrebbe informato sull’insorgere nella coscienza contemporanea di alcuni interrogativi rivolti al futuro.

A lui si deve l’ideazione e la direzione della collana filosofica “Interpretazioni” (ora presente come Sezione autonoma nella collana “Universale Studium”) che, a partire dal 1983, offrirà, in una serie di agili monografie, contributi di rilievo sui principali pensatori dell’800-’900, maturando poi nel 1989 il prof. Rigobello anche l’idea di rivitalizzare la collana “La dialettica”, prevedendo interventi di carattere speculativo da configurare in una sezione organica.

Con la Studium Rigobello ha pubblicato alcuni dei suoi saggi più significativi: *Il futuro della libertà* (1978); *Kant. Cosa posso sperare* (1983); *Autenticità nella differenza* (1989); *L’estraneità interiore* (2001); *Immanenza metodica e trascendenza regolativa* (2004).



Presentazione

Armando Rigobello (Badia Polesine, 3 febbraio 1924-Roma, 5 aprile 2016) è stato un protagonista della cultura filosofica e del pensiero cristiano del Novecento. Dopo aver consacrato gli anni giovanili allo studio, al servizio associativo nella Gioventù di Azione Cattolica e all'impegno politico, Rigobello consegue la laurea in Lettere e quindi in Filosofia nell'Università di Padova, dove era vivo il dibattito fra la metafisica classica e il personalismo di Luigi Stefanini. Da Stefanini, che diviene ben presto il suo maestro, Rigobello riceve una passione speculativa per la centralità della persona umana, insieme a una penetrante capacità di intrecciare l'eredità classica con istanze del pensiero moderno e contemporaneo, in uno stile di ricerca generosamente aperto al dialogo e alla testimonianza.

Dopo una parentesi d'insegnamento nei Licei di Rovigo e di Adria, e un soggiorno di studio a Monaco di Baviera come borsista della "Alexander von Humboldt Stiftung", Rigobello consegue la libera docenza in Storia della filosofia (1958) e insegna, dal 1963 al 1974, Filosofia morale e Storia della filosofia medievale all'Università di Perugia. Passa quindi all'Università di Roma "La Sapienza", dove insegna Storia della filosofia e, nel 1982, all'Università di Roma "Tor Vergata", dove torna a occupare la cattedra di Filosofia morale. In questi anni insegna anche "Antropologia filosofica" alla Libera Università Maria SS. Assunta (LUMSA) di Roma, dove è stato anche Rettore. Gli anni romani sono segnati dalla partecipazione al Consiglio di Amministrazione della Rai, sotto la presidenza di Paolo Grassi, oltre che da un impegno assiduo in vari comitati editoriali, come la Rivista *Studium*, e organismi scientifici, come l'Accademia di Studi italo-tedeschi di Merano, il Centro di Studi Filosofici di Gallarate, la Società Filosofica Italiana, della quale è stato Presidente.

Il suo straordinario magistero filosofico, animato da una singolare attitudine a tenere insieme il rigore della ricerca e la passione dell'insegnamento, e accreditato da ricchissima produzione, continuata fino agli ultimi anni di vita, è un'eredità che con questa prima iniziativa editoriale intendiamo riconoscere e approfondire, riproporre e condi-

vedere. Nei giorni 17 e 18 novembre, a pochi mesi dalla morte, abbiamo promosso un Convegno articolato in tre sessioni, collocate nelle tre sedi universitarie nelle quali Rigobello ha insegnato più a lungo: Perugia, Roma Tor Vergata e Roma LUMSA. Il Convegno ha conseguito, per la quantità delle adesioni e la qualità degli interventi, un risultato degno di questo esito editoriale, reso possibile grazie alla disponibilità della Rivista *Studium*, con la quale Rigobello aveva un legame in qualche modo preferenziale.

I testi che presentiamo, opportunamente selezionati e integrati, rappresentano il primo contributo organico di ricognizione, analisi e approfondimento dell'opera di Rigobello, incentrato sul rapporto tra ricerca e testimonianza, che rappresenta una chiave ermeneutica fondamentale del suo pensiero. I tre grandi ambiti tematici che sono stati privilegiati (*Trascendentale e mondo della vita*; *Persona e interpretazione*; *In dialogo con il pensiero contemporaneo*) disegnano le coordinate essenziali di una ricerca in cui il tema della persona svolge in un certo senso una funzione di collegamento unificante fra le indagini sui limiti del trascendentale e l'approccio al mondo della vita morale, da un lato, e il dialogo costante con il pensiero contemporaneo, dall'altro. Il quadro è integrato da una sezione che ospita alcune preziose testimonianze personali sulla figura di Rigobello e si completa con una bibliografia scientifica, che raccoglie tutti i suoi scritti di natura accademica e quelli dedicati al suo pensiero.

Ci auguriamo che questi testi possano contribuire a far conoscere il pensiero e la testimonianza spirituale e filosofica di Rigobello, con l'intento non solo di onorarne la memoria ma anche di suscitare ricerche ed esplorazioni ulteriori. È questo il modo migliore di riconoscere l'attualità e la fecondità delle domande grandi che ci ha affidato, mettendo in pratica un pensiero che gli era molto caro: "Il nostro rapporto con gli altri deve sempre farci essere un interrogativo per loro".

Luigi Alici, Onorato Grassi, Giovanni Salmeri, Carlo Vinti

Origini del pensiero di Armando Rigobello

di *Enrico Berti*

1. *Premessa biografica*

Consentitemi anzitutto una premessa di tipo biografico, poiché credo di essere il più anziano degli allievi di Armando Rigobello. Ho conosciuto il “professor Rigobello” nell’ottobre del 1951, quando frequentavo la II classe del Ginnasio-Liceo “Carlo Bocchi” di Adria, dove Rigobello era stato nominato professore di filosofia e storia per l’anno scolastico 1951-1952. Allora avevo 16 anni e Rigobello ne aveva 27. Egli si era laureato in lettere e in filosofia nell’Università di Padova qualche anno prima e in quel momento era “assistente volontario” (cioè senza retribuzione) di Luigi Stefanini. Ricordo che, non avendo noi letto nessun classico nell’anno precedente, Rigobello decise di leggere con noi il *Fedone*, lettura da cui avrebbe tratto qualche anno più tardi, nel 1957, l’antologia intitolata *Il messaggio di Socrate*.

Nel novembre del 1951 ci fu l’alluvione del Polesine: il Po ruppe gli argini a Occhiobello e invase tutta la pianura fino al mare, sommergendo completamente (con l’acqua alta fino a un metro e mezzo) la città di Adria. Il nostro liceo fu chiuso e alcuni di noi studenti fummo accolti come “uditori” nel Ginnasio-Liceo “Tito Livio” di Padova. Rigobello, che veniva spesso a Padova per i suoi rapporti con l’Università, si mise in contatto con noi e ci propose di continuare a svolgere il programma di filosofia rimasto interrotto ad Adria. In due, Brunello Rossi ed io, accettammo con entusiasmo la proposta (il “professore” era molto amato dagli studenti per la sua gentilezza) e nei giardini dell’Arena di Padova, dietro la Cappella degli Scrovegni, Rigobello, in una serie di pomeriggi tra il dicembre 1951 e il gennaio 1952, ci spiegò le “cinque vie” di San Tommaso per giungere all’esistenza di Dio. Il mio amico ed

io, pur avendo ricevuto un'educazione cattolica, avevamo sospeso ogni pratica religiosa, come accade spesso agli adolescenti, cioè ci consideravamo non credenti. Dopo l'esposizione delle "cinque vie", e altri discorsi connessi, io decisi di credere, il mio amico decise di continuare a non credere. Devo dunque ad Armando Rigobello il recupero della mia fede cattolica, che da allora – grazie a Dio – non ho più abbandonato.

Nel febbraio del 1952, smaltita l'alluvione, tornammo al liceo di Adria, per concludere l'anno scolastico. Il 13 giugno, ad anno scolastico terminato, Rigobello ci invitò a casa sua, a Badia Polesine, e ci fece omaggio di un estratto di un suo articolo, intitolato *Ricchezza e povertà della metafisica classica*, pubblicato sulla rivista *Humanitas* (1951). Egli ci disse che in quell'articolo aveva riassunto il suo pensiero, tenendo conto dell'insegnamento di Umberto Padovani, professore a Padova di Filosofia teoretica e Filosofia morale – il quale proponeva, appunto, la «metafisica classica», da lui intesa come metafisica aristotelico-tomistica –, e dell'insegnamento di Luigi Stefanini, il quale proponeva una metafisica "personalistica". Fortunatamente ho conservato quell'estratto, con la dedica «ad Enrico, in consuetudine di pensiero e di affetto, in pegno di una perenne primavera spirituale»; perciò ora cercherò di riassumerlo, perché esso si può considerare il documento delle origini del pensiero di Rigobello.

2. *Ricchezza e povertà della metafisica classica*

Nelle prime righe dell'articolo Rigobello spiega subito ciò che intende dire nel titolo: «La ricchezza della metafisica classica sta nella sua essenziale validità razionale. La sua povertà sta nella sua astrattezza e quindi nella sua poca aderenza alla vita vissuta». Non si dimentichi che quello era il momento storico in cui era venuto di moda l'esistenzialismo. A Parigi Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir frequentavano il Café Flore, Juliette Gréco cantava le sue canzoni, i giovani era tutti presi dalla nuova moda e, a Padova, Luigi Stefanini stava scrivendo il suo magnifico volume su *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico*, pubblicato poi nel 1952, sul quale avrebbe tenuto i suoi due ultimi corsi di Storia della filosofia (1954-55, 1955-56), da me frequentati. Subito dopo, Rigobello dichiara la sua tesi: «Conciliare la metafisica classica con la concretezza della posizione "personalistica" costituisce perciò un essenziale contributo, che le osservazioni che seguono intendono dimostrare possibile, anzi necessario».

Per raggiungere questo risultato la filosofia deve resistere, secondo Rigobello, a due tentazioni: la letteratura e la religione. L'esperienza umana è caratterizzata dalla contraddizione e al tempo stesso dal bisogno di uscirne: l'angoscia dell'esistenzialismo è l'espressione, in termini emotivi, dell'impossibilità dello spirito di giacere nel contraddittorio. La contraddizione pone il pensiero in crisi. «La tentazione letteraria della filosofia è quella di non voler uscire dalla crisi del pensiero e di soffermarsi invece a descrivere quello stupendo tumulto che costituisce la sfera pre-filosofica». Rigobello non fa dei nomi che rappresentino questa tentazione, ma viene spontaneo pensare, appunto, agli esistenzialisti, o ancor prima a grandi romanzieri come Dostoevskij. Non si dimentichi che egli era laureato anche in lettere, quindi nutriva una grande passione per la letteratura. Chiarissima è, in ogni caso, l'indicazione che Rigobello ricava dalla resistenza alla tentazione letteraria: la filosofia è in grado, per mezzo della logica, di superare la contraddizione dell'esperienza, ponendo un principio non contraddittorio, l'Idea di Platone, o la Forma di Aristotele, o l'Uno di Plotino. In questo percorso razionale, dalla contraddizione dell'esperienza assolutizzata alla posizione di un principio incontraddittorio, è riconoscibile l'insegnamento di Padovani, cioè della "metafisica classica".

A questo punto, perciò, si incontra la seconda tentazione. «Superata la crisi del pensiero e costruita una metafisica razionale, lo spirito dell'uomo si accorge che la soluzione trovata non è sufficiente a risolvere la crisi della vita, cioè il mistero del dolore e del male, ed allora [...] trasforma la filosofia in esperienza religiosa». È l'avventura – continua Rigobello – toccata a Plotino, a Spinoza, soprattutto a Hegel e, nonostante le apparenze, al marxismo contemporaneo. Ma questa «è una esorbitazione, è un chiedere alla filosofia ciò che essa non può dare. La filosofia [...] non dona la pace, non libera dal dolore, non è sufficiente da sola a risolvere il problema della nostra esistenza particolare». Anche in queste parole è riconoscibile l'insegnamento di Padovani – tomista ma pessimista, influenzato da Schopenhauer –, secondo il quale la filosofia non risolve il problema della vita, a causa del male. Il problema del male può essere risolto solo dalla religione, ma la religione non è filosofia, richiede la fede, che la filosofia di per sé non contiene.

Significa questo, si chiede Rigobello, che la filosofia è inadeguata? E risponde: «se per inadeguatezza s'intende invalidità, rispondiamo subito di no. La filosofia classica è filosofia vera, di piena validità. Essa dice però poche cose, e le dice con linguaggio freddo, impersonale». Anche queste parole mi ricordano l'insegnamento di Padovani: «La

filosofia – egli diceva – è fredda come la Luna, ma luminosa come il Sole!». «Occorre quindi – prosegue Rigobello – trovare un mezzo per riconciliare l'uomo, specialmente l'uomo contemporaneo, con la metafisica classica. Non intendo dire un mezzo per renderla valida, ma per spiegarne la validità di fronte all'esperienza interiore. Tale mezzo ci sembra essere il "personalismo"». E qui egli espone il personalismo di Stefanini, secondo il quale i principi logici trovano la loro concretezza radicandosi nella persona, l'identità nell'identità personale, l'unità dell'incontraddittorietà nell'unicità della persona, l'esigenza di trascendenza nella coscienza personale del proprio limite.

Fino a questo punto Rigobello non faceva che ripetere l'insegnamento dei due suoi maestri, Padovani e Stefanini, pur proponendo una conciliazione che nessuno di loro proponeva. Ma a questo punto scatta il suo contributo originale. Egli dichiara infatti: «Noi intuiamo, oltre l'esistenza, l'insufficienza di quest'ultima a spiegare la realtà e quindi se stessa, e quindi la necessità di un superamento. [...] Se vogliamo dare un nome all'intuizione che abbiamo esposto, possiamo chiamarla: intuizione dell'esperienza insufficiente, intuizione, cioè, di un atto (l'esistenza) che non può essere autonomo, autosufficiente». Anche Kant, osserva Rigobello, ha avuto l'intuizione che il puro presentarsi esistenziale del fenomeno era insufficiente, e quindi aveva postulato il noumeno, dichiarandolo però inconoscibile. Questo, che sembra un atto di modestia, è invece un atto di orgoglio: riservarsi un campo limitato di attività, ma esserne assolutamente padroni, allontanando ogni richiamo che ci giunge dalle zone oscure, ma più profonde e suggestive della realtà. «L'intuizione insufficiente dell'esistenza – prosegue quindi Rigobello – non è, invece, un'intuizione pura, in quanto è ricca di contenuto, vissuto nell'atto del proprio esistere, contenuto che d'altra parte, rivelandoci insufficienza dell'esistere, ci rimanda ad altro. Né si tratta di un'intuizione superba, poiché ha coscienza che quest'altro, a cui essa rimanda, impone un chiarimento successivo attraverso l'attività razionale, fondante la conoscenza della metafisica».

Indi Rigobello cita una sintesi della metafisica classica, nella formulazione di Padovani, e dichiara: «siamo perfettamente d'accordo; tale metafisica pone due dati: 1) l'esperienza pura, 2) la validità della ragione. Essi si debbono accettare, ma è anche possibile fare un'ipotesi per spiegarli». E l'ipotesi esplicativa consiste nel rilevare che l'esperienza pura è il contenuto primo dell'intuizione esistenziale, mentre il passaggio dal *sensus* all'*intellectus* è l'esigenza di sorpassare l'esistenza, cioè di cogliere il vincolo necessario con un *quid* che la giustifichi, cioè

un'essenza. Una riprova di questa conciliabilità con la metafisica classica è, secondo Rigobello, il fatto che l'ipotesi lascia inalterate le tesi fondamentali della metafisica aristotelico-tomistica, cioè la distinzione di essenza ed esistenza, la concezione analogica dell'essere, l'esistenza di Dio come frutto di una dimostrazione razionale. «L'intuito primo – afferma ancora Rigobello – non ci dà, con immediatezza, né l'esistenza né l'essenza di Dio. Ad esso arriva soltanto la ragione. Nella nostra realtà interiore troviamo soltanto l'esigenza di Dio come realtà in cui l'esistenza coincide con l'essenza».

Ed ecco la conclusione dell'articolo: «Metafisica dell'essere e metafisica della persona, filosofia classica e personalismo, lungi dall'aver caratteri di sostanziale differenza, sono elementi complementari in quel vasto [...] compito di riedificazione del pensiero contemporaneo. Personificare la ragione è il grande lavoro che impone l'integrazione della metafisica classica col personalismo». Questo spiega – credo – come alcuni dei suoi allievi, quale chi vi parla, abbiano poi proseguito nell'approfondimento della metafisica classica, grazie anche all'insegnamento di un altro maestro padovano, Marino Gentile, mentre altri, seguendo il percorso ulteriore dello stesso Rigobello, abbiano invece approfondito il personalismo, tutti confrontandosi col pensiero moderno e contemporaneo.

3. Ripresa biografica

Terminato che ebbi il liceo, Rigobello, con il quale ormai ero continuamente in contatto, fece poca fatica a convincermi di iscrivermi al corso di laurea in filosofia. Ricordo che mi consigliò di scrivere una lettera al professor Padovani, per chiedergli come orientarmi negli studi. Questi mi rispose consigliandomi a sua volta di leggere il suo libro, *Il problema religioso nel pensiero occidentale* (1951), dove si mostra come la soluzione del problema del male può venire solo dalla religione. Nell'estate del 1953, in attesa che avessero inizio i corsi universitari, scalammo insieme, Rigobello ed io, il Monte Rosa, leggendo *Semi di contemplazione* di Thomas Merton.

Ma nel 1954 scoppiò la crisi della GIAC, la Gioventù Italiana di Azione Cattolica. Il presidente di questa associazione, Mario Rossi, un medico di Costa di Rovigo, vicino a Mons. Giambattista Montini, fu costretto dal presidente nazionale dell'Azione Cattolica Luigi Gedda a dare le dimissioni a causa di – come scrisse *L'Osservatore Romano* – «pericolose tendenze dottrinali» e di «un apparato culturale non di

rado mutuato da una letteratura estranea o contraria alla sana tradizione del pensiero cattolico». Rigobello, che era amico personale di Mario Rossi, in confidenza mi disse che l'accusa rivolta a quest'ultimo era di «francesismo», cioè di aderire al pensiero dei filosofi francesi Maritain e Mounier. Un anno dopo Rigobello pubblicò, come suo primo libro, *Il contributo filosofico di Emmanuel Mounier*, suggeritogli da Stefanini. Su questo è intervenuto anche Francesco Miano, che è stato presidente nazionale dell'Azione Cattolica (così si può capire come i tempi siano cambiati).

Nel 1957 Rigobello ed io, insieme con altri assistenti volontari di varie facoltà dell'Università di Padova, siamo stati accolti come ospiti del vescovo di Padova Girolamo Bortignon nella "Casa Pio X", mentre io ero subentrato allo stesso Rigobello nell'insegnamento di filosofia e pedagogia presso l'Istituto Magistrale Comunale di Badia Polesine. Nel 1958 fummo ricevuti, in quanto borsisti del Centro Universitario dell'Azione Cattolica, da papa Giovanni XXIII in un'udienza indimenticabile. In quello stesso anno Rigobello conseguì la "libera docenza" universitaria in Storia della filosofia, festeggiato da tutti gli ospiti di Casa Pio X. Poi io lasciai questa residenza per sposarmi e Rigobello vinse una borsa della Fondazione Humboldt che gli consentì un soggiorno a Monaco di Baviera, nel corso del quale collaborò con Helmut Kuhn, conobbe Romano Guardini e, al ritorno, scrisse *I limiti del trascendentale in Kant*.

Nel 1963 Rigobello ottenne l'incarico di Storia della filosofia presso l'Università di Perugia, su proposta di Pietro Prini, allora titolare della cattedra di Filosofia teoretica. In questa veste propose alla Facoltà di Lettere la mia chiamata alla cattedra di Storia della filosofia antica, che avvenne nel dicembre del 1964. Contemporaneamente ero stato chiamato anche a Macerata, ma ovviamente optai per Perugia, proprio perché qui c'era Armando Rigobello. Diventammo così colleghi fino al 1971, quando lasciai Perugia per tornare a Padova, mentre Rigobello, che nel frattempo aveva vinto la cattedra di Filosofia morale, vi rimase fino al 1974, anno in cui si trasferì a Roma. La descrizione della sua attività a Perugia sarà fatta da altri suoi allievi, quelli formati appunto in questa università. Io posso dire che a Rigobello devo moltissimo: la mia fede, il mio avviamento agli studi filosofici, il dono di una meravigliosa amicizia.

Enrico Berti

SOMMARIO

Dopo una breve premessa biografica, l'articolo comprende un riassunto del contributo dello stesso Rigobello, *Ricchezza e povertà della metafisica classica* (*Humanitas*, VI, 1951, pp. 1078-1098), il quale può essere considerato un'esposizione delle origini del pensiero di questo filosofo. In esso Rigobello dichiara la necessità, per il pensiero contemporaneo, di una conciliazione tra la «metafisica classica», sostenuta da Padovani, e il «personalismo», sostenuto da Stefanini. Egli offre un contributo personale a questa conciliazione, proponendo una filosofia basata sulla «intuizione dell'esistenza insufficiente».

SUMMARY

After a short biographical introduction, in which the author remembers the circumstances of his acquaintance with Armando Rigobello, the article contains the summary of a contribution by Rigobello himself, *Ricchezza e povertà della metafisica classica* (*Humanitas*, VI, 1951, pp. 1078-1098), which can be considered as an exposition of the origins of the thought of this philosopher. In it Rigobello affirms the necessity, for contemporary thought, of a conciliation between the «classical metaphysics», supported by Padovani, and the «personalism», supported by Stefanini. He offers a personal contribution to this conciliation, proposing a philosophy founded on the «intuition of insufficient existence».

L'insegnamento, la ricerca, la vita accademica

di *Carlo Vinti*

1. *Premessa*

“Trascendentale” e “mondo della vita”: sono i due principali nuclei tematici attraverso i quali abbiamo inteso caratterizzare l’impegno di ricerca di Armando Rigobello durante il suo magistero presso la Facoltà di Lettere dell’Università di Perugia. Ho avuto, personalmente, il privilegio di condividere con il professore molta parte di questa esperienza, prima come studente e poi come ricercatore, all’inizio di un’avventura certo ricca di impegno e di fatica ma anche di vitali soddisfazioni, che proprio Rigobello, con fiducia forse immeritata, ha reso possibile. Nel suo appassionato intervento, caratterizzato anche da una insospettabile puntualità diaristica, Edoardo Mirri ci ha ricordato, necessariamente filtrate attraverso la sua personale esperienza, le vicende istituzionali che hanno caratterizzato la permanenza di Rigobello a Perugia, non mancando poi di sottolineare come il suo rapporto con la comunità perugina non si sia mai interrotto, rimanendo anzi continuo e vivo nel tempo.

Da parte mia, qui, invece, rifacendomi in modo quasi esclusivo alla testimonianza dello stesso Rigobello¹, cercherò anzitutto di sottolineare la peculiare specificità dell’esperienza universitaria perugina rispetto alla precedente – l’apprendistato a Padova come assistente volontario

¹ Segnaliamo, anche per il dettaglio delle notizie biografiche cui qui accenniamo solamente, in modo particolare: *Un itinerario speculativo*, in AA.VV., *Estraneità interiore e testimonianza. Studi in onore di Armando Rigobello*, a cura di Antonio Pieretti, Esi, Napoli 1995, pp. 11-18; *Filosofi italiani allo specchio* [Armando Rigobello], in *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, n. 175, gennaio-aprile 2002, pp. 10-15; *Vita e ricerca. Il senso dell’impegno filosofico*, La Scuola, Brescia 2010, intervista di Luca Alici, spec. pp. 31-34, 47 ss.; *Il filosofo Rigobello: da Mounier al ’68*, intervista a cura di Filippo Rizzi, in *Avvenire*, 2 febbraio 2014, p. 21. Le citazioni tra virgolette, se non altrimenti indicato, sono tratte da queste fonti.

e a Monaco come borsista della *Alexander von Humboldt Stiftung* –, e alla successiva – il magistero presso le Università di Roma “La Sapienza”, Tor Vergata e Lumsa.

Sempre sollecitato dalle osservazioni di Rigobello, darò poi uno sguardo, necessariamente sintetico, a quelle produzioni del periodo perugino che ruotano, come si indicava in precedenza, attorno alla nozione (kantiana) di “trascendentale” e a quella (husserliana) di “mondo della vita”. Senza mancare di evidenziare, infine, un aspetto che caratterizza la didattica e la ricerca di Rigobello anche a Perugia, vale a dire la sua dimensione storiografica, che – nel caso specifico del pensiero di Spinoza – ha finito per coinvolgermi, indirizzando, per una parte importante, i miei studi e le mie ricerche.

2. Peculiarità di un'esperienza didattica

Perugia e Roma sono le due coordinate geografiche principali dell'impegno universitario di Rigobello, ma costituiscono in realtà due momenti differenti, non solo del suo percorso biografico, ma anche dell'attività didattica e di ricerca.

Egli viene chiamato alla Facoltà di Lettere dell'Università di Perugia con l'incarico di Storia della filosofia a partire dall'anno accademico 1963-64. Rimane in questa Facoltà per circa dieci anni, la maggior parte dei quali nella cattedra di Filosofia morale e con il contemporaneo incarico anche di Storia della filosofia medievale. Nel 1974 è chiamato all'Università di Roma “La Sapienza”, continuando però, per alcuni mesi, a “fare il pendolare” tra Perugia e la nuova destinazione di lavoro.

Prima della sua venuta a Perugia, all'età di 39 anni, il professor Rigobello, formatosi all'Università di Padova, era stato per un breve periodo professore nei licei e assistente volontario di Luigi Stefanini sempre all'Università di Padova. Da Stefanini mutua una fine sensibilità storiografica e l'interesse speculativo per una “prospettiva spiritualistico-personalista”. Per Rigobello l'incontro con Stefanini rimane decisivo: «Se sono diventato professore ordinario di filosofia e ho fatto di questo mestiere la mia ragione di vita lo devo al mio maestro dell'università di Padova Luigi Stefanini che intuì per primo le mie capacità (“lei ha una testa fatta bene”)».

Conseguita la libera docenza nel 1958, la sua formazione universitaria si irrobustisce con il soggiorno di studi a Monaco di Baviera. È qui – «esperienza unica e irripetibile» – che Rigobello sperimenta un

modello universitario di ricerca ben strutturato e affronta lo studio sul trascendentale in Kant, iniziando un “corpo a corpo” che continuerà per tutta la vita, contribuendo allo stesso tempo ad allargare l’orizzonte geografico e speculativo dei suoi interessi di ricerca, fino a quel momento concentrato sul pensiero francese – rivisitato attraverso il contributo del personalismo di Mounier e dell’esistenzialismo di Camus –, e sul pensiero italiano – con particolare attenzione al personalismo di matrice attualista.

A Perugia Rigobello inizia ufficialmente la sua docenza universitaria: «la mia prima effettiva esperienza di professore universitario». Si tratta di un periodo «di grande lavoro e confronto accademico». Per quanto riguarda quest’ultimo Rigobello ama ricordare la diversa valenza dei contatti e dei rapporti con Pietro Prini, Cornelio Fabro ed Enrico Berti, tutti improntati comunque al profondo rispetto umano e alla stima reciproca. Con insistenza, poi, egli parla della peculiarità del suo lavoro, peculiarità che abbiamo sperimentato anche personalmente: una didattica aperta che non si esauriva nella semplice lezione, ma si allargava a seminari ed esercitazioni aperti al confronto e al dialogo. Si trattava di un dialogo non solo volto ad un mero, seppur necessario e importante, confronto disciplinare, ma anche di un *dialogo di vita*, “paideutico”, che si espandeva anche a momenti non istituzionali, conviviali («si andava a cena insieme»).

Insomma, come lui stesso più volte amava ricordare, Rigobello a Perugia ha cercato di coniugare quelle che egli ha sempre ritenuto essere le «due anime» del suo modo di insegnare: il rigore tedesco della lezione, dei seminari, della discussione sui testi, e la condivisione di altri momenti, anche al di fuori di quelli “canonici”.

E a Perugia Rigobello vive – «in maniera molto forte, non senza qualche sofferenza» – gli anni della contestazione studentesca del ’68: «In quella fase – ricorda a Luca Alici – così concitata e accesa, sottolineai sempre la mia sincera disponibilità al dialogo, ma al contempo ribadendo fermamente la distinzione di piani che impediva qualsiasi mio coinvolgimento diretto [...]. Questa chiarezza portò spesso alle discussioni, ma sempre in un clima di confronto e senza mai condurre alla rottura dei rapporti», tanto è vero che «con alcuni ragazzi, tra cui alcuni capi della rivolta, mi vedevo la sera, quando venivano a portarmi la posta a casa, un’occasione per parlare e confrontarci». Insomma, pur non «direttamente coinvolto» nella contestazione studentesca, Rigobello si è impegnato a capirne fino in fondo le “radici” e le “motivazioni”, a coglierne il “valore”.

3. La maturazione della ricerca

La produzione di Rigobello nel decennio perugino è ampia e ricca. I suoi risultati più consistenti intercettano almeno tre ambiti. Il primo investe Kant e il problema del trascendentale (*I limiti del trascendentale in Kant*, 1963; *Ricerche sul trascendentale kantiano*, 1973; *Ricerche sul "regno dei fini kantiano"*, 1974). Il secondo verte sulla fenomenologia con particolare attenzione alla nozione husserliana di mondo della vita (*Legge morale e mondo della vita*, 1968). Il terzo comprende il complessivo e vario impegno storiografico sotteso ad ogni ricerca ed anche al modo di condurre l'attività didattica (*Struttura e significato*, 1971; *Linee per una antropologia prescolastica*, 1972; *Modelli storiografici di educazione morale*, 1972; *Dal romanticismo al positivismo*, quinto volume dell'ampia *Storia del pensiero occidentale*, 1974).

a) Il trascendentale

Al suo arrivo a Perugia Rigobello porta a termine il lavoro sul trascendentale, iniziato ed elaborato nella sua "struttura fondamentale" in Germania. Poi, nell'intero decennio di Perugia, egli sviluppa la propria ricerca attorno a tale "nucleo speculativo", che gli consente di individuare altri "nuclei fondamentali", altri "temi" della riflessione filosofica ad esso connessi. Lo studio di Kant costituisce per Rigobello una specie di ri-partenza del suo itinerario di ricerca, dopo i primi interessi che non verranno mai meno: «tutto in realtà è nato dallo studio di Kant, nei confronti del quale, inizialmente, non nuttivo particolare interesse». E la nozione di trascendentale è, per Rigobello, «la più profonda e inquietante di tutta la filosofia kantiana», quella che ha costituito «il luogo privilegiato per la precisazione del mio pensiero e il punto di partenza per gli sviluppi successivi». Essa rappresenta anche «il punto focale» del pensiero moderno, vero e proprio "paradigma critico" che ne esplica insieme la peculiarità, il limite e la precarietà, che sono «il limite di ogni approccio unidimensionale» e la «precarietà di ogni autosussistenza gnoseologica».

E poi, per Rigobello, il trascendentale, nella sua capacità paradigmatica e forza euristica, non solo trascende la dottrina del suo autore e le filosofie del suo tempo, ma si affaccia sulle filosofie della crisi del Novecento. È questa feconda valenza a spingere Rigobello, già negli anni di permanenza a Perugia, ma poi con più insistenza successivamente, a

porre l'attenzione allo Heidegger che interpreta Kant come "metafisico della finitezza umana", a mettere in corto circuito "interpretazione e trascendentalità", fino alla sfida del "trascendentale simbolico" o del "trascendentale all'ombra del nihilismo" o quella dell'"a priori ermeneutico", per la quale «la condizione ermeneutica diviene [...] condizione trascendentale». Insomma, per Rigobello, l'indagine sul trascendentale apre al «nucleo centrale della mia prospettiva filosofica», qualificando in modo specifico i caratteri di una specifica "antropologia filosofica" e la nozione di persona che ne emerge; infatti, per Rigobello, «la persona [...] si radica nei limiti del trascendentale, segnati dalle difficoltà che Kant incontra nella stessa elaborazione dell'*Analitica trascendentale*».

Fin qui le ricerche di Rigobello. Ci preme poi aggiungere come i due volumi kantiani da lui curati – *Ricerche sul trascendentale kantiano* e *Ricerche sul "regno dei fini kantiano"* – rappresentino uno dei frutti più significativi di quella ricerca comunitaria che si è venuta realizzando in quegli anni sotto la sua guida discreta ma prodiga di consigli e insegnamenti. Ho avuto la possibilità di parteciparvi: per me personalmente, ma anche per altri, è stato il momento di un primo serio impegno di ricerca e di pubblicazione, una prima occasione di contatto con illustri studiosi del pensiero di Kant di Università italiane ed estere.

b) Il mondo della vita

Accanto al tema kantiano del trascendentale c'è la fenomenologia, l'interesse per la quale, tiene ad evidenziare Rigobello, «si accentua negli anni centrali del periodo perugino», dispiegandosi attraverso una approfondita indagine sul mondo della vita. Ciò a partire dalla chiarificazione che ne aveva dato Husserl nella *Crisi delle scienze europee*, ma con uno spostamento del terreno di applicazione: si tratta di «riproporre sul terreno etico la tematica della *Krisis* husserliana». Il volume *Legge morale e mondo della vita* «è compiuta espressione di questa fase di ricerca». Si tratta dell'opera in cui Rigobello ritiene di aver raggiunto la maturità della sua riflessione, averne delineato i tratti essenziali, nel quadro di "un'antropologia personalistica".

Questo spostamento della problematica husserliana, dal piano epistemologico dello statuto della scienza a quello etico di un'antropologia personalistica, trova un ulteriore chiarimento, e una connotazione che potremmo definire austera, nella messa in campo, nello stesso volume, ma anche in altri saggi di questo periodo, di un serrato confronto

con il marxismo, la psicanalisi e, in particolare, con lo strutturalismo antropologico, con quello di Lévi-Strauss in modo particolare, sicuramente non tenero nei confronti del personalismo. Tale confronto, ricorda Rigobello, non per un'adesione o un rifiuto acritici, bensì «per controllare il nostro discorso con ciò che di più significativo sta alla base di queste correnti, colte nelle loro componenti speculative».

c) *L'impegno storiografico*

Quanto appena detto ci introduce agevolmente ad un terzo elemento dell'attività di ricerca di Rigobello a Perugia che si intende mettere in evidenza e che, per così dire, innerva i due precedenti. Esso è ben evidenziato in questa limpida considerazione di Rigobello di fronte al giornalista di *Avvenire*: «Più che un teoretico mi sento uno storico della filosofia». In effetti, tutta la sua ricerca, così come la sua didattica, nel periodo perugino in modo particolare, si sono mosse alla luce di questo profondo convincimento: anche la speculazione più profonda e personale cresce nel confronto storiografico, nel confronto continuo e ininterrotto con le filosofie del passato e del presente.

La riflessione di Rigobello tiene conto di questo nesso inscindibile con la sua base storiografica. E la storiografia di Rigobello è, insieme, agile, puntuale e informata: essa non si caratterizza certo per un massiccio dispiegamento delle ipotesi interpretative e dell'apparato bibliografico; è piuttosto una storiografia selettiva, organizzata per sondaggi in profondità, volti a cogliere ciò che c'è di radicale in una determinata posizione, come essa possa assolvere la sua funzione, polemica o propositiva che sia, in quell'orizzonte speculativo – caro a Rigobello – del chiarimento di un'antropologia filosofica come “antropologia personalistica”.

A questo proposito, esemplari, del periodo perugino, sono i due volumi *Linee per una antropologia prescolastica* e *Modelli storiografici di educazione morale*, elaborati da Rigobello per i corsi di *Storia della filosofia medievale* – il primo – e di *Filosofia morale* – il secondo. Platone, Agostino, Bernardo di Chiaravalle, Spinoza, Kant, Husserl, Sartre, Mounier, Stefanini sono convocati da Rigobello: non da un giudice severo davanti ad un tribunale, ma attorno al tavolo di lavoro, per rivivere ancora una volta il simposio della ricerca autentica.

d) *Spinoza come educatore morale*

Mi sia consentito, come esemplificazione paradigmatica di quanto fin qui scritto, alludere, ancora una volta², alla presenza di Spinoza negli studi di Rigobello: costante e significativa, come esemplarmente dimostrano le pagine di *Modelli storiografici di educazione morale*³. Spinoza viene evocato nel giro delle riflessioni di Rigobello per la sua “posizione limite” in merito ai concetti di “realtà”, “uomo” e “morale”, posizione difficilmente condivisibile ma con la quale è necessario fare i conti. In effetti, scrive Rigobello a proposito della filosofia di Spinoza, ci troviamo di fronte ad una «compiuta realizzazione dell'esercizio del pensiero», del «pensare fino in fondo». Rigobello ritrova, infatti, in Spinoza il tentativo di risolvere nell'assolutezza del pensiero «le disgrazie dell'esperienza [...] la ricchezza alogica della situazione», di ricondurre il senso della vita «nella lucida assolutezza della sostanza». Ci troviamo di fronte, in fin dei conti, a un “monismo metafisico”, cui rischia però di sfuggire “l'esperienza esistenziale”, “la singolarità della persona”, “il soggetto e la sua storia”.

Ma se manca in Spinoza un'adeguata definizione della soggettività umana e della persona, tuttavia – sottolinea Rigobello – l'assolutezza metafisica che connota la sua posizione teoretica apre lo spazio ad una “morale radicale”, alla «posizione limite [...] di una morale come scienza», come «forma rigorosa di applicazione dell'ideale». In questo contesto di assolutezza e radicalità non mancano comunque, secondo Rigobello, momenti di tensione teoretica e morale nei quali il progetto spinoziano è visto fare i conti con l'ineludibile irriducibilità del singolare, con l'individualità umana, la sua storia e la sua esperienza. Ne è testimonianza il quinto libro dell'*Ethica*, ove vengono descritte, con rigore e *pathos*, le esaltanti esperienze della comunione con l'Assoluto – l'*Amor Dei intellectualis* – e dell'esperienza dell'Eterno – il *sentimus experimurque nos aeternos esse* –, esperienze radicali che anche la spinoziana lucida logica dimostrativa difficilmente riesce a contenere.

² Ne ho già discusso nel dettaglio in C. Vinti, *Spinoza: assolutezza metafisica e radicalità morale*, in AA.VV., *Estraneità interiore e testimonianza. Studi in onore di Armando Rigobello*, cit., pp. 319-334. A questo testo rinvio per il dettaglio dei rimandi.

³ A. Rigobello, *Modelli storiografici di educazione morale*, Frama's, Chiaravalle 1972, pp. 51-84. Tra gli altri passaggi significativi di Rigobello su Spinoza segnalo i passi di A. Rigobello, *Perché la filosofia*, La Scuola, Brescia 1979, pp. 29-34.

4. Il bel rischio dell'infedeltà

Proprio questo varco insospettato, presente nella lettura rigobelliana di Spinoza, mi colpì a suo tempo, da studente del corso di *Filosofia morale*: con un pizzico di imprudenza interpretativa, mi sono inoltrato in questo stretto sentiero, prima con il lavoro di laurea, poi con alcune ricerche e pubblicazioni tendenti a ritrovare nel pensiero di Spinoza elementi che consentissero lo spazio teorico e pratico della individualità umana e delle sue prerogative⁴. Credo si sia corso il rischio della infedeltà nei confronti della rigorosa austerità interpretativa del maestro, ma nella consapevolezza in parte di non essere solo in questo tentativo pieno di insospettati guadagni.

Carlo Vinti

SOMMARIO

Sguardo d'insieme al decennio presso Università di Perugia: attraverso le testimonianze dirette di Rigobello si è cercato di evidenziare la peculiarità del suo magistero, sia per quanto riguarda l'attività didattica – insieme rigorosa e aperta al dialogo – che i risultati della ricerca, principalmente focalizzati attorno alle nozioni di “trascendentale” e di “mondo della vita”.

SUMMARY

An overall view on the decade at the University of Perugia. The text aims to focus on the peculiarity of Professor Rigobello's teaching activity – that had been rigorous and dialogical – and research – that had been mainly concerned on the notion of “transcendental” and “world of life”.

⁴ Ci permettiamo di rinviare ai nostri: *La filosofia come “vitae meditatio”*. Una lettura di Spinoza, Città Nuova, Roma 1979; *Spinoza. La conoscenza come liberazione*, Edizioni Studium, Roma 1984.

I limiti del trascendentale

di Antonio Pieretti

Come è possibile riguadagnare l'ulteriorità? È questa la domanda che sta alla base della riflessione di Armando Rigobello sui limiti del trascendentale. A questo proposito, il confronto con Kant gli sembra quanto mai pertinente, anche perché al filosofo di Königsberg si fa risalire la responsabilità di aver sancito la fine della metafisica, almeno sul piano speculativo. In tal senso, Rigobello ricorre allo strumento ermeneutico che Heidegger ha efficacemente indicato come "ripetizione del problema fondamentale". Per ripetizione del problema fondamentale (che emerge da un testo), egli afferma, intendiamo «la rivelazione delle sue originarie e fin qui nascoste possibilità, con l'elaborazione delle quali esso viene mutato e in tal modo mantenuto, nell'unica forma possibile, nel suo contenuto problematico».

Secondo Kant, «la più grande – e forse l'unica – utilità di tutta la filosofia della ragion pura è [...] solamente negativa: questa filosofia, infatti, non serve come *organon* per l'estensione, ma come disciplina per la determinazione dei confini, e invece di svelare la verità ha solo il modesto merito di impedire gli errori». Per se stessa, perciò, la filosofia mira a fissare e stabilire i limiti della ragione pura, perché solo a questa condizione può conferire alla conoscenza lo statuto di scienza.

«Da qualche parte, però, riconosce Kant, deve pur esserci una sorgente di conoscenze positive, che appartengono all'ambito della ragion pura, e che forse soltanto per un malinteso possono fornire occasione per degli errori, ma di fatto costituiscono il fine a cui tende lo sforzo della ragione». In caso contrario, non ci sarebbe alcun motivo per cui la ragione è portata, da un desiderio irrefrenabile, a oltrepassare i limiti segnati, come se avesse il presentimento di «oggetti che rivestono per essa un grande interesse».

Comunque, non c'è disciplina, nell'uso speculativo della ragione, che possa rispondere a questa funzione. Infatti, «lo scopo finale cui tende la speculazione della ragione nell'uso trascendentale concerne

tre oggetti: la libertà del volere, l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio», ma essi «rimangono sempre trascendenti per la ragione speculativa e non hanno alcun uso immanente», come si addice al contenuto dell'esperienza. E poiché questi oggetti, a loro volta, si riferiscono a uno scopo più remoto, cioè a che cosa si debba fare, se la volontà è libera, se esiste un Dio e se vi è un mondo futuro, «ciò sta a significare che lo scopo ultimo cui mirava la natura – una natura che si prende saggiamente cura di noi – nel costituire la nostra ragione, consisteva propriamente solo nello scopo morale», cioè nel suo uso pratico.

Non è questa, però, la via secondo cui si sviluppa la “ripetizione del problema fondamentale” da parte di Rigobello. Essa si articola per linee interne al problema della conoscenza, approfondendo l'indicazione kantiana secondo la quale sul limite dell'esperienza strutturata dalle forme dell'intelletto e quindi tradotta in scienza si pone il rapporto con qualcosa che non è più soggetto dell'esperienza, ma che è tuttavia il fondamento supremo dell'esperienza. Del resto, è questo il cardine su cui fa leva ogni rilettura dell'intero impianto critico nel senso dell'ulteriorità: non solo si può, ma si deve pensare qualcosa che non si può conoscere, proprio perché senza l'ulteriorità franano la stessa determinazione conoscitiva e il giudizio trascendentale che lo esprime.

Per rendersene conto, è sufficiente richiamare alcuni capisaldi della dottrina kantiana della conoscenza. Per il filosofo di Königsberg conoscere è rappresentare, *vorstellen*, cioè porre innanzi. Perciò comporta un distacco dall'oggetto, che si esprime nella forma della costruzione di un'immagine nei suoi confronti, ove la conoscenza è operazione mediata e non contemplazione. Negata l'intuizione intellettuale della filosofia tradizionale, infatti, l'attività del pensiero non consiste nell'apprensione diretta dell'oggetto, ma nell'operare in funzione ordinatrice nei suoi confronti, nella rappresentazione. Nel giudizio, che ne è la struttura portante, perciò, risiede la forma costitutiva di ogni possibile conoscenza universale e necessaria. Non già, però, nel giudizio in generale, ma nel giudizio trascendentale determinante. E questo giudizio costituisce il centro speculativo del criticismo, perché è alla luce della funzione che lo contraddistingue che vengono stabiliti i poteri e i limiti della ragione.

Nelle pagine della *Critica della ragion pura* non c'è una definizione univoca e definitiva del termine “trascendentale”. Sembra quasi che Kant non sia soddisfatto delle definizioni che via via tenta di formulare e così, ogni volta che ricorre a questa nozione, propone nuove spiegazioni. Secondo Rigobello, il passo decisivo per la comprensione della nozione è quello in cui precisa il senso della logica trascendentale, distinguendola

dalla logica formale. Questo passo suona come segue: «Non si deve... chiamare trascendentale ogni conoscenza apriori, ma soltanto quella mediante la quale noi conosciamo il fatto che, e il modo in cui, determinate rappresentazioni (intuizioni o concetti) vengono applicate o sono possibili unicamente apriori (vale a dire che si deve chiamare trascendentale la possibilità della conoscenza e il suo uso apriori). Perciò né lo spazio, né alcuna delle sue determinazioni geometriche apriori sono delle rappresentazioni trascendentali; bensì possono chiamarsi trascendentali soltanto la conoscenza del fatto che queste rappresentazioni non hanno per nulla un'origine empirica, e la possibilità che ciò nonostante esse hanno di potersi riferire apriori agli oggetti dell'esperienza». Ciò vuol dire che, per poter chiamare trascendentale un giudizio, non è sufficiente che esso sia apriori, perché, in tal caso, abbiamo soltanto la descrizione di come si presentano le articolazioni dei nostri giudizi. Occorre una più elaborata e completa consapevolezza del processo conoscitivo che l'apriori comporta: è necessario, cioè, il riconoscimento che esso sia possibile e sia applicabile in conformità alla sua natura. Occorre la consapevolezza dell'origine non empirica ma apriori dell'apriori.

Questo allora vuol dire che la trascendentalità comporta una limitazione: esclude che le elementari intuizioni apriori siano trascendentali. Essa implica anche un approfondimento: in primo luogo mette in luce il carattere completamente autonomo dell'attività conoscitiva e così determina la possibilità e l'applicabilità delle sue strutture soltanto apriori. Poi evidenzia i modi secondo i quali si dà l'accennata possibilità, o secondo i quali avviene l'accennata applicabilità. Questo porterà all'elaborazione della tavola delle categorie, le quali sono appunto i modi richiesti. Da ultimo, l'approfondimento in questione comporta, come inevitabile conseguenza, la consapevolezza della genesi dell'apriori e dei modi della sua applicabilità. Tale consapevolezza darà luogo al problema della deduzione delle categorie, ossia alla scoperta della natura apriori di tutte le forme apriori e quindi dell'io penso.

Quanto detto, secondo Rigobello, mette in luce la natura critica della nozione di trascendentale; infatti, comporta non solo la descrizione delle strutture apriori, ma anche l'affermazione della loro esclusiva possibilità e applicabilità apriori, che è quanto dire della loro origine (della loro deduzione-giustificazione) completamente apriori. Per questo Kant può scrivere: «Una scienza siffatta, che determinasse l'origine, l'estensione e l'oggettiva validità di tali conoscenze, dovrebbe chiamarsi logica trascendentale, poiché essa avrebbe a che fare semplicemente con le leggi dell'intelletto e della ragione».

La preminenza del problema della genesi del conoscere sui suoi contenuti e quindi la completa giustificazione apriori della conoscenza stessa, rivela come il trascendentale sia la nozione originaria del sistema kantiano. Per ciò che lo contraddistingue, il trascendentale è la trama delle condizioni formali, universali e necessarie, determinanti in relazione ai limiti della ragione. Così l'opzione metodologica fondamentale di Rigobello è quella di ripensare l'ulteriorità «dal punto di vista della determinazione». Ma, intende quest'ultima, in via prioritaria, come «l'atto con cui la mente fissa e specifica un contenuto di pensiero (*Bestimmung*)», e non come «il contenuto stesso del pensiero definito dall'atto determinante (*Bestimmtheit*)». La rilevanza fenomenologica di questa distinzione può essere colta in tutta la sua portata in riferimento a quel fondamento di ogni esperienza che non è oggetto di esperienza, cioè all'ideale della ragion pura. Per Kant l'ideale trascendentale è «l'idea dell'insieme di ogni possibilità – in quanto questo insieme costituisce la condizione della determinazione completa di ogni cosa sia essa stessa ancora indeterminata rispetto ai predicati che possano costituire tale insieme». L'oggetto, quindi, dell'ideale della ragione, «il quale si trova semplicemente in essa, viene anche chiamato l'essere originario (*ens originarium*); non avendo alcun altro essere sopra di sé, esso viene chiamato l'essere sommo (*summum ens*); e nella misura in cui tutto gli è sottoposto come condizionato, esso viene chiamato essere di ogni essere (*ens entium*)».

Ma, nell'ambito gnoseologico, è impossibile che l'ideale trascendentale “costituisca” conoscenza e, quindi, qualcosa di più della semplice “regola” cui attenersi per garantirgli l'unità sistematica. Questo si deve alla natura stessa del trascendentale. In se stesso è un aggettivo; infatti, non è una realtà, ma indica soltanto una modalità di esercizio della ragione. Tuttavia, rileva Rigobello, si tratta di un singolare aggettivo, perché risolve nel proprio significato il significato del sostantivo cui si riferisce e giustifica le nozioni cui si applica in modo talmente radicale che le diversità concettuali tra di esse finiscono per appiattirsi e dissolversi. La trascendentalità, cioè, è una nota che influisce sulle nozioni che qualifica così profondamente da trasformare il loro contenuto nella comune fondamentale condizione del loro darsi, che è appunto la condizione trascendentale del contenuto stesso. Questo così si risolve nella pura pensabilità, sia pure di tipo dinamico-genetica.

Ma, allora, l'impossibilità che l'ideale trascendentale “costituisca” conoscenza è rivelativa della crisi della conoscenza stessa, in quanto rappresentazione. Ed è, appunto, della crisi della rappresentazione che si fa interprete l'approccio fenomenologico adottato da Rigobello nei

confronti del criticismo kantiano. Del resto, questo approccio, poiché si incentra sull'ideale trascendentale piuttosto che sul noumeno, consente di pensare le aporie della *Bestimmung* e così permette di radicalizzare quella "solitudine teoretica" che consegue all'impossibilità di "rappresentare" adeguatamente, prima ancora degli oggetti della conoscenza (delle forme apriori), il processo stesso che la struttura (la deduzione e lo schematismo). Da questo punto di vista, la crisi della rappresentazione è crisi dell'origine dell'apriori, e quindi dell'io trascendentale, ovvero è consapevolezza che il limite non connota soltanto i risultati del giudizio determinante, ma la stessa attività di giudicare.

Questa originale rilettura consente a Rigobello di guadagnare un metodo (la riduzione fenomenologica) e una direzione (l'interiorità) che caratterizzeranno in modo decisivo gli sviluppi successivi della sua biografia intellettuale. Il metodo della riduzione fenomenologica gli sembra inevitabile dato il carattere particolare del trascendentale: «aggettivo insostantivabile e dissolvente il valore del sostantivo cui si riferisce». Cioè, esso è tale da configurare una trama di rapporti che certo valgono e dunque in qualche modo sono, ma che comportano un'assenza di ontologia e quindi una situazione «in cui nemmeno la realtà mentale ha il significato di luogo sostanziale dove il trascendentale possa costituirsi». Una posizione di questo tipo rimanda a un contesto che non può essere di tipo gnoseologico, perché viene escluso per definizione, ma di tipo fenomenologico. Solo sul piano di una radicale *epoché* critica sui contenuti dell'esistenzialità, dell'eticità, della psicologia e della logica stessa, e quindi sul piano di una neutralità ontologica assoluta, è possibile mantenere un "rapporto" con la trama trascendentale.

E questo è anche il luogo originario dell'ulteriorità, perché altrimenti sarebbe oggetto di un discorso il cui contenuto è dissolto nel momento stesso in cui viene posto, poiché l'ideale trascendentale è solo regolativo e l'ipotiposi simbolica nulla ci dice della cosa in sé. Soltanto perché esiste un «equivocità ontologica» di fondo, che la riduzione fenomenologica mette a nudo indicandola come il suo stesso fondamento irrepresentabile, il tendere verso del discorso sull'ulteriorità è sì problematico e mai concluso per definizione, cioè è meramente esistenziale, ma è espressione di una coerenza radicata nel profondo della conoscenza e, quindi, ineludibile. In questo senso, tale discorso si declina come «un protendersi da un'equivocità ontologica verso una fonte richiesta come giustificante». In quanto è discorso «intenzionalmente aperto su di una sfera di realtà esigita e non data», rispetto alla quale non opera come sintesi, ma come puro rimando allusivo, evocativo, «ne risulta una prospettiva senza ontologia, ma che pure inten-

de interpretare il mondo empirico e le esigenze del pensiero verso l'assoluto». Ciò è come dire che nel "giudizio di ulteriorità" – perché anche questo discorso si esprime mediante giudizi – vi è coinvolto un contenuto che non si risolve nella sua struttura, come avviene nel giudizio trascendentale determinante, ma che s'impone a essa. Così si sostituisce all'apriori formale, invertendone la direzione e centrandola su un apriori che non è semplice forma, ma concretezza di un'esistenza. «L'apriori come ideale è soltanto una regola, l'apriori come contenuto è l'esperienza interiore».

Questo esito è raggiunto da Rigobello attraverso la ripetizione "in senso inverso" della husserliana riduzione nella riduzione. Con la prima riduzione, sostiene Husserl nel §44 delle *Meditazioni cartesiane*, si perviene a un mondo avvolto in un "mantello di idee"; con la riduzione nella riduzione si giunge a «un certo strato unitario e coerente», che coincide con la natura appartenitiva, a partire dalla quale, all'apparire dell'*alter ego*, si sviluppano le esperienze che portano al mondo della cultura, delle istituzioni, della spiritualità. Indirizzando invece quest'operazione verso l'alto, cioè non sui contenuti, ma sull'atto che ne è alla base, come richiede l'intenzionalità rovesciata implicita nella riduzione della riduzione, secondo Rigobello, si arriva a riconoscere nell'interiorità «un nucleo di significato» che nella sua absolutezza apodittica è estranea alla nostra coscienza o, perlomeno, è avvertito come tale. Questa "estraneità interiore" è il limite del trascendentale che si ritrova nel «riproporre la questione fondamentale» attraverso il ripensamento critico del trascendentale kantiano.

Antonio Pieretti

SOMMARIO

Come è possibile riguadagnare l'ulteriorità? È questa la domanda che sta alla base della riflessione di Armando Rigobello sui limiti del trascendentale. A questo proposito, il confronto con Kant gli sembra quanto mai pertinente. Il concetto di "estraneità interiore" è il limite del trascendentale che si ritrova nel ripensamento critico del trascendentale kantiano.

SUMMARY

As it is possible to regain the ulteriority? It is this the question at the base of the reflection of Armando Rigobello on the limits of the "transcendental". To this intention, the reflexion about Kant seems him how much never pertinent. The concept of "internal extraneousness" [estraneità interiore] is the limit of the "transcendental" that finds in the critical afterthought of the kantian "transcendental".

La dialettica tra struttura e significato

di Massimo Borghesi

1. *Alla genesi di un pensiero. Il personalismo di Mounier come crocevia della filosofia del '900*

Storico rappresentante della corrente personalistica, Armando Rigobello si è formato, dal punto di vista filosofico, all'Università di Padova dove si è laureato nel 1947. Qui aveva iniziato a collaborare con il prof. Luigi Stefanini, docente di Storia della filosofia, colui che egli ritenne sempre come il suo maestro. Stefanini era esponente di quella corrente dello spiritualismo cristiano del '900 (Carlini, Sciacca) che, nel ripensamento dell'attualismo gentiliano, perveniva ad un neoagostinismo, ad un personalismo platonizzante dalle forti caratteristiche esistenziali. Questa impostazione all'Università di Padova contrastava fortemente con quella di Umberto Padovani, fermo ad un aristotelismo-tomista, fortemente intellettualistico.

Da Stefanini Rigobello trasse il suggerimento per la sua prima monografia dedicata a *Il contributo filosofico di E. Mounier* (1955). Era il primo studio in Italia dedicato al fondatore di *Esprit*, il pensatore del personalismo d'Oltralpe, morto nel 1951, punto di riferimento, insieme a Jacques Maritain, del cattolicesimo politicamente impegnato. La lettura di Rigobello seguiva da vicino quella di Stefanini, il quale «non condivideva l'affermazione di Emmanuel Mounier secondo cui "la persona non si definisce, ma si vive". Stefanini riteneva, infatti, che si potesse fondare razionalmente la nozione di "persona", pur se con la sua razionalità coinvolta nell'esperienza concreta»¹. Coerentemente a questa prospettiva Rigobello affermava che «se bene osserviamo, nessun punto della posizione del Mounier (della posizione metafisica)

¹ Armando Rigobello. *Vita e ricerca. Il senso dell'impegno filosofico*, intervista a cura di L. Alici, Editrice La Scuola, Brescia 2010, p. 27.

è antitetico a quello della metafisica classica. Essa rimane totalmente valida con tutta la sua necessità logica, il personalismo ne amplia ed arricchisce il significato umano, psicologico ed etico»².

Con ciò veniva accolto il punto di vista di Stefanini, correggendone, però, l'idea che in Mounier l'aspetto vitale della persona contrastasse con quello razionale. Lo scopo di Rigobello, sin dal suo primo lavoro, era quello di superare la dicotomia tra la corrente personalistica, neoagostiniana, con le sue flessioni esigenzialistico-esistenzialistiche, e quella aristotelico-tomista, ancorata al modello classico. Si trattava del dualismo che segnava, in profondità, il pensiero cattolico del dopoguerra.

Il punto dibattuto è la diversità tra necessità razionale ed esigenza interiore. Anche qui possiamo operare un accostamento: se diamo all'esigenza interiore il carattere non soggettivo, ma universale e consideriamo il sentimento (che accompagna favorendo o ostacolando tale esigenza) come marginale e concomitante, vedremo tale esigenza coincidere con la necessità logica. Tale necessità è anch'essa, in fondo, una esigenza: una esigenza di uscire dalla contraddizione, di liberare lo spirito dalla posizione contraddittoria che è la morte dello spirito³.

Preoccupato di saldare razionalità ed esigenza interna Rigobello spingeva la riflessione di Mounier in direzione di Kant, autore nel quale il personalismo troverebbe «la sua prima espressione»⁴. In Kant l'«esperienza interiore con le sue più personali esigenze non può essere, infatti, materia per le forme a priori della ragion pura. La libertà morale inoltre si definisce in opposizione alla necessità teoretica, e l'evasione dal mondo fenomenico consiste nell'intenzione personale. La persona, infine, è quel noumeno, su cui si fondano i postulati della ragion pratica»⁵. La saldatura tra Kant e Mounier veniva indicata, nel volume, nella figura di Charles Renouvier, fautore di un personalismo neocriticista. Mounier «segue Renouvier nell'affermare la persona come unità, ma diversamente da lui non semplifica la persona nell'atto di volontà: l'essere umano è più complesso e pensiero e volontà si implicano senza ridursi l'uno all'altro»⁶. Da questo punto di vista «Renouvier ha aperto una strada maestra, ma è ancora troppo legato all'eredità idealistica, troppo preoccupato della gnoseologia»⁷.

² *Ibid.*

³ Cfr. A. Rigobello, *Il contributo filosofico di E. Mounier*, Fratelli Bocca Editori, Roma 1955, p. 131.

⁴ *Ibid.*, p. 132.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 133.

⁷ *Ibid.*

Oltre al kantismo di Renouvier «una notevole influenza nel pensiero del Mounier ha avuto l'altra corrente personalistica che dal platonismo agostiniano scende attraverso Pascal e Blondel. La presenza dell'«ospite segreto dell'anima», la dottrina della trascendenza personale per cui vi è in noi qualche cosa che continuamente ci sorpassa, un mistero di cui ogni nostro atto non è mai sufficiente rivelazione, «dimostrano chiaramente ciò che lega il Mounier alla corrente accennata»⁸. A questi due influssi Rigobello ne aggiungeva poi un terzo: «Una terza corrente di implicito od esplicito personalismo si può indovinare, nell'ambito della filosofia contemporanea, in quel richiamo all'interiorità che, iniziato col "cogito" cartesiano, è divenuto coscienza attiva d'uno sforzo in Main de Biran, "élan vital" in Bergson ed infine fenomenologia ed esistenzialismo»⁹.

Nella lettura di Rigobello, Mounier diveniva, pertanto, il punto di confluenza della filosofia del '900, un punto di rinnovamento della stessa tradizione metafisica. «L'essere acquista valore solo se in rapporto ad una esperienza personale, il valore stesso non può avere significato che in un giudizio personale che renda il mondo oggettivo partecipe della vita della persona. Il personalismo è quindi un approfondimento della metafisica classica nella direzione del valore»¹⁰.

Il personalismo diveniva qui non l'antitesi alla metafisica ma il suo polo complementare. L'oggettività classica veniva idealmente a congiungersi con la soggettività moderna, l'essere con il valore. Nel suo volume del 1955 Rigobello tracciava, pertanto, l'itinerario del suo pensiero futuro con i suoi temi di fondo: il suo personalismo "critico" nutrito del confronto con Kant, il suo platonismo agostiniano fondato sull'«ospite segreto» alla radice dell'io, l'esistenzialismo intellettuale non meramente vitalistico. L'ultimo fattore è quello che è sotteso al volume del 1958, *Introduzione ad una logica del personalismo*¹¹. Seguendo Stefanini si trattava di enucleare una "logica" del personalismo in modo che questo potesse sottrarsi alle accuse di irrazionalismo da parte della corrente neoscolastica. Come ricorderà Rigobello nel 1995 il «filo conduttore della ricerca delineata si può rintracciare nel tentativo di pervenire ad uno statuto epistemologico del personalismo, ossia raggiungere un centro speculativo della realtà personale attraverso la determinazione delle strutture della conoscenza. Il dibattito che in quegli anni si svolgeva

⁸ *Ibid.*, p. 134.

⁹ *Ibid.*, p. 135.

¹⁰ *Ibid.*, p. 138.

¹¹ A. Rigobello, *Introduzione ad una logica del personalismo*, Liviana, Padova 1956.

all'Università di Padova tra la metafisica classica di Umberto Padovani e il personalismo di Luigi Stefanini mi aveva convinto che le accuse di atteggiamento postulatorio, di esigenzialismo e, infine, di fideismo rivolte al personalismo potessero essere superate soltanto affrontando la questione gnoseologica e tentando quindi una logica ed una gnoseologia personalistica»¹².

2. I limiti del trascendentale. La dialettica tra legge morale e mondo della vita

A questo livello avviene l'incontro di Rigobello con Kant. Nel 1963 esce il volume *I limiti del trascendentale in Kant*¹³: «Gli studi sul trascendentale si inscrivono inizialmente in questo progetto. La persona, anche indipendentemente dalla sua fondazione morale e dalla sua configurazione giuridica, si radica nei limiti del trascendentale, segnati dalla difficoltà che Kant incontra nella stessa elaborazione dell'Analitica trascendentale. La ragione profonda della precarietà gnoseologica del kantismo è da ricercarsi nella natura stessa del trascendentale kantiano. La logica trascendentale, cogliendo la logica formale nel suo momento genetico e nella sua applicabilità esclusivamente *a priori*, affonda le sue radici in una complessità interiore che l'Io penso, il plesso dei giudizi trascendentali determinanti eludono. Sorgono a questo punto problemi di diversa natura: i limiti del formalismo, la configurazione dell'ulteriorità, lo spazio per una realtà interiore. La nozione di trascendentale, la più profonda ed inquietante di tutta la filosofia kantiana – e sulla cui formulazione Kant insoddisfatto torna spesso –, ha costituito il luogo privilegiato per la precisazione del mio pensiero e il punto di partenza per sviluppi successivi»¹⁴.

L'opera su Kant inaugura il periodo di insegnamento perugino di Rigobello (1963-1974), quello segnato dalla tensione tra “determinazione” e “ulteriorità”, “legge morale” e “mondo della vita”, “struttura” e “significato”¹⁵. Il pensiero dell'autore ruota ora attorno ad una polarità fondamentale, ha trovato, in qualche modo, la sua forma ideale.

¹² A. Rigobello, *Un itinerario speculativo*, in AA.VV., *Estraneità interiore e testimonianza. Studi in onore di Armando Rigobello*, a cura di A. Pieretti, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, p. 13.

¹³ A. Rigobello, *I limiti del trascendentale in Kant*, Silva, Milano 1963.

¹⁴ A. Rigobello, *Un itinerario speculativo*, cit., pp. 13-14.

¹⁵ A. Rigobello, *Determinazione ed ulteriorità*, in AA. VV., *Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen*, Pustet, München 1963, pp. 68-85; Id., *Legge morale e mondo della vita*, Abete, Roma 1968; Id., *Struttura e significato*, La Garangola, Padova 1971.

Essa ripete, apparentemente, il ritmo tra la vita e le forme, tipico della filosofia della vita degli inizi del '900. In realtà, come si è visto, lo sforzo è proprio quello di unire l'esigenza fondamentale della vita, il *conatus essendi*, con l'intuizione intellettuale, oltre i limiti di una concezione meramente analitica della conoscenza. Questo gli consente di cogliere una dialettica presente nella filosofia moderna che la filosofia neoscolastica, ferma all'opposizione semplice, non è in grado di cogliere.

Diversamente dal neotomismo degli anni '50, Rigobello sceglie il terreno del pensiero moderno (Kant) non per celebrarne l'immanenza ma per farne emergere, dall'interno, le aporie. Si trattava di mostrare come l'esigenza della trascendenza emergesse proprio dai limiti del progetto di immanenza. L'analitica non è in grado di totalizzare l'ambito del sapere e della realtà. Donde la necessaria apertura dialettica ad una ulteriorità di significato. La spinta verso la trascendenza filtrava attraverso i crepacci e le fessure del pensiero moderno. Era l'operazione tentata da Maurice Blondel con *L'Action*. Diversamente da Blondel, però, in questo caso l'apertura al trascendente dipendeva non dalle contraddizioni della volontà bensì dai limiti della ragione che non riesce a totalizzare il desiderio di significato richiesto dalla vita. «L'albero della conoscenza non è l'albero della vita», afferma Rigobello nel suo *L'apriori ermeneutico*¹⁶. Non lo è quando la conoscenza si risolve in una "struttura", in una forma astratta, in una gabbia analitica che liquida come illusoria ogni istanza di senso che proviene dalla vita. Allora vita e conoscenza si oppongono frontalmente.

Questo contrasto al tempo della grande contestazione, nel 1968, diventa quello tra *Legge morale e mondo della vita*, titolo del volume del medesimo anno. La contestazione del *nomos*, della legge morale, promossa dal '68 pensiero, richiedeva, per converso, un approccio di tipo fenomenologico, tale da recuperare il senso morale a partire da una ermeneutica del "mondo della vita" (*Lebenswelt*). In analogia alla prospettiva delineata da Husserl ne *La crisi delle scienze europee*, Rigobello recupera la *Lebenswelt* come "orizzonte originario di senso", come luogo originario che attesta una "certezza morale", una sorta di "apriori esistenziale della legge morale". Senza tale "certezza" la legge si risolve in una mera forma impotente di fronte alla furia della contestazione. *Legge morale e mondo della vita* è l'opera che sintetizza la riflessione di Rigobello nel suo periodo perugino.

¹⁶ A. Rigobello, *L'apriori ermeneutico. Domanda di senso e condizione umana*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Ct) 2007, p. 93.

A fine 1974 l'autore si trasferisce a Roma come docente, fino al 1982, data dopo la quale lo ritroviamo nella cattedra di Filosofia morale presso il nuovo polo universitario di Roma Tor Vergata. Qui la riflessione sull'antropologia filosofica si allarga e perviene alla sua forma definitiva. Le novità che intervengono sono essenzialmente due. La prima concerne il ventaglio degli autori di riferimento. Dopo Mounier, Kant ed Husserl, entrano come modelli Emmanuel Levinas e Paul Ricoeur.

L'incontro ideale con quest'ultimo assume un valore particolare perché Ricoeur presentava un itinerario – dal personalismo alla fenomenologia, all'ermeneutica – nel quale Rigobello non poteva non riconoscersi¹⁷. In *Finitude et culpabilité*, l'opera del 1960, il pensatore francese partiva dal “patetico della miseria”, una sorta di mondo-della-vita, per passare poi alla sintesi trascendentale, a quella pratica, e, mediante una “rottura metodologica”, alla simbolica del male. Era un *iter* che ricalcava, in parte, quello di Rigobello: mondo della vita, riduzione trascendentale, pratica della testimonianza, ermeneutica dei simboli e del significato. Con, in mezzo, la “rottura metodologica” nel passaggio dall'analitica alla dialettica, dall'immanenza alla trascendenza. La direzione era quella di una fenomenologia ontologica.

Se Ricoeur e, in sottordine, Levinas, con la sua tematica del “volto” e dell'“Altro” assumono un rilievo decisivo per il Rigobello degli anni '80, l'altra novità che interviene, negli anni romani, è la nozione di *Estraneità interiore*, titolo di un'opera del 2001, preceduta da *Autenticità nella differenza*. La tematica introduce «una seconda fase del personalismo di Rigobello»¹⁸, contrassegnata dal confronto con Heidegger sulla dialettica tra identità e differenza. «L'autenticità del soggetto umano è non solo ciò che è proprio, ma è il “più proprio” della condizione umana. Questo “più proprio” è, per Heidegger, com'è noto, il mettere in questione se stessi. Da queste considerazioni nascono le indagini ontologico-fenomenologiche della mia fase speculativa elaborata negli ultimi anni intorno al concetto di *estraneità interiore*, nell'ambito di una *differenza* in cui la nostra soggettività si configura: da un lato un “io variopinto” direbbe Kant, dall'altro l'“ospite segre-

¹⁷ «Condivido molti aspetti della prospettiva di Ricoeur, sia sul terreno speculativo sia su quello dell'impegno civile; tale sintonia si amplia anche ad aspetti esistenziali: l'impegno civile in gioventù, la responsabilità intellettuale, anche durante la contestazione del '68, l'attenzione alle correnti della filosofia contemporanea (fenomenologia, strutturalismo, esistenzialismo ed ermeneutica), il mettersi nella prospettiva dell'altro per coglierne e capirne le motivazioni profonde» (*Armando Rigobello. Vita e ricerca*, cit., pp. 58-59).

¹⁸ P. De Vitiis, *Logica del personalismo e differenza interiore*, in AA. VV., *Estraneità interiore e testimonianza*, cit., p. 59.

to”, l’“uomo interiore” di Agostino; tematizzazioni di un contesto di antropologia speculativa che ho tentato di chiarire a due livelli: quello di un *a priori ermeneutico*, connesso ad una domanda radicale di senso, e quello di un’analisi fenomenologica, influenzata da considerazioni di Levinas, sul rapporto tra *prossimità* e *ulteriorità*»¹⁹.

3. L’“*apriori ermeneutico*” come domanda radicale di senso.

Il tema dell’“*apriori ermeneutico*” assume, così, nella riflessione dell’ultimo Rigobello, un ruolo centrale. Nel volume del 2007, dedicato all’argomento, l’autore essenzializza la dualità tra struttura e significato, analitica e dialettica, che attraversa tutta la sua riflessione, evocando Ricoeur. «La persona agisce all’interno di un’attività ermeneutica talvolta elementare, talvolta di densa complessità: la sua condizione la pone in situazione ermeneutica, che è prospettiva ma anche richiesta di senso non prospettico o, comunque, ricercato come verità. Prospettiva finita e verbo infinito, direbbe Ricoeur»²⁰. In questa collocazione – l’uomo “tra” finito e infinito – la riflessione ritrova la «sproporzione pascaliana»²¹, una «concezione dell’uomo affine a quella di Pascal secondo la quale “l’uomo supera l’uomo”»²². Trasferito nell’orizzonte ermeneutico, proprio della filosofia contemporanea, il “superamento” pascaliano dà luogo ad una duplicità di orizzonti. Contro il riduzionismo nietzschiano, o anche gadameriano, per cui l’essere si risolve nell’interpretare, l’ontologia nell’ermeneutica, Rigobello afferma che «non tutto è interpretazione, pur nella situazione prospettica in cui costantemente il discorso si trova inserito. Vi è un momento in cui il circolo si interrompe e il rinvio da interpretazione a interpretazione si arresta di fronte alla necessità di una giustificazione, ossia di fronte alla necessaria risposta alla domanda di senso finale. È questo il “luogo” dell’*apriori ermeneutico*»²³.

L’*apriori ermeneutico* è l’«interpretazione dell’interpretazione»²⁴, è «una richiesta del fondamento, sul senso del senso, [...] la ragione ultima di questo ineludibile domandare»²⁵. La «forma del domanda-

¹⁹ Armando Rigobello. *Vita e ricerca*, cit., p. 52.

²⁰ A. Rigobello, *L’apriori ermeneutico*, cit., p. 22.

²¹ *Ibid.*, p. 27.

²² *Ibid.*, p. 30.

²³ *Ibid.*, p. 32.

²⁴ *Ibid.*, p. 28.

²⁵ *Ibid.*, p. 32.

re diventa l'oggetto stesso del domandare»²⁶. Dall'interrogazione sul significato degli oggetti particolari si passa a quella sul senso della totalità. Al modo di Heidegger la prospettiva ermeneutica diviene cifra della condizione ontologica. L'ermeneutica alla seconda potenza manifesta il volto "duplice" dell'io, la tensione tra particolare ed universale che lo abita. L'uomo, in senso heideggeriano, ma anche socratico-platonico, è l'interrogante sul senso. Così configurato «l'apriori ermeneutico è il luogo genetico della domanda trascendentale di senso»²⁷, il «substrato ontologico del soggetto interpretante»²⁸. L'attività ermeneutica presuppone, come condizione di possibilità del suo esercizio, l'originaria richiesta di senso del pensare: «la domanda di senso è una domanda originaria, non deriva da altro, la stessa negazione del senso la presuppone»²⁹. Si tratta di un *Ursprung*, di un atto originario, apriori, che è all'inizio dell'attività spirituale. «L'apriori è sempre all'origine e da esso prorompe lo slancio originario (*Ursprung*). La distinzione tra teoresi e prassi, tra l'intuizione e le scelte operative è successiva: l'apriori è speculativo e pratico allo stesso tempo, l'atto è all'origine unitario»³⁰.

È la scoperta di questo apriori che opera il passaggio da una condizione ermeneutica, puramente "prospettica", ad «un'antropologia metafisica: non tutto è interpretazione, esiste per lo meno un fatto, ed è un "fatto di ragione", il fatto che la ragione umana non può prescindere dalla questione del senso finale»³¹. Si tratta di una questione inaggrabile, noi «siamo coinvolti nella domanda trascendentale»³², siamo "obbligati" alla risposta. Stretta tra nichilismo ed ulteriorità la riflessione obbliga la libertà a scendere in campo: *il pari*, in senso pascaliano, è ineludibile. La struttura non elimina la persona, al contrario la sollecita a venire allo scoperto, a manifestarsi. L'apriori ermeneutico è «trascendentale nella struttura, individuale, personale nell'esercizio»³³. "Regolato" dalla libertà, dall'io personale, l'apriori ermeneutico non costringe all'assenso: «la risposta nichilistica è sempre possibile»³⁴.

²⁶ *Ibid.*, p. 33.

²⁷ *Ibid.*, p. 16.

²⁸ *Ibid.*, p. 21.

²⁹ *Ibid.*, p. 16.

³⁰ *Ibid.*, p. 59.

³¹ *Ibid.*, p. 42.

³² *Ibid.*, p. 34.

³³ *Ibid.*, p. 23.

³⁴ *Ibid.*, p. 80.

La reduplicazione del movimento ermeneutico porta così in primo piano la persona, il rapporto dell'io con il suo destino ultimo; opera una «rottura metodologica»: dall'analitica all'esperienza della dialettica»³⁵. Ponendo la domanda di senso come strutturale, l'interpretazione alla seconda potenza obbliga l'ermeneutica ad una apertura che interrompe il suo girovagare infinito, la sua “leggerezza” post-moderna. «La metafisica ritorna come postulato del senso ultimo, radicale»³⁶. Rigobello riconosce come vi è «qualcosa di platonico»³⁷ in questo ritorno, un platonismo che passa attraverso Agostino, attraverso un certo modo di leggere Kant liberato dall'illusione dell'“illusione trascendentale”.

Il metodo ermeneutico non chiude il cerchio del sapere filosofico. La rottura di metodo – l'opzione richiesta dallo *Ursprung* originario – obbliga all'*Impegno ontologico*, titolo di un volume dell'autore del 1977³⁸, apre alla ricerca metafisica, alla dimensione religiosa. Investendo il senso complessivo dell'essere e dell'esistere, l'interrogare incrocia, inevitabilmente, l'ambito della fede. L'uomo come “sproporzione”, come “tra” ontologico tra prospettiva finita e *Ursprung* infinito, è *preambulum Dei*. «I *preambula* medievali si riferivano a Dio e al cosmo, quelli dell'età ermeneutica della ragione invece si riferiscono all'uomo, sono “prolegomeni antropologici”»³⁹. Sono itinerari che non tolgono il rischio della libertà, l'opzione esistenziale, il *pari*. «I *preambula* medievali, in quanto enunciati metafisici, non comportavano la scelta, la pluralità di percorsi, la ragione ermeneutica invece non parla con il linguaggio di una ragione “forte”, ma pure comporta un appello alla ragionevolezza, apre delle possibilità»⁴⁰. Tra queste c'è, in forma eminente, la possibilità dischiusa dalla fede.

Siamo di fronte, in qualche modo, ad una riattualizzazione di Pascal dopo Platone. Detto altrimenti: una rilettura platonica di Kant per la quale il tema dei postulati della ragion pratica porta a riscoprire l'opzione pascaliana in senso ontologico-metafisico. Per Rigobello «dire che l'uomo e la condizione umana sono strutturati come sproporzione, che l'uomo non può non volere superare se stesso, comunque configuri le proprie illusioni o impegni su di esse

³⁵ *Ibid.*, p. 94.

³⁶ *Ibid.*, p. 27.

³⁷ *Ibid.*, p. 45.

³⁸ A. Rigobello, *L'impegno ontologico. Prospettive attuali in Francia e riflessi nella filosofia italiana*, Armando Editore, Roma 1977.

³⁹ A. Rigobello, *L'apriori ermeneutico*, cit., p. 55.

⁴⁰ *Ibid.*

la propria esistenza, rinvia necessariamente a un preambolo insormontabile: o esiste un livello trascendente di realtà ove l'ansia di superamento dell'uomo si plachi, oppure l'uomo è "un'inutile passione", sempre che non si anestetizzi in piccoli o grandi miti compensatori»⁴¹.

Al di là dell'ottundimento dilagante nell'estetico post-moderno il *pari* è inevitabile. Il non senso del mondo non è una conclusione logica, è il risultato di una opzione. Una scelta che deve censurare l'enigma dell'*homo duplex*, dell'interrogativo trascendentale, della anomalia antropologica nel quadro complessivo della natura. Rigobello tornava così al "punto infiammato" della sua riflessione. L'"ospite interiore" (Agostino) era il punto in cui l'immanenza dell'identico si apriva alla differenza, all'"estraneo-nell'io". Chiarire questo nesso, in cui si raccoglie tutto il suo pensiero, era l'urgenza degli ultimi anni. Come confesserà a Luca Alici, il tema dell'"apriori ermeneutico" era quello che «ho cercato di chiarire nei più recenti lavori e che svilupperei più ampiamente se potessi avere innanzi molti anni per la ricerca. Al momento ho provato a farlo partendo dalla distinzione tra "richiesta di senso" e "richiesta radicale di senso": noi troviamo senso anche fermandoci per strada, se abbiamo un buon temperamento e una buona predisposizione, ma il fondamento ultimo del senso chiama in causa l'intuizione intellettuale e dunque la richiesta radicale di senso riguarda proprio quest'orizzonte. Non ci porremmo domande di senso se non avessimo un'intuizione intellettuale di una realtà positiva. L'affermazione viene prima della negazione; la negazione sarebbe inconcepibile se non fosse prima confrontata con il positivo. Chiamo "*a priori ermeneutico*" quell'intuizione che interrompe i rinvii da una considerazione a un'altra e costituisce la condizione necessaria di ogni argomentazione sensata. L'*a priori ermeneutico* diviene perciò la giustificazione di questa radicale domanda di senso e la condizione del medesimo interpretare: la condizione ermeneutica diviene qui condizione trascendentale»⁴².

L'intuizione intellettuale è l'intuizione di senso che precede la ragione in senso logico-analitico. È la radice dello *Streben* dialettico, del *conatus essendi* che spinge oltre l'arco dei giorni. Fino alla fine Rigobello è rimasto fedele alla lezione di Stefanini e alle pagine conclusive del suo libro su Mounier: l'esigenza profonda dell'anima non è irrazionale.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Armando Rigobello. *Vita e ricerca. Il senso dell'impegno filosofico*, intervista a cura di L. Alici, cit., p. 61.

È una richiesta di senso che coincide con un'intuizione intellettuale il cui orizzonte trascende il perimetro dell'immanenza.

Massimo Borghesi

SOMMARIO

Il saggio si propone di chiarire la linea di continuità che contrassegna la riflessione di Armando Rigobello. Essa è data da una tensione polare tra le esigenze costitutive dell'io e il modello logico-metafisico in cui il sapere filosofico prende forma. Una tensione che si muove tra struttura e significato, analitica e dialettica, trascendentale e apriori-ermeneutico.

SUMMARY

The paper aims to clarify the line of continuity that marks reflection of Armando Rigobello. It is given by a polar tension between one's own constitutive requirements and the logical-metaphysical template on which the philosophical knowledge takes shape. A tension that moves between structure and meaning, analytic and dialectic, transcendental and hermeneutic "apriori".

Armando Rigobello e le Lezioni di Filosofia morale

I Modelli storiografici di educazione morale

di Furia Valori

1. In questo contributo ho centrato l'attenzione su *Modelli storiografici di educazione morale*, testo composito, ma unitario nell'intento, che viene pubblicato da Armando Rigobello nel 1972¹. L'opera raccoglie nella sua prima parte le lezioni di Filosofia morale tenute presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia, nell'anno accademico 1969-70, mentre nella seconda parte sono presenti dei saggi più direttamente pedagogici². "Modelli storiografici" è preceduto da *I limiti del trascendentale in Kant* del 1963³ e *Legge morale e mondo della vita*⁴ del 1968. Fra lo svolgimento delle lezioni di Filosofia morale e la relativa pubblicazione egli dà alle stampe, nel 1971, *Struttura e significato*⁵. Rispetto ai testi appena citati, *Modelli storiografici* individua a livello diacronico esempi teorico-pratici in sede morale, che nel loro carattere di radicalità cercano di interpretare l'assoluto intuito. Certamente quest'opera si sostanzia in particolare anche delle riflessioni condotte

¹ A. Rigobello, *Modelli storiografici di educazione morale*, Edizioni Framas, Chiaravalle 1972.

² La seconda parte di *Modelli storiografici* è dedicata da Rigobello alla proposta di una pedagogia personalistica facente perno su Mounier e Stefanini (*ibid.*, pp. 189 ss.). Rigobello istituisce un confronto fra Mounier e Stefanini in *Il contributo filosofico di E. Mounier* (Roma 1955), in cui rileva una maggiore consapevolezza speculativa del personalismo italiano derivante anche dal confronto con l'attualismo; in proposito cfr. anche A. Rigobello, *Un itinerario speculativo*, in A. Pieretti (a cura di), *Estraneità interiore e testimonianza. Studi in onore di Armando Rigobello*, ESI, Napoli 1995, p. 12.

³ A. Rigobello, *I limiti del trascendentale in Kant*, Silva, Milano 1963; sull'incidenza di Kant cfr. lo stesso Rigobello in *Vita e ricerca*, intervista di Luca Alici, La Scuola, Brescia 2010, pp. 48 ss.

⁴ A. Rigobello, *Legge morale e mondo della vita*, Abete, Roma 1968.

⁵ A. Rigobello, *Struttura e significato*, La Garangola, Padova 1971.

in quegli anni nei saggi monografici dedicati in particolare a Socrate e Platone⁶, Mounier⁷ e Camus⁸.

2. Già in *Legge morale e mondo della vita* Rigobello percorre, in maniera ampia e sistematica, le possibilità offerte dalla via fenomenologico-esistenziale per andare oltre quella formulazione strettamente intellettualistica della legge morale, che può sfociare anche in una pratica legalistica; ciò al fine di cogliere un senso più vivo della legge morale. Dal personalismo Rigobello approda all'antropologia fenomenologica, con la consapevolezza di "non rovesciare una posizione"; si tratta piuttosto di "ripetere un problema", nell'avvertenza «delle difficoltà di aprirsi una strada nel senso indicato, tanto più che non si tratta di due anime da giustapporre ma di un guadagno speculativo da ottenere radicalizzando il metodo prescelto»⁹.

Rigobello avverte come la ricerca sulla legge morale non possa più declinarsi come "corollario" dell'antropologia razionale, universalmente riconosciuta e condivisa, sulla base della sua razionalità, ma debba confrontarsi in particolare, da un lato, con quelle "antropologie diverse" che contestano tale validità universale, dall'altro con la tendenza a riconoscere importanza, se non "un certo primato", all'esperienza piuttosto che alla norma. Questa problematica comporta per Rigobello la necessità di una preliminare indagine metodologica, per delineare gli strumenti di una ricerca orientata al confronto con sensibilità speculative aperte al mondo della vita, ma consapevole anche del rafforzamento dell'istanza ermeneutica che questo comporta.

Rigobello inserisce il discorso morale nell'orizzonte fenomenologico¹⁰ e, per superare l'obiettivismo e il fisicalismo che hanno messo in crisi la stessa scienza morale, conduce un'attenta indagine sulle nuove antropologie facendone emergere il contenuto conoscitivo rigoroso, mettendone invece tra parentesi la dimensione sistematico-scientistica. In questo percorso approda ad una concezione della legge morale che esprime «in termini di obbligazione, una vita come fedeltà alla condizione umana, come essa risulta da una analitica dell'avvertimento esistenziale della certezza»¹¹. La certezza che emerge percorrendo il

⁶ A. Rigobello, *L'intellettualismo in Platone*, Liviana, Padova 1958.

⁷ A. Rigobello *Il contributo filosofico di E. Mounier*, Bocca, Milano 1955.

⁸ A. Rigobello, *Camus*, Colomba, Buenos Aires 1961 e Id., *Albert Camus*, Istituto editoriale del mezzogiorno, Napoli 1963.

⁹ A. Rigobello, *Legge morale e mondo della vita*, cit., p. 10.

¹⁰ *Ibid.*, p. 17.

¹¹ *Ibid.*, p. 18.

dubbio delle nuove antropologie non è quella cartesiana, ma è intrinseca al mondo della vita, costituendone “l’ultima possibilità semantica”, cioè la «più alta espressione di significato»¹². È una certezza morale, nel senso che appartiene ad una dimensione speculativa che è “al di là” del puro pensare logico. Si presenta come comprensione globale, dotata di una densità esistenziale. Propriamente, sottolinea Rigobello, la «certezza morale fa da ponte tra la fenomenologia e la filosofia, tra la descrizione eidetica e la interpretazione radicalizzata della condizione umana»¹³.

La certezza morale condensa in sé una complessa fenomenologia del significato, manifestando due livelli di significanza, in essenziale relazione esperienziale, ma distinti: da un lato è presente nel soggetto l’avvertenza dell’“assolutezza del significato”, dall’altro ha la consapevolezza “del carattere morale (non esaustivo)” della nostra partecipazione ad esso, di essere sempre itineranti. Ma questa duplicità, che è evidenziata dall’indagine fenomenologica, richiede di esser pensata, richiede una specifica riflessione filosofica: il significato ha un’anima dialettica, mette in moto la totalità del contesto. «La certezza morale – precisa Rigobello – segna la puntualizzazione della dialettica semantica nell’orizzonte del nostro mondo della vita e ne indica l’approfondimento nell’interpretazione radicalizzata della condizione itinerante dell’uomo»¹⁴. La struttura della certezza morale è indice, da un lato, della condizione trascendentale dell’uomo, dall’altro, richiede una molteplicità di interpretazioni di tale struttura. «Si tratta di un profilo trascendentale e la trascendentalità ha sempre la caratteristica di svuotare progressivamente il rilievo dei propri contenuti per coglierne tutta la intellegibilità o, nel nostro caso, la significanza delle articolazioni che la caratterizzano»¹⁵. Così la certezza morale costituisce la *Grundstruktur* in cui le singole storiche certezze si qualificano come tali¹⁶.

3. È a questo livello filosofico-ermeneutico che si colloca il percorso teoretico e storiografico di *Modelli storiografici*, un percorso che Rigobello essenzialmente connette all’indagine fenomenologico-esistenziale del mondo della vita, non riducendolo tuttavia solo ad esso, nella consapevolezza dei suoi limiti e della sua non esaustività. Anche se la rifles-

¹² *Ibid.*, p. 247.

¹³ *Ibid.*, p. 254.

¹⁴ *Ibid.*, p. 256.

¹⁵ *Ibid.*, p. 257.

¹⁶ *Ibid.*

sione morale può svilupparsi su più livelli e secondo una molteplicità di direzioni, in *Modelli storiografici* Rigobello declina quella che ritiene essere la natura più propria della riflessione morale, ossia la caratteristica della “radicalità”, che si dispiega nella “testimonianza” e si rafforza nella possibilità di sviluppare il riferimento educativo. In particolare sottolinea che «Il modello di vita, che la morale radicale propone, partecipa dell’assolutezza propria del pensiero, un’assolutezza che tende a trasferirsi sul terreno della pratica, dando luogo ad una *forma rigorosa* nell’applicazione dell’ideale»¹⁷; dove l’assolutezza si precisa come valore teoretico ed è propria del pensare, mentre la radicalità può caratterizzare l’azione, che pretende all’assolutezza e al contempo si deve confrontare con una realtà esperienziale che spesso non è configurata ad accogliere immediatamente l’azione con la sua intenzione.

Rigobello individua alcuni tipi o modelli teorici strutturati, organizzati, articolati, «che hanno la possibilità di costituire uno schema ripetibile in una varietà di situazioni e capace così di diventare una proposta interpretativa di una varietà di posizioni ideali e di azioni pratiche»¹⁸. Il modello, quale schema che precisa il discorso trascendentale ampiamente sviluppato in *Legge morale e mondo della vita*, manifesta così una duplice natura, teorica e storiografica. Quando la radicalità si declina come “opposizione eroica” alla limitatezza dell’esperienza, il compito della morale si presenta come “esortazione polemica”, così la definisce Rigobello; e l’ideale di questa radicalità, colui che la incarna, è Socrate. In particolare l’attenzione è rivolta al Socrate del *Gorgia* platonico, che si scontra nel dialogo con Callicle, figura che interpreta una sorta di radicalità opposta a quella socratica, ossia incarna la spregiudicatezza della legge del più forte, dell’intervento volto a piegare la realtà alle proprie costruzioni¹⁹. Rispetto al Socrate platonico che negli sviluppi successivi al *Gorgia* approda alla seconda navigazione, Spinoza delinea una diversa risposta; a proposito di questo secondo modello storiografico Rigobello afferma: «La non assolutezza dell’esperienza acquista un valore diverso se l’assoluto cui si contrappone non è il mondo ideale platonico, un assoluto trascendente, ma la sostanza immanente di Spinoza»²⁰. Questo comporta la trasfigurazione dell’esperienza vista *sub aeternitatis specie*, che si realizza sulla base di una partecipazione intellettuale, un elevarsi a Dio che eleva insieme il tutto dell’esperienza.

¹⁷ A. Rigobello, *Modelli storiografici di educazione morale*, cit., p. 11.

¹⁸ *Ibid.*, p. 14.

¹⁹ *Ibid.*, p. 15.

²⁰ *Ibid.*

La radicalità di questo modello individuato da Rigobello non è nella polemica, quanto nel cogliere la “connessione costitutiva” fra le strutture del pensiero e quelle della realtà: in tal modo Spinoza fa emergere la “logica interna” della radicalità.

Riguardo al modello del formalismo kantiano Rigobello sottolinea che da un lato Kant lascia l’esperienza al dominio del meccanicismo, con tutti i problemi che questo comporta, e, dall’altro, risolve l’azione morale stessa «nelle sue condizioni formali razionali (della ragion pura nel suo uso pratico)»²¹. Così la morale kantiana rappresenta la riflessione limite per la delucidazione della logica interna dell’agire morale, in quanto ne evidenzia l’assolutezza, anche rispetto alla metafisica, l’accesso alla quale non è conoscitivo: questo non è certo un limite, ricondurla al pensare è ricondurla sul terreno proprio.

4. Nell’orizzonte contemporaneo il venir meno della fiducia non solo nella metafisica, ma anche nella razionalità, mette in crisi la declinazione del rapporto fra la finitezza dell’esperienza e l’avvertenza dell’assoluto (variamente intesa). Questo ha prodotto, secondo Rigobello, una molteplicità di atteggiamenti morali anche radicali in quanto non rinunciano all’esigenza dell’assolutezza, pur avvertendo l’impossibilità di un effettivo rapporto. Riguardo a queste prospettive Rigobello non parla di modelli, né di schemi; ritiene invece possibile condurre una descrizione fenomenologica del vario atteggiarsi della morale radicale, delle figure emblematiche della nuova radicalità. Così ad esempio dedica poche, ma intense pagine, a Wittgenstein, alla sua affermazione per cui la morale rientra nell’ambito del Mistico²². E, ancora, Rigobello dialoga con il Sartre del non senso costitutivo dell’esistenza in *L’essere e il nulla* e in *La nausea*, il Sartre che approda all’uomo come “inutile passione”, rispetto al quale la presenza dell’altro costituisce un affronto: questo dà luogo ad una morale radicale nella sua contraddittorietà (il soggetto è libero di scegliere, ma ciò limita la sua libertà che non è più assoluta). Invece, riguardo ad Albert Camus, Rigobello sottolinea che pensa e vive intensamente l’assurdità della situazione dell’uomo nel mondo: la soluzione non è consolatoria o anche evasiva, non si risolve nell’accettazione della situazione, ma nella rivolta, che diventa anche compassione per la comune situazione: «Mi rivolto, dunque siamo»²³. Il radicalismo morale di Camus si situa, sottolinea Rigobello, fra l’av-

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 136.

²³ A. Camus, *L’uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 1958, p. 33.

vertenza dolorosa della contraddizione e la decisione di resistere fino alla proposta di una santità senza Dio, una radicalità morale fuori dal cristianesimo. Anche Bonhoeffer manifesta secondo Rigobello aspetti di radicalità laica pur essendo nell'alveo del cristianesimo; sulla base della distinzione fra fede e religione, la vita morale dell'uomo di fede si contrappone in Bonhoeffer all'osservanza dell'uomo religioso. L'uscita dalla separatezza astrattamente autosufficiente dell'in sé metafisico consiste in Bonhoeffer nel vivere l'esser-nel-mondo secondo una temporalità scandita nell'incontro con Cristo, Dio incarnato, crocifisso e risorto.

Una prospettiva importante nel discorso rigobelliano è rappresentata dal personalismo di Mounier, in cui la relazione fra absolutezza ed esperienza è interpretata alla luce della trascendenza religiosa, e la condizione umana è intesa sulla base di un "ottimismo tragico" che si esprime ed opera nella "testimonianza". In Mounier la persona diventa «l'elemento risolutivo nel contesto della crisi»²⁴ e, facendo un bilancio delle sue riflessioni, Rigobello conclude: «Il discorso iniziato con la figura di Socrate, potrebbe ritornare al suo punto di partenza perché la proposta personalistica di una coscienza morale radicale e la sua presentazione come modello educativo, costituisce anch'esso una esortazione polemica»²⁵. Infatti, anche se i contesti sono mutati, nella prospettiva e nell'atteggiamento personalistico contemporaneo si rinnova la decisione socratica per una testimonianza eroica, per la quale si dà esortazione, ma non costrizione, e l'elemento critico è interno alla stessa dimensione esortativa, animato da una potente intenzione recuperatrice.

Di contro al bilancio ingeneroso di Ricoeur, che sembra annullare il concetto mounieriano di persona, invece Rigobello in *Modelli storiografici*, oltre che nelle altre opere, fa emergere il discorso teoretico contenuto nei testi mounieriani, anche nella psicologia come caratteriologia. In maniera equilibrata Rigobello esplicita e discute la *Grundstruktur*, la certezza morale che anima i filosofi affrontati e che ne segna la radicalità della proposta e l'impegno nella testimonianza: l'apertura e il rispetto nel dialogo rigoroso e critico, questo caratterizza il confronto fecondo di Rigobello con gli altri filosofi.

Furia Valori

²⁴ A. Rigobello, *Modelli storiografici di educazione morale*, cit., p. 159.

²⁵ *Ibid.*, pp. 159-160.

SOMMARIO

Il contributo centra l'attenzione sui *Modelli storiografici di educazione morale* di Armando Rigobello, in particolare sulla struttura del modello morale nel suo significato teoretico e nella sua radicalità, collocandolo nell'ambito della sua più ampia e approfondita ricerca fenomenologico-esistenziale e poi filosofico-ermeneutica, che accede al livello trascendentale del discorso morale, a quella che definisce "certezza morale".

SUMMARY

This contribution is focused on the Rigobello's book *Modelli storiografici di educazione morale*. In particular the aim of the paper is to show the structure of the moral model in its theoretical significance and radicality, by putting it in the context of the wider phenomenological and hermeneutical research proposed by Rigobello himself.

Persona e vita morale

di Luigi Alici

1. Silenzio sull'essenziale

Persona e vita morale sono come i due fuochi di un'ellisse, che identifica un nucleo generativo del pensiero di Armando Rigobello, attraversando l'intero arco della sua produzione, dalle opere più organiche e impegnative fino ai saggi meno noti e solo apparentemente "minori": una sorta di matrice generativa della sua ricerca, personalmente riscontrata e quasi toccata con mano nei miei lunghi anni di discepolato – esperienza davvero unica e preziosissima. Il dinamismo di questa polarità è, in un certo senso, il "non detto" che ha configurato la ricerca di Rigobello come "ermeneutica in ascolto", ispirandone il magistero più intenso e appassionato. Un "non detto" in senso bergsoniano, prima ancora che heideggeriano; quel «solo pensiero che un giorno si arresterà nel cielo del mondo, come una stella»¹, di cui parla Heidegger, viene letto da Rigobello come ricerca e attesa di un diverso modo di pensare: «all'essere – egli scrive commentando Heidegger – non si accede *attraverso* la conoscenza degli enti particolari, ma *nella* esperienza pensante della singolarità»². Ma è stato soprattutto Bergson, verso il quale Rigobello manifesta una costante attenzione critica, a ricordarci che «un filosofo degno di questo nome non ha detto che una cosa soltanto; o meglio, ha cercato di dirla, piuttosto che dirla veramente»³.

Forse la polarità di persona e vita morale potrebbe essere proprio l'«unica cosa» che Rigobello ha instancabilmente cercato e che traspare, quasi in controluce, nei suoi scritti. Con una differenza fondamentale, tuttavia, soprattutto rispetto a Heidegger, e in misura minore rispetto a

¹ M. Heidegger, *Pensiero e poesia*, a cura di A. Rigobello, Armando, Roma 1977, p. 35.

² A. Rigobello, *Introduzione*, loc. cit., p. 28.

³ H. Bergson, *L'intuition philosophique*, in Id., *Oeuvres*, Ed. du Centenaire, Paris 1970, p. 1350.

Bergson: più che aprirsi su un orizzonte impersonale, la sua ricerca ha una inconfondibile fisionomia interpersonale, *a parte ante* (nel soggetto che è in ricerca) e *a parte post* (nell'oggetto della ricerca, che non è mai veramente un oggetto, bensì *un altro soggetto*). Il volto personale offre altresì una preziosa mediazione analogica tra Dio e uomo: anziché risolversi in uno spazio vuoto e indifferente, la ricerca è essenzialmente una domanda con un radicale carattere autoimplicativo, in cui la vita della persona è già da sempre coinvolta in una circolarità di ascolto, dialogo, testimonianza. Prima di mettere in questione lo statuto della *filosofia morale*, la persona umana incontra, in sé e intorno a sé, la *vita morale*⁴.

In questo incontro, che imprime al pensiero filosofico un'originaria torsione riflessiva, l'inquietudine è il prezzo dell'autenticità, lasciando emergere la cifra agostiniana – prima ancora che heideggeriana – della Cura⁵. Lo potremmo dire anche con le parole di Charles Péguy, che trasmettono “un'aria di famiglia” al giovane Rigobello, studioso del personalismo francese: «Una grande filosofia non è quella che pronuncia giudizi definitivi, che instaura una verità definitiva. È quella che introduce un'inquietudine, che provoca uno scossone»⁶. Non a caso, lo stesso Rigobello, nel libro-intervista che appartiene agli ultimi anni della sua produzione, chiude il confronto con le sfide della situazione culturale odierna evocando il titolo di un libro di Guittou: «Silenzio sull'essenziale»⁷. Un silenzio ritenuto per certi aspetti deprecabile, ma per altri quasi inevitabile.

2. “Radicem radicis quaerere non possum”

Prima di esplorare le due linee tematiche che accreditano questa “postura di base” della ricerca rigobelliana, vorrei esplicitarne un presupposto speculativo: la natura mai esaustivamente definibile del plesso persona-vita morale è frutto di eccedenza di senso più che di insufficienza, o addirittura di assenza. L'affermazione suonerebbe arbitraria se tale

⁴ Personalmente sono debitore di tale approccio, che ho cercato di sviluppare nei primi due capitoli del mio libro *Filosofia morale*, La Scuola, Brescia 2011.

⁵ È il tema, molto caro a Rigobello, del *Factus eram ipse mihi magna quaestio* (*Conf.* 4,4,9), che è anche una fonte non secondaria, su questo punto, dello stesso Heidegger, il quale cita espressamente un passo analogo: *Factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii* (*Conf.* 10,16,25): cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 9, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1986⁶, p. 66.

⁶ C. Péguy, *Bergson e la filosofia bergsoniana*, tr. it. di C. Lardo, Edizioni Studium, Roma 2012, p. 64.

⁷ *Armando Rigobello, Vita e ricerca. Il senso dell'impegno filosofico*, intervista di Luca Alici, La Scuola, Brescia 2010, p. 98.

plesso fosse assimilabile a un orizzonte assolutamente irraggiungibile. In realtà, abbiamo qui a che fare con una radice più che con un orizzonte; una radice sempre tematizzabile, ma mai compiutamente oggettivabile. Potremmo ricordare le parole che Agostino adopera per evocare l'impossibilità di raggiungere, con un atto di totale autodominio, il mistero della libertà personale: «*Radicem radicis quaerere non possum*»⁸.

La paradossalità di questa radice – più vicina a noi di stessi e insieme irriducibile a ogni nostra cattura rappresentativa – è confermata dal fatto che Rigobello non le dedica una trattazione diretta e specifica, preferendo appunto una sorta di “silenzio sull'essenziale”. Esplorarne le ragioni esigerebbe di per sé un'opera di approfondimento di estremo interesse, ben più ampia di quanto non sia possibile in questa sede. Orientativamente si potrebbe rinviare, fra le fonti prossime, a Luigi Stefanini, maestro di Rigobello, soprattutto per una sua tesi di fondo: “La parola più bella di un poeta è quella che egli non dirà mai”. Un'idea analoga era stata maturata in ambito storico-religioso da Agostino Faggiotto, docente di Storia delle religioni nell'Università di Padova, di viva sensibilità rosminiana, di cui Rigobello seguì i corsi, apprezzandone in particolare la tematizzazione del religioso come eccedenza irriducibile a ogni rappresentazione⁹. Questo rinvio a un'eccedenza di senso riemerge in una temperie filosofica cui Rigobello ha guardato con simpatia; a cominciare da Gabriel Marcel, che si rifiuta di pensare la coscienza, quando l'io è a “tu per tu” con se stesso, come «un cerchio luminoso intorno al quale non ci sarebbero per essa che tenebre. Al contrario – afferma Marcel –, è l'ombra che sta al centro»¹⁰. Un'opacità non riducibile analiticamente impedisce una chiusura autoreferenziale dell'orizzonte ontologico, in cui il soggetto tenderebbe ad affermarsi come fondamento di se stesso. Tale tesi, appartenente alla grande tradizione del pensiero riflessivo, trova in Ricoeur – altro autore tenuto in particolare considerazione da Rigobello – una conferma esplicita¹¹.

Questa sorta di pudore che trattiene dal mettere a nudo la radice più profonda dell'interrogazione filosofica, coincidente con la persona dell'interrogante, riconduce il pensiero di Rigobello nell'alveo di quel processo, tipicamente italiano, che aveva guadagnato un'alterna-

⁸ C. Fort. 21.

⁹ Cfr. soprattutto A. Faggiotto, *La religione nell'esperienza umana. Saggi storici e filosofici*, Antenore, Padova 1967.

¹⁰ G. Marcel, *Diario metafisico*, in Id., *Essere e avere*, tr. it. di I. Poma, Esi, Napoli 1999, p. 9.

¹¹ Com'è noto, Ricoeur riconosce alla dialettica fra ipseità e alterità «la dote principale [...] di interdire al sé di occupare il posto del fondamento» (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, p. 432).

tiva all'attualismo gentiliano rielaborando la cifra spiritualista in una dimensione di finitezza creaturale; tale processo aveva trovato il suo approdo più maturo proprio nella nozione di persona, in una sintesi felice fra esistenza e trascendenza, limite e ulteriorità¹².

Grazie a questa discrezione appassionata – che non è non solo un dato metodologico – la ricerca evita di risolversi nella “via breve” di un intuizionismo essenzialista e facilmente risolutivo. Nasce da qui una singolare forma di interlocuzione critica: per un verso, in ascolto costante con una linea di pensiero – da Socrate e Agostino fino a Ricoeur – che offre suggestioni e conferme, sia pure nella forma di una *pars construens* evocata per lo più come apertura prospettica e sempre perfezionabile; per altro verso, nell'impegno a misurarsi in modo rigoroso con gli approcci che appaiono più refrattari e “inospitali” nei confronti della nozione di interiorità personale.

Il severo confronto con l'analitica kantiana, da quest'ultimo punto di vista, consente a Rigobello di denunciare i limiti del trascendentale, la cui logica «affonda le sue radici in una complessità interiore che l'Io penso, il plesso dei giudizi trascendentali eludono»¹³. Non a caso, è lo stesso Rigobello a motivare gli sviluppi della propria riflessione nel decennio dell'insegnamento perugino (inclusa *Legge morale e mondo della vita*) come “articolarioni tematiche” di questo guadagno critico¹⁴. L'indagine intorno alle avventure del trascendentale, che finisce per consumarsi “all'ombra del nichilismo”¹⁵, ne offre una conferma indiretta, ormai agli antipodi dello stupore contagioso suscitato dal *daimon* socratico e dal Platone della lettera VII, come pure della vertiginosa meditazione agostiniana intorno a colui che è «*interior intimo meo et superior summo meo*»¹⁶, fonte inesauribile del senso in quanto «*Verbum proles mentis*»¹⁷.

¹² «Il personalismo è prospettiva teoretica dello spiritualismo. Si tratta dello spiritualismo colto, non nella sua pienezza di attualità assoluta, ma nel momento itinerante, in quella processualità, in cui la meta è intenzionale e quindi vi è ancora, attuale, la distinzione di teoresi e prassi» (A. Rigobello, *Struttura e significato*, La Garangola, Padova 1971, p. 316).

¹³ A. Rigobello, *Un itinerario speculativo*, in A. Pieretti (a cura di), *Estraneità interiore e testimonianza*, Esi, Napoli 1995, p. 13. Per questo Kant «pur riconoscendo la necessità di una “dottrina pura dell'intelletto” – scriverà Rigobello molti anni più tardi –, non riesce a realizzarla» (*Vita e ricerca*, p. 49).

¹⁴ Cfr. A. Rigobello, *Un itinerario speculativo*, cit., p. 14.

¹⁵ È infatti “all'ombra del nichilismo”, come ci ricorda Rigobello, che il difficile equilibrio del trascendentale kantiano manifesta tutta la sua “precarietà gnoseologica”. Cfr. A. Rigobello, *Oltre il trascendentale*, Fondazione Ugo Spirito, Roma 1994, pp. 15-33.

¹⁶ Conf. 3,6,11.

¹⁷ «*Et est quaedam imago Trinitatis, ipsa mens, et notitia eius, quod est proles eius ac de se ipsa verbum eius, et amor tertius*» (*De trin* 9,12,18).

3. L'originario e la norma

Entro questo orizzonte due linee tematiche, in particolare, accolgono ed elaborano nella ricerca di Rigobello la tensione originaria di persona e vita morale. La prima è identificata dal titolo di una delle sue opere speculativamente più profonde: *Legge morale e mondo della vita*. Ammaestrato dal confronto con Kant, qui Rigobello individua una originale «via antropologica al trascendentale»¹⁸; prendere atto dei limiti del trascendentale, che impedisce l'autosufficienza dell'analitica, apre la domanda di assolutezza a un centro ulteriore di significato, in cui è racchiuso anche il riconoscimento della non esaustività della nostra partecipazione ad esso.

In questa prospettiva, il «trascendentale antropologico» evoca «la struttura o la dinamica del profondo, in ogni caso un elemento connesso a un nucleo centrale di significato»¹⁹. La lezione kantiana viene quindi trascritta da Rigobello sul terreno morale, con un duplice risultato: per un verso, una sana istanza critica preserva la via antropologica da un esito ingenuamente intuizionistico, poiché della natura umana si ha solo una conoscenza indiretta²⁰; per altro verso, alla riconosciuta impossibilità di autofondazione del trascendentale corrisponde una altrettanto impossibile autofondazione della morale che possa prescindere dalla centralità della persona: «la normatività si presenta come priva di carattere originario, ma in funzione mediatrice tra un centro di significato e la varietà delle situazioni»²¹.

L'istanza critica aiuta ad affrontare la “sfida antropologica” del nostro tempo: «Noi, colti dal dubbio antropologico e seguendone fino in fondo lo sviluppo, rimaniamo nel bel mezzo della vita concreta con tutte le sue relazioni, ma senza il puntello delle tradizioni, delle consuetudini e delle garanzie proprie di un contesto particolare che ci accoglie». Il dubbio antropologico, mosso da una «nostalgia di stupore originario»²², diviene dubbio esistenziale e «richiede una risposta che vada al di là delle strutture, al di là della conoscenza scientifica e della scoperta dell'interscambio simbolico tra scienze umane; chiede una certezza per vivere, una certezza appunto morale»²³, che «può essere considerata come l'ultima possibilità semantica del mondo della vita»²⁴.

¹⁸ A. Rigobello, *Legge morale e mondo della vita*, cit., p. 185.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 247.

²⁰ Cfr. *ibid.*, p. 213.

²¹ *Ibid.*, p. 224.

²² *Ibid.*, p. 252.

²³ *Ibid.*, p. 251.

²⁴ *Ibid.*, p. 253.

La seconda acquisizione impedisce un esito moralistico, che soffocherebbe il mondo della vita con un apparato normativo estrinseco. Se attraversato da una nostalgia di stupore originario, il mondo della vita lascia affiorare una certezza che può dirsi morale in quanto già da sempre responsabilmente vincolata a una interpretazione radicale e non riduttiva del vivere: «la certezza morale è come la sintesi delle intenzionalità semantiche che urgono nel mondo della vita, e ne rappresenta l'ultima, la più alta possibilità di significato»²⁵. L'ancoraggio personale di quest'atto di radicalizzazione non è quindi una vaga possibilità intellettuale, ma ne esprime l'intenzionalità etico-metafisica più profonda, in cui avvertimento dell'assolutezza del significato e consapevolezza del carattere morale della nostra partecipazione ad esso stanno insieme. Proprio per questo, la certezza morale è la *Grundstruktur* che consente di superare ogni particolarismo soggettivo: «L'uomo ritrova un punto di convergenza con tutti gli altri uomini nel reperire il contesto unitario di significato ove colloca la varietà delle sue operazioni intenzionali ed ove esperisce una assolutezza che giustifica lo slancio della vita»²⁶.

In questo senso, scrive Rigobello, «la certezza morale è elemento conclusivo di un referto di antropologia fenomenologica trascendentale ed insieme contiene già il paradigma dell'interpretazione»²⁷. Questo testo rappresenta, a mio giudizio, uno degli approdi più fecondi della riflessione morale di Rigobello, che non a caso torna a ispirare i suoi ultimi scritti, caratterizzati da un impegnativo scavo teoretico²⁸.

4. La differenza interiore

Una ulteriore linea tematica prende corpo attraverso una rilettura del tema dell'interiorità, resa possibile da un'audace forma d'interlocuzione critica con Agostino e Husserl. Le due opere che offrono il contributo più importante in questa direzione sono *Autenticità nella differenza* ed *Estraneità interiore*. Limitando l'analisi a pochi cenni, relativi soprat-

²⁵ *Ibid.*, p. 254.

²⁶ *Ibid.*, pp. 257-258.

²⁷ *Ibid.*, p. 255.

²⁸ Dopo *Immanenza metodica e trascendenza regolativa* (Edizioni Studium, Roma 2004), si segnalano i seguenti libri, editi da Rubbettino: *L'apriori ermeneutico. Domanda di senso e condizione umana* (2007); *Prossimità e ulteriorità. Una ricerca ontologica per una filosofia prima* (2009); *L'intenzionalità rovesciata. Alle forme della cultura all'originario* (2010); *Struttura ed evento. Tempo di vivere, tempo di dare testimonianza alla vita, la vita come testimonianza* (2012); *Dalla pluralità delle ermeneutiche all'allargamento della razionalità* (2014).

tutto al versante morale, vorrei rilevare anzitutto lo sviluppo originale del tema dell'interiorità²⁹. Il confronto – cordiale ma non acritico – con il pensiero contemporaneo (Husserl, Heidegger e Ricoeur, soprattutto) consente a Rigobello di ricalibrare la via della *intentio*³⁰ attraverso un'audace operazione speculativa, che vuole ritornare attraverso una “radicalizzazione capovolta” dell'impianto husserliano alla segreta radice agostiniana: «in questa riduzione nella riduzione capovolta verso l'alto, verso il complesso, il residuo [...] ci appare come un *nucleo di senso* che nella sua assolutezza apodittica è *estraneo* alla nostra coscienza o, per lo meno, è avvertito come estraneo»³¹.

Questo «contesto ontologico, intenzionalmente metafisico» suggerisce un collegamento non scontato tra interiorità e differenza: «l'estraneità interiore appare come l'interpretazione prospettica dell'autenticità nella differenza»³². La fecondità di questo incrocio speculativo, secondo Rigobello è di per sé moralmente connotata: «Autenticità nella differenza – egli scrive – è una espressione che può essere considerata un manifesto di vita morale [...] cogliere una presenza intima ed estranea nella profondità della coscienza determina un'atmosfera etica, ossia una pensosa consapevolezza della propria singolare condizione nel cosmo»³³.

Il riconoscimento del limite, ricondotto a una condizione umana sospesa tra assolutezza di senso e precarietà dell'esistere, in quanto «universale vissuto nell'ambito della singolarità»³⁴, non ha nulla di irenistico né di individualistico: per un verso, comporta «una lotta per il riconoscimento delle articolazioni della realtà contro le suggestioni delle unificazioni totalizzanti»³⁵; per altro verso, la «dolorosa constatazione di intenzionalità interrotte»³⁶ genera, nel difficile cammino per adeguare l'intenzionalità di senso, solidarietà comunitarie da vivere storicamente nell'ardua ascesi della testimonianza.

Ed è proprio nella cifra della testimonianza che sembra riassumersi, in Rigobello, il senso più profondo dell'incontro tra persona e vita

²⁹ Interessante, in proposito, il confronto con M.F. Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, Marzorati, Milano 1960; L'Epos, Palermo 2003.

³⁰ Centrale, al riguardo, il saggio “*Intentio-extensio-distentio*”, *modello ermeneutico dell'antropologia agostiniana*, in AA. VV., *Scritti in onore di Carlo Giacon*, Antenore, Padova 1972, p. 135-146.

³¹ A. Rigobello, *L'estraneità interiore*, Edizioni Studium, Roma 2001, p. 58.

³² *Ibid.*, pp. 153-154.

³³ A. Rigobello, *Autenticità nella differenza*, Edizioni Studium, Roma 1989, p. 66.

³⁴ A. Rigobello, *Struttura e significato*, cit., p. 318.

³⁵ A. Rigobello, *Autenticità nella differenza*, cit., p. 69.

³⁶ *Ibid.*, p. 68.

morale: «L'azione di testimonianza – leggiamo in uno dei suoi testi più importanti – è un'epifania di verità che si è fatta consapevolezza interiore del testimone. Egli introduce nel mondo, per sé e per gli altri, un nuovo tipo di esperienza; l'esperienza della verità implicita nell'azione. È questa verità atematica, implicita, resa azione-immagine, gesto dell'uomo che ha la capacità di suscitare la vita morale, di svegliare le coscienze, di costringere alla "conoscenza di sé"»³⁷.

Nella tensione morale della testimonianza si riflette quel "socratismo cristiano" considerato da Rigobello come una forma di peculiare vocazione filosofica. Per questo, possiamo onorare la sua testimonianza con le parole, opportunamente adattate, che Bergson dedica ai "grandi propagatori di bene", nei quali si incarnerebbe una sorta di "morale superiore": «nulla essi domandano e tuttavia ottengono. Non hanno bisogno di esortare; non hanno che da esistere; la loro esistenza è un appello [...]. La natura di questo appello l'hanno conosciuta veramente solo quelli che si sono trovati in presenza di una grande personalità morale»³⁸.

Luigi Alici

SOMMARIO

Il rapporto tra persona e vita morale identifica un nucleo generativo profondo del pensiero di Rigobello, esplorato in senso speculativo e confrontato con un'ampia tradizione di pensiero. Due linee di pensiero concorrono a questo approfondimento: da un lato, la nozione di legge morale, posta a confronto con il mondo della vita; dall'altro, lo sviluppo originale del tema dell'interiorità, aperto al riconoscimento della trascendenza e insieme alla ricerca di una autenticità nella differenza.

SUMMARY

The relationship between person and moral life identifies a deep generative nucleus of the thought of Armando Rigobello, explored in a speculative sense and compared with a broad tradition of thought. Two lines of thought contribute to this deepening: on the one hand, the notion of moral law, compared with the world of life; on the other hand, the original development of the theme of interiority, open to the recognition of transcendence and to the search for authenticity in difference.

³⁷ A. Rigobello, *Legge morale e mondo della vita*, cit., pp. 273-274.

³⁸ H. Bergson, *Le due fonti della morale e religione*, a cura di M. Perrini, La Scuola, Brescia 1996, p. 145.

Persona, trascendentale e mondo della vita

Riflessioni sul pensiero di Armando Rigobello

di *Aurelio Rizzacasa*

1. *I limiti del trascendentale*

La filosofia di Armando Rigobello, collocata tra il pensiero italiano e quello tedesco, si inserisce nella cultura contemporanea attraverso un itinerario personalistico, esistenziale, fenomenologico ed ermeneutico. I concetti fondamentali di questo percorso ricco e aperto alle diverse istanze teoretiche ed etiche del pensiero religioso, ma suscettibile di accogliere anche le sfide del nichilismo, sono la “persona”, il “trascendentale” e il “mondo della vita”. Di fatto se consideriamo l’intera trattazione del suo pensiero filosofico ci accorgiamo che questi tre concetti costituiscono tre modelli filosofici da porre a confronto in una metodologia ricoeurianamente improntata al “conflitto delle interpretazioni”. Rigobello, rifiutando l’utopia e non accettando l’irenismo sterile della mediazione, contribuisce a vivacizzare la nostra cultura in una compresenza delle diversità che finiscono per dar luogo all’armonia olistica della complessità sistemica del sapere, suscettibile di aprirsi al futuro, valorizzando e integrando le differenze delle varie posizioni culturali. Relativamente al trascendentale, egli ritrova i limiti e le possibilità e problematizza concentrandosi sulle tre domande ancora kantiane: Cosa possiamo conoscere? Cosa dobbiamo fare? Cosa possiamo sperare?

In questo incontro, anziché orientarsi in senso ricoeuriano ad un trascendentale che ci abbandona, valorizza il trascendentale stesso come un “luogo non luogo”, in cui la metafisica tradizionale trova i suoi limiti senza però negare la possibilità di un riferimento fondativo di carattere ontologico. Ciò è possibile attraverso un’analisi interrogativa del trascendentale di Kant, elaborato dal filosofo tedesco nella situazio-

ne cognitiva dell'individuazione fondativa del giudizio determinante. Così il trascendentale stesso si presenta come una dimensione ineludibile della conoscenza umana aperto al rifiuto dello scetticismo sia pure collocato inevitabilmente a comprenderne una semantica caratterizzata dall'ombra del nichilismo. In questa direzione viene espressa la fedeltà al principio kantiano proprio della filosofia critica per cui il pensare prende le mosse dalla consapevolezza dimostrata nelle sue implicazioni dei limiti del conoscere.

Quindi, il mondo fenomenico si apre al mondo noumenico e il trascendentale, epistemologicamente riferito all'orizzonte della conoscenza scientifica, diviene compossibile rispetto ad un'apertura all'ulteriorità, anche se poi quest'ultima viene intuita nel mondo del conoscere e trova i suoi luoghi specifici nell'etica, nella religiosità e nell'estetica. Pertanto, commentando il pensiero di Rigobello, possiamo dire che egli propone filosoficamente un itinerario nel quale da Kant si va oltre Kant. Ciò comporta una valorizzazione del primato etico che, come vedremo, trova la sua enfattizzazione in una morale i cui principi si radicano nel mondo della vita, proprio per trovare in questo l'esigenza concreta di un'ulteriorità aperta alla trascendenza. Ciò accade naturalmente ed inevitabilmente in un orizzonte che si colloca oltre la conoscenza. Così la fenomenologia della conoscenza approda al recupero di un limite oltre il limite. Sono pertanto evidenti le radici speculative di un pensiero che trova in Agostino, Pascal e Kierkegaard le sue radici fondative. In tal modo, il superamento di Kant si trova nel rifiuto di un'universalità realizzata soltanto sul piano di un trascendentale che conduca eminentemente ad una logica del formalismo. Questa è l'intuizione che conduce Rigobello ad un'apertura al trascendentismo strutturata in un'argomentazione filosofica che non ritorna in modo pieno alla metafisica del realismo filosofico cristiano tradizionale. In questa chiave interpretativa il noumeno kantiano viene ulteriormente analizzato nel senso di evidenziarne una forma positiva, che proietta la pensabilità all'ulteriorità, e una forma negativa che, conducendo al nichilismo, manifesta la sua contraddittorietà.

2. *Oltre il trascendentale*

È evidente che il concetto filosofico di "persona", nel passaggio dall'ontologia tradizionale all'etica contemporanea, gioca un ruolo ermeneutico fondamentale poiché attraverso le posizioni combinate

di Stefanini e Mounier, Rigobello riesce a riattualizzare il pensiero di Agostino in una situazione in cui la persona stessa, in luogo di risolversi nell'intimismo della coscienza interiore soggettiva, si apre alla testimonianza. Ciò in una situazione sociale che permette di consolidare le riflessioni etiche tanto nel mondo dell'azione politica quanto nell'orizzonte ineffabile dell'apertura mistica di una spiritualità cristiana di impronta ecclesiale. Così l'ideologia viene trascesa dialogicamente nell'etica e la testimonianza religiosa viene valorizzata nell'incontro intersoggettivo dell'altro, che diviene prossimo nell'accoglienza e nel dono. Su questo piano occorre infatti tener conto dell'importanza storiografica di evitare la fusione ermeneutica degli orizzonti storici. Ciò in quanto metodologicamente occorre tener conto dell'apporto proprio della posizione storicistica che, rispettando la relatività delle culture, contribuisce ad un miglioramento dell'oggettività del messaggio che giunge a noi dalle epoche precedenti. Questo è vero anche se il nostro pensatore riconosce che il passaggio dalla tradizione all'oggi spesso apre lo spazio alle suggestioni. Egli infatti valorizza l'aspetto creativo insito nelle suggestioni stesse, le quali contribuiscono all'innovazione speculativa del pensiero filosofico. Comunque la questione del trascendentale viene superata attraverso un itinerario morale che, abbandonando le questioni teoretiche dell'ontologia, apre lo spazio della via etica della testimonianza. Il suo pensiero dunque si apre allusivamente all'ulteriorità.

Così il riferimento all'impegno esistenziale delle scelte etiche valorizza il carattere della testimonianza che rappresenta il non rappresentabile, avventurandosi nell'orizzonte problematico ma affascinante del non dicibile, dove la coerenza dell'impegno apre l'itinerario che incammina il pensiero verso i valori senza rimanere prigioniero della consequenzialità oggettiva delle deduzioni logico-dimostrative. Questa posizione permette un'apertura verso l'autentico come più proprio dell'originario, in quanto la meraviglia della via filosofica supera la distanza degli inizi a favore di una penetrazione nel mondo recondito e misterioso delle essenze. Uno degli argomenti che appartengono a questo orizzonte in parte teoretico e in parte etico, destinato ad oggettivare l'ulteriorità, viene desunto da Rigobello dalle considerazioni fenomenologiche di Husserl, allorché nelle sue *Meditazioni Cartesiane* tematizza il concetto di "estraneità interiore", con il quale viene superato il solipsismo e viene integrato il limite proprio del concetto di empatia. Questa via fenomenologica prelude alla successiva posizione ermeneutica nella quale Rigobello stesso propone il "pensare nella

differenza come prossimità”. Così, sempre attingendo al patrimonio esistenziale della testimonianza viene consolidato il ruolo della trascendenza sul piano dell’interiorità personale. Quindi emerge la persona nella coscienza soggettiva interiore. Ciò in quanto, anche la ripresa della coscienza intenzionale di impronta fenomenologica si apre all’ascolto del senso. Così l’oggettività del mondo viene autenticata dalla comunicazione intersoggettiva.

A tal riguardo sono evidenti i riferimenti all’illuminazione interiore desunti da un agostinismo di base del nostro pensatore. Del resto non va in ogni caso dimenticato che la persona assume una posizione centrale in merito al significato degli atti intenzionali e delle prospettive interpretative. Si tratta di estendere dal piano ontologico a quello metodologico il concetto di persona come una vera e propria ipotesi di lavoro che permette di esistenzializzare il trascendentale ma anche di interiorizzare i valori etico-religiosi, il che viene compiuto senza trascurare la situazione della cultura filosofica odierna che valorizza la pluralità delle interpretazioni. Pertanto, sempre su una base fenomenologica, il nostro filosofo tematizza, integrandolo con il concetto di persona, la centralità della corporeità che a partire dalla consapevolezza soggettiva del corpo proprio si apre alla relazione intersoggettiva del mondo della vita in tutte le sue istanze situazionali. Infatti se è vero che il proprio e l’estraneo si contrappongono è anche altrettanto vero che le due posizioni esistenziali di tipo prospettico sono anche destinate a completarsi. Pertanto è possibile su questo piano il passaggio esistenziale dal solipsismo alla comunione. Quindi va ribadito che la persona è di fatto un’istanza etica con un’esigenza fondativa. Si tratta di un “trascendentale esistenzializzato”. Ciò in quanto non possiamo dimenticare che l’essenza della persona è la sua attività intenzionale. Queste conclusioni permettono a Rigobello di superare la fragilità teoretica dei presupposti propri dei due personalismi di Stefanini e Mounier.

3. Legge morale e mondo della vita

Il prodotto teoreticamente più solido del pensiero di Rigobello è quello nel quale la fenomenologia gli ha permesso, attraverso il concetto di mondo della vita, di stabilire un legame profondo di natura etica tra la persona e il trascendentale. Così possiamo parlare di tre modelli posti a confronto dai quali traggono origine le premesse per uno sviluppo ermeneutico della sua posizione filosofica. Questo è quanto accade nella

sua opera fondamentale *Legge morale e mondo della vita*. In quest'opera come vedremo si gettano le basi di una filosofia destinata poi ad ulteriori confronti e a diversi sviluppi, nella quale il personalismo costituirà sempre l'elemento portante delle diverse analisi speculative. In questo quadro dobbiamo senz'altro ricordare che i principali autori di riferimento dell'itinerario speculativo sono: Agostino, Kant, Husserl, Scheler, Heidegger, Gadamer e, nell'ambito italiano, Stefanini, Carlini, Pareyson. I presupposti speculativi della sua posizione possiamo tuttavia trovarli nel pensiero italiano a partire da autori quali Stefanini, Guzzo, Battaglia, Sciacca.

In realtà, Rigobello percorre un itinerario complessivo che dal personalismo giunge all'antropologia fenomenologico-esistenziale. In definitiva nella sua filosofia non possiamo dimenticare il riferimento socratico al primato del dialogo. Ciò comporta, nell'insieme dei riferimenti e in base alla molteplicità delle eredità culturali raccolte, una consapevolezza della crisi metodologica percorsa dal pensiero contemporaneo in tutti i suoi aspetti e in tutte le sue implicazioni. È ovvio che il contesto del personalismo di Rigobello è pur sempre un vero e proprio contesto esistenziale. Ciò significa che il confronto dei modelli filosofici si imposta nel "conflitto delle interpretazioni".

Quanto detto rende tale filosofia maggiormente duttile e dialogica predisponendo anche l'orizzonte ermeneutico sul quale si innesteranno le riflessioni degli ultimi anni di ricerca del nostro pensatore. Se compiamo una contaminazione tra il momento teoretico e quello morale della filosofia di Rigobello troviamo che possiamo giungere senz'altro alla conclusione in base alla quale nell'etica l'universale è uguale al trascendentale. Ciò comporta che è proprio l'esistenzializzazione del trascendentale a permettere una tematizzazione dell'universale in una via diversa da quella obbligata e formale evidenziata dalla logica nelle sue diverse espressioni. Quanto detto valorizza un significato della filosofia che lo allontana dal suo legame con il pensiero scientifico. Infatti Rigobello privilegia una componente sapienziale che stabilisce un equilibrio tra il pluralismo delle norme. In questo quadro si delinea un personalismo nel quale la dialettica dell'etica coinvolge i tre elementi costituiti dalla coscienza, dalle norme e dai valori. Di fatto, è proprio il mondo della vita che impone un discorso al limite, il cui confine fragile, indefinito e non determinabile è proprio il mistero dell'ulteriorità. In questo quadro le riflessioni filosofiche si avventurano alla ricerca dei modi specifici per incontrare l'umanità. Così il codice dei valori abbandona la sua astrattezza predisponendo le condizioni per una tematizzazione

delle diverse forme ed espressioni dei diritti umani. In questo senso sono le scienze umane che istaurano delle forme di collaborazione con la filosofia, la quale le supera ponendosi al vertice della cultura.

Il problema etico polarizzato sulla coscienza personale esige per una sua oggettivazione il coinvolgimento dell'interiorità per ricavare le condizioni di una certezza morale, il che lega le riflessioni di Rigobello alla tradizione delle filosofie della pratica proprie del pensiero cristiano. Tuttavia i suoi legami con la fenomenologia gli permettono di stabilire una forma di oggettività capace di coinvolgere le relazioni intersoggettive insieme alla situazionalità della storia e della collocazione nell'ambiente. Ciò pone al centro delle questioni il mondo della vita nella sua duplice forma husserliana di "mondo già dato" e di "mondo ancora da tematizzare". In questo quadro, il significato della vita viene ad essere una vera e propria espressione filosofica della meraviglia che ci sorprende nello stupore e che ci coinvolge nell'ammirazione secondo le diverse enfattizzazioni semantiche del contenuto del verbo greco *thaumazein*. Del resto esistenzialmente per Rigobello il mondo della vita è il mondo dell'uomo: è proprio la vita come enigma e come problema non risolto che chiede un significato e quindi suscita nel filosofo una forma del pensiero interrogativo che heideggerianamente coinvolge l'interrogante e di ciò Rigobello non si dimentica.

Su tale linea il dubbio antropologico apre il sospetto sull'universalità dei valori. Così si tematizza una forma di certezza diversa sul mondo della vita. Da un punto di vista storico però il mondo della vita non assume solo il significato posseduto nel quadro della fenomenologia husserliana, poiché si articola in una serie di posizioni che dal fisicalismo giunge alla semantica speculativa. In questo quadro molteplice e poliedrico si colloca l'interpretazione della condizione umana. Del resto, come riconosce Rigobello, la nostra cultura vive una situazione di frontiera intesa come solitudine nella città. Così, come già detto, è proprio la certezza morale che si colloca nel mondo della vita con le sue diverse modalità espressive. In ogni caso, va ribadito che l'uomo è un essere in cammino guidato dall'autenticità come fedeltà al più proprio di se stesso.

In conclusione, va ricordato che l'ipotesi di lavoro formulata da Rigobello segue, per suo stesso riconoscimento, questi maestri del pensiero contemporaneo: Freud, Marx, Nietzsche, Lévi-Strauss, Husserl. Naturalmente, su questa base, il suo pensiero sapienziale fonda un'ermeneutica diretta al superamento degli autori citati. Ci auguriamo che le presenti riflessioni possano contribuire al chiarimento di alcuni nodi

fondamentali del pensiero di Rigobello, in una prospettiva metodologica di natura interrogativa che possa contribuire all'incremento di un futuro possibile per la filosofia in Italia.

Aurelio Rizzacasa

SOMMARIO

I tre concetti di persona, di trascendentale e di mondo della vita costituiscono nella filosofia di Rigobello tre modelli ermeneutici suscettibili di interpretare il reale sia da un punto di vista teoretico sia in una prospettiva morale. Inoltre, il suo itinerario filosofico così caratterizzato consente di dare una risposta significativa ai problemi del nostro tempo senza cadere nel nichilismo o nel relativismo scettico.

SUMMARY

The three concepts of "person", "transcendental" and "world of the life" constitute in the philosophy of Rigobello three hermeneutical models to interpret the reality in theoretical and moral perspective. Besides his philosophical itinerary so characterized, it allows to give a meaningful answer to the problems of our time without falling in the nihilism or sceptic relativism.

La ricerca filosofica e le scienze

Nota in margine a *Dalla pluralità delle ermeneutiche all'allargamento della razionalità* di Armando Rigobello

di Marco Buzzoni

1. Introduzione

Lo scopo di questo mio breve intervento è riprendere, da un angolo prospettico molto particolare, il problema del rapporto fra dimensione trascendentale ed ermeneutica nella filosofia di Rigobello, problema che in passato ho affrontato in modo più generale¹. Cercherò, in particolare, di difendere la tesi secondo cui, nel volumetto *Dalla pluralità delle ermeneutiche all'allargamento della razionalità*², l'autore suggerisce un nuovo aspetto dell'“a priori ermeneutico” che concerne la natura della riflessione filosofica e i suoi rapporti con le scienze particolari. Questo nuovo aspetto mi pare di grande interesse teoretico, anche se probabilmente – ma accennerò solo fugacemente a questo problema – potrebbe essere in conflitto con alcune delle tesi fondamentali delle opere precedenti.

Non v'è dubbio che *Dalla pluralità delle ermeneutiche all'allargamento della razionalità* riprende temi ben noti nella riflessione di Armando Rigobello, di cui fornisce un estremo distillato. Come scrive l'autore, può accadere che, tentando di definire meglio il proprio pen-

¹ M. Buzzoni, *Persona e trascendenza*, in A. Pieretti (a cura di), *Estraneità interiore e testimonianza. Studi in onore di Armando Rigobello*, ESI, Perugia 1995, pp. 439-452; Id., *Dal trascendentale verso il trascendente. A proposito di L'estraneità interiore di Armando Rigobello*, in *Studium*, 98 (2002), pp. 405-414.

² A. Rigobello, *Dalla pluralità delle ermeneutiche all'allargamento della razionalità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014. D'ora innanzi, le citazioni da questo volume si limiteranno all'indicazione delle sole pagine.

siero, ne derivi «qualcosa di parzialmente diverso, una riconsiderazione da una prospettiva più ampia» (p. 5). Nella percezione dell'autore, quindi, per un verso il testo di cui intendiamo occuparci persegue l'obiettivo di una migliore definizione e approfondimento di uno stesso pensiero; ma per altro verso è forse anche riuscito a pensare "qualcosa di parzialmente diverso", la cui diversità deriverebbe da "una riconsiderazione da una prospettiva più ampia".

Queste affermazioni, alla luce della produzione filosofica precedente di Rigobello, non possono non far sorgere due domande: 1) Diverso in che senso? 2) Qual è la prospettiva più ampia cui si allude in questo passo? L'ipotesi, che avanzo con tutte le riserve di un caso che rimane comunque assai arduo e complesso, è che l'intreccio fra piano esistenziale e trascendentale, che per un verso indubbiamente attraversa ogni scritto di Rigobello, per altro verso si è qui soprattutto concretizzato nella forma di una riflessione sulla natura della filosofia, che, pur perseguendo uno stesso ideale di allargamento del concetto di ragione, aggiunge una nota nuova, concernente il rapporto che intercorre fra la ragione filosofica e la ragione scientifica. In questo scritto, come cercherò di mostrare, Rigobello, senza affatto rinunciare alla tesi della differenza radicale e qualitativa della filosofia dalle scienze particolari, coglie un'analogia fra queste e quella che non mi pare fosse emersa negli scritti precedenti dell'autore, ma che ha una innegabile importanza teoretica, poiché consente al tempo stesso di cogliere, proprio mentre ne segna i limiti, un elemento importante di verità della concezione naturalistica della filosofia.

2. *L'apriori ermeneutico e la filosofia come domanda radicale di senso*

Per entrare subito *in medias res*, citerò anzitutto alcuni passi di Rigobello. La cifra cui subito Rigobello collega la filosofia è la nozione di "apriori ermeneutico", che si pone alla confluenza di piano trascendentale e piano esistenziale: «La condizione ermeneutica è condizione trascendentale. L'apriori di questo trascendentale è l'irrinunciabile domanda di senso, la risposta a questa domanda interrompe l'indefinito rinvio. Siamo strutturati nel positivo, e ciò precede il dubbio e stimola la ricerca. Questo avvertimento pregiudiziale a ogni ragionamento costituisce *l'apriori ermeneutico*, forma trascendentale del consistere dell'uomo. Questo apriori ermeneutico ci costituisce nell'esserci, nell'essere in via ed è ciò che dà senso alla vita» (p. 29). E ancora: «*L'apriori ermeneutico*

è il luogo genetico della domanda trascendentale perché, pur essendo condizione formale di ogni singola interpretazione, non esaurisce lo slancio originario (*Ursprung*) nei singoli atti interpretativi, li condiziona, li precede e li supera, ne è il *fondamento*. È quindi trascendentale, in analogia al giudizio trascendentale kantiano. Sintesi a priori come in Kant, con alcune differenze sostanziali. Mentre in Kant l'ideale trascendentale è una illusione trascendentale, nella prospettiva che stiamo illustrando è a fondamento dello slancio originario (che Kant invece attribuisce alla semplice spontaneità). Il senso è costitutivo come fondamento e regolativo nelle singole applicazioni, ossia nelle singole interpretazioni particolari» (p. 18).

È, questo, un tema ben noto dei più recenti scritti di Rigobello e non mi è possibile soffermarmi qui su di esso quanto il suo spessore teorico certo richiederebbe. Mi soffermerò su un solo aspetto problematico, che è sia rilevante dal punto di vista teoretico sia funzionale agli scopi del mio intervento, e che si può esprimere mediante la seguente domanda: in quale modo cogliamo questo senso costitutivo della nostra esistenza? La risposta di Rigobello, per un verso, ricorre a un concetto ben noto della tradizione filosofica, e cioè quello dell'intuizione intellettuale: «La risposta a una domanda trascendentale di senso non può essere un continuo domandare tra evasione e disperazione. L'essere precede il non-essere. Se vogliamo mantenere il discorso su di un piano filosofico, consapevoli della rottura metodologica ma senza ricorrere a esperienze religiose, ad atteggiamenti mistici, occorre fare riferimento all'intuizione intellettuale. Essa è l'atto noetico con cui perveniamo, in particolari esperienze intensamente vissute, a cogliere il senso dell'essere, il fondamento della realtà appreso in forma atematica, che risveglia in noi l'intuizione di un consistere originario, la capacità di svincolarlo dal volto sensibile dell'immagine» (p. 29). E ancora: «Questa intuizione intellettuale si rivela in qualche modo analoga *all'apriori ermeneutico*, e ci ricorda l'intelletto attivo di Aristotele o quella presenza più intima a noi di noi stessi di cui parla Agostino» (pp. 29-30).

Ma fin dove può giungere questa intuizione? Quali contenuti particolari è in grado di cogliere?

La risposta di Rigobello presenta, a ben vedere, due aspetti, che sono strettamente connessi l'uno con l'altro, perché corrispondono all'intrinseca duplicità dell'"a priori ermeneutico". Per un verso, ricollegandosi alla tradizione fenomenologico-esistenzialistica, soprattutto cristiana (Marcel, Ricoeur, ecc.), egli risponde che questa intuizione ci rivela un'ineludibile domanda intorno al senso ultimo dell'esisten-

za, che fonda l'irriducibilità trascendentale della persona umana, ma che le scienze empiriche, come tali, non possono mai soddisfare. Con riferimento alla *Grammatica dell'assenso* di Newman, per esempio, egli insiste sull'impossibilità di porre la domanda filosofica senza coinvolgere *ab initio* l'interrogante stesso: «La filosofia è [...] non soltanto impegno nella ricerca, ma atteggiamento che investe la vita nel suo insieme. L'assenso è un atto intellettuale e anche esistenziale. La concatenazione logica sillogistica non è sufficiente, occorre una *koinonìa* tra il pensato e il vissuto, un coinvolgimento» (p. 47).

3. Ricerca filosofica e scienze empiriche

Che ne è allora della razionalità scientifica? L'intuizione intellettuale non è certamente conoscenza scientifica. Ebbene, pur senza ridurre in alcun modo la filosofia alle scienze particolari, mi sembra che Rigobello non intenda affatto sostenere l'esistenza di un metodo di ricerca peculiare del filosofo in quanto tale, nel concreto esercizio del suo filosofare. Ciò, mi pare, è chiaramente suggerito nel passo che segue: «La *metodologia dell'inverificabile* è in fondo la ricerca rigorosa del nostro esserci, riassunta mirabilmente da Kant nella triplice domanda: che cosa posso sapere, che cosa devo fare, che cosa mi è concesso sperare [...]. La terza domanda si situa certamente fuori di un rigoroso illuminismo, Kant la colloca esplicitamente nell'ambito della fede religiosa. La *metodologia dell'inverificabile* può giovare di tutte le metodiche delle varie discipline scientifiche, ma contemporaneamente inscrivere le conoscenze che acquisisce nell'orizzonte dell'inverificabile che ci supera e insieme ci fonda. Elementi di metodologia dell'inverificabile potremmo ravvisarli nella scepsti platonica, nell'inquietudine agostiniana, nelle ragioni del cuore di Pascal. In sintesi si tratta dell'uomo che pensa mettendo in questione se stesso. Siamo di fronte a un "allargarsi della ragione" in una razionalità più complessa in cui si può collocare anche lo sguardo oltre il confine di Kant, inscritto in una ragione post-illuministica, in una fenomenologia in cui anche il *neosocratismo* e *l'homo viator* di Marcel possono trovare il loro ambito» (p. 35).

Ora, a prima vista il passo sembra configurare una contrapposizione fra la filosofia e le scienze. La filosofia, infatti, sembrerebbe essere rappresentata, per un verso, da quella che egli, sulle orme di Marcel, chiama la metodologia dell'inverificabile, che oltrepassa la ragione scientifica, la quale non può essere considerata l'unica forma di co-

noscenza rigorosa. So bene che questo è un tema che percorre gran parte delle opere di Rigobello. Ma, se consideriamo attentamente il testo, ci accorgiamo che esso contiene una nota almeno parzialmente nuova. Abbiamo visto, infatti, che la metodologia dell'inverificabile "può giovare di tutte le metodiche delle varie discipline scientifiche". Il passo, proprio nel momento che difende l'irriducibilità dello statuto del discorso filosofico, a ben vedere, rivendica anche l'impossibilità di separare la filosofia dalle scienze particolari (e viceversa).

Mi pare che qui traspaia una tesi di grande interesse circa il rapporto tra la filosofia e le scienze, perché sembra proprio questo ciò che richiede un concetto sufficientemente ampio di ragione. Certo, come ho già accennato, per Rigobello le scienze particolari procedono in linea di principio con grande sicurezza verso la verifica delle loro asserzioni (che, aggiungerei, riguardano oggetti posti davanti a sé, resi estranei, almeno in un senso importante, alla persona umana grazie alla loro oggettivazione tecnica in "macchine sperimentali" funzionanti³), mentre la seconda pone questioni che non possono prescindere da chi s'interroga (e, in ultima istanza, solleva la questione radicale del senso).

E tuttavia su un punto importante la ricerca scientifica e quella filosofica non si distinguono. Dopo essersi chiesto se la filosofia abbia un senso che potremmo dire etico-pedagogico, Rigobello risponde positivamente, ma nella misura in cui la sua finalità ultima è lo sviluppo della persona. Ma proprio da questa risposta egli ricava la tesi in questione. Poiché la finalità della filosofia è appunto lo sviluppo della persona, essa non può avere un solo metodo di ricerca: «Ciò comporta una autonoma formazione interiore e, sul piano della ricerca, una pluralità di metodi. Ogni teoria scientifica non va considerata come una conoscenza definitiva, ma sempre esposta a diversi possibili sviluppi. [...] *La stessa pluralità di metodi indica non solo i limiti che la ricerca incontra nel suo esercizio, ma anche la capacità di riproporre ulteriori prospettive*» (p. 48; il corsivo è mio).

Mi pare perciò di non forzare troppo il testo in discussione, dicendo che in esso, fra l'altro, emerge una concezione al tempo stesso "esistenziale" e "analitica" del rapporto tra le scienze e la filosofia: in quanto richiesta radicale di senso posta dalla e per la persona umana, la filosofia è, al pari di ogni disciplina empirica che voglia presentarsi come scienza, criticità radicale senza compromessi, richiesta incondizionata di verità.

³ Cfr. M. Buzzoni, *Thought Experiment in the Natural Sciences. An Operational and Reflective-Transcendental Conception*, Königshausen+Neumann, Würzburg 2008, pp. 59 ss.

La concezione del rapporto tra filosofia e scienze particolari che mi pare delinearli nello scritto in discussione evita due vedute opposte: da un lato, la soluzione del naturalismo d'impostazione analitica, dall'altro quella dell'antinaturalismo di tipo fenomenologico-esistenzialistico. Vorrei esprimerla concisamente come segue.

Per un verso, l'indagine filosofica è attraversata dall'inizio alla fine dal "conosci te stesso", e questo rende la filosofia irriducibile alle scienze particolari: la sua criticità è anche riflessiva, perché riguarda il solo essere che, per quanto ne sappiamo, può sollevare – e di fatto solleva – ogni domanda, inclusa quella che concerne se stesso. Ma per altro verso la filosofia, non diversamente dalla scienza, non dispone di metodi particolari, tranne quello delle sue possibilità di critica. È, se si vuole, un altro modo di esprimere l'eterna lezione socratica secondo cui l'uomo più sapiente (e saggio) sa di non disporre d'alcun metodo risolutivo particolare. L'indagine di Socrate, l'indagine della filosofia, dipende di volta in volta da metodi particolari sempre diversi, inclusi quelli scientifici.

Questa è in certo senso la verità d'ogni variante dell'odierno naturalismo, persino di quelle più estreme, che però non possono coerentemente riconoscere la vera ragione di ciò, che lo scritto di Rigobello almeno suggerisce: soltanto se le cose stanno in questi termini, la filosofia – o meglio ancora la sua capacità di sollevare il quesito radicale del senso ultimo dell'esistenza – può aiutare la persona umana, nella varia e imprevedibile fenomenologia della sua esistenza concreta, a comprendere il senso ultimo della sua esistenza, contribuendo a dare una risposta alla domanda radicale di senso⁴.

4. Conclusione

Come abbiamo visto, nelle prime pagine dello scritto di cui ci siamo occupati, Armando Rigobello nota che può accadere che, tentando di definire meglio il proprio pensiero, ne risulti «qualcosa di parzialmente diverso, una riconsiderazione da una prospettiva più ampia» (p. 5). Chi conosce la produzione filosofica precedente di questo autore non può non porsi almeno le due seguenti domande: 1) Diverso in che senso? 2) Qual è la prospettiva più ampia cui Rigobello sta alludendo?

⁴ Ho cercato di sviluppare questa tesi in M. Buzzoni, *Thought Experiments in Philosophy: A Neo-Kantian and Experimentalist Point of View*, Topoi 2016, doi:10.1007/s11245-016-9436-6.

Le risposte suggerite dalle precedenti considerazioni sono le seguenti: 1) l'intreccio fra piano esistenziale e trascendentale, che indubbiamente attraversa ogni scritto di Rigobello, si è qui concretizzato in una nota nuova rispetto alle riflessioni precedenti, una nota che, nonostante sia solo fuggacemente accennata, possiede secondo me un notevole interesse teoretico, e che riguarda i rapporti tra la filosofia e le scienze particolari; 2) senza togliere la loro differenza in linea di principio, emerge adesso un'importante nota comune: anche le scienze particolari, sia pure indirettamente, contribuiscono a quell'allargamento del concetto di ragione che, nelle opere precedenti, mi pare fosse essenzialmente riservato alla sola filosofia.

Marco Buzzoni

SOMMARIO

In *Dalla pluralità delle ermeneutiche all'allargamento della razionalità*, Armando Rigobello, tentando di definire meglio il proprio pensiero, sembra derivarne «qualcosa di parzialmente diverso, una riconsiderazione da una prospettiva più ampia». L'ipotesi che avanzo è che qui l'intreccio fra piano esistenziale e trascendentale presenta un aspetto nuovo, concernente il rapporto che intercorre fra la ragione filosofica e la ragione scientifica. In questo libro, senza rinunciare alla differenza qualitativa tra la filosofia e la scienza, Rigobello coglie un'analogia fra di esse non presente nei suoi scritti precedenti, ma che ha un'innegabile importanza teoretica, poiché, proprio mentre assegna loro limiti precisi, aiuta a riconoscere un elemento importante di verità nelle concezioni naturalistiche della filosofia.

SUMMARY

In *Dalla pluralità delle ermeneutiche all'allargamento della razionalità*, Armando Rigobello, while essentially seeking to express with greater exactness ideas that were already presented in his preceding work, supports that "something partially different emerged, a rethinking from a broader perspective". The answer I would suggest is that here the entanglement of existential and transcendental dimension assumes a new aspect, which pertains to the relationship between the philosophic and the scientific reason. In this book, without renouncing the difference in principle philosophy and science, Rigobello draws an analogy between them which was not present in his previous writings, but which is theoretically important because it helps acknowledging the element of truth in naturalistic conceptions of philosophy, while assigning to them their limits.

La scienza è il “futuro della filosofia, il suo esito consequenziale”?

di Lino Conti

«Chi non è più in grado di provare né stupore
né sorpresa è per così dire morto;
i suoi occhi
sono spenti»
(A. Einstein)

La nozione di filosofia, com'è noto, è stata investita nel corso della sua storia da un'ampia varietà di accezioni e di slittamenti semantici che hanno segnato la curvatura della sua metodologia e delle sue problematiche di fondo. È storicamente accertato che ad un'ampia gamma di attività intellettuali e culturali, comprendenti perfino le abilità in arti pratiche o poetiche, venne dato inizialmente il nome generico di filosofia. Grazie a questa originaria ampiezza denotativa, il termine filosofia venne utilizzato per indicare il vasto campo delle attività volte a soddisfare il “desiderio di cultura” in generale. Vuoi per l'ampiezza del suo dominio di applicazione, vuoi per l'intrinseco valore dei suoi risultati, la filosofia è stata tenuta in alta considerazione fino agli inizi della modernità. Non a caso Galilei, per motivi tutt'altro che disinteressati, pretendeva per sé il titolo di “filosofo” e Newton presentava come “filosofica” la sua monumentale opera del 1687, i rivoluzionari *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, contenenti nell'ultimo libro le celebri *Regulae Philosophandi*. La rivendicazione del titolo di “filosofi” da parte dei padri della rivoluzione scientifica non era affatto illegittima, visto che scienza e filosofia, *in statu nascenti*, erano in tutto e per tutto la stessa cosa: erano geneticamente indistinguibili. E di questa loro originaria identità aveva dato paradigmatica conferma il grande genio di Anassimandro, il cui unico frammento

autentico conservatosi è al contempo il primo scritto di filosofia e la prima cosmologia scientifica del mondo.

Oggi, osserva Armando Rigobello con garbata ironia, sembra che la filosofia attraversi una fase di salutare crescita, «tanto è diffuso l'impiego del termine "filosofia". Filosofia finisce per indicare qualunque contesto di argomentazione che serva a chiarire il senso di un documento, di una riforma, o anche più semplicemente particolari settori di esperienze come, ad esempio, un tipo di arredamento o un'iniziativa di sviluppo turistico. C'è una vera inflazione del termine filosofia e, come ogni inflazione, è sintomo di caduta di valore, di crisi estesa e profonda»¹. Sicuramente l'attuale ampliamento del dominio di applicazione del termine filosofia è direttamente proporzionale alla sua svalutazione. Tuttavia non sono le spinte inflazionarie generate da questi abusi semantici a preoccupare il filosofo. Non c'è nessun serio pericolo che la filosofia si dilegui nella logica dell'arredamento o dello sviluppo turistico. Secondo Rigobello sono piuttosto «alcune prospettive di cultura contemporanea» a mettere in discussione il diritto della filosofia «a continuare ad essere». Secondo tali prospettive «la filosofia anticipa in forma di costruzioni concettuali ciò che successivamente la scienza chiarisce con i suoi modelli connessi all'esperienza. La filosofia tramonterebbe quindi in uno spazio segnato dall'orizzonte epistemologico e la scienza sarebbe il futuro della filosofia, il suo esito consequenziale. Le scoperte scientifiche vanno infatti progressivamente restringendo l'area del nostro stupore e lo stupore che rimane a stimolo della nostra ricerca pare che attenda risposte scientifiche»².

Esiste veramente il rischio, denunciato a più riprese e in varie forme da Rigobello e da molti altri filosofi della «crisi», che la sopravvivenza della filosofia sia minacciata da una scienza che si presenta come il logico sostituto di tutte le ricerche filosofiche? È mai possibile che dopo un avventuroso viaggio attraverso idee creative, durato più di due millenni e mezzo, la filosofia sia arrivata al capolinea e non possa far altro che lasciare il suo testimone alla scienza?

Se guardiamo alle grandi svolte culturali che si sono verificate dalla seconda metà dell'Ottocento ai nostri giorni le preoccupazioni di Rigobello appaiono tutt'altro che ingiustificate e inedite. Sembra che proprio nel terreno dei rapporti tra filosofia e scienza (o meglio, certi modi di intendere la scienza) sia in gioco il futuro della filosofia e la sua stessa sopravvivenza.

¹ A. Rigobello, *Perché la filosofia*, La Scuola, Brescia 1979, p. 5.

² *Ibid.*, p. 7.

In una prima fase di sviluppo di questi rapporti si assiste al trasferimento del titolo di “filosofo” a scienziati del calibro di Darwin, Planck, Einstein, Heisenberg e Gödel. Per esempio, la collana *The Library of Living Philosophers*, ideata e curata da Arthur Schilpp, assegna ad Einstein il titolo di *Philosopher-Scientist*, titolo che gli dà il diritto di sedere nell’Olimpo della filosofia accanto a Russell, Dewey ed altri celebri filosofi. Ma ciò che legittima questa attribuzione non è più il tradizionale inserimento della scienza nell’ambito della filosofia, codificato dalla vetusta indistinzione tra fisica e filosofia naturale. Ciò che giustifica, secondo Adolf Harnack, il conferimento del titolo di filosofo ad un celebre scienziato è il fatto che ormai la filosofia sta abbandonando i suoi tradizionali ambiti disciplinari per trasferirsi interamente nel campo della ricerca scientifica. «La gente – scrive Harnack – si lamenta che la nostra generazione non abbia filosofi. Non è assolutamente vero: solo che i filosofi oggi appartengono a un’altra sezione, e si chiamano Planck e Einstein»³.

Preoccupati da questo dissolvimento della filosofia nell’ambito della scienza, quattordici filosofi americani, proprio negli anni in cui Rigobello scriveva il denso e avvincente saggio *Perché la filosofia*, si sono chiesti se la loro disciplina avesse o no un futuro. La loro risposta, depositata nel volume collettaneo *After Philosophy: End or Transformation*⁴, raggiunse un livello di acume sibillino tale da esalare l’infalsificabile oracolo: “forse che sì, forse che no”⁵. Risposte meno sibilline sono state avanzate invece da alcuni ben noti scienziati, che senza tentennamenti hanno dichiarato che oggi la filosofia non ha più nessun futuro. Il fisico teorico Lawrence Krauss, sostenitore dell’ardita tesi secondo cui «la distinzione stessa tra qualcosa e nulla è iniziata a svanire»⁶, in un articolo dell’aprile del 2012, pubblicato su *The Atlantic*, con l’eloquente titolo *La fisica ha reso obsolete filosofia e religione?* ha osservato che «i filosofi si sentono minacciati, e ne hanno tutte le ragioni, perché la scienza progredisce e la filosofia no»⁷. Ancor meno diplomatici di Krauss si erano mostrati i fisici Stephen Hawking e Leonard Mlodinow. Nel loro libro intitolato *Il grande disegno* avevano certificato, senza la minima ombra di mestizia, la morte della filosofia: «Gli uomini si sono

³ Cfr. A. Einstein, *Autobiografia scientifica*, Boringhieri, Torino 1979, p. 7.

⁴ K. Baynes, J. Bohoman, Th. McCarthy (edd.), *After Philosophy: End or Transformation*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1987.

⁵ Proprio a questa conclusione, secondo Horgan, arrivarono i quattordici filosofi che contribuirono al volume collettaneo *After Philosophy* (cfr. G. Horgan, *La fine della scienza*, Adelphi, Milano 1998, p. 96).

⁶ L. Krauss, *L’universo dal nulla*, Macro Edizioni, Cesena 2013, p. 168.

⁷ *Ibid.*, pp. 7-14.

sempre posti una moltitudine di interrogativi. Come possiamo comprendere il mondo in cui ci troviamo? Come si comporta l'universo? Qual è la natura della realtà? Che origine ha tutto ciò? L'universo ha avuto bisogno di un creatore? [...] Per secoli questi interrogativi sono stati di pertinenza della filosofia, ma la filosofia è morta, non avendo tenuto il passo degli sviluppi più recenti della scienza e in particolare della fisica. Così sono stati gli scienziati a raccogliere la fiaccola nella nostra ricerca della conoscenza»⁸.

Prendendo a bersaglio soprattutto la filosofia della scienza, Steven Weinberg non ha lesinato alte dosi di critiche taglienti. Nel suo libro *Il sogno dell'unità dell'universo*⁹ dedica un intero capitolo, intitolato *Contro la filosofia*, al dileggio di quest'ultima giocando sulla contrapposizione fra l'“irragionevole efficacia della matematica” e l'“irragionevole inefficacia della filosofia”. Considerazioni analoghe, tutt'altro che infrequenti nella comunità scientifica, si ritrovano anche nell'ultimo numero della rivista *Le Scienze*, dove Edoardo Boncinelli ribadisce che oggi «la filosofia con le sue assunzioni, si presenta più come un ostacolo che come un fattore di progresso per la scienza»¹⁰. Non stupisce quindi che lo storico Jürgen Renn arrivi a dire che attualmente «il ruolo della scienza stessa in Europa – a causa di un'evoluzione storica che l'ha portata a prendere il posto della filosofia – funge da impresa concorrente della religione»¹¹. E si tratterebbe sicuramente di un'impresa concorrente destinata al pieno successo, visto che per Krauss, «la teologia non ha dato alcun contributo alla conoscenza negli ultimi cinquecento anni almeno, dagli albori della scienza»¹².

Non sarebbe difficile mostrare la falsità storica di quest'ultima affermazione di Krauss, perché la moderna scienza sperimentale, come ritengo di avere ulteriormente provato¹³, nasce proprio dalla matrice

⁸ S. Hawking, L. Mlodinow, *Il grande disegno*, Mondadori, Milano 2015, p. 5.

⁹ S. Weinberg, *Il sogno dell'unità dell'universo*, Mondadori, Milano 1993.

¹⁰ E. Boncinelli, *Interazioni difficili. E forse inutili. Da Darwin in poi, la filosofia sarebbe soprattutto un ostacolo per la scienza*, in *Le Scienze*, novembre 2016, p. 15.

¹¹ J. Renn, *Sulle spalle di Giganti. La rivoluzione incompiuta di Albert Einstein*, Bollati Boringhieri, Torino 2016, p. 330.

¹² L. Krauss, *L'universo dal nulla*, cit., p. 136.

¹³ Per quanto riguarda la nascita della scienza moderna dalla matrice della teologia cristiana, data l'ampiezza della letteratura sull'argomento, mi limito ad indicare soltanto i seguenti testi: L. White jr., *Le radici storico-culturali della nostra crisi ecologica*, in *Il Mulino*, n. 226, pp. 251-263; Id., *Tecnica e società nel Medioevo*, Il Saggiatore, Milano 1976; L. Conti, *L'infalsificabile libro della natura. Alle radici della scienza*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2004; Id., *La portata della rivoluzione francescana e la scienza moderna: dal Cantico al mondo come artefatto*, in Id. (ed.), *Natura e scienza nella rivoluzione francescana*, Edizioni Centro Stampa, Città di Castello 2013, pp. 87-150.

della teologia cristiana e più precisamente dalla concezione trinitaria della creazione del mondo. E, rispolverando le argomentazioni del *Protreptico* di Aristotele, sarebbe altrettanto facile sottolineare che quando gli scienziati affermano che la filosofia è obsoleta o finita non fanno più scienza, ma fanno filosofia senza rendersene conto. In realtà, contrariamente a quanto prospettano Weinberg, Hawking e Krauss, ciò che è veramente in ballo nel campo dei rapporti tra filosofia e scienza non è la sopravvivenza della filosofia – perché è impossibile trovare un settore della ricerca scientifica libero da presupposti metafisici e da postulati epistemologici. La dimensione filosofica – riguardante principi, fondamenti, categorie basilari, criteri di oggettività e di validità dimostrativa, statuti epistemologici e problemi concernenti la comprensibilità del mondo o l’“irragionevole efficacia della matematica” – che lo si riconosca o meno, resta la matrice di fondo della stessa ricerca scientifica. Di conseguenza la filosofia, anziché perire, sopravviverà sempre nella scienza e resterà perciò del tutto legittimo affermare che anche il fisico, il chimico e il biologo sono filosofi a pieno titolo, almeno nel senso che non possono fare a meno di avvalersi di un armamentario filosofico per giustificare e valutare la propria ricerca del sapere. In fin dei conti è giusto riconoscere che gli scienziati si sono riappropriati del titolo di filosofi a suon di successi conoscitivi.

Ciò che è veramente in ballo nel terreno dei rapporti con la scienza, secondo Rigobello, non è la sopravvivenza di una filosofia ridotta in uno stato di “libertà vigilata”, bensì la sua autonomia di campo e di metodo, la sua specificità e indipendenza. Ciò che è in ballo si riassume insomma nella questione cruciale: esistono oggettive problematiche filosofiche che non potranno trovare soluzioni scientifiche? A seguito del grandioso progresso conoscitivo generato dall’irruzione della metodologia sperimentale negli antichi territori filosofici della *Physica*, della *Cosmologia generalis* e della *Psycologia rationalis*, si è sempre più rafforzata e diffusa l’idea che la scienza sia l’unica forma di sapere oggettivo e che quindi l’unico tipo di filosofia che possa sopravvivere alla sua travolgente avanzata sia solo una residuale “filosofia della scienza”, ridotta a metalinguaggio (o metascienza) fondativo e celebrativo dei successi conseguiti dalla metodologia sperimentale. E «ciò che dà forza – annota a questo proposito Rigobello – alla pretesa della scienza di esaurire in sé la conoscenza stessa, è il suo presentarsi come valida perché verificabile nell’ambito delle oggettive condizioni del conoscere»¹⁴.

¹⁴ A. Rigobello, *Perché la filosofia*, cit., p. 76.

È proprio la pretesa della scienza di esaurire in sé l'intero scibile, bollata da Rigobello come "chiusura scienista" o "scientismo ad oltranza", ciò che mette in pericolo la specificità e l'indipendenza della ricerca filosofica. Per ridimensionare tale pretesa risultano completamente inutili tutte le operazioni di arroccamento della filosofia entro le mura di autoreferenziali solipsismi o di nostalgiche rinarrazioni della propria blasonata storia. La dimostrazione che la ricerca della verità non è prerogativa esclusiva della scienza richiede ben altro: esige un'esplorazione radicale dell'esperienza umana al fine di mostrare se esistono o meno grandi domande a cui la scienza non possa rispondere. Rigobello compie magistralmente proprio questa esplorazione nelle profondità dell'esistenza umana che lo porta ad un confronto duro e serrato contro ogni forma di scientismo: ad una vera e propria "lotta per il significato", ingaggiata contro una "scienza europea" già giudicata da Husserl responsabile della "perdita di senso per l'uomo"¹⁵. «L'uomo oggi – ribadisce Rigobello – continua a fare filosofia, ossia ad interrogarsi intorno alla vita ed alla realtà nonostante le risposte che la scienza gli fornisce e nonostante consolidate opinioni correnti. Non solo continua a porsi le domande fondamentali ma scopre anche come, sottesa ad ogni questione di ordine scientifico e tecnico, vi sia un interrogativo sui limiti del conoscere, sull'uso della libertà, sulla possibilità di salvezza. Nel fondo di ogni tematica vi è la messa in questione di se stessi e si riaprono i problemi fondamentali»¹⁶.

Ovviamente questo e altri passi di *Perché la filosofia* costituiscono un esplicito richiamo all'opera di Husserl *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, un testo ripetutamente commentato da Rigobello nei suoi corsi universitari. «Le mere scienze dei fatti – aveva rimarcato Husserl in questa celebre opera – 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 problemi che sono 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,

¹⁵ *Ibid.*, p. 55.

¹⁶ *Ibid.*, p. 53.

l'uomo che è libero di plasmare razionalmente se stesso e il mondo che lo circonda. Che cosa ha da dire questa scienza sulla ragione e sulla non-ragione, che cosa 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»¹⁷. Considerazioni analoghe erano già state espresse in forma ancor più radicale da Wittgenstein nel *Tractatus* (prop. 6.52): «Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le *possibili* domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure toccati. Certo allora non resta più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta».

Anche Rigobello, che ha sondato in profondità l'epistemologia kantiana, ritiene che la scienza non abbia nulla da dire intorno ai problemi scottanti riguardanti il senso o non-senso del mondo e della nostra esistenza? Non è facile rintracciare una risposta chiara a questo quesito nei testi di Rigobello. Sicuramente, a differenza di Wittgenstein, egli ritiene che la domanda fondamentale, quella generata dallo stupore originario dinanzi all'esistenza del mondo o di qualcosa, non possa mai sparire dall'orizzonte dell'esperienza umana, perché né scienza né filosofia potranno mai darle risposte esaurienti e definitive. «La domanda iniziale, radicale, quella che sorge dallo stupore originario – scrive Rigobello – non solo ricompare anche dopo la risposta scientifica, ma è implicita come presupposto nelle stesse argomentazioni della scienza e nei procedimenti della tecnica. Questa compresenza di interrogativi a vari livelli rende compossibili una varietà di metodologie e di criteri interpretativi [...]. Dallo stupore, si è visto, è nata la filosofia, questo stupore, dopo millenni di speculazioni, ricompare ancora. [...] Cerchiamo di andare più a fondo nel chiarire la natura di questo stupore che rinasce e rinascendo testimonia la perennità della filosofia e ne garantisce una continuità tematica pur nei più svariati campi di applicazione. Se ci chiediamo che cosa sia che muove lo stupore, che costituisce per così dire la ragione del suo costante ripresentarsi, ci pare, ad un'indagine più approfondita, di poter dire che si tratta essenzialmente di una richiesta di significato. Ci si stupisce perché la nostra esigenza di significato è insoddisfatta e gli equilibri, già vissuti in una iniziale ingenuità o già conseguiti mediante sistemazioni teoretiche ed etiche precedenti, sono messi in crisi da nuovi livelli di conoscenza o nuove complicazioni di vita morale»¹⁸. Alla filosofia perciò, secondo Rigobello, non resta

¹⁷ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961, pp. 35-36.

¹⁸ A. Rigobello, *Perché la filosofia*, cit., pp. 53-54.

altro che orientare la propria ricerca nella direzione di una linea di sviluppo che va «dallo stupore originario alla lotta per il significato»¹⁹.

Nell'affrontare questa titanica lotta la filosofia non ha altra base di partenza che quella di un'«interrogazione da cui non si può sfuggire senza perdere della propria umanità». L'interrogazione filosofica è infatti «la condizione di ogni altra interrogazione, è la sua sottesa problematicità». Ovviamente ci si interroga «per avere una risposta» e rispondere è «non solo naturale ma ineludibile quando si pongono questioni fondamentali come quelle che investono l'interrogazione filosofica»²⁰. Vi sono tre tipi di risposta a tale interrogazione. I primi due sono: la risposta della «metafisica astratta» (il pensiero greco classico) e la «risposta ideologica» (Spinoza, Hegel). Si tratta di due tipi di risposta destinati al fallimento, perché «il problema dell'esistenza, del dolore, della morte, della salvezza personale non possono trovare soluzioni in forme astratte di pensiero»²¹. Per evitare questi fallimenti, secondo Rigobello, è necessario puntare su un terzo tipo di risposta: la «risposta non omogenea alla domanda»²², quella cioè che si colloca su un piano diverso da quello della domanda. «Per poter contemporaneamente essere offerta di significato totale e puntuale comprensione di ogni singolarità dell'esistenza occorre che la risposta si collochi su un terreno non omogeneo alla domanda, ossia che superi la struttura logica del domandare e del rispondere, che si ponga sul *piano di una verità che si riveli*, piuttosto che di una *verità da scoprire e da dimostrare*. La natura della risposta è quella di un messaggio di salvezza, è quindi di ordine tipicamente religioso»²³.

L'ammissione che solo la dimensione soteriologica della religione, che solo *una verità che si riveli possono* essere la soluzione della «lotta per il significato», vuol dire che la filosofia, per quanto non possa «rinunciare a porsi la domanda globale sulla realtà e sulla vita» e per quanto non possa «rinunciare a proporsi una conoscenza esaustiva su questi temi fondamentali»²⁴, non sarà in grado di elaborare una risposta positiva e quindi il suo statuto epistemologico sarà quello di «permanere nell'interrogativo»²⁵. L'istanza filosofica, ribadisce Rigobello, «non ha di per sé la forza per proposte positive, ma possiede la capacità di contestare con rigore la chiusura dell'orizzonte. È in fondo una figura epistemologica abnorme:

¹⁹ *Ibid.*, p. 54.

²⁰ *Ibid.*, p. 24 e p. 29.

²¹ *Ibid.*, pp. 32-33.

²² *Ibid.*, p. 33.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 41.

²⁵ *Ibid.*, p. 29.

un sapere di non sapere»²⁶. La filosofia è dunque “schepsi”, esercizio del dubbio metodico che innesca direttamente la ricerca, perché «il dubbio fine a se stesso è un arrendersi, un naufragare; il dubbio che stimola la ricerca è invece una proposta fatta in vista di una positività»²⁷. Come emerge chiaramente dai passi sopra citati, questa avvincente difesa del diritto della filosofia a continuare ad esistere si articola in due momenti strettamente correlati. Il primo mira a dimostrare che la filosofia non può mai scomparire dall’orizzonte dell’esperienza umana. Il secondo insiste invece sull’impossibilità che la scienza possa sostituire la filosofia e presentarsi quindi come “il futuro della filosofia” stessa.

A dimostrazione che l’uomo, pena la perdita della sua umanità, non può non fare filosofia, Rigobello schiera una lunga e autorevole serie di ragioni desunte dalle dorsali del pensiero filosofico che vanno da Platone e Aristotele a Cartesio, Kierkegaard, Husserl, Mounier e alla “problematicità pura” della “scuola padovana” che fa riferimento al filosofo Marino Gentile. La riaffermazione e l’interpretazione rigobelliana della ben consolidata tesi che la filosofia nasce dalla meraviglia o dalla stupore originario sono pienamente valide e incontrovertibili. Ad apparire meno soddisfacenti sono piuttosto i chiarimenti della natura di questo stupore e l’esplicitazione di ciò che muove lo stupore stesso. È opportuno infatti comprendere a fondo la ragione per cui si deve protrarre all’infinito l’interrogazione filosofica, pur sapendo che questa non perverrà mai a soluzioni positive e resterà sempre un sapere di non sapere. Tale ragione, a mio avviso, consiste nell’implicazione originaria “se esiste qualcosa allora esiste l’Assoluto”, esiste cioè la Risposta. Questa implicazione, che è la madre di tutte le domande, la precondizione assiomatica della problematicità stessa, è del tutto certa, perché se esiste qualcosa, o questo qualcosa è autosufficiente, Eterno e Assoluto (*ab-solutum*), nel senso che ha in se stesso tutte le condizioni necessarie alla sua esistenza oppure ha in altro le sue condizioni di esistenza, e perciò l’Eterno, l’Assoluto è questo altro. Lo stesso Locke ricordava in un celebre passo che «non c’è verità più evidente che questa, che qualcosa deve esistere dall’eternità» perché è assurdo che il nulla, «la perfetta negazione e assenza di tutte le cose producano mai qualche esistenza reale». In effetti, lo spazio logico-ontologico in cui si colloca l’implicazione originaria è costituito dal principio secondo cui nulla nasce dal nulla e dal principio, enunciato da Epicuro nell’*Epistola*

²⁶ *Ibid.*, p. 11.

²⁷ *Ibid.*, p. 19.

a Erodoto, secondo cui «se ciò che scompare avesse fine nel nulla tutto sarebbe già distrutto, non esistendo più ciò in cui si è dissolto». Il guaio è che noi, ammesso che esista qualcosa, siamo sicuri dell'esistenza dell'Assoluto, ma non ci è dato sapere, se non per labile via negativa, chi sia l'Assoluto. Se il mondo fosse l'Eterno, autosufficiente e autoesplicativo, sarebbe allora l'Assoluto, il *Deus sive Natura* di Spinoza. Se non lo fosse, allora la sua esistenza dipenderebbe da un Assoluto che lo trascende. In ogni caso l'Assoluto esiste necessariamente e ciò che rende perenne l'interrogazione filosofica è proprio la certezza che esiste l'Assoluto, che esiste la Risposta. Senza questa certezza l'interrogazione filosofica finirebbe per girare a vuoto nelle secche della critica scettica. Sorretta invece da questa certezza, l'interrogazione filosofica non cesserà mai, perché l'implicazione originaria non ci dice chi sia (*Was*) l'Assoluto, ma ci assicura solo del fatto (*Dass*) che esiste.

Nel delineare i rapporti tra filosofia e scienza Rigobello sembra propenso ad abbracciare la tesi di Wittgenstein secondo cui «Dio non rivela sé nel mondo» (prop. 6.432). Si tratta di una tesi che è ingiustificabile tanto sul piano storico quanto su quello teoretico. Rigobello, attento lettore dell'*Itinerarium mentis in Deum* di san Bonaventura, conosce bene la tradizione teologica che vedeva nell'ordine della natura una rivelazione o un rispecchiamento del Verbo, della Mente di Dio. D'altra parte, è ben noto che tutti i padri della scienza moderna, da Galilei a Newton, hanno concepito la ricerca scientifica come lettura dell'unico libro autentico scritto direttamente dal dito di Dio: il libro della natura. La filosofia, in ogni caso, non può non tener conto dei risultati della ricerca scientifica, perché, sia nel caso che la natura sia l'Assoluto sia nel caso che l'esistenza della natura dipenda dall'Assoluto, quest'ultimo risulta sempre implicato dalla natura. Dopo tutto è sufficiente leggere, per esempio, le opere di Darwin, Monod, Weinberg e Hawking per rendersi conto del fatto che le concezioni scientifiche non sono del tutto estranee ai problemi del senso o del non-senso del mondo e dell'esistenza umana.

Oggi, nel momento in cui la scienza e le tecnologie convergenti lanciano poderose sfide alla bioetica, non c'è alcun bisogno di accrescere la separazione tra le "due culture". Gli inediti interrogativi che attualmente le scienze rivolgono alla filosofia ci dicono che quanto più avanza la scienza tanto più c'è bisogno di filosofia. E a proposito di interrogazione filosofica il libro di Rigobello preso qui in considerazione ha tutte le caratteristiche di un classico, di un insegnamento di alto e perenne valore maieutico.

Lino Conti

SOMMARIO

Esiste veramente il rischio che la sopravvivenza della filosofia sia minacciata da una scienza che si presenta come il logico sostituto di tutte le ricerche filosofiche? È mai possibile che la filosofia sia arrivata al capolinea e non possa far altro che lasciare il suo testimone alla scienza? Questo testo intende riflettere su queste domande partendo da alcune provocazioni del saggio di Rigobello *Perché la filosofia*.

SUMMARY

Does it exist the risk that the survival of the philosophy is threatened by a science as the logical substitute of all the philosophical researches? It is ever possible that the philosophy reached to the terminal and cannot do anything else other than to leave its witness to the science? This text intends to reflect on these questions departing from some provocations of Rogobello's book *Perché la filosofia*.

Quando l'astensione è impegno

Rigobello, Socrate e la *paideia* politica

di *Luca Alici*

1. *La coscienza e le resistenze*

«Polo, io non sono un politico, e lo scorso anno, quando fui scelto come membro del Consiglio, in quanto era toccata alla mia tribù la pritania e dovendo io dirigere la votazione, feci ridere e non seppi cavarmela. Perciò non esortarmi ora a far votare i presenti»¹. Il rapporto piuttosto schivo di Armando Rigobello con l'attualità politica può essere descritto efficacemente con queste parole del *Gorgia* platonico – opera peraltro che gli era molto cara. Un terreno in merito al quale egli è stato sempre molto riservato ma forse, anche in questo caso, le parole di Socrate possono aiutare provvidenzialmente a pro-vocare, per comprendere tale suo atteggiamento. Non soltanto perché Socrate è la figura attraverso cui Rigobello ha condotto la propria riflessione filosofica in ambito politico negli spazi specifici in cui ciò è avvenuto; ma perché, più in generale, la testimonianza socratica credo possa essere considerata la base in virtù della quale poter affermare che egli stesso abbia voluto essere uomo politico essendo prima di tutto uomo morale.

L'obiettivo delle righe che seguiranno è dare ragione di quest'ultima affermazione, intessendo biografia e pensiero di Rigobello, alla ricerca di una coerenza che non ha minimamente il sapore del disimpegno. Colui che ha resistito a scendere sul terreno del dibattito pubblico militante, che non si può propriamente definire un intellettuale impegnato in prima linea nell'agone politico, che non ha rinunciato mai all'impegno accademico persino in quelle poche occasioni, dopo

¹ Platone, *Gorgia*, 474 [A].

gli anni di gioventù, in cui ha accettato un incarico di responsabilità pubblica, in realtà non tiene a distanza la politica; sceglie piuttosto di attualizzare il messaggio socratico, rinnovandone la sfida, a partire da due assunti: la politica non è solo l'impegno politico diretto; non tutti declinano il proprio impegno politico "scendendo in campo". In fondo, quel che vorrei provare a sostenere è che quanto Rigobello scrive nelle poche pagine che dedica esplicitamente ad una riflessione filosofico-politica (rintracciabili in *Struttura e significato*, *Perché la filosofia*, *Il futuro della libertà*) e nelle quali riprende le categorie socratiche di impegno e testimonianza costituisce ciò a cui è rimasto fedele in tutta la sua vita e insieme ciò a cui chiede di restare fedeli rivolgendosi a quanti intendono impegnarsi in prima persona.

Per questo non è un caso che in alcuni dei momenti in cui la sua vita adulta (senza dimenticare gli anni giovanili di impegno in amministrazione comunale a Badia Polesine) è stata "investita" più direttamente dalla necessità di declinare una responsabilità pubblica, se non propriamente politica, il riferimento essenziale e ineliminabile è stato sempre il rapporto con gli studenti. Ecco le sue parole rispetto ai mesi della contestazione del '68, vissuta a Perugia: «In quella fase così concitata e accesa, ho sempre sottolineato la mia sincera disponibilità al confronto e al dialogo, ma al contempo ribadito fermamente la distinzione di piani che impediva qualsiasi mio coinvolgimento diretto: io ero un professore e non uno studente; non potevo sposare la loro maniera di protestare, così come non potevo partecipare direttamente. Questa chiarezza ha portato spesso a delle discussioni, ma sempre in un clima di confronto e senza mai condurre alla rottura dei rapporti: l'università era occupata (ciò ha fatto sì che sia stato per me anche un periodo di "lavoro domestico": ne ho approfittato, infatti, per scrivere alcuni dei miei lavori) e con molti ragazzi, tra cui anche alcuni dei capi della rivolta, mi vedevo la sera, quando venivano a portarmi la posta a casa, un'occasione per parlare e confrontarci»². Ancor più significativo è quanto scrive parlando dell'impegno al Consiglio di amministrazione della Rai: «In quest'esperienza ho imparato molto, ho capito come si realizzano e sviluppano determinate dinamiche, ma devo dire, onestamente, che sono stato più un osservatore e che ho approfittato di questa esperienza per avere un punto prospettico particolare su alcune realtà: [...] sono sempre stato un professore che ha prestato la sua disponibilità. Ho continuato a far lezione senza perdere quasi mai un'ora

² A. Rigobello, *Vita e ricerca*, a cura di L. Alici, La Scuola, Brescia 2010, p. 33.

(anche se questo doveva significare uscire da qualche riunione, andare in università e poi tornare: anzi, spesso, ho approfittato della macchina e dell'autista per incontrare studenti nel tragitto dall'università alla sede Rai, facendomi accompagnare per strada e discutendo con loro durante l'itinerario)»³.

Leggere alcune scelte di Rigobello come una forma di disimpegno politico significa allora trascurare il ruolo centrale che egli riconosce alla figura di Socrate e alla *paideia* politica classica, a cui invece attribuisce un carattere predominante: essa «investe i processi della coscienza e si misura con le resistenze della pratica»⁴. Esattamente in questo “cratere” dalle dimensioni variabili, che resta sul terreno dopo lo “scontro” tra pratiche e resistenze della pratica, tra principi e loro traduzione, sta Socrate come *Ursprung* del pensiero occidentale, origine delle nostre concezioni della vita e della realtà: egli è testimonianza e non dottrina, ignoranza ma ignoranza gravida di intuizione; in sostanza attraversamento delle resistenze. Qui Rigobello ravvisa l'altezza del modello socratico, e probabilmente l'ispirazione stessa della propria missione intellettuale: “*paideia* politica” è, nel mondo greco, “espressione tautologica”, proprio perché l'educazione «si concreta sempre nell'intreccio delle possibilità della *polis*: educare l'uomo politico significa educare senz'altro l'uomo, ossia l'uomo morale»⁵. Non solo una convinzione ma anche un indirizzo esistenziale: ciò che non gli ha fatto mai abbandonare i “suoi” studenti; che lo ha fatto sentire sempre “altrove” (seppure a servizio) nei suoi impegni non immediatamente accademici; che lo ha tenuto lontano dall'intervenire “a gamba tesa” sul dibattito pubblico, convinto che il suo ruolo fosse un altro⁶. Se uomo e cittadino non possono dunque essere separati, vi sono almeno due conclusioni possibili: la “divina missione” è formare l'uomo, e quindi inevitabilmente l'uomo politico; il rapporto più fecondo tra filosofia

³ *Ibid.*, p. 39.

⁴ A. Rigobello, *Struttura e significato*, La Garangola, Padova 1971, p. 157.

⁵ *Ibid.*, p. 158.

⁶ «Complessivamente posso dire di non essere mai stato un “intellettuale organico”, per dirla con Gramsci, neppure in rapporto alle strutture ecclesiastiche. Ho sempre prestato il mio servizio da “franco tiratore”, a titolo personale, pur se rispettoso dell'autorità e sempre attento a fermarmi laddove l'autorità mi avesse fermato, così come attento a non far coincidere necessariamente il mio apostolato con quello delle gerarchie; e tutto ciò in una cornice di attenzione, rispetto e coerenza nei confronti di quella che era la principale e primaria attività della mia vita: la ricerca e l'insegnamento (a tal punto che posso dire, anzi, di essere stato dall'insegnamento distratto anche in merito a me stesso, ad alcune scelte e ad alcuni momenti della mia vita)» (A. Rigobello, *Vita e ricerca*, cit., pp. 36-37).

e politica è la testimonianza e l'impegno. Tutto ciò Rigobello era convinto potesse valere ancora oggi.

2. *Tra la cicuta e la Repubblica*

«Se fosse stato un sofista, Socrate avrebbe potuto insegnare anche in esilio»⁷. Con queste parole Rigobello coglie immediatamente il nesso decisivo tra educazione e dimensione politica nella *polis* socratica. Vi è una correlazione strettissima tra cittadino e città, educazione morale ed educazione politica, educazione e governo di sé; non vi è disposizione verso il vero senza disponibilità ascetica verso se stessi, e quindi governo di sé e autocontrollo. Tutto ciò però in Socrate assume la carne viva di un paradosso fecondo, che ancora continua ad interrogarci. Tale incontro di idealità ed incidenza, come lo chiama Rigobello, converge con l'astensione socratica dalla politica, con «l'affermazione della incompatibilità tra la "divina missione" e l'esercizio dell'attività politica»⁸. È ciò che le battute riprese dal *Gorgia* all'inizio di questo testo sembrano declassare a semplice incompetenza, pur attraverso un alto tasso di autoironia, nell'*Apologia* diventa ben più sostanziale: qui Socrate dice ai giudici qualcosa di molto radicale, e cioè che non c'è uomo che possa salvarsi quando si mette tutto intero negli affari pubblici. Socrate diventa testimone vivente di questa convinzione. E ciò ha, secondo Rigobello, almeno due motivazioni.

La prima è strettamente legata al rapporto inestricabile tra l'uomo Socrate e la realtà che egli vive. La sua astensione dell'attività politica è in fondo una forma nobile di riconoscimento della propria vicenda. Scrive Rigobello: «Egli vive con intensità, con vivace partecipazione, alla vicenda di Atene, incontra e discute con i suoi concittadini. La sua vita è una vita di pienezza, di esperienza concretamente realizzata. Eppure è contemporaneamente distaccato, assente»⁹. Socrate non è l'asceta né il politico impegnato in prima persona; la sua vocazione consiste precisamente nel saper abitare questa dimensione, che è già politica; la sua testimonianza è quella di chi vive «tra il "conosci te stesso" e l'ampia apertura partecipativa [...] una dialettica impegnativa, ma non drammatica» e «conosce l'eroismo ma non perviene alla inquietu-

⁷ A. Rigobello, *Struttura e significato*, cit., p. 161.

⁸ *Ibid.*, p. 163.

⁹ *Ibid.*, p. 164.

dine»¹⁰. La seconda motivazione riguarda nello specifico il fatto che l'astensione dall'azione politica, che non ha alcun esito cinico, è anzi, nel caso di Socrate, essa stessa un'azione politica, nella misura in cui persino «il non agire quando tutti si aspetterebbero l'azione, è azione. L'astenersi consapevole dalla politica è un intervento sul terreno delle valutazioni ed è un richiamo, una opposizione quanto mai incisiva»¹¹.

Il suo agire nella città e per la città, che passa attraverso un distanziarsi dall'attività politica, porta con sé immediatamente un frutto decisivo: la differenziazione tra «dottrina politica», «esperienza politica» e «coscienza morale». Rigobello mette in luce come della prima Socrate abbia chiara «l'intima unione tra politica e morale»¹²; della seconda abbia consapevolezza che nel suo caso conoscenza di sé e salvezza dell'anima non sono mai esperienza di assoluta solitudine interiore, bensì della «dialettica bipolare mai superata tra l'avvertimento interiore e la presenza politica»¹³; della coscienza morale, infine, Socrate fa «il punto di incontro tra dottrina ed esperienza», della «legge così come è conosciuta operativamente dalla singola persona»¹⁴. È questo il ruolo di Socrate: «occuparsi della formazione della coscienza morale nel contesto della *polis*»¹⁵, aiutando a distinguere senza separare questi tre livelli. Non una scienza della coscienza, ma un «incontro dialogico tra la sua coscienza e la coscienza dell'interlocutore», «una comunicazione di vita più che di dottrina, la dottrina resta implicita in una vita sottratta al relativismo soggettivistico nel momento stesso in cui attinge al fondo dell'autocoscienza mediante il dominio di sé»¹⁶.

Ecco la grandezza socratica. Egli indica con la propria esistenza il parallelismo tra «il fatto che il valore universale del bene si attinge nella singolarità dell'autocoscienza» e «l'universalità del bene politico si trova in quella realtà politica singolare che è la *polis*»; per cui è «nel particolarismo della città» che «risiede il valore universale della legge»¹⁷. Inoltre la sua morte è solo un passaggio verso un compimento della *paideia* che magari ancora sfugge. Di ciò Socrate è testimone, ovvero «dell'assolutezza di una *dottrina* che ancora non conosce e che

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, pp. 164-165.

¹² *Ibid.*, p. 166.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 167.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 168.

¹⁷ *Ibid.*

religiosamente vive in lui, messa a confronto con l'*esperienza* che è ben lontana da questa esperienza»¹⁸.

Il testo che Rigobello scrive a qualche anno di distanza, *Perché la filosofia*, ha una parte dedicata al rapporto tra filosofia e potere, che è chiaramente espressione delle considerazioni fin qui richiamate, ma soprattutto, in questo nostro piccolo itinerario di ricostruzione tra l'autobiografico e il filosofico, ci conduce verso qualche conclusione possibile. Innanzitutto riprende e conferma i due estremi di questo possibile rapporto: da un lato la cicuta di Socrate e dall'altro il filosofo-re di Platone. Non due contraddizioni, bensì due declinazioni di una comune consapevolezza, come è anticipato in *Struttura e significato*: «Per Socrate doveva governare chi era capace di governare se stesso; Platone specifica che governa se stesso chi è capace di esercitare sopra i diversi particolarismi la virtù della giustizia [...]. La giustizia platonica è lo sviluppo dell'autogoverno, caratteristico dell'etica di Socrate, come la conoscenza ideale è lo sviluppo della ignoranza socratica»¹⁹.

Da qui riparte per declinare tre posizioni possibili: il distacco, l'alleanza, la testimonianza. Rigobello tematizza la prima posizione evocando la tensione tra libertà e solitudine come risposta al disagio della vita politica: «L'esercizio disinteressato della ricerca, il desiderio puro del sapere isolano colui che intraprende l'avventura teoretica. La libertà del suo inquieto cercare lo rende inadatto alla partecipazione attiva alla vita pubblica ed al limite alla stessa vita quotidiana con le sue immancabili esigenze di praticità, di mediazione, di preoccupazione operativa»²⁰. La seconda posizione rende il filosofo un "consigliere del principe", come se quest'ultimo avesse bisogno di quello che Rigobello definisce un "braccio secolare", figlio spesso di una logica di scambio tra protezione garantita da un lato e legittimazione culturale dall'altro. Infine ci sono l'impegno e la testimonianza, distanti dalla mera solitudine così come dalla totale organicità: «azione efficace sul terreno operativo, ma efficace anche come segno, come messaggio, come richiamo e rimando a ciò che in fondo giustifica la stessa azione politica, pur tuttavia mai esaurendosi in essa»²¹. Si tratta dell'impegno "anti-ideologico" della filosofia, a cui Rigobello si appella, e che non può più essere ridotto a uno spazio di seppur nobile solitudine.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 168-169.

¹⁹ *Ibid.*, p. 171.

²⁰ A. Rigobello, *Perché la filosofia*, cit., p. 83.

²¹ *Ibid.*, p. 95.

3. “Ripetere” la paideia di Socrate

«La politica è dettata da un sentire sapienziale che per mantenere la sua dinamica rifugge da segnare l’ambito della propria autonomia quanto dall’assumere su di sé il compito ed il significato finale dell’uomo. *Empirismo* perché concreto umanesimo, rivolto all’uomo come esso si presenta nella pluralità dei suoi interessi concreti. *Sapienziale* perché sensibile ai valori, senza per questo assumersi la responsabilità o la pretesa di una loro deduzione metafisica. Sapienziale anche perché tiene conto dell’uomo reale che ha *passione di unità*, pur nelle deficienze del suo agire»²². Con queste parole Rigobello delinea lo spazio possibile di una “ripetizione” del problema socratico oggi: ritorna una questione alla quale siamo chiamati a dare nuove forme. Ma non solo. Con queste parole Rigobello ci affida sia una chiave di lettura significativa della sua biografia esistenziale ed intellettuale, sia, al contempo, uno stimolo decisivo per quanti intendano impegnarsi in politica o impegnare in politica il proprio studio e la propria riflessione.

Da un lato emerge la consapevolezza personale che quel ruolo non può significare altro che socraticamente contribuire a un *ethos* e a una *humanitas* capaci di formare qualsiasi cittadino e quindi uomo politico; dall’altro sorge l’appello affinché l’uomo politico di oggi non coincida con il «tecnico dell’amministrazione statale» e abbia quindi «una temperie psicologica diversa da quella dell’amministratore»²³, che altro non è se non “una particolare tonalità” proprio di quell’*humanitas* a cui si è appena accennato. Collocandosi tra i due estremi dello statista puro e del profeta disarmato, che l’uomo politico deve evitare, Rigobello non ha voluto essere né l’intellettuale organico né il pensatore chiuso nella torre d’avorio. Egli si è trovato a pensare una nuova strada di mediazione, nel tempo della ferita della contestazione, convinto che questo fosse già un grande esercizio di *paideia*; e di questa mediazione ha provato a essere testimone, nel tempo che non accettava più rinuncia esistenziale, isolamento, distacco dal contesto sociale, ma invocava libertà e partecipazione²⁴.

Il suo impegno è stato politico nella misura in cui è stato “per l’uomo”; la sua distanza ha avuto valore politico nella misura in cui è servita a salvare la politica dal dire la parola definitiva “sull’uomo”, esaurendone il valore. Nella convinzione profonda che la testimonianza personale

²² A. Rigobello, *Struttura e significato*, cit., pp. 195-196.

²³ *Ibid.*, p. 199.

²⁴ Cfr. A. Rigobello, *Il futuro della libertà*, Edizioni Studium, Roma 1978, p. 66.

debba prendere sul serio le resistenze della vita ma essere comunque all'altezza di una verità in cui si crede e alla quale si tende, anche quando non la si possiede, la sua è stata eminentemente una semina, di cui, finché ha potuto, ha cercato sempre di coltivare i frutti, affidandoli poi a Colui del quale si è sempre fidato e in ultimo affidato.

Luca Alici

SOMMARIO

L'obiettivo di questo testo è affrontare il risvolto politico della riflessione filosofica di Armando Rigobello non riducendolo a mancanza o disimpegno. Per fare questo si intende recuperare la centralità della testimonianza socratica e della *paideia* greca. Rigobello sceglie di attualizzare il messaggio socratico, rinnovandone la sfida, a partire da tre sottolineature: la politica non è solo l'impegno politico diretto; non tutti declinano il proprio impegno politico "scendendo in campo"; si può essere uomo politico essendo prima di tutto uomo morale.

SUMMARY

This text wants to face the political side of the philosophical reflection of Armando Rigobello, in the belief that it is not a lack or disengagement. There is, therefore, need to recover the importance of Socrate and greek *paideia*. Rigobello chooses to update the socratic thinking and witness, renewing three challenges: the politic is not only the direct political appointment; the political engagement in not only "get out there"; it is possibile to be apolitical man being first of all a moral man.

L'apriori ermeneutico

di Marco Ivaldo

1. *Un cammino nel pensiero*

Armando Rigobello ha affidato ad alcuni libri di piccola mole, ma di grande peso, pubblicati presso l'editore calabrese Rubbettino, la sua tarda, originale rimediazione di questioni decisive della filosofia. Il punto di inizio di questa ricerca – come egli stesso ha riconosciuto – è rappresentato dal libro del 2007 *L'apriori ermeneutico. Domanda di senso e condizione umana*. A questo sono seguiti in rapida e creativa successione: *Prossimità e ulteriorità. Una ricerca ontologica per una filosofia prima*, del 2009; *L'intenzionalità rovesciata. Dalle forme della cultura all'originario*, del 2010; *Struttura ed evento. Tempo di vivere, tempo di dare testimonianza alla vita, la vita come testimonianza*, del 2012; infine, nel 2014, *Dalla pluralità delle ermeneutiche all'allargamento della razionalità*. In questo contributo vorrei illustrare alcuni pensieri essenziali di questa tarda, e teoreticamente radicale, meditazione di Rigobello. Ho scelto di raccogliarli sotto il titolo del primo libro della serie, *L'apriori ermeneutico*, perché mi sembra che esso porti felicemente ad espressione il loro nucleo e principio generativo.

Occorre subito chiarire che il libro e il concetto di *apriori ermeneutico* rappresentano sì l'avvio di una ricerca, ma per l'altro verso sono tappe di un cammino del pensiero che è stato e rimane tra i più significativi e stimolanti della filosofia italiana nel secondo dopoguerra fino agli inizi del nuovo secolo. È noto che l'iniziale e mai dismesso interesse personalista di Rigobello (il libro sul *Contributo filosofico di Emmanuel Mounier* è del 1955) – coltivato sullo sfondo di una rimediazione personale di Platone e di Agostino alla scuola di Luigi Stefanini – si è poi sviluppato nell'innovativo Kant-Buch del 1963 sui *Limiti del trascendentale in Kant*. Questa ricerca “sul” limite – che era insieme anche, con Kant e al di là di Kant, uno sguardo “oltre” il

limite senza togliere il limite stesso – ha poi sollecitato Rigobello a focalizzare la propria attenzione sulla dialettica della condizione umana – condizione limitata, finita, plurale, ma aperta ad una invocata o sperata pienezza di senso. Da una pluralità di profili e di accostamenti Rigobello si è allora interrogato sul significato metafisico di questa sproporzione che segna l'essere umano e a proposito della quale Pascal diceva che l'uomo supera l'uomo, quell'uomo che è *simplex in vitalitate, duplex in humanitate*.

Questa interrogazione *in itinere* ha assunto le forme – la “via lunga” verrebbe da dire con Paul Ricoeur, un autore che Rigobello sentiva vicino, anche se assumeva con libertà di accostamento – della riflessione morale, del metodo fenomenologico, della ermeneutica del vissuto. Connetteva dall'interno questi percorsi l'ispirazione originaria di Rigobello, l'impulso a esplorare le possibilità e i limiti del metodo filosofico per pensare l'ulteriorità e la “sproporzione” della persona, lo sforzo cioè di pensare “al limite”, fino al punto in cui il metodo stesso deve venire trasceso per aprirsi alla ineludibile richiesta di una pienezza di senso.

La trilogia *Autenticità nella differenza* (1989), *L'estraneità interiore* (2001) e *Immanenza metodica e trascendenza regolativa* (2004) – di alcuni anni precedente al libro sull'*Apriori ermeneutico* – è espressiva di questo peculiare “discorso sul metodo”. In particolare l'ultimo testo manifesta già nel suo titolo l'intenzione fondante della successiva indagine di Rigobello: lo slancio del pensiero mediato dall'immanenza del metodo è costretto, di fronte alle resistenze del vissuto, a mutare la propria direzione intenzionale verso un trascendimento. Si tratta di operare una “rottura metodologica” della sequenza immanente. Questo significa per Rigobello non un rifiuto del metodo analitico-trascendentale, ma la sua relativizzazione, data l'impossibilità del metodo stesso di rispondere alla domanda di senso. Posta di fronte all'urto del vissuto l'immanenza metodica deve perciò ammettere l'apertura a una trascendenza regolativa, alla quale corrisponde, sul piano dello statuto ontologico della condizione umana, una apertura alla trascendenza. Si tratta di interrompere un itinerario e di riprenderlo con strumenti diversi. Rigobello segnala che fra questi l'ermeneutica è lo strumento più adeguato, ma avverte significativamente – ad esempio nel libro *L'intenzionalità rovesciata* – che l'ermeneutica non rappresenta il significato ultimo della sua ricerca. Essa è invece ricerca di un apriori che fonda l'esercizio ermeneutico e lo giustifica.

2. Il significato del trascendentale

L'apriori ermeneutico – concetto e libro – è l'inaugurazione concreta di questo percorso di indagine. Il fatto che si metta a tema l'apriori mi induce a pensare che in queste tarde riflessioni Rigobello operi un ritrovamento del trascendentale kantiano – un concetto per altro che egli non aveva mai dimenticato. Direi che ci troviamo di fronte a un *ritrovamento più che a un oltrepassamento del trascendentale*. In molte delle sue ricerche dopo il grande studio su Kant del 1963 Rigobello aveva richiamato l'esigenza di andare "Oltre il trascendentale" (così suona il significativo titolo, ad esempio, di un'opera del 1994) –, "oltre" nella direzione di un'ulteriorità presentita, invocata, sperata, anche valorizzando gli spunti in questo senso presenti all'interno del pensiero di Kant (ricordiamo come espressivo di questo approccio il volume del 1983: *Kant. Che cosa posso sperare*). Mi sembra però che nella riflessione sull'apriori ermeneutico, senza revocare la riserva nei confronti di una piega formalistica o idealistica del trascendentale, Rigobello faccia valere un significato produttivo del trascendentale stesso, lo intenda come la condizione riflessiva e concomitante dell'atto concreto, avente non soltanto natura teoretica, ma pratica ed esistenziale; comprenda perciò il trascendentale come *auto-affezione originaria*, la quale, più che chiudersi in una idealistica autosufficienza, è di per sé aperta al riconoscimento dell'altro, è l'apertura intenzionale, o meglio: è l'aprirsi intenzionale *in actu* del riconoscimento. Senza *questa* aprioricità nessun atto di pensiero e nessuna intenzionalità del desiderio sarebbe comprensibile come reale dalla ragione filosofica.

Certamente quello che designo come un ritrovamento non idealistico del trascendentale è un ritrovamento selettivo. L'apriori di cui qui si tratta, e del quale viene rivendicata la valenza trascendentale, non è un principio semplicemente logico. Il momento logico è soltanto il risultato di una nostra astrazione operata sull'atto concreto dell'io, è cioè il prodotto di una specifica direzione dell'attenzione autoriflessiva, che separa delle generalità nel contesto dinamico della *enérgeia* concreta – lo *Ursprung* – che fonda la mediazione. L'apriori qui fatto valere da Rigobello è, precisamente, *ermeneutico*: è l'apriori dell'interpretare, il principio interiore genetico, cioè trascendentale, dell'io *come interpretante*, la genesi a priori dell'*homo hermeneuticus*. Se poniamo mente che l'interpretare è atto eminentemente personale, è la comprensione dell'altro – sia questo una persona, un'azione, un evento, un messaggio, un testo – da parte di una persona, si capisce che Rigobello, mettendo a tema l'apriori ermeneutico, si muove ancora sempre secondo la ispirazione personalistica che risiede all'origine del suo

filosofare. L'apriori ermeneutico è la condizione trascendentale dell'*actus personae*, cioè dell'interpretare, e "la realtà personale è l'atto ermeneutico sussistente". Un programma iniziale di Rigobello era stato di formulare una logica del personalismo (*Introduzione a una logica del personalismo* suona un titolo del 1958) al fine di enucleare, dall'intuizione personalistica fondante, la mediazione riflessiva che le fosse omogenea e risultasse più adeguata a restituirne senso e valore. Si può forse dire che con l'idea di un apriori ermeneutico viene afferrato l'atto costituente che rappresenta il principio di questa logica, l'atto a partire dal quale la ragione filosofica può a sua volta dedurre le categorie della nostra esperienza del mondo, la quale è insuperabilmente esperienza *personale*.

3. I caratteri dell'apriori ermeneutico

Quando parla di apriori ermeneutico Rigobello non si riferisce all'atto dell'interpretazione nella sua *intentio recta*, cioè all'atto o al complesso di azioni intenzionali attraverso le quali la persona si sforza di interpretare (ovvero di aprirsi *su* e di aprire *a sé*) un mondo di eventi, di azioni, di testi, e più fondamentalmente di persone. Allorché Nietzsche scrive la notissima espressione: "non esistono fatti, ma interpretazioni", sembra avere in mente dell'interpretazione solo questo movimento della *intentio recta*, cioè l'atto dell'interpretare nella sua referenzialità oggettiva. Il gesto di Rigobello è invece di affermare che la *intentio recta* non restituisce affatto l'intera complessità dell'interpretare: occorre abbracciare l'atto dell'interpretare in una dinamica riflessiva, in virtù della quale ci si interroga sull'interpretare stesso. Occorre il passo – evocato già nel libro *Immanenza metodica e trascendenza speculativa* – della interpretazione dell'interpretazione, della doppia interpretazione, dell'interpretazione alla seconda potenza. Ora, mettere in campo procedure riflessive in rapporto ad affermazioni formulate secondo l'*intentio recta* è peculiare dell'argomentare trascendentale, sicché non mi sembra improprio sostenere che con questo rinvio alla interpretazione alla seconda potenza Rigobello pratichi nei confronti di Nietzsche, e in generale del pensiero semplicemente oggettivante, una strategia di tipo trascendentale.

Interrogandosi sul fatto dell'interpretare, assumendolo in una considerazione riflessiva, si coglie in questo fatto stesso il manifestarsi di quella che viene designata da Rigobello come una "intuizione di senso", la quale in definitiva si presenta come una "richiesta di senso". Ogni atto ermeneutico è domandarsi del *sensu* di qualcosa; ma questa richiesta di

senso si rivela ad una considerazione riflessiva, cioè a una interpretazione alla seconda potenza, come portata da una “domanda trascendentale di senso”, dalla domanda sul “senso del senso”. In altri termini, la domanda sul senso di qualcosa, propria dell’interpretare, conduce la riflessione su di esso a sollevare l’esigenza di una sensatezza ultima e a sé sufficiente dell’essere. Questa esigenza si impone a ognuno che si interroghi, anche se diversi possono essere i modi di darvi una risposta: anche colui che risponde che un senso ultimo e a sé sufficiente resta una casella vuota, testimonia con questa sua risposta l’includibile imporsi dell’esigenza stessa.

L’apriori ermeneutico è allora il luogo genetico della domanda trascendentale del senso, ed è trascendentale – spiega Rigobello – perché, pur essendo la condizione formale di ogni singolo atto interpretante, non esaurisce lo slancio originario (lo *Ursprung*) nei singoli atti interpretativi, ma li condiziona, li precede, li supera, ne è il fondamento.

4. *Trascendentalità e personalismo*

Finora ho accentuato la valenza trascendentale dell’apriori ermeneutico. Questo è il momento kantiano di questa nozione. Rigobello però non mette mai tra parentesi il momento personalistico. Non che egli voglia estrinsecamente aggiungere al momento trascendentale il momento personalistico; vuole invece sviluppare, a partire non da generalità, ma dall’atto concreto, sia l’inaggirabile valenza trascendentale sia l’includibile valenza personalistica dell’apriori ermeneutico. Da qui scaturisce la sua tesi fondamentale, che l’apriori ermeneutico è “trascendentale nella sua struttura e personale nel suo esercizio”.

Infatti, anzitutto l’atto concreto dell’interpretare comporta necessariamente l’esercizio di un libero giudizio nel costruire ogni singola interpretazione. Questo significa che l’“io interpreto”, nel suo esercizio, rinvia al permanere di un centro di coscienza libero, valutante, personale. Inoltre, l’“io interpreto” è sì trascendentale, ma non è trascendentale l’articolazione fattuale dei giudizi a cui perviene, che possono essere diversi anche di fronte allo stesso fatto o contenuto. L’esercizio concreto dell’“io interpreto” è eminentemente personale, coinvolge il vissuto, la singolarità, la libera scelta. In definitiva – spiega Rigobello – l’io interpreto è atto umano in tutto lo spessore semantico del termine, è trascendentale nella sua struttura, ma individuale, personale, nell’esercizio; non “accompagna” le rappresentazioni, come l’“io penso” di Kant, ma le interpreta; non le fissa nell’universalità e necessità, ma le

offre a una possibile e rischiosa *Aufhebung*, cioè a un oltrepassamento che ne custodisca la specifica verità.

Riferendosi ancora a Kant, Rigobello chiarisce allora che l'io che effettua l'interpretazione non è l'io trascendentale, che è precisamente la condizione di possibilità dell'io interpretante, ma quell'io coinvolto nel vissuto cui Kant (cfr. *Critica della ragione pura* B 144) darebbe il nome di "sé diversamente variopinto", e che oggi nell'"età ermeneutica della ragione" possiamo esaminare anche da profili e con metodi diversi da quelli kantiani. Ovvero, con altra e forse più comprensiva formulazione: l'io che compie l'interpretazione è "l'io coinvolto nel vissuto sebbene partecipe della trascendentalità". Verrebbe da dire: l'io interpretante è la persona, ma la persona è costituita da una apertura intenzionale, che si manifesta *in e come* una trascendentale domanda di senso.

Qualcuno potrebbe obiettare che a questa domanda di senso si possa dare soltanto una risposta che si presenta in realtà come una interpretazione, a sua volta suscettibile di un'altra interpretazione, secondo un rinvio all'infinito che darebbe a suo modo ragione a Nietzsche, ossia che esistono solo interpretazioni. Ora, un motivo fondamentale di Rigobello è di tener fermo che questa domanda di senso ha un carattere trascendentale, dal profilo epistemologico, e ha una portata metafisica, dal profilo ontologico: l'interpretazione alla seconda potenza è più che interpretazione, è riconoscimento di una attestazione. Nella domanda sul senso qualcosa di ulteriore si impone in maniera incontrovertibile, qualcosa che ha analogia con l'eccedenza dell'intelletto attivo (*nous poietikos*) di cui parla Aristotele. L'assunto di Rigobello è allora che *non* tutto è interpretazione, e che esiste per lo meno un fatto che non è a sua volta interpretabile, ma è soltanto riconoscibile, se si vuole evitare il circolo vizioso, essendo un tale fatto il fondamento di ogni possibile interpretare. Questo fatto è il "fatto di ragione", è il fatto che la ragione umana non può prescindere dalla questione di un senso finale. Il "fatto di ragione" (assonanza kantiana!) è l'esserci della ragione, pratica e teoretica, come domandare assoluto, come richiesta e desiderio del senso ultimo di tutto ciò che esiste, un domandare che è trascendentale nel suo punto di partenza e metafisico (in senso, si potrebbe dire, jaspersiano) nel suo orizzonte.

5. *Metafisica*

Il tardo Rigobello incontra così il tema o la questione della metafisica. Egli disegna il profilo essenziale di una "philosophia prima" che assu-

ma l'impianto trascendentale e la dimensione personale dell'apriori ermeneutico e ne svolga il potenziale. L'esecuzione di questo programma – ad esempio in *Prossimità e ulteriorità* – avviene attraverso una interpretazione e discussione di alcune posizioni fondanti della fenomenologia del Novecento. Rigobello non desidera però passare dalla fenomenologia alla metafisica, intende piuttosto pensare “al limite” alcuni portati della fenomenologia per aprire, attraverso una inversione del procedimento fenomenologico, un accesso giustificato alla sfera di un senso “metafisico”.

Ponendo in interazione le categorie esistenziali di prossimità e di ulteriorità Rigobello guarda alla condizione umana, come tensione-verso, desiderio, approccio, esitazione, speranza, nella quale la prossimità esprime una vicinanza trattenuta, una situazione al limite, un arresto che non annulla l'intenzionalità. Richiama il tema pascaliano, già evocato, della “sproporzione continua” come caratteristica dell'umano, e vede la condizione umana come sottesa da una dialettica non compiuta e non-compibile, *a parte hominis*, fra un “già” e un “non-ancora”, come una realtà esistente in una situazione di perenne e in-concluso “esodo”. Bisogna allora pensare, più che l'infinito, l'ulteriorità, o meglio bisogna pensare l'infinito come ulteriorità. Quest'ultima è ciò che la prossimità ci lascia presagire, è l'apertura di una domanda che si presenta come richiesta di compimento finale, intravisto e mai posseduto. La fenomenologia deve allora mutarsi in dialettica, scandita dal rapporto fra prossimità e ulteriorità. La prossimità riserva sempre una insuperabile alterità, che non si esaurisce né nella comprensione unificatrice né nella insormontabile differenza. Perciò essa spinge oltre il pensare, alla ricerca non di una totalizzazione, ma di un trascendimento che si sottrae a ogni totalizzazione, orientandosi verso una pienezza di senso, verso una “parola che ci precede e ci salva” (Ricoeur).

La dialettica comporta una ineludibile richiesta di senso finale, “un sì nella tristezza del finito” (ancora Ricoeur), ma questa richiesta non affretta affatto la conclusione, non salta il difficile cammino della riflessione, il lavoro del “medio”, il logos. In questo senso Rigobello caratterizza la metafisica della quale vuole tracciare il profilo come un “pensare apparentemente debole per una filosofia forte”, come una “ontologia in situazione”, come un “discorso metafisico essenziale e quindi breve” che afferma il senso finale in un contesto di “ampia e pensosa problematicità”. Tale discorso si presenta come una “analisi rigorosa della pre-comprensione del vissuto”, una “esplicitazione di presenze originarie”, una “via lunga” a partire da una intuizione intellettuale singolare e immediata, coinvolta nella domanda ineludibile sul senso finale della realtà e di noi stessi. Questa metafisica, non debole ma umile, deve per un verso essere consapevole della pluralità di approcci e di

itinerari in cui si concretano le innumerevoli singolarità dell'avventura umana; per l'altro verso deve discernere in essi il manifestarsi di una domanda di senso riguardante l'*intera realtà* in cui siamo coinvolti, domanda di senso che ha il carattere di una intuizione intellettuale (concetto che Rigobello assume e valorizza dalla sua personale lettura di Maritain).

Nel suo ultimo libro Rigobello evoca in tal senso il programma di un "allargamento della ragione", che deve venire considerato come il suo invito conclusivo. Significa il ritorno a una nozione forte, ma non rigida, di ragione, che non si isola nell'analitica del fenomeno, ma colga la dialettica che muove la stessa ricerca analitica, cioè l'avvertimento di una richiesta di senso che si pone come il nocciolo trascendentale dell'io interpretante. Viene così enucleata l'idea di una metafisica "essenzializzata", di una ontologia emergente *dal* vissuto, di una metafisica *à la source*, un atteggiamento originario del pensare che restituisce all'essere una fluidità e che si attiene al piano di una "duttile presenza", di un "inizio del discorso", di una "condizione di possibilità". In tale senso la filosofia prima custodisce i confini del discorso, ne alimenta le dinamiche sempre parziali e mai definitive, e si presenta come una "diaconia" sempre aperta a un possibile dialogo, a un tentativo di comprensione e di superamento, nell'impresa di aprire lo sguardo verso una "estranità interiore" (termine decisivo di Rigobello) che è – verrebbe da dire – sempre una prossimità che trascende, e ci trascende, e una ulteriorità che si avvicina, e ci avvicina.

Marco Ivaldo

SOMMARIO

In questo contributo viene esaminato il concetto di "apriori ermeneutico" nel pensiero tardo di Rigobello. In particolare viene considerato il rapporto fra "apriori ermeneutico", dimensione trascendentale e dimensione personale nell'atto concreto dell'interpretazione. Infine viene considerato il modo in cui Rigobello pensa il rapporto fra "apriori ermeneutico" e metafisica in vista di un "allargamento della ragione".

SUMMARY

In this paper I discuss the concept of "a priori hermeneutic" in late reflection of Rigobello. In particular, I consider the relationship between "a priori hermeneutic", transcendental dimension and personal dimension in the concrete act of interpretation. Finally it is considered the way in which Rigobello thinks the relationship between "a priori hermeneutic" and metaphysics in view of a "broadening of reason".

La metafora dà a pensare

Vico e il pensare poetico

di *Giuseppe Patella*

Vorrei qui ricordare il pensiero di Armando Rigobello provando a riflettere brevemente su un tema apparentemente marginale, al quale per la verità egli non ha dedicato molta attenzione nei suoi scritti, ma che sicuramente è sempre stato al centro del suo interesse speculativo e ne rispecchia il senso fino in fondo. Si tratta del tema della metafora, letta a partire dal pensiero di Giambattista Vico, in cui essa svolge un ruolo emblematico e significativo.

Qual è la concezione gnoseologica e filosofica che la visione vichiana della metafora precisamente veicola? Che tipo di pensiero è sotteso a questa visione? E qual è infine il significato di questo pensiero per la riflessione filosofica contemporanea? Al di là di una considerazione meramente stilistico-formale, che inquadra la metafora come figura propria del discorso retorico, come *ornatus*, Vico fa della propria dottrina della metafora una delle cifre più suggestive e profonde del suo pensiero. Nella *Scienza nuova* del 1744, il grande capolavoro del filosofo partenopeo, la metafora viene definita sinteticamente con tre aggettivi, *luminosa*, *necessaria*, *spessa* (§ 404)¹, termini che ci introducono immediatamente in un contesto riflessivo che non può essere superficialmente classificato come analitico-razionale (si pensi alle idee «chiare» e «distinte» di cartesiana memoria). Ed è quanto rileva esattamente Rigobello in uno scritto occasionale dedicato proprio alla metafora in Vico, in cui egli scrive che questi tre aggettivi «nel contesto vichiano, hanno uno spessore semantico particolare. “Luminosa” qui non significa certamente chiara di quella chiarezza che cartesianamente

¹ G. Vico, *La Scienza Nuova* 1744, in *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 1990; le citazioni da quest'opera vichiana vengono indicate, come d'abitudine, con il numero di capoverso e integrate nel testo.

si unisce alla distinzione. Luminosa qui rinvia ad una fonte di improvvisa comprensione, indica una guida percorsa da vivida luce, investita da una dinamica espressiva; si riferisce ad una turgida luminosità che si sviluppa d'impeto. "Necessaria", dal canto suo, non costituisce una connotazione del pensiero logico che riconosce un nesso, ma denota uno *status ontologico*, un modo di essere che precede il riconoscimento. In quanto all'aggettivo "spessa", è già di per sé stesso una piccola metafora, indica una densità di significato non riconducibile alla precisione del definire»².

Fin qui le parole di Rigobello, che non potevano essere più chiare ed efficaci nell'evidenziare come questi tre aggettivi definiscano forse meglio di tante altre spiegazioni il carattere originario, sorgivo della metafora e indichino la natura spontaneamente poetica del pensiero che le è sotteso.

Se è vero – come infatti Vico sostiene – che la poesia è *guisa* primordiale della nostra mente, e cioè *modo* originario e più proprio di conoscere, essa trova nella metafora la forma espressiva più adeguata a manifestare questo suo carattere aurorale. Se la poeticità originaria della nostra mente fa sì che la sapienza sia propriamente sapienza poetica, perché tale, cioè poetica, è la sapienza più propria della mente umana, allo stesso modo, la metaforicità originaria del linguaggio fa sì che ogni primordiale significare abbia nella metafora il proprio centro semantico. Si potrebbe perciò dire che, per Vico, pensare in forma propria, pensare in senso autentico significa pensare poeticamente e metaforicamente per necessità, cioè secondo il modo spontaneamente poetico della nostra mente ed il carattere naturalmente metaforico del nostro linguaggio. La metafora diviene perciò la prima, necessaria, premessa di ogni pensare, a partire da quello che Vico chiama l'avvertire «perturbato e commosso» dei primi uomini fino al riflettere con «mente pura».

Tale concezione della metafora, espressione originaria della mente poetica primordiale e non frutto di sofisticata riflessione retorica, va tuttavia connessa a quella dottrina vichiana dell'ingegno, di ispirazione barocca, per la quale la metafora sarebbe propriamente l'espressione degli immediati vincoli di senso, individuati dalla facoltà dell'ingegno, tra elementi e cose spesso tra loro distanti e remoti. La metafora verrebbe altresì ad essere la reale manifestazione espressiva di quell'attività della nostra mente di stabilire delle connessioni, di cogliere il simile ed

² A. Rigobello, *Metafora e testimonianza: categorie per una rilettura di Vico*, in AA.VV., a cura di A. Verri, *Vico e il pensiero contemporaneo*, Milella, Lecce 1991, p. 182.

esprimere il nuovo che è in noi del tutto spontanea e naturale e che per definizione coincide con l'ingegno. Tutto ciò, se da un lato esplicita il legame della riflessione vichiana con la problematica barocca dell'ingegno, rendendo evidente la movenza barocca del pensiero vichiano³, dall'altro lato dà a tale riflessione un significato gnoseologico proprio, tale che la metafora diviene cifra emblematica di un nuovo modo di conoscere e di pensare e non uno strumento, sia pure essenziale, del discorso retorico. Infatti, rispetto alla maggior parte delle dottrine barocche, in cui la metafora «è strumento dell'ingegno come modo di procedere dell'intelletto che ha esito in un discorso», e un discorso che «segue quello proprio [... che] non è reperibile se non nello scarto da una norma e da un uso, che è quello del discorso proprio»⁴, la dottrina vichiana si colloca su un piano completamente diverso. In essa la metafora è sì prodotto dell'ingegno e della mente ingegnosa, e appartiene pure all'ambito poetico del discorso, ma quest'ultimo non si crea certo nello scarto da un impiego del linguaggio proprio, ma è linguaggio proprio esso stesso, sicché *la parola metaforica è parola primaria*, espressione propria ed originaria, non ornamento, decorazione verbale, abbellimento esteriore. In questo senso la metafora non rappresenta affatto un che di secondario ed accessorio, una sorta di bella veste che guarne le relazioni tra le cose che sono già in anticipo conosciute da un pensiero logico-deduttivo. È invece attraverso la facoltà dell'ingegno, attraverso la nostra capacità di rinvenire sempre nuovi legami tra i dati della realtà e di produrre metafore adatte ad esprimerli che riusciamo a stabilire quelle originarie, primordiali, connessioni che danno alla nostra mente la capacità stessa di pensare, e di pensare quindi anche in termini razionali.

La metafora, in sintesi, sottende un pensare ingegnoso che si manifesta nella naturale capacità della nostra mente di cogliere dei nessi significativi tra le cose in grado di dare senso a ciò che ci sta di fronte, alle cose stesse. La metafora infatti, scrive Vico, viene «vieppiù lodata quando alle cose insensate ella dà senso e passione» (§ 404), il che corrisponde precisamente, come si legge nella degnità XXXVII della *Scienza nuova*, al «più sublime lavoro della poesia», che consiste appunto nel dare senso e passione a cose insensate. Ed è per questo allora che la metafora viene ad essere una «picciola favoletta», nel senso che,

³ Sull'ispirazione barocca dell'intero pensiero vichiano ci si permetta di rinviare al nostro *Giambattista Vico tra Barocco e Postmoderno*, Mimesis, Milano 2005.

⁴ G. Conte, *La metafora barocca. Saggio sulle poetiche del Seicento*, Mursia, Milano 1972, p. 172.

come il mito, e come la poesia, essa rinviene un ordine laddove questo non c'è, dona senso a fenomeni sconnessi ed irrelati e riesce ad esprimere in forma immediata ciò che sarebbe indicibile altrimenti.

In questo senso è dunque evidente come nella dottrina vichiana della metafora non sia in gioco semplicemente un discorso di ordine retorico o linguistico, ma più ampiamente un discorso di ordine gnoseologico e filosofico, poiché essa viene posta a fondamento di un modo di conoscere ed un modo di pensare che trova nella poesia il proprio nucleo essenziale. Come Vico la comprende, la metafora non è più solo una categoria descrittiva, ma principio strutturante del linguaggio e, ancor più, del pensiero. Egli, infatti, lega la retorica al linguaggio poetico originario, quel linguaggio di cui la metafora è per definizione l'essenza, facendo così di essa quell'attività primordiale che nella parola poetica, nella metafora, dice l'origine della civiltà e del pensiero.

D'altra parte, la stessa retorica, quella «difficilissima arte del dire» che Vico ha insegnato all'università di Napoli per oltre quarant'anni, non viene mai considerata nel suo pensiero in funzione puramente esornativa, anzi semmai la vede sempre in correlazione alla filosofia, al pensiero, dotata di una propria dimensione speculativa.

E questa connessione di retorica e filosofia viene sostenuta dalle giovanili *Orazioni inaugurali* fino ad uno tra gli ultimi discorsi pubblici vichiani, che risale al 1737 ed è conosciuto col titolo significativo di *Le accademie e i rapporti tra la filosofia e l'eloquenza*⁵, in cui Vico ribadisce proprio la sua decisa convinzione nell'unione di sapienza ed eloquenza, poiché «non vi è eloquenza senza verità e dignità, delle quali due parti componesi la sapienza». Se quel «violento divorzio» tra «la lingua e 'l cuore» è avvenuto nell'antichità per mano dei sofisti, oggi – continua Vico – si ripete per mano della «cartesiana filosofia», che, avanzando il primato della sola facoltà dell'intelletto, «corrompe» la retorica e rende la filosofia «secca» e «arida». Così di fronte alla tendenza della filosofia moderna ad inaridirsi, a poggiarsi sempre più sulla netta contrapposizione tra sensibilità e ragione, a chiudersi via via in se stessa a causa della sua separazione dall'eloquenza e dal «senso comune», Vico si preoccupa di ricomporre queste dissociazioni in nome di una contestualità organica delle facoltà umane, riaffermando quello che definisce «lo natural legame» di retorica e filosofia, di sapienza ed eloquenza.

Sotto questo profilo generale, la retorica non è allora affatto estra-

⁵ Si tratta del testo del discorso inaugurale pronunciato il 6 gennaio 1737 contenuto in *Opere*, cit., pp. 405-409.

nea alla filosofia, piuttosto ne fa parte: poiché la retorica è forma propria di pensiero, essa è veicolo di verità, tuttavia di una verità che vive nel discorso e nel linguaggio, un linguaggio comunque originariamente metaforico, sicché il «parlar figurato» rappresenta la forma più propria del discorso umano ed il pensare retorico-ingegnoso la prima e più immediata manifestazione dell'umano pensare. Nella fase fiera e generosa della miglior poesia, come il linguaggio è naturalmente costituito da «luminose», «necessarie» e «spesse» metafore, che esprimono i nessi ingegnosi del reale e l'essenza profonda della realtà stessa, così il pensiero, che accoglie le forme immediate del sentire e del significare per metafore, immagini, universali fantastici, si dà come spontaneamente retorico, poetico, ingegnoso.

Ora, non è certo un caso che elaborando questa complessiva lezione vichiana, Ernesto Grassi, nella propria prospettiva di pensiero, ha potuto parlare di una preminenza del linguaggio poetico e metaforico e di una unione originaria di retorica e filosofia. La metafora – egli sintetizza in modo assai efficace – «sta alla radice della nostra conoscenza, in cui la retorica e la filosofia raggiungono la loro unità originaria; noi perciò non possiamo parlare di retorica e di filosofia, ma ogni filosofia originale è retorica e ogni vera e non estrinseca retorica è filosofia»⁶. Grassi intende in tal modo rovesciare la tradizionale supremazia della ragione filosofica su quella retorica e, proprio sulla scorta della riflessione vichiana, rivendicare tutti i diritti della retorica attribuendole piena dignità filosofica.

A tale proposito, nei suoi studi vichiani, Ernesto Grassi ha messo bene in evidenza come il sistema critico-deduttivo deve riconoscere la propria dipendenza proprio dall'*inventio*, in quanto, per la sua stessa funzione, esso presuppone un conoscere che, ponendo le premesse da cui muovere, costituisca rispetto ad esso un *prius* logico. D'altra parte, come ribadisce ripetutamente Vico in tutto il corso del suo pensiero e poi scrive chiaramente nella *Scienza nuova*, prima è il «ritruovare» e poi il «giudicare», e poiché il «ritruovare è proprietà dell'ingegno» (§ 498), occorre ammettere il primato, onto-crono-logico, dell'*ingenium* sulla *ratio*, vale a dire della retorica sulla logica, e in definitiva quindi, nel linguaggio vichiano del *De ratione*, della «topica» sulla «critica». Viene così ad essere affermata la priorità di un pensare metaforico-ingegnoso e di un metodo topico, che fanno del momento inventivo, poetico, la propria forza.

⁶ E. Grassi, *Retorica e filosofia*, in Id., *Vico e l'Umanesimo*, trad. it. Guerini, Milano 1989, p. 112.

La dottrina vichiana della metafora va dunque collocata sullo sfondo della contrapposizione tra il conoscere topico-ingegnoso e il conoscere critico-razionale, e non v'è dubbio che Vico pensi alla metafora come all'elemento essenziale del primo tipo di conoscere, quello per il quale l'eloquenza è sapienza, la retorica è filosofia, cioè forma propria, necessaria ed autonoma del conoscere. Quindi, nel nuovo contesto di verità che Vico sviluppa, una verità *prodotta, creata*, e non già data o trovata, alla metafora viene assegnata una funzione essenziale: essa diventa parte integrante e fondamentale di quel processo "poietico" che struttura la realtà e le dà senso attraverso un dire originario in cui la comunicazione e la persuasione si intrecciano reciprocamente nella suggestione della parola evocatrice.

In conclusione, in questa prospettiva generale qui delineata, con il Ricoeur de *La metafora viva* si potrebbe dire che *la metafora dà a pensare*, nel senso profondo ed essenziale che per Vico la metafora è davvero scaturigine del pensiero e non suo prodotto, si colloca cioè nel momento genetico del pensiero stesso, è in altri termini coesistente del pensare allo stato nascente. La metafora produce pensiero, e non il contrario, il pensiero originario è pensiero per sua natura metaforico, pensiero poetico, luminoso, spesso, e cioè – come aveva colto bene Rigobello – pensiero necessariamente sorgivo, vivido, denso.

Giuseppe Patella

SOMMARIO

L'intervento prende spunto da una brillante riflessione di Armando Rigobello sul tema della metafora in Vico per cercare di misurarne la portata e di valutare più in generale il significato e il ruolo della metafora nel pensiero vichiano anche in relazione al rapporto tra pensiero e poesia.

SUMMARY

Inspired by a brilliant reflection of Armando Rigobello on the topic of metaphor in Vico, this paper aims to reflect on this issue trying to evaluate the general meaning and the role of the metaphor in Vico's thought and in relationship with thinking and poetry.

Persona e saggezza

di Gaetano Mollo

Il mio vuole essere un piccolo contributo, anzi un tributo di riconoscenza al professor Armando Rigobello. Quando bussai nel 1967 all'Istituto di Filosofia, di sera, reduce da un primo anno di Giurisprudenza, per sondare la possibilità di passare al corso di laurea in Filosofia, mi aprì la porta una persona dal volto accogliente e dal tono gentile, che mi fece entrare, con un sorriso: era il prof. Armando Rigobello. Mi confidai sulla mia intenzione e chiesi informazioni; mi ascoltò accoglientemente, rispondendo, poi, con garbo e pertinenza. Mi iscrissi il giorno dopo al corso di laurea in Filosofia. Frequentai i suoi corsi, assieme a quelli di altri professori, tenuti da Romano Bacchin, Enrico Berti, Cornelio Fabro, Guido Giugni, Edoardo Mirri e altri; lessi alcuni suoi scritti, che mi sembrarono chiari e convincenti. Ne apprezzai, in particolare, il suo modo di trattare con tanto rispetto e partecipazione gli studenti.

Dal punto di vista pedagogico, ciò che mi resta del suo messaggio e della sua visione è essenzialmente ciò che s'intende per "persona", con riferimento al "cammino di saggezza" che le spetta e la costituisce in quanto tale. Ciò richiede il porsi sul versante dell'interdipendenza dei confini senza frontiere delle scienze umane. Questa indicazione di Rigobello mi sembra estremamente importante. Si tratta di riflettere su linee di confine senza frontiere, dove le problematiche svelano i loro punti di contatto.

1. *Persona e comunione*

Armando Rigobello partecipa e contribuisce al definirsi e specificarsi della visione del personalismo, volta alla rivalutazione della centralità dell'essere umano. Da qui l'attualità, ancora, del suo contributo: il rapporto fra persona, comunità e società. Diverso è per lui il relazionarsi

impersonalmente alla società o il creare rapporti interpersonali all'interno di una comunità. La comunità si presenta come il luogo ove il singolo, nel contesto dei rapporti intersoggettivi, si realizza e si qualifica pienamente come persona. Nella società, invece, il singolo partecipa prevalentemente come individuo.

Nel qualificare la dimensione di ciò che s'intende per "persona" mi sembra che Rigobello tenga presente l'indicazione conciliare della *Gaudium et Spes*, quando invita a "adeguare l'ordine delle cose all'ordine delle persone e non il contrario", cercando così di superare l'etica individualistica¹. Da qui la tensione verso la "comunione", da intendersi come concetto e "ideale-limite", dimensione esistenziale che non dissolve il singolo individuo, dove il rapporto intersoggettivo è condizione intrinseca ai contesti di riferimento.

Tenendo presente questa visione ne deriva quella che potremmo definire come la duplice connotazione dell'esperienza e dei vissuti della comunione. Si tratta della fondazione metafisica della persona stessa e dell'imprescindibile impegno della persona nel mondo. Così Rigobello: «Rifiutando una fondazione di natura metafisica della persona, ogni concezione radicalmente antimetafisica dissolve necessariamente l'identità personale»². Lo statuto metafisico della persona richiede, tuttavia, l'imprescindibile esperienza di comunione. «La comunione è un darsi senza perdersi, non un'intimità sfacciata e invadente, ma un atteggiamento fatto di offerta, più che di richiesta; è un dono che ci conserva, un'intimità che ci approfondisce»³.

Per questo, per Rigobello – sulla scia della visione di Emmanuel Mounier –, la comunione è costituita da tanti "atti originali", di cui il primo è l'uscire da sé – quale decentrarsi dal proprio egoismo; quindi, l'essere disponibili – attraverso un clima di generosità; infine, va attivata la comprensione – attraverso una comunità personalistica. Tutto ciò attraverso due atteggiamenti pedagogici fondamentali: l'assenza della costrizione e il superamento della distinzione tra vita pubblica e privata⁴. Rigobello delinea, in tal senso, un processo di comprensione quale condizione della comunione. Ogni persona è chiamata a misurarsi con tali atti, detti appunto "originali", perché solo in forza di essi si può dar

¹ Cfr. *Gaudium et Spes*, cap. II, 26, 1401; 30, 1413.

² A. Rigobello, *Società, comunità, comunione*, in Id. (a cura di), *Lessico della persona umana*, Edizioni Studium, Roma 1986, p. 239.

³ A. Rigobello, *La comunità come valore*, in *La comunità scolastica*, n. 1-2, gennaio-giugno 1971, p. 11.

⁴ *Ibid.*, pp. 11-15.

origine a situazioni di comunione. Infatti nella comunione «la persona risolve il sentimento psicologico di appartenenza a una determinata comunità, nel viverci come elemento sì d'una comunità, ma di una comunità invisibile, senza strutture e confini determinati»⁵.

In tal senso, per Rigobello la comunione è un “ideale regolativo” delle forme umane d'associazione, che implica la complementarità fra persone⁶. Per questo, diventa fondamentale essere in grado di poter interpretare situazioni esistenziali e relazioni interpersonali, al fine di poter istituire rapporti fra coscienze personali, in un «impegno attivo di rinuncia a ogni affermazione particolaristica di sé»⁷.

2. L'interpretazione e la saggezza

Il discorso morale che deriva dalla centralità della comunione, per la persona stessa, è del tutto conseguente e lo ritroviamo nel suo testo *Legge morale e mondo della vita*. Sono necessari due esercizi: quello logico dell'interpretazione e quello esistenziale della comunione. «L'esercizio dell'interpretazione rapporta la norma alla vita e l'interpretazione della vita s'illumina alla luce di una norma che si radichi nell'autenticità della persona. Ossia la persona è la condizione ermeneutica della norma, il cui centro focale è la saggezza»⁸. Da qui il senso della responsabilità, che richiede, in quanto tale, un secondo esercizio, dopo quello dell'interpretazione: si tratta dell'esercizio della saggezza, della mediazione, che «umanizza la norma, apre nuove possibilità di individuare forme di rispetto per la sacralità della vita, pur nelle complesse situazioni conflittuali dell'esistenza».

Si tratta di esercizi, ossia di veri e propri atteggiamenti esistenziali suffragati dalla pratica di vita. Ci sembra che, in tal senso, richiamino gli esercizi che Emmanuel Mounier ci prospetta nel suo libro *Rivoluzione personalistica e comunitaria*, quando – delineando le tre dimensioni della vocazione, incarnazione e comunione – ce li indica con precisione: «I tre esercizi essenziali, per arrivare alla formazione della persona sono i seguenti: la meditazione, per la ricerca della mia vocazione; l'impegno, l'adesione a un'opera, che è riconoscimento della propria incarnazione; la rinuncia a se stessi, che è iniziazione al dono di sé e alla vita in altri»⁹.

⁵ A. Rigobello, *Società, comunità, comunione*, cit., p. 250.

⁶ Cfr. *ibid.*, p. 244.

⁷ *Ibid.*, p. 240.

⁸ A. Rigobello, *Legge morale e mondo della vita*, Abete, Roma 1968, p. 42.

⁹ E. Mounier, *Rivoluzione personalistica e comunitaria*, Ed. di Comunità, Milano 1955, pp.

In tal senso per il nostro Autore la precettistica deve essere ridotta, per far spazio alla “meditazione sapienziale”, l’unico atteggiamento che può riportare i dati esistenziali di fronte al senso ultimo dell’essere uomini in cammino. Infatti la «domanda radicale dell’esistenza, volta al significato ultimo, trova nella saggezza l’organo di una risposta sul terreno morale»¹⁰. In tale quadro di riferimento, Rigobello riprende, correggendone il tiro, la prospettiva del vitalismo. Per lui, la vitalità cresce con l’estendersi della significatività, che secondo la sua visione s’identifica con la “moltiplicazione degli orizzonti”. Infatti vita e significato «sono termini che si richiamano. Significante non è solo ciò che ha senso, che possiede una coerenza logica ma ciò che non isola la coerenza logica in una pura formalità, ma la situa in un contesto vitale»¹¹.

Da qui, nel suo criticare quella forma di morale che si presenta come “precettistica astratta”, la delineazione di una prospettiva di un orizzonte di senso entro il quale fra interpretazione e saggezza ci deve essere un rimando di congruenza e di coerenza. «Meno – dunque – è articolata la precettistica più si estende l’applicabilità, ma insieme minore è l’applicazione guidata. Più intensa deve farsi allora la meditazione sapienziale che presiede un’interpretazione della Legge»¹². Le vicende della vita devono poter trovare un significato in un’adeguata interpretazione e la saggezza deve poter scaturire da una coerente interpretazione. In tale accezione si può capire come la pienezza dell’interpretazione sia la “comprensione”, come “partecipazione globale” al “mondo del significato” dato che l’interpretazione in quanto tale «è la discesa, o meglio dire il ritorno significante dei singoli atti della vita di ogni giorno»¹³.

Il valore testimoniale della persona è tutto in questo nesso consustanziale, che ne prospetta l’autenticità nella dimensione e nell’atto della comunione. In tal senso si comprende come – sempre per Rigobello – la “vita consapevole” sia un “rimando continuo e costitutivo fra i singoli contenuti e il significato che rivestono”, tale che la “testimonianza” ne rappresenti l’indicazione della trascendenza della tensione etica.

Il sincero e autentico atto della comunione, pertanto, si presenta come atto relazionale, basato sul “dialogo personale”, che richiede

91-92.

¹⁰ A. Rigobello, *Legge morale e mondo della vita*, cit., p. 232.¹¹ *Ibid.*, p. 101.¹² *Ibid.*, p. 232.¹³ *Ibid.*, p. 112.

l'atteggiamento dell'«essere-in-esposizione» e la dimensione di «aprirsi-su». Da qui il fondamentale senso dell'interdipendenza e della disponibilità, la cui condizione è l'umiltà radicale, senza la quale si resta estranei e diffidenti. Per questo il «dialogo si fonda sulla profondità inesauribile della persona, che è anche dialogo in interiore homine, ma di un'interiorità itinerante e quindi strutturalmente aperta al rapporto interpersonale»¹⁴. Per Rigobello, infatti, il dialogo personale rappresenta lo sforzo di andare al di là della discussione di un gruppo di persone, nel tendere verso la «trascendenza ontologico-metafisica della verità», cui tutte le persone possono aprirsi, tale che il dialogo interpersonale ne sia la modalità e l'interpretazione lo strumento. Per questo «la via dell'unità passa attraverso l'approfondimento delle singole posizioni», che deve poter portare a un «dialogo come maieutica di una spiritualità ecumenica». Ed è per lui chiaro che il «vero dialogo» può fondarsi solo su di una concezione trascendente della verità.

3. *Le mediazioni sapienziali*

Rigobello ci prospetta il «virile esercizio di mediazioni sapienziali». La norma è per la persona e non viceversa, ci dice, richiamando chiaramente l'esempio evangelico sulla trasgressione della regola del sabato. Da qui la necessità di dover operare una doverosa «essenzializzazione della legge», per renderla strumento al servizio dell'uomo, tramite la sua «umanizzazione sapienziale»¹⁵. Il richiamo è quello d'iscrivere e interpretare la legge all'interno di un'esperienza vitale, orientata a un centro primario di significato. A tale riguardo fondamentale è la distinzione da lui operata fra la «mediazione normativa» – il cui centro è la logica – e la «mediazione sapienziale», dove l'elemento meditativo prevale su quello logico, senza per questo contraddirlo¹⁶. Da qui, la necessità di sviluppare ed esercitare un «sapienziale equilibrio», espressione della comunicazione con ciò che è all'origine del senso etico. Per questo, conseguentemente, la vita morale «non è la mera conformità alla norma univoca o lo smarrirsi nella pluralità delle norme e tanto meno il prescindere dalla normatività ma la composizione di un pluralismo normativo, secondo un sapienziale equilibrio che è espressione di un altro tipo di comunicazione globale con l'origina-

¹⁴ *Ibid.*, pp. 348-349.

¹⁵ Cfr. *ibid.*, p. 234.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 40.

rio»¹⁷.

Per questo, per Rigobello, basilare è la capacità d'interpretare le situazioni e i diversi livelli di consapevolezza e intenzionalità. Tutto ciò rappresenta un indispensabile coadiuvante della giustizia. Ciò spiega ulteriormente la sua tesi centrale che la vita morale sia la risultante della formazione di una mentalità capace di considerare il senso della proporzione e quello dell'equità. L'uomo, in situazione, deve comporre la pluralità delle leggi con una "meditazione sapienziale", distaccata dall'avere e disponibile all'essere. Su questa linea di pensiero per Rigobello si devono poter formare le abitudini, attraverso una ripetizione paziente e con convinzioni consolidate dall'esperienza. Da tutto ciò può scaturire un atteggiamento saggio. Così la giustizia, come valore, «può essere definita in funzione di una saggezza situata nello spazio di una metafisica; come esperienza è, invece, affidata alla dinamica di una coscienza messa in movimento da un'intenzionalità e da una responsabilità»¹⁸.

Il monito che ci viene da Rigobello è la necessità della compresenza del metafisico e dell'esistenziale, nel configurarsi ontologico dell'autentica comunione. Contrariamente, si assiste al disperdersi in tante contingenti e frammentate situazioni di vita o il chiudersi nel proprio individualismo. Armando Rigobello ci lascia come testamento spirituale e come genuina testimonianza il fatto che ci si deve educare e formare alla comunione, esercitando in essa le continue mediazioni della saggezza. Questo atteggiamento di vita richiede la considerazione rispettosa dell'altro ed il riconoscimento obiettivo dell'alterità, al fine di sapersi mettere in relazione con tutta l'umanità con la quale ci si venga ad incontrare. Da qui il necessario impegno e la ricerca della coerenza nelle varie situazioni dell'esistenza. Per questo, diventa importante considerare, seguendo il suo pensiero, che «le abitudini si formano nella ripetizione paziente e con convinzioni consolidate dall'esperienza»¹⁹.

Tale atteggiamento richiede un processo educativo, atto a permettere la facoltà di interpretazione e valutazione, tenendo presente da un lato la dimensione virtuosa e dall'altro la situazione esistenziale. Per questo la Legge «più si essenzializza nell'espressione del significato ultimo della vita, più riesce a connettersi col mondo della vita e a respingere le pretese di uno scientismo morale»²⁰. In tal senso possiamo

¹⁷ *Ibid.*, p. 39.

¹⁸ A. Rigobello, *L'educazione alla giustizia*, in AA.VV., *Educare alla giustizia*, Pellegrini, Cosenza 1984, p. 42.

¹⁹ *Ibid.*, p. 46.

²⁰ A. Rigobello, *Legge morale e mondo della vita*, cit., p. 231.

ricordare con Pietro Ubaldi che nessuna legge, se pur buona, garantisce una vita morale, se le persone non sono savie, mentre, se sono savie, qualsiasi legge può servire, a conferma della necessità della saggezza per la vita sociale e politica, volta al bene comune, nel rispetto di ogni singola persona. Da qui la saggezza della comprensione e dell'affratellamento, quali antidoti alla separazione e alla sopraffazione²¹. Ne possiamo prendere ad esempio l'ultimo incontro presso la cattedrale luterana di Lund, avvenuto il 31 ottobre 2016 fra papa Francesco e il Vescovo Munib Yunan, firmatari di una dichiarazione congiunta dove viene evidenziato ciò che è comune ad entrambe le Chiese – quale il comune servizio al prossimo, il dialogo e la testimonianza – nella convinzione di aver imparato che ciò che unisce è più grande di ciò che divide.

Questo richiede il poter andare oltre i limiti fisici della comunità di appartenenza o delle situazioni esistenziali. Le potenzialità dei nuovi *social network* possono trovare in questo un nuovo spazio relazionale, dove poter manifestare anche quella saggezza che può trasparire solo da un'equilibrata interpretazione, alla luce di una serie di convinzioni venutesi a costituire nel corso di una vita vissuta in comunione con gli altri e ricca di mediazioni sapienziali, come lo è stata quella di Armando Rigobello.

Gaetano Mollo

SOMMARIO

Il testo mette a tema il ruolo che la comunione ha avuto nel pensiero e nella testimonianza di vita di Armando Rigobello. Con una chiave di lettura pedagogica, viene approfondito il concetto di mediazione sapienziale, collegandolo al dialogo che Rigobello ha avuto con il personalismo francese nel tentativo di cucire piano metafisico e piano esistenziale.

SUMMARY

The article contains a thought about the role that the communion has had in the philosophy and in the testimony of life for Armando Rigobello. With a pedagogic key, it is commented on the concept of “mediazione sapienziale”, connecting it to the dialogue that Rigobello has had with the French personalism and the link among metaphysical and existentialist level.

²¹ Cfr. G. Mollo, *Pietro Ubaldi biosofo dell'evoluzione umana*, Mediterranee, Roma 2016, pp. 27-34; 57-66.

Autenticità di un pensiero relazionale

di *Iolanda Poma*

Il riferimento principale del mio contributo va al saggio di Armando Rigobello, *Autenticità nella differenza*¹, rispetto al quale procedo come durante i nostri storici seminari di dottorato all'Università di Roma Tor Vergata, da lui coordinato, e che ricordo come piccoli ma intensi momenti e luoghi di fermento. L'attenzione per la posizione di ciascuno si dava nell'esperienza del pensare insieme, grazie alla relazione che ci legava e che rispettava le nostre differenze e che, anzi, le faceva essere: se vogliamo, un esempio di *autenticità nella differenza*, o differenza che rende autentica la relazione.

Il confronto con questo testo mi permette di tornare a soppesare il ruolo e il significato del soggetto, che rimane uno dei temi principali della mia ricerca, talvolta avvicinandomi, talvolta allontanandomi dalla proposta di Rigobello, sicuramente condividendo l'urgenza di quel pensiero. Sottolineo quindi i caratteri che ritengo più significativi del soggetto rigobelliano, per come emergono da questo scritto ricco di spunti, pur nella linearità di un pensiero fatto di tensioni attenuate, di accenni discreti, non per questo meno incisivi. Credo di poter dire che le sfumature di significato costituiscano l'aspetto più suggestivo di questo scritto e forse del pensiero stesso di Armando Rigobello (e, di nuovo, cos'è la sfumatura se non questa sottile, quasi impercettibile *differenza*, che rende *autentico* un discorso?).

La prima sfumatura è contenuta in un'affermazione all'inizio del saggio, secondo cui l'autenticità "si trova intenzionalmente rivolta a risolversi nella nozione di identità" (p. 7). Nel riferimento alla sfera gravitazionale dell'identico, l'autenticità esprime un'intenzionalità e in questo sembra lasciarsi ricondurre a un qualche potere decisionale da parte del soggetto.

¹ In *Prosopon*, I, n.1 (1989), pp. 7-27.

Ma l'esito, al contrario, *non è da lui intenzionato*, e infatti Rigobello aggiunge che l'autenticità «all'interno del "più proprio" dell'identità introduce una articolazione che ne rompe la costituzione univoca» (*ibid.*). È da pensare, quindi, che *intenzionalmente* il soggetto voglia raggiungere la propria autenticità, costituendosi nella forma dell'identico, ma l'autenticità ricercata *sopraggiunga* (potrei dire, *inintenzionata*) come ciò che spacca l'univocità di quella costituzione, rendendo quell'identità duplice o molteplice. L'autenticità non è perciò da considerarsi come un marchio di garanzia che il soggetto conferisce a se stesso, un attributo da appuntare come una medaglia sul suo petto gonfio d'orgoglio, come l'ornamento innocuo del suo perentorio "io". L'autenticità dice la verità dell'essere che egli è, se solo egli rinuncia a catturare ciò che sfugge ai suoi calcoli. Il più proprio porta fuori di sé, implica un morire a se stessi, diverso però dalla morte che ribadisce la più piatta e immobile delle identità².

Allora l'*identità* dell'uomo è percorsa da un'ineludibile differenza. Ed è questo a far sì che essa si dia nella forma della *relazione* tra ciò che le è intimo e ciò che le è intimamente estraneo (estraneità interiore). Poiché aderiamo alla nostra vita, non possiamo staccarla da noi per oggettivarla, ma non per questo coincidiamo con essa: questa estraneità interiore impedisce la chiusura dell'io su di sé, che provocherebbe la morte per asfissia del soggetto³.

Seconda sfumatura. L'estraneità che tocca l'interiorità viene descritta da Rigobello come «un livello di realtà che ci è immanente eppure ci supera, che è estraneo alla soggettività empirica eppure ci costituisce» (p. 8), a significare che ciò che individua il soggetto non è ciò che gli appartiene. Il *più proprio* del soggetto è ciò di cui il soggetto non può propriamente *appropriarsi*: il più proprio dell'uomo è di non essere a se stesso proprio. L'impossibilità insita nella nostra possibilità

² Pur riconoscendo a Heidegger la struttura relazionale dell'identità, Rigobello non condive la funzione trascendentale da lui attribuita alla morte, che sembra ricondurre al dominio dell'uguale in cui tace ogni relazione. Il vero trascendentale è per Rigobello l'autenticità, che si dà come il contesto entro cui si articola la realtà complessa dell'uomo: questi i termini del suo confronto, critico ma costruttivo, con Heidegger, a partire appunto dal termine di "autenticità", che nel corso dello scritto egli cerca di slegare da una grammatica del proprio e del medesimo per farne il grimaldello in grado di forzare il profilo identitario della condizione umana.

³ In questa riflessione il mio riferimento va al pensiero di Gabriel Marcel, a cui ho dedicato alcuni miei scritti e con il quale ho reso omaggio a Rigobello per il volume a lui dedicato, *Pasione dell'originario. Fenomenologia ed ermeneutica dell'esperienza religiosa* (Edizioni Studium, Roma 2000), curato da Emilio Baccarini; Gabriel Marcel, a cui anche Rigobello ha rivolto la sua attenzione per lo meno in due scritti: *L'esperienza del trascendente in Marcel e la filosofia come "philosophie de l'esprit"*, in AA.VV., *La filosofia dal '45 a oggi*, ERI, Torino 1976, e il volume *L'impegno ontologico. Prospettive in Francia e riflessi nella filosofia italiana*, Armando, Roma 1977.

propria, l'ineliminabile differenza tra sé e sé, non è ancora l'autenticità, ma è la premessa perché si dia autenticità: «La differenza come elemento costitutivo dell'identità rende possibile l'autenticità e l'inautenticità di una cosa» (p. 14). Bisogna prendere sul serio il carattere ancipite di questa differenza che si dà nell'identità. Di per sé la non-coincidenza di sé con sé è un dato esistenziale insuperabile che specifica la condizione ontologica fondamentale dell'uomo, da cui possono dipartirsi direzioni diverse se non addirittura opposte, come opposti sono l'autentico e l'inautentico⁴. Ossia, la direzione (autentica) che lascia essere quell'apertura, attraverso la quale può entrare la trascendenza di una verità che s'incardina nella nostra vita, ma anche la direzione (inautentica) che emerge dall'insopportabilità di quella non-coincidenza, che suscita l'esigenza (illusoria, ma che comunque produce effetti reali!) di voler chiudere con le proprie mani, con le sole forze del proprio pensiero, quell'apertura, spingendo a escludere tutto ciò che può minacciare una compattezza artificialmente costruita. Gesto tipico, questo, del soggetto moderno che ha fatto coincidere la propria emancipazione con l'appropriazione di sé, a esclusione di ogni forma di esteriorità: gesto che si è rivelato inappropriato, nel senso che ha mancato il bersaglio della propria appropriatezza, dell'autenticità che consiste nel vivere quella non-coincidenza come apertura di una relazione. E trovo giusta la scelta di Rigobello di ricorrere al termine "estraneo", perché l'estraneità (più dell'alterità), nello choc che il suo significato produce, ha intrinseca la possibilità del rifiuto della relazione; è un termine che contiene in sé una minaccia per il soggetto che teme di perdersi, perché è qualcosa che, come egli dice, «pone in crisi la solitudine dell'identico, la sua autosufficienza» (p. 9).

Terza sfumatura. Per descrivere la natura relazionale dell'identità, Rigobello parla di "identità sintetica relazionale" (*ibid.*), proponendo di leggere la sintesi non alla maniera idealistica, come risoluzione superiore di ogni contraddizione intermedia, ma come dialettica aperta dalla sproporzione presente nell'uomo tra contesto empirico e interiorità. Perciò è una sintesi che si apre alla relazione per dare fiato alla differenza; anzi, una sintesi tenuta aperta proprio dal diverso, come avviene nella dialettica negativa di Adorno, in cui il non-identico si presenta come l'identità contro le sue identificazioni e contro le chiusure del suo concetto⁵. La differenza non si riduce a un'interferenza

⁴ «Distinzione tra interpretazione autentica e interpretazione inautentica, tra esistenza fedele al suo "più proprio" ed esistenza che da esso si discosta» (p. 19).

⁵ Ho citato non a caso Th. W. Adorno, al quale ho dedicato la mia tesi di dottorato, nel

da ridurre a sé, ma è un irriducibile attraverso cui comprendiamo l'identità.

In un ulteriore passo Rigobello colloca questa identità sintetica relazionale in un contesto antinaturalistico e quindi in una dinamica propriamente coscienziale e spirituale⁶. Qui cerco di orientare la mia riflessione nel senso di un'integrazione del discorso che sto intessendo con quello di Rigobello, per evitare che si possa pensare a una separazione tra le dimensioni naturale e spirituale dell'uomo. Si potrebbe dire che la natura non ha bisogno di rivelare a se stessa la propria autenticità; l'uomo sì, perché l'uomo *può non essere autentico*, come sottolinea Rigobello quando dice che «l'autenticità è una particolare relazione significante» (p. 14), il che implica dunque la possibilità permanente del suo contrario, il pericolo di un misconoscimento e il compito imposto di un riconoscimento⁷, attraverso il lavoro necessario dell'interpretazione e l'impegno costante della testimonianza⁸: gli aggettivi stanno a indicare che l'esito non è mai assicurato una volta per tutte; questo a partire dalla costitutiva struttura dell'uomo, che lo vede divenire nell'esperienza continua dell'irrompere della differenza temporale.

La diversificazione dei piani sensibile, intelligibile e interiore, che struttura dinamicamente l'unità della realtà umana⁹, lungi dall'indicare un rafforzamento dell'uomo, si rivela un suo *di più* rispetto alla natura

ciclo coordinato da Armando Rigobello, poi pubblicata con il titolo *Minima philosophiae. La modernità in Th. W. Adorno*, Trauben, Torino 1998.

⁶ «La nozione di autenticità, se è applicabile a ogni realtà sia pure intesa naturalisticamente, è nella realtà umana che rivela la sua essenza». Questo per il primato della «coscienza riflessa» che riconosce quell'intima relazione e che, con ciò, toglie l'«identità dalla sua solitudine logica e metafisica» (p. 9): «Il più proprio dell'identico è [...] cogliersi nella dinamica coscienziale» (p. 10).

⁷ Cfr. pp. 17-18.

⁸ «Vivere l'identico nella differenza [...] non è uno status conseguito una volta per sempre, è un gesto interiore e pratico che non si esaurisce nella consapevolezza ma richiede una fedeltà sempre rinnovabile e quindi un'esposizione alla infedeltà sempre possibile» (pp. 20-21). Come osserva Ugo Perone, facendo riferimento al testo di Rigobello, «la concezione personale della verità scopre, nel gioco rischioso della persona che ricerca tra identità e differenza la propria autenticità, l'estraneità interiore come luogo ineludibile e prezioso. Il rapporto con la verità non è negato né tolto, ma la relazione, assumendo, almeno per un momento, la forma dell'estraneità (che va fino a coingere l'interiorità stessa della persona, sbalzata fuori di sé) risulta per lo meno interrotta» (*Nonostante il soggetto*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995, pp. 177-178). Si profila «un margine sottile, inabitabile, che non è lo spazio *tra* il soggetto e l'oggetto né *tra* il soggetto e la verità, ma la differenza *nell'identità*» (ivi, p. 190). È evidente il capovolgimento di ciò che in Rigobello, per definire l'autenticità, si presenta come identità nella differenza. Senza voler essere un'opposizione, con questa espressione Perone sottolinea lo «spazio rischioso di questo margine» in cui può darsi l'esperienza autentica della testimonianza.

⁹ Cfr. p. 12.

che invero ne individua un'intrinseca fragilità. L'uomo, infatti, è abitato dalla possibilità costante di *venire meno* a se stesso, di mancare l'essere proprio, che non manca in natura, perché in natura non c'è volontà e quindi nemmeno la possibilità di essere altro da ciò che è. L'uomo è più debole, perché intaccato dall'arbitrio; se egli comprendesse fino in fondo di essere libero ma anche naturale, capirebbe che dare gradualmente forma alla propria libertà non significa negare la propria provenienza naturale, perché la libertà non è l'opposto della necessità, bensì del libero arbitrio. Ed ecco perché l'uomo può riconoscere nella natura un modello per la sua vita spirituale, perché lì trova una dimensione dell'essere priva di arbitrio; una necessità in cui può brillare la luce del bene¹⁰.

Per smantellare la solitudine logica e metafisica dell'uomo non si può tendere a un trascendimento, dimentico del suo necessario radicamento. Contesto naturale e dinamica coscienziale, procedendo in questa direzione, rappresenterebbero la giusta alternativa ai soliti dualismi: soliti, come solita è l'identità solitaria a partire dalla quale questi dualismi si producono. Solo un movimento differenziante reale, quale si dà nell'esperienza insieme fisica e spirituale dell'uomo, può neutralizzare fratture dualistiche e dicotomiche. D'altronde Rigobello intende l'autenticità come la condizione trascendentale attraverso cui le diverse dimensioni umane si articolano tra loro¹¹.

Ecco che adesso è possibile collocare nel percorso quella dinamica coscienziale che specifica l'«autenticità propria del soggetto umano» (p. 10). Ecco a cosa «servirebbe» la coscienza consapevole. D'altronde, a pensarci bene, siamo presi dall'impressione (illusoria) di coincidere con noi stessi, quando la nostra coscienza è sopita. Perché quando riflettiamo su noi stessi, non possiamo che riconoscere l'insuperabile nostra condizione dis-centramento esistenziale, di scarto incolmabile. È come se gli addentellati non combaciassero: la cerniera resta aperta. L'identità irrelata è un'illusione che permane finché ci si sottrae all'autoriflessione.

Ora, come arrivare al riconoscimento di questa inevitabile differenza? La risposta mi sembra suggerita da Rigobello nei passaggi del suo scritto in cui egli resiste al superamento e alla dissoluzione del sog-

¹⁰ E qui sarebbero molti i riferimenti, da Kant a Rousseau, a Simone Weil. Al tema ho dedicato alcuni studi: *Natura e libertà. Chiasmo antropologico in Kant e Marcel*, in AA.VV., *La filosofia come servizio. Studi in onore di Giovanni Ferretti*, Vita e Pensiero, Milano 2009; *Di necessità virtù. Natura e bene morale*, in AA.VV., *Filosofia e spazio pubblico*, il Mulino, Bologna 2012; *Ecologia umana, esperienza di trascendenza*, in AA.VV., *Ma di' soltanto una parola. Economia, teologia, ecologia*, EDUCatt, Milano 2013; *Uomo-natura: dalla dipendenza al vincolo*, in *Philosophical News*, numero 10, giugno 2015.

¹¹ Cfr. p. 13.

getto¹². Direi che il processo attraverso il quale arriviamo a riconoscere una differenza autentica in noi stessi sia quello in cui ci soffermiamo con ostinata attenzione su di noi fino a far emergere la dinamica di una differenza che ci percorre. Senza dubbio la differenza è più inaggirabile dove non ce la si aspetta, dove anzi si fa di tutto per celebrare l'identità, come nel caso della scrittura autobiografica, di cui mi sono recentemente occupata¹³. L'io che scrive di sé è costretto ad ammettere che nel proprio racconto si è insinuata una differenza, resa tanto più incontestabile quanto più è stato fatto di tutto per escluderla. Ecco che allora possiamo dirci certi che stiamo facendo esperienza di alterità, senza il rischio di facili proiezioni. Ciò che resta è l'inaggirabilità del soggetto, come mi sembra sottolineare con forza Rigobello nel suo saggio.

Mettendomi in dialogo con questo testo, tante voci sono sopraggiunte: a testimoniare la genesi ininterrotta di un pensiero, quello di Armando Rigobello, autenticamente relazionale.

Iolanda Poma

SOMMARIO

L'articolo si sofferma sul saggio di Rigobello, *Autenticità nella differenza*, per riprendere alcuni tratti della soggettività umana qui descritta. L'identità dell'uomo è percorsa da una differenza, da un'estraneità interiore, che elimina il suo presunto potere su di sé, ma restituisce all'umanità la sua dimensione autentica: la non-coincidenza di sé come apertura di una relazione. Lavorando su di sé, il soggetto scopre il profilo ermeneutico della sua comprensione e l'impegno della testimonianza.

SUMMARY

This paper focuses on Rigobello's work, *Authenticity in the difference*, to resume some traits of human subjectivity here described. The human identity is crossed by a difference, by an inner foreignness, that eliminates his alleged power about himself, but returns to the mankind its authentic dimension: the non-coincidence of self as an opening of a relationship. Working on himself, the man discovers the hermeneutic profile of his understanding and the commitment of the testimony.

¹² Che per lui coincide con il superamento della coscienza, che egli intravede nell'apertura del soggetto all'Essere che, oltre Heidegger, prosegue verso un esito che, come in Deleuze, destina alla dissolvenza l'identità in un caleidoscopico gioco di differenze (cfr. pp. 15-18).

¹³ Cfr. I. Poma, *Una genesi ininterrotta. Autobiografia e pensiero in Jean-Jacques Rousseau*, Mimesis, Milano 2013; *L'assoluto autobiografico. Paradossi e prospettive del racconto filosofico di sé*, in *Teoria*, XXXV/2015/1.

Il dottorato come allargamento della razionalità

di Michele Amadò

La lettura dell'ultima pubblicazione di Armando Rigobello¹ mi ha proiettato al tempo del mio dottorato, che ho svolto all'Università di Roma Tor Vergata tra il 1992 e il 1996, sotto la direzione di Rigobello, che era il coordinatore delle attività dottorali. Si può ben dire che la sua conduzione dei lavori di ricerca aveva come obiettivo l'allargamento della razionalità.

La questione della necessità di “andare oltre” è una caratteristica del suo pensiero, come nel suo saggio *Oltre il trascendentale* del 1994. “Andare oltre” significa superare un limite. Sulla questione Rigobello pubblicava nel 1963 *I limiti del trascendentale in Kant*. Il pensiero critico determina i confini entro i quali è legittimo giudicare. Oltre questi confini (*Grenze*) però si può guardare. Nel volume *Kant. Che cosa possiamo sperare*, del 1983, è posta particolare attenzione su questo sguardo del filosofo di Königsberg oltre i limiti. Questo procedere più in là pare essere per Rigobello il più proprio del pensare.

Le ermeneutiche sorte nel '900 sostengono che il pensiero non può essere conclusivo, che deve considerare la complessità degli approcci disciplinari, dello speculare, senza poter risolvere questa pluralità da un punto di vista unico che gerarchicamente possa ergersi al di sopra degli altri. Tali ermeneutiche sorgono dallo scacco di una metafisica che pretendeva di elevarsi, con altezzosità, al di sopra delle scienze, e del tempo e dello spazio. Le ermeneutiche rimarcano la molteplicità del pensare e i conflitti tra le prospettive che non possono essere superati dialetticamente e sottolineano una radicale rottura metodologica².

¹ A. Rigobello, *Dalla Pluralità delle ermeneutiche all'allargamento della razionalità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014.

² *Ibid.*, p. 14.

Rottura come atto volontario³. Significativo, in questo senso, è il volume *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique I*, di Paul Ricoeur (1969), che abbiamo approfondito nei lavori dottorali, anche col compito datoci da Rigobello di esercitarci nella traduzione del libro.

Le ermeneutiche moderne hanno inteso andare oltre, di là della Modernità, del suo grande racconto poggiato sul fondamento dell'autocoscienza; ma verso dove?

Per Rigobello l'apriori ermeneutico «è il luogo genetico della domanda trascendentale del senso»⁴. È una “strana presenza”⁵, è il fondamento, il trascendentale è una domanda di senso finale⁶, relazionata al mondo della vita, al vissuto⁷. A causa di questa relazione, è la libertà umana ad essere messa in gioco. Rigobello parla in questo senso del bel rischio dell'interpretazione⁸, dell'”Io interpreto”, ricordando, con Kant, che la libertà è un fatto della ragione⁹. Libertà che è richiesta, proprio dalla presenza del limite¹⁰. Ciò comporta una problematicità, infatti il confine è al contempo da superare e da rispettare come una insuperabile differenza.

Rigobello spesso soleva dire che affermare che le questioni sono complesse non era la soluzione, e non doveva essere l'ultima parola. “Dalla pluralità delle ermeneutiche all'allargamento della razionalità” dice di un *da*, che indica l'origine, il punto di partenza, il moto da un luogo, e di un *a*, il passaggio ad un *altro* luogo. *Altro* connotato spazialmente, come dimensione più larga.

La ragione della necessità di una pluralità di ermeneutiche, che si pongono il limite di non poter essere superate da una di esse, risiede nella loro condizione apriori, dalla domanda di senso mai esauribile sia

³ A. Rigobello, *La formazione del ricercatore*, in AA.VV., a cura di Rigobello, *Interiorità e comunità. Esperienze di ricerca in filosofia*, Edizioni Studium, Roma 1993, p. 28.

⁴ Rigobello (2014), p. 18.

⁵ *Ibid.*, p. 20. Nell'introdurre al volume *Strana presenza*, Rigobello scrive: «ogni presenza diventa “strana presenza” poiché il tutto diventa enigma» (AA.VV., *Strana presenza*, a cura di Michele Amadò, Edizioni Aspasia, S. Giovanni in P (BO) 1998, p. 9). L'estraneamento è dovuto dal fatto che l'orizzonte della totalità muta l'ovvio, il quotidiano, il particolare, in enigmatico.

⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁷ Il richiamo al mondo della vita non riduce il discorso ad un livello psicologico, di scienza cognitiva, di dinamiche del vissuto emozionale (Rigobello 2014, p. 20), e non deve «vincere la tentazione di abbandonare il campo del rigore per concedersi alla descrizione intimistico-letteraria» (Rigobello 1993, p. 28). Il cenno al mondo della vita lo è all'esercizio della fenomenologia (Rigobello 2014, p. 7).

⁸ Rigobello (2014), p. 17.

⁹ *Ibid.*, p. 19.

¹⁰ *Ibid.*, p. 21.

dagli atti interpretativi suscitati, sia dalla pluralità delle ermeneutiche nella loro totalità. La domanda fondante rimane l'unico momento metafisico delle ermeneutiche, che le supera a-priori, essendo inesauribile, e inverificabile, dalle stesse. La risposta è inverificabile, da ogni prospettiva metodologica, ermeneutica, scientifica¹¹.

Il limite di ogni pensare (non solo delle ermeneutiche) è di non poter esaurire la domanda di senso che lo fa nascere. Mancanza che appartiene anche alla pluralità delle vie che il pensare suscita. La domanda filosofica implica la vita, e tale coinvolgimento da una parte impedisce una absolutezza del pensiero (in quanto sciolto dalla vita), dall'altra fa (e farà) sorgere sempre ulteriori prospettive, vie, metodi, percorsi; siamo di fronte al paradosso di una totalità non confinata in sé, una totalità che cresce, che si allarga.

Rigobello, nel condurre il dottorato volto ad allargare la razionalità della comunità dei ricercatori, poneva al centro delle attività il seminario, che è una delle figure emblematiche della ricerca colta nel suo concreto esercizio:

«Il seminario è una figura centrale, poiché strumenti metodologici ed esperienze esistenziali emergono in esso e ne fanno il luogo proprio per l'aprendistato del metodo e per lo stimolo della creatività»¹².

Nel saggio intitolato *La formazione del ricercatore* Rigobello sottolinea la solitudine del ricercatore, intesa come personale libertà e dunque responsabilità cui è chiamato. Libertà che supera ogni isolamento ponendo lo studioso nel dialogo con l'altro nella comunità dei ricercatori, con una propria personalità. Comunità che lui stesso contribuisce a formare nel metodo per eccellenza: il dialogare.

«La condizione dialogica diviene figura della dinamica del pensiero e costituisce un esercizio di ascolto e di intervento, l'esperienza più propria di una comunità di ricerca»¹³.

Nei seminari dottorali si affrontavano sia autori classici sia contemporanei, e lo spirito richiesto dal coordinatore era duplice. Da una parte che

il vero maestro è il testo, la "cosa stessa"¹⁴.

¹¹ *Ibid.*, pp. 33-34.

¹² Rigobello (1993), p. 18.

¹³ *Ibid.*, p. 18.

¹⁴ *Ibid.*, p. 19.

Come per Heidegger o per Platone. Il testo è l'autorità, è il modo della cosa stessa di colpire il ricercatore, la comunità degli studiosi. Un'altra prospettiva di lavoro sottolineata da Rigobello era quella di Merleau-Ponty. Percorso volto ad andare da un testo verso la sua genesi nel lavoro dell'

«Autore ricondotto al momento genetico, colto nell'atto di riflettere sul proprio stesso testo, sorpreso, per così dire, nel momento in cui il fervore creativo apre nuovi orizzonti...»¹⁵.

La via per l'allargamento della razionalità ha come bussola sia la cosa stessa come testo che dilata, sorprende il pensiero dalla sua genesi, generandolo: "cosa stessa" come sorgente inesauribile, alla fine inverificabile perché posta su un altro piano; sia la genesi del testo, nel cuore del fervore creativo dell'autore. Totalità aperta, che spalanca orizzonti perché in sé schiusa, non circoscritta, sbarrata (*Schranke*).

Rigobello per definire questo processo utilizza il termine

«*Aufhebung*, in cui la scienza avverte un'apertura che la modifica mentre la razionalità avverta nuove posizioni, realizzando una complessa situazione ermeneutica, l'avvertimento di una lontananza pur tuttavia operante, uno sguardo oltre il confine»¹⁶.

ed evidenzia l'analogia di tale posizione con quella espressa nella Lettera VII di Platone, da lui amatissima. Il riferimento a tale scritto di Platone era fatto di sovente¹⁷, rimarcando quel "vivere assieme i problemi", vivere assieme razionale, come luogo del possibile apparire all'improvviso dell'idea, dopo però molta applicazione, esercizio, tempo; sfregando tra loro discorsi, nomi, sensi, per avviare un fuoco¹⁸. Come ci era chiesto di fare nei seminari del dottorato.

Il termine *Aufhebung* riporta alla dialettica hegeliana. Concetto che sfugge ad una definizione univoca e semplice, potremmo dire, come il trascendentale di Kant. Termine chiarissimo quanto oscuro. Risolutore quanto inquietante; motore di nuove aperture. *Aufheben* come itinerario dove dalla complessità si evince, si intuisce una semplicità.

¹⁵ *Ibid.*, p. 20.

¹⁶ Rigobello (2014), p. 39.

¹⁷ Nel volume *Interiorità e comunità* (1993) è fatto esplicito e opportuno riferimento alla VII lettera di Platone nell'articolo di Giovanni Salmeri intitolato *Dal dialogo socratico alla VII lettera di Platone*, pp. 103-136.

¹⁸ *Ep.* VII 344 b1-c1

La VII lettera sembra utilizzata da Rigobello per riaprire la dialettica hegeliana, lasciando intatto il profondo desiderio di un compimento, che si risolve però in una continua riapertura del pensiero. Sbocco non esauribile dalla dialettica dell'uomo, che trova il suo luogo privilegiato nell'amicizia per questo apparire improvviso, amicizia che attende (suscita tensione) questo aprirsi/aprire.

L'amicizia era uno degli obiettivi dei seminari dottorali. Infatti tale aprirsi/aprire allarga la razionalità, impedendole di restringersi su di sé. Dialettica feroce, che prevede uno scacco inevitabile delle formulazioni del pensiero, e al contempo accende la speranza di un compimento che non è il frutto del pensiero. Percorso che esige il rischio continuo di un insuccesso. Feroce in quanto fa violenza contro la naturale pretesa di esaurire la domanda, violenza che implica una consapevole e decisa scelta di umiltà, di non violenza. E ciò nel saper confutare in *discussioni benevole*, in una dialettica fatta *senza invidia*. È un'esperienza di *Aufhebung*.

Heidegger, trattando dell'esperienza, in relazione all'*Aufhebung* di Hegel, così interpreta:

«Questo movimento *dialettico* che la coscienza esercita in lei stessa – e nel suo sapere e nel suo oggetto – *in quanto gliene sorge il nuovo vero oggetto...*¹⁹.

Il *sorgere* del nuovo oggetto che, senza che essa sappia come le accade, si offre alla coscienza, è ciò che per noi si muove, per così dire, dietro le spalle di essa»²⁰.

Per Hegel questa dialettica lo è dell'Assoluto stesso; è la fatica, la lacerazione, il calvario dello spirito,

«la lotta dell'Assoluto stesso per giungere all'assolutezza dell'autocomprensione concettuale e dell'autocertezza incondizionata»²¹.

Si tratta per Hegel di un

«*itinerarium mentis in Deum*»²².

¹⁹ M. Heidegger, *Il concetto hegeliano di esperienza*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia Editrice, Città di Castello 1987, p. 113.

²⁰ *Ibid.*, p. 114.

²¹ *Ibid.*, p. 125.

²² *Ibid.*, p. 129.

Non è di certo *l'itinerario significativo* come inteso da Rigobello, nelle sue parole conclusive del saggio sull'allargamento della razionalità. Non si tratta di quello indicato da Hegel, che per Heidegger assomiglia

«al tentativo di spiegare lo zampillare della sorgente in base all'acqua stagnante zampillata»²³.

Per Rigobello

«L'“ampliamento della ragione”, di cui parla Benedetto XVI, potrebbe essere quindi il ritorno a una nozione “forte” di ragione, che non si isoli nell'analitica del fenomeno ma colga la dialettica che muove la stessa ricerca analitica: l'avvertimento di una esigenza di senso che ogni paradigma scientifico non ha finora soddisfatto e non potrà mai soddisfare. Ricompaiono forse elementi del *logos* greco, del *nous poieticos* aristotelico, dell'intuizione intellettuale di S. Tommaso»²⁴.

Filosofia “umile”²⁵ che si pone come fine la sua origine, il “rinfrangersi” di una meraviglia originaria che si manifesta in più luoghi, ma che zampilla ancora sorgiva in essi. Fiotto che nonostante tutti i tentativi di soffocarlo non si lascia imprigionare, né spiegare dall'acqua stagnante sgorgata.

Rigobello qui parla esplicitamente di un “ritorno” che colga la dialettica che muove la ricerca. Di un ricomparire, anche del *logos* greco specificato come *nous poieticos*. Da intendersi come pensare (più che pensiero), come tuffarsi/essere nello zampillare della sorgente²⁶.

Uno sguardo oltre il confine, oltre il limite, oltre noi stessi, da parte di noi stessi, aperto dallo e all'apparire improvviso. Questo rimanere tra *fondazione e certificazione*²⁷, questo immergersi in ciò che precede ogni tradizione, ogni assicurazione del pensiero in un linguaggio, è un soggiornare nella libertà. Un albergare che avverte una lontananza che

²³ *Ibid.*, p. 167.

²⁴ Rigobello (2014), p. 37.

²⁵ *Ibid.*, p. 22.

²⁶ Tra i contenuti che più ci hanno fatto discutere, nell'esercizio di ri-tradurre le poesie di Heidegger che Rigobello aveva già traslato (M. Heidegger, *Pensiero e poesia, introduzione, traduzione e commento di Armando Rigobello*, Armando, Roma 1977) – esercizio che abbiamo rifatto insieme nel periodo del dottorato – vi fu quello della possibilità di attingere il sorgere dell'esperienza del pensiero; pensiero antico, memoria del passato ma che ci precede, luogo dove il pensiero ci raggiunge prima che ne siamo protagonisti. Abbiamo ragionato sulla via per “andare” alla fonte dove zampilla il pensiero.

²⁷ Armando Rigobello (2014), pp. 35-37.

si estende pur favorendo la prossimità, tra i soli nella comunità di amici della verità, nella libertà. Libertà realizzata dalla comunità. Scrive Rigobello che l'esperienza della comunità di ricercatori, è liberante anche per chi la conduce:

«Nell'intreccio dei rapporti interdisciplinari e attraverso il confronto di generazioni, il professore è reso libero anche di fronte al proprio pensiero, una libertà che gli viene offerta dalla critica altrui. Il dibattito non conosce gerarchia di maestro e allievo, né distinzioni burocratiche di competenze. La libertà (*Freiheit*) è quindi accompagnata dalla solitudine (*Einsamkeit*)».

Solitudine come avvertimento di una lontananza che separa dalla sorgente che sprizza. Tanto più ci si avvicina tanto più, paradossalmente, risulta inafferrabile, come l'acqua che scorre. Solitudine che ci distingue dagli altri in quanto è richiesta la personale libertà di appartenere alla comunità dei dialoganti, degli amici, e perciò vicinanza in una fraternità dei pensanti volti al pensato, alla sua attesa, oltre il conquistato, oltre la coltre di neve del pensiero pensato²⁸.

Ricordando per certi versi l'attualità, postmoderna, del modello dell'università medievale, per l'esperienza più vicina di quella humboldtiana Rigobello scrive:

«Compare forse un qualche abbozzo di postmoderno universitario? Si impone in ogni modo il ripensamento di un processo già in atto, capace di esprimere in termini diversi il privilegio della libertà e di togliere alla solitudine il carattere di isolamento»²⁹.

Ripensare all'esperienza del dottorato svolto sotto la guida di Rigobello, oltre ad essere un modo per testimoniare la sua concreta, storica, incarnata testimonianza di questa prospettiva filosofica, di questo "itinerario significativo" da lui sempre percorso e indicato, e al quale ha educato, e che ha promosso sino all'ultimo respiro sulla via dell'allargamento della razionalità, è anche una modalità di riflettere sul nucleo epistemologico del filosofare di Rigobello. E ci piace concludere con quanto da lui riportato nel testo sulla formazione del ricercatore:

«In una sala della biblioteca dell'Università di Ratisbona, ad una parete su pannelli è riportato in latino, in ebraico, in tedesco, il passo del salmo

²⁸ Armando Rigobello, *Perché la filosofia*, La Scuola, Brescia 1979.

²⁹ Armando Rigobello (1993), p. 18.

132, che inizia con parole di forza e dolcezza: “*Ecce quam bonum et quam jocundum habitare fratres in unum*”³⁰.

Michele Amadò

SOMMARIO

L'allargamento della razionalità, come esposto nell'ultimo saggio pubblicato da Armando Rigobello, esprime bene l'obiettivo che Rigobello aveva dato alle attività dottorali, da lui coordinate a Roma Tor Vergata. Sono enucleati nel testo alcuni dei momenti e strumenti principali del dottorato, che ho svolto tra il 1992 e il 1996, pensati per raggiungere questo ambizioso fine: primariamente il seminario e l'amicizia come intesa nella VII lettera di Platone. L'allargamento è *Aufhebung*, in un processo che investe il mondo della vita, la libertà, che porta il ricercatore a riconoscere il limite e ad andare sempre oltre, e che sottende una totalità che, paradossalmente, essa stessa si allarga.

SUMMARY

The expansion of rationality, as outlined in the latest essay published by Armando Rigobello, expresses well the goal that Rigobello had given to his doctoral activities, coordinated by him, in Rome Tor Vergata. In the text are enucleated some of the main points and tools of the PhD, which I attended between 1992 and 1996, designed to achieve this ambitious end: primarily the seminary and friendship as understood in Plato's VII letter. Enlargement is an *Aufhebung*, a process that invests the world of life, freedom, which leads the researcher to recognize the limit and to go always further and which underpins a totality that paradoxically widens itself.

³⁰ *Ibid.*, p. 34.

Armando Rigobello e la “seconda lettura” dei testi tomisti sulla persona

di *Lorella Congiunti*

1. *Avventure tomiste*

In questo mio breve contributo sulla figura del prof. Armando Rigobello – docente di Filosofia Morale nella Facoltà di Filosofia di Tor Vergata, durante i miei anni di studio – vorrei concentrarmi su un suo testo poco conosciuto, interessante per la originalità della impostazione e per la concentrazione di tematiche: la persona umana, l’interpretazione, il rapporto con Tommaso d’Aquino. Il testo, inoltre, ha una sua rilevanza perché si colloca entro un evento particolarmente importante per la vita filosofica, ovvero la celebrazione del Settimo Centenario della nascita di Tommaso d’Aquino, organizzato dai Padri Domenicani con l’intento di sottolineare la vitalità del pensiero di San Tommaso. Il Congresso, non una celebrazione storica ma un evento di riflessione, ebbe luogo a Roma e a Napoli dal 17 al 24 aprile 1974, e vi parteciparono tutti i grandi teologi e filosofi del momento, e tra questi anche Armando Rigobello con un intervento intitolato *Possibilità di una “seconda lettura” dei testi tomisti sulla persona*¹. Rigobello aveva allora cinquant’anni, ed era nel pieno della sua lunga carriera universitaria. Il 1974 è l’anno di passaggio tra la docenza perugina (dal 1963 al 1974, negli anni in cui nella stessa Facoltà insegnavano anche Cornelio Fabro e Francesca

¹ Cfr. A. Rigobello, *Possibilità di una “seconda lettura” dei testi tomisti sulla persona*, in *Tommaso d’Aquino nel suo settimo centenario*. Atti del Congresso Internazionale, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1975, vol. 7, pp. 333- 339. I riferimenti alle pagine di questo articolo saranno nel seguito poste direttamente nel testo, tra parentesi.

Rivetti Barbò) e quella romana (alla “Sapienza” dal 1974 al 1982 e a “Tor Vergata” fino al 1996).

Rigobello non è mai stato propriamente un filosofo tomista, anche se fu sempre legato al pensiero di san Tommaso e partecipe delle iniziative culturali a lui legate. Fu infatti tra i soci fondatori della Società Tomista che proprio dal Convegno del 1974 prese avvio grazie all’impulso decisivo di Karol Wojtyła e da cui nacque la Società Internazionale Tommaso d’Aquino il 27 maggio 1978 a Santa Sabina a Roma. L’Atto di Fondazione venne firmato da dodici soci fondatori, di cui l’unico laico è proprio Armando Rigobello.

Rigobello partecipò in seguito a numerose iniziative della SITA, prendendo parte ad incontri e Congressi².

2. La seconda lettura

L’intervento di Rigobello del 1974 inaugura una modalità interpretativa, appunto la “seconda lettura” che subito viene dichiarata essere una questione ermeneutica: «La “seconda lettura”, di un testo è evidentemente un problema ermeneutico» (p. 333). Sono ben noti gli interessi di Rigobello verso l’ermeneutica e verso i suoi principali esponenti, ma appare di rilievo che egli stesso proponga una sorta di nuova questione ermeneutica, una modalità interpretativa che si dà come “seconda”. L’essere seconda presuppone una lettura che è prima, ma tra la prima e la seconda non si dà semplicemente un rapporto di prima e dopo, e neanche di letterale e figurato: «Leggere in “seconda lettura” richiama l’idea di uno iato, di un distacco dalla “querelle” ermeneutica precedente, quasi il risultato di una presa di coscienza radicale, di una rottura con la stessa tradizione interpretativa. In questa prospettiva “Prima lettura” viene ad acquisire un significato più ampio di quello di una semplice lettura letterale dei significati espliciti ed abbraccia la stessa sfera interpretativa; all’incirca è coestensiva allo “status quaestionis”. La «seconda lettura intenderebbe invece inserirsi come elemento nuovo nell’interpretazione di un testo, rivedendo radicalmente i canoni ermeneutici finora usati sì da creare una nuova ermeneutica piuttosto

² Tra gli interventi pubblicati, cfr. A. Rigobello, *Responsabilità e cultura*, in «Atti del III Congresso Internazionale della SITA. *Etica e società contemporanea*», LEV, Roma 1992, vol. II, pp. 7-17; Id., *Il circolo maieutico: alterità, estraneità, persona*, in D. Ols (a cura di), *Sanctus Thomas de Aquino Doctor Hodiernae Humanitatis. Miscellanea offerta dalla SITA al suo Direttore p. Abelardo Lobato per il suo LXX genetliaco*, LEV, Roma 1995, pp. 512- 514.

che inserirsi, sia pure con originalità, nel contesto ermeneutico precedente» (pp. 333-334). La seconda lettura consiste dunque in una ermeneutica nuova, certo non facile, volta a mettere in rilievo elementi rimasti inespressi, mediante una nuova interpretazione: «il discorso che discende dalla "seconda lettura" dei testi muove da una *virtualità* e si sviluppa mediante una *intenzionalità*. Nell'intervallo speculativo tra i due termini si disegna l'apporto di considerazioni e di metodi fenomenologici, esistenziali, storicistici, trascendentali, a volte come contributi costruttivi, a volte come termini di un confronto polemico» (pp. 337-338). La peculiarità di questa interpretazione ermeneutica la rende applicabile solo a testi particolarmente densi di significati, tanto da poter travalicare la prima lettura.

3. Seconda lettura dei testi tomisti sulla persona

Rigobello sceglie di applicare la seconda lettura ad alcuni testi tomisti dedicati alla persona umana. Il profilo della persona umana è uno degli interessi dominanti della ricerca esistenziale, fenomenologica ed ermeneutica di Rigobello. Egli sceglie tali testi per «la profondità e la perennità della concezione cristiana dell'uomo che è sottesa al testo di S. Tommaso e che insieme anima, consapevolmente o inconsapevolmente, la gran parte della meditazione filosofica contemporanea» (p. 334).

Il primo testo preso in considerazione è estratto dal capitolo 59 del II libro della *Summa contra Gentiles* "*Quod intellectus possibilis hominis non est substantia separata*". La tematica, che affonda nella complessa antropologia tommasiana, ha una prima lettura in dialogo critico con la filosofia di tradizione platonica: «Se l'intelletto possibile fosse una sostanza separata e si unisse in forma accidentale all'intelletto umano, l'uomo risulterebbe conosciuto intellettualmente da un intelletto, ma non sarebbe una realtà intelligente»; la seconda lettura va oltre il contesto linguistico e teorico del dibattito medievale e ne fa discendere «la irriducibilità della persona non solo al processo dell'astrazione intellettiva, ma pure dell'universalità concreta di una storia intesa nel senso idealistico-trascendentale» (p. 334). Dunque l'argomentazione tommasiana della singolarità dell'unione tra "intelletto universale" e "puntualità esistenziale" del singolo, viene colta al di là della filosofia del XIII secolo, e va a collegarsi alla ricerca novecentesca sulla singolarità della persona: «La struttura stessa del pensare qualifica la persona come emergente dalla riduzione del pensiero stesso alle forme impersonali di una trascendentalità comunque intesa» (p. 334).

Il secondo testo è il capitolo 69 preso anch'esso dal II libro della *Summa contra Gentiles*: “*Solutio rationum quibus supra probatur quod substantia intellectualis non potest uniri corpori ut forma*”. La prima lettura, in dialogo con Aristotele e i suoi interpreti, argomenta che corpo ed anima non sono due sostanze esistenti in modo autonomo perché l'uomo è la sostanza complessa in atto, nella sua unità psico-fisica. La seconda lettura, in chiave fenomenologica, si pone in dialogo con la distinzione husserliana di *Leib* e *Körper*: *Leib* è in analogia al corpo animato, mentre *Körper* si connette al corpo separato dall'anima, in ultima istanza il cadavere, anche se non si identifica con esso: «Il corpo nella sua datività autonoma è qualcosa di disumano, anticipazione di una dissoluzione che la morte rende attuale. Potremmo riassumere la “seconda lettura” di questo secondo passo citato dal *Contra Gentiles*, come uno sguardo fenomenologico sulla corporeità all'interno di una intuizione dell'attività globale della persona» (pp. 334-335).

Il terzo testo analizzato da Rigobello è l'articolo 1, della questione 87, della I parte della *Summa theologiae*, in cui si affronta se “*anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam*”. Tommaso, in dialogo con sant'Agostino, argomenta che l'anima non conosce immediatamente se stessa, ma si coglie nelle proprie operazioni. Rigobello sottolinea la vicinanza della posizione agostiniana alla “apprensione dei dati immediati della coscienza”, di grande attualità, ma rileva anche come la posizione di Tommaso sia «forse più vicina al contesto speculativo degli ultimi anni». In questo caso la “seconda lettura” del testo si configura come «enunciazione ed applicazione di un metodo fenomenologico-esistenziale, rivolto a cogliere la ineffabilità della persona nella pluralità delle sue manifestazioni (delle sue operazioni)» (p. 335). Il testo, letto nella prospettiva *auctotica* di Giovanni Gentile e dei problemi da essa sollevati, riesce ad argomentare la «impossibilità di una conoscenza assoluta, quale l'idealismo trascendentale nelle sue espressioni più consequenziali ci aveva prospettato» (pp. 335-336).

4. Il personalismo di san Tommaso

Armando Rigobello ha dunque portato i testi tomisti al di fuori del loro contesto, li ha allontanati dalla prima lettura, riuscendo a farli parlare nel dibattito contemporaneo sulla persona, e così ha desunto la “irridu-

cibilità dell’atto di pensare ad una universalità impersonale” nel capitolo 59 del II libro della *Summa contra Gentiles*, la “intuizione unitaria dell’attività globale della persona” nel capitolo 69 del medesimo testo, e infine la “verifica in situazione dell’autocoscienza” nel primo articolo della questione 87 della I parte della *Summa Theologiae*.

Si tratta solo di un «un saggio della traduzione in chiave personalistica del testo in riferimento a passi staccati ma fondamentali» (p. 336). Rigobello è deciso nel sottolineare che non intende caratterizzare Tommaso in chiave personalista, nel senso attuale del termine. La peculiarità della seconda lettura genera uno “iato” ma mai un “rovesciamento radicale”. Tuttavia il pensiero di Tommaso è capace di entrare nel dibattito contemporaneo e di risolverne i problemi, per lui in se stessi del tutto estranei: «La posizione di Tommaso rimane sul terreno di una metafisica classica, ma essa contiene – come osserva il Maritain –, sia pure in *maniera virtuale*, la risposta ad ogni nuovo problema che si presenti: ha la capacità di trascendere ed insieme anticipare i momenti storici particolari dello sviluppo del pensiero moderno» (p. 336).

Rigobello segnala anche, come frutto di questa seconda lettura, un contributo alla “ripetizione” dell’insegnamento spirituale di san Tommaso, esplicitando di «usare l’espressione ripetizione carica di significati kierkegaardiani, nel senso in cui la usa Heidegger: “Per ripetizione di un problema fondamentale intendiamo la rivelazione delle sue originarie e fin qui nascoste possibilità, con l’elaborazione delle quali esso viene mutato e in tal modo mantenuto, nell’unica forma possibile, nel suo contenuto problematico”³» (p. 338). In questo caso la ripetizione non riguarda un problema, ma un “atteggiamento spirituale”, una nuova espressione di qualcosa già detto prima e che si radica nella peculiarità della povertà domenicana, reinterpretata come «sacrificare le posizioni consolidate, affrontare l’avversario nella certezza che la verità non può che guadagnarci da un confronto aperto» (p. 338).

La “seconda lettura” è esposta al rischio di arbitri interpretativi che possono essere evitati grazie a “un rigore di metodo ed una disciplina intellettuale” e soprattutto “in sede di purificazione interiore”, di cui Tommaso è indubitabile maestro: «“Ripetere il problema” della spiritualità di S. Tommaso significa radicare una “seconda lettura” dei suoi testi nella genesi interiore della sua spiritualità» (p. 339).

³ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphisik*, Cohen, Bonn 1929, p. 195.

5. La filosofia cristiana

Appare interessante concludere la lettura del testo di Rigobello, facendo riferimento alle sue riflessioni sulla condizione della filosofia cristiana, esposte in *Perché la filosofia*, libro sintetico di molto pensiero rigobelliano, scritto anch'esso negli anni Settanta. Rigobello propone tre modelli storicamente dati di rapporto tra filosofia e cristianesimo: la sintesi tomista, la razionalizzazione hegeliana, la teologia della prassi.

Della sintesi tomista, evidenzia il rapporto di distinzione senza separazione tra filosofia e fede religiosa, di cui i *preambula Fidei* sono emblematici: «I contenuti specifici del mistero cristiano non entrano nel dominio della filosofia che dà luogo invece ad una conoscenza astratta, valida per ogni uomo che pensi secondo il puro lume razionale»⁴.

Nella razionalizzazione hegeliana, invece, vengono utilizzati i contenuti della Rivelazione, ma privati del loro valore di mistero religioso e completamente razionalizzati. Ponendo a confronto i due modelli, Rigobello propone interessanti considerazioni. A rigore, san Tommaso, in quanto filosofo, non è necessariamente cristiano poiché la sua filosofia è filosofia naturale. Hegel invece è filosofo cristiano nel senso che i contenuti del suo pensiero filosofico presuppongono necessariamente le verità cristiane. Però Tommaso, la cui filosofia non offre comprensione totale della realtà ed apre verso un sapere superiore, è uomo di fede, mentre Hegel, avendo immanentizzato il messaggio di salvezza entro il suo sistema filosofico, non va oltre la sua stessa metafisica.

Infine nella teologia della prassi, il rapporto tra filosofia e fede si va esaurendo, mentre da una parte la filosofia perde il suo carattere speculativo e dall'altra la teologia assume le metodologie proprie del pensiero filosofico, quali le tecniche analitiche e l'operatività tipica della prassi.

Rigobello offre infine una propria proposta di pensiero cristiano «delimitato da un lato dalla distinzione tomista tra pensiero filosofico e Rivelazione cristiana, distinzione fondamentale valida, e dall'altro dal dissolversi della filosofia speculativa, al cui posto si pone la chiarificazione analitica di contesti di esperienza, tra i quali si inserisce e si intreccia anche l'esperienza religiosa cristiana»⁵.

⁴ A. Rigobello, *Perché la filosofia*, La Scuola, Brescia 1979, pp. 122-123.

⁵ *Ibid.*

Sarebbe interessante operare una seconda lettura di questo testo di Rigobello del 1979 alla luce del dibattito successivo alla Enciclica *Fides et Ratio*⁶, ma questa seconda lettura per certi versi è già presente nell’ultima produzione di Armando Rigobello⁷.

Lorella Congiunti

SOMMARIO

Armando Rigobello nel 1974 propose una “seconda lettura” dei testi tomisti sulla persona. La seconda lettura è una interpretazione capace di evidenziare caratteri impliciti di un testo, grazie alla distanza temporale. In questo caso, la seconda lettura sottolinea il valore attuale del pensiero di Tommaso d’Aquino. Infine, vengono proposte alcune riflessioni sulla filosofia cristiana.

SUMMARY

In 1974, Armando Rigobello proposed a “second reading” of thomistic works on human person. The second reading is an interpretation able to explain virtual aspects of a text, thanks to the temporal distance. In this case, the second reading underlines the modern value of Thomas Aquinas’ thought. Finally, some reflections on Christian Philosophy are offered.

⁶ Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Fides et Ratio*, 14 settembre 1998.

⁷ Cfr, per esempio, A. Rigobello, *Il ruolo della ragione, la filosofia dell’essere, la comunicazione della verità. Luoghi speculativi per un confronto tra Fides et Ratio e pensiero contemporaneo*, in M. Mantovani-M. Toso-S. Thuruthiyil (a cura di), *Fede e ragione. Opposizione, composizione ?*, LAS, Roma 1999, pp. 131-137.

III. IN DIALOGO CON IL PENSIERO CONTEMPORANEO

La domanda metafisica richiede una risposta non omogenea alla domanda stessa

di *Dario Antiseri*

1. *Limite orizzontale e limite verticale della scienza*

«Ogni seria epistemologia riconosce oggi i suoi limiti: non può esaurire il suo campo, il suo sapere non è dogmaticamente concluso». Questo scriveva Armando Rigobello alla fine degli anni Settanta in *Perché la filosofia*¹. Ogni teoria scientifica, proprio perché scientifica, resta smontabile, sempre sotto assedio. E, proprio in base al principio kantiano di radiazione del problema, la ricerca scientifica è ricerca senza fine. Dunque, quello scientifico: né sapere dogmatico né sapere esaustivo. Una consapevolezza, questa, che Rigobello chiama *limite orizzontale della scienza*. Ma è su di un altro limite che egli con decisione punta l'attenzione, su quello che chiama *limite verticale della scienza*: «L'istanza esistenziale conculcata dal riduzionismo epistemologico si trasforma in istanza critica, affonda la sua domanda di chiarimento oltre la semplificazione qualitativa attuata dalle costruzioni scientifiche; non ha di per sé la forza per proposte positive, ma possiede la capacità di contestare con rigore la chiusura dell'orizzonte. È in fondo una figura epistemologica abnorme: un sapere di non sapere»².

¹ A. Rigobello, *Perché la filosofia*, La Scuola Editrice, Brescia 1979; quinta edizione 1997, p. 13.

² *Ibid.* È questo un argomento centrale nello sviluppo del pensiero di Rigobello – un'idea che, in un confronto con pensatori come Lévinas, Mounier, Sartre, Ricoeur, Heidegger, Marcel ed altri ancora, torna di continuo nelle pagine di Rigobello. Si vedano, per esempio, a tal riguardo: *Prossimità e ulteriorità. Una ricerca ontologica per una filosofia prima*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, soprattutto il cap. 2 (Situazioni al limite); *Struttura ed evento. Tempo di vivere, tempo di dare testimonianza alla vita, la vita come testimonianza*, Rubbettino, Soveria

La ricerca scientifica è ricerca senza fine e al di fuori della scienza e di tutte le soluzioni tecniche restano quelli che sono gli interrogativi più importanti per ogni uomo. Wittgenstein: «Noi sentiamo che se pure tutte le possibili domande della scienza ricevessero una risposta, i problemi della nostra vita non sarebbero nemmeno sfiorati»³. E, con Wittgenstein, Max Weber, il quale in una pagina de *La scienza come professione* si chiede quale sia il significato della scienza come “vocazione”. Ebbene – scrive Weber –, «la risposta più semplice è stata data dal Tolstoj con queste parole: “La scienza è assurda, perché non risponde alla sola domanda importante per noi: che dobbiamo fare? come dobbiamo vivere?”»⁴. Dietro all’imponente universo in espansione della scienza e della tecnica preme – dice Rigobello – «un mondo della vita sempre emergente, non per semplice *nostalgia del mitico*, ma per insopprimibile *esigenza dell’ulteriore*»⁵. Mondo della vita – *Lebenswelt* –, e dunque Husserl: «Nella miseria della nostra vita [...] questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio proprio quei problemi 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»⁶.

2. La filosofia è interrogazione da cui non si può sfuggire senza perdere della propria umanità

Nell’insopprimibile esigenza dell’ulteriore si agita la domanda filosofica del senso o del non-senso dell’esistenza umana. «La filosofia

Mannelli 2012, pp. 35-40; *L’intenzionalità rovesciata. Dalle forme della cultura all’originario*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, p. 1 e ss. e pp. 53 e ss.; *Dalla pluralità delle ermeneutiche all’allargamento della razionalità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014, soprattutto il cap. 3 (Alle soglie di un allargamento della ragione).

³ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. it., Bocca, Milano-Roma 1954, prop. 6.52.

⁴ M. Weber, *La scienza come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. it., Einaudi, Torino 1967, p. 25.

⁵ A. Rigobello, *Perché la filosofia*, cit., p. 13.

⁶ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1961, p. 35. In *Legge morale e mondo della vita* (Roma 1968) Rigobello sviluppa una articolata indagine sul “mondo della vita” «in cui si ripresentano ambiti, istanze, esperienze tipiche della sfera dell’ulteriore, ulteriorità anche nei confronti di quella modalità della determinazione che è la legge morale». Questo scrive Rigobello nella *Autopresentazione*, in *Filosofi italiani contemporanei*, a cura di D. Antiseri e S. Tagliagambe (Bompiani, Milano 2008, p. 503). E aggiunge: «La riconsiderazione del “mondo della vita”, come terreno per superare la crisi di consenso di fronte alla legge morale, ripropone sul terreno etico, sia pure con differente orientamento, la tematica della *krisis husserliana*» (*op. cit.*, pp. 503-504).

– precisa Rigobello – è interrogazione da cui non si può sfuggire senza perdere della propria umanità»⁷. Ed è alle domande di Kant che egli si riporta: che cosa posso conoscere?; che cosa debbo fare?; che cosa mi è concesso di sperare? E proprio «la domanda *che cosa mi è concesso di sperare?* – commenta Rigobello – rimane autenticamente filosofica, emblematica della condizione umana colta in una dimensione ancora più profonda di quella esplicitata dai due precedenti interrogativi. In quella richiesta sulla possibilità della speranza si manifesta una tensione esistenziale portata al limite, emerge dal contesto quasi una invocazione. L’invocazione non è ancora preghiera, non attende necessariamente una risposta, ma è un atteggiamento rivelativo di una struttura esistenzialmente aperta, rivolta ad un trascendimento che si iscrive quale elemento costitutivo nel contesto stesso della condizione umana»⁸.

3. Nella domanda metafisica chi pone la domanda diventa “problema a se stesso”

Considerazioni, queste, che fungono da preludio ad una esplicita indagine che Rigobello sviluppa sulla natura della domanda filosofica. In termini classici: perché l’essere invece che il nulla? Qual è il senso della storia umana nella sua interezza? In termini esistenziali: perché tanto male? Quale il senso della sofferenza umana, della sofferenza innocente e, soprattutto, della sofferenza degli innocenti?

Dunque: che tipo di domanda è la domanda filosofica? Allorché ci troviamo di fronte ad un problema scientifico noi abbiamo da risolvere una incognita partendo da dati cognitivi. Ma questa non è la situazione della domanda filosofica: in essa tutto diventa incognita – chiedere il senso del tutto coinvolge il domandante stesso. È questa una idea «resa celebre da Heidegger»⁹ e che «ritroviamo come motivo

⁷ A. Rigobello, *Perché la filosofia*, cit., p. 23.

⁸ *Op. cit.*, p. 24. È questo un tema ricorrente del pensiero di Rigobello, come appare chiaramente in lavori come *Determinazione e ulteriorità* (München 1963) e *Struttura e significato* (Padova 1971). Annota Rigobello nella *Autopresentazione* (*op. cit.*, p. 503): «*Determinazione e ulteriorità* riprende il tema del configurarsi dell’ulteriorità oltre la determinazione del trascendentale, sia come ideale regolativo che come contesto interiore. Il volume *Struttura e significato* ne ripete il rapporto situandolo nell’analisi ai limiti che la struttura incontra nel reggere la sfera del significato (ossia del senso), un significato che è reperibile nell’esperienza religiosa, nella vita morale, in certe espressioni dello stesso sapere scientifico».

⁹ A. Rigobello, *Perché la filosofia*, cit., p. 25. Sull’argomento si veda, sempre di A. Rigobello, *L’intenzionalità rovesciata. Dalle forme della cultura all’originario*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, p. 8. e a p. 13: «Come è indicato nel sottotitolo, il presente lavoro intende giun-

dominante nella riflessione esistenzialista»¹⁰, e non solo tedesca, basti pensare alla fondamentale distinzione operata da Gabriel Marcel tra *problema* e *metaproblema*¹¹. Se la formula del problema scientifico è $ax=b$, dove si cerca un'incognita a partire da dati conosciuti, nella domanda metafisica tutto si trasforma in incognita, dove chi pone la domanda diventa «problema a se stesso». Scrive Rigobello: «Il mettere in questione se stessi ha lontane origini in Agostino quando, nel IV libro delle *Confessiones*, descrive il suo stato d'animo di adolescente profondamente scosso per la morte di un giovane amico: *Factus eram ipse mihi magna quaestio*, "ero divenuto una grande questione a me stesso"¹². La dolorosa circostanza era stata l'occasione bruciante per gettare Agostino in quello stato di smarrimento in cui gli sembrava che ogni cosa perdesse di significato per lui. Di conseguenza l'oggetto del suo problema finiva per essere non solo l'amico perduto, la comunicazione interrotta, ma se stesso, un se stesso svuotato di motivazione, spettatore della caduta di senso, ridotto appunto ad essere un grande problema per se medesimo. Se dal linguaggio discorsivo delle *Confessiones*, segnate dall'intensa ed ardente tensione autobiografica, passiamo alla riflessione filosofica contemporanea, incontria-

gere alle soglie dell'*originario* e pervenire in sede filosofica a un finale compimento. Oltre quelle soglie la filosofia si arresta al limite sebbene guardi oltre il confine. La riflessione, a questo punto, si apre sull'esperienza religiosa. In questo ambito tuttavia [...] il millenario argomentare filosofico può recare ancora un contributo nel porre in luce come l'ulteriore originario per rispondere a una radicale domanda di senso debba sussistere come persona». Ancora alle pp. 85-86: «La persona ha un suo nucleo ontologico, e in ultima istanza metafisico poiché è strettamente connessa alla nozione di senso. L'idea di senso (e quindi non semplicemente di significato) non è disgiunta da quella di essere. Il senso è positività, affermazione, essere piuttosto che nulla. Il nucleo ontologico della persona non presenta tuttavia la rigidità di una definizione formale. Le tipiche definizioni della persona da Boezio in poi fino all'ampia formalizzazione etico-giuridica del suo valore e delle garanzie che richiede seguono i confini entro cui si svolge la vita personale, non ne esauriscono il senso. Il nucleo ontologico della persona, entro questi confini, fa da supporto e insieme da *télos* alla complessa dinamica esistenziale e morale che situa la persona nella concretezza temporale e storica. La realizzazione dell'intenzionalità della vita personale verso il senso che salva passa attraverso il superamento del particolarismo egocentrico, sia a livello di fruizione individualistica che di violenta affermazione di sé in un conato di possesso totalizzante. La presenza dell'altro, il confronto con l'estraneo sono i termini che fanno scoprire nella soggettività il valore di persona e costituiscono in tal modo gli elementi di un circolo maieutico fecondo».

¹⁰ A. Rigobello, *Perché la filosofia*, cit., p. 25.

¹¹ Cfr. G. Marcel, *Être et Avoir*, Aubier, Paris 1935, pp. 142, 171, 175; *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique*, in *Le Monde Cassé*, Desclée de Brouwer, Paris 1933, pp. 272-276; *Du Refus à l'Invocation*, Gallimard, Paris 1940, pp. 226-236. Si veda sull'argomento P. Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, Edizioni Studium, Roma 1950, pp. 91-116.

¹² Qui Rigobello richiama il paragrafo 9 del libro IV delle *Confessiones* di sant'Agostino.

mo lo stesso concetto tradotto tuttavia nei termini di una elaborata tecnica speculativa. Ogni domanda intorno alla realtà sembrerebbe domanda su singoli oggetti determinati, iscritti in settori particolari dell'esperienza. E così effettivamente sarebbe se ci fermassimo al livello scientifico dell'indagine, ove ogni quesito particolare richiede una adeguata risposta particolare. Questa opinione, che sembra ovvia, cade tuttavia se ci poniamo dal punto di vista di colui che rivolge la domanda e, più precisamente, se ci situiamo nel centro dei suoi interessi fondamentali. Ci si accorge allora che quando poniamo una domanda rimaniamo coinvolti nella domanda stessa¹³. E ancora: «Noi che richiediamo siamo ad un tempo soggetto ed oggetto della richiesta. Ci si può interrogare su cose e fatti particolari, dalla funzione clorofilliana alla datazione di un reperto archeologico, ma sotto la particolarità è implicita una problematica qualitativamente diversa sulla natura, oggettività e limiti del conoscere, sulle scelte morali che discendono da quella conoscenza, sull'allargamento o restringimento del campo delle nostre speranze in conseguenza delle conoscenze acquisite. Finiamo per scoprire sotto ogni domanda il rinvio ai tre interrogativi kantiani. L'interrogazione filosofica è quindi la condizione di ogni altra interrogazione, è la sua sottesa problematicità. Il "crepaccio" è, per così dire, *in interiore homine*; quando dal funzionamento operoso che discende dalle conoscenze scientifiche e dalle soluzioni tecniche si risale al loro valore, ci si interroga sul loro significato ultimo, allora perdiamo il privilegio di colui che ricerca distaccato e soddisfatto della propria metodologia, signore intelligente di un mondo da scoprire e piegare ai propri scopi, e restiamo invece coinvolti nella domanda, messi in questione. Sottoposti ad una rinnovata ironia socratica e richiamati ad una revisione fondamentale della nostra sicurezza, ci ritroviamo sospinti nel rischio dell'esistenza»¹⁴.

¹³ A. Rigobello, *Perché la filosofia*, cit., p. 25.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 26. A proposito del filosofo che, di fronte al "levigato sentiero dei luoghi comuni" e del sapere scientifico, insiste nelle sue ulteriori domande e scorge "crepacci" nella struttura dei nostri concetti, Rigobello si richiama al saggio di F. Waismann, *La mia visione della filosofia*, in *Analisi linguistica e filosofia*, trad. it. di A. Verdino, Ubaldini Editore, Roma 1970 – saggio, questo di Waismann, a cui Popper, fa presente Rigobello, fa riferimento nello scritto: *Come io vedo la filosofia*, ora in K.R. Popper, *Alla ricerca di un mondo migliore*, trad. it., Armando, Roma 2002, pp. 179-197. Questo saggio era già apparso in trad. it. sulla rivista *La Cultura*, 4, 1976.

4. La domanda metafisica resta insopprimibile

La filosofia, pertanto, trova una sua chiara giustificazione «nell’atteggiamento dell’uomo che si interroga intorno alla vita ed alla realtà nonostante le risposte che la scienza può dare e nonostante consolidate opinioni correnti [...]. Questo interrogativo comporta la messa in questione di se stessi, la costante riapertura dei problemi fondamentali. La filosofia è situata in questo ambito, ne è l’espressione e in esso si giustifica»¹⁵.

Certo, per chi pensa che la vita possa e debba ridursi «in una prospettiva meramente prammatica e funzionalistica», per quanti sostengono che il solo valido sapere sia quello scientifico e che valgono unicamente risultati pratici di riuscite soluzioni tecniche, i problemi filosofici appaiono quali “pseudoproblemi”¹⁶. In ogni caso, fa presente Rigobello, «possiamo comunque supporre che l’effetto di questa anestesia di fronte al trauma dell’esistenza possa ad un certo momento cessare e che quindi la domanda filosofica ricompaia, a volte tragicamente incalzante. Viene sempre un momento in cui l’efficienza dei risultati, il successo o comunque la tensione dell’esistenza, nella competitività della vita associata o nel calore della comunicazione intersoggettiva, non bastano più. Un momento in cui ci si stanca di combattere e di dimenticare. In quella battuta d’arresto, in quel vuoto operativo, in quella sospensione del vissuto e delle sue lucide dinamiche ricompare l’interrogativo esistenziale e con esso riacquista motivazione la filosofia»¹⁷.

¹⁵ A. Rigobello, *Perché la filosofia*, cit., p. 26.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 27. È qui chiaro il riferimento alla posizione dei neopositivisti viennesi (Schlick, Carnap, Neurath), per i quali, in base al principio di verificazione, i problemi filosofici sono “problemi apparenti” e le teorie filosofiche dei “nonsensi”.

¹⁷ A. Rigobello, *Perché la filosofia*, cit., pp. 27-28. A questo punto Rigobello si riporta alla dura critica della filosofia formulata da Pascal quando costui afferma che «l’unico modo di fare filosofia è ridersi della filosofia» e che «la filosofia non vale un’ora di fatica» (B. Pascal, *Pensieri*, trad. it., Mondadori, Milano 1968, p. 66). Commenta Rigobello: «La filosofia contro la quale egli [Pascal] prende posizione è il sistema chiuso, la compiuta elaborazione di un contesto razionale omnicomprensivo e che tutto spiega; il suo bersaglio è il modo cartesiano di fare filosofia, quel tipo di filosofia che, in senso ampio, potremmo dire compiutamente illuministica. L’illuminismo è esso pure nato dalla domanda filosofica, ma ha finito per perdere il suo valore interrogativo e per divenire tutto e soltanto risposta, una risposta che non pone problemi ulteriori. In questo caso l’unico modo di fare filosofia sembra proprio quello di ridersi della filosofia. Ma nel contesto stesso della frase la parola filosofia è usata in due accezioni diverse poiché nel primo caso si tratta della filosofia nel senso forte, quella che mantiene il suo fecondo rapporto con il contesto esistenziale, quella le cui conclusioni sono provvisorie e che lascia aperto, in forma esplicita o in modo latente, l’interrogativo fondamentale. L’altra è la filosofia senza più problemi, la filosofia tutta risolta. Questo modo di intendere la filosofia porta la filosofia stessa a trasformarsi in ideologia. In questo caso anche noi penseremmo, se non proprio

5. Risposte parziali o insostenibili alla domanda metafisica

La domanda metafisica è una domanda inestirpabile. E se si guarda alle grandi risposte tentate nel passato, non è difficile scorgerne o l'insufficiente o addirittura l'insostenibilità. Parziale la *metafisica astratta* del pensiero classico greco. Tale metafisica «definisce alcune strutture portanti della concezione del mondo, ne indica gli orientamenti fondamentali. È una risposta vera, ma è una risposta parziale, si interrompe a livello concettuale, non coinvolge l'esistenza dell'uomo fino alla spiegazione esauritiva, cioè fino alla soddisfazione totale delle istanze implicite nell'interrogativo che era sorto nella situazione di autenticità originaria»¹⁸. Se poi prendiamo in considerazione le grandi metafisiche come quelle di Spinoza o di Hegel, non è difficile rendersi conto che, a partire dal postulato (accettato e non dimostrato) della "assolutezza del pensiero", «le disgrazie dell'esperienza o la ricchezza alogica della situazione non vengono effettivamente risolte entro le tracce concettuali delle grandi metafisiche immanentistiche. L'esperienza esistenziale e la singolarità della persona rimangono elementi non dialettizzabili, resistono alla riduzione alla struttura logica o alla dialettizzazione storicistica. Contro queste metafisiche, dopo il momento in cui siamo colpiti dalla loro affermazione liberatrice, dopo la grande illusione che esse suscitano, si fa innanzi la protesta della esistenzialità, della fattualità, della situazione, della non sopprimibile autonoma espressione della persona»¹⁹. Ed è così, allora, afferma Rigobello, che appare il volto ideologico di queste risposte metafisiche: «Il loro apparato concettuale, analitico o dialettico, presenta una logica interna, una rigorosa coerenza, ma ciò che viene messo in questione è il loro effettivo rapporto con la puntuale realtà, fattuale ed esistenziale. Appaiono allora come dei grandi poemi del pensiero umano, come mondi speculativi a sé stanti, teorie di idee il cui valore si consuma all'interno delle loro articolazioni. La pienezza del loro discorso, al vaglio della insuperabile precarietà dell'esistenza singola, e collettiva, si manifesta come vuoto formalismo. L'esito formalistico di quelle metafisiche in cui si risolve ogni problema della vita (metafisiche immanentistiche) denuncia il carattere ideologico di queste metafisiche stesse»²⁰.

di riderci della filosofia, almeno di non dedicarvi tanta fatica. Questo rifiuto sarebbe tuttavia filosofia anch'esso e nel senso autentico che si è cercato di delineare nelle pagine precedenti» (*Op. cit.*, pp. 28-29).

¹⁸ *Op. cit.*, p. 32.

¹⁹ *Op. cit.*, pp. 33-34.

²⁰ *Op. cit.*, p. 34.

6. *La domanda metafisica richiede una risposta non omogenea alla domanda stessa*

I fallimenti di queste grandi metafisiche fondazionistiche non sono esclamazioni; sono esiti di argomentazioni che scaturiscono soprattutto dagli sviluppi contemporanei dell'epistemologia e del pensiero ermeneutico. In ogni caso, se le risposte offerte sia da forme di scienziismo riduzionistico, sia da metafisiche trascendentistiche astratte come anche da metafisiche immanentistiche risultano, per varie ragioni, o parziali o insostenibili, la grande domanda filosofica «rimane ed è incontrovertibile»²¹. Dove, in quale direzione trovare, allora, una soddisfacente risposta – se mai c'è – alla domanda metafisica, alla domanda che costituisce il nucleo essenziale della filosofia? Scrive Rigobello: «Fallita la via della razionalità piena e totale propria delle metafisiche moderne, insoddisfatti per la risposta vera ma parziale ed astratta della metafisica classica greca (i problemi dell'esistenza, del dolore, della morte, della salvezza personale non possono trovare soluzioni in forme astratte di pensiero), ci rimane la possibilità di pervenire ad una risposta situata su di un piano diverso da quello in cui è stata formulata la domanda. Si tratta della *risposta non omogenea alla domanda*»²².

Qui ci troviamo di fronte ad una questione nevralgica di filosofia teoretica. *La domanda filosofica è una domanda che attende una risposta non omogenea a se stessa*²³. Ad un problema di fisiologia non può rispondere uno studioso di epigrafia, né uno storico dell'arte si rivolgerà ad un astrofisico per risolvere i suoi specifici problemi. Eppure, la domanda filosofica esige una risposta non omogenea a se stessa, una risposta cioè non filosofica, ma di altra natura. Precisa Rigobello: «Una risposta capace di adempiere a tutte le istanze sottese all'interrogativo sorto dallo stupore originario deve essere una risposta che dia il senso totale, definitivo e omnicomprensivo della vita e della realtà»²⁴. Ma «per poter contemporaneamente essere offerta di significato totale e puntuale comprensione di ogni singolarità dell'esistenza, occorre che la risposta si collochi su di un terreno non omogeneo alla domanda, ossia che superi la struttura logica del domandare e del rispondere, che si ponga sul piano di una verità che si riveli, piuttosto che di una

²¹ *Ibid.*²² *Ibid.*²³ *Op. cit.*, p. 21.²⁴ *Op. cit.*, p. 35.

verità da scoprire e da dimostrare. La natura della risposta è quella di un messaggio di salvezza, è quindi di origine tipicamente religiosa»²⁵.

Dunque, domanda metafisica, risposta religiosa. Ma in ciò nulla di strano per la semplice ragione – come è possibile capire da riflessioni di logica erotetica – che la domanda “metafisica” è essa stessa di natura religiosa: non è un problema, è una invocazione – una invocazione di un senso assoluto (della vita e della realtà tutta) non costruibile da mani umane. La domanda metafisica non è una *interrogatio*, è *rogatio*.

7. L. Wittgenstein: «Pregare è pensare al senso della vita»

Scriveva Wittgenstein l'8 luglio del 1916:

«Credere in un Dio vuol dire comprendere la questione del senso della vita. Credere in un Dio vuol dire vedere che i fatti del mondo non son poi tutto. Credere in Dio vuol dire vedere che la vita ha un senso»²⁶.

E un mese prima, sempre dello stesso anno, aveva annotato:

«Il senso della vita, cioè il senso del mondo, possiamo chiamarlo Dio. E collegare a ciò la similitudine di Dio quale padre. Pregare è pensare al senso della vita»²⁷.

8. Una preziosa eredità

La riflessione filosofica di Armando Rigobello si è configurata come una “lotta per il significato” – in un'epoca in cui il pensatore cristiano ha dovuto, e a seconda dei casi deve ancora, fronteggiare la seduzione pseudoreligiosa dei grandi racconti (basti pensare al marxismo), il fondamentalismo di differenti forme di scientismo e la notte etica di un attanagliante nichilismo.

Le sue indagini, nella più chiara consapevolezza delle correnti del pensiero contemporaneo, si sono risolte, soprattutto nella *pars destruens*, in una continua erosione di quegli assoluti terrestri concepiti e difesi come altrettante negazioni dell'Assoluto trascendente.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ L. Wittgenstein, *Quaderni 1914-1916*, in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1968², p. 174.

²⁷ *Op. cit.*, p. 173.

Ne *I racconti di Chassidim* Martin Buber parla del Rabbi Mendel di Kozk, il quale «stupì alcuni uomini dotti che erano suoi ospiti con questa domanda: “Dove abita Dio?”. Quelli risero di lui: “Che dite? Se tutto il mondo è pieno della sua gloria?”. Ma egli rispose da sé alla propria domanda: “Dio abita dove lo si fa entrare”». Nella risposta del Rabbi Mendel di Kozk alla domanda ai suoi dotti ospiti possiamo identificare l'importante compito che il professore Armando Rigobello ha sviluppato con rigore, impegno e coerenza morale nell'itinerario della sua vita di pensatore cristiano. Una preziosa eredità.

Dario Antiseri

SOMMARIO

Nel costante confronto con le istanze più genuine dell'epistemologia contemporanea, l'articolo riconsidera la proposta filosofica di Rigobello, focalizzata sull'emergenza del mondo della vita e sulla domanda di senso. Rinvenuta l'originalità della domanda filosofica, come insopprimibile per l'esistenza umana e come domanda che interroga se stessa, ovvero pone l'uomo come “problema a se stesso”, si discutono i limiti di risposte parziali o insufficienti e si analizza la disomogeneità della risposta rispetto alla domanda metafisica. Infine, si considera il rapporto fra ricerca del senso e dimensione religiosa.

SUMMARY

The article discusses Rigobello's philosophical proposal in relation with the most original tendencies of modern epistemology, focusing on the emergency of lebenswelt and the problem of sense. The originality of the philosophical claim lies in the fact that human being becomes “question to himself”. The limits of one-sided solutions are accurately discussed. The disomogeneity of the answer to the metaphysical question is recognized as the key of the philosophical thought. Finally, the search for a sense in life is considered in relation with the religious experience.

Alla scoperta della filosofia americana

di Elisa Buzzi

Nel complesso dell'opera di Armando Rigobello la filosofia americana non occupa uno spazio cospicuo: una introduzione al volume antologico *La filosofia americana contemporanea* del 1960 e alcune pagine di presentazione del "Personalismo americano", ancora in un'opera antologica, *Il Personalismo*, del 1975¹. La lettura di questi testi offre, tuttavia, spunti di riflessione su due fronti. Da un lato infatti aggiunge un tassello utile a ricostruire nella sua completezza la figura di Rigobello: l'ampio respiro dei suoi interessi e della sua cultura filosofica e quella curiosità intellettuale che lo ha spinto a inoltrarsi anche in percorsi poco frequentati dalla storiografia filosofica, senza perdere di vista l'orizzonte di una ben definita prospettiva ermeneutica, la centralità di «una concezione globale della persona»². Da un altro lato, tale ampiezza di orizzonti unita alla sicurezza di riferimenti speculativi ha permesso a Rigobello di cogliere aspetti della filosofia americana, riconducibili a istanze in senso lato spiritualistiche e, in senso più specifico, personalistiche, che, pur esprimendosi in correnti apparentemente marginali nella cultura filosofica americana della metà del '900, in realtà si collocano «all'interno della maggiore linea del pensiero in America» e, consentendo di individuarne «una linea di sviluppo unitario», offrono la possibilità di comprendere più compiutamente «quel fatto di singolare rilevanza ed attualità che è la civiltà americana oggi»³.

Questi giudizi di Rigobello, a distanza di più di mezzo secolo, possono apparire scontati, ma nell'epoca in cui venivano pronunciati

¹ A. Rigobello, *La filosofia americana contemporanea*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960; *Il Personalismo*. Scelta antologica a cura di A. Rigobello, G. Mura e M. Ivaldo, Città Nuova Editrice, Roma 1975

² Cfr. A. Rigobello, *Introduzione*, in *Il Personalismo*, cit., pp. 82-83.

³ Cfr. A. Rigobello, *La filosofia americana contemporanea*, cit., pp. 5, 2.

introducevano una novità in grado di iniettare il germe dell'“inquiétude” in letture riduttive del pensiero americano. In questo senso non è azzardato affermare che le riflessioni di Rigobello ponevano al centro questioni che anche negli Stati Uniti iniziavano appena ad essere tematizzate esplicitamente e che, in seguito, hanno costituito l'argomento di un dibattito sempre acceso e tutt'altro che concluso⁴. Esse, inoltre, suggeriscono ipotesi di interpretazione della storia della filosofia americana sempre più condivise dalla recente storiografia filosofica d'oltreoceano. Mi riferisco in primo luogo a tutte le questioni che ruotano intorno all'idea stessa di “filosofia americana”. Anche a prescindere dalla domanda più generale se sia corretto connotare in senso nazionale la speculazione filosofica, sorge il problema se, nonostante il giudizio di de Tocqueville⁵, sia possibile parlare di una filosofia americana in senso proprio, con una linea di sviluppo unitario, con un canone di “pensatori rappresentativi”⁶, con un suo carattere originale, e, eventualmente, quale sia questo carattere, quali i suoi rapporti con le correnti filosofiche europee che sono via via approdate sulle coste americane in analogia e, talvolta, in concomitanza con le ondate migratorie che hanno plasmato l'identità nazionale e culturale del “Nuovo Mondo”. La filosofia in America è sostanzialmente un fenomeno migratorio che ha generato e continua a generare un pluralismo irriducibile di posizioni, vanificando ogni tentativo di individuare una tradizione autoctona⁷, oppure è frutto di una “discontinuità” che ha prodotto una sintesi intellettuale del tutto nuova e “sorpriendente”⁸. È in che punto si colloca precisamente questo *clinamen*: nella *New England Way* delle colonie puritane, con la maestosa architettura teologico-filosofica di Jonathan Edwards⁹, o in quel periodo di rivolgimenti politici, reli-

⁴ Cfr. M.A. Singer, *The Context of American Philosophy*, in *American Philosophy*, ed. by M.A. Singer, Cambridge University Press, Cambridge-London-New York 1985, pp. 1-20; B. Kuklick, *Does American Philosophy Rest on a Mistake?*, *ibid.*, pp. 177-189; Id., *A History of Philosophy in America, 1720-2000*, Oxford University Press, Oxford-New York 2001, pp. X-XIII.

⁵ Cfr. A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, vol. II, a cura di N. Matteucci, Utet, Torino 1968, p. 491.

⁶ Già nel 10911 Josiah Royce indicava un tale canone di “filosofi rappresentativi” d'America in Jonathan Edwards, Ralph Waldo Emerson e William James. Cfr. J. Royce, *William James and the Philosophy of Life*, in *William James and Other Essays in the Philosophy of Life*, Macmillan Co., New York 1911, pp. 3-45.

⁷ Cfr. H. Schneider, *A History of American Philosophy*, 2nd ed., Columbia University Press, New York 1963, pp. VII-VIII.

⁸ Cfr. M.A. Noll, *America's God: From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*, Oxford University Press, Oxford-New York 2002, p. 9.

⁹ S.H. Lee, *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards*, Princeton University Press, Princeton 1988, pp. 3-4.

giosi e intellettuali che va dalla Rivoluzione alla Guerra Civile, con il fiorire dell'*Academic Orthodoxy*¹⁰; nei Trascendentalisti di Concord, in particolare con Emerson, vero archetipo dell'*intellettuale organico* del mito americano¹¹, o nei Pragmatisti di Cambridge? E, anche ammesso che non esista una tradizione unitaria nella filosofia americana, quanto piuttosto «una complessa interazione di tradizioni eterogenee e persino eteronome»¹², quali e quante sono tali tradizioni, e quali sono gli elementi che permettono di qualificarle come propriamente americane e che ne consentono l'interazione?¹³

Rigobello condensa questi interrogativi in due problemi di storiografia filosofica: «la precisazione dell'inizio della filosofia americana da fissarsi nell'età dei Padri Pellegrini [...] oppure da spostarsi al sorgere del pragmatismo [...]; il significato delle due cosiddette anime della filosofia americana, la romantico-idealistica e la pragmatico-naturalistica»¹⁴. La formulazione di questi problemi e l'obiettivo dichiarato della sua ricerca – «il tentativo di individuare la condizione delle istanze spiritualistiche» in seno alla filosofia americana della prima metà del XX secolo¹⁵ – lasciano intendere che almeno la risposta a uno dei precedenti interrogativi, quello relativo all'esistenza di una filosofia genuinamente americana, con una linea di sviluppo unitario, è data per acquisita in senso affermativo. Questa risposta rappresenta già una novità che ha il sapore di una scoperta. In effetti, nella cultura filosofica italiana si registrava da tempo un filo ininterrotto di interesse per le vicende del pensiero americano: le opere di James, Royce, Dewey erano state tradotte, studiate e commentate, a partire da primi anni del '900 fino al secondo dopoguerra, da un discreto numero di valenti studiosi¹⁶.

¹⁰ Cfr. M.A. Noll, *America's God*, cit., pp. 439-445; D. H. Meyer, *The Instructed Conscience. The Shaping of the American National Ethic*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1972.

¹¹ C. West, *La filosofia americana*, trad. italiana a cura di R. Recchia Luciani, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. 11-54; R.B. Goodman, *American Philosophy before Pragmatism*, Oxford University Press, Oxford-New York 2015.

¹² M.A. Singer, *The Context of American Philosophy*, cit., p. 5.

¹³ Cfr. H.F. May, *The Enlightenment in America*, Oxford University Press, Oxford-London-New York 1976, pp. 358-362; J. Stout, *Democracy and Tradition*, Princeton University Press, Princeton 2004.

¹⁴ A. Rigobello, *La filosofia americana contemporanea*, cit., pp. 7-8.

¹⁵ *Ibid.*, p. III.

¹⁶ Per citare solo gli esempi più significativi, basti pensare al rapporto di William James con i pragmatisti italiani, in particolare con il suo «compagno in Pragmatismo di Firenze», Giovanni Papini, che ne traduceva con zelo i testi fin dal 1906; o alle traduzioni delle opere di Royce da parte di Giuseppe Rensi e Ernesto Codignola e, ancora, agli studi dedicati a questo «pensatore americano» da Francesco Olgiati, e da un discreto numero di studiosi tra gli anni Venti e Trenta. Nel

Questi studi, tuttavia, si concentravano per lo più su singoli pensatori o scuole, quasi sempre isolandoli dal contesto di una interpretazione globale della filosofia americana come fenomeno unitario e, forse con l'eccezione dell'interpretazione "antifilosofica" del Pragmatismo offerta da Papini, tendevano a ricondurre tali pensatori e scuole nell'ambito di classificazioni e di contrapposizioni tipiche del pensiero europeo. Il che, per molti aspetti è senz'altro corretto, ma non rappresenta tutta la verità e, come osserva Rigobello, non permette di cogliere la forma originale in cui, in America, vengono riformulati problemi e dottrine maturati in Europa¹⁷.

Nel periodo tra gli anni '60 e '70 Rigobello non è l'unico ad avvertire la necessità di un approccio al pensiero americano meno frammentario e orientato a coglierne i tratti distintivi. Nella stessa epoca diversi filosofi italiani si impegnavano in indagini che rispecchiavano un'analoga esigenza, anche quando si concentravano su singoli pensatori e movimenti o quando tendevano a sottolineare motivi speculativi affini alle contemporanee vicende della filosofia europea¹⁸. Gli antefatti di questo mutato atteggiamento sono molteplici: anzitutto le circostanze storiche e culturali del secondo dopoguerra non permettevano più di ignorare la "singolare rilevanza" della civiltà americana e il suo impatto sulla cultura europea e globale. Non a caso, nello stesso periodo, cominciavano a circolare in Italia le traduzioni delle prime ricostruzioni unitarie della storia della filosofia americana¹⁹. Per quanto riguarda poi il gruppo di studiosi genericamente definibili di area cattolica è certamente significativo anche lo stretto rapporto con la cultura filosofica francese e, più in generale,

periodo immediatamente successivo si situa l'interesse di A. Banfi per il pensiero di Santayana e di Whitehead. Non si può infine dimenticare il decisivo impatto del pensiero di Dewey in Italia, grazie alle traduzioni e agli studi di Lombardo Radice e, soprattutto nel secondo dopoguerra, di Codignola, Borghi, Visalberghi, Albeggiani, Raccuglia, Galcano, Pedrazzi, Santucci, Abbagnano, Banfi, Bertin Geymonat, Preti, Dal Pra, Bausola, Alcaro. Cfr. L. Bellatalla, *Dewey e la cultura italiana del Novecento*, ETS, Pisa 1999; Id., *Dal laicismo deweyano agli interpreti laici nell'Italia dell'immediato dopoguerra*, in *John Dewey. Una nuova democrazia per il XXI secolo*, a cura di G. Spadafora, Anicia, Roma 2003, pp. 383-397; G. Scuderi, *Banfi e Bertin sul pensiero deweyano*, in *John Dewey. Una nuova democrazia per il XXI secolo*, cit., pp. 399-412.

¹⁷ Cfr. A. Rigobello, *La filosofia americana contemporanea*, cit., p. 7.

¹⁸ Oltre alle opere di Rigobello, e agli studi già citati sul pragmatismo di Dewey nel secondo dopoguerra, si possono ricordare, ad esempio, le ricerche di N. Bosco su Santayana e Peirce (*Il realismo critico di Giorgio Santayana*, Ed. di Filosofia, Torino 1955; *La filosofia pragmatica di Ch. S. Peirce*, Ed. di Filosofia, Torino 1959); gli *Studi sul pensiero americano* di T. Manferdini, (Ed. Alfa, Bologna 1960); il testo di G. Riconda dedicato a *La filosofia di William James* (Ed. di Filosofia, Torino 1962); l'opera di C. Sini, *Il pragmatismo americano* (Laterza, Bari 1970).

¹⁹ J. Blau, *Movimenti e figure della filosofia americana*, La Nuova Italia, Firenze 1957; H.W. Schneider, *Storia della filosofia americana*, Il Mulino, Bologna 1963.

con quell'ambiente intellettuale d'Oltralpe che aveva sempre mostrato una viva sensibilità per la "singolarità" della cultura americana, come ricorda Maritain all'inizio delle sue *Riflessioni sull'America*²⁰. E, probabilmente, proprio questo testo, con le sue acute analisi sulla *forma mentis* americana, ha esercitato sui pensatori "cattolici" un influsso non trascurabile, anche quando indiretto, nella scoperta della filosofia americana. In esso, infatti, riceveva riconoscimento ufficiale l'esistenza in America di «grandi personalità intellettuali» e di un «corpo di materiale filosofico», genuinamente originale, pur nei suoi riferimenti al pensiero europeo²¹. Inoltre Maritain sottolineava la complessità e i contrasti al limite del paradossale, che tale originale elaborazione, in gran parte riconducibile alla sua "emancipazione dalla storia", produce ad ogni livello della cultura americana; complessità e contrasti difficilmente catturabili dalle rappresentazioni che di essa venivano offerte nei termini di *cliché* quali materialismo, individualismo, borghesismo²².

Ritroviamo anche in Rigobello un analogo invito alla circospezione nell'applicare alla filosofia americana definizioni convenzionali, troppo spesso superficiali e inaccurate, laddove nota che la sua originalità, data anche «dall'assenza di un'antica tradizione», si evidenzia soprattutto nel fatto che termini del lessico filosofico e politico assumono in essa un significato diverso rispetto al contesto europeo e queste differenze non si riducono «a sfumatura di atteggiamento psicologico, [ma] arrivano a modificare la rilevanza stessa dei vari significati»²³. Questo rilievo, trova conferma, ad esempio, nel confronto tra il significato di naturalismo nel positivismo europeo ottocentesco e quello che lo stesso termine riveste nella prospettiva di Santayana²⁴. La stessa considerazione si applica anche al significato dell'idealismo come nota dominante della filosofia americana, idealismo inteso non in senso strettamente tecnico, quanto piuttosto come fede «consapevole o meno, nell'esistenza di un mondo organico di realtà e di valori, [...] che ci serve di misura nella valutazione e conferisce significato alla nostra attività», secondo

²⁰ Cfr. J. Maritain, *Riflessioni sull'America*, Morcelliana, Brescia 1960, p. 13. Gli stessi riferimenti storiografici generali di Rigobello nell'opera del 1960 provengono soprattutto dalla letteratura di area francese: l'*Histoire de la Philosophie Américaine* di G. Deledalle (Parigi 1954), in particolare il *Preface* al testo di Deledalle scritto da J. Wahl, *Les Philosophies Pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, dello stesso Wahl (Parigi 1920) e il saggio di J.A. Mourant, *États-Unis d'Amérique et Canada*, compreso nel primo volume dell'opera diretta da M.F. Sciacca *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine* (Marzorati, Milano 1958).

²¹ Cfr. J. Maritain, *Riflessioni sull'America*, cit., pp. 58-59.

²² Cfr. *ibid.*, pp. 23-33, 68, 72-73, 124-136.

²³ A. Rigobello, *La filosofia americana contemporanea*, cit., pp. 8-9.

²⁴ *Ibid.*, pp. 9, 82, 94-96.

l'espressione di H.G. Townsend²⁵. Il riconoscimento degli effetti che l'affrancamento dall' "usura della tradizione" produce nelle stesse categorie definitorie del pensiero filosofico assume particolare importanza nell'interpretazione di Rigobello a un duplice livello. Anzitutto, in senso più generale, egli se ne serve per delineare i caratteri distintivi e un'ipotesi di sviluppo della filosofia americana in opposizione ad interpretazioni unilaterali o parziali; in secondo luogo, con riferimento più specifico al personalismo americano, gli permette di individuare gli aspetti per cui quest'ultimo si inserisce nella "maggior linea di sviluppo del pensiero americano", al cuore di quella "tendenza democratica" in cui si può ravvisare uno dei tratti distintivi della filosofia americana²⁶.

Per quanto riguarda il primo livello di interpretazione, l'aspetto più originale della analisi di Rigobello sta nel fatto che, nell'indicare il "significato dello spiritualismo in America", egli non intende solo prendere le distanze dalle posizioni che identificavano la filosofia americana *in toto* con il positivismo logico di importazione europea o con il neo-empirismo scientifico di derivazione deweyana²⁷, ma anche correggere interpretazioni più equilibrate ed organiche e tuttavia, a suo giudizio, non completamente giustificate. Rigobello si riferisce in particolare all'interpretazione di G. Deledalle secondo cui la filosofia americana avrebbe raggiunto la sua maturità e indipendenza dal pensiero europeo, «nell'erigere a cultura comune la riflessione sul darwinismo»; pertanto il suo carattere originale consisterebbe in un «naturalismo dinamico, evolucionistico»²⁸. Il limite di questa interpretazione, obietta Rigobello, è che in essa non trova adeguata giustificazione la «presenza dei valori nella filosofia americana», valori che non si esprimono solo in correnti secondarie e che si sviluppano in un contesto socio-culturale che fa sì che anche posizioni come il neo-realismo, il realismo critico, l'analisi del

²⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 43-44. Cfr. anche H.G. Townsend, *L'idéalisme en Amérique*, in *L'activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*, Études publiées sous la direction de M. Farber, Paris 1950, vol. I, p. 52; Id., *Philosophical Ideas in the United States*, Octagon Books, New York 1968, p. 4.

²⁶ Cfr. J. Blau, *Movimenti e figure della filosofia americana*, cit., p. XI; B. Kuklick, *The Rise of American Philosophy*, Yale University Press, New Haven-London 1977, p. XXIII.

²⁷ Rigobello cita come esempio paradigmatico di questa interpretazione globale della filosofia americana come «positivismo logico o comunque come riflessione sulle metodologie della scienza» l'opera collettiva diretta da Ferruccio Rossi-Landi per il Centro di Studi Metodologici di Torino, *Il pensiero americano contemporaneo*, pubblicata dalle Edizioni di Comunità a Milano nel 1958.

²⁸ Questo carattere, secondo Deledalle, si rivelerebbe anzitutto nell'anti-cartesianesimo di fondo della filosofia americana e nel suo rifiuto dei dualismi e delle opposizioni che caratterizzano la moderna filosofia europea. Cfr. A. Rigobello, *La filosofia americana contemporanea*, cit., pp. 2-4.

linguaggio, lo scientismo, «ad un certo momento [...] sentono il bisogno di individuare, nel contesto coerente delle loro argomentazioni, il posto dei valori»²⁹. Perciò Rigobello non si limita a confinare la sua diagnosi delle condizioni e del significato delle istanze spiritualistiche in America alla persistenza, nel contesto pluralistico del mondo accademico americano, di espressioni filosofiche “controcorrente”, quale, ad esempio il realismo tomista, ma intende cogliere e interpretare la presenza e la rilevanza «dei valori nelle correnti [all]ora dominanti»³⁰. Di qui la sua inclusione nella ricerca del “realismo integrale” di Santayana, del “prospettivismo” di Mead, persino del neopositivismo logico di Morris³¹. È proprio all’interno dell’orientamento più marcatamente naturalistico, in cui il pragmatismo strumentalista tende a confluire in metodologia della scienza, che Rigobello coglie «l’eco [...] di quell’*idealismo*, il cui assoluto qui assume le forme della *socialità*»³². In questa prospettiva Rigobello può suggerire una prima ipotesi di soluzione dei due problemi storiografici che orientano la sua indagine: la filosofia americana inizia nell’epoca coloniale «se intendiamo l’inizio come inizio della funzione accoglitrice delle idee dell’Europa decantandone alcuni problemi»³³; la persistenza delle due anime, romantico-idealistica e pragmatico-naturalistica, è da concepirsi nei termini di progressiva maturazione nell’autoconsapevolezza del pensiero americano e, perciò, non in termini di statica opposizione, ma di progressiva unificazione. Infatti, già la prima unificazione, avvenuta in chiave pragmatico-naturalistica evidenzia «la presenza dei valori spirituali, non già come seconda anima, ma come interno sviluppo di un unico discorso»³⁴.

Queste osservazioni si precisano nell’analisi del personalismo americano attraverso le analogie e le differenze che lo distinguono da quello europeo e, in particolare, italiano, differenze che in ultima istanza si ricollegano alla constatazione che «il personalismo, prima di essere una filosofia, è un costume morale della società americana e si riconnette alle fonti stesse della democrazia ed al clima religioso in cui queste fonti sono andate maturandosi»³⁵. Anche in America, come in Europa, il personalismo si caratterizza per la sua critica al clima culturale dominante in

²⁹ *Ibid.*, p. 6.

³⁰ *Ibid.*, pp. 5-6.

³¹ Cfr. *ibid.*, pp. 82-96; 12-23; 127-135.

³² *Ibid.*, p. 12.

³³ *Ibid.*, p. 8.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, p. 42. Cfr. R.T. Flewelling, *Personalism*, in *American Philosophy*, ed. by R.B. Winn, Philosophical Library Inc., New York 1955, p. 155.

chiave anti-riduzionistica; tuttavia, come nel personalismo italiano, la caratterizzazione storico-politica è preceduta da un'istanza di fondazione teoretica in chiave spiccatamente metafisica, che si radica in una matrice speculativa idealistica³⁶. Le differenze "notevoli" rispetto al personalismo italiano sono giustamente ricollegate da Rigobello alla diversa connotazione della tradizione idealistica di riferimento: storicistico-dialettica nel caso dell'idealismo continentale e italiano, coscienziale e relazionale nel caso dell'idealismo anglo-americano. In questa cornice speculativa, il problema di conciliare la coscienza trascendentale e la concretezza delle individualità personali – il problema dell'uno e dei molti – riceve soluzioni in cui riecheggiano accenti platonici e fideistici, motivi berkeleyani o associazionistici, «ma di un associazionismo etico più che psicologico»³⁷. Anche in questo contesto il diverso clima culturale e sociale americano – «una fedeltà agli ideali delle origini, confermati dalle esigenze stesse della vita pratica e dai moventi individuali e sociali dell'azione»³⁸ –, l'orientamento "democratico" della filosofia americana – inteso in senso ampio come «convinzione che la filosofia può e deve porsi in relazione alla vita e agli interessi della vita»³⁹ – e l'insistenza "realistica" sulla «concretezza esperienziale della coscienza, a garanzia pragmatica»⁴⁰ incidono in maniera determinante nel configurare l'idealismo americano in una varietà di atteggiamenti «i cui poli sono il platonismo e il pragmatismo»⁴¹. Di questo "idealismo teologizzante" o "spiritualismo religioso", che costituisce la cosiddetta "anima romantica" della filosofia americana, il personalismo americano è una formulazione particolarmente pregnante, ma esso percorre tutta la storia della filosofia americana come una sorta di fiume carsico, che ha le sue sorgenti nel Platonismo cristiano dei puritani, in particolare di Edwards, riemergendo anche nei contesti che più decisamente gravitano attorno all'altro polo, quello naturalistico-pragmatico, ad esempio nella tensione fortemente utopica del migliorismo deweyano. In questo senso la "persona" apre veramente un problema di fondo nella filosofia americana «nel tentativo di conciliare la personalità e l'universalità, l'individuo e la società, le coscienze e Dio»⁴². Il porre, in luogo della dialettica, la concreta esperienza vitale del singolo, come livello in cui la

³⁶ Cfr. A. Rigobello, *Introduzione*, in *Il Personalismo*, cit., p. 15.

³⁷ Cfr. A. Rigobello, *La filosofia americana contemporanea*, cit., pp. 42-43; *Introduzione*, in *Il Personalismo*, cit., p. 68.

³⁸ A. Rigobello, *La filosofia americana contemporanea*, cit., p. 44.

³⁹ M.A. Singer, *The Context of American Philosophy*, cit., p. 18.

⁴⁰ A. Rigobello, *Introduzione*, in *Il Personalismo*, cit., p. 72.

⁴¹ Cfr. A. Rigobello, *La filosofia americana contemporanea*, cit., p. 43.

⁴² *Ibid.*, p. 45.

persona è colta per analizzarne la realtà, «porta il personalismo americano lungi dalla dottrina del trascendentale idealistico», una posizione che, pur non esente da difficoltà dal punto di vista speculativo, «trova presidio nell'animazione religiosa [...] volta a fondare il valore della persona e la comunicazione tra le persone» – ecco il “problema di fondo” della filosofia americana – «in un Dio che assolva le funzioni del trascendentale senza evadere nell'impersonale o identificarsi con la necessità storica»⁴³. In questo modo, conclude Rigobello, «il personalismo americano si va presentando come movimento di cultura, volto alla predicazione morale e politica secondo gli ideali delle origini, teorizzati razionalmente e volti ad interpretare, in sede spiritualistica, il primato del sociale ed il costume democratico della società americana. *Un connubio di illuminismo liberale e di fervore religioso* che soltanto una cultura, relativamente giovane e senza l'esperienza storica delle lotte ideologiche europee, aveva la forza di rendere concreto e di tradurre in messaggio»⁴⁴.

Elisa Buzzi

SOMMARIO

Il contributo di Rigobello a una interpretazione della filosofia americana della prima metà del secolo XX prende le mosse dall'obiettivo di individuare il significato dello spiritualismo in America. Questa prospettiva gli permette di distanziarsi da letture unilaterali della filosofia americana e di formulare un'ipotesi coerente del suo sviluppo storico a partire dalle origini coloniali nei termini di una progressiva unificazione delle sue due anime: romantico-idealistica e pragmatico-naturalistica. Il personalismo americano, come Rigobello ce lo presenta, costituisce una sintesi particolarmente pregnante di queste due anime, collocandoci così al cuore dell'orientamento “democratico” della filosofia americana.

SUMMARY

Rigobello's interpretation of American philosophy in the first half of 20th century starts with the goal to single out the significance of spiritualism in America. Such a perspective allows him to overcome one-sided readings of American philosophy and to outline a coherent hypothesis of its historical development, from the colonial origins, in terms of a progressive unification of its two souls: idealist-romantic and naturalistic-pragmatic. American personalism, as Rigobello depicts it, represents a synthesis of those two souls and in this way it is a particularly meaningful instance of the “democratic” bend of American philosophy.

⁴³ *Ibid.*, pp. 55-56.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 56 (il corsivo è di chi scrive).

“Ermeneutica della persona” e “antropologia della sproporzione”: Rigobello lettore di Paul Ricoeur

di Tommaso Valentini

Armando Rigobello è stato tra i primi in Italia ad interessarsi di Paul Ricoeur, un autore che, come è noto, si è formato alla scuola di Emmanuel Mounier e di Gabriel Marcel, sapendo rinnovare con diverse metodologie di ricerca la tradizionale “filosofia francese dell’interiorità” di matrice cartesiana e pascaliana.

Rigobello condivide gli elementi fondamentali della prospettiva di Ricoeur e dedica degli approfonditi studi volti ad analizzare la cosiddetta “via lunga” dell’indagine ricoeuriana; “via lunga” che è ben diversa dalla “via breve” percorsa da Heidegger in una panica prossimità all’“essere come evento” (*Sein als Ereignis*). La “via lunga” proposta da Ricoeur è caratterizzata da tre elementi metodologici essenziali: 1) la filosofia riflessiva tipicamente francese (il metodo introspettivo “da Maine de Biran a Gabriel Marcel”); 2) la fenomenologia di Husserl, valorizzata soprattutto per il concetto di “intenzionalità della coscienza” (*Intentionalität des Bewusstseins*); e 3) l’ermeneutica. Queste sono anche tre prospettive metodologiche fatte proprie da Rigobello e da questi declinate in termini originali: Rigobello, in maniera simile a Ricoeur, ha tentato di delineare una “logica del personalismo” (titolo di un volume del 1958) e nel far questo ha proposto non un metodo filosofico univoco, ma un “intreccio di metodi”: una *συμπλοκή* (termine platonico) che si sostanzia del pensiero riflessivo, dell’indagine fenomenologica della coscienza e di un’ermeneutica intesa come indagine sulla natura umana: «Il nostro essere – afferma Rigobello – è l’essere in situazione ermeneutica»¹.

¹ A. Rigobello, *Prefazione a P. Ricoeur, Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, pp. 5-14, p. 12.

A partire dalla prima grande opera ricoeuriana edita nel 1950 – *Il volontario e l'involontario* – Rigobello segue costantemente le ricerche del filosofo francese, stringendo con questi rapporti di amicizia sul piano personale. Da notare è che Rigobello ha sempre sottolineato la sostanziale unità della meditazione ricoeuriana, un'unità messa talvolta in discussione da alcuni interpreti a causa delle diverse tematiche su cui vertono le opere dell'autore francese: l'etica, il linguaggio, la narrazione, la storiografia, l'impegno politico e l'esegesi dei testi sacri. Secondo Rigobello la prospettiva filosofica di Ricoeur «non conosce fratture, inversioni di direzione, ma approfondimenti e ampliamenti di orizzonte in quanto in dialogo con le tematiche emergenti da un contesto culturale molto mobile come il contemporaneo. Ma la intuizione e la riflessione fondamentali rimangono a delineare una prospettiva costante»². Tale prospettiva costante, anche a mio parere, è da individuare in una “ermeneutica della persona umana” che si specifica nella forma di una “antropologia della sproporzione”.

Rigobello legge con attenzione il volume ricoeuriano del 1960 *Finitudine e colpa* condividendone gli elementi essenziali: è da questo volume che emergono con chiarezza le prime linee direttrici dell' “ermeneutica della persona” proposta da Ricoeur, un'ermeneutica basata sul concetto pascaliano di “sproporzione”: «l'uomo – afferma Ricoeur – è definito da una sproporzione originaria»³, da una distinzione tra “intelletto finito” e “volontà infinita”, per la quale, come direbbe anche Pascal, «l'homme passe infiniment l'homme». Nella prima parte del volume – intitolata *L'homme faillible* – Ricoeur delinea i limiti epistemologici ed etici della condizione umana, definita come “prospettiva finita”⁴. L'uomo – nota il filosofo francese – è limitato sotto il profilo teoretico (e qui, come Rigobello, si riallaccia al tema kantiano delle *Grenzen*⁵) ed è fallibile sotto il profilo etico: la condizione umana è ca-

² A. Rigobello, *L'impegno ontologico. Prospettive attuali in Francia e riflessi nella filosofia italiana*, Armando, Roma 1977, p. 101.

³ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, I. *L'homme faillible*, II. *La symbolique du mal*, Aubier-Montaigne, Paris 1960 (nuova edizione 1988); tr. it. di M. Girardet, *Finitudine e colpa*, I. *L'uomo fallibile*, II. *La simbolica del male*, Introduzione di V. Melchiorre, Il Mulino, Bologna 1970, p. 90.

⁴ *Ibid.*, p. 89 ss.

⁵ Il costante riferimento ai kantiani “limiti” della conoscenza accomuna le prospettive di Rigobello e di Ricoeur. Quest'ultimo dichiara esplicitamente che la sua «antropologia del finito e dell'infinito incontra Kant» e che gli è perciò necessario compiere «un tratto di strada con Kant» (*ibid.*, p. 115). Entrambi gli autori compiono un itinerario teoretico incentrato sui limiti della conoscenza umana ma che, allo stesso tempo, è in grado di gettare uno sguardo oltre la determinazione kantiana: per entrambi è essenziale una “rottura metodologica” che

ratterizzata dalla finitezza ed è costantemente esposta al pericolo della colpa e del male. Tuttavia, nonostante il rischio di un'inclinazione al male, la volontà umana è caratterizzata da un elemento positivo insopprimibile: l'anelito all'infinito, ciò che Cartesio definiva come «*le désir que chacun a d'avoir toutes les perfections*»⁶ e che Kant nella prima *Critica* indicava anche come «ideale di determinazione completa (*durchgängige Bestimmung*)»⁷. Ricoeur, facendo riferimento anche al *linguistic turn* della filosofia del Novecento, indica tale esigenza d'infinito presente *in interiore homine* con l'espressione «verbo infinito»⁸: si tratta del desiderio latente di una "significazione assoluta", cioè di una volontà di "dire l'indicibile", di "dire Dio". Tale volontà è tuttavia inevitabilmente destinata al fallimento e allo scacco: è una volontà rivelatrice di tutti i limiti delle facoltà umane ma, allo stesso tempo, è anche attestazione del fatto che l'uomo è un "mendicante dell'assoluto", è un essere desideroso di compimento assoluto. La condizione umana – sottolinea Ricoeur – è quindi caratterizzata da tale ineludibile "sproporzione" tra la sua esigenza d'infinito e le sue limitate capacità linguistiche, conoscitive ed etiche: «La metodologia riflessiva [di Ricoeur] – commenta Rigobello – è rivelativa di un aspetto intenzionale, rigorosamente teoretico, un "verbo infinito" situato in quella "prospettiva finita" che è il ritaglio esistenziale del singolo. La consapevolezza dell'impossibilità di attuare il suo programma è un invito a chiarire il mistero di questa "sproporzione" costitutiva e dei simboli in cui tale sproporzione si situa. [...] L'ontologia ricoeuriana è una ontologia dell'esistenza dell'uomo e della sua finitezza, una finitezza tuttavia aperta alla Trascendenza»⁹.

Rigobello condivide la critica ricoeuriana al *cogito* cartesiano e, più in generale, al trascendentalismo moderno. Il *cogito* cartesiano – amava dire Rigobello anche nelle sue lezioni – è una "certezza senza verità", è cioè una certezza logica, priva però di elementi esistenziali, i vissuti della coscienza nei loro aspetti anche drammatici. Il *cogito* cartesiano e l'*io penso* kantiano – affermava Rigobello – dimenticano "la parte più

apra la strada ad una "ermeneutica della condizione umana" ricca di richiami alla simbolica biblica e alla trascendenza religiosa. A tal proposito, ci limitiamo ad indicare A. Rigobello, *Il rapporto determinazione - ulteriorità*, in F. Wiedmann (hrsg. von), *Die Sorge der Philosophie um den Menschen*, Pustet, München 1964, pp. 68-85; Id., *Oltre il trascendentale*, Fondazione Ugo Spirito, Roma 1994.

⁶ R. Descartes, *Lettre à Mersenne*, 25 décembre 1639, in AT, II, p. 628.

⁷ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, J.F. Hartknoch, Riga 1787², B 599.

⁸ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 96 ss.

⁹ A. Rigobello, *L'impegno ontologico. Prospettive attuali in Francia e riflessi nella filosofia italiana*, Armando, Roma 1977, p. 104.

intima e più fragile della condizione umana”: è per questo che, anche sulla scorta delle suggestioni ricoeuriane, egli teorizza una prospettiva filosofica “oltre il trascendentale”, cioè oltre la visione della ragione puramente formale e astratta. Rigobello e Ricoeur mettono in rilievo i “limiti del razionalismo” sul piano teoretico ed etico, rivolgendo così il loro sguardo all’altro grande iniziatore della modernità filosofica, ovvero a Pascal. Seguendo Pascal mettono in luce la fragilità della condizione umana – *le pathétique de la misère humaine* –, la figura dell’ “l’uomo fallibile”, i temi esistenziali della colpa, della caduta, lo *status naturae lapsae* e quindi la “simbolica del male”. Ai trionfi della ragione cartesiana ed illuministica essi oppongono la “via lunga” di una “filosofia riflessiva” incentrata sull’esperienza integrale del *cogito*: «la teoria [ricoeuriana] del *cogito* – osserva Rigobello – ha quindi il suo nucleo qualificante nella “riappropriazione dell’io”. Riflettere è infatti “recuperare l’atto di esistere, la posizione del sé in tutto lo spessore delle sue opere”. Il problema dell’interpretazione si presenta a questo punto»¹⁰.

La lettura de *Le conflit des interprétations* costituisce un’altra tappa decisiva del confronto di Rigobello con Ricoeur: come è noto, si tratta di una importante raccolta di testi ricoeuriani edita in Francia nel 1969 e successivamente tradotta in italiano presso la Jaca Book con una *Prefazione* dello stesso Rigobello. Il “conflitto delle interpretazioni” di cui parla Ricoeur è il conflitto tra due antitetiche interpretazioni della realtà umana, entrambe legittime, entrambe contenenti elementi di verità e perciò *Fragwürdig*, degne di essere prese in esame: la “archeologia del soggetto” e la “teleologia del soggetto”. Si tratta del “conflitto ermeneutico” tra la psicoanalisi intesa come “archeologia del soggetto” e una complessa “filosofia della libertà creativa” intesa come “teleologia del soggetto”, cioè come dinamismo dell’azione in vista del compimento di bene (*human flourishing*).

Un ulteriore elemento della prospettiva ricoeuriana ampiamente valorizzato da Rigobello è sicuramente la nozione di *homo capax/homme capable*, nata dallo sviluppo del concetto di agire teleologico. Tale nozione costituisce un approfondimento e una specificazione della visione finalistica dell’agire umano, cioè della “teleologia del soggetto”: secondo Rigobello l’antropologia delle *capabilities* costituisce la parte più costruttiva ed originale del discorso ricoeuriano. A partire da *La metafora viva* (1975) fino all’opera del 1990 *Soi-même comme un autre*, Ricoeur si interroga sullo statuto ontologico del soggetto parten-

¹⁰ A. Rigobello, *Prefazione a P. Ricoeur, Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 7.

do dalla sua produttività interiore, dalle sue capacità: poter parlare, poter agire, poter raccontare, poter essere imputato dei propri atti a titolo di loro vero autore e, non da ultimi, il potere di fare memoria e il poter promettere. Ricoeur cerca, quindi, di argomentare a favore di una ontologia del sé fondata sulla ἐνέργεια, sul nucleo sorgivo della produttività interiore. Rigobello condivide perciò l'interpretazione che del pensiero ricoeuriano ha dato Jean Greisch¹¹: secondo Greisch e Rigobello, Ricoeur in tutti i suoi scritti sarebbe tentato di portare alla luce le implicazioni contenute nella teoria dell'immaginazione produttiva di Kant, la *produktive Einbildungskraft*.

L'immaginazione – sottolinea Rigobello con Ricoeur – è la facoltà che costituisce il linguaggio metaforico, linguaggio che si radica nel "mondo della vita" (*Lebenswelt*) e che permette l'analogia, il "dire l'essere accanto al non-essere", ovvero una "impertinenza semantica". La metafora è in tal modo lo strumento del linguaggio analogico, allusivo e religioso: permette una ridescrizione della realtà in ordine al nostro sentimento etico, alla nostra esigenza di un ordine finalistico e trascendente. L'uso metaforico del linguaggio non è solamente un *ornatus* stilistico, un abbellimento retorico, ma esprime la nostra capacità di una risemantizzazione del reale; la metafora è lo strumento per una "riflessione seconda o recuperatrice" (espressione anche di Marcel): la metafora esprime una "metafisica del desiderio". «La metafora – ribadisce Ricoeur – è a servizio della ridescrizione della realtà, con la metafora facciamo esperienza della metamorfosi del linguaggio e della metamorfosi della realtà»¹². Rigobello sottolinea che la "strategia della metafora", la sua forza euristica, emerge chiaramente in comparazione a quella del linguaggio ordinario e della scienza: «Mentre il linguaggio ordinario, che ha per fine la comunicazione di scopi pratici, si propone di ridurre l'ambiguità del linguaggio, mentre il linguaggio scientifico si propone di raggiungere la univocità espressiva, il linguaggio metaforico ha il compito di "ridescrivere la realtà", "di aprire cioè una nuova visione delle cose rompendo i legami logici preliminari". Questa è la funzione "euristica" della metafora»¹³. Rigobello – prendendo le mosse da Ricoeur – arriva a parlare di un impegno della metafora sul piano ontologico e metafisico: a suo parere, «pure la metafisica è un modello attraverso il quale si provoca la realtà nel tentativo di esplicitare in essa

¹¹ Cfr. J. Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Millon, Grenoble 2001.

¹² P. Ricoeur, *La sfida semiologica*, tr. it. e cura di M. Cristaldi, Armando, Roma 1974, p. 287.

¹³ A. Rigobello, *L'impegno ontologico. Prospettive attuali in Francia e riflessi nella filosofia italiana*, cit., p. 108.

significati nascosti. In questo senso l'uso della metafora costituisce un impegno ontologico, è la via linguistica all'ontologia»¹⁴.

Veniamo ora all'elemento decisivo del confronto di Rigobello con Ricoeur, autore al quale – si ricordi – nel 2003 egli contribuisce a far conferire il “premio Paolo VI”, soprattutto per l'opera *Soi-même comme un autre*. È quest'ultimo uno dei volumi ricoeuriani che Rigobello considera tra i più validi e, sotto certi aspetti, tra i maggiormente “fondativi”: negli anni Novanta egli redige anche un commento di *Sé come un altro* per i seminari del dottorato dell'Università “Tor Vergata”. Innanzitutto Rigobello valorizza e, in qualche misura, fa propria l'istanza ricoeuriana di una filosofia che prenda le mosse non dall' “io” che si autopone come verità epistemologica prima e fondante – come avviene in Cartesio, Kant e Fichte – ma dal “sé”: il “sé” – nota giustamente Rigobello – «si differenzia notevolmente dall'*io*. Dicendo “se stesso” (me stesso) mi colgo, per così dire, in una torsione prospettica, guadagno una qualche oggettività e posso interrogarmi su *chi* sia quel *sé* che parla, che compie l'azione o la patisce, che è il personaggio del racconto, che è il responsabile dell'azione considerata dal punto di vista del bene, dell'obbligazione morale. Mentre l'*io* tautologicamente si autopone, il *sé* può diventare tema per una ricerca articolata da compiere in un primo tempo con gli strumenti della filosofia analitica di derivazione anglosassone, ed indi con metodo ermeneutico secondo la tradizione continentale»¹⁵.

All'interno dell'opera *Sé come un altro* Rigobello dà un valore fondamentale all'ultimo studio, il decimo, dal titolo *Verso quale ontologia?* Nella lettura di questo testo Rigobello insiste particolarmente su due aspetti: la “triplice forma di alterità” che costituisce l'intimo dell'uomo e la complessa ricerca di una “ontologia della persona”, basata sulla ripresa del significato aristotelico di essere come “potenza” (δύναμις/ἐνέργεια): tra la polisemia dei significati dell'essere messi in luce da Aristotele nella *Metafisica* – si ricordi l'adagio «τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς (l'essere si dice in molti modi)» – il filosofo francese, osserva Rigobello, pone alla base della sua antropologia filosofica il significato dell'essere come “potenza” e come “atto” (ἐντελέχεια); è anche per questo che le sue indagini si concentrano intorno alle potenzialità (*puissances*), alle capacità creative dell'uomo aventi come loro sostrato «*un fondo*

¹⁴ *Ibid.*, p. 109. Si veda anche A. Rigobello, *La “métaphore vive” nel pensiero di Paul Ricoeur*, in AA.VV., *Simbolo, metafora, allegoria*, Liviana, Padova 1980, pp. 37-47.

¹⁵ A. Rigobello, *Intervento in occasione del conferimento a Paul Ricoeur del Premio Internazionale Paolo VI*, Istituto Paolo VI - Notiziario, 2003, pp. 25-29.

d'essere ad un tempo potente ed effettivo»¹⁶. Tuttavia tale fondazione ontologica del soggetto, ribadisce Rigobello, è solo un "ideale regolativo" della ricerca di Ricoeur e rimane comunque una delle questioni più problematiche del suo pensiero: quello ricoeuriano è un "pensiero itinerante e narrativo", è una ricerca (σκήψις nei termini del linguaggio platonico) sempre *in fieri* e che non giunge mai a conclusioni ultime e definitive.

Rigobello condivide anche la posizione ricoeuriana per la quale "l'alterità è nel cuore dello stesso"¹⁷ – cioè dell'*ipséité* – e si configura come presenza costitutiva della soggettività, della stessa identità personale. In particolare, nel decimo studio di *Sé come un altro* Ricoeur parla di un "tripode dell'alterità" presente nel soggetto. L'alterità si determina secondo tre diverse modalità: 1) in primo luogo, il "corpo proprio" (si tratta del *Leib* della prospettiva husserliana, cioè l'avvertimento coscienziale di essere in una corporeità che è "natura appartenitiva") – Rigobello parla anche della corporeità come "luogo dello stupore originario"¹⁸ –; 2) l'alterità dell'altro (*le visage d'autrui* su cui tanto si è soffermato anche Levinas); 3) l'alterità di Dio, ovvero l'avvertimento *in interiore homine* di una presenza che ci trascende, che è in noi senza appartenere compiutamente a noi stessi, che ci supera e ci fonda. Per designare tale terzo tipo di alterità – interpretabile come la trascendenza divina nel cuore della soggettività – Rigobello ha usato la bella espressione di "estraneità interiore", entrando in vivo dialogo con lo stesso Ricoeur: per il filosofo italiano «l'estraneità interiore è una presenza che non coincide con l'orizzonte del soggetto e tuttavia ci fonda ed insieme ci supera. Questa differenza interiore non è un'illusoria connotazione psichica, ma un dato ontologico»¹⁹.

Rigobello è però consapevole della "debolezza epistemologica" di questa prospettiva ricoeuriana basata, in larga misura, sulla "attestazione" e sulla "testimonianza interiore". Seguendo Ricoeur egli sottolinea in tutti i suoi scritti, compresi gli ultimi, che l'affermazione di una "metafisica della soggettività" può emergere solo in seguito ad una "rot-

¹⁶ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990; tr. it. e cura di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1999², p. 421.

¹⁷ Sul "tripode dell'alterità" come costitutivo del sé si vedano anche A. Rigobello, *Impegno ontologico e maieutica dell'altro*, in A. Danese (a cura di), *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, Marietti, Genova 1993, pp. 61-74; A. Rigobello, *Identità e alterità in Paul Ricoeur*, in *Acta Philosophica. Rivista internazionale di Filosofia*, I, 15, 2006, pp. 131-138.

¹⁸ Cfr. A. Rigobello, *La corporeità propria come luogo dello stupore originario*, in M.M. Olivetti (a cura di), *Incarnation*, Cedam, Padova 1999, pp. 295-306.

¹⁹ A. Rigobello, *L'estraneità interiore*, Edizioni Studium, Roma 2001, p. 153.

tura metodologica”: si tratta di un’affermazione che è il frutto di una opzione esistenziale, di una “scelta di vita” che non si sottrae al “bel rischio” dell’interpretazione²⁰. Sin dai suoi primi scritti Ricoeur parla esplicitamente di una «rottura metodologica nella continuità della riflessione»²¹: tale “rottura metodologica” – commenta Rigobello – apre la possibilità di un’ermeneutica della condizione umana aperta ad una visione religiosa.

Rigobello ha sempre sottolineato e condiviso la grande differenza posta da Ricoeur tra la ragione filosofica e la fede religiosa, differenza essenziale di metodi e di contenuti: l’esercizio della ragione è e deve sempre rimanere autonomo nel suo esercizio, alieno da qualsiasi interferenza teologica. L’adesione alla fede religiosa è possibile solo dopo una necessaria “rottura metodologica” ed è una opzione ermeneutica che arricchisce la vita umana di un senso altrimenti inattuabile: la fede nel “totalmente Altro” – nel Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe – è una scelta esistenziale, è la “risposta ad un appello” da vivere nell’autenticità e nel “pudore della testimonianza”.

Concludo citando alcune incisive parole di Rigobello tratte da un saggio sulla proposta ermeneutica di Ricoeur ed incentrate sulla profonda connessione tra interpretazione e testimonianza: «Pensare è interpretare. Interpretare è testimoniare, ossia rendere evidente nella vita un valore che la trascende. [...] È dare lo scacco alla comune visione opaca e banale del mondo per introdurvi la speranza di un significato»²²; la libera adesione al messaggio evangelico – afferma anche Ricoeur – esprime «la gioia del sì nella tristezza del finito»²³.

Tommaso Valentini

²⁰ Sul “bel rischio” dell’interpretazione, da intendere come adesione alla pienezza di senso religioso, si veda anche A. Rigobello, *El hermoso riesgo de interpretar*, in M. Agís Villaverde-C. Balañas Fernández-F. Henriques-J. Vicente (Edición a cargo de), *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur*, Servicio de Publicacións, Santiago de Compostela 2005, pp. 121-129.

²¹ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 623.

²² Id., *Paul Ricoeur e il problema dell’interpretazione*, in V. Verra (a cura di), *La filosofia dal ’45 ad oggi*, ERI/Edizioni Rai Radiotelevisione Italiana, Torino 1976, pp. 211-223, p. 221.

²³ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 235. Sull’ermeneutica ricoeuriana dell’esperienza religiosa si vedano anche A. Rigobello, *La comprensione filosofica dell’esperienza religiosa da Blondel a Ricoeur*, in F. Bazzani e L. Rustichelli (a cura di), *La filosofia contemporanea di fronte all’esperienza religiosa*, Pratiche, Parma 1988, pp. 227-246; Id., *El «pudor del testimonio» en Paul Ricoeur*, in *Revista Antropos*, [fascicolo monografico dal titolo *Paul Ricoeur. Discurso filosófico y hermeneusis*], n. 181, Noviembre-Diciembre 1998, pp. 69-71.

SOMMARIO

Nel saggio viene preso in esame il confronto critico di Rigobello con Paul Ricoeur. I due autori intendono la filosofia come "ermeneutica della condizione umana". Sia per Rigobello che per Ricoeur la psicoanalisi freudiana costituisce una forma di riduzionismo definibile come "archeologia del soggetto". In opposizione a questa forma di riduzionismo essi difendono una visione teleologica dell'azione umana; propongono quindi una "filosofia della libertà" e una ermeneutica del soggetto basata sulle *capabilities*. Rigobello ha particolarmente sottolineato che la principale *intentio* speculativa di Ricoeur sia stata quella di delineare una complessa ontologia dell'*homo capax*. Per il filosofo francese esistere è agire: è poter parlare, poter creare, poter raccontare e potersi assumere la responsabilità degli atti commessi. In questa prospettiva l'interiorità umana viene considerata come un nucleo dinamico e produttivo (*enérgeia, conatus*). Secondo Rigobello, l'essere come atto e potenza è uno dei tratti costitutivi dell'antropologia filosofica ricoeuriana. Nella parte finale del *paper* ci siamo soffermati sull'interpretazione rigobelliana di *Soi-même comme un autre* (1990), opera nella quale Ricoeur definisce l'alterità come un costitutivo fondamentale del sé.

SUMMARY

In the paper it is analyzed Armando Rigobello's critical comparison with the French philosopher Paul Ricoeur. We have highlighted that Rigobello and Ricoeur intend the philosophy as "hermeneutics of the human condition." Rigobello and Ricoeur interpret the Freudian psychoanalysis as "archeology of the subject." In opposition to Freudian psychoanalysis, they propose a teleological conception of human action. They develop a "philosophy of freedom," and a hermeneutics of the subject based on human capabilities. Rigobello has particularly underlined that Ricoeur's main intention is to develop a complex ontology of *homo capax*. According to the French philosopher, to exist is to act: speaking, doing, telling, and assuming responsibility for the act committed. The very "being" of human beings is to act and the effort to be. In this perspective, the human interiority is considered as dynamic production (*enérgeia, conatus*). According to Rigobello, being as act and potentiality is the dominant meta-category that governs Ricoeur's philosophical anthropology. In the last part of our paper, we have analyzed Rigobello's interpretation of Ricoeur's work *Oneself as Another* (1990), in which the French philosopher deals with the problem of selfhood in the context of contemporary discussions of "otherness."

Armando Rigobello e le indagini sullo spiritualismo del '900

di Calogero Caltagirone

1. Introduzione

All'interno dell'itinerario speculativo di Armando Rigobello, organizzato attorno a un'unità articolata, s'inseriscono le indagini sullo spiritualismo del Novecento. Pur tenendo presente che i testi relativi sono collocati all'interno di due *Opere* collettive¹, le quali hanno specifiche finalità editoriali, è possibile rilevare che Rigobello, oltre a possedere fini strumenti e metodologie storiografiche aggiornate e a mostrare la sua vasta conoscenza filosofica, individua nel «movimento» spiritualista il contesto prossimo della specificazione del personalismo come orientamento filosofico. Rigobello presenta una descrizione generale del clima filosofico che si respira nel primo Novecento e offre lo sfondo culturale di base, assai composito e di difficile articolazione, in cui ricevono nuovo impulso sia i temi connessi con la vocazione comunitaria della persona, motivando un impegno etico-politico, sia le riflessioni sull'interiorità della persona, sollecitando un'ermeneutica della condizione umana e dell'esperienza religiosa.

2. Criteri per l'identificazione dello spiritualismo come «filosofia»

Nell'affermare che, a una prima approssimazione, sia facilmente definibile, Rigobello fa notare che, a un esame più approfondito, è rilevabile

¹ Cfr. A. Rigobello, *Lo spiritualismo del Novecento*, in *Grande Antologia Filosofica. Il pensiero contemporaneo* 1, XXVI, diretta da Michele Federico Sciacca, Marzorati, Milano 1976, pp. 456-487; Id., *Spiritualismo*, in *La Filosofia. Stili e modelli teorici del Novecento*, IV, diretta da Paolo Rossi, Garzanti, Milano 1996, pp. 485-511.

una serie di domande che conducono a identificare lo spiritualismo come «una corrente composita e di difficile delimitazione»². Al fine di evitare, da una parte, le derive idealiste, che risolvono la materia nello spirito, e, dall'altra, le ambiguità delle teoriche realiste, che sono alla ricerca di un equilibrato rapporto tra spirito e materia³, per Rigobello, «il carattere specifico di una filosofia spiritualistica non risulta [...] dalla affermazione del primato dello spirito, ma va ricercato piuttosto sul terreno dell'inizio del discorso filosofico e della metodologia del suo procedere».⁴ Ciò perché «si tratta di individuare una sfera di esperienza interiore privilegiandola come orizzonte coscienziale entro cui soltanto si può procedere, ed intendere l'ulteriore lavoro filosofico come una delucidazione di tale esperienza all'interno del definito orizzonte»⁵. Secondo Rigobello, «l'analisi può risolversi in un chiarimento meditativo ad esito morale, come può individuare un movimento dialettico ad esito metafisico», per cui «lo spiritualismo come corrente filosofica, può quindi considerarsi come la filosofia dell'analisi interiore volta ad esplicitare le componenti metafisiche e l'universo morale che, in tale interiorità, sono implicite»⁶. Lo spiritualismo viene a configurarsi, così, a un primo abbozzo, come una «riflessione sui contenuti di coscienza», che, essendo il punto di partenza del fare filosofia, «disegna una dialettica aperta, impegnata nell'esplicitazione di valori immanenti alla coscienza», per cui, sia sul piano della vita morale, sia nel costante trascendimento verso l'ulteriore, consente allo spiritualismo di presentarsi come «la filosofia dell'analisi interiore, un'analisi investita dalla dinamica del trascendimento»⁷.

Fatte queste premesse, per Rigobello, lo spiritualismo ha una derivazione prossima dall'idealismo che, da un lato, spiega il carattere di attività, spontaneità creativa, slancio interiore, sforzo, impegno e superamento delle resistenze dello spirito, e, dall'altro, nel porre il problema della sua natura personale, apre alla determinazione del carattere soggettivo dell'attività spirituale, nel senso che il soggettivo è da intendere come

² A. Rigobello, *Lo spiritualismo del Novecento*, cit., p. 457.

³ «Se si accentua e si radicalizza il primato dello spirito, lo spiritualismo finisce per essere riassorbito nell'idealismo e trovare insormontabili difficoltà a garantire l'autonomia del soggetto personale. Se d'altra parte tale primato si risolve in un equilibrato rapporto tra lo spirito e la materia, o natura che dir si voglia, lo spiritualismo finisce per confluire in un realismo di tipo classico o nella neoscolastica». A. Rigobello, *Spiritualismo*, cit., p. 486.

⁴ A. Rigobello, *Lo spiritualismo del Novecento*, cit., p. 457. Cfr., anche, A. Rigobello, *Spiritualismo*, cit., p. 487.

⁵ A. Rigobello, *Lo spiritualismo del Novecento*, cit., p. 457.

⁶ *Ibid.*, Cfr. A. Rigobello, *Spiritualismo*, cit., p. 487.

⁷ A. Rigobello, *Spiritualismo*, cit., p. 487.

appartenente al soggetto. Poiché lo spirito si precisa come singolo e persona, «uno dei problemi cruciali dello spiritualismo è [...] quello dello statuto ontologico del soggetto», correlato a quello di come specificare «lo spazio per la persona entro l'attività trascendentale»⁸. Operazione questa che apre lo spiritualismo al personalismo, anche se «vivacemente contestata da molti spiritualisti in nome di una concezione globale della persona che coinvolga anche la componente psico-fisica del soggetto umano»⁹, in quanto il personalismo non può coincidere con lo spiritualismo, nonostante, per certi versi, si presenta come la sua forma più matura. Tuttavia, dato che l'orizzonte della coscienza e l'analisi dell'esperienza interiore è specifico di altre prospettive filosofiche, come l'idealismo, la fenomenologia, l'esistenzialismo, e, trovando delle analogie, a giudizio di Rigobello, «lo spiritualismo sembra quasi costituirsi al confluire di varianti di prospettive filosofiche affini o come luogo di anticipazione di alcune di esse», in ragione del fatto che costituisce «innegabilmente un fenomeno rilevante che ha dato vita a movimenti che ad esso si sono esplicitamente richiamati»¹⁰. Questo giustifica che lo spiritualismo sia più di una semplice classificazione storiografica, perché, dato il suo carattere composito e le difficoltà di individuarne con precisione confini e criteri di raggruppamento, mostra che, effettivamente, ha una connotazione filosofica specifica, sebbene in esso convergano pensatori e percorsi che provengono da formazioni filosofiche differenti tra loro e che il nucleo speculativo che li accomuna si inserisce trasversalmente in matrici tra loro diversificate¹¹.

Tale dimensione plurale specifica un'altra connotazione dello spiritualismo, data la molteplicità degli atteggiamenti speculativi, in esso concretati. Ciò significa che, storicamente, pur nell'ambito teoretico che lo caratterizza, «in senso lato, lo spiritualismo ci si presenta quindi come una filosofia di opposizione di fronte alle sintesi unilaterali del pensiero contemporaneo, idealistiche e scientifiche, oppure riduttive dell'esperienza umana all'orizzonte intrascendibile della pura esistenza e del puro emergere dell'istinto, o dell'esclusiva dinamica del movente economico o del condizionamento sociale»¹². Compreso in questo modo, lo spiritualismo, come orientamento speculativo e come fenomeno storico, assume il carattere di rinnovamento, radicato in una

⁸ *Ibid.*, p. 486.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 488.

¹¹ Cfr. A. Rigobello, *Lo spiritualismo del Novecento*, cit., p. 458.

¹² *Ibid.*

continuità storico-temporale, che acquista, conseguentemente, rilievo nelle differenti aree culturali e linguistiche, all'interno delle quali esso prende forma. Questa consapevolezza storiografica consente a Rigobello, nel tracciare linee e coordinate fondamentali dello spiritualismo, di utilizzare il criterio del raggruppamento per Autori secondo l'area linguistica cui appartengono, perché «l'appartenenza a una comune tradizione storica e la partecipazione alla stessa situazione culturale e politica dà modo di connettere con maggiore facilità pensatori di diversa origine speculativa»¹³.

3. Contesti e modelli dello spiritualismo

Rigobello individua tre principali raggruppamenti dello spiritualismo: francese, italiano e tedesco, anche se propone di allargare pure lo sguardo verso la filosofia analitica inglese («Cambridge-Oxford Philosophy»), che potrebbe essere pensata come il contributo inglese allo spiritualismo, per le indagini sull'analisi dell'esperienza religiosa e del suo linguaggio, da lui considerate come una delle nuove direzioni dello spiritualismo nel Novecento, e verso quella tedesca nelle sue più recondite radici, con riferimento particolare a Wittgenstein, poiché può essere ricca di meditazioni in proposito¹⁴.

Lo spiritualismo francese, ricordando che questo ha avuto la possibilità di inserirsi nell'ampia tradizione che da Cartesio e Pascal giunge a Maine de Biran, si caratterizza per il «tentativo di guadagnare uno spazio all'attività dello spirito nello stesso contesto sensistico tramite l'analisi dell'esperienza interiore»¹⁵. Rigobello individua in Bergson, al quale dedica un saggio¹⁶, il filosofo che, accogliendo un'ampia e precisa tradizione e rispondendo alle istanze più proprie, apre l'orizzonte spiritualistico oltre la visione evolutiva della natura e investe il cuore stesso della vita spirituale. Egli ritiene che il nucleo teorico dello spiritualismo francese, oltre a porsi sulla scia dell'antipositivismo prima e nel confronto con l'esistenzialismo dopo, attraverso la riproposizione di una sintesi teorica, che riprende l'eredità di Cartesio e Pascal, mediata da tematiche kantiane, si apre alla riflessione teologica, posta in

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 464.

¹⁵ *Ibid.*, p. 458.

¹⁶ A. Rigobello, *Il tempo in Bergson e nello spiritualismo francese*, in G. Casertano (a cura di), *Il concetto di tempo*, Loffredo, Napoli 1997, pp. 71-83.

confronto con il pensiero contemporaneo. Tale sintesi è riscontrabile nel suo fare appello alla concretezza della vita spirituale entro il quadro di una metafisica teista, una filosofia della persona e dei valori. A tal proposito, indica nelle tematizzazioni della dialettica della libertà e logica della vita, portata avanti da Blondel, dalla «philosophie de l'esprit» e dalla «philosophie réflexive» di Luis Lavelle, René Le Senne, Gabriel Marcel, Nicolai Berdjajeff, Maurice Nédoncelle, Jean Narbert e Paul Ricoeur, dal personalismo di Emmanuel Mounier e di Paul Ludwig Landsberg, i punti di maggiore condensazione riflessiva, con le opportune rimodulazioni e con i necessari rilanci, dello spiritualismo.

Lo spiritualismo italiano, all'interno del quale possono essere distinte due fasi, una di reazione al positivismo, connotata da itinerari personali e senza legami di scuola, e l'altra, sorta, con intenzione chiarificatrice, all'interno del neoidealismo, come proposta di superamento della sua crisi, mediante una revisione critica della nozione di trascendentale idealistico, per mezzo della riflessione di Armando Carlini, Augusto Guzzo, Renato Lazzarini, Felice Battaglia, Michele Federico Sciacca, Luigi Stefanini, accomunati dall'intento di dar luogo alla rinascita di un pensiero esplicitamente cristiano, si configura nel dialettismo della persona, e si sviluppa nel senso della trascendenza teistica. Rigobello individua il nucleo teorico del personalismo italiano nel tentativo di rivendicare, da un lato, la possibilità di una ricerca razionale rigorosa, ulteriore rispetto all'indagine scientifica e, quindi, la legittimità di un sapere ricco di contenuti ed eccedente l'ambito meramente empirico, in grado di recuperare lo spazio teorico e morale della persona, dall'altro, l'ammissione di un assoluto spirituale e trascendente, non coinvolto nello sviluppo della storia, ma capace di costituire per la realtà finita l'origine e il fondamento di senso. Inoltre, considerando intrinseco il nesso tra filosofia e cristianesimo, secondo Rigobello, lo spiritualismo italiano, attraverso ricostruzioni storiografiche operate nelle varie declinazioni espressive, privilegia la via dell'interiorità, considerata più adeguata ad esprimere il senso di un'autentica filosofia cristiana e perché attraverso essa si può giungere a parlare di un Dio creatore e salvatore. Poiché al Dio cristiano si giunge solo muovendo dalla persona e non da un qualunque ente, per lo spiritualismo italiano la persona concreta è diversa da ogni forma di io trascendentale o di ragione impersonale, in cui tutte le singole coscienze empiriche confluirebbero nell'atto del filosofare. Addirittura lo sguardo all'interiorità mette in luce l'originaria aspirazione dell'animo umano alla divinizzazione, la sua strutturale apertu-

ra all'infinito, la quale genera un'inquietudine che nessun bene finito sarà mai in grado di colmare. Rigobello fa notare che, negli autori italiani, si avverte l'influsso dello spiritualismo francese nelle sue varie modulazioni. Tale influsso consente allo spiritualismo italiano di specificare il carattere indefinibile, inoggettivabile e quasi paradossale della persona, che non è un oggetto "individuo" come gli altri, ma è una dimensione che va continuamente guadagnata per essere tale, implicando interiorità e apertura, spiritualità e incarnazione in un corpo, relazione essenziale con le altre persone, con il mondo, con Dio.

Lo spiritualismo tedesco, specificando che tale movimento non è una scuola, ma «un'intenzionalità filosofica e talvolta una sua realizzazione all'interno dei più vari itinerari»¹⁷, si concreta nella riflessione della «filosofia dei valori», con particolare riferimento a Henrich Rickert, il cui contributo allo spiritualismo «consiste nella decisa difesa tanto dell'attività assiologica della coscienza nei confronti del determinismo scientifico quanto nel puro vitalismo esistenziale», e nella tematizzazione della «filosofia dello spirito vivente» di Fritz-Joachim von Rintelen impegnato «a situare il valore, anzi la gerarchia dei valori che ha in Dio il suo compimento, in un contesto realistico ed insieme in una esistenzialità riscattata dalle chiusure della finitudine»¹⁸, nello sviluppo teorico di Robert Reiningen il quale, impegnato in una originale interpretazione di Kant, propone una metodologia chiamata «solipsismo metodico», nel tramite del quale «l'io, come esperienza vissuta, tenta di allargare l'orizzonte della coscienza in un processo aperto sempre verso una "verità ultima"»¹⁹. Sebbene, a giudizio di Rigobello, non è possibile «anche per il carattere proprio dello spiritualismo [...] definire un preciso movimento tedesco», tuttavia egli ritiene che si «possono rintracciare aspetti e problemi tipicamente spiritualistici in un vasto arco dell'impegno speculativo in Germania, specie nella fenomenologia religiosa e nella neoscolastica»²⁰, particolarmente, nella riflessione di Romano Guardini, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Erich Przywara, Hans Urs von Balthasar, Joseph Pieper, Max Müller, Karl Rahner.

¹⁷ A. Rigobello, *Lo spiritualismo del Novecento*, cit., p. 463.

¹⁸ *Ibid.*, p. 463.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 464.

4. I «guadagni» per la prospettiva teoretica

Le indagini condotte da Rigobello sullo spiritualismo del Novecento generano dei guadagni per la formalizzazione, sviluppo e impianto della sua prospettiva teoretica, testimonianza della sua intensa ricerca che «si caratterizza come una progressiva e incessante apertura d'orizzonti, attraverso cui il cammino verso la verità, che caratterizza la ricerca filosofica, appare alimentato da un'originaria (e in qualche modo irraggiungibile) sorgente atematica e accompagnato da una dominante tonalità dialogica»²¹.

Un primo guadagno è lo svolgimento di una ricerca filosofica sviluppata all'interno di «una *complessità metodologica*, che oltre una successione di metodi ne propone una pluralità, un intreccio (sguardo fenomenologico, interpretazione dei nuclei di senso, confutazione)», tale da disegnare «un *pluralismo metodologico* che determina un'ampia possibilità di *pluralismo prospettico*»²². Impianto che trova concreta formulazione nel modello dell'«autenticità nella differenza», in cui, dialogando con Husserl e Heidegger, riprende l'argomento, ampiamente presente nella riflessione filosofica novecentesca, dell'identità e della differenza, dell'autenticità e dell'estraneità, con l'obiettivo di orientare verso un'interrelazione tra i termini, compresa nell'ambito di una prospettiva compositiva non confusiva o assorbente di un termine nei confronti dell'altro²³; sviluppo nel testo *L'estraneità interiore*, il cui obiettivo, nel cogliere il fondamento originario dello scarto tra «ontologia del mondo della vita» e «metafisica della differenza interiore», è quello di elaborare un vero e proprio modello antropologico imperniato sull'idea di «un'autenticità del soggetto umano che nella differenza si costituisce e nella estraneità interiore trova la sua struttura portante, la genesi stessa del suo agire»²⁴; e trova condensazione tematica nel testo *Immanenza metodica e trascendenza regolativa*, nel quale l'immanenza è intesa come metodo euristico per esplicitare senso e limiti della condizione umana e la trascendenza regolativa è compresa come esito intenzionale della ricerca²⁵.

²¹ L. Alici, *Rigobello, Armando*, in A. Pavan (a cura di), *Enciclopedia della persona nel XX secolo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2008, p. 892.

²² D. Antiseri-S. Tagliagambe, *Storia della filosofia, 14. Filosofi italiani contemporanei*, Bompiani, Milano 2010, p. 507.

²³ Cfr. A. Rigobello, *Autenticità nella differenza*, Edizioni Studium, Roma 1989.

²⁴ A. Rigobello, *L'estraneità interiore*, Edizioni Studium, Roma 2001, p. 153.

²⁵ Cfr. A. Rigobello, *Immanenza metodica e trascendenza regolativa*, Edizioni Studium, Roma 2005.

La metodologia complessa consente a Rigobello di articolare i termini del discorso filosofico e di rendere ragione della molteplicità della condizione umana, attraverso un atto ermeneutico, che radicandosi in un'intuizione intellettuale lo rende trascendentale nella sua struttura, tale da determinarlo come «apriori», pur rimanendo personale nel suo esercizio²⁶. L'«apriori ermeneutico» è, in questo modo, il fondamento e la giustificazione dell'ineludibile domanda di senso costitutiva della condizione umana, e, come tale, uno dei «prolegomeni ad ogni antropologia futura»²⁷.

In stretta correlazione con le acquisizioni di metodo un altro guadagno fondamentale, tale da costituire il principio architettonico del suo filosofare, è quello di una «ermeneutica» della persona, concretata nell'intimo rapporto tra la dimensione intrasoggettiva e quella intersoggettiva e strutturata sul carattere relazionale che la persona sperimenta in sé. Soggettività personale che si presenta come genetica apertura alla relazionalità della differenza interiore e che si esprime e manifesta nel dialogo profondo e autenticamente intersoggettivo tra le persone. Autenticità che è elezione di un vivere la differenza nel suo significato più profondo e che parte dall'accettare la differenza stessa come elemento radicale della struttura della soggettività personale e, dunque, della condizione umana in quanto tale²⁸. Autenticità che specifica la struttura ermeneutica della persona umana, che propone una sua comprensione come dimensione dialettica nella quale l'umano si sviluppa tra «prossimità e ulteriorità», che si configura in una varietà di rapporti che non possono essere tradotti in termini spazio-temporali²⁹, e tra «struttura ed evento», che consente di sperimentare il vivere come tempo del dare testimonianza alla vita e vivere la vita come testimonianza³⁰.

L'ermeneutica della persona, che si apre alle molteplici determinazioni, assume in Rigobello il significato di principio unificato dei molteplici livelli della struttura della persona umana tra loro dialettici, relazionati e irriducibili l'uno all'altro, tale da generare una comprensione di essa come realtà comunicativa in sé, per e con gli altri. Come tale, essa si configura come disposizione etica in quanto attestazione dell'u-

²⁶ Cfr. A. Rigobello, *L'apriori ermeneutico*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 80-81.

²⁷ Cfr. A. Rigobello, *L'apriori ermeneutico*, cit., pp. 15-16.

²⁸ «L'autenticità nella differenza ci appare come condizione dell'esperienza umana in quanto tale». A. Rigobello, *Autenticità nella differenza*, cit., pp. 87-88.

²⁹ Cfr. A. Rigobello, *Prossimità e ulteriorità. Una ricerca ontologica per una filosofia prima*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

³⁰ Cfr. A. Rigobello, *Struttura ed evento. Tempo di vivere, tempo di dare testimonianza alla vita, la vita come testimonianza*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.

mano nella sua interaltà. La persona è anche il «luogo» nel quale si rivela il senso stesso della trascendenza, ponendosi come criterio guida per la concrezione della dialogicità inscritta nella sua struttura antropologica ed etica, funzionale all'instaurazione di un dialogo con l'alterità degli altri e dell'Oltre/Altro. Ciò spiega perché la tematizzazione personalista, colta all'interno dello «sfondo» delle domande portate avanti dallo spiritualismo novecentesco, «si delinea come un orizzonte costante di riferimento, raggiunto sulla base di approcci sempre più stringenti e mai esaustivi, che impediscono di gettare troppo presto le ancore entro il porto sicuro di un facile ottimismo spiritualista, facendo invece affrontare il mare aperto di un confronto a tutto campo con il pensiero contemporaneo»³¹.

Calogero Caltagirone

SOMMARIO

Rigobello ha anche studiato lo spiritualismo del primo Novecento. Di tale orientamento del filosofare egli ha fatto emergere le continuità e le discontinuità con il personalismo. Il confronto gli è servito non solo per affinare la sua metodologia filosofica ma anche per trovare radici significative allo sviluppo del suo pensiero. Il contributo descrive l'impegno interpretativo del filosofo che lo conduce alla formalizzazione di un pensare filosofico legato alla dimensione interiore della persona umana.

SUMMARY

In his studies on the spiritualism of the first half of 20th century, Rigobello focused on the elements of its continuity and discontinuity with personalism. In this comparison he developed his philosophical methodology and found the roots of his thought. The article discusses Rigobello's interpretative commitment that leads him to formalize his philosophy in relation to the inner life of human being.

³¹ L. Alici, *Rigobello, Armando*, cit., p. 892.

La filosofia “tra la miseria e il sole”

di *Paolo Nepi*

«La miseria mi ha salvato dal credere
che tutto vada bene sotto il sole
e il sole mi ha insegnato
che la storia non è tutto»
(Albert Camus)

Commemorare Armando Rigobello significa ricordare una persona che non è più fisicamente con noi, ma che continua ad essere una presenza morale viva e ancora capace di trasmetterci il senso di un pensare che diventa autentica esperienza di vita. Non essendosi fatto una famiglia propria, aveva in tanti anni di attività costruito una famiglia di amici, senza distinzione di età, che andava dai colleghi più anziani ai più giovani allievi. Oltre che con lui, questa famiglia diventava un luogo di amicizia anche per coloro che via via si aggiungevano.

Difficile sintetizzare in poche righe i nuclei speculativi più importanti della sua riflessione filosofica. Un suo pregio importante – a mio avviso – è stato quello di non avere un unico autore o una sola corrente di riferimento, come spesso succede agli studiosi. Sia nella ricerca che nell’attività didattica aveva il merito di far dialogare i grandi filosofi, da Socrate a Pascal, da Platone a Heidegger, da Agostino a Ricœur, trovando in ogni pensatore qualcosa che potesse arricchire le possibilità del pensiero. Tutto questo senza peraltro venir meno al dovere di indicare sempre anche i lati oscuri, le contraddizioni, ma riconoscendo sempre al suo interlocutore, sia che si trattasse di uno studente a lezione oppure di un illustre collega in un Convegno di studio, il diritto e la libertà di trarre le proprie conclusioni.

In questo mio personale ricordo di Armando Rigobello mi sono rifatto al titolo del suo saggio su Albert Camus. Nella prima edizione del 1963 il titolo era semplicemente *Albert Camus*, mentre il nuovo titolo, *Camus tra la miseria e il sole*, si riferisce alla nuova edizione del

1976. Lo stesso Camus, del resto, ha più volte indicato nel collocarsi tra la miseria e il sole lo stigma costitutivo della sua visione del mondo.

Debbo quindi spiegare il significato di questo confronto, apparentemente molto discutibile. Prevedo (e prevedo) infatti la legittima obiezione: che rapporto può esserci tra un pensatore (Camus rifiutò tra l'altro l'appellativo di filosofo) ateo e un pensatore che fa della fede, come riteneva Kierkegaard, il pungolo del pensare filosofico e viceversa?

Nonostante questa profonda diversità, mi pare infatti che l'immagine della filosofia situata "tra la miseria e il sole", con le dovute differenze, rappresenti il paradigma dello stesso percorso filosofico di Rigobello. Si potevano scegliere, per caratterizzare tale percorso, altri autori, ad esempio Socrate, Mounier, o, specialmente negli ultimi anni della ricerca di Armando Rigobello, Ricoeur. Ho scelto l'immagine di Camus consapevole della relativa arbitrarietà di ogni scelta. Ma questo pendolarismo tra la miseria e il sole mi pare che esprima molto bene l'idea di filosofia che Rigobello ha praticato dall'inizio alla fine del suo itinerario speculativo.

Armando Rigobello ci lascia un'opera molto vasta, con alcuni testi ormai introvabili e che dovremmo impegnarci a raccogliere attraverso la pubblicazione dell'*opera omnia*. Tra queste opere, frutto della sua compiuta maturità intellettuale, mi piace ricordare *Perché la filosofia*, edita da La Scuola di Brescia per la prima volta nel 1979, e che ha avuto moltissime ristampe, tra cui va ricordata la quinta del 1997, in quanto contenente alcune interessanti aggiunte rispetto alla prima edizione. In questo testo, dove il "perché" non è significativamente espresso in forma dubitativa ma assertiva, si trova condensato il senso compiuto della ricerca filosofica, come l'ha intesa e praticata Rigobello. Di questo testo, ricco e molto articolato, mi piace mettere in evidenza il rapporto tra la filosofia e altre forme dell'esperienza umana e della conoscenza.

Filosofia e scienza. La scienza per Rigobello è una forma importante nella vita dell'uomo, sia nel suo versante cognitivo che in quello pratico. Il limite della scienza è dato, tuttavia, dal fatto che essa non conosce il significato per l'uomo delle sue scoperte, a meno che il significato delle conoscenze scientifiche non sia da intendere semplicemente come coincidente con il progresso.

Filosofia e politica. Dalla vita di Socrate, un pensatore a cui Rigobello ha dedicato una delle sue prime pubblicazioni, e che ha rappresentato un costante punto di riferimento della sua ricerca intellettuale, emerge il significato più autentico del rapporto tra il filosofo e il potere. Tra l'ideale aristocratico del pensatore disimpegnato e la figura dell'"intellettuale organico", Socrate rappresenta il versante del pen-

siero critico, ovvero della coscienza morale che si chiede provocatoriamente: è meglio subire o commettere ingiustizia? Per questo Socrate si autodefiniva il "tafano", il cui compito è quello di pungolare Atene perché non si addormenti su qualche falsa sicurezza.

Filosofia e religione. Rigobello lascia una ricca eredità. Di questa ricca e multiforme eredità occorre sottolineare infine la sorgente spirituale, fatta di tensione speculativa e di autentica testimonianza di impegno morale. Senza dimenticare che tutto questo derivava da un'intensa e sincera vita di fede capace di convivere con una altrettanto appassionata ricerca intellettuale. Su questo tema non poteva mancare l'approfondimento speculativo, ad esempio sul tema del rapporto tra cristianesimo e filosofia e, quindi, sul concetto di "filosofia cristiana".

Alcuni si chiedono se ci sarà un futuro per la filosofia, oppure se del pensiero filosofico rimarrà soltanto la storia, gloriosa quanto si vuole ma pur sempre destinata a concludersi. E questo poiché altri saperi, soprattutto quelle conoscenze riconducibili a quel macrosapere costituito dalla tecnoscienza, risolveranno tutti i problemi che la filosofia ha posto lasciandoli tuttavia irrisolti.

A questo proposito Rigobello ricordava spesso questo pensiero di Fritz Waismann: «Un filosofo è un uomo che percepisce, per così dire, dei crepacci nascosti nella struttura dei nostri concetti, laddove altri vedono solo il levigato sentiero dei luoghi comuni davanti a loro». Allora il compito della filosofia non verrà mai meno, finché ci saranno donne e uomini in grado di non fermarsi alla contemplazione della superficie delle cose, ma sappiano esercitare quello sguardo capace di vedere, oltre le luccicanti apparenze, anche il lato nascosto e talvolta opaco, e in un certo senso enigmatico, della realtà.

Paolo Nepi

SOMMARIO

Anche se originariamente riferita ad un filosofo ateo, l'espressione "tra la miseria e il sole" può caratterizzare lo stile di Armando Rigobello e il suo modo di considerare in maniera critica il rapporto tra la filosofia e gli altri campi dell'esperienza umana: scienza, politica, religione.

SUMMARY

Although originally referred to an atheist philosopher, the expression "between misery and the sun" can qualify Armando Rigobello's intellectual style and the way he analysed the relationship between philosophy and other fields of human experience: science, politics, religion.

La carezza della Sfinge

Rigobello lettore di Camus

di Giuseppe Crivella

«Au XX^e siècle,
la puissance est triste...¹».

Suddiviso in due sezioni perfettamente simmetriche e legate da un continuo interscambio tematico, l'agile scritto di Rigobello si misura con la produzione del pensatore franco-algerino attraverso una serie di affondi critici finalizzati ad inquadrarne le mobilissime linee teoriche all'interno di un percorso che non arrivi mai ad irrigidirne o a sclerotizzarne gli assunti. Interessato a cogliere la tormentata dinamica interna al pensiero camusiano, l'autore dapprima si sofferma sulla gestazione che quest'ultimo conosce nel momento di sofferta messa a punto e in seguito analizza le successive rettifiche e ritrattazioni a cui Camus non smette mai di sottoporre le proprie posizioni, refrattario sempre ad una loro ipostatizzazione definitiva, la quale rischierebbe di sminuirne o offuscarne le implicazioni radicate nella situazione storica ove esse prendono corpo.

E proprio evocando tale radicamento nella situazione specifica, Rigobello riporta in uno dei passaggi salienti della seconda sezione le seguenti parole tratte da *L'homme révolté*: «la storia non è assenza di valore, né valore in sé, e neppure materia prima di un valore. È un'occasione tra le altre, in cui l'uomo può avvertire l'esistenza ancora confusa di un valore che gli serve poi a giudicare la storia stessa. La rivolta stessa ce ne dà promessa [...]. La rivolta è nell'uomo il rifiuto di essere trattato come cosa e ridotto alla pura storia. È l'affermazione di una natura comune a tutti gli uomini, che sfugge al mondo della potenza.

¹ A. Camus, *Essais*, Bibliothèque de la Pléiade, éd par R. Quilliot, Gallimard, Paris 1965, p. 647.

Certo la storia è uno dei limiti dell'uomo; in questo senso il rivoluzionario ha ragione. Ma reciprocamente l'uomo, nella sua rivolta, pone un limite alla storia. Su questo limite nasce la promessa di un valore»².

La messa a fuoco che Camus tenta del difficile rapporto che vincola l'uomo alla storia permette di portare alla luce un fitto plesso di rilievi strettamente intrecciati in un ganglio di questioni teoriche che non solo toccano il cuore di quella struttura metafisica della rivolta tanto problematica per Camus, ma chiamano direttamente in causa le forme e le dimensioni di attuazione concreta di quel "pensiero meridiano" centrale per il pensatore franco-algerino.

Immediatamente dopo il passo citato, Rigobello sente quindi la necessità di soffermarsi su questo nodo teorico dell'itinerario di Camus. In esso convergono molte delle traiettorie di interrogazione presenti nel saggio ed è soprattutto attraverso di esso che quelle stesse questioni possono essere condotte non tanto ad un punto di scioglimento e soluzione, quanto inserite in una più vasta latitudine di sviluppo.

L'assurdo e la rivolta in Camus costituiscono, come noto, l'evidenza prima e la verità originaria di un mondo contratto nella spenta ed astratta *dulcedo* di un panteismo negativo, di fronte al quale l'uomo non può che sperimentare lo scacco e il fallimento di ogni logica della giustificazione e della legittimazione dello stato di cose universale in cui versa l'esistente. Il pensiero meridiano si configura allora con la fisionomia inquieta e sfumata di un gesto che contemperisce indefettibilmente misura e tensione, convertendo la prima nelle forme della seconda, alla ricerca di un equilibrio oscillante³ all'interno di uno spettro di possibilità pratiche le quali però non deroghino in alcun modo alla presa d'atto della constatazione originaria.

A tale stato di cose il pensiero meridiano si commisura e in esso non solo sceglie di situarsi ma decide di lottare e di organizzarsi secondo i termini mobili ed ogni volta in via di ridefinizione di un conflitto costante, di una rivolta suscitata e padroneggiata dall'intelligenza, per usare le espressioni dello stesso Camus⁴.

Alla luce di tutto ciò, Rigobello passa in rassegna le posizioni di Camus in merito a quella che egli denomina *La riflessione sull'arte*⁵. Il

² A. Rigobello, *Camus. Tra la miseria e il sole*, Il Tripode, Napoli 1976, p. 76. La prima versione di questo scritto apparve in lingua spagnola nel 1961 presso la casa editrice Columba di Buenos Aires, curata da Alberto José Vaccaro.

³ Già nello scritto su Plotino e sant'Agostino, il giovanissimo Camus aveva proposto una soluzione analoga a quella poi prospettata più tardi (cfr. A. Camus, *Essais*, cit., p. 1290).

⁴ *Ibid.*, p. 704.

⁵ Cfr. A. Rigobello, *Camus*, cit., pp. 89-101.

filosofo italiano dispiega così una molteplicità di prospettive estetiche riducibili sostanzialmente a tre: l'estetica dell'assurdo, l'estetica della rivolta e l'estetica della testimonianza⁶, le quali consentono di misurare la coerenza profonda e la vasta organicità della riflessione camusiana. Seguendo Rigobello possiamo allora individuare le seguenti fasi.

1. La prima posizione è quella corrispondente alle tesi esposte ne *Le mythe de Sisyphe*⁷. Si tratta di un'estetica finalizzata a cogliere l'assurdo secondo le strutture elementari della sua sfaccettata fenomenologia. Privo di senso, contratto in una meccanica coazione a ripetere che non conosce termine o scopo, il mondo dell'assurdo bagna in una luce di fredda crepuscolarità. Cerebrale e notturno, esso si profila con la fisionomia agghiacciante di uno spazio geometricamente labirintico, luogo di smarrimenti circolari e di riconoscimenti impossibili, teatro di un tragico ironicamente quotidiano, la cui indole coincide perversamente e grottescamente con la misura della più piatta banalità. È un'estetica fissamente concentrata sulla registrazione di tale stato di cose, lucidamente orientata a rintracciarne nel dettaglio più minuto e sfuggente le matrici di manifestazione deforme e avvolgente, in una soffusa e inavvertita paresi della logica che permea ogni dato reale⁸.

L'arte deve riprodurre tale sguardo lucido e disilluso, sagomarsi senza resto sui riscontri che tale attenzione disperata porta sull'orlo tagliente delle cose. Rigobello parla in tal senso di un «realismo alla seconda potenza»⁹, il quale si serve soprattutto della pausa descrittiva contenuta nell'utilizzo dell'immagine come luogo geometrico ove far concentrare e fermentare tutte le istanze riferibili in maniera immediata alla ritrascrizione della condizione assurda in cui il soggetto narrante versa, senza alcuna possibilità di fuga¹⁰, configurandovisi in ultimo con i tratti di quell'«asceta dell'assurdo»¹¹, impegnato a distruggere tutte le illusioni e a tenere desta l'attenzione dei suoi simili contro ogni promessa – storica o metafisica – che punti a mascherare la verità dei fatti.

⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 89-94.

⁷ Cfr. E. Mounier, *Albert Camus ou l'appel des humiliés*, in *Esprit*, n. 163, Janvier 1950, pp. 27-66. Rigobello aveva ben presente questo scritto di Mounier (cfr. A. Rigobello, *Camus*, cit., pp. 102-118).

⁸ Cfr. *ibid.*, p. 31.

⁹ Rigobello, *Camus*, cit., p. 90. Cfr. inoltre la voce "Artiste" in *Dictionnaire Albert Camus*, sous la direction de J. Guérin, Robert Laffont, Paris 2009.

¹⁰ Cfr. J.-J. Gonzales, *Albert Camus. L'exil absolu*, Manucius, Houilles 2007, pp. 37-83.

¹¹ A. Rigobello, *Camus*, cit., p. 91. Cfr. anche E. Mounier, *Albert Camus ou l'appel des humiliés*, cit., p. 31.

Si tratta senza dubbio di un'estetica del disincanto, ma anche del coraggio e della resistenza, della strenua opposizione ad ogni proposta di soluzione goffamente consolatoria, la quale pertanto non può non dare luogo ad una posizione ulteriore.

2. Perveniamo così all'estetica della rivolta¹². Consegnate nelle sezioni centrali del saggio del 1951, le tesi di questa tappa si condensano in quella rivolta allo stato puro che sembra sfociare in una sorta di trascendenza bianca, ove a brillare come la fonte di una pienezza possibile è solo la bellezza. Si tratta di una posizione piuttosto rischiosa per due ordini di motivi: da un lato, Camus sembra rivedere le tesi dell'estetica dell'assurdo cercando una sorta di esilio felice proprio nelle produzioni dell'arte; dall'altro, il pensatore franco-algerino rischia di ricadere in una specie di estenuato estetismo che di fatto sconfesserebbe gli assunti della prima estetica.

Camus però elude entrambi i pericoli mettendo a punto una teoria estetica del tutto in linea con quanto espresso ne *Le mythe de Sisyphe*. Scrive infatti Rigobello: «creare artisticamente comporta una dimensione di trascendenza, l'ultima ma non riducibile trascendenza, quella della bellezza: “c'è forse una trascendenza vivente, di cui la bellezza ci dà promessa, che può far amare e preferire a qualsiasi altro questo mondo mortale e limitato. L'arte ci riconduce alle origini della rivolta, in quanto tenta di dar forma ad un valore che sfugge nel divenire perpetuo, ma che l'artista ha presentito e vuol sottrarre alla storia”»¹³.

Lungi dall'essere una ricaduta nelle seduzioni delle vecchie ideologie della consolazione, la trascendenza bianca dell'arte opera su tutti i livelli già messi in luce dall'estetica dell'assurdo. Qui viene compiuto un passo ulteriore però: l'arte – in particolare il romanzo¹⁴ – non si sradica mai dalla necessità di rimanere ancorati nella constatazione della situazione assurda, non si svincola mai dalla consapevolezza della necessità di una rivolta rispetto a questa situazione assurda, che va accettata ma non giustificata, tollerata nelle sue forme anomale ma combattuta attraverso un pensiero vigile e penetrante, una ragione “illogica” ma consequenziale, una pratica di contrasto e di opposizione rispetto ad essa che la trascendenza vivente della bellezza racchiude in pieno.

Se nella prima estetica Camus ci suggeriva il metodo per far fronte a tutte le forme di narcosi miranti ad occultare la vera condizione dell'uo-

¹² Cfr. *ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 92.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, p. 93.

mo, con questo secondo momento egli ci indica una soluzione per far fronte a tutte le forme di necrosi – materiale e spirituale – che potrebbero insorgere nel momento in cui ci si rende conto che l'assurdo è una frontiera fluida che non può essere oltrepassata¹⁵. Ma anche questo fronte di riflessione per Camus non può essere definitivo e, come la transizione dall'estetica dell'assurdo a quella della rivolta era motivata e richiesta dalla presenza di elementi propri della prima, anche ora questa seconda estetica contiene i germi destinati a sfociare in una fase ulteriore.

3. Perveniamo così all'estetica della testimonianza¹⁶. È difficile dire quale sia il testo specifico a cui tale posizione dovrebbe corrispondere. Giustamente Rigobello nota che essa si trova esposta nel testo che chiude *Actuelles I*, intitolato non a caso *Le témoin de la liberté*¹⁷. Ma libertà rispetto a cosa? *In primis* rispetto all'assurdo stesso, a cui siamo inchiodati ma dal quale possiamo distanziarci per frangenti brevi e felici, nel tentativo di guardarlo come un oggetto estraneo a noi, nel quale non possiamo riconoscerci, rispetto al quale dobbiamo rigettare ogni istanza di disperata e definitiva identificazione.

La testimonianza dà conto di questo reiterato sforzo di allontanamento da una realtà che ci assorbe ma nella quale non dobbiamo accettare di restare imprigionati. La testimonianza è il segno di questa libertà assoluta e necessaria, è la risposta coraggiosa e ostinata ad un mondo di cui siamo parte ma a cui non dobbiamo prendere parte in maniera irriflessa. Essa è la prova della nostra resistenza all'assurdo, della nostra reazione calcolata e vigile ad esso. Il testimone della libertà è colui che scrivendo insorge contro le naturali deformità di un mondo che, seppur privo di ragione e di logica, può ancora essere penetrato dal pensiero dell'uomo, posto di fronte ad esso non per correggerlo o migliorarlo, ma per descriverne la brutale fisionomia in modo da non restarne vittima.

La terza estetica è allora quella più vasta, quella che le ricomprende tutte e le porta al loro punto di massima perfezione. In essa convergono il notissimo “mi rivoltò, dunque siamo” e le tesi esposte nel 1957 durante la celebre e potente conferenza di Uppsala, nel corso della quale il premio Nobel afferma che nessun artista può sottrarsi responsabil-

¹⁵ Cfr. S. Mastouri, *La création absurde chez Camus: un art de la limite*, in M. Trabelsi, *Albert Camus. L'écriture des limites et des frontières*, Sud éditions, PUD 2009.

¹⁶ Cfr. A. Rigobello, *Camus*, cit., p. 94.

¹⁷ Cfr. A. Camus, *Essais*, cit., pp. 397-406. Allocuzione pronunciata a Pleyel nel novembre 1948, apparsa poi su *La Gauche* il 20 dicembre dello stesso anno.

mente ad una serie di compiti come quello di testimoniare delle brutture e delle storture della propria epoca, alla ricerca di un riscatto nella denuncia che, per quanto possa sembrare insignificante, di fatto incarna *in toto* la missione dello scrittore. È finita l'epoca in cui l'arte poteva essere derubricata come un lusso menzognero, così come è finito il tempo in cui gli artisti potevano essere tranquillamente irresponsabili. È venuto il momento in cui l'*écrivain* ha per compito quello di mappare le latitudini di un deserto reso percorribile grazie ai fuochi delle opere dei grandi narratori che ci hanno preceduto¹⁸, fuochi che hanno illuminato la fine di quell'Europa «menteuse et confortable»¹⁹, il cui declino ci ha messo dinanzi a delle verità crudeli di cui però dobbiamo gioire, poiché la loro apparizione indica la cessazione di una mistificazione la quale ci precludeva la possibilità di scorgere ciò che ci minaccia.

Dalla prima alla terza estetica la rivolta rimane costante: ora limitata ad una scelta stilistica, ora sbilanciata verso un impegno etico di largo respiro, essa è sempre al tempo stesso contestazione e trasfigurazione, spinta scompaginante e impulso alla testimonianza non soggetta ad alcun tipo di cauzione, scontro violento e disperato con un complesso di situazioni inemendabili e afflato incontenibile verso una libertà ove sperimentare ciò che Rigobello chiama «maieutica dell'unità immanente nella dispersione originaria e radicale dell'esistenza assurda»²⁰.

L'arte allora non è altro che la ferita inferta dalla carezza di quella Sfinge cieca chiamata realtà, dinanzi al cui volto mostruoso non resta che opporre la «grandeur farouche» di quel Cristo risorto di Piero della Francesca, il quale aveva a tal punto stregato Camus nei suoi anni giovanili da spingerlo a dedicargli una delle prose più belle di *Noces*: «c'est sur ce balancement qu'il faudrait s'arrêter: singulier instant où la spiritualité répudie la morale, où le bonheur naît de l'absence d'espoir, où l'esprit trouve sa raison dans le corps. S'il est vrai que toute vérité porte en elle son amertume, il est aussi vrai que toute négation contient une floraison de "oui". Et ce chant d'amour sans espoir qui naît de la contemplation peut aussi figurer la plus efficace des règles d'action. Au sortir du tombeau, le Christ ressuscitant de Piero della Francesca n'a pas un regard d'homme. Rien d'heureux n'est peint sur son visage – mais seulement une grandeur farouche et sans âme que je ne puis m'empêcher de prendre pour une résolution à vivre»²¹.

¹⁸ *Ibid.*, p. 1095.

¹⁹ *Ibid.*, p. 1094.

²⁰ A. Rigobello, *Camus*, cit., p. 100.

²¹ A. Camus, *Essais*, cit., p. 87.

Nell'indecifrabile espressione di questo Cristo disumanamente umano, trasfigurato dalla forza irrazionale di una logica priva di presupposti²², si incrociano tutti i temi finora passati in rassegna da Rigobello e che noi abbiamo cercato di focalizzare nel corso di questo rapido scritto: la tensione irrisolta del pensiero meridiano, la spiritualità intrisa di un paganesimo inattuale ma sempre risorgente sotto le larvate forme di una fede religiosa impraticabile per Camus, la dismisura di una gioia senza domani in grado di far dialogare l'assurdo e la rivolta attentamente bilanciati nel punto geometrico in cui l'arte diventa, in ultimo, la deliberata assunzione di una responsabilità collettiva, della quale tuttavia unicamente lo scrittore nella sua solitudine creativa può farsi carico fino alla fine.

Giuseppe Crivella

SOMMARIO

L'obiettivo di questo testo è offrire una lettura approfondita del saggio di Rigobello intitolato *Camus. Tra la miseria e il sole*. In particolare si vorrebbe analizzare la triplice nozione di estetica che Rigobello rintraccia nel pensiero dell'intellettuale franco-algerino. Nello specifico si vorrebbe analizzare come l'estetica della testimonianza sia un punto di convergenza tra l'autore de *Il mito di Sisifo* e Rigobello stesso.

SUMMARY

Our text aims to propose a detailed reading of the Rigobello's essay *Camus. Tra la miseria e il sole*. Our aim is to analyze the triple notion of aesthetics that the Italian philosopher shows in the thought of the french-algerian writer. In particular we will see how it is the aesthetics of the testimony to be a point of convergence between the author of *Le mythe de Sisyphe* and the Italian thinker.

²² M. Weyembergh, *Raison*, in *Dictionnaire Albert Camus*, cit. Cfr. inoltre la voce "Artiste" in *Dictionnaire Albert Camus*, cit. Cfr. anche Mounier che parla di un «rationalisme de l'irrationnel, une philosophie sombre des lumières» (E. Mounier, *Albert Camus ou l'appel des humiliés*, cit., p. 29).

Armando Rigobello: gli ultimi scritti

di Onorato Grassi

Nell'autobiografia intellettuale presentata al seminario sulla filosofia italiana, organizzato dal Centro studi filosofico-religiosi "Luigi Pareyson", e pubblicata nel volume *Filosofi italiani contemporanei*, Armando Rigobello considerò le sue opere, uscite fra il 1989 e il 2004, *Autenticità e differenza* (1989), *Estraneità interiore* (2001) e *Immanenza metodica e trascendenza regolativa* (2004), «una trilogia conclusiva di un percorso speculativo»¹. In effetti, la sua riflessione filosofica non finì con quei saggi, ma proseguì anche negli anni seguenti, con rilevante guadagno filosofico, come è documentato da cinque piccoli libri, pubblicati fra il 2007 e il 2014 (i primi quattro in collaborazione con il "Centro europeo di ricerche filosofiche" della Lumsa). Nel 2007 esce *L'apriori ermeneutico. Domanda di senso e condizione umana* [AP]; nel 2009 *Prossimità e ulteriorità. Una ricerca ontologica per una filosofia prima* [PU]; nel 2010 *L'intenzionalità rovesciata. Dalle forme della cultura all'originario* [IR]; nel 2012 *Struttura ed evento. Tempo di vivere, tempo di dare testimonianza alla vita, la vita come testimonianza* [SE]; infine, nel 2014, *Dalla pluralità delle ermeneutiche all'allargamento della razionalità* [PE] che ripropone, in uno schema, precedenti contributi nella prospettiva di una riconsiderazione e apertura della razionalità scientifica². In questi scritti, che congiuntamente a brevi articoli e contributi in opere collettanee rappresentano la sua ultima produzione scritta, Rigobello intende dare articolazione al proprio pensiero, indicandone tappe e momenti e

¹ G. Riconda e C. Ciancio, *Filosofi italiani contemporanei*, Mursia, Milano 2013, p. 278. A. Rigobello, *Autenticità nella differenza*, Edizioni Studium, Roma 1989; *L'estraneità interiore*, Edizioni Studium, Roma 2001; *Immanenza metodica e trascendenza regolativa*, Edizioni Studium, Roma 2004.

² I volumi sono pubblicati per i tipi dell'editore Rubbettino.

operando una scelta preferenziale degli autori che sono stati i principali interlocutori del suo “dialogo filosofico”. Nell’intenzione dell’autore, essi completano la precedente trilogia e formano con essa un *corpus* unico, fornendo altresì chiarificazioni e spunti che possono aiutare a meglio comprendere il suo pensiero.

Nella loro prospettiva generale, questi scritti documentano il perdurare di un impegno di lunga durata, quello di congiungere la gno-seologia personalistica a una metafisica della persona, che riguardi sia l’essere umano sia l’Altro, cui l’esistenza e la condizione umane aprono. Il metodo del dialogo, o dei “confronti”, è assunto come parte costitutiva, e non accessoria, del discorso filosofico, in particolare rispetto alla filosofia del secolo XX.

Tale confronto è sorretto da due motivi: la necessità di misurarsi con la filosofia contemporanea nella situazione del tempo – un tempo di privazione, ripete spesso Rigobello con Karl Löwith (*in durftiger Zeit*) –; in secondo luogo, l’arricchimento che da tale “misurarsi” può derivare, sia per quanto riguarda la comprensione dell’orizzonte problematico e del lessico filosofico, sia per la pertinenza delle soluzioni che si intendono proporre. Ben più di una semplice tecnica di indagine, la duplice polarità dialogica – resa possibile dall’ascolto e dall’entrare in rapporto con altri – assurge quasi a conclusione teoretica, ossia a quel porsi alla “soglia del senso” ove a una metafisica violenta si preferisce una metafisica “aperta”³, a una “dottrina compiuta”⁴ si sostituisce una metafisica scarna ed essenziale⁵, proprio perché la riflessione filosofica «attinge i suoi articolati processi dalle situazioni speculative emergenti dagli sguardi prospettici della riflessione contemporanea»⁶. Dallo sfondo costituito dagli autori classici che Rigobello ha frequentato e amato per tutta una vita – da Platone ad Aristotele, da Agostino a Tommaso, e poi Cartesio, Spinoza, Hegel, Nietzsche, e il sempre presente Kant – emergono così, di volta in volta, pensatori anche diversi fra loro, che tuttavia, per una straordinaria capacità di valorizzazione e di analisi, trovano il loro posto in una continuità di discorso: anzitutto Husserl e Ricoeur, per più aspetti chiamati in gioco, e poi Wittgenstein, Heidegger, Bergson, Levinas, Cassirer, Sartre, Levi-Strauss, Lavell, Le Senne, Marcel, Camus, Maritain, Deleuze, e, nell’appendice, per analogia di prospettiva, John Henry Newman⁷.

³ PU, Appendice II, pp. 95-106.

⁴ IR, p. 21.

⁵ AE, p. 81.

⁶ PU, p. 73.

⁷ In PE, pp. 43-52.

In ciascuno di questi autori Rigobello seppe riconoscersi per qualche motivo, accogliendone l'apporto costruttivo (dall'*inquietante maieutica* esercitata da Levinas al *rigore* acquisito dal confronto con Husserl e Kant⁸), e, in pari tempo, seppe distinguersi, per la differente prospettiva e la diversità degli esiti.

Così, ad esempio, con Levinas condividerà una “consonanza speculativa” a proposito della *visitazione del volto* e del “rovesciamento dell'intenzionalità”, ma non per la conseguenza ultima del discorso speculativo, in quanto «il nostro percorso non si disegna come esodo ma come *compimento*»⁹. A Husserl riconoscerà che «il misurarsi sull'essenziale articolazione del [suo] pensiero aiuti a mantenere il discorso su un livello di rigore e insieme che quel suo mettere continuamente in questione i risultati raggiunti costituisca un'esemplare consapevolezza di limiti», ma che «le linee essenziali della sua proposta fenomenologica ci hanno fornito un paradigma su cui misurare un *discorso autonomo*»¹⁰. Pertanto, se dal suo pensiero, come d'altro canto dal pensiero di Kant, non si può prescindere, è altrettanto vero «che a essi non ci si può fermare»¹¹. Anche di Cassirer dirà, a proposito della *filosofia delle forme simboliche*, che «le sue posizioni speculative ci hanno offerto un paradigma su cui misurare le nostre argomentazioni, anche se il quadro speculativo generale e gli esiti finali sono diversi»¹². Altrettante convergenze saranno trovate con Ricoeur, senza però che ciò comporti una coincidenza di vedute¹³, e con Heidegger, frequentemente richiamato nell'analisi della metafisica e della condizione umana, del quale però non fu seguita la *via breve*.

Il costante entrare nel discorso di altri, in una densa serie di “analogie di profili”, è anche un continuo uscirne per chiarire il proprio punto di vista e le proprie soluzioni. Così, termini di altri vengono meditati e fatti propri – con operazione altamente difficile –, formando la grammatica e il lessico della propria argomentazione. Pensatori che possono considerarsi voce ed espressione di correnti speculative dell'epoca contemporanea «costituiscono un filo conduttore, un paradigma su cui misurare»¹⁴ le tematiche indagate e costruire la propria propo-

⁸ Cfr. PU, pp. 17 ss., IR, pp. 22 ss.

⁹ IR, p. 9.

¹⁰ *Ibid.*, p. 22.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 37.

¹³ *Ibid.*, p. 49: «Il nostro discorso è vicino a quello di Ricoeur per quanto proceda per itinerari diversi».

¹⁴ PU, p. 57.

sta. «Non è facile, confessa Rigobello, anche dopo decenni di impegno speculativo, delineare l'itinerario del proprio pensiero e definire un preciso orientamento nella varia articolazione della filosofia contemporanea, una modernità che sembra aver esaurito il proprio impegno e una postmodernità che è spesso una negazione del fare filosofia, e illustrare il suo estenuarsi»¹⁵. La necessità di ripensare le conclusioni alle quali si è giunti, nel costante paragone con il pensiero di altri, è nel segno della *ripetizione* heideggeriana, più volte richiamata, quale rivelazione delle originarie e nascoste possibilità del problema fondamentale, che viene “mutato e in tal modo mantenuto”. Il valore di questo progressivo avanzamento è più volte espresso da Rigobello con i termini “completamento” e di “maturazione”¹⁶.

Il “filo rosso”, che lega contenuti e indagini, è già chiaro dai titoli dei volumi, dalle loro articolazioni interne e dalle non rare sintesi che seguono specifiche e impegnative analisi. I temi dell'apriori ermeneutico, della fenomenologia e della struttura ontologica della persona, dell'intenzionalità, della rottura metodologica e della pluralità dei metodi, della domanda di senso e della trascendenza, della metafisica alle soglie dell'originale e della religione, della dimensione etica e della testimonianza, si susseguono in continue riflessioni e analisi, per affinarsi progressivamente in sintesi brevi ed efficaci, poste, quali tappe intermedie, lungo lo sviluppo del discorso o in conclusione dei saggi¹⁷. Esse sono come capisaldi di una ricerca continua, che continuamente si amplia e si sviluppa, nel costante impegno di dare legittimità al discorso filosofico e di mostrarne la pertinenza con i problemi umani, rifuggendo, in particolare nella sua *pars construens*, da qualsiasi cristallizzazione dottrinale.

Una particolare funzione hanno, in questa prospettiva, le immagini di copertina, scelte direttamente da Rigobello quali icone del contenuto trattato, e la titolazione interna di capitoli e paragrafi, che indica la logica del percorso proposto.

Di quest'opera di analisi e di sintesi, si possono qui segnalare tre nuclei tematici, forse i più rilevanti, anche per alcune novità espressive, nell'ultima fase della riflessione di Rigobello.

¹⁵ SE, pp. 11-12.

¹⁶ IR, p. 10: «Questo studio – scrive nell'introduzione a *L'intenzionalità rovesciata* – viene a completare la ricerca speculativa degli anni più recenti».

¹⁷ Si possono qui ricordare alcune di queste sintesi. La prima, a proposito dell'apriori ermeneutico, si trova riprodotta in tre dei cinque saggi (AE, p. 26; SE, pp. 19-21; ER, p. 20). Una seconda sintesi, relativa alla *rottura metodologica*, è presentata in SE (12) e in conclusione de *L'intenzionalità rovesciata* (IR 63). All'inizio dello stesso testo, quasi a costituire un'indicazione programmatica, viene riassunta la prospettiva della *via lunga* (IR 6).

1. *La condizione umana*

«L'ambito della nostra ricerca – scrive Rigobello all'inizio di *Prossimità e ulteriorità* – è in fondo una ricerca sulla condizione umana»¹⁸. Più che oggetto da spiegare o da risolvere “nella chiarezza concettuale”, tale condizione rappresenta lo “sfondo speculativo” dell'indagine filosofica, che mira a coglierne le “più profonde dimensioni”¹⁹, dal desiderio alla speranza, dall'esitazione al “tendere verso”, fino a quella ulteriorità che non è puro trascendimento, ma ha “un volto”²⁰.

Tale strutturale dinamica che pervade la condizione umana è individuata da Rigobello nell'inesauribile e inarrestabile attività dell'interpretazione personale, che costituisce l'apriori ermeneutico. «Io interpreto, egli sostiene, è la personificazione dell'apriori ermeneutico. L'apriori ermeneutico è quindi il substrato ontologico del soggetto interpretante»²¹. Tale apriori, che viene indicato come l'originario e la condizione della conoscenza, è inteso come «sintesi trascendentale tra un'intuizione di senso e le situazioni concrete, il vissuto concreto»²², e «si realizza, si ipostatizza, si personifica non per una illusione trascendentale, ma per la natura stessa dell'interpretazione che coinvolge il vissuto, la singolarità, la libera scelta. È un atto umano in tutto lo spessore semantico del termine, trascendentale nella struttura, individuale, personale nell'esercizio, non accompagna le rappresentazioni, le interpreta, non le fissa nell'universalità e necessità, le offre a una possibile, rischiosa, libera *Aufhebung*»²³.

L'“io interpreto” è atto pienamente umano, che Rigobello definisce “trascendentale nella struttura” e “personale nell'esercizio”, a indicare la dinamica di una condizione ontologica, che ha al suo centro un atto di coscienza valutante e libero, espressione dinamica del permanere di una condizione ontologica. La sua considerazione ontologico-metafisica comporta l'affermazione di un centro di coscienza libero, valutante, personale. Segnata da questa attività interpretativa, la condizione umana fa emergere la soggettività come relazione e rapporto, rifuggendo da qualsiasi esplicita o velata forma di solipsismo. «La realtà personale – sostiene Rigobello – è l'atto ermeneutico sussistente»²⁴ e, ancor più

¹⁸ PU, p. 10.

¹⁹ *Ibid.*, p. 13.

²⁰ *Ibid.*, p. 10.

²¹ AE, p. 21.

²² *Ibid.*, p. 15.

²³ *Ibid.*, p. 23.

²⁴ *Ibid.*, p. 22.

chiaramente, conferma: «È la struttura dell'io che comporta l'intenzionalità ermeneutica come suo 'proprio', suo 'più proprio', come sua specifica nota trascendentale. L'io penso' assume la forma dell'io interpreto'»²⁵.

Tutto il volume insiste sull'interpretazione come “nucleo costitutivo” e “paradigma” della condizione umana, limite e dignità del vivere umano, ove l'originario della filosofia – appunto l'apriori ermeneutico – viene a coincidere con il fondamento della soggettività umana. E dunque, quale cifra più autentica della persona, può costituire il fondamento razionale, anche gnoseologicamente, del personalismo, termine che non compare più negli ultimi testi, ma che non è difficile scorgere all'orizzonte delle sue riflessioni.

In *Prossimità e ulteriorità* l'analisi della condizione umana trova nella “sproporzione nella differenza” la sua “nota costitutiva”²⁶ e nella condizione ermeneutica (“condizione trascendentale”) “l'irrinunciabile domanda di senso”²⁷. A tale domanda, nota Rigobello, non può originariamente darsi una risposta negativa, pur ammissibile, a motivo della “precedenza del positivo”. Ogni negazione presuppone infatti un'affermazione, e lo stesso nichilismo, soluzione possibile, anche se non condivisa, al problema dell'esistenza umana, richiede che vi sia un positivo da negare. Perciò la negazione del senso può essere una soluzione solo secondaria, in quanto l'ulteriorità positiva, cui la condizione umana apre, può essere negata solo dopo esser stata posta. Con espressione forte e piena, Rigobello arriva a dire che “siamo strutturati nel positivo” e che «questo avvertimento pregiudiziale a ogni ragionamento costituisce l'apriori ermeneutico, forma trascendentale del consistere dell'uomo»²⁸.

L'impossibilità di un rinvio infinito e la necessità di una “rottura metodologica” nella ricerca della pienezza di senso trova, nelle ultime opere, una chiarificazione nella parola “volto”. Il trascendimento riguarda qualcosa che “abbia un volto”, addirittura un “volto personale”: «il coinvolgimento del discorso nella concretezza del vissuto richiede che il trascendimento si configuri nella trascendenza di un volto personale»²⁹. In questo rimando o rapporto, la condizione umana raggiunge la sua pienezza e autenticità, fino a divenire “esperienza di comunione”³⁰.

²⁵ *Ibid.*, p. 25.

²⁶ PU, p. 24.

²⁷ IR, p. 67.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 69.

³⁰ *Ibid.*: «L'autenticità della condizione umana richiede un'esperienza di comunione».

2. Apertura metafisica

Il problema della metafisica è presente negli ultimi scritti con accenti a volte nuovi a proposito della natura del discorso metafisico. Il costante riferimento all'età ermeneutica e la necessità di legittimare il discorso metafisico nel contesto della filosofia contemporanea fanno preferire ad una razionalità "forte" «una metafisica non certo *debole* ma *umile*³¹, alla dimostrazione logica il "discorso persuasivo"³², alla dottrina compiutamente definita una ricerca orientata «a fondamentali orizzonti senza garanzie di verità finale»³³.

Le ragioni di queste scelte sono molteplici, e ad esse si può solo accennare. Per un verso, e ciò è prospettiva sempre presente nella sua opera filosofica, Rigobello non si accontenta della pura riproposizione, neppure con le dovute "attualizzazioni", di soluzioni metafisiche classiche, che comunque gli sono sempre presenti, né confida in una risposta religiosa, certamente a lui non estranea, poiché "la filosofia non è una rivelazione religiosa"; per altro verso, egli radicalizza l'indagine metafisica, nel duplice senso di collocarla a confronto con i risultati cui è giunta la ricerca filosofica e di renderla comprensibile e comunicabile. È indubbio che il valore attribuito all'ermeneutica e la convinzione di stare nell'"età ermeneutica" siano preponderanti e condizionino lo svolgimento del discorso filosofico. «In un'età ermeneutica della ragione, come la nostra – scrive ad esempio nei *L'apriori ermeneutico* – l'"interpretazione dell'interpretazione" non ci fa pervenire ad articolati enunciati dottrinali, a soluzioni compiute»³⁴. Tuttavia la preoccupazione di mostrare soluzioni plausibili e comprensibili sembra non limitarsi al mero orizzonte ermeneutico, ma ha un valore universale, sia nei confronti della filosofia contemporanea sia quale questione di metodo. "*Erga omnes*", scrive ancora ne *L'apriori ermeneutico*, si richiede «una proposta di senso, un argomentare plausibile e argomentativo, la 'carità intellettuale' del dialogo al posto dell'ostentazione delle proprie certezze. L'esercizio del *logos* va esposto al vaglio della prassi»³⁵.

Il carattere della metafisica nell'attuale contesto filosofico è chiaramente delineata in *Prossimità e ulteriorità* nei termini di una «es-

³¹ PU, p. 30.

³² AE, p. 52.

³³ *Ibid.*, p. 17.

³⁴ *Ibid.*, pp. 34-35.

³⁵ *Ibid.*, pp. 18-19.

senziale incontrovertibile domanda di senso finale»³⁶. Tale limite non rappresenta tuttavia una rinuncia, ma piuttosto un'attesa, dettata dalla necessità di non affrettare le conclusioni, per raggiungerle tenendo conto della complessità delle opinioni e della ricchezza delle vicende umane. La costruzione metafisica, in altri termini, è possibile, ma deve svilupparsi senza censurare l'esperienza umana, per non risultare infertile e incomprensibile. Dall'*essenziale metafisico*, dall'*incontrovertibile domanda di senso finale* – cui occorre limitare la metafisica – può, per Rigobello, “articolarsi un compiuto sistema di verità”. Se questo non viene realizzato, la ragione sta nell'esigenza di comprensività che il discorso metafisico deve avere, per mostrare la sua significatività. «La sospensione di questo sviluppo sistematico permette di lasciare aperta l'indagine ad apporti compatibili con l'enunciato originario ed aperti alle suggestioni del vissuto, alla sua storia e ai problemi che da esso discendono. Una metafisica non certo *debole* ma *umile*, consapevole della pluralità di approcci e itinerari in cui si concretano le innumerevoli singolarità dell'avventura umana»³⁷.

Se tale sospensione sia da intendersi come necessità contingente – ossia per ora, nel nostro tempo – oppure come limite strutturale è domanda ancora aperta, alla quale solo in parte l'ultima produzione di Rigobello è riuscita a dare risposta.

3. La vita come testimonianza

L'apriori ermeneutico è, per Rigobello, l'originario in senso proprio e come tale comprende anche la dimensione etica. Questa unità di impostazione di teoresi e prassi, di speculazione e scelte concrete, è largamente presente negli ultimi scritti, ove il discorso etico è considerato sia un compimento dell'itinerario sia “un aspetto laterale del discorso”³⁸. Infatti, non vi è un duplice, ma un unico apriori, dal quale «prorompe lo slancio originario (*Ursprung*)», così che «l'apriori è speculativo e pratico allo stesso tempo, l'atto è all'origine unitario»³⁹. Il che significa che non vi è altra origine della morale, distinta da quella ermeneutica, se non «impropriamente, poiché l'apriori originario, l'intuizione intellettuale, è unico, è intuizione dell'essere» e, dunque, «l'apriori ermeneu-

³⁶ PU, p. 29.

³⁷ *Ibid.*, p. 30.

³⁸ SE, p. 41.

³⁹ AE, p. 59.

tico non è tale soltanto sul piano speculativo, ma investe ogni attività umana e quindi l'etica»⁴⁰.

Tale prospettiva, che sta particolarmente a cuore a Rigobello, viene delucidata nel bel capitolo terzo di *Struttura ed evento*, ove interlocutore di un dialogo intenso e anche appassionato è Albert Camus, al quale si era interessato già dagli anni '60 e la cui presenza non è difficile rinvenire nella sua riflessione etica⁴¹. Dallo scrittore francese Rigobello aveva tratto, tra l'altro, il tema della testimonianza, che un ruolo fondamentale riveste nella sua concezione della vita morale. In *Struttura ed evento*⁴² viene ripreso per intero un passo contenuto nel volume su Camus, ove la testimonianza è definita come atto in cui la persona assume su di sé la totalità del valore nella propria condizione umana, per giudicarla e decidere nella contingenza empirica. Nel "tempo per vivere", caratterizzato dalla certezza del senso spontaneo della vita, tale atto «contiene un'immanente e implicita positività»⁴³. Ma nel tempo incerto e problematico, addirittura contraddittorio e ingiusto come è il nostro tempo, la testimonianza riguarda la dignità del vivere, il render presente una "vita più alta", secondo l'imperativo morale di "essere più forti della propria condizione", ossia di essere giusti in una condizione ingiusta. Rigobello dimostra di apprezzare, forse anche ammirare, la proposta di Camus, ma vuole spingersi più in là; non solo la *dignità* è oggetto della testimonianza, ma essa, più propriamente, riguarda quel "qualcosa che trascende la curva dei giorni", il "trascendimento oltre la curva dei giorni". La testimonianza della vita si trasforma così nella "vita come testimonianza": è la proposta "morale" maturata da Rigobello che egli vuole riconsegnare al lettore nelle pagine dei suoi ultimi anni, quale discreto invito a prendere posizione nella vita, ma anche come riverbero di una testimonianza vissuta e sempre ricercata. La vita come testimonianza è, infatti, coestensiva all'esistenza e la qualifica intrinsecamente, in ogni sua azione, anche nella determinazione particolare, «in quell'unico valore che dà significato a tutte le azioni e interpreta in modo unitario la varia novità della vita»⁴⁴. Rigobello sa bene che non si è testimoni di se stessi né delle imprese compiute, ma

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 60-61.

⁴¹ A. Rigobello, *Albert Camus*, g. Istituto Editoriale del Mezzogiorno, Napoli 1963. Per la concezione etica, si veda A. Rigobello, *Legge morale e mondo della vita*, Abete, Roma 1968.

⁴² SE, p. 44.

⁴³ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 49.

di “altro”, ossia di qualcosa che dona senso alla vita. La vita è testimonianza perché «è tutta una manifestazione di significato»⁴⁵.

È questo il senso di una vita tutta spesa per la filosofia e nella ricerca appassionata del senso dell'esistenza umana.

Onorato Grassi

SOMMARIO

Gli ultimi scritti testimoniano la costante tensione al dialogo con i filosofi contemporanei, quale metodo per “situare” la riflessione filosofica e per trovare risposte adeguate alle domande e al linguaggio del proprio tempo. In questi scritti, costituiti da cinque volumetti usciti fra il 2007 e il 2014, Rigobello offre una rigorizzazione del proprio contributo filosofico, mediante una sistematizzazione del proprio itinerario filosofico e una nuova architettura del proprio pensiero, in chiave personalistica e nella ricerca del senso del vivere. Tale riflessione è considerata attraverso tre principali chiavi di lettura: la condizione umana e l'ermeneutica personalistica; la domanda e la risposta metafisica; la vita come testimonianza.

SUMMARY

Rigobello's later writings attest to his untiring disposition to hold a dialogue with the main philosophical voices of our time. This method allows him to contextualize his philosophical reflection and devise original answers to the questions posed by contemporary culture. In these five little books (2007-2014), Rigobello proposes a synthesis of his works and a deep reflection about the sense of existence from a personalistic perspective. The article discusses his contribution to the philosophical debate bringing into focus these main questions: the human condition and hermeneutics; the metaphysical question; life as a testimony.

⁴⁵ *Ibid.*

Armando Rigobello

Un amico un maestro

di *Edoardo Mirri*

I miei primi contatti con Armando Rigobello risalgono agli anni successivi alla mia laurea quando, incitato da Moretti-Costanzi, cominciai a frequentare a Padova i “convegni per assistenti universitari di filosofia” (li chiamavano “la piccola Gallarate”) a cui da poco aveva dato vita il padre Giacon. Rigobello talvolta vi interveniva, ma solo occasionalmente, anche perché, già libero docente, frequentava ormai i convegni della “grande” Gallarate. Il primo vero rapporto con lui cominciò per me nella primavera del 1963, quando ormai pensavo di potermi presentare all’esame di libera docenza. Poiché della commissione ministeriale appositamente nominata, facevano parte, tra i cinque commissari, Michele Federico Sciacca – che da poco avevo incontrato in casa Moretti-Costanzi e mi aveva incoraggiato – e il padre Carlo Giacon, su consiglio di Moretti-Costanzi chiesi a Giacon un colloquio preliminare che egli mi concesse presso l’“Antonianum” di Padova. Vi andai pieno di speranza, ma sul momento Giacon era impegnato. Quando la sua porta si aprì, vi comparve, raggianti, Armando Rigobello, che mi confidò di aver ricevuto da Giacon incitamento a presentare a Perugia domanda di incarico per “Storia della filosofia” e mi disse che Giacon gli aveva manifestato una buona stima nei miei confronti.

Così, a partire dall’anno accademico 1963-64 Rigobello fu incaricato di “Storia della filosofia” a Perugia. Alla fine del 1963 anch’io conseguì la libera docenza che, sempre su consiglio di Moretti-Costanzi e con l’assenso di Pietro Prini, depositai presso la facoltà di Lettere di Perugia. Ma qui è forse necessario un passo indietro nel tempo.

La facoltà era stata fondata nel 1957-58 con pochi ma assai illustri professori ordinari: Francesco Ugolini, filologo romano; Carlo Grabher, italianista; Massimo Petrocchi, storico; Aristide Colonna,

grecista; Valentino Martinelli, storico dell'arte; Filippo Magi, archeologo. Alcuni pochi professori incaricati completavano il quadro docente. Per un triennio essa fu presieduta da Aristide Colonna, ma il vero fondatore ne fu Francesco Ugolini, che la presiedette dal 1961 al 1976. Nel 1959, vincitore di concorso, vi fu chiamato per "Filosofia teoretica" e con l'incarico di "Storia della filosofia" Pietro Prini, che vi rimase per cinque anni: pochi ma assai incisivi. Nell'ultimo anno della sua permanenza a Perugia, sollecitato da Marino Gentile, egli si fece promotore della chiamata alla cattedra di "Storia della filosofia antica" e all'incarico di "Filosofia morale" di Enrico Berti, giovane vincitore di concorso. Contemporaneamente fu dato l'incarico di "Storia della filosofia" a Armando Rigobello, come ho accennato. Un anno dopo Berti e Rigobello si scambiarono gli insegnamenti di "Storia della filosofia" e "Filosofia morale", mentre a me – che nel 1963-64 avevo affiancato Prini con un corso libero incluso però nel programma di esame – fu assegnato l'incarico di "Filosofia teoretica" (Prini da quell'anno si era trasferito a Roma).

Gli insegnamenti filosofici furono così per un biennio impartiti da un "terzetto" – Berti che era ovviamente il direttore dell'Istituto, Rigobello ed io – che procedette in un clima di piena concordia e di serena collaborazione: comuni e condivisi gli intenti di fondo provenienti dalla comune fede. Ben presto, nel 1966, si aggiunse ad essi Giovanni Romano Bacchin, incaricato di "Filosofia della storia": brillante, accattivante, con un approccio del tutto originale alla ricerca filosofica, aperto, insofferente di ogni vincolo al libero pensare. Antonio Pieretti, allora assistente volontario e ben presto assistente ordinario destinato ad una luminosa carriera, si teneva ancora in una discreta feconda penombra. Certamente non si poteva parlare, per quegli anni, di una vera e propria "scuola" filosofica, anche a causa della diversa formazione dei tre docenti: Berti perseguiva un aristotelismo che poneva la verità del discorso filosofico nella incontraddittorietà dei principi del pensare ("vero" equivaleva per lui a "incontrovertibile"); Rigobello si faceva portavoce e interprete del personalismo di Luigi Stefanini sperimentato nella ricerca di Emanuel Mounier; io cercavo conferme del pensiero di Moretti-Costanzi, dapprima in Nietzsche, quindi in Platone. Tuttavia agli studenti tali diversità potevano ben apparire come "variazioni" di un comune pensare cristianamente orientato; insomma come manifestazioni di una "scuola".

Contribuivano validamente a tutto ciò gli assistenti che cooperavano con entusiasmo all'insegnamento dei docenti: Dario Antiseri, già

allievo di Pietro Prini, impaziente, agitato, entusiasta dell'antimetafisica della filosofia analitica; Mario Martini e Maria Rosa Puddu, allievi di Rigobello; Antonio Livi che aveva già numerosi agganci con diverse organizzazioni culturali cattoliche; da ultimo, ma non ultimo, Antonio Pieretti, cui la filosofia perugina dovrà tanto.

Frutto e testimonianza di questa concordia fu un grande Convegno su "Filosofia e cultura in Umbria tra medioevo e rinascimento" organizzato dall'istituto – e dunque da Enrico Berti – e svolto tra il 22 e il 28 maggio 1966 nella casa di S. Ubaldo a Gubbio. Un'ampia ricerca scientifica fin allora quasi del tutto intentata, condotta da un folto numero di specialisti; un evento davvero straordinario sia per la durata del Convegno (cinque giorni pieni, senza soste, più i due della tavola rotonda conclusiva sul tema della "filosofia perenne"), sia per il gran numero di partecipanti e l'alta qualità dei relatori: ben ventuno docenti provenienti dalle università di Bari, Bologna, Dillingen, Firenze, Milano statale e Milano Cattolica, Monaco di Baviera, Padova, Palermo, Perugia, Pisa, Roma statale e Roma LUMSA e dall'Istituto per l'Enciclopedia Italiana. Vi facevano spicco i rappresentanti più in vista della filosofia italiana e non solo italiana: da Eugenio Garin, cui era stata affidata la relazione introduttiva (un vero capolavoro di storiografia sul francescanesimo come culla del rinascimento), a Teodorico Moretti-Costanzi che parlò del "tono estetico" del filosofare bonaventuriano (una relazione che sarebbe piaciuta a von Balthasar); da Massimo Petrocchi a Ilarino da Milano, a Carlo Curcio, che da par suo scavò in profondità i temi del pensiero politico umbro dell'epoca; Giovanni Di Napoli che introdusse il tema della *philosophia perennis* esaminato in Agostino Steuco – un tema ulteriormente approfondito da Franz Wiedmann e da Adolf Schurr dell'università di Dillingen; Enrico Berti, Aurelio Valeriani e Armando Rigobello illustrarono la concezione della filosofia perenne in tre autori umbri finora ingiustamente trascurati, e cioè Nicolò Tignosi, Giovanni Tinnoli e Federico Cesi; a tacere di tanti altri che apportarono il loro contributo scientifico, tra i quali mi onoro di essere stato io stesso con un'indagine sul platonismo di Luca Pacioli, il matematico filosofo maestro di Piero della Francesca.

I lavori si chiusero tra il 27 e il 28 maggio 1966 con una "tavola rotonda" – questa volta di esclusivo sapore teoretico – sul concetto di *philosophia perennis*. Vi presero parte Carlo Del Grande, grecista dell'università di Bologna, Antonio Quacquarelli di letteratura cristiana antica dell'università di Bari, Helmuth Kuhn dell'università di Monaco di Baviera, Santino Caramella, Marino Gentile e Teodorico

Moretti-Costanzi, ordinari di “Filosofia teoretica” nelle università, rispettivamente, di Palermo, Padova e Bologna. Un confronto, talvolta anche aspro, di altissimo rilievo scientifico e di grande significato teoretico. Molti e non trascurabili gli interventi nella discussione.

Un secondo frutto significativo della concordia che in quegli anni regnava nell’istituto fu la creazione della collana *Methodos*, nata dall’iniziativa di Antonio Livi, allora assistente volontario alla cattedra di “Filosofia teoretica”, e dalla sua familiarità con l’editore Japadre dell’Aquila. Berti, naturalmente, ne fu subito il direttore. Il primo volume della collana apparve nel 1969: era lo studio di Antonio Livi *Il cristianesimo nella filosofia*, il cui sottotitolo specificava *Il problema della filosofia cristiana nei suoi sviluppi storici e nelle prospettive attuali*. Il secondo volume della collana presentava la prima opera significativa di Antonio Pieretti, *L’argomentazione nel discorso filosofico*: apparentemente un’analisi critica del pensiero di Perelman, come dichiara il titolo, ma di fatto un’ampia discussione sul confronto religione-filosofia condotta nel campo dell’analisi linguistica. Nel 1970, come il precedente, apparve nella collana la mia traduzione de *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* del “giovane” Hegel, accompagnata da un puntuale commento capoverso per capoverso, talvolta semplicemente esplicativo, più spesso interpretativo. Era il primo colpo d’ascia contro la concezione corrente e tradizionale di uno Hegel storicista e pensatore politico, contro cui d’intesa con Bacchin proponevo un’interpretazione metafisica, antilluministica e antikantiana del sistema hegeliano. L’edizione ebbe un ampio successo editoriale, tanto da andare esaurita entro breve tempo.

Tra i volumi editi nella collana meritano di essere ricordati i saggi di due allievi di Berti: Celestino Vaiani, che nel 1971 pubblicò *L’Abbild-theorie in Gyorgy Lukàcs*, uno studio su un autore e su una teoria ormai prossima al tramonto, e don Mario Moretti con *Dualismo greco e antropologia cristiana* del 1972, che tornava sul tema di fondo dell’intera collana, il senso della “filosofia cristiana”. Ignoro le sorti della collana dopo che Berti ebbe lasciato Perugia per la sede di Padova da cui proveniva. Mi piace tuttavia ricordare che nel 1986 vi apparve, come numero 14, il saggio di Giannino Di Tommaso *Dottrina della scienza e genesi della filosofia della storia nel primo Fichte*, corredato in appendice dalla traduzione della *Seconda introduzione alla dottrina della scienza* di Fichte. Di Tommaso vi risaliva – per così dire – dal giovane Hegel che io continuavo a studiare al giovane Fichte.

A questo punto merita forse fare un piccolo passo indietro nel tempo e tornare al 1964-65 quando, appena fondata la facoltà di Magistero,

il comitato tecnico appositamente costituito provvide a fare le prime necessarie nomine, quando ancora non era nemmeno del tutto pronta la magnifica sede destinatale. Nel 1964 fu nominato Renzo Albertini, straordinario di “Geografia”, che ne fu anche il primo preside, e subito dopo Cornelio Fabro per “Filosofia” e Aldo Capitini per “Pedagogia”. Il resto della docenza, assai ridotta nel numero, lo si trasse soprattutto dalla facoltà di Lettere. Vi faceva spicco, per competenza scientifica e per comprensione umana, Aurelio Valeriani, che ben presto diventerà il simbolo stesso della nuova facoltà.

Senonché Fabro si sentiva forse sminuito per ricoprire una cattedra in una facoltà di Magistero (lo aveva fatto per molti anni nella LUMSA di Roma), e cominciò subito a tempestare Francesco Ugolini per ottenere l’insegnamento di “Filosofia teoretica” nella facoltà di Lettere. Il che avvenne nell’anno successivo 1966-67. Io mi spostai, su consiglio di Enrico Berti, a “Storia della filosofia moderna e contemporanea”, mentre Giovanni Romano Bacchin iniziava il suo insegnamento di “Filosofia della storia”. Al di là di questi mutamenti nella docenza, la presenza di Fabro passò in gran parte inosservata soprattutto presso gli studenti, anche perché i suoi collaboratori – e lui stesso – continuarono ad operare quasi esclusivamente nella facoltà di Magistero. Berti fu ancora direttore dell’istituto e Rigobello proseguì nel suo insegnamento di “Filosofia morale” assai seguito dagli studenti e da un folto stuolo di assistenti ordinari e volontari. A partire poi dal 1969-70, vincitore di concorso, Rigobello è straordinario di “Filosofia morale” con incarico di “Storia della filosofia medievale”. La sostituzione di Berti nella direzione dell’istituto preludeva ovviamente al suo trasferimento a Padova. Come infatti avvenne a partire dall’anno accademico 1971-72. L’insegnamento di “Storia della filosofia” fu attribuito per incarico a Antonio Pieretti che aveva appena conseguito la libera docenza.

Anche gli anni successivi, con la direzione dell’istituto da parte di Rigobello, furono anni di serenità, di raccoglimento nella meditazione e nello studio, di assestamento e di arricchimento della didattica, favoriti anche dall’apparire di due giovani nuovi docenti, Angelo Capecci e Carlo Vinti. Il primo si presentò all’orizzonte dell’istituto nel 1970-71 quale assistente ordinario di “Storia della filosofia antica”, disciplina che era ancora impartita per l’ultimo anno da Enrico Berti; il secondo iniziò la sua attiva presenza nell’istituto nel 1971-72, in qualità dapprima di assistente incaricato di “Storia della filosofia medievale” (era la seconda disciplina d’insegnamento impartita da Rigobello), quindi come titolare di una borsa di studio ministeriale di addestramento di-

dattico e scientifico; e dal 1974-75 assistente ordinario di “Storia della filosofia”. Qualche anno più tardi entrò a far parte dell’istituto il giovane Luigi Alici, che percorrerà anche lui, come i due precedenti, tutti i gradi della carriera universitaria, dapprima a Perugia, quindi a Macerata.

In questo clima di grande crescita, di feconda collaborazione scientifica e di amichevole concordia, suscitato e sorretto da Armando Rigobello maturò un progetto di ricerca che coinvolse tutta la “scuola perugina” stretta intorno a lui. Il tema era di sapore decisamente rigobelliano, “Ricerche sul trascendentale kantiano”, con contributi, tra gli altri, di Mario Martini, Carlo Vinti, Gianni Dotto, Fausto Maria Buchicchio e – con impostazione un po’ a parte – Antonio Pieretti. I testi furono pubblicati dall’editrice Antenore di Padova nel 1973, ultimo anno di permanenza di Rigobello a Perugia.

In una posizione un po’ defilata rispetto a quella dominante di Rigobello ma non in contrasto con essa, anzi sempre più intenta a ricercarne i possibili consensi, si rinforzava in quell’anno il legame tra me e Giovanni Romano Bacchin, prevalentemente su temi di ermeneutica hegeliana: nella quale ci distinguevamo nettamente dalle comuni interpretazioni storicistiche e sottolineavamo la natura di un forte pensare metafisico. Io avevo pubblicato proprio in quegli anni, per la prima volta in Italia, la traduzione integrale ampiamente commentata degli *Scritti teologici giovanili* di Hegel raccolti dal Nohl.

Le strutture su cui l’istituto si reggeva e le sue finalità subirono un grande mutamento a partire dall’anno accademico 1974-75 con il trasferimento di Rigobello all’università di Roma. La direzione dell’istituto fu naturalmente assunta da Fabro che al momento ne era restato l’unico professore ordinario; e l’insegnamento di “Filosofia morale” lo ricoprì io per incarico. Pieretti vedeva ormai assai vicina la vittoria di concorso per la “Filosofia del linguaggio”. Nel frattempo la direzione di Fabro fu pressoché sterile o peggio: intorno a lui non si coagulò una scuola vera e propria. Per il bene dell’istituto e della facoltà, nel febbraio 1975 Antonio Pieretti, vincitore di concorso, fu chiamato alla cattedra di “Filosofia del linguaggio” e subito eletto preside della facoltà, così da poter regolare anche l’istituto; e qualche mese dopo, anch’io vincitore di concorso, fui chiamato alla cattedra di “Filosofia” nella facoltà di Magistero. Bacchin, con la sicurezza dell’incarico stabilizzato, poté proseguire serenamente il suo insegnamento e il suo programma scientifico, malgrado gli inevitabili scontri con Fabro. Qualche anno più tardi sarà chiamato all’università di Padova.

Il trasferimento dell'istituto dalla sede ormai largamente insufficiente di palazzo Manzoni a quella nuova di via dell'Aquilone fu quasi simbolo della nuova vita dell'istituto e della sua nuova realtà guidata di fatto da Pieretti. Ma questo accadeva quando ormai Rigobello, incardinato all'università di Roma, poteva seguire solo da lontano le vicende dell'istituto che era stato suo.

Passarono gli anni. E per forza di cose i nostri rapporti si fecero, non già meno amichevoli e significativi, ma certamente più rari. Sempre meno numerose furono le occasioni d'incontro, fino al momento in cui, dopo la morte di Teodorico Moretti-Costanzi nel 1995, toccò a me custodirne la memoria umana e scientifica. Così per dieci anni, almeno finché questo compito mi fu consentito, affidato e favorito dall'intelligente lungimiranza dei rettori Giancarlo Dozza e Giuseppe Calzoni.

Nel primo anniversario della scomparsa del maestro potei già organizzare nel "Palazzo" di Tuoro e nell'abitazione di Pozzuolo un Convegno che ne delineò la figura da diversi punti di vista. Il titolo era assai morettiano, *Coscienza filosofica e coscienza cristiana*: lo svolgimento fu affidato alla libertà dei molti partecipanti, stimolata da due profondi conoscitori del pensiero morettiano, Vittorio Mathieu e Gianfranco Morra. L'eccellenza del filosofo commemorato, la validità del suo pensare, la capacità espositiva e propositiva dei due relatori e infine la novità della formula suscitò l'interesse dei molti intervenuti che fecero del Convegno un evento culturale veramente memorabile, ambientato in luoghi d'incanto. Particolarmente apprezzati furono gli interventi di mons. Luigi Bettazzi, vescovo di Ivrea, già allievo di Moretti-Costanzi e di Armando Rigobello che aveva avuto numerose occasioni d'incontro con il filosofo.

A quel primo Convegno ne seguirono diversi altri, sui quali non è necessario dilungarsi. A tutti comunque fu presente e attivo Armando Rigobello. Meritano un cenno quello del 1998 su un tema ancora fortemente morettiano, *Il discorso di Dio come apex del filosofare* e quello del 2000, *Discorrendo di filosofia*, svolto anch'esso secondo il criterio di libertà d'intervento già instaurato e sperimentato negli incontri precedenti. Furono generalmente dominanti i convegni di quegli anni con molte mirabili relazioni tra le quali non possono non ricordarsi quelle di Vincenzo Vitiello, Antonio Livi, Maurizio Malaguti. Rigobello, sempre presente a tutti i convegni, vi apportò il suo costante lucido contributo sulla discussa problematica della teologicità del filosofare.

Merita un cenno particolare anche il Convegno del 2001 che si tenne presso il convento francescano di Santa Margherita in Cortona (ne

era tema *Il linguaggio della mistica*), in cui furono protagonisti molti giovani anche appena laureati. Rigobello vi apparve, in quell'occasione, come un vero punto di riferimento.

Ma certamente i convegni in cui più fortemente s'impose la presenza di Rigobello furono quelli del 2004 e – mi si perdoni l'inversione della data – del 2003 e del 2005.

L'incontro *Sguardi prospettici sull'idea di pluralismo filosofico* si tenne il 18 e 19 giugno 2004 al "Palazzo" per onorare l'ottantesimo compleanno di Rigobello. L'idea iniziale era stata di Carlo Vinti e sua fu, in gran parte, anche la responsabilità organizzativa. Vi parteciparono moltissimi docenti delle università di Perugia e di Roma, che esaminarono i diversi aspetti del pensiero del maestro, aperto alle più ampie sollecitazioni. Erano antichi suoi discepoli e colleghi che vollero manifestargli la loro gratitudine e la loro amicizia, per lo più con il consenso ma anche con la discussione. Impossibile farne i nomi, tanto essi furono numerosi.

Le relazioni di base erano state affidate a Giuseppe Cantillo, Ugo Perone e Carmelo Vigna, e a partire da esse si svolse un dibattito assai ampio ed articolato. Assai apprezzata la conclusione di Antonio Pietretti, che con Rigobello aveva avuto una lunga consuetudine. Una riuscitissima "tavola rotonda" illustrò infine il pensiero e il magistero di Rigobello: coordinata da Carlo Vinti, fu svolta dagli allievi più vicini al festeggiato, Luigi Alici, Emilio Baccharini, Massimo Borghesi, Gianni Dotto, Mario Martini, Giovanni Salmeri.

I due convegni *La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il magistero di Leone XIII* del 2003 e *Filosofare in Cristo* del 2005 vogliono qui essere considerati insieme per una quantità di motivi: perché insieme furono pensati, programmati e organizzati dalla "Fondazione Moretti-Costanzi" con il sostegno dell'archidiocesi di Perugia-Città della Pieve, tanto da costituire una vera e propria unità tematica; perché unico ne fu in fin dei conti il tema riguardante l'essenza del pensare cristiano e da cristiani; perché infine il loro risultato – concretizzato in due ponderosi volumi di atti di oltre 1100 pagine complessive – costituisce forse lo sforzo più intenso compiuto in Italia per indagare l'essenza del pensare cristiano. Ai due convegni apportarono la loro competenza scientifica tutti o quasi tutti i filosofi italiani impegnati nella meditazione del loro credere. Non posso passare sotto silenzio il decisivo apporto scientifico e organizzativo dei miei allievi Marco Casucci, Marco Moschini, Furia Valori e Raffaele Vertucci.

Ma il vero motivo per cui ritengo opportuno ricordare insieme i

due convegni del 2003 e del 2005 è il fatto che entrambi ebbero come relazioni di apertura quella mia e di Rigobello. Un'occasione di incontro e di confronto quale fin qui non si era pubblicamente presentata; due concezioni a un tempo concordanti e diverse del pensare e del credere e del loro rapporto: fondamentalmente "esistenziale" quello sostenuto da Rigobello, sostanzialmente "metafisico" il mio. Voglio dire che, mentre Rigobello si appellava, per esempio, alla situazione moderna del pensare e del credere, e intendeva quest'ultimo – sempre per esempio – come una "traccia di Dio" nella "condizione umana", come una "disposizione interiore dell'uomo", e delineava pertanto una "pluralità di percorsi" che il pensare può tentare nel credente (era una riproposizione e un approfondimento del personalismo di Luigi Stefanini), io orientavo il mio dire sulla domanda dell'essenza del pensare ("Was heisst Denken?" si era chiesto Heidegger) e del credere come "sapienza". E riproponevo le posizioni forti del Moretti-Costanzi del credere come "fede sapiente" e del pensare come "rivelazione filosofica".

Due concezioni a un tempo concordanti e diverse, dicevo poco fa. Ora potrei aggiungere: due concezioni complementari nell'infinita ricchezza del pensare cristiano. E forse in questa complementarità consisteva tutto il mio rapporto con Rigobello.

Dell'importanza dei due convegni ebbe chiara coscienza l'arcivescovo Giuseppe Chiaretti che, dopo averli incoraggiati e sostenuti, li aprì con parole dotte e profonde; ed ebbe chiara coscienza soprattutto Sua Santità Giovanni Paolo II che, all'inaugurazione del primo di essi, inviò a mons. Chiaretti una lettera personale e autografa nella quale rilevava l'importanza, per la filosofia cristiana, di Leone XIII, richiamava alla memoria la *Aeterni Patris* e le molte altre encicliche del suo predecessore, ricollegava alle grandi lettere leonine la sua recente *Fides et ratio*. Insomma una lettera che – inviando benedizione – entrava nel merito del Convegno e non di semplice circostanza, e che costituì il faro orientatore dei lavori dei due convegni. Il Convegno del 2005 fu l'ultimo della serie iniziata dieci anni prima.

A questo punto sento tuttavia di dover porre fine a questa chiacchierata, anche perché si è lasciata ampiamente travolgere dal pericolo che avevo paventato fin dall'inizio: quello di parlare di me anziché – come avrei dovuto – di Rigobello.

Ne chiedo scusa.

Edoardo Mirri

SOMMARIO

Il testo ripercorre gli anni di comune insegnamento presso l'Università di Perugia, condivisi con Armando Rigobello, cercando di ricostruire il clima e gli itinerari di ricerca di un periodo che si può considerare uno dei più fecondi per la storia filosofica dell'ateneo perugino e per la crescita personale e culturale di chi lo ha potuto vivere insieme.

SUMMARY

The text describes the years of teaching in the University of Perugia shared with Armando Rigobello. It tries to reconstruct the work environment and the itineraries of research of a period that it is possible to consider one of the most fruitful for the philosophy in University of Perugia and for the personal and cultural growth of whom has been able it to live together.

L'amicizia e il dovere della fedeltà

di *Mario Martini*

Sento il dovere di intervenire in questa sede commemorativa come uno dei primi allievi, insieme al compianto Giulio Vagniluca, del professor Rigobello, appena chiamato a Perugia come docente di Storia della filosofia e poi di Filosofia morale. Ciò che ci avvicinò fu una sensibilità verso i temi della filosofia come testimonianza della verità e dell'impegno del pensiero nell'ambito sociale come personalismo comunitario.

Avevo chiesto la tesi di laurea al professor Pietro Prini, e la sua chiamata all'Università di Roma aveva lasciato in sospenso il mio interesse per l'esistenzialismo; gli autori che proponeva il professor Rigobello, Albert Camus e Emmanuel Mounier, venivano incontro a quel mio interrotto rapporto, integrandolo. Le ricerche su questa pista erano tuttavia per il momento messe da parte, sia per esigenze accademiche del nuovo professore cui mi ero rivolto, sia per il suo intento di approfondire teoreticamente le basi del discorso filosofico e della sua visione della realtà. Il professor Rigobello aveva da poco portato a termine un suo fondamentale lavoro sul trascendentale kantiano, e mi invitò a spostare la ricerca su questo tema. Il libro sul trascendentale fu da me recensito nel volume *Logica e analisi* dell'*Archivio di Filosofia* (1966) e altre mie recensioni apparvero nel *Giornale di Metafisica* e in *Proteus*.

Seguendolo su questa strada prendevo coscienza, con altri ricercatori dell'Istituto di Filosofia, dell'orientamento di pensiero che vi soggiaceva. Un orientamento sostanzialmente antihegeliano e antistoricista che era sotteso a tutta un'area cui facevano capo parecchie correnti: dallo spiritualismo cristiano all'esistenzialismo, dalle filosofie del linguaggio e della scienza al personalismo sociale. In quest'ambito si inquadravano gli interessi del professore e in questa temperie ideale e filosofica io mi trovai a svolgere i miei primi impegni di lavoro e di studio.

Il nuovo docente aveva in breve tempo saputo creare attorno a sé una rete di vere amicizie, cui teneva molto, e mi coinvolse, insieme ad

altri giovani studiosi esordienti, in pubblicazioni varie: un saggio su *La rilevanza del trascendentale nel discorso religioso* nel volume *Ricerche sul trascendentale kantiano* (1973), che attrasse l'attenzione di Italo Mancini, e uno su *Reich der zwecke, universitas, comunità umana*, nel secondo volume delle *Ricerche sul "regno dei fini" kantiano* (1974).

Ma mi diede anche una grande opportunità: andare all'Università di Monaco di Baviera a studiare presso la seconda cattedra di Filosofia, dove lui era già stato ed aveva allacciato ottimi rapporti di amicizia e di studio col titolare Helmut Kuhn e i suoi allievi Franz Wiedmann, Anselm Schurr e Alfred Schoepf. Di Kuhn poi Rigobello tradusse la monografia su Socrate e io in seguito tradussi di Wiedmann un saggio abbastanza particolare: un originale spaccato su alcune figure del pensiero occidentale (*Pensatori d'urto. Punti di vista controcorrente sulla realtà come natura e storia*, che fu pubblicato dalle edizioni Cultura della pace di Ernesto Balducci a Firenze nel 1990).

Il contatto e la collaborazione con gli amici tedeschi continuò negli anni. Nel 1966 sia Kuhn che Wiedmann parteciparono a Gubbio al Convegno su *Filosofia e cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento*. Nel 1988 fui invitato al Convegno internazionale su Franz Brentano, che si tenne a Wurzburg (la prestigiosa sede universitaria nella quale si era trasferito il professor Wiedmann) nel 150° della nascita del filosofo, con una relazione sull'origine della conoscenza morale nel pensatore di Marienberg (*"Sittliche Erkenntnis" bei Brentano und ihre Weiterwirkung in Italien*) e i suoi echi in Italia, pubblicata poi nella rivista *Brentano Studien* (nel primo numero del 1988).

Dopo quella esaltante esperienza, al mio ritorno a Perugia stavano maturando le condizioni per una trasformazione dell'organizzazione degli studi, anche nell'Università, con forme di lotta degli studenti e anche di molti docenti, trasformazione nella quale si rispecchiavano le aspirazioni al cambiamento di tutta una società in via di sviluppo. Il confronto era tra ceti sociali, forze politiche, istanze economiche, e loro rappresentanza, insomma uno scontro di poteri cui la maggioranza del corpo docente non era preparata. E proprio il corpo docente, in particolare quello accademico, reagì in gran parte vedendo la richiesta di una democratizzazione delle strutture, e della società, come un assalto alla dignità e all'autonomia degli studi, cosa che naturalmente ci fu da parte delle frange più irresponsabili della protesta studentesca, ma non era tutto.

Per me questa era la grande occasione che si aspettava: le condizioni perché la società italiana, la sua classe dirigente, i rapporti po-

litico-economici si trasformassero in senso veramente democratico, in un assetto sociale dove la persona umana avesse le opportunità di realizzarsi pienamente, magari secondo quei canoni di una democrazia personalista e comunitaria che proprio Emmanuel Mounier aveva indicato. Vedevo invece, nella risposta che gli ambienti cui facevo capo in ambito universitario davano a questa prospettiva, un rigetto per me incomprensibile, una incongruenza sui termini del patto che credevo di aver contratto con loro; una risposta che mi si configurava con il volto duro del potere.

Lo scontro tra rinnovamento e conservazione lo potevo rinvenire sulla rivista alla quale tutti noi collaboravamo, il *Giornale di Metafisica* di Michele Federico Sciacca, l'autore del singolare libro *Come si vince a Waterloo*, per il quale appunto il problema era come sconfiggere i demoni della Modernità. Col professore avemmo un colloquio nel quale ambedue credemmo di poterci appellare al detto che egli aveva ricordato in una memorabile lezione: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*.

In seguito, ho riflettuto a lungo su un equivoco alla base di certe decisioni, che allora non ebbi modo di disambiguare, e che poi ho messo a fuoco quando mi sono dedicato alla filosofia e alla pratica della nonviolenza (rimando al numero monografico della rivista *Azione non-violenta*, a. 53, n. 616). Fui portato a riflettere su questo: la necessaria, perché inevitabile, condizione della vita politica per cui, come Machiavelli ha mostrato, non si può fare a meno del potere per conseguire un risultato, trova i suoi limiti nella definizione del bene come risultato commisurata alla legittimità del potere come violenza. Se questo è vero, mi sentivo autorizzato a prendere le distanze dalla politica come potere in nome dell'etica, e semmai di una politica come servizio. Ciò che mi colpì non fu tanto di essere in qualche modo assimilato a quel campo cui non avevo e non ho mai appartenuto, quello della violenza, quanto di essersene serviti per la mia emarginazione, cui provvederà in seguito da "braccio secolare" – per così dire – Albino Babolin.

Con questa memoria desidero dare testimonianza (stiamo parlando di filosofia come testimonianza della verità) al professor Rigobello di avermi fatto percorrere con lui le strade di una filosofia della persona e dell'impegno, in una accezione che è certamente vicina a quella del suo autore preferito in questo ambito, Albert Camus. Qui, proprio sul tema su cui ho poi avuto modo di pubblicare un saggio – *Forme dell'impegno morale. Sartre, Adorno, Cioran* (1991) – devo dire che tra i vari autori che vi ho messo a confronto, certamente Walter Benjamin, Theodor W. Adorno e la Scuola di Francoforte, sono dalla parte dell'impegno per

l'uomo e la valorizzazione della persona umana; ma, nella disputa tra Jean-Paul Sartre e Albert Camus, è quest'ultimo che ha più a cuore le sorti dell'uomo, oltre le secche della politica e della storia, come Rigobello aveva sempre sostenuto. Il dovere della fedeltà a un uomo, a un maestro, mi impone questo riconoscimento.

Mario Martini

SOMMARIO

Il testo ricostruisce gli anni della formazione universitaria e accademica accanto ad Armando Rigobello in nome di una vicinanza legata alla sensibilità verso i temi della filosofia come testimonianza della verità e dell'impegno del pensiero nell'ambito sociale come personalismo comunitario.

SUMMARY

The text describe the years of the university and academic formation and education to Armando Rigobello, in the name of a proximity to the sensibility toward the themes of the philosophy as witness of a truth and the communitarian personalism.

Il ricordo di un amico medico

di Fausto Santeusanio

Ricordare il professor Armando Rigobello non è facile, dovendo ricostruire un'amicizia iniziata nella seconda metà degli anni '60 e mantenuta viva sino alla sua morte. Ero da poco laureato ed ero medico interno presso l'Istituto di Clinica Medica dell'Università di Perugia, dove svolgevo il tirocinio post-laurea e frequentavo i corsi della scuola di specializzazione. Incontrai il professore a Perugia in modo del tutto casuale, grazie alla frequentazione della chiesa dell'Università, affidata alle cure del compianto monsignor don Elio Bromuri. Credo che egli fosse ospite della foresteria dell'Università, riservata ad alcuni professori universitari. Partecipava con regolarità alle celebrazioni religiose, in particolare alla S. Messa domenicale, che si svolgevano nella Chiesa universitaria. In queste occasioni, al termine delle funzioni, si intratteneva a conversare con don Elio Bromuri, con i suoi allievi e con altri studenti o giovani laureati. Tra questi c'ero anch'io. Appresi così, casualmente, che il professor Luigi Stefanini, filosofo e maestro di Rigobello, deceduto prematuramente nel 1956, aveva sposato Maria Javicoli, sua allieva, nipote della mia nonna paterna e quindi cugina di mio padre. Mi ricordai di aver già sentito questa storia dai miei familiari.

È nata così una certa confidenza con il professore che ho potuto incontrare successivamente con maggior frequenza. Ero entrato nella cerchia dei suoi allievi ed amici e venivo invitato di tanto in tanto ad alcuni seminari di studio nella sede universitaria ed anche a casa sua per approfondire alcuni argomenti affrontati la mattina a lezione. Egli stesso ricordava che tornato dalla Germania, dove aveva vissuto per due anni una esperienza di studio come borsista della *Alexander von Humboldt Stiftung*, aveva mantenuto con i suoi studenti ed allievi il modello didattico proprio del mondo universitario tedesco: lezioni la mattina, seminari di approfondimento il pomeriggio e talora conclusione degli incontri in un clima più disteso e cordiale a casa del professore o in ristorante per

la cena. Talvolta venivo invitato a queste iniziative soprattutto se l'argomento poteva avere un certo interesse anche per me. Ho potuto così conoscere e frequentare i suoi allievi e collaboratori, alcuni dei quali sono divenuti successivamente illustri professori universitari. Per me in genere era difficile comprendere le argomentazioni filosofiche discusse con i suoi allievi o illustrate nei suoi libri. Tuttavia leggevo con interesse gli articoli che egli era invitato frequentemente a scrivere sui quotidiani nazionali e sull'*Osservatore Romano*, più comprensibili, sia per gli argomenti trattati che per il loro carattere divulgativo.

Dopo il suo trasferimento a Roma, a metà degli anni '70, l'amicizia con il professore si è mantenuta. Sono stato invitato una volta a svolgere un seminario di "metodologia clinica" per i suoi dottorandi, ma le occasioni di incontro erano anche altre circostanze che diventarono consuetudini. In particolare d'estate partecipavo alle brevi ma memorabili vacanze sulle Dolomiti con un gruppo molto affiatato di amici veneti; qualche volta ci si incontrava la domenica d'inverno per andare a sciare sui Monti Sibillini, a Frontignano di Ussita alle pendici del monte Bove con altri amici di Perugia o a trascorrere un fine-settimana a Camaldoli o un pomeriggio a Spello da fratel Carretto. Fra queste occasioni di incontro va ricordata anche la giornata del "giovedì santo": un gruppo di amici del professore, per circa un trentennio, si è riunito nel pomeriggio per la celebrazione eucaristica al Sacro Convento di Assisi, seguita da una cena in un ristorante del posto.

Gli incontri a Perugia sono continuati sino ad un anno prima della sua morte. Venivo infatti consultato con una certa regolarità per i suoi problemi di salute soprattutto dalla fine degli anni '90. Per questo gli fissavo con cadenze regolari appuntamenti per controlli specialistici all'Ospedale di Perugia. Era divenuta una consuetudine quasi rituale. Il professore veniva la mattina da Roma in treno facendo una sosta a Spello per il pranzo in casa di amici ex-allievi per essere poi accompagnato nel pomeriggio a Perugia dove si fermava un giorno o due per i suoi controlli medici. In realtà era per lui un'occasione molto gradita per incontrare alcuni amici, l'anziano parroco di Monteluca don Luciano Tinarelli, gli allievi dell'Istituto di Filosofia che andava regolarmente a salutare in Facoltà per essere aggiornato sulle novità accademiche e sulle loro ricerche filosofiche. Seguiva infatti con grande attenzione la progressione di carriera dei suoi allievi e tutte le loro attività.

Ho fatto cenno a questi ricordi per sottolineare che ho potuto conoscere a fondo il professor Rigobello ed apprezzarne così la figura di filosofo e di uomo, la cultura, il senso dell'amicizia, la disponibilità, l'u-

miltà, il rispetto e la comprensione per gli altri: gli studenti e i giovani allievi, soprattutto quelli con maggiori difficoltà personali o familiari, dai quali ho ricevuto alcune belle e vive testimonianze. Ha sempre accolto fino a che gli è stato possibile, ospitandoli generosamente in casa, i suoi allievi, giovani e meno giovani, che si rivolgevano a lui per essere consigliati su situazioni personali o per discutere di problematiche relative allo studio della filosofia e alla preparazione di tesi e di lavori scientifici. So che ha sostenuto concretamente, talora anche per alcune necessità materiali, alcuni giovani aiutandoli a trovare le giuste soluzioni nelle scelte di vita e a sviluppare i loro interessi e le loro potenzialità.

Se, come ho già ricordato, non sono stato in grado di comprendere bene il suo pensiero filosofico dai suoi libri, molto ho appreso dalle sue conversazioni informali durante le passeggiate in montagna o a tavola, in occasione di incontri con amici e personaggi di varia estrazione e cultura. Sapeva conversare e discutere di temi più complessi e vari anche con chi aveva convinzioni del tutto diverse dalle sue riuscendo sempre a trovare nel dialogo punti di convergenza. Anche le sue espressioni dette in dialetto veneto con grande spontaneità servivano ad animare la conversazione ed anche talvolta a sdrammatizzare situazioni imbarazzanti. I suoi giudizi erano liberi, spontanei e sempre garbatamente rispettosi degli altri, anche quando erano accompagnati da una simpatica e fine ironia.

Il prof. Rigobello ha cercato sino alla fine di esprimere il suo pensiero filosofico assillato dalla ricerca di senso dell'esistenza umana e dalla "insopprimibile esigenza dell'ulteriore". Ricordo bene i tormenti e le fatiche, gravate dall'età, dell'ultima sua pubblicazione, circa un anno prima di morire: *Dalla pluralità delle ermeneutiche all'allargamento della razionalità*. Anche negli ultimi tempi, quando veniva a Perugia, nelle ore libere prendeva continuamente appunti e mi diceva che doveva fissare i concetti e le intuizioni illuminanti che gli si manifestavano in quei momenti di tranquillità. Pur confortato da una fede cristiana solida ed esemplare e consapevole dei limiti della scienza, era ancora alla ricerca di una risposta più appagante dal suo pensiero filosofico.

Personalmente lo considero un grande maestro di vita e di etica per l'esempio offerto di coerenza e fedeltà ai suoi principi sia in ambito accademico che di vita quotidiana. Confesso che in varie circostanze ho posto a lui quesiti su problemi delicati che dovevo affrontare e risolvere sia sul piano personale che su quello accademico e professionale in rapporto alle mie responsabilità. Confesso che i suoi suggerimenti erano sempre illuminanti, rasserenanti e di grande utilità per le mie decisioni.

Vorrei concludere questo mio breve ricordo con una frase che il professor Rigobello utilizzò per descrivere la personalità del suo maestro Luigi Stefanini: «Il suo sentimento religioso aveva il segno costruttivo dell'ottimismo cristiano... La sua scuola non era semplice trasmissione di un sapere accademico; era scuola di testimonianza» (1956). Si adatta molto bene anche a lui, allievo del grande maestro.

Fausto Santeusanio

SOMMARIO

Questo testo è un ricordo di un'amicizia nata all'interno della cornice culturale dell'Università di Perugia e di quella spirituale della parrocchia di Monteluca. Un'amicizia divenuta con il tempo condivisione personale di alcuni dei momenti più significativi della vita e incontro di due testimonianze vive di ricerca di un senso ulteriore.

SUMMARY

This text is a memory of a friendship been born inside the cultural frame of the University of Perugia and of that spiritual of the church of Monteluca. A friendship become with the time personal sharing of some of the most meaningful moments of the life and meeting of two alive testimonies of search of a further sense.

Un'idea di Università

di *Giovanni Salmeri*

La prima lezione universitaria che ho ascoltato in vita mia fu di Armando Rigobello. Abbastanza smarrito come tutti i giovani che venivano catapultati dalla scuola ad un ambiente completamente diverso come quello dei corsi di laurea umanistici, scelsi tra gli insegnamenti del primo anno Filosofia morale. A dire il vero, nel groviglio di orari e calendari, persi le prime ore di lezione di quel corso: Rigobello evidentemente era stato il primo a cominciare il suo corso. Non solo per questo però della sua lezione non capii praticamente nulla. Ricordo abbastanza nitidamente che cominciai a commentare il commento di Heidegger alla poesia in cui Hölderlin presenta le figure di «Socrate e Alcibiade», e questa era l'introduzione ad un corso dedicato ad «Autenticità e rappresentazione». Prendevo meccanicamente appunti (ancora li conservo) mentre Rigobello parlava con calma, sicuramente in molti casi improvvisando e correndo dietro ad un'idea nuova. Ogni volta che cominciava qualcosa che mi sembrava una digressione aumentavo un po' il margine sinistro nel quaderno, ma così facendo questo cresceva sempre più e quello che credevo fosse il filo principale del discorso non tornava mai: quindi ogni tanto azzeravo il margine e ricominciavo a scrivere a larghezza piena. Ero uscito da un ottimo liceo classico, avevo scelto di studiare filosofia perché mi aveva molto appassionato (assieme ad altre cose, peraltro): ma quello che stavo sperimentando era così diverso da qualsiasi altra cosa che fino a quel momento avevo fatto che il disorientamento era appunto totale. Eppure, da un altro punto di vista credo che quella prima lezione mi fece capire implicitamente più di tanti possibili discorsi (all'epoca l'orientamento universitario era praticamente nullo) che cosa significava «andare all'Università».

La prima cosa che mi fece capire era che l'Università era una cosa difficile, nuova e impegnativa. Ricordo che negli ultimi anni di insegnamento Armando Rigobello confessava candidamente che il suo

modo di fare lezione non era più adatto ai tempi. Non era per esempio più realistico pensare che tutti coloro che ascoltavano provenissero da una buona maturità classica, grazie alla quale la conoscenza della storia della filosofia si poteva dare per scontata, non era più adeguato ai tempi pensare l'Università, ormai da anni diventata «di massa», come luogo della formazione di una piccola élite intellettuale. I suoi corsi, che a volte ruotavano attorno a poche pagine (dove il suo costante imbarazzo nell'indicare un programma e nel far domande precise al momento dell'esame!), rischiavano così a suo parere di restare più un atto di testimonianza per la filosofia che un'occasione per imparare. In realtà, non sono sicuro che questi dubbi fossero del tutto giustificati. Certo, un auditorio diverso richiede metodi di insegnamento diversi, esige che il linguaggio venga calibrato, che una sensibilità diversa venga toccata. Ma anche solo mostrare un modo di pensiero nuovo, bello e difficile ha il suo ruolo. Non tanto perché ciò che non si capisce incute un rispetto e un'ammirazione tutti particolari (il che peraltro a volte è vero), ma perché esso costituisce una sfida insostituibile. L'Università a cui collaborava Rigobello era un'Università che proponeva difficoltà sicuramente superiori a quelle che gli studenti potevano affrontare. Ma la cosa straordinaria è che gli studenti, alla fine, erano in grado di vincere queste sfide troppo difficili per loro. L'Università non era, o perlomeno non era solo, il luogo in cui si imparavano cose nuove, ma in cui si imparavano capacità proprie che prima non si conoscevano e non si sospettavano neppure. Solo un luogo di formazione che propone cose *troppo* difficili può in questo modo far scoprire sé stessi.

La seconda cosa che imparai, dapprima in maniera vaga e poi sempre più chiaramente, era che l'Università costituiva una comunità e che solo su questo si misurava alla fine la sua riuscita. Certamente a questa percezione contribuiva molto il fatto di aver conosciuto Rigobello negli anni dell'inizio della sua avventura a Roma Tor Vergata (quando io seguii il primo corso la «seconda Università di Roma», come la si chiamava, era solo al suo quarto anno di attività didattica). Un luogo nuovo, quindi, in cui la maggior parte dei professori si erano trasferiti con un'idea, un progetto, un sogno. Più volte Rigobello confrontava l'Università di Tor Vergata con quella parigina di Nanterre: entrambe sorte all'ombra di una più grande, entrambe meta di coloro che cercavano appunto un luogo che stimolasse, senza avere le spalle coperte da un'illustre storia, idee nuove e più vicine al proprio tempo. Già lo stile di lezione mi faceva intuire questo: l'impressione netta era di assistere ad un pensiero *in fieri*, alla cui costruzione tutti più o meno erano

chiamati a collaborare. Durante la prima lezione io non capii nulla, ma nel seguito un po' alla volta mi resi conto che la colpa, per così dire, era solo in parte mia: era mia perché cercavo idee «chiare e distinte» da capire, non era mia perché in effetti a volte era impossibile *capire* ciò che invece era uno stimolo a pensare, a porsi problemi, a guardare le cose in una direzione diversa: ciò che insomma neppure chi parlava capiva fino in fondo. Il modo in cui questa atmosfera si sviluppava tra noi studenti era straordinario: prima e dopo le lezioni si parlava con i professori dei propri dubbi, spesso accanto alle lezioni c'erano i seminari in cui non si faceva altro che discutere insieme, le amicizie che si creavano tra colleghi di studio erano anche gli spazi di un «amore per la sapienza» che, un po' sul serio un po' per gioco, proseguiva fino alle chiacchierate che si facevano quando si andava nell'affollatissima mensa. E, nel caso di Rigobello (cosa che a volte facevo difficoltà a far credere ai miei amici o famigliari), proseguiva prima o poi a casa sua nella *Stube* tirolese. Insomma, il fatto che si fosse stati insieme a cercare e costruire qualcosa era in fondo più importante del risultato raggiunto: per questo (*a posteriori* si può dire con un certo rammarico) della decina di convegni annuali da lui organizzati negli anni di Tor Vergata non volle mai pubblicare gli Atti: gli Atti, diceva, mi paiono un po' come il funerale di qualcosa che è finito.

La filosofia era dunque la nostra vita? In un certo senso sì: quando si sceglie di studiare filosofia lo si fa quasi sempre perché si suppone che dietro quell'exasperante messa in questione di tutto ciò che pare ovvio siano riflessi i dubbi, le incertezze, le sofferenze che animano costantemente la vita. Citando Fritz Waismann e con una metafora che certamente piaceva ad un amante della montagna come lui, Rigobello aveva esordito il suo *Perché la filosofia* ricordando che il filosofo è come colui che trova crepacci nascosti dove tutti gli altri vedono solo la liscia superficie del ghiacciaio. Anche l'espressione «mondo della vita» sulla sua bocca perdeva il senso preciso e in fin dei conti gnoseologico che ha nel discorso di Husserl per significare tutto ciò che esperiamo e che sporge inevitabilmente oltre i tentativi di comprenderlo e sistemarli concettualmente. Possiamo sì farne una «rappresentazione», ma l'«autenticità» è appunto qualcosa di più e di diverso, come recitava il titolo del primo suo corso che seguì. Ma proprio questo significa che in un altro senso la filosofia *non* era la nostra vita. Bastava poco, forse solo qualche lezione, per capire che la passione e il rigore *sui generis* che Rigobello metteva nel suo discorso erano pari al distacco, a volte all'ironia, con cui guardava questo stesso discorso. Ogni volta che si

parlava della «sua filosofia», magari in qualche occasione commemorativa, a stento tratteneva il riso e commentava: «Non mi ero mai accorto di aver detto tutte queste belle cose!». Appena lo si conosceva più da vicino si capiva che questo distacco derivava in buona parte dalla sua fede: in termini appena un po' dissimulati egli parlava della «risposta non omogenea alla domanda» per indicare che la filosofia ha il dovere di porre domande, la cui risposta tuttavia si trova spesso altrove. L'altrove, insomma, in cui realmente si vive.

Finché ero studente tutte queste cose mi sono sempre parse ovvie, anche perché, *mutatis mutandis*, tendevo ad attribuirle a tutti coloro che incontravo a Tor Vergata. Quello spirito di comunità pionieristica mi pareva quello di tutta l'Università, e probabilmente non mi sbagliavo moltissimo. A distanza di tempo mi rendo conto di quanto ciò non fosse invece ovvio: sicuramente lo è ancor meno a distanza di qualche decennio. Un luogo di studio impegnativo e imprevedibile, una comunità personale, uno spazio che mette al centro la vita senza pretendere di esaurirla: questa è un'idea di Università che appare rivoluzionaria. Certamente questa idea può essere portata avanti anche oggi, ma sapendo perfettamente che lo spirito del tempo chiede tutt'altro, con la consapevolezza quindi di dover andare controcorrente e di dover tradurre la nostalgia in un progetto chiaro e realistico. Ma in fondo anche questa fatica è bella, ed è un motivo di più per affrontarla.

Giovanni Salmeri

SOMMARIO

Armando Rigobello insegnò a Tor Vergata nei primi anni di vita di questa nuova Università di Roma, animata da nuovi progetti e speranze. Il suo stile di insegnamento trasmetteva un'idea di Università che oggi appare particolarmente importante ripensare: un luogo di studio impegnativo e imprevedibile, una comunità personale, uno spazio che mette al centro la vita senza pretendere di esaurirla.

SUMMARY

Armando Rigobello taught at the University of Tor Vergata in the early years of the new University of Rome, when it was clearly inspired by innovative projects and hopes. His teaching style conveyed an idea of University which today we should bring back to life: a challenging and unpredictable study place, a personal community, a space that focuses on human life without trying to encompass it.

Armando Rigobello alla LUMSA

di *Francesco Bonini*

È oltre un trentennio di operosa attività, dal 1974 al 2008. Un trentennio e più, 34 anni, di attività in cui l'Università in Italia e nel mondo ha radicalmente cambiato volto e Rigobello sia come studioso, sia come docente, sia come responsabile in importanti ruoli direttivi ha dato un contributo fondamentale proprio a questo complesso cambiamento, che è ancora confusamente in corso.

Molti sono i ricordi personali del professore Rigobello e ne vorrei citare due, quando ero ancora un giovane aspirante ricercatore e salivo le scale erte della sua residenza qui in Borgo Pio e poi ai forum del Progetto Culturale, quando prendeva posizione, in alto, sulla destra, nella "montagna" dell'aula ad emiciclo del Centro Dehon, su a villa Aurelia, circondato da tanti allievi già affermati e interveniva con sintetica lucidità, segno di un impegno ecclesiale e civile che ne ha fatto per tanti un sicuro riferimento.

Proprio perché, lo ha ricordato nella Giornata di studio alla LUMSA mons. Marcelo Sánchez Sorondo, per molti anni illustre nostro Collega, "guardare alle radici è fondamentale per poter operare nel presente e nel futuro", sarà non tanto quello del docente e del filosofo, quanto piuttosto il contributo che ha offerto nelle sue responsabilità alla guida del nostro Ateneo, come predecessore del mio predecessore, al centro di questo breve intervento, che molto deve alle ricerche e all'attenzione documentaria del dott. Claudio Gentile.

Che mi ricorda come recano la firma di Rigobello, nominato Direttore il 7 luglio 1989, il decreto 30 aprile 1990 che istituisce al Facoltà di Lettere e Filosofia e quello che emana il nuovo Statuto della Libera Università, 12 marzo 1991 (pubblicato nella "Gazzetta Ufficiale" del 30 maggio), in virtù della quale assume il titolo di Rettore. È infatti proprio sotto la sua direzione che, formalizzata in questi atti, si compie la seconda fondazione dell'Ateneo, nato con decreto 26 ottobre 1936 n. 1760, come Istituto Superiore di Magistero Maria SS. Assunta.

1. *Una responsabilità precisa*

Sappiamo, per ormai consolidata esperienza, che le persone che operano, che assumono ruoli di responsabilità, si qualificano non tanto nel momento in cui iniziano a ricoprirle, alla loro nomina o elezione, quanto piuttosto quando concludono la loro esperienza, il loro servizio. Vorrei dunque partire dall'ultimo atto del suo doppio mandato, prima di Direttore e consecutivamente di Rettore, che si conclude alla fine dell'anno accademico 1990/1991 ed è formalizzato nel Consiglio di Amministrazione del 16 ottobre 1991. Tra i diversi interventi di ringraziamento non formale¹ vorrei ricordare solamente quello del Direttore Amministrativo, la Dott.ssa Nicolina Jorio, secondo la quale l'illustre accademico «non ha fatto mai pesare il prestigio del suo nome, ma è stato sempre amabile e disponibile nello svolgimento di tutte le pratiche, in ogni momento paziente di fronte ad ogni nostra esigenza e lo ringrazio molto per la sua attenzione, la capacità di ascolto, e anche perché continuerà ad essere presente nella LUMSA».

Armando Rigobello era diventato Direttore dell'Istituto Maria SS. Assunta al momento della improvvisa scomparsa di Giorgio Petrocchi, che aveva ricoperto la carica per ben 18 anni, dal 1971 al 1989², da ultimo spendendosi per la creazione di nuove facoltà e dunque la trasformazione in Università. Il breve interregno è guidato da Margherita Guidacci, ordinario di Lingua e letteratura inglese. La Vice-Direttore tuttavia non è disponibile per la successione, per la malattia che già l'aveva colpita. Nel Consiglio di Amministrazione del 7 luglio 1989, quello stesso «in cui si prende atto della pubblicazione del Decreto Ministeriale in cui il Ministero della Pubblica Istruzione ha accolto la richiesta del Magistero di istituire la Facoltà di Lettere e Filosofia, concretizzando la possibilità di trasformazione dell'Università» – c'è questa significativa sovrapposizione di date – il Prof. Armando Rigobello è nominato Direttore.

Presidente del Consiglio di Amministrazione era il Card. Antonio Javierre Ortas, Bibliotecario e Archivista di Santa Romana Chiesa, e i consiglieri procedono ad una ricognizione dei professori ordinari in

¹ Il card. Javierre Ortas presidente, il vescovo Vincenzo Fagiolo rappresentante della Congregazione per i Religiosi, e i consiglieri prof. Osvaldo Baldacci, prof.ssa Anna Maria Balducci, on. Oscar Luigi Scalfaro.

² Suoi predecessori erano stati Giuseppe Cardinali (contemporaneamente rettore dell'Università di Roma), dal 1939 al 1954, Cornelio Fabro, dal 1954 al 1956, e Ferdinando Milone, fino al 1971.

possessione dei requisiti per essere nominati Direttore. In quel momento il solo ordinario incardinato nell'organico del Magistero Maria SS. Assunta era la già ricordata Margherita Guidacci, che aveva ormai una salute declinante, e quindi come Pro-Direttore aveva declinato la possibilità della nomina; vi erano poi, oltre a Rigobello, che insegnava alla LUMSA dal 1974, quattro altri professori ordinari nelle università di Stato: Bruno Luiselli, che insegnava Letteratura Latina alla Sapienza e alla LUMSA dal 1975, Luigi Quattrocchi, Lingua e Letteratura Tedesca a Perugia e alla LUMSA dal 1981, come Edda Ducci, ordinaria di Pedagogia a Roma Tre. Il più giovane Andrea Riccardi, ordinario di Storia del Cristianesimo alla Sapienza, insegnava alla LUMSA Storia Moderna e Contemporanea dal 1983. Il più anziano in ruolo dei cinque professori ordinari compresi tra i docenti del Magistero era appunto Rigobello e tutti i membri del Consiglio concordano con il Presidente nel «riconoscere al Prof. Armando Rigobello doti di equilibrio e di grande umanità, come pure di alta dignità di studioso e di vasta competenza nelle questioni universitarie». Vorrei sottolineare questa lapidaria delibera, che mette in evidenza, senza fronzoli, ma puntando all'essenziale quattro doti per il governo delle Università: l'equilibrio, l'umanità, la dignità di studioso e la competenza nelle questioni gestionali. Quattro doti che peraltro è tanto essenziale quanto difficile tenere in equilibrio. È difficile trovare in una stessa persona ed è difficile anche riportare a sintesi.

2. *Un progetto culturale*

Queste quattro doti le metterà Rigobello rapidamente alla prova perché i mesi – per un totale di due anni – del suo servizio come Direttore e immediatamente a seguire come Rettore sono mesi straordinariamente accelerati, proprio perché bisognava completare, più esattamente bisognava realizzare, il passaggio dal Magistero Maria SS. Assunta alla LUMSA. E dice Rigobello aprendo l'anno accademico 1990/1991: «La LUMSA non è una formula segreta, ma significa Libera Università Maria Santissima Assunta». E tracciando in questa sua seconda prolusione il profilo dell'Università ormai pronta, giustamente in primo luogo pone la questione del sistema universitario che è caratterizzato in Italia dalla presenza di Università tutte pubbliche, statali e non statali, ma anche dal fatto che per queste ultime i contributi «poggiamo sulle sabbie mobili. Dobbiamo verificare con vivo rammarico – osserva – che non è

stata ancora varata la legge sulle Università non statali; ciò significa che fino a quando non c'è la legge anche i contributi per le nostre università rimangono fermi. Ci auguriamo che quanto prima i due rami del Parlamento approvino la legge in questione, auspicata fin dal luglio del 1982, in modo che ci sia una maggiore giustizia distributiva tra Università statali e Università non statali, e quindi tra soggetti delle une e delle altre Università». Sottolineata giustamente la questione delle risorse e dei finanziamenti e la necessità di provvedere in maniera equilibrata a questo sistema universitario caratterizzato da soggetti diversi ma tutti quanti costituzionalmente riconosciuti e collaboranti al medesimo fine, sottolinea “e ciò è assai più importante” anche la necessità per la nuova Università, che è il già radicato Magistero, di essere fedele alla sua identità ed anzi di espanderla nel contesto, nel sistema universitario: «è indispensabile – conclude – la messa a punto di un chiaro progetto educativo e scientifico, che dia alla LUMSA una precisa fisionomia nel campo della cultura cristiana e cattolica, ne garantisca il perseguimento delle finalità istituzionali, intese a promuovere la formazione integrale della persona».

E questo elemento identitario è proprio quanto Rigobello garantisce in questo passaggio, che è anche un passaggio doppiamente anniversario: è il 50° anniversario della fondazione del Magistero Maria SS. Assunta come presidio di libertà in un quadro tendenzialmente totalitario e nello stesso tempo è anche il centenario della fondatrice del Magistero, della Madre Tincani, con il suo progetto educativo e di affermazione valoriale. Lo ricorda nella sua prima prolusione, il 18 dicembre 1989, quando comincia a delineare il profilo di «una Università umanistica con una Facoltà di Magistero ristrutturata e una nuova Facoltà di Lettere e Filosofia». Ripercorrendo il profilo storico del primo cinquantennio e le indicazioni di Luigia Tincani delinea: «una Università che, nell'ordinamento istituzionale comune alla concezione cristiana della vita e della realtà come premessa e come ideale regolativo [...] il rigore della ricerca, la correttezza metodologica dovrebbero essere un elemento costitutivo della stessa spiritualità, mentre l'orientamento umanistico e cristiano rimarrebbe il polo intenzionale ed insieme la pre-comprensione su cui si strutturano gli insegnamenti e le ricerche. Vorremmo riassumere in un'espressione – conclude – uno stile di vita universitaria che vale per l'oggi come per il domani: autonomia di metodi, testimonianza di principi. Risalendo alla sorgente interiore di questo stile, ritroviamo il noto motto domenicano “contemplata aliis tradere”: consegnare, trasmettere agli altri nel fervore della vita univer-

sitaria e nei modi che le sono propri ciò di cui ci siamo arricchiti nel silenzio della ricerca e della contemplazione». Stile: ecco che ricorre questo dato-chiave.

Per la quale peraltro lo spazio è stretto. È un biennio straordinariamente affollato, un biennio di torsione – come si potrebbe dire con un'espressione storico-politica – in cui il piano dei valori ed il piano delle forme, delle istituzioni, sono chiamati a convergere nuovamente su un progetto che è antico, ma che è anche nello stesso tempo nuovo, una seconda fondazione.

3. Le scelte di indirizzo

E così si sviluppa un intenso lavoro collettivo per provvedere la nuova Università intanto di nuovi ruoli e poi anche ovviamente di una nuova offerta didattica nel ri-modulato e ri-lanciato progetto educativo e culturale. In primo luogo è necessario adeguare i ruoli ai necessari requisiti. Così nei primi mesi del 1990 si formalizza la procedura di trasferimento che appunto provvede il Magistero, ormai Università, di due nuovi professori ordinari, Carmela Di Agresti (dall'Università di Bari) e Giuseppe Dalla Torre (dall'Università di Bologna), differendo un terzo posto di trasferimento, che poi sarà ricoperto da Maria Grazia Bianco (dall'Università di Macerata), all'anno successivo, come sarà effettivamente deliberato nel maggio 1991.

Lo strategico Consiglio di Amministrazione del 15 marzo 1990 formalizza la procedura di chiamata per trasferimento di Dalla Torre e Di Agresti, l'istituzione della Facoltà di Lettere e Filosofia e la trasformazione dell'Istituto in Libera Università. Viene così attuato il disposto normativo del decreto del Presidente del Consiglio 12 maggio 1989, che recava il II piano quadriennale di sviluppo dell'Università per gli anni 1986-1990.

Nello stesso tempo si comincia a delineare il quadro della nuova Facoltà di Lettere e Filosofia e quindi della nuova offerta formativa della medesima. Viene creato un Comitato Tecnico Ordinatore, inizialmente presieduto da Giuseppe Dalla Torre e successivamente presieduto dallo stesso Rigobello nel momento in cui lascerà la carica di Rettore. Sono previsti tre corsi di laurea, in Lettere, con tre indirizzi, antico, moderno ed europeo, in Filosofia e in Scienze della Comunicazione, cui si affiancano i due diplomi universitari in giornalismo e in tecnica pubblicitaria. La LUMSA dimostra così di intercettare le

frontiere più innovative dello sviluppo universitario, collocandovici peraltro secondo una prospettiva peculiare e molto riconoscibile.

Questa offerta formativa si sviluppa in qualche modo per contaminazione del nucleo originario del Magistero e in coerente sviluppo con lo stesso: avviata dal Rettore Rigobello è dallo stesso sviluppata come presidente del comitato ordinatore. L'indirizzo di uno sviluppo coerente con il disegno di una "università umanistica" è confermato dalla decisione formalizzata nella seduta del Consiglio di Amministrazione del 28 maggio 1991, quando è cortesemente declinata l'offerta di inserire nella nuova LUMSA i corsi di laurea di area medica che poi daranno vita ad un'altra Università, il Campus Bio-Medico.

La LUMSA in un momento cruciale della sua storia – cioè questo momento di passaggio – sceglie come linea strategica quella di concentrarsi e sviluppare il progetto formativo e culturale iniziale, formare i formatori ed educare gli educatori, al fine di migliorare la qualità e la vita sociale, allargando progressivamente e coerentemente il ventaglio dell'offerta formativa. Infatti attualmente la LUMSA – proprio per questo processo di allargamento continuo – dalla prima focalizzazione su quelle che mi piace chiamare le "scienze della persona" si è progressivamente allargata alle "scienze della persona in comunità", sempre a partire dall'idea iniziale³, che contempla appunto un armonico investimento su quelle che si definiscono in maniera un poco più prosaica "scienze umane" e "scienze sociali".

La presa di servizio, all'inizio dell'anno accademico 1991/92, come si è visto, dei due nuovi professori ordinari rende possibile la nomina a Rettore di un professore ordinario incardinato nella nuova Università, così da sancirne anche formalmente l'autonoma vitalità. Ritorniamo così al momento nel quale siamo partiti, ovvero al Consiglio di Amministrazione del 16 ottobre 1991, in cui è all'ordine del giorno la nomina del Rettore per il successivo triennio, ai sensi dello Statuto. Il Rettore Rigobello dà lettura del verbale del Consiglio di Facoltà di Magistero, che era la Facoltà già strutturata – mentre la Facoltà di Lettere era in fase di ordinamento – in cui lo stesso aveva dichiarato che il suo mandato poteva dichiararsi concluso e proposto «alla carica di futuro Rettore il Prof. Giuseppe Dalla Torre in quanto ordinario di prima fascia presso la nostra Università».

³ G. Dalla Torre, *Dal Magistero Maria Ss. Assunta alla Libera Università Maria Ss. Assunta. Storia di un'idea*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011. Si veda anche G. Ignesti, *Libera Università degli Studi "Maria Ss. Assunta" Roma*, in *Storia delle Università in Italia*, a cura di G. P. Brizzi, P. Del Negro, A. Romano, Sicania, Messina vol. III, pp. 531-33.

Le ragioni fondamentali di questa proposta sono – secondo il rettore Rigobello – due: la prima è «l'opportunità che un docente di ruolo interno alla LUMSA assuma la piena responsabilità della guida scientifica della nostra istituzione accademica; la seconda il riconosciuto spessore scientifico, umano e cristiano del Prof. Dalla Torre come garanzia sicura per il perseguimento delle finalità scientifico-culturali e formative della LUMSA». Parole, come possiamo testimoniare, assolutamente probanti e confermate dall'esperienza.

Si svolge un breve dibattito e – come è tipico dei Consigli di Amministrazione, che hanno delle dinamiche assolutamente peculiari – sempre qualcheduno – già era stato così per la nomina del Prof. Rigobello – si chiede: «Ma quali possono essere gli altri candidati a questo ruolo?». Pazientemente il Rettore ricorda che potevano essere due i candidati, o più esattamente le candidate alternative: Margherita Guidacci, che era appena uscita dai ruoli, e Carmela Di Agresti, Preside della Facoltà di Magistero, essendo Maria Grazia Bianco ancora non ufficialmente nei ruoli dell'Università perché il suo trasferimento, già deliberato, sarebbe stato effettivo a partire dalla data del 1° novembre, allora inizio dell'anno accademico.

Si tratta di un passaggio in realtà Formale: ovviamente il Consiglio di Amministrazione è unanime nella scelta, «a patto che il Prof. Rigobello continui nel suo servizio alla nostra istituzione». E gli farà eco il 14 novembre Dalla Torre nel Consiglio di Facoltà, rinnovando «il pensiero di gratitudine per il lavoro da lui compiuto nell'espletamento del suo incarico di primo Rettore della LUMSA e il ringraziamento per quanto egli continuerà a fare per gli studenti e per l'università nella sua realtà di Maestro nella sua disciplina e Maestro di vita». Con la maiuscola.

Questo vincolo di ulteriore impegno immediatamente l'Università e in concreto Giuseppe Dalla Torre mette a frutto compiendosi la staffetta alla guida del Comitato Tecnico Ordinatore della nuova Facoltà di Lettere.

Nuova Facoltà ben articolata al proprio interno, che affianca quella di Magistero, che risulta dalla ristrutturazione del preesistente Istituto, con i corsi di laurea in Scienze dell'Educazione (che prende il posto di Pedagogia) e Lingue e letterature straniere, affiancate dalla trasformazione in diploma universitario delle due scuole promosse dall'Usmi e dalla Firas e da tempo assunte dal Maria Assunta, nel 1973 la scuola per educatrici professionali e nel 1977 quella per assistenti sociali, che dal 1984 è affiancata dalla sezione di Palermo S. Silvia, in convenzione con l'Opcer. Contestualmente sono delineate altre proposte di corsi diplo-

ma, tra cui quello, nel quale terrò qualche anno dopo il mio primo insegnamento alla LUMSA, in Operatore della pubblica amministrazione,

La caratteristica anche in questa responsabilità dell'azione di Rigobello è svolgere un lavoro molto puntuale e molto rapido perché – si legge nel verbale del Consiglio di Amministrazione del dicembre 1993 la cui lettura devo ancora una volta al dott. Gentile – «è raro che si verifichi nelle Università che un Comitato Ordinatore nel giro di due soli anni vari lo statuto della nuova Facoltà, avvii i corsi e metta la Facoltà in condizione di muoversi con autonomia propria».

Rigobello lascia così in breve la guida del Comitato Tecnico Ordinatore della Facoltà di Lettere per missione compiuta e questo ci dà la misura della persona, che non rimane vincolata alle poltrone, ma svolge un compito di servizio, e lo svolge al meglio, lasciando poi nelle mani di coloro che dovranno gestirlo – in primis la preside Bianco – il lavoro, istruendolo nella maniera più adeguata. Questo vale sia nel design dei corsi di laurea e di diploma, di cui si è appena detto, con la loro evidente portata innovativa, che si riflette poi anche in quelli della rinnovata parallela Facoltà, ma anche per la costruzione di un corpo docente. Vengono così chiamati, tra gli altri, da associati Onorato Grassi e Paolo Martino, la nostra decana, Benedetta Papasogli, che lascia da ricercatrice il Maria Assunta per tornare alla LUMSA, dopo avere vinto la cattedra a Messina, Giuseppe Ignesti, ordinario di Storia delle relazioni internazionali, la filologa germanica Loredana Lazzari, che saranno Pro-Rettori, Giuseppina Cardillo Azzaro e Alberto Monticone.

Fondamentale poi per lo sviluppo dell'Università, l'acquisizione di nuovi spazi, con l'approvazione del contatto di locazione dell'ex scuola pontificia di piazza delle Vaschette, approvata nella stessa seduta del 12 marzo 1991 che sancisce l'adozione del nuovo statuto. Insomma si compie la seconda fondazione.

4. *Filosofia e testimonianza*

Gli importanti impegni di gestione di questi anni intensi non comportano un'attenuazione dell'impegno didattico: anzi. Il profilo di gestore di Università in questo passaggio decisivo, si riverbera nell'attività di docente, che si svolge con grande fecondità per molti molti anni a venire. Per l'anno accademico 1989/90 emblematico il titolo dell'insegnamento di filosofia morale: "Dalla crisi della morale prescrittiva alla vita come testimonianza". È peraltro, ancorché emblematico, un

tema che si inserisce in un percorso di lunga lena, il trentennio e più che abbiamo ricordato in apertura. Il primo corso di Filosofia morale, per l'anno accademico 1974-'75 verteva su: "Il linguaggio morale: strutture e problemi". Un corso di profumo socratico. Che traccia una linea che si conclude nell'ultimo corso⁴, professato nell'anno accademico 2008/2009, di Filosofia Teoretica, con ormai la sigla disciplinare M-FIL/01. Il tema è: "Pensare, conoscere, sperare. La condizione umana". Credo che sia anche il miglior titolo per riassumere l'esperienza accademica di Armando Rigobello, ma anche il profilo di un maestro, e in particolare il suo contributo alla seconda fondazione della Libera Università Maria SS. Assunta.

Francesco Bonini

SOMMARIO

Rigobello ha trascorso buona parte della sua vita accademica alla LUMSA, di cui è stato anche Rettore. Alla nascita della LUMSA negli anni '90 e al fondamentale contributo dato da Rigobello al passaggio dall'Istituto "Maria Assunta" all'attuale situazione è dedicato principalmente il presente saggio, che ripercorre, attraverso l'analisi di documenti ufficiali e lettere, i passi compiuti e gli incarichi istituzionali ricoperti. Ne esce una figura di alto profilo morale e scientifico, che ha segnato profondamente la vita accademica e che è stato per molti esempio di vita e di intelligenza

SUMMARY

Rigobello was the first President of LUMSA and spent many years of his academical career in this University. The article analyses the origin of LUMSA and the contribution that Rigobello gave in the transition from the Istituto "Maria Assunta" to the current institution. Official documents and letters are examined to show up the his role and the tasks he carried out in the development of Lumsa. His relevance as a high level personality, moral and scientific, is the main topic of this study. Rigobello deeply influenced the academic life and was a living and intellectual example for students, professors and administrative staff.

⁴ Rigobello tiene successivamente i seguenti insegnamenti: Filosofia morale, Antropologia filosofica, Filosofia teoretica.

BIBLIOGRAFIA SCIENTIFICA DI ARMANDO RIGOBELLO (1924-2016)

A cura di Matteo De Boni e Tommaso Valentini

Una prima bibliografia, esplicitamente limitata agli scritti di natura scientifica, includendo solo parzialmente interventi di carattere non strettamente filosofico, è stata curata da Giovanni Salmeri: cfr. *Bibliografia degli scritti di Armando Rigobello (1947-1994)*, in Antonio Pieretti (a cura di), *Estraneità interiore e testimonianza. Studi in onore di Armando Rigobello*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, pp. 19-42. Nella presente bibliografia scientifica i curatori hanno scelto di inserire tutti gli scritti di Armando Rigobello, reperiti nella sua biblioteca personale e nei suoi archivi, escludendo soltanto i numerosi articoli pubblicati su quotidiani e riviste non accademiche. All'interno di ciascuna sezione è stato seguito l'ordine cronologico. Sono stati catalogati 70 anni di produzione: dal primo dattiloscritto inedito risalente al 1945 (la prima dissertazione accademica) fino al 2015, anno di pubblicazione dell'ultimo testo. Ringraziamo il dott. Poliziano Frati e il dott. Ruslan Andriyeshyn per avere messo a disposizione gli archivi personali del Professore.

I. SCRITTI DI ARMANDO RIGOBELLO

1. Volumi e monografie

- *Il contributo filosofico di E. Mounier*, Bocca Editori, Roma 1955, p. 143 (Collana: Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Padova, 1).
- *La storia nella coscienza della gioventù*, AVE, Roma 1955, p. 115 (Collana: Biblioteca di cultura).
- *Introduzione ad una logica del personalismo*, Liviana, Padova 1958, p. 63 (Collana: Quaderni dell'Istituto di Pedagogia dell'Università di Padova) [testo confluito ed ampliato nel volume del 1971].
- *L'intellettualismo in Platone*, Liviana, Padova 1958, p. 127 (Collana: Biblioteca di cultura).
- *L'itinerario speculativo dell'umanesimo contemporaneo*, Liviana, Padova 1958, p. 119 (Collana: Quaderni dell'Istituto di Pedagogia dell'Università di Padova).
- *La filosofia americana contemporanea*, SEI, Torino 1960, p. 138 (Collana: I classici della filosofia e della pedagogia).
- *Camus*, trad. in casigliano da Alberto José Vaccaro, Columba, Buenos Aires 1961, p. 85 (Colección Hombres Inquietos, 2).

- *Albert Camus*, Istituto Editoriale del Mezzogiorno, Napoli 1963, p. 123 [traduzione del volume *Camus* del 1961].
- *I limiti del trascendentale in Kant*, Silva, Milano 1963 (Collana: Accademica, 3), pp. XXIV-402. [Volume tradotto in tedesco nel 1968].
- *Die Grenzen des Transzendentalen bei Kant*, hrsg. von Helmut Kuhn mit Franz Wiedmann und Ilse Müller-Strömsdörfer, Verlag Anton Pustet, München und Salzburg 1968, p. 311 (Collana: Epimeleia. Beiträge zur Philosophie, Band 13) [traduzione tedesca del volume del 1963, con una nuova Prefazione].
- *Legge morale e mondo della vita*, Abete, Roma 1968, p. 370 (Collana: Itinerari critici, 7).
- *Struttura e significato*, La Garangola, Padova 1971, p. 460 (Università di Parma. Istituto di Scienze Religiose. Collana: Filosofia e religione, 1).
- *Linee per una antropologia prescolastica*, Antenore, Padova 1972, p. 82 (Pubblicazioni dell'Istituto di Storia della Filosofia e del Centro per ricerche di Filosofia medioevale, nuova serie 12).
- *Modelli storiografici di educazione morale*, Edizioni Framma's, Chiaravalle Centrale 1972, p. 359.
- *Dal romanticismo al positivismo*, in *Storia del pensiero occidentale*, Marzorati, Milano 1974, vol. V, p. 423.
- *Camus tra la miseria e il sole*, Il Tripode, Napoli 1963, p. 123 (Collana: Studi filosofici) [riedizione senza modifiche del volume *Albert Camus* del 1963].
- *L'impegno ontologico. Prospettive attuali in Francia e riflessi nella filosofia italiana*, Armando, Roma 1977, p. 190 (Collana: Filosofia e problemi d'oggi, 63).
- *Il futuro della libertà*, Edizioni Studium, Roma 1978, p. 144 (Collana: Qualità della vita, 4)
- *Perché la filosofia*, La Scuola, Brescia 1979, p. 143 (Collana: Perché. Saggi sui fondamenti della cultura) [III edizione corretta 1983; V edizione riveduta e ampliata, 1997; volume tradotto in tedesco nel 1999 e in spagnolo nel 2000].
- *Kant. Che cosa posso sperare*, Edizioni Studium, Roma 1983, p. 174 (Collana: Interpretazioni, 5).
- *Certezza morale ed esperienza religiosa*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1983, p. 110 (Collana: "Teologia e Filosofia", VIII).
- *L'immortalità dell'anima*, La Scuola, Brescia 1987, p. 177 (Collana: Itinerari filosofici).
- *Autenticità nella differenza*, Edizioni Studium, Roma 1989, p. 145 (Collana: La dialettica).
- *Oltre il trascendentale*, Fondazione Ugo Spirito, Roma 1994 (Collana: Biblioteca scientifica).
- *Vom Ursprung und Sinn des Philosophierens. Aufgabe und Rechtfertigung der Philosophie in unserer Gegenwart*, hrsg. von Adolf Anselm Schurr, Ars Una, Neuried 1999, p. 182 (Collana: Die geistige Herkunft Europa, Stimmen der Philosophie).
- *El porqué de la filosofía*, Traducción de José Manuel García de la Mora, Caparrós Editore, Madrid 2000, p. 160 (Collana: Colección Esprit).
- *L'estraneità interiore*, Edizioni Studium, Roma 2001, p. 189 (Collana: La dialettica).

- *Immanenza metodica e trascendenza regolativa*, Edizioni Studium, Roma 2004, p. 92 (Collana: La dialettica).
- *L'apriori ermeneutico. Domanda di senso e condizione umana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 102.
- *Prossimità e ulteriorità. Una ricerca ontologica per una filosofia prima*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, p. 112.
- *L'intenzionalità rovesciata. Dalle forme della cultura all'originario*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, p. 102.
- *L'insuperabile singolarità dell'avventura umana. Dalla determinazione completa alla rottura metodologica*, Il ramo, Rapallo 2010, p. 32.
- *Struttura ed evento. Tempo di vivere, tempo di dare testimonianza alla vita, la vita come testimonianza*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, p. 90.
- *Dalla pluralità delle ermeneutiche all'allargamento della razionalità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014, p. 58.

2. Libri a cura di Armando Rigobello

- Platone - Senofonte - Aristotele, *Il messaggio di Socrate*, a cura di Armando Rigobello, La Scuola, Brescia 1957, pp. XXXI-109 [VII edizione: 1970, pp. XL-118; Ultima edizione: 2001, p. 128 (Collana: II Pensiero).
- AA. VV., *Ricerche sul trascendentale kantiano*, a cura di Armando Rigobello, Antenore, Padova 1973, pp. VIII-276.
- AA. VV., *Ricerche sul "regno dei fini kantiano"*, a cura di Armando Rigobello, Bulzoni, Roma 1974, p. 436.
- *Il personalismo*, Scelta antologica a cura di Armando Rigobello, Gaspare Mura e Marco Ivaldo, Città Nuova, Roma 1978, p. 321 (Collana: Idee, 6).
- Luigi Stefanini, *Personalismo sociale*, Introduzione di Armando Rigobello, Edizioni Studium, Roma 1979, pp. XXVI-134 (La dialettica, 2).
- AA. VV., *Studi di ermeneutica*, a cura di Armando Rigobello, Città Nuova, Roma 1979, p. 290.
- AA. VV., *Persona e norma nell'esperienza morale*, a cura di Armando Rigobello, Japadre, L'Aquila 1982, p. 333 (Nomoi, 5).
- AA.VV., *Lessico della persona umana*, a cura di Armando Rigobello, Edizioni Studium, Roma 1986, pp. X-342 (Collana: La Cultura, 32).
- AA. VV., *Soggetto e persona. Ricerche sull'autenticità dell'esperienza morale*, a cura di Armando Rigobello, Anicia, Roma 1988, p. 282 (Collana: Filosofia e società).
- AA.VV., *Carta dei fondamentali valori umani*, a cura di Armando Rigobello, Nova Spes, Roma 1989, p. 65.
- AA. VV., *Per una cultura del valore*, a cura di Armando Rigobello, Nova Spes, Roma 1989, p. 106 [con contributi di G. Calcaterra, L. Lepri, V. Mathieu, A. Rigobello, M.R. Saulle, P. Valenza].
- AA. VV., *Interiorità e comunità. Esperienze di ricerca in filosofia*, a cura di Armando Rigobello, Edizioni Studium, Roma 1993, p. 339 (Collana: La Cultura, 51).
- AA. VV., *La persona e le sue immagini*, a cura di Armando Rigobello, Urbaniana University Press, Roma 1999, p. 216. Testi di Luigi Alici, Marco Buzzoni, Marco

- Ivaldo, Francesco Miano, Paolo Nepi, Giuseppe Patella, Carlo Vinti.
- AA. VV., *L'altro, l'estraneo, la persona*, a cura di Armando Rigobello, Urbaniana University Press, Roma 2000, p. 250. Testi di Emilio Baccharini, Massimo Borghesi, Gianni Dotto, Antonello La Vergata, Angelo Marocco, Paolo Miccoli, Armando Rigobello, Giovanni Salmeri.
 - AA. VV., *Le avventure del trascendentale*, a cura di Armando Rigobello, Rosenberg & Sellier, Torino 2001, p. 144 [Centro di Studi Filosofici di Gallarate]. Testi di Angelo Crescini, Angelo Marchesi, Aniceto Molinaro, Antonio Pieretti, Silvestro Marcucci, Rita Ratissa, Armando Rigobello, Carmelo Vigna.
 - AA. VV., *Umanità e moralità*, a cura di Armando Rigobello, Edizioni Studium, Roma 2001, p. 118. Testi di Angelo Marocco, Francesco Miano, Carmelo Pandolfi, Graziano Perillo, Giovanni Salmeri, Tommaso Valentini.

3. Volumi tradotti in italiano

- Louis Meylan, *L'educazione umanistica e la persona. Saggio di una filosofia dell'insegnamento umanistico*, a cura di Armando Rigobello, La Scuola, Brescia 1958, p. 306 (Collana: Meridiani dell'educazione). [Titolo originale: *Les humanités et la personne. Esquisse d'une philosophie de l'enseignement humaniste*, Éditions Delachaux et Niestlé S.A., Neuchâtel et Paris].
- Helmut Kuhn, *Socrate. Indagini sull'origine della metafisica*, a cura di Armando Rigobello, Fabbri, Milano 1969, p. 230 [Titolo originale: *Socrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, Verlag die Runde, Berlin 1934].
- Martin Heidegger, *Pensiero e Poesia*, Introduzione, traduzione e commento di Armando Rigobello, Armando, Roma 1977, p. 82 [Titolo originale: *Aus der Erfahrung des Denkens*]. Il volume è stato riedito nel 2000 presso le edizioni Città Nuova (Roma) con il titolo *L'esperienza del pensare*.
- Sergej Hessen, *Diritto e morale, nel liberalismo, nel socialismo, nella democrazia, nel comunismo*, Introduzione e note di Armando Rigobello, Armando, Roma 1978, p. 144 [Titolo originale: *Prawo i moralność*] (Collana: Filosofia e problemi d'oggi, 71)
- Karol Wojtyła, *L'uomo nel mondo. Scritti e discorsi per una valutazione delle realtà e del pensiero moderno*, a cura di A. Rigobello, Armando, Roma 1981, p. 178 (Collana: Politica e storia, 11).
- Karol Wojtyła, *Persona e atto*, Testo definitivo stabilito in collaborazione con l'autore da Anna-Teresa Tymieniecka, Introduzione all'edizione italiana di Armando Rigobello, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, p. 341 (Collana: Teologia e filosofia, 3).
- Immanuel Kant, *Realtà ed esistenza. Lezioni di Metafisica: Introduzione e ontologia*, Testo tedesco a fronte, Introduzione, traduzione e note di A. Rigobello, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, p. 173.
- Immanuel Kant, *Realidade e existência. Lições de Metafisica: Introdução e Ontologia*, Introdução, tradução e notas de edição italiana Armando Rigobello, tradução de Adauray Fiorotti, Paulus, São Paulo 2002.

4. *Articoli, saggi in volumi collettanei, recensioni***1947**

- *Corporativismo intellettuale nel Medioevo*, in *La Sorgente*, n. 7, 1947, pp. 1-4.
- *Pedagogia deweyana invito alla certezza*, in *La Sorgente*, n. 3, 1947, pp. 1-4.

1949

- *Il concetto cristiano di persona*, in *Palestra del clero*, n. 1, 1949, pp. 21-24.
- *Il concetto cristiano di persona*, in *Palestra del clero*, n. 2, 1949, pp. 64-67.
- *L'insufficiente ricerca dei valori umani nella filosofia del secolo scorso e contemporanea*, in *Palestra del clero*, n. 13, 1949, pp. 794-799.

1950

- *Epoca di transizione*, in *Studium*, anno XLVI, n. 7-8, 1950, pp. 3-6.
- *L'ideale e il possibile nell'azione politica*, in *Scuola e vita*, n. 11, 1950, pp. 571-580.

1951

- *Attualità di un dialogo di un umanista*, in *Humanitas*, anno VI, n. 2, 1951, pp. 163-165.
- *Contributo filosofico del personalismo sociale di Emmanuel Mounier*, in *Humanitas*, anno VI, n. 3, 1951, pp. 268-277.
- *Dall'estetismo alla politica dell'equilibrio*, in *Studium*, anno XLVII, n. 5, 1951, pp. 267-275.
- *La disciplina dell'esistenza*, in *Studium*, anno XLVII, n. 1, 1951, pp. 29-36.
- *Oltre lo storicismo*, in *Studium*, anno XLVII, n. 10, 1951, pp. 556-569.
- *Ricchezza e povertà della metafisica classica*, in *Humanitas*, anno VI, n. 11, 1951, pp. 1078-1092.

1952

- *Ultime pubblicazioni di L. Lavelle*, in *Giornale di Metafisica*, anno VII, n. 4, 1952, pp. 501-510.
- *Recensione a Jean, Lacroix, Marxisme, existentialisme personnalisme* [P.N.F., Paris 1950], in *Giornale di Metafisica*, anno VII, n. 2, 1952, pp. 257-260.

1953

- *Oggettivare una inquietudine*, in *Humanitas*, anno VIII, n. 6, 1953, pp. 560-566.
- *Recensione a Pietro Prini, Introduzione alla metafisica di A. Rosmini*, in *Studia patavina*, anno I, n. 3, 1953, pp. 499-504.
- *Recensione al volume Il problema della filosofia oggi*, Atti del XVI Congresso Nazionale di Filosofia, in *Giornale di Metafisica*, anno VII, n. 6, 1953, pp. 704-714.

1954

- *I valori della persona nell'insegnamento della storia*, in *Rassegna di pedagogia*, anno XII, n. 2-3, 1954, pp. 161-167.
- *La storia nella coscienza della gioventù italiana*, in *Humanitas*, anno IX, n. 7, 1954, pp. 658-664.

- *Storia e metafisica nel pensiero di U.A. Padovani*, in *Giornale di Metafisica*, anno DC, n. 2, 1954, pp. 158-165.
- *Recensione a Maria Teresa Antonelli, Ricerca e verità* [Istituto di Propaganda Libraria, 1953], in *Studia Patavina. Rivista di Filosofia e Teologia*, anno II, n. 1, gennaio-aprile 1954, pp. 143-46.
- *Recensione a Gustavo Bontadini, Dal problematicismo alla metafisica* [Marzorati, Milano 1952], in *Giornale di Metafisica*, anno IX, n. 4-5, 1954, pp. 583-588.
- *Recensione a Erwin Panofsky, Idea. Contributo alla storia dell'estetica* [La Nuova Italia, Firenze 1952], in *Giornale di Metafisica*, anno DC, n. 3, 1954, pp. 354-356.

1955

- *Attivismo ed interiorità*, in AA. VV., *L'attivismo pedagogico*, La Scuola, Brescia 1955, pp. 209-211 [Atti del II Convegno di Scholé - Centro di Studi Pedagogici fra Docenti Universitari Cristiani].
- *Il congresso internazionale di filosofia "Antonio Rosmini"*, in *Rassegna di Pedagogia*, anno XIII, n. 4, 1955, pp. 326-330.
- *Il problema della conoscenza in Rosmini*, in *L'Italia che scrive*, n. 6, 1955, pp. 121-122.
- *L'attualità della "teosofia" rosminiana in una recente interpretazione*, in *Giornale di Metafisica*, anno IX, n. 6, pp. 158-165.
- *La intenzionalità ontologica della conoscenza in A. Rosmini*, in *Sapienza*, anno VIII, n. 6, 1955, pp. 621-625.
- *Ragione pratica delle masse e ragione speculativa degli individui*, in AA. VV., *La problematica politico-sociale in A. Rosmini*, Fratelli Bocca Editore, Roma 1955, pp. 371-375 [Atti dell'Incontro Internazionale Rosminiano].
- *Recensione a Giuseppe Toffanin, L'umanesimo al Concilio di Trento* [Zanichelli, Bologna 1955], in *Humanitas*, anno X, n. 8, 1955, pp. 837-840.

1956

- *Attivismo ed interiorità*, in AA. VV., *L'attivismo pedagogico*, La Scuola, Brescia 1956, pp. 209-211 [Atti del II Convegno di Scholé - Centro di Studi Pedagogici fra Docenti Universitari Cristiani].
- *È possibile una metafisica? Come si pone "oggi" il problema della metafisica?*, in *Giornale di Metafisica*, anno XI, 1956, pp. 718-724.
- *Fondazione non storicistica della "contemporaneità" della storia*, in *Sapienza*, anno IX, n. 6, 1956, pp. 462-468.
- *Genesi dell'intellettualismo classico nel pensiero presocratico*, in *Studia patavina*, anno IV, n. 2, 1956, pp. 284-312.
- *Idea europea e concetto di nazione*, in *Humanitas*, n.s., anno XI, n. 10-11, 1956, pp. 922-924, 949-950, 960, 990-992.
- *Il personalismo educativo di Luigi Stefanini*, in *Rassegna di Pedagogia*, anno XIV, n. 1, 1956, pp. 8-11.
- *Inactualidad de San Agustín*, in *Augustinus*, anno I, n. 2, 1956, pp. 249-253.
- *Luigi Stefanini storico dell'estetica*, in *Rivista di estetica*, anno I, n. 2, 1956, pp. 123-146 [Raccolto nel volume del 1971 *Struttura e significato*].
- *Prospettive teoretiche di una recente pubblicazione italiana su Blondel*, in *Giornale di Metafisica*, anno XI, n. 2, 1956, pp. 198-203.

- *Umanesimo del limite*, in AA. VV., *Le basi culturali dell'unità europea / Die kulturellen Grundlagen der Einheit Europas*, Sammelband der 1. internationalen Studententagung, Istituto Internazionale «Antonio Rosmini», Athesia, Bolzano, pp. 235-246.
- *Luigi Stefanini: l'uomo*, in *Il Fuoco*, n. 1, gennaio-febbraio 1956, pp. 3-4.

1957

- *Aspetti e problemi della Pedagogia sperimentale*, in *Ricerche didattiche*, anno VII, 1957, pp. 1-24.
- *La crisi del trascendentale estetico*, in AA.VV., *Atti del II Congresso Internazionale di Estetica (1956)*, ediz. della *Rivista di estetica*, Venezia 1957, pp. 121-124.
- *La nozione di sperimentazione pedagogica e la crisi del concetto di pedagogia* [Atti del III Convegno di Scholé - Centro di Studi Pedagogici fra Docenti Universitari Cristiani, 1956], *La sperimentazione in pedagogia*, La Scuola, Brescia 1957, pp. 239-247.
- *La sofistica come intellettualismo strumentale*, in *Studia patavina*, anno V, n. 1, 1957, pp. 99-124.
- *L'intellettualismo come ideale: Socrate*, in *Studia patavina*, anno V, n. 2, 1957, pp. 301-332.
- *L'itinerario speculativo dell'antiumanesimo*, in *Sapienza*, anno X, n. 1-2, 1957, pp. 52-70.
- *Prospettive storiografiche sul pensiero di A. Rosmini*, in AA.VV., *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia "Antonio Rosmini"*, Sansoni, Firenze 1957, pp. 1037-1045.
- *Segnalazioni bibliografiche*, in *Rassegna di Pedagogia*, anno XV, n. 1-2, 1957, pp. 1-7.
- *Teoría del conocimiento y fenomenología del espíritu en S. Agustín*, in *Augustinus*, anno II, n. 6, 1957, pp. 241-247.
- *Recensione al volume di Adelchi Attisani, Storia ed educazione* [D'Anna, Messina-Firenze 1956], in *Rassegna di pedagogia*, anno XV, n. 3, 1957, pp. 6-10.
- *Recensione a Luciana Vigone, L'etica del senso morale in Francis Hutcheson*, [Marzorati, Milano 1954], in *Studia patavina*, anno V, n. 1, 1957, pp. 167-169.
- *Recensione a Lucia Zani, L'etica di Lord Shaftesbury* [Marzorati, Milano 1954] in *Studia patavina*, anno V, n. 2, 1957, pp. 345-347.

1958

- *Fattori ed interpretazioni dello sviluppo storico*, in *Quaderni di Ricerca - Temi di studio a.a. 1957-1958*, FUCI (Federazione Universitaria Cattolica Italiana), pp. 45-57.
- *Sunio o della filosofia*, in C. Cheracci, G. Gozzer, G. Nosengo (a cura di), *Ritorno in Grecia*, Cappelli Editore, Rocca San Casciano 1958, pp. 85-98.
- *Il problematicismo di Ugo Spirito come empirismo coscienziale assoluto*, in *Rassegna di pedagogia*, anno XVI, n. 1, 1958, pp. 1-16.
- *Le "Opere complete di Michele Federico Sciacca"*, in *Sapienza*, anno XI, n. 5-6, 1958, pp. 424-427.
- *Pedagogia del problema morale*, in AA.VV., *Gioventù, libertà e morale*, Pro Civitate, Assisi 1958, pp. 65-78.

- *Recensione ad AA.VV., Atti del Congresso Internazionale di Filosofia “Antonio Rosmini”*, in *Rassegna di Pedagogia*, anno XVI, 1958, pp. 96-100.
- *Recensione ad AA.VV., Problemi della filosofia del diritto nel pensiero dei giovani*, in *Giornale di Metafisica*, anno VIII, n. 3, 1958, pp. 397-400.
- *Recensione ad Antonio Capizzi, Protagora. Le testimonianze e i frammenti* [Sansoni, Firenze 1965], in *Giornale di Metafisica*, anno VIII, n. 3, 1958, pp. 392-394.
- *Recensione ad Alberto Caracciolo, Saggi filosofici* [Genova 1955], in *Rassegna di Pedagogia*, anno XVI, 1958, pp. 72-75.
- *Recensione a Santino Caramella, Commentarii alla Ration Pura*, vol. II: *Il mondo trascendentale* [Palumbo, Palermo 1956], in *Giornale di Metafisica*, anno VIII, n. 5, 1958, pp. 637-640.
- *Recensione a Emilio Pignoloni, Il reale nei problemi della Teosofia di A. Rosmini* [Sodalitas, Stresa 1956], in *Giornale di Metafisica*, anno VIII, n. 5, 1958, pp. 657-660.

1959

- *Automatismo, automazione e problemi umani nel mondo del lavoro*, in *Sapienza*, anno XII, 1959, n. 1, pp. 71-77.
- *Esigenza psicologica ed esigenza storico-culturale nel fatto educativo*, in *Rassegna di Pedagogia*, anno XVII, n. 3, 1959, pp. 250-254.
- *La didattica come tecnica individualizzata*, in AA. VV., *Metodologia e didattica* [Atti del IV Convegno di Scholé-Centro di Studi Pedagogici fra Docenti Universitari Cristiani], *Metodologia e didattica*, La Scuola, Brescia 1959, pp. 239-247.
- *Logicismo contemporaneo ed istanze socratiche*, in *Studium*, anno LV, n. 11, 1959, pp. 734-739; l'articolo è stato pubblicato anche in traduzione spagnola: *Logicismo contemporáneo e instancias socráticas*, in *Augustinus*, anno IV, n. 16, 1959, pp. 529-534.
- *Rilevanza educativa del trascendentale estetico*, in *Rassegna di Pedagogia*, anno XVII, 1959, n. 1, pp. 17-21.
- *Umanesimo e spirito scientifico*, in *Orpheus*, anno VI, n. 1-2, 1959, pp. 51-59.
- *Recensione a Paolo Valori (a cura di), Il pensiero filosofico odierno* [Edizioni Studium, Roma 1959], in *Rassegna di Pedagogia*, anno XVII, 1959, pp. 363-365.
- *Recensione a Nicola Abbagnano, Problemi di sociologia* [Taylor, Torino 1959], *Rassegna di Pedagogia*, anno XVII, 1959, pp. 366-368.
- *Recensione a Mariano Cristaldi, Filosofia e metafisica: studi sull'antimetafisicismo contemporaneo* [Tip. Etna, Catania 1957], in *Studia patavina*, anno VII, n. 3, 1959, pp. 547-549.
- *Recensione a Renato Lazzarini, Intenzionalità e istanza metafisica* [Bocca Editori, Roma 1955], in *Convivium*, nuova serie, 1959, pp. 238-241.
- *Recensione ad Andrea Mario Moschetti, L'unità come categoria* [Marzorati, Milano vol. I: 1952 e vol II: 1959], in *Rassegna di Pedagogia*, anno XVII, 1959, pp. 357-362.
- *Recensione a Luigi Sartori, Teologia della storia* [Gregoriana Editrice, Padova 1956], in *Sapienza*, anno XII, 1959, pp. 221-223.

1960

- *Luigi Stefanini, storico della filosofia moderna e contemporanea*, in AA.VV., *Scritti in onore di Luigi Stefanini*, Liviana, Padova 1960, pp. 69-106 [Articolo confluito nel volume del 1971 *Struttura e significato*].

- *Le concezioni cattoliche moderne sul pluralismo ideologico e la collaborazione culturale con i laici*, in *Notiziario di missilistica fucina*, Corso di cultura 1960: "Cattolici e laici in Italia", anno I – edito dalla FUCI di Parma 1960, pp. 9-14.
- *Dialogo con Rodolfo Arata* nel volume di Rodolfo Arata (a cura di), *I fondamenti del giudizio estetico*, Edizioni Cappelli, Bologna 1960, pp. 83-87.
- *Alle fonti del neotomismo*, in *Sapienza*, anno XIII, 1960, pp. 124-147.
- *Bilancio del personalismo (La "difficile certezza" della metafisica della persona)*, in *Humanitas*, nuova serie, anno XV, n. 3, 1960, pp. 209-215 [Articolo riedito nel volume del 1971 *Struttura e significato*].
- *Bilancio del personalismo (La "ripetizione" del problema)*, in *Humanitas*, nuova serie, anno XV, n. 5, 1960, pp. 439-445 [Articolo riedito nel volume del 1971 *Struttura e significato*].
- *Caratteri del sapere scientifico contemporaneo e possibilità di una cosmologia come metafisica*, in AA.VV., *Il mondo nelle prospettive cosmologica, assiologica, religiosa*, Atti del XIV Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate (1959), Morcelliana, Brescia 1960, pp. 145-153 [Articolo riedito nel volume del 1971 *Struttura e significato*].
- *El perspectivismo social de G.H. Mead*, in *Augustinus*, anno V, n. 19, 1960, pp. 361-368.
- *Il personalismo americano*, in *La filosofia americana contemporanea*, SEI, Torino 1960, pp. 40-57.
- Intervento di Armando Rigobello in AA.VV., *I fondamenti del giudizio estetico*, Cappelli, Bologna 1960, pp. 85-87.
- *La disponibilità come abito etico del rapporto autorità-libertà*, in AA.VV., *Autorité et liberté, actes de la IV^{ème} rencontre Internationale* - Istituto internazionale «Antonio Rosmini», Athesia, Bolzano 1960, pp. 189-191.
- *Libertà, valore, significato*, in *Sapienza*, anno XIII, n. 1-2, 1960 (Atti del Congresso internazionale di Venezia), pp. 351-358.
- *Luigi Stefanini, storico della filosofia moderna e contemporanea*, in AA.VV., *Scritti in onore di Luigi Stefanini*, Liviana, Padova 1960, pp. 69-106 [Articolo confluito nel volume del 1971 *Struttura e significato*].
- *Il Concetto ed il valore della persona*, in *Metodo democratico. Mensile di Politica e Cultura*, n. 3, anno 2, marzo 1960, pp. 7-11.
- *Umanesimo ed antropocentrismo*, in *Rassegna di pedagogia*, anno XVIII, n. 1, 1960, pp. 9-19.
- *Recensione ad Antonio Santucci, Esistenzialismo e filosofia italiana* [Il Mulino, Bologna 1959], in *Humanitas*, nuova serie, anno XV, 1960, pp. 487-488.
- *Morte ed immortalità*, Recensione a Michele Federico Sciacca, *Morte ed immortalità* [Marzorati, Milano 1959], in *Leggere. Mensile bibliografico e di cultura*, n. 5, anno VI, maggio 1960, p. 10.
- *Ancora guelfi e ghibellini*, in *Leggere. Mensile bibliografico e di cultura*, n. 6, anno VI, giugno 1960, p. 40.

1961

- *I. Kant nella storiografia italiana del Novecento / I. Kant in der Geschichte der italienischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, in AA.VV., *Aspetti e problemi del*

- Novecento culturale italiano e tedesco / Erscheinung und Probleme der deutschen und italienischen Kultur des XX. Jahrhunderts*, Atti del II Convegno internazionale di Studi italo-tedeschi, 5-11 aprile 1961, Merano 1961, pp. 333-340.
- *La disponibilità come abito etico del rapporto autorità-libertà*, Actes de la IV^{ème} Rencontre Internationale, 29 Août-2 Septembre 1960 [Institut International d'Études Européennes «Antonio Rosmini»-Bolzano/Bozen], Tipografia Druckerei Athesia, Bolzano 1961, pp. 189-192.
 - *Rilevanza educativa della crisi del trascendentale estetico*, in AA.VV., *L'educazione estetica* [Atti del V Convegno di Scholé-Centro di Studi Pedagogici fra Docenti Universitari Cristiani, 1958], La Scuola, Brescia 1961, pp. 65-68.
 - *Rilevanza educativa del sapere scientifico contemporaneo*, in AA.VV., *L'educazione scientifica* [Atti del VI Convegno di Scholé-Centro di Studi Pedagogici fra Docenti Universitari Cristiani, 1960], La Scuola, Brescia 1961, pp. 113-118.
 - *L'educazione alla «discretio», elemento di un rinnovato personalismo educativo*, in AA.VV., *L'educazione sociale* [Atti del VII Convegno di Scholé-Centro di Studi Pedagogici fra Docenti Universitari Cristiani], La Scuola, Brescia 1961, pp. 171-177.
 - *Il mondo contemporaneo e il problema della salvezza*, in *Quaderni di Ricerca - Temi di studio a.a. 1960-1961*, Introduzione di Enrico Peyretti, FUCI (Federazione Universitaria Cattolica Italiana), 1961, pp. 25-30.
 - *La "paideia" dell'uomo moderno*, in AA. VV., *L'Europa e l'educazione europea*, Edizioni dell'Unione Cattolica Italiana Insegnanti Medi, Roma 1961, pp. 254-264.
 - *Aspetti del problema dell'umangesimo in Polonia*, in *Rassegna di Pedagogia*, anno XIX, n. 3, 1961, pp. 164-169.
 - *Osservazioni sul progetto di programma di filosofia nel liceo classico*, in *I licei e i loro problemi*, anno VII, n. 1-2, 1961, pp. 155-158.
 - *Osservazioni sul progetto di programma di lingua straniera*, in *I licei e i loro problemi*, anno VII, n. 1-2, 1961, pp. 135-138.
 - *Osservazioni sul programma di educazione civica*, in *I licei e i loro problemi*, anno VII, n. 1-2, 1961, pp. 209-211.
 - *Presupposti spirituali per la formazione dell'uomo moderno*, in AA.VV., *L'unification européenne: réalité et problmes, actes de la V^{ème} rencontre internationale* - Istituto internazionale «Antonio Rosmini», Athesia, Bolzano 1961, pp. 233-240 [L'articolo è stato riedito nel volume del 1971 *Struttura e significato*].
 - *Quale senso occorra dare al termine verità affinché abbia significato il rapporto tra verità e libertà*, in AA.VV., *Verità e libertà*, Atti del XVIII Congresso nazionale di filosofia, Palumbo, Palermo 1961, pp. 425-433.
 - *Sapere filosofico e strutture dell'esperienza religiosa*, in AA.VV., *Il problema dell'esperienza religiosa* [Atti del XV Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate (1960), Morcelliana, Brescia 1961, pp. 426-434 [L'articolo è stato riedito nel volume del 1971 *Struttura e significato*].
 - *Una polemica mal posta*, in *Rassegna di Pedagogia*, anno XIX, n. 3, 1961, pp. 193-197; l'articolo è stato riedito con lo stesso titolo nella rivista: *Testimonianze*, 1961, pp. 334-338.
 - *Recensione ad Aain Guy, Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, [Préface de George Bastide, Privat, Toulouse 1956], in *Giornale di Metafisica*, anno XI, 1961, pp. 167-168.

- *Recensione* a Edmund Husserl, *Esperienza e giudizio* [a cura di Ludwig Landgrebe, Silva, Milano 1960], in *Rassegna di Pedagogia*, anno XIX, n. 4, 1961, pp. 298-299.
- *Recensione* a Jean Ladrière, *Les limitations internes des formalismes. Étude sur la signification du théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondements des mathématiques* [Gauthier-Villars, Paris 1957], in *Giornale di Metafisica*, anno XI, 1961, pp. 164-166.
- *Recensione* a Raffaele Laporta, *La libertà nel pensiero di Vincenzo Cuoco* [La Nuova Italia, Firenze 1957], in *Giornale di Metafisica*, anno XI, 1961, pp. 190-191.
- *Recensione* a Marie-Louise Roure, *Logique et métalogue, Essai sur la structure et les frontières de la pensée logique* [Emmanuel Vitte, Paris-Lyon 1957], in *Giornale di Metafisica*, anno XI, 1961, pp. 166-167.
- *Recensione* a Mario Sancipriano, *Il pensiero psicologico e morale di G. L. Vives*, [Sansoni, Firenze 1958], in *Giornale di Metafisica*, anno XI, 1961, pp. 187-188.
- *Recensione* a Giovanni Santinello, *Il pensiero di Niccolò Cusano nella sua prospettiva estetica* [Liviana, Padova 1958], in *Orpheus*, anno VIII, n. 1, 1961, pp. 105-108.
- *Recensione* a Emanuele Severino, *La struttura originaria* [La Scuola, Brescia 1958], in *Giornale di Metafisica*, anno XI, 1961, pp. 189-190.

1962

- *Socrate*, in AA. VV., *Orientamenti Filosofici e pedagogici*, vol. IV, Marzorati, Milano 1962, pp. 1-19.
- *Presupposti spirituali per la formazione dell'uomo europeo*, in AA. VV., *L'Unification Européenne. Réalité et problèmes*, Actes de la Vème Rencontre Internationale, 29 Août - 2 Septembre 1961 [Institut International d'Études Européennes «Antonio Rosmini» - Bolzano/Bozen], Tipografia Druckerei Athesia, Bolzano 1962, pp. 233-240.
- *Aktualnos'c' Mouniera. w dzisiejszych Wloszech* [Attualità di Mounier nell'Italia di oggi], *Wież'* (Varsavia), anno V, n. 49, 1962, pp. 87-96.
- *Contributo del dialogo cusano "Idiota de mente" alla precisazione di un problema teoretico*, in AA. VV., *Niccolò da Cusa*, Sansoni, Firenze, pp. 243-251; Società cooperativa Tipografica, Padova 1962, p. 13.
- *I presupposti kantiani dell'ateismo logico*, in AA. VV., *Il problema dell'ateismo*, [Atti del XVI Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate (1961)], Morcelliana, Brescia 1962, pp. 68-78 [L'articolo è stato riedito nel volume del 1971 *Struttura e significato*].
- *L'educazione alla "discretio" elemento di un rinnovato personalismo educativo*, in AA. VV., *L'educazione sociale* [Atti del VII Convegno di Scholè (1961)], La Scuola, Brescia 1962, pp. 171-177.
- *Significato e compito della filosofia nella prospettiva di Werner Heisenberg*, in AA. VV., *La filosofia di fronte alle scienze*, vol. II, Adriatica, Bari 1962, pp. 641-651.
- *Recensione* a Pietro Prini, *Discorso e situazione* [Edizioni Studium, Roma 1961], in *Archivio di filosofia*, anno XXX, n. 3, 1962, pp. 211-215.
- *Recensione* a Fiorenzo Viscidi, *Ricerche sull'uomo come essere unitario* [Liviana, Padova 1960], in *Giornale di Metafisica*, anno XII, n. 4-5, 1962, pp. 560-561.

- Recensione a René Wellek, *Storia della critica moderna* [Il Mulino, Bologna 1958], in *Humanitas*, nuova serie, anno XVII, 1962, pp. 474-476.

1963

- *Il limite delle valutazioni pessimistiche sulla famiglia di oggi*, in AA. VV., *Famiglia ed educazione* [Atti del IX Convegno di Scholè (1963)], La Scuola, Brescia 1963, pp. 193-197.
- *La pedagogia di Kant e l'indirizzo idealistico*, in AA. VV., *Questioni di storia della pedagogia*, La Scuola, Brescia 1963, pp. 277-299.
- *Potere conoscitivo e trascendentale kantiano*, in AA. VV., *Potere e responsabilità*, atti del XVII Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate (1962), Morcelliana, Brescia 1963, pp. 133-139 [L'articolo è stato riedito nel volume del 1971 *Struttura e significato*].
- Recensione a M.G. Casas, *Sciaccia*, in *Studia patavina*, anno X, n. 1, 1963, pp. 167-168.
- Recensione a Domenico Pesce, *Idea, Numero e Anima. Primi contributi a una storia del platonismo nell'antichità e Studi di filosofia antica* [Editrice Gregoriana, Padova 1961], in *Convivium*, 1963, pp. 723-724.
- Recensione a Jean Pucelle, *Études sur la valeur*, vol. II: *Le Règne des Fines (l'essence de la civilisation)* [Préface de Jean Nabert, Vitte, Lyon-Paris 1959], in *Studia patavina*, anno X, n. 1, 1963, pp. 132-133.

1964

- *Aspetti religiosi ed etici del laicismo*, in AA. VV., *Laicità e scuola* [Atti dell'VIII Convegno di Scholè, 1962], La Scuola, Brescia 1964, pp. 101-102.
- *Attualità di Tommaso Moro*, in *Humanitas*, nuova serie, anno XIX, 1964, pp. 386-391.
- *Condizionamenti sociologici e linguaggio morale*, in *Civitas*, anno XV, n. 11, 1964, pp. 3-9 [L'articolo è stato riedito nel volume del 1971 *Struttura e significato*].
- *Il rapporto determinazione - ulteriorità*, in AA.VV., *Die Sorge der Philosophie um den Menschen*, a cura di Franz Wiedmann, Pustet, München 1964, pp. 68-85 [L'articolo è stato riedito nel volume del 1971 *Struttura e significato*; una versione del testo compare anche nel volume del 1994 *Oltre il trascendentale*].
- *Potere politico e responsabilità nel "personalismo" di E. Mounier*, in AA. VV., *Il problema del potere politico* [Atti del XVIII Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate (1963)], Morcelliana, Brescia 1964, pp. 127-139 [L'articolo è stato riedito nel volume del 1971 *Struttura e significato*].
- *Rapporti teoretici ed implicanze storiografiche tra la interpretazione storiografica di Kant e quella di Heidegger*, in AA. VV., *Giornate di studi carabelliesiani* [Atti del Convegno tenuto presso l'Istituto di Filosofia dell'Università di Bologna nell'ottobre 1960], Silva, Genova 1964, pp. 545-553.

1965

- *Condizionamenti sociologici e linguaggio morale*, in AA. VV., *Sociologia e filosofia*, [Atti del XIX Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate (1964)], Morcelliana, Brescia 1965, pp. 243-253.
- *Demitizzazione e morale*, in *Studium*, anno LXI, n. 12, 1965, pp. 852-854.

- *Il problema del linguaggio storiografico* [Annali della Facoltà di Lettere e filosofia della Università degli studi di Perugia, vol. II (1964)], 1965, pp. 99-142 [Raccolto in 1971*].
- *Kant nella storiografia filosofica italiana del Novecento*, in AA. VV., *Aspetti e problemi del Novecento culturale italiano e tedesco*, Atti del II Convegno Internazionale di Studi Italo-Tedeschi, Bodoniana, Merano 1965, pp. 333-339.
- *La lettura di Kant*, in *Scuola viva*, n. 16, 1965, pp. 16-20.
- *La "politica" fra tecnica e morale nel pensiero moderno*, in *Civitas*, anno XVI, n. 6-7, 1965, pp. 3-15.
- *L'esame di maturità. Prospettive future e condizioni attuali*, in *Scuola viva*, n. 18, 1965, pp. 12-14.
- *L'umanesimo programmatico di Pietro Prini*, in *Studium*, anno LXI, 1965, pp. 630-632.
- *Politica e morale (Le origini del problema nel pensiero occidentale)*, in *Civitas*, anno XVI, n. 3, 1965, pp. 3-21.
- *Socrate e la formazione dell'uomo politico*, in *Civitas*, anno XVI, 1965, pp. 1-50 [L'articolo è stato riedito nel volume del 1971 *Struttura e significato*].
- *Uomo e società*, in *Realtà educativa*, n. 9, 1965, pp. 3-7.
- Recensione a Carlo Giacon, *L'oggettività in Antonio Rosmini*, in *Il pensiero*, anno X, n. 3, 1965, pp. 253-258.
- Recensione a E. Pignoloni, *Genesi e sviluppo del rosminianesimo nel pensiero di Michele F. Sciacca*, in *Studium*, anno LXI, 1965, pp. 632-634.

1966

- *Discorso e metafisica*, in AA.VV., *Senso e valore del discorso metafisico* [Centro Studi Filosofici di Gallarate], Editrice Gregoriana, Padova 1966, pp. 14-19.
- *Ideali universalistici nel pensiero di Federico Cesi, fondatore della Accademia dei Lincei / Universalistische Ideale im Denken Federico Cesis, des Gründers der Accademia dei Lincei*, in AA.VV., *La cultura del secolo XVII nel mondo di lingua italiana e di lingua tedesca / Die Kultur des XVII. Jahrhunderts im deutschen und italienischen Sprachraum*, Atti del VII Convegno Internazionale di Studi Italo-Tedeschi, Bodoniana, Merano 1966, vol. I, pp. 407-414.
- *Il cristianesimo e la cultura*, in AA.VV., *Traduzione educativa del Concilio*, UCIIM, Roma 1966, pp. 78-87.
- *Il personalismo*, in AA.VV., *Studio ed insegnamento della filosofia*, AVE-UCIIM, Roma 1966, vol. II, pp. 177-190.
- *Il "naturale desiderio del sapere" nel pensiero di Federico Cesi*, in AA.VV., *Filosofia e cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento* [Atti del IV Convegno di studi Umbri (Gubbio 1966), Centro di studi umbri, Perugia, pp. 605-625 [L'articolo è stato riedito nel volume del 1971 *Struttura e significato*].
- *La filosofia e la sua problematica didattica*, in AA.VV., *Studio ed insegnamento della filosofia*, AVE-UCIIM, Roma 1966, vol. I, pp. 19-50.
- Recensione a Enrico Castelli, *Simboli e immagini. Studi di filosofia dell'arte sacra*, in *Studium*, anno LXII, 1966, pp. 863-864.
- Recensione a Jean Guittou, *Profili paralleli*, in *Humanitas*, nuova serie, anno XXI, 1966, pp. 567-570.

1967

- *Cristianesimo e società pluralistica*, in AA.VV., *Il cristianesimo nella società di domani*, Atti del IV Convegno Internazionale «II mondo di domani» (Perugia 1967), Abete, Roma 1967, pp. 349-363 [L'articolo è stato riedito nel volume del 1968 *Legge morale e mondo della vita*].
- *Il limite delle valutazioni pessimistiche sulla famiglia di oggi*, in AA.VV., *Famiglia ed educazione* [Atti del IX Convegno di Scholé, 1963], La Scuola, Brescia 1967, pp. 193-198.7
- *Divisioni ideologiche e fondamento filosofico del dialogo*, in AA.VV., *Ideologia e filosofia*, Morcelliana, Brescia 1967, pp. 144-160 [L'articolo è stato riedito nel volume del 1971 *Struttura e significato*].
- *Fenomenologia ed interpretazione del costume morale borghese / Phänomenologie und Interpretation der bürgerlichen Moral*, in *La borghesia e la sua crisi nella cultura contemporanea italiana e tedesca / Das Bürgertum und seine Krise in der deutschen und italienischen Kultur der Gegenwart* [Atti del VIII Convegno Internazionale di Studi italo-tedeschi], Collana di Studi Italo-Tedeschi, Merano 1967, pp. 525-532.
- *Il "personalismo" di Jacques Maritain e di Emmanuel Mounier*, in AA.VV., *Jacques Maritain*, "Quaderni di Humanitas", Morcelliana, Brescia, 1967, pp. 57-81.
- *Un possibile valore maieutico del problema del rapporto tra l'uomo e la macchina*, in AA.VV., *L'uomo e la macchina*, [Atti del XXI Congresso Nazionale di Filosofia (Pisa 1967), Ed. di Filosofia, Torino 1967], vol. II, pp. 93-96.
- *Recensione a Enrico Castelli, Esistenzialismo teologico*, in *Studium*, anno LXIII, 1967, pp. 160-161.

1968

- *Proposte per la riforma dell'insegnamento della filosofia*, in AA.VV., *Studi per la riforma e il rinnovamento delle scuole secondarie superiori*, Edizioni della Unione Cattolica Italiana Insegnanti Medi, Roma 1968, pp. 33-38.
- *Ateismo cristiano – K. Barth e la conoscenza di Dio – Principi di un'etica sociale e loro applicazione – Sant'Agostino filosofo – Intenzione realista – Blondel – Il tempio simbolo cosmico*, sezione "Rassegne e Segnalazioni" della rivista *Studium*, 10, LXIV, 1968, pp. 751-756.
- *Il "dubbio antropologico" e l'evoluzionismo come visione del mondo*, in AA.VV., *Evoluzionismo e storia umana*, Atti del XXII Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate (1967), Morcelliana, Brescia 1968, pp. 159-166.
- *Proposte per la riforma dell'insegnamento della filosofia*, in AA.VV., *Studi per la riforma e il rinnovamento delle scuole secondarie superiori*, Edizioni della Unione Cattolica Italiana Insegnanti Medi, Roma 1968, pp. 33-38.
- *La "condizione" universitaria, oggi*, in *Humanitas*, nuova serie, anno XXIII, n. 12, pp. 1177-1184 [L'articolo è stato riedito nel volume del 1971 *Struttura e significato*].
- *L'antropologia strutturale e possibilità di una riespressione della concezione umanistica dell'uomo / Die strukturelle Anthropologie und die Möglichkeit einer Neu-deutung der humanistischen Auffassung vom Menschen*, in *Ufficio della cultura umanistica tradizionale ed esigenze della vita contemporanea / Auftrag der her-*

- kömmlichen humanistischen Kultur und Anforderungen des modernen Lebens*, [Atti del IX Convegno Internazionale di Studi Italo-tedeschi], Collana di Monografie dell'Accademia di Studi Italo-Tedeschi, Merano 1968, pp. 287-298.
- *L'esistenza come dialogo*, in *Humanitas*, nuova serie, anno XXIII, n. 1-2, 1968, pp. 30-44 [L'articolo è stato riedito nel volume del 1968 *Legge morale e mondo della vita*].
 - *Recensione* ad Aristotele, *Esortazione alla filosofia (Protreptico)*, a cura di Enrico Berti, in *Archivio di filosofia*, anno XXXVI, n. 1, 1968, pp. 165-167.
 - *Recensione* a Franz Wiedmann, *Das Problem der Gewissheit. Eine erkenntnismetaphysische Studie* [Pustet, München und Salzburg, 1966], in *Archivio di filosofia*, anno XXXVI, n. 1, 1968, pp. 165-167.
 - *Recensione* a Marco Maria Olivetti, *Il tempio simbolo cosmico. La trasformazione dell'orizzonte del sacro nell'età della tecnica*, in *Studium*, anno LXIV, n. 10, 1968, pp. 754-756.
 - Voci nell'*Enciclopedia filosofica*, Sansoni, Firenze 1968: Kurt Kessler (1884), Wilhelm Koepp (1985), Joannes Kuhn (1806-1887), Ideale estetico, Idealizzazione estetica, William Ralph Inge (1860-1954), Intuizione artistica, Ispirazione, Prototesi, Psittacismo, Qualificare e qualificazione, Qualità e quantità, Quantità.

1969

- *L'itinerario filosofia di Helmut Kuhn*, introduzione a Helmut Kuhn, *Socrate. Indagini sull'origine della metafisica*, Fabbri Editori, Milano 1969, pp. 3-48.
- *Emilio Bodrero*, Voce nel Dizionario Biografico degli Italiani, vol. XI, dicembre 1969, pp. 115-117.
- *Pedagogia della libertà*, in *Humanitas*, nuova serie, anno XXIV, n. 1-2, 1969, pp. 313-319.
- *Secolarizzazione e rigore radicale*, in *Cultura e politica*, n. 14, 1969, pp. 47-52 [L'articolo è stato riedito nel volume del 1971 *Struttura e significato*].
- *Studi agostiniani in Italia nell'ultimo ventennio*, in *Cultura e scuola*, anno LXV, n. 32, 1969, pp. 73-84.
- *Recensione* ad AA.VV., *Enciclopedia filosofica* [a cura del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Sansoni, Firenze 1968], in *Studium*, n. 5, anno LXV, 1969, pp. 413-415.

1970

- *La coscienza morale: una definizione e analisi*, in *Fede e scuola*, anno IX, n. 53-54, 1970, pp. 142-151.
- *Prospettive d'impegno del credente per nuove possibilità culturali*, AA.VV., *Fede e cultura*, Presentazione di Filippo Franceschini, AVE, Roma 1970, pp. 181-200.
- *De l'autorité du professeur*, in *La nouvelle revue pédagogique*, anno 26, n. 3, 1970, pp. 132-158.
- *Il problema socratico del linguaggio*, in *Proteus. Rivista di Filosofia*, anno I, n. 2, 1970, pp. 57-67 [Raccolto in 1971*].
- *La legge come interpretazione e l'autorità come testimonianza*, in AA.VV., *Coscienza, legge, autorità* [Atti del XXI Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate (1969)], Morcelliana, Brescia 1970, pp. 147-155 [Raccolto in 1971*].

- *Il problema morale oggi*, in *Scuola Viva. Mensile per educatori*, n. 1-2, anno 6, gennaio-febbraio 1970, pp. 3-5.
- *L'insegnamento della religione nella scuola secondaria superiore. Aspetti culturali*, [Atti del Convegno svoltosi a Brescia il 19 e 20 dicembre 1970 sul tema "L'insegnamento della religione nella scuola secondaria superiore"], in *Pedagogia e Vita*, serie 32, febbraio-marzo 1971, pp. 323-326.

1971

- *La natura de l'autoritat del professor d'ensenyament mitjà*, in AA. VV., *Educació i responsabilitat* [A.C.G. Comissió Preparatòria del Congrés del S.I.E.S.C.], Barcelona 1971, pp. 33-40.
- *La comunità come valore*, in *La comunità scolastica*, anno I, fascicoli 1-2, 1971, pp. 7-18.
- *Il Gorgia Platonico in "Seconda Lettura"*, in *Proteus*, anno II, n. 5, 1971, pp. 145-159.
- *Interpretazione filosofica e interpretazione religiosa*, in AA.VV., *Filosofia e religione* [Atti del XXV Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, 1970], Morcelliana, Brescia, pp. 199-206 [L'articolo è stato riedito nel volume del 1971 *Struttura e significato*].
- *Intervento nella biosfera e lotta per il significato*, in *Proteus*, anno II, n. 4, pp. 181-186 [L'articolo è stato riedito nel volume del 1971 *Struttura e significato*].
- *L'insegnamento della religione nella scuola secondaria superiore - aspetti culturali*, in *Pedagogia e vita*, serie XXX, pp. 323-326.
- *Recenti posizioni dell'ermeneutica kantiana in Italia*, in *Giornale di Metafisica*, anno XXI, n. 4, pp. 359-369.
- *Significato culturale della crisi dello storicismo italiano / Kulturelle Bedeutung der Krise des Italienischen Historismus*, in *Il contributo alla storia nel mondo italiano e in quello di lingua tedesca negli ultimi venticinque anni (1945-1970) / Der Beitrag zur Geschichte im deutschen und italienischen Sprachraum in den letzten fünfundzwanzig Jahren (1945-1970)* [Atti dell'XI Convegno Internazionale di Studi Italo-Tedeschi, 11-15 ottobre 1971], Collana di Monografie dell'Accademia di Studi Italo-Tedeschi, Merano 1971 (ristampata nel 1991 presso Tip. Hauger - Merano), pp. 121-125.
- *I fondamenti teoretici e l'educazione della persona*, in AA. VV., *A Gesualdo Nosenigo maestro di vita*, Fondazione Nosenigo, Roma 1971, pp. 15-20.

1972

- *Un incontro: Jacques Maritain e i Piccoli Fratelli di Charles de Foucault*, in *Humanitas. Rivista mensile di cultura*, anno XXVII, agosto-settembre 1972, pp. 750-758.
- *"Intentio-extensio-distentio", modello ermeneutico dell'antropologia agostiniana*, in AA.VV., *Scritti in onore di Carlo Giacon*, Antenore, Padova 1972, pp. 135-146.
- *L'evoluzione della teologia e il problema del Cristianesimo*, in *Terzoprogramma*, n. 2, 1972, pp. 152-162.
- *Paul Ricoeur e il problema dell'interpretazione*, in *Terzoprogramma*, n. 2, 1972, pp. 142-152.
- *Recensione a Luigi Pareyson, Verità e interpretazione*, in *Proteus*, anno III, n. 8, 1972, pp. 175-181.

1973

- *Introduzione a Ricerche sul trascendentale kantiano*, a cura di Armando Rigobello, Antenore, Padova 1973, pp. 1-8.
- *La duplice intenzionalità dell'impegno del cristiano*, in AA.VV., *Tradizione e rivoluzione* [Atti del XXVII Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate (1972)], Morcelliana, Brescia 1973, pp. 222-227.

1974

- *Dal significato assiologico alla garanzia ontologica*, in AA.VV., *Ontologia e assiologia* [Atti del XXVIII Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate (1973)], Morcelliana, Brescia 1974, pp. 151-160.
- *Ricerca e preghiera in S. Bonaventura: confronto tra due esperienze*, in *Proteus*, anno V, n. 14-15, 1974, pp. 15-24.
- *Socrate e le scuole socratiche*, in AA. VV., *Questioni di storiografia filosofica. Dalle origini all'Ottocento*, La Scuola, Brescia 1974, pp. 137-177.

1975

- *San Tommaso e il problema della storia*, in *Incontri culturali*, anno VIII, 1975, pp. 164-168.
- *Struttura ermeneutica del pensiero e riflessione teologica*, in AA.VV., *Filosofia e teologie contemporanee* [Atti del XXIX Convegno di Studi Filosofici di Gallarate (1974)], Morcelliana, Brescia 1975, pp. 150-156.
- *Verità, verificaione, comunicazione interpersonale. "Rilettura" della V Meditazione cartesiana in Husserl*, in AA. VV., *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 1975, vol. II, pp. 287-304.

1976

- *Analisi della libertà*, in *Prospettive nel mondo. Rivista mensile di attualità culturali*, anno I, n. 1, luglio 1976, pp. 22-35.
- *La donna coprotagonista della storia*, in AA.VV., *Donna e società*, Rezzara, Vicenza 1976, pp. 23-32.
- *La metafisica come "giornale"*, in *Rivista rosminiana di filosofia e cultura*, nuova serie, anno X, n. 4, 1976, pp. 449-454.
- *Legge morale e riconsiderazione del mondo della vita*, in AA.VV., *Teoria e prassi* [Atti del Congresso Internazionale], Ed. Domenicane, Napoli 1976, vol. II, pp. 35-50.
- *L'esperienza del trascendente in Marcel e la filosofia come "philosophie de l'esprit"*, in AA.VV., *La filosofia dal '45 ad oggi*, ERI, Torino 1976, pp. 109-122.
- *L'esperienza religiosa*, in *La comunità scolastica*, anno VI, n. 1-2, 1976, pp. 109-134.
- *Liberazione e libertà*, in *Incontri culturali*, anno IX, n. 1-2, 1976, pp. 81-84.
- *L'evoluzione della teologia e il problema del Cristianesimo*, in AA.VV., *La filosofia dal '45 ad oggi*, ERI, Torino 1976, pp. 224-235.
- *Lo spiritualismo nel Novecento*, in AA. VV., *Grande antologia filosofica*, vol. XXVI (II pensiero contemporaneo [sezione prima]), Marzorati, Milano 1976, pp. 457-695.
- *Paul Ricoeur e il problema dell'interpretazione*, in Valerio Verra (a cura di), *La*

- filosofia dal '45 ad oggi*, ERI/Edizioni Rai Radiotelevisione Italiana, Torino 1976, pp. 211-223.
- *Rottura dell'unità culturale dell'Occidente*, in AA. VV., *Unità e pluralismo nella Chiesa*, Atti del Convegno di studio del Comitato Cattolico Docenti Universitari (Roma 1975), ARES, Milano 1976, pp. 65-75.
 - *Skepsi platonica e fondazione della cultura*, in AA.VV., *Crisi dell'Occidente e fondazione della cultura* [Atti del I Convegno di studi «Settimane mediterranee» (Palermo 1976)], Manfredi, Palermo 1976, pp. 201-206.
 - *Umanesimo integrale e promozione umana*, in *Studium*, anno LXXII, n. 4, 1976, pp. 457-470.
 - *Un antecedente della questione universitaria*, in *Studium*, anno LXXII, n. 2, 1976, pp. 181-191.

1977

- *Retorica, politica e ricerca della verità nel «Gorgia» platonico*, in D. Goldin (a cura di), *Retorica e politica* [Atti del II Convegno Italo-Tedesco, Bressanone 1974], Liviana, Padova 1977, pp. 1-14.
- *Ambiti e limiti di una antropologia strutturalistica*, in AA. VV., *Il problema filosofico dell'antropologia* [Atti del XXXI Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate (1976)], Morcelliana, Brescia 1977, pp. 29-45.
- *Antonio Granisci, un crociano di sinistra*, in *Humanitas*, nuova serie, anno XXXII, n. 12, 1977, pp. 902-915.
- *Cultura cattolica e culture*, numero monografico di *Cristiani e società italiana*, n. 3, p. 14.
- *Esperienza di fede e struttura del sapere*, in *Studium*, anno LXXIII, n. 2, 1977, pp. 145-154.
- *Glaubenserfahrung und die Struktur des Wissens als Hermeneutik*, in AA.VV., *Transzendenz und Immanenz. Philosophie und Theologie in der veränderten Welt*, a cura di Dietrich Papenfuss e Jürgen Söring, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Koln-Mainz 1977, pp. 53-60.
- *Il compito dell'Università nel "Der Streit der Fakultäten" di Kant*, in *Annali dell'Istituto Universitario Maria SS. Assunta*, 1977, pp. 123-150.
- *Il problema educativo in Socrate e nei Sofisti*, in AA.VV., *Nuove questioni di storia della pedagogia*, La Scuola, Brescia 1977, vol. I, pp. 115-162.
- *Il problema filosofico dell'antropologia*, in *Sapienza*, 1977, pp. 43-45.
- *In margine ad un articolo di Aldo Masullo su "La filosofia cattolica" italiana*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, anno LXIX, 1977, pp. 647-654.
- *Introduzione a Martin Heidegger, Pensiero e Poesia*, Armando, Roma 1977, pp. 9-28.
- *Kant pedagogista*, in AA.VV., *Nuove questioni di storia della pedagogia*, La Scuola, Brescia 1977, vol. II, pp. 207-239.
- *La dimensione storica della perfezione*, in Romeo Crippa (a cura di), *La perfezione oggi* [Atti del I Convegno tra studiosi di Filosofia Morale su "Il concetto di perfezione, oggi", Portofino, 13-16 maggio 1976], Liviana, Padova 1977, pp. 29-43.
- *L'orizzonte tematico e il suo sviluppo storico*, in A. Rigobello, G. Amati, A. Bausola, M. Borghesi, M. Ivaldo, G. Mura (a cura di), *L'unità del sapere. La questione universitaria nella filosofia del XIX secolo*, Città Nuova, Roma 1977, pp. 7-26.

- *Tra Illuminismo e Romanticismo: Kant e Schleiermacher*, in A. Rigobello, G. Amati, A. Bausola, M. Borghesi, M. Ivaldo, G. Mura (a cura di), *L'unità del sapere. La questione universitaria nella filosofia del XIX secolo*, Città Nuova, Roma 1977, pp. 27-44.
- *Prefazione a Paul Ricoeur, Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, pp. 5-14.
- *Umanità e moralità*, in E. Giammancheri e M. Peretti (a cura di), *L'educazione morale*, La Scuola, Brescia 1977, pp. 57-75 [Raccolto nel volume del 1994 *Oltre il trascendentale*].
- *Un necessario ritorno del mito*, in *Prospettive nel mondo*, n. 10, 1977, pp. 1-8.
- *Verità, pluralismo ed educazione in Jacques Maritain*, in AA. VV., *Jacques Maritain. Verità ideologia educazione*, Vita e Pensiero, Milano 1977, pp. 105-124.
- "Docta ignorantia", "docta pietas", "docta spes", "Cultura e scuola", anno XVI, n. 63-64, 1977, pp. 174-181.
- *Il marxismo burocratizzato genera repressione e rivolta* [Dibattito aperto su "I nuovi filosofi" - interventi anche di Fausto Gianfranceschi e Augusto Del Noce], in *Prospettive nel mondo. Rivista mensile di attualità culturali*, n. 17/18, anno II, novembre/dicembre 1977, pp. 84-86.
- *Le parole che si sono ammalate*, in *Prospettive nel mondo. Rivista mensile di attualità culturali*, n. 11-12, maggio-giugno 1977, pp. 11-26.
- *La matrice speculativa dell'operazione* [Inchiesta su "I nuovi filosofi", scritti anche di Alfredo Cattabiani, André Glucksmann, Bernard-Henri Lévy, Jean-Marie Benoist, Franco Colombo, Augusto Del Noce, Salvatore Valitutti, Raffaello Franchini, Fausto Gianfranceschi], in *Prospettive nel mondo. Rivista mensile di attualità culturali*, n. 15/16, anno II, settembre/ottobre 1977, pp. 64-72.

1978

- *Politica, fede, cultura*, in AA. VV., *Pedagogia, politica e promozione umana*, Premessa di Mario Mencarelli, La Scuola, Brescia 1978, pp. 13-34.
- *Un punto non eludibile di riferimento. Una duttile comprensione della realtà*, in *Due Tavole Rotonde sull'Opera di B. Croce*, I: L'Aquila - 18 novembre 1977 (*Croce nella vita civile e culturale italiana*); II: Pescara - 19 novembre 1977 (*Benedetto Croce e la critica letteraria*), Editrice Adriatica Sea, 1978, pp. 10-11.
- *Un punto non eludibile di riferimento. Una duttile comprensione della realtà*, in *Oggi e Domani. Rivista mensile di Cultura e Attualità*, n. 1-2, anno VI, gennaio-febbraio 1978, pp. 8-9.
- *Autenticità e natura del filosofare*, in AA.VV., *Il senso della filosofia cristiana, oggi*, [Atti del XXXII Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate (1977)], Morcelliana, Brescia 1978, pp. 309-315.
- *Che significato può assumere oggi "Die Krisis der europäischen Wissenschaften" di Husserl?*, in AA.VV., *L'unità d'Europa. Aspetti e problemi nel mondo culturale italiano e nel mondo culturale tedesco dell'età contemporanea* [Atti del XV Convegno Internazionale di Studi Italo-Tedeschi], Bodoniana, Merano 1978, pp. 397-403.
- *Esperienza religiosa e atteggiamento politico in Socrate. Contributo per la deduzione della politica*, in *Archivio di Filosofia*, anno XLV, n. 2-3, 1978, pp. 319-328 (Religione e politica).

- *Il linguaggio come segno e come testimonianza*, in *Humanitas*, n. 3, anno XXXIII, 1978, pp. 320-324 [A proposito del volume di Luigi Alici, *Il linguaggio come segno e come testimonianza*, Studium, Roma 1976].
- *Il personalismo e Mounier*, in AA.VV., *Questioni di storiografia filosofica. Il pensiero contemporaneo*, La Scuola, Brescia 1976, pp. 355-384.
- *Introduzione a II personalismo*, Scelta antologica a cura di Armando Rigobello, Gaspare Mura e Marco Ivaldo, Città Nuova, Roma 1978, pp. 7-82.
- *Introduzione a Sergej Hessen, Diritto e morale, nel liberalismo, nel socialismo, nella democrazia, nel comunismo*, Introduzione e note di Armando Rigobello, Armando, Roma 1978, pp. 7-28.
- *L'enciclica Redemptor Hominis in prospettiva filosofica*, in *Miscellanea Francescana*, anno LXXVIII, n. 3-4, 1978, pp. 279-286.
- *Politica della cultura*, in AA. VV., *Pedagogia, politica e promozione umana*, La Scuola, Brescia 1978, pp. 13-34.
- *Possibilità di una "seconda lettura" dei testi tomisti sulla persona*, in AA. VV., *L'uomo*, I tomo, ed. Domenicane, Napoli 1978, pp. 333-339.
- *Régis Jolivet: verità e sincerità*, in *Studium*, anno LXXIV, n. 1, 1978, pp. 99-106.
- *Recensione ad Anselm Schurr, Eine Einführung in die Philosophie*, in *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, anno LXX, n. 3, 1978, pp. 528-530.
- *L'umanesimo cristiano oggi. Tavola rotonda, Intervento di Armando Rigobello*, in *Aquinas. Rivista Internazionale di Filosofia*, anno XXI, I, 1978, pp. 2-6.

1979

- *The Person as the Accomplishment of Intentional Acts*, in *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research [The Teleologies in Husserlian Phenomenology. The Irreducible Element in Man]*, Edited by Anna-Teresa Tymieniecka, vol. IX, 1979, pp. 193-201.
- *Il disagio morale dei comunisti*, in *Prospettive nel mondo. Rivista mensile di attualità culturali*, anno IV, 41-42, 1979, pp. 15-18.
- *Europa. L'identità culturale di un continente*, in *Prospettive nel mondo. Rivista mensile di attualità culturali*, n. 35, anno IV, maggio 1979, pp. 57-65.
- *Conclusioni*, in Paolo Nepi (a cura di), *Cattolici e politica in un mondo diviso*, Presentazione di Antonio Pavan, AVE, Roma 1979, pp. 207-212.
- *Compimento di atti intenzionali e orizzonte personalistico dell'interpretazione*, in AA.VV., *Studi di ermeneutica*, a cura di Armando Rigobello, Città Nuova, Roma 1979, pp. 13-23 [L'articolo è confluito nel volume del 1994 *Oltre il trascendentale*].
- *Esperienza politica ed esperienza religiosa*, in *Filosofia e politica* [Atti del Convegno (Tagliacozzo 1978)], Cannocchiale, 1979, pp. 61-71.
- *Le problème de l'éducation juridique en «Der Streit der Fakultäten» de I. Kant*, in AA.VV., *Sull'educazione giuridica*, vol. II: *Profili storici dell'educazione giuridica*, [Università degli Studi di Perugia - Consiglio Nazionale delle Ricerche; Perugia, 3-6 ottobre 1975], Libreria Editrice Universitaria, Perugia 1979, pp. 129-142.
- *L'identità dell'uomo europeo*, in AA. VV., *L'unità d'Europa e il problema educativo nel mondo culturale italiano e nel mondo culturale tedesco* [Atti del XVI Convegno Internazionale di Studi Italo-Tedeschi, Bodoniana, Merano 1979], pp. 57-67.

- *L'itinerario speculativo di Luigi Stefanini*, Introduzione a Luigi Stefanini, *Personalismo sociale*, Edizioni Studium, Roma 1979, pp. IX-XXII.
- *Metafisica ed etica*, in *Incontri culturali*, anno XII, n. 3-4, 1979, pp. 412-423.
- *Prospettive di ontologia semantica in S. Bonaventura*, in *Doctor Seraphicus*, n. XXVI, 1979, pp. 7-13.
- *Retorica e poetica nel pensiero di Luigi Stefanini*, in D. Goldin (a cura di), *Retorica e poetica* [Atti del III Convegno Italo-Tedesco, Bressanone 1975], Liviana, Padova 1979, p. 57-61.
- *Statuto epistemologico delle scienze umane e loro rapporto con l'ordine morale*, in AA. VV., *Epistemologia e scienze umane*, a cura di Vittorio Possenti, Massimo, Milano 1979, pp. 145-162.
- *L'identità dell'uomo europeo / Die Identität des europäischen Menschen*, in *L'unità d'Europa e il problema educativo nel mondo culturale italiano e nel mondo culturale tedesco / Die Einheit Europas und Erziehungsproblem in der deutschen und italienischen Kulturwelt*, Atti del XVI Convegno Internazionale di Studi Italo-Tedeschi, Collana di Monografie dell'Accademia di Studi Italo-Tedeschi, 17-20 ottobre 1979, Merano 1979, pp. 57-77.

1980

- *Certezza morale e metafisica*, in Benedetto D'Amore e Angela Ales Bello (a cura di), *Metafisica e scienze dell'uomo* [Atti del VII Congresso Internazionale-Centro Internazionale di Studi e di Relazioni Culturali-Bergamo, 4-9 settembre 1980], Edizioni Borla, Roma 1980, vol. II, pp. 261-271.
- *Coscienza della morte e trascendenza dell'altro*, in AA.VV., *Religione, ateismo e filosofia. Scritti in onore del Prof. Vincenzo Miano nel suo 70° compleanno*, Las, Roma 1980, pp. 63-70 [L'articolo è stato riedito nel volume del 1989 *Autenticità nella differenza*].
- *Il pensiero estetico crociano nell'orizzonte delle estetiche contemporanee*, in *Accademie e biblioteche d'Italia*, anno XLVIII, n. 1, 1980, pp. 11-25.
- *Il problema della persona*, in AA.VV., *Il pensiero cristiano nella filosofia italiana del Novecento*, Lecce 1980, pp. 81-91.
- *La fenomenologia tra esistenza e interpretazione*, in *Aquinas*, anno XXIII, 1980, p. 412-420 [L'articolo è stato ripubblicato nel volume del 1994 *Oltre il trascendentale*].
- *La "métaphore vive" nel pensiero di Paul Ricoeur*, in AA.VV., *Simbolo, metafora, allegoria*, Liviana, Padova 1980, pp. 37-47.
- *Possibilità di una filosofia cristiana*, in *Incontri culturali*, anno XIII, n. 1-2, 1980, pp. 146-152.
- *Possibilità e limiti di una interpretazione etico-religiosa della violenza*, in AA.VV., *Violenza. Una ricerca per comprendere* [Atti del XXXIV Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarne (1979)], Morcelliana, Brescia 1980, pp. 87-94.
- *Ricerca di gruppo: considerazioni metodologiche*, in *Bollettino della Società filosofica italiana*, n. 110, maggio-agosto 1980, pp. 15-22.
- *Impressioni di un laico sul ministero episcopale di Papa Wojtyła a Roma*, in Gianfranco Grieco e Carlo De Lucia (a cura di), *Lettera ai Romani di Papa Wojtyła*, Editrice Rogate, Roma 1980, pp. 88-95.

1981

- *Alienazione e estraneità*, in AA.VV., *Analitica dell'alienazione. Atti del congresso nazionale di filosofia* (Tarquinia 1981), in *Contributo*, n. 3, 1981, pp. 83-96.
- *Conscience de la mort et transcendance d'autrui*, in *Archivio di filosofia*, anno XLIX, n. 1-3, 1981, pp. 195-203 (Filosofia e religione di fronte alla morte) [Traduzione dell'articolo del 1980 *Coscienza della morte e trascendenza dell'altro*].
- *Il futuro come tempo della libertà*, in AA.VV., *Libertà e determinatezza* [Atti del XXVI Congresso nazionale di filosofia (Lecce 1980)], Società filosofica italiana, Roma 1981, pp. 399-406.
- *Il pubblico funzionario in "Grundlinien der Philosophie des Rechts" di Hegel*, in AA.VV., *L'educazione giuridica*, vol. IV: *Il pubblico funzionario: modelli storici e comparativi*, tomo II: *L'età moderna*, Libreria Editrice Universitaria, Perugia 1981, pp. 131-145.
- *Interpretazioni del mondo della vita*, in AA.VV., *Il mondo della vita. Interpretazioni* [Atti del XXXV Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate (1980)], Morcelliana, Brescia 1981, pp. 33-52.
- *La filosofia cristiana come interpretazione*, in *Aquinas*, anno XXIV, 1981, pp. 33-46.
- *Le radici antropologiche della filosofia classica*, in AA.VV., *Scritti in onore di Nicola Petruzzellis*, Giannini, Napoli 1981, pp. 305-314.
- *Mounier e il personalismo italiano*, in AA. VV., *Mounier trent'anni dopo* [Atti del Convegno di Studio dell'Università Cattolica (Milano 1980)], Vita e Pensiero, Milano 1981, pp. 85-94.
- *Orizzonte fenomenologico e problema metafisico in S. Tommaso*, in *Sapienza*, anno XXXIV, n. 1-2, 1981, pp. 19-36.
- *Per Sergio Zavoli l'eresia è il sale della vita*, in *Prospettive libri*, anno I, 4, aprile 1981, pp. 23-26.
- *Toni Negri e la mistica della potenza collettiva*, in *Prospettive libri*, anno I, n. 8, 1981, pp. 57-61 [A proposito di Antonio Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza di Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano 1981].

1982

- *Fede, ricerca e «coscienza universitaria»*, in *Studium*, n. 3, anno 78, 1982, pp. 289-300.
- *La casa dei cento natali di M. Fida Moro*, in *Prospettive libri*, anno II, 17-18, maggio-giugno 1982, pp. 38-40.
- *I centenari di Francesco e Teresa d'Avila*, recensione del volume di Amintore Fanfani, *Due importanti centenari. Francesco d'Assisi e Teresa d'Avila*, Roma 1982, in *Prospettive Libri*, mensile, anno II, 19-20, luglio-agosto 1982, p. 1.
- *Considerazioni intorno alle prove dell'esistenza di Dio*, in *La Nottola. Rivista trimestrale di Filosofia*, anno I, n. 1, gennaio-marzo 1982, pp. 25-34.
- *Introduzione a Karol Wojtyła, Persona e atto*, Testo definitivo stabilito in collaborazione con l'autore da Anna-Teresa Tymieniecka, Introduzione all'edizione italiana di Armando Rigobello, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, pp. 5-11.
- *La persona come condizione ermeneutica della norma*, in AA.VV., *Persona e norma nell'esperienza morale*, Japadre, L'Aquila 1982, pp. 317-328.

- *La visione antropologica dei "sermone" di S. Antonio di Padova*, in *Il Santo*, anno XXII, serie II, n. 1-3, 1982, pp. 671-678.
- *L'intuizione intellettuale in J. Maritain*, in *Giornale di Metafisica*, anno IV, 1982, pp. 433-442.
- *Natura apparteneva ed esperienza dell'estraneo (un contributo al chiarimento del problema di piacere e felicità)*, in AA.VV., *Piacere e felicità: fortuna e destino* [Atti del III Convegno di Filosofia morale (Chiavari 1980), Liviana, Padova 1982, pp. 227-236 [L'articolo è stato ripubblicato nel volume del 1989 *Autenticità nella differenza*].
- *Prefazione a Karl Jaspers, La situazione spirituale del nostro tempo*, Jouvence, Roma 1982.
- *Un messaggio di speranza* [Recensione al volume di Fausto Gianfranceschi, *L'amore paterno*, Editoriale Nuova], in *Prospettive libri*, n. 14, anno II, febbraio 1982, pp. 5-7.
- *Testimonianze su Maritain a cento anni dalla nascita* [scritti di Borne, Campanini, Congar, Hany, Possenti, Rigobello], in *Vita e Pensiero. Mensile di cultura cattolica*, n. 10, anno LXV, ottobre 1982, pp. 44-67.
- *Una sensazione di disagio, ma anche la luce della speranza. Bilancio del 1982*, in *Prospettive nel mondo. Rivista mensile di attualità culturali*, n. 77, anno VII, novembre 1982, pp. 50-52.
- *Un'altra sapienza cristiana nel libro del futuro Papa* [Recensione a Karol Wojtyła, *Persona e Atto*], in *Prospettive libri*, n. 23, anno II, novembre 1982, pp. 29-31.
- *L'attività significativa in Tommaso d'Aquino*, in *L'Homme et son univers au Moyen Âge / Man and his Universe in the Middle Ages* [7° Congrès international de philosophie médiévale-Louvain-la-Neuve et Leuven, 30 août-4 septembre 1982], publiés par J. Follon, Louvain-la-Neuve 1982, pp. 157-197.

1983

- *L'interpretazione del messaggio come possibilità educativa*, in *Studi Sociali, I Mass-Media*, Edizioni Dehoniane, Napoli-Roma, 1-2, 1983, pp. 35-40.
- *Il concetto di università nella filosofia dell'Ottocento*, in *Studium* (monografico dal titolo *L'idea di università*), 4-5, anno 79, 1983, pp. 449-472.
- *A Cent'anni dalla morte di Marx*, in *Rinascita della Scuola. Bimestrale Internazionale di Cultura, Scienza, Educazione*, Associazione Scuola Secondaria Italiana (Assisi), anno VII, n. 4, 1983, pp. 255-260.
- *Intervento su «Jacques Maritain e la filosofia del XX secolo»*, in AA.VV., *Jacques Maritain oggi* [Atti del Convegno Internazionale di Studio (Milano 1982)], Vita e Pensiero, Milano, pp. 297-303.
- *Due stili: presenza e meditazione*, in AA. VV., *Cultura e politica dei cristiani*, a cura della Consulta Triveneta dell'Apostolato dei laici, Edizioni del «Rezzara», Vicenza, 1983, pp. 81-96.
- *A cent'anni dalla morte di Marx*, in *Rinascita della scuola*, nuova serie, anno VII, n. 4, 1983, pp. 255-260.
- *Giuseppe Zamboni e il circolo veronese*, in *Studium*, anno LXXIX, n. 6, 1983, pp. 832-837.
- *Il personalismo comunitario di "Esprit"*, in *Quaderno filosofico*, n. 8, 1983, pp. 45-72.

- *Il sublime e l'ulteriore. I due contesti speculativi*, in AA.VV., *Il sublime. Contributi per la storia di un'idea. Studi in onore di Giuseppe Martano*, Morano, Napoli 1983, pp. 277-291.
- *La biblioteca come centro di cultura*, in *Accademie e biblioteche d'Italia*, anno LI, n. 4-5, 1983, pp. 283-285.
- *Lutero a cinque secoli dalla nascita*, in *Cultura e scuola*, anno XXII, n. 88, 1983, pp. 74-79.
- *Motivi di morale radicale in Spinoza*, in AA.VV., *Wahrheit und Wirklichkeit. Festgabe für Leo Gabriel zum 80. Geburtstag*, hrsg. von Peter Kampits, Günther Poltner, Helmut Vetter, Duncker und Humblot, Berlin 1983, pp. 111-123.
- *Temporalità e istante, comunicazione e silenzio, situazioni-limite della trascendenza in Karl Jaspers*, in AA.VV., *Quaderni di Humanitas (Karl Jaspers. Filosofia, scienza, teologia)*, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 119-125.
- *Due libri sul personalismo in America latina*, in *Studium*, n. 2, anno 79, marzo-aprile 1983, pp. 285-288. [Recensione a due volumi di Lino Rodriguez-Arias Bustamante, *Jacques Maritain y la sociedad comunitaria*, Monte Avila 1980; *Comunitarismo y marxismo*, Temis 1982].

1984

- *Comunione ed estraneità nella nozione di pace*, in *Critica marxista*, anno XXII, n. 1-2, 1984, pp. 153-162.
- *La crisi della rappresentazione*, in AA.VV., *Kant a due secoli dalla «Critica della Ragion Pura»*, La Scuola, Brescia 1984, pp. 141-151.
- *La nozione di corporeità in Duns Scoto*, in Camelle Bérubé (Edidit), *Homo et Mundus*, Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis (Salamanticae, 21-26 septembris, 1981), Societas Internationalis Scotistica, "Studia Scotistica", n. 8, Romae 1984, pp. 345-353.
- *Lettura del IV libro delle Confessioni di S. Agostino*, in AA.VV., *Le Confessioni di Agostino d'Ipbona: libri III-V* [Atti della XV settimana agostiniana pavese (1983)], Augustinus, Palermo 1984, pp. 27-38.
- *Perché la filosofia*, in *Annali della Pubblica Istruzione*, anno XXX, n. 4, 1984, pp. 383-395.
- *Verità e comunicazione interpersonale*, in AA.VV., *Linguaggio persuasione verità*, [Atti del XXVIII Congresso Nazionale di Filosofia (Verona 1983)], CEDAM, Padova 1984, pp. 101-112.

1985

- *Statuto epistemologico delle scienze umane e loro rapporto con l'ordine morale / Epistemologisches Statut der Humanwissenschaften und ihre Beziehung zur Moralordnung*, in *L'unità d'Europa e il mutamento del quadro culturale: «le scienze umane» / Die Einheit Europas und der Wandel des Kulturbildes: «Die Humanwissenschaften»*, Atti del XIX Convegno Internazionale di Studi Italo-Tedeschi, Collana di Monografie dell'Accademia di Studi Italo-Tedeschi, 22-27 aprile 1985, Merano 1985, pp. 431-447.
- *Croce, Gentile e la vicenda italiana*, in *Studium*, anno LXXXI, n. 2, 1985, pp. 179-186.

- *Esistenza e persona in A. Carlini*, in AA.VV., *Filosofia e pedagogia oggi. Studi in onore di Giuseppe Flores D'Arcais*, Gregoriana, Padova 1986, pp. 519-528.
- *Il bene al di là dell'Essere. Note di raffronto tra E. Lévinas e H. Kuhn*, in AA.VV., *Sapienza antica. Studi in onore di Domenico Pesce*, Franco Angeli, Milano 1985, p. 382-390.
- *Il pensiero moderno nella valutazione di Carlo Giacon*, in *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, anno LXXVII, n. 4, 1985, pp. 635-644.
- *Il volto della società italiana*, in AA.VV., *Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini*, AVE, Roma 1985, pp. 127-146.
- *Immortalità dell'anima e risurrezione, metafisica greca ed escatologismo cristiano*, in *Archivio di Filosofia*, anno LIII, n. 2-3, 1985, pp. 391-407 (Ebraismo ellenismo cristianesimo).
- *La comunicazione interpersonale in Karl Jaspers*, in AA. VV., *Karl Jaspers 1883-1969. 1983 - Celebrazioni nel I centenario della nascita*, Collana di Monografie dell'Istituto Culturale Italo-Tedesco, Merano 1985, pp. 17-36.
- *Leggendo una pagina di E. Lévinas*, in *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, nuova serie, n. 124, 1985, pp. 7-15.
- *L'essere come idea e il principio ontologico*, in *Giornale di Metafisica* [fascicolo dal titolo *La metafisica e le sue forme dialettiche: Sciacca da Tommaso D'Aquino a Platone*], n. 2-3, anno VII, maggio-dicembre 1985, pp. 227-243.
- *Statuto epistemologico delle scienze umane e loro rapporto con l'ordine morale*, in AA.VV., *L'unità d'Europa e il mutamento del quadro culturale* [Atti del XIX Convegno Internazionale di Studi Italo-Tedeschi], Bodoniana, Merano 1985, pp. 431-447.
- *La libertad como ideologia y como utopia*, in *Notas y Documentos. Instituto Internacional J. Maritain*, n. 5, 1985, pp. 63-70.

1986

- *Agostino Faggiotto: la categoria della relazione*, in Pietro Ciaravolo (a cura di), *Filosofie «minoritarie» in Italia tra le due guerre*, Editoriale B.M. Italiana, Roma 1986, pp. 153-158.
- *Considerazioni sulla raccolta poetica heideggeriana "Aus der Erfahrung des Denkens"*, in *Itinerari*, n. 1-2, 1986, pp. 117-132.
- *Il concetto di pace e i suoi vari significati*, in Giancarlo Galeazzi (a cura di), *Il contributo culturale dei cattolici al problema della pace nel secolo XX* (con antologia di scritti), Massimo, Milano 1986, pp. 16-28.
- *Cultura cattolica e impegno politico*, in *Critica marxista*, anno XXIV, n. 5, 1986, pp. 191-196.
- *Fenomenologia della coscienza morale dell'uomo d'oggi*, in *Via verità e vita*, anno XXXV, n. 109, 1986, pp. 5-12.
- *Filosofia e filosofia del diritto in un libro latino americano*, in *Iustitia*, anno XXX-DC, 1986, n. 2, pp. 152-156.
- *Già, non ancora*, in AA.VV., *Dove va la filosofia italiana?*, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 159-164.
- *I nuovi accordi tra Stato e Chiesa*, in *Iustitia*, anno XXXIX, n. 1, pp. 1-12; articolo riedito in *Studium*, anno LXXXII, n. 2, 1986, pp. 241-252.

- *La persona come condizione ermeneutica della norma*, in AA.VV., *Fondazione e interpretazione della norma* [Atti del XXXIX Convegno del Centro di Studi Filosofici Gallarate (1984)], Presentazione di Armando Rigobello, Morcelliana, Brescia 1986, pp. 246-257.
- *Maestri di filologia classica all'Università di Padova*, in AA. VV., *Energie. Études aristotéliennes offertes à Mgr. Antonio Jarmone*, Vrin, Paris 1986, pp. 350-359.
- *Motivi di spiritualità nel progetto di Cesi e dei primi Lincei*, in AA.VV., *Federico Cesi* [Atti del Ccelebrativo del IV centenario della nascita (Acquasparta 1985)], Accademia nazionale dei Lincei, Roma 1986, pp. 61-76.
- *Rappresentazione e autenticità*, in AA.VV., *Itinerari e prospettive del personalismo. Scritti in onore di Giovanni Giulietti*, Istituto di Verona, Verona 1986, pp. 209-231 [L'articolo è stato ripubblicato nel volume del 1994 *Oltre il trascendentale*].
- *Società, comunità, comunione* [con Marco Buzzoni], in AA.VV., *Lessico della persona umana*, a cura di Armando Rigobello, Edizioni Studium, Roma 1986, pp. 211-251.
- *Umanesimo integrale e personalismo*, in AA.VV., *Filosofia politica e società in Jacques Maritain*, a cura di S. Costantino, Mapogra, Vibo Valentia 1986, pp. 103-118.
- *Quali possibilità di convergenza sui contenuti etici della democrazia?*, in Giancarlo Galeazzi (a cura di), *Valori morali e democrazia (con antologia di scritti sulla democrazia)*, Massimo, Milano 1986, pp. 163-171.
- *I secoli della edificazione del tempio e l'umanesimo mediterraneo-europeo* [Atti del Simposio d'apertura per i lavori tematici dell'VIII Centenario della Cattedrale-15 dicembre 1986, Palermo-Palazzo dei Normanni], 1986, pp. 61-65.
- *Fenomenologia della coscienza morale dell'uomo d'oggi*, in *Via, Verità e Via. Rivista di Pastorale catechistica*, anno XXXV, bimestrale settembre-ottobre 1986, pp. 4-12.

1987

- *Der allgemein-philosophische Hintergrund: Italien im 19. Jahrhundert*, in AA. VV., *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Styria, Graz-Wien-Koln 1987, vol. I, pp. 586-595 [Articolo edito in traduzione italiana nel 1993].
- *Vincenzo Gioberti*, in AA.VV., *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Styria, Graz-Wien-Koln 1987, vol. I, pp. 619-642 [Articolo edito in traduzione italiana nel 1993].
- *Droits culturelles et identité européenne*, in Jacques Delcourt & Roberto Papini (Sous la direction de), *Pour une politique européenne de la culture*, Préface de Simone Veil, Economica, Paris 1987, pp. 49-60.
- *I fondamenti speculativi dell'affermazione dell'idea di persona nel XX secolo*, in Antonio Pavan e Andrea Milano (a cura di), *Persona e personalismi*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1987, pp. 349-370.
- *Il problema metafisico e il pensiero italiano del Novecento*, in AA.VV., *Metafisica ed ermeneutica*, in "Biblioteca del Giornale di Metafisica", Tilgher, Genova 1987, pp. 23-32.
- *Il tema di Dio fra esperienza e discorso*, in AA. VV., *Il problema di Dio. Lezioni di storia della filosofia*, Las, Roma 1987, pp. 7-11.

- *Jacques Maritain e la riflessione filosofica in Italia*, in *Angelicum*, anno LXIV, 1987, pp. 101-112.
- *La razionalità legislatrice in Kant: aspetti giuridici e contesto speculativo*, in AA.VV., *L'educazione giuridica*, vol. V: *Modelli di legislatore e scienza della legislazione*, tomo I: *Filosofia e scienza della legislazione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1987, pp. 225-240.
- *La speranza in Romano Guardini*, in Massimo Borghesi, Franco Volpi et alii (a cura di), *Ansia per l'uomo. Riflessioni sul pensiero di Romano Guardini*, Gualandri, Vicenza 1987, pp. 101-108.
- *Lo spiritualismo*, in AA.VV., *Il pensiero di Felice Battaglia*, CLUEB, Bologna 1987, pp. 123-132.
- *Significato della natura e trascendenza*, in *Studium*, anno LXXXIII, n. 4-5, 1987, pp. 709-720.
- *Un commento heideggeriano di Hölderlin: interpretazione per una metafisica della persona*, in *Giornale di Metafisica*, anno IX, n. 2, maggio-agosto 1987, pp. 249-260 [L'articolo è stato ripubblicato nel volume del 1989 *Autenticità nella differenza*].
- *La morale propositiva. La legge morale fondata sui valori*, in *Nova Spes Letter*, n. 5-6, anno III, gennaio-giugno 1986, pp. 12-14.
- *Coscienza morale e crisi dei valori, oggi*, in *Scuola Materna. Quindicinale per l'Educazione dell'Infanzia* [direttore emerito: Aldo Agazzi], n. 11, anno LXXIV, 10 marzo 1987, pp. 7-9.

1988

- *Naturaleza y transcendencia*, in AA.VV., *Metafisica. Filosofía de la Naturaleza. Filosofía de la Religión*, Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía [del 20 al 26 de Setiembre de 1987], Tomo II, Universidad Nacional de Córdoba-Editorial González Truccone, Córdoba 1988, pp. 511-516.
- *Audacia scientifica e superbia luciferina*, in *Prospettive nel mondo*, anno XIII, n. 150, 1988, pp. 31-43.
- *Esperienza religiosa, costruzione metafisica e pensiero cristiano*, in AA.VV., *Il mondo degli uomini. Cinquant'anni di Filosofia in Italia 1936-1986*, Tip. Fabrizio (Itri), Roma 1988, pp. 113-130.
- *Estraneità interiore e "ripetizione del problema" di Dio*, in *Archivio di Filosofia*, anno LVI, n. 1-3, 1988, pp. 479-492 (Teodicea oggi?) [Articolo riedito nel volume del 1989 *Autenticità nella differenza*].
- *Hans Urs von Balthasar. La bellezza radicata nell'essere*, in *Studium*, anno LXXXIV, n. 5, 1988, pp. 667-678.
- *Jacques Maritain*, in AA.VV., *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Styria, Graz-Wien-Köln 1988, vol. II, pp. 493-518 [Articolo tradotto in italiano nel 1994].
- *La comprensione filosofica dell'esperienza religiosa da Blondel a Ricoeur*, in AA.VV., *La filosofia contemporanea di fronte all'esperienza religiosa* [Atti del Convegno di Reggio Emilia (1982)], a cura di Fabio Bazzani e Luigi Rustichelli, Pratiche, Parma 1988, pp. 227-246.
- *La persona di Cristo in uno scritto di Antonio Banfi del 1928*, in *Annali dell'Istituto Antonio Banfi*, anno II, 1988, pp. 45-64.

- Luigi Stefanini, in *Clinamen*, anno I, n. 1, 1988, pp. 107-115.
- *Mutamento dei valori e formazione generale*, in *Annali della Pubblica Istruzione*, anno XXXIX, n. 6, 1988, pp. 599-602.
- *Rilevanza formativa del rapporto tra fondazione e mutamento dei valori / Die Bildungsrelevanz des Verhältnisses von Begründung und Änderung der Werte*, in AA.VV., *Allgemeine Bildung heute. Herausforderung an Kultur und Ethik im ausgehenden 20. Jahrhundert*, Bonner Universitätsbucherei, Bonn 1988, pp. 84-88.
- *Aspetti e limiti dell'interpretazione cristiana nel «Über den Humanismus»*, in Battista Mondin (a cura di), *Virtualità e Attualità della Filosofia Cristiana*, Pontificia Universitas Urbaniana, Roma 1988, pp. 143-150.
- *La problematica della tolleranza nell'insegnamento della filosofia*, in *Bollettino di informazioni-Rassegna quadrimestrale della Commissione Nazionale per l'UNESCO*, anno XXXV, nn. 1-2, 1988, pp. 101-108.
- *Aspetti e limiti dell'esperienza cristiana in Über den Humanismus*, in Battista Mondin (a cura di), *Virtualità e attualità della filosofia cristiana. Scritti in onore di P. Boggiolo*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1988, pp. 143-150.
- *Ipotesi di un umanesimo cristiano dopo "la fine della soggettività"*, in Paolo Nepi e Giancarlo Galeazzi (a cura di), *Umanesimo integrale e nuova cristianità (elementi di un dibattito)*, Massimo, Milano 1988, pp. 98-103.
- *Mutamento dei valori e formazione generale*, in *Annali della Pubblica Istruzione*, n. 6, anno XXXIV, novembre-dicembre 1988, pp. 599-602.
- *Un primato d'impegno contro la povertà*, in AA. VV., *L'uomo misura dello sviluppo. Per una lettura della "Sollicitudo Rei Socialis"*, Quaderni de L'Osservatore Romano [collana diretta da Mario Agnes], Libreria Editrice Vaticana, Roma 1988, pp. 40-44.

1989

- *Una filosofia come ermeneutica e come testimonianza*, in AA. VV., *Lo statuo epistemologico della filosofia*, Morcelliana, Brescia 1989, pp. 302-310.
- *Il comportamento del cristiano nella vita individuale e sociale*, in Ugo Poletti (a cura di), *Attualità della Lettera ai Romani*, AVE, Roma 1989, pp. 79-86.
- *Cattolici e società italiana negli ultimi decenni. Riflessioni per un profilo morale*, in Galliano Crinella (a cura di), *L'impegno politico e sociale dei cattolici in Italia. Contributi per una introduzione storica*, in *Quaderni*, MC Marche Contemporanee-Centro Regionale per la Storia dei Movimenti Sociali Cattolici e la Resistenza nelle Marche-Sassoferrato, n. 5, 1989, pp. 95-102.
- *Ruolo dei valori*, in *Paure dell'uomo contemporaneo*, Edizioni del Rezzara, Vicenza 1989, pp. 133-136.
- *Ermeneutica della fede popolare*, Jader Jacobelli (a cura di), *Crisi e fede*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 149-154.
- *Ricerca ed affermazione*, in *Giornale di Metafisica*, anno XI, n. 1, 1989, pp. 115-125.
- *Autenticità nella differenza*, in *Prosopon*, anno I, n. 1, 1989, pp. 7-27 [Articolo riedito nel volume del 1989 *Autenticità nella differenza*].
- *Esperienza, fenomenologia e dialettica in Romano Guardini*, in AA.VV., *Romano Guardini e la visione cristiana del mondo*, Gregoriana, Padova 1989, pp. 55-69.

- *Il futuro della libertà*, in AA.VV., *L'idea di libertà nella cultura delle aree linguistiche italiana e tedesca* [Atti del XXI Convegno Internazionale di Studi Italo-Tedeschi], Huger, Merano 1989, pp. 423-429.
- Intervento su R. Pfanner, *La conoscenza del volto o "prosopognosia": una capacità straordinaria della corteccia cerebrale*, in *Prosopon*, anno I, n. 1, pp. 140-145.
- *La fondazione teoretica dei valori*, in AA.VV., *Quali valori nella scuola di stato*, La Scuola, Brescia 1989, pp. 51-76.
- *Lo statuto epistemologico di una filosofia tra ermeneutica e testimonianza*, in AA.VV., *Lo statuto epistemologico della filosofia*, Morcelliana, Brescia 1989, pp. 302-310 [Articolo riedito nel volume del 1994 *Oltre il trascendentale*].
- *L'atto di testimonianza. Fenomenologia e interpretazione*, in *Prosopon. La persona e il suo volto. Rivista semestrale di filosofia*, anno I, n. 2, 1989, pp. 201-213 [Articolo riedito nel volume del 1994 *Oltre il trascendentale*].
- *Persona e comunità di persone in Kant*, in Adriano Fabris e Luca Bacelli (a cura di), *A partire da Kant. L'eredità della «Critica della ragion pratica»*, Franco Angeli, Milano 1989, pp. 25-45.
- *Ricerca ed affermazione. Radici esistenziali e disciplina logica*, in *Giornale di Metafisica*, nuova serie, anno XI, 1989, pp. 115-126.
- *Ruolo dei valori*, in AA.VV., *Paure dell'uomo contemporaneo*, Rezzara, Vicenza 1989, pp. 133-136.
- *Una morale propositiva*, in AA.VV., *Per una cultura del valore*, Nova Spes, Roma 1989, pp. 64-68.
- *Vita autentica tra rigorismo e probabilismo*, in AA.VV., *Imperativo e saggezza* [Atti del XLII Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate (1987)], Marietti, Genova 1989, pp. 218-227.

1990

- *Vita autentica tra rigorismo e probabilismo*, in AA.VV., *Imperativo e saggezza*, [Contributi al XLII Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, aprile 1987], Marietti, Genova 1990, pp. 218-227.
- *Interiorità e persona*, in Salvino Biolo (a cura di), *Interiorità. Principio di filosofia* [Contributi al XLV Convegno del Centro Studi Filosofici di Gallarate, aprile 1990], Marietti, Genova 1990, pp. 103-114.
- *Il concetto di pace e i suoi vari significati*, in AA. VV., *Verso la pace*, vol. 3, *Come imparare la pace studiando la filosofia*, Editrice Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1990, pp. 27-35.
- *Cartesio nel pensiero italiano del XIX e XX secolo*, in AA.VV., *La lettera e lo spirito*, *Miscellanea di studi per il cinquantenario del Magistero «Maria SS. Assunta»*, Roma 1990, pp. 361-370.
- *Coscienza morale e crisi dei valori*, in AA.VV., *La vita: realtà e valore*, Gregoriana, Padova 1990, pp. 13-19.
- *Informazione e riservatezza come valori*, in *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, anno III, 1990, pp. 215-226.
- *L'identità morale della politica tra calcolo e profezia*, in AA. VV., *Coscienza morale e responsabilità politica*, Studio Domenicano, Napoli 1990, pp. 138-157 [Traduzione in 1992].

- *L'ideologia: il metodo come sistema*, in *Prosopon*, anno II, n. 2, 1990, pp. 228-239.
- *Riflessioni speculative e questioni di metodo*, in AA.VV., *La responsabilità ecologica*, Edizioni Studium, Roma 1990, pp. 161-174.
- *Ugo Spirito: dal problema all'affermazione*, in *Annali della Fondazione Ugo Spirito*, anno II, 1990, pp. 11-26.

1991

- *I fondamenti speculativi dell'affermazione dell'idea di persona nel XX secolo*, in Sante Bucci (a cura di), *Studi pedagogici in onore di Aurelio Valeriani*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1991, pp. 355-374.
- *L'identità morale della politica tra calcolo e profezia*, in *Convivium. Revista de Filosofia* (Facultat de Filosofia, Universitat de Barcelona), 2, 1991, pp. 3-18.
- *Il dolore come problema fisico*, AA.VV., *Filosofia del dolore. Modi e interpretazioni della sofferenza* [Atti del Convegno della Società Filosofica Italiana, Matera 3-5 ottobre 1991, Pubblicazione a cura della Sezione Lucana della Società Filosofica Italiana], Matera 1991, pp. 27-38.
- *L'interiorità nel pensiero filosofico cristiano. Statuto ontologico ed analisi esistenziale*, in *Seminarium. Commenarii pro Seminariis, Vocationibus ecclesiasticis, Universitatibus et Scholis Catholicis* [Fascicolo sul tema *De educatione ad vitam interiorem*], n. 3, anno XXXI, Julio-Septembri 1991, pp. 381-394.
- *Forme e limiti di una fenomenologia della persona*, in AA.VV., *Ethos e cultura. Studi in onore di Ezio Riondato*, Antenore, Padova 1991, pp. 1025-1044 [Articolo riedito nel volume del 1994 *Oltre il trascendentale*].
- *Heideggers Kritik des Begriffes "Wert" und die praktische Bedeutung von "Eigentlichkeit"*, in AA.VV., *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* [Atti del Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung (Bonn-Bad Godesberg 1991)], a cura di Dietrich Paperfuss e Otto Poggeler, Klostermann, Frankfurt am Main 1991, vol. I, pp. 197-206.
- *L'etica come filosofia prima in E. Lévinas*, in AA.VV., *Ragione pratica, libertà, normatività*, a cura di M. Sánchez Sorondo, Herder-PUL, Roma, pp. 333-352 [Articolo riedito nel volume del 1994 *Oltre il trascendentale*].
- *L'imaginismo come metafora e come paradigma della persona in Luigi Stefanini*, in AA.VV., *Dialettica dell'immagine. Studi sull'imaginismo di Luigi Stefanini*, Marietti, Genova 1991, pp. 137-153.
- *L'interiorità nel pensiero filosofico cristiano. Statuto ontologico ed analisi esistenziale*, in *Seminarium*, anno XXXI, n. 3, 1991, pp. 381-394.
- *I giovani e l'educazione ai valori*, in *La Scuola e l'Uomo*, n. 11, 1991, pp. 322-333.
- *Riflessioni su una guerra combattuta con armi che provengono dalle stesse fabbriche. La pace richiede sacrifici ed eroismo*, articolo edito l'8 febbraio 1991, in AA.VV., *Giovanni Paolo II per la pace nel Golfo. La crisi attraverso le pagine de «L'Osservatore romano»*, Quaderni de *L'Osservatore Romano* [collana diretta da Mario Agnes], Libreria Editrice Vaticana, Roma 1991, pp. 202-206.

1992

- *Il valore della persona, soggetto dell'assistenza*, in AA.VV., *Problematiche dell'assistenza sociosanitaria* [Atti dell'VIII Convegno ACOS (Associazione Cattolica Operatori Sanitari), Matera, 9 maggio 1992], Matera 1992, pp. 55-60.

- *Dall'umanismo all'umanesimo: un salutare passo indietro*, in *Studi umanistici piceni* [Istituto Internazionale Studi Piceni], anno XII, 1992, pp. 217-221.
- *Ermeneutica della differenza*, in AA.VV., *Filosofia e Teologia nel futuro dell'Europa* [Atti del V Colloquio su Filosofia e Religione (Macerata 1990)], Marietti, Genova 1992, pp. 161-174.
- *I fondamenti speculativi dell'affermazione dell'idea di persona nel XX secolo*, in AA.VV., *Studi pedagogici in onore di Aurelio Valeriani*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1992, pp. 355-374.
- *Il trascendentale estetico tra arte e vita*, in *Annali della Fondazione Ugo Spirito*, anno IV, 1992, pp. 17-22.
- *Interiorità, e persona*, in AA.VV., *Interiorità. Principio della filosofia* [Atti del XL Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate (1990)], Marietti, Genova 1992, pp. 103-114.
- *La filosofia e la tematica morale*, in AA.VV., *Filosofia e filosofia di*, La Scuola, Brescia 1992, pp. 105-117.
- *La identidad moral de la política entre el cálculo y la profecía*, in *Anuario de la facultad de ciencias jurídicas y políticas*, Merida (Venezuela), 1992, pp. 271-285 [Traduzione dell'articolo edito nel 1990 *L'identità morale della politica tra calcolo e profezia*].
- *L'ardua complessità dell' «ordo amoris» nel confronto di due «distanti famiglie di strategie»*, in *Archivio di Filosofia*, anno LX, n. 1-3, 1992, pp. 575-585 (Religione, parola, scrittura). [A proposito di R. Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celesti*].
- *L'esperienza di Dio in Sant'Agostino. Descrizione eidetica e modelli linguistici*, in AA.VV., *Teologia razionale, Filosofia della religione, linguaggio su Dio*, Herder-PUL, Roma 1992, pp. 55-65.
- *Responsabilità e cultura*, in AA.VV., *Etica e società contemporanea*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, pp. 7-17.
- *S. Tommaso paladino di una nuova razionalità*, in *Divus Thomas*, anno XCV, n. 1, 1992, pp. 226-230.
- *Un problema ermeneutico: il testo e il contesto*, in Filippo Casamassima e Matteo Fabris (a cura di), *Filosofia ermeneutica tra critica e progetto* [Atti del Convegno IRRSAE di Puglia – Sezione SFI di Bari, Bari 28-30 novembre 1990], Quaderno n. 17, Bari 1992, pp. 101-116.
- *Una via d'accesso alla metafisica: l'ulteriorità come differenza*, in *Per la filosofia*, anno IX, n. 26, 1992, pp. 65-75 [Articolo riedito nel volume del 1994 *Oltre il trascendentale*].
- *Valori e cultura nella storia d'Europa*, in AA.VV., *Europa e Mediterraneo*, Edizioni del Rezzara, Vicenza 1992, pp. 53-62.
- *Il futuro della libertà*, in AA.VV., *L'idea della libertà nella cultura delle aree linguistiche italiana e tedesca*, Merano 1992, pp. 423-429.
- *La identidad moral de la política entre el cálculo y la profecía*, in *Anuario de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Educación, Derecho y Política en la Sociedad Comunitaria. En Homenaje a su Decano Dr. Andrés Eloy León Rojas*, Universidad de Los Andes-Centro de Investigaciones Jurídicas-Mérida-Venezuela 1990/1991, Impreso en Venezuela / Talleres Gráficos Universitarios 1992, pp. 271-286.

1993

- *Al di là di precarie frontiere*, in Armando Rigobello, Orlando Todisco, Giuseppe Zarone, Fausto Pellecchia (a cura di), *Dio oltre i saperi. Tra teologia e filosofia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, pp. 15-47.
- *Coinvolgimenti ontologici di una "fenomenologia prima"*, in AA.VV., *Metafisica e modernità. Studi in onore di Pietro Faggiotto*, a cura di Franco Chiereghin e Ferdinando Marcolungo, Antenore, Padova 1993, pp. 331-342.
- *Fondamenti antropologici*, in AA.VV., *Ristendere i diritti umani*, Rezzara, Vicenza 1993, pp. 19-24.
- *Il dolore come problema filosofico*, in AA.VV., *La filosofia del dolore*, in *Quaderni della Biblioteca provinciale di Matera*, n. 12, Matera 1993, pp. 27-37.
- *Il trascendentale estetico tra arte e vita*, in *Annali della Fondazione Ugo Spirito*, anno V, 1993, pp. 17-22.
- *Impegno ontologico e maieutica dell'altro*, in Attilio Danese (a cura di), *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, Marietti, Genova 1993, pp. 61-74 [Articolo riedito nel volume del 1994 *Oltre il trascendentale*].
- *La crisi della ragione e la sua età ermeneutica*, in AA.VV., *Il sapere teologico e il suo metodo. Teologia, ermeneutica e verità*, Dehoniane, Bologna 1993, pp. 41-51.
- *La formazione del ricercatore*, in Armando Rigobello (a cura di), *Interiorità e comunità. Esperienze di ricerca in filosofia*, Edizioni Studium, Roma 1993, pp. 13-34.
- *Persona*, in Enrico Berti e Giorgio Campanini (a cura di), *Dizionario delle idee politiche*, AVE, Roma 1993, pp. 619-625.
- *Sfondo filosofico generale: l'Italia nel XIX secolo*, in AA.VV., *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, Città Nuova, Roma 1993, vol. I (Nuove impostazioni nel XIX secolo), pp. 635-645 [Traduzione italiana dell'articolo edito nel 1987 *Der allgemein-philosophische Hintergrund: Italien im 19. Jahrhundert*, in AA.VV., *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*].
- *Un approccio filosofico al concetto di comunità*, in AA.VV., *La comunità tra cultura e scienza*, Armando, Roma 1993, vol. I, pp. 49-59.
- *Vincenzo Gioberti (1801-1852)*, in AA.VV., *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, Città Nuova, Roma, 1993 vol. II [Nuove impostazioni nel XIX secolo], pp. 672-692 [Traduzione italiana dell'articolo edito in tedesco nel 1987 *Vincenzo Gioberti*].
- *Gli esiti volontaristici della crisi della razionalità*, in Giancarlo Galeazzi (a cura di), *Dall'eclissi della ragione alla volontà di potenza*, Massimiliano Boni Editore, Bologna 1993, pp. 17-32.
- *Prefazione*, in AA.VV., *Per una carta fondamentale dei valori umani*, Edizioni della Fondazione Interbancaria Nova Spes, Roma 1993, pp. 9-10.
- *Problemi umani e ricerca scientifica*, in *Poliedro. Periodico trimestrale d'informazione e cultura*, Univesità degli Studi "Tor Vergata", Roma 1993, pp. 11-12.
- *La preghiera dell'uomo nella ricerca di senso e nella scoperta di sè*, in AA.VV., *Perché pregare per le Vocazioni*, Editrice Rogate, Roma 1994, pp. 17-27.

1994

- *Filosofia e rivelazione: frammenti di senso e totalizzazioni di significati*, in Marco Maria Olivetti (a cura di), *Filosofia della rivelazione / Philosophy of Revelation /*

- Philosophie de la révélation / Philosophie der Offenbarung*, Cedam, Padova 1994, pp. 697-706.
- *Jacques Maritain (1882-1973)*, in AA.VV., *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, Città Nuova, Roma 1994, vol. II (Ritorno all'eredità scolastica), pp. 573-597 [Traduzione italiana dell'articolo edito in tedesco nel 1988 *Jacques Maritain*].
 - *Differenza e ulteriorità*, in Carla Guetti (a cura di), *La filosofia e la sfida della complessità* [Atti del XXXI Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana, Roma 23-26 aprile 1992], La Goliardica-Editrice Universitaria di Roma, Roma 1994, pp. 11-22.
 - *Preface*, in AA. VV., *For a Charter of Fundamental Human Values*, Nova Spes International Foundation Press, Roma 1994, pp. 9-10.
 - *Morale cattolica e morale laica a confronto*, in *Lateranum*, n. 1, anno LX, pp. 137-150.
 - *I diversi livelli della soggettività in Kant*, in Marcelo Sánchez Sorondo (a cura di), *ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ, De homine, Antropologia, Nuovi approcci*, Herder-Università Lateranense, Roma 1994, pp. 163-186.
 - *La critica di Heidegger al concetto di valore e di significato pratico dell'autenticità*, in Piero di Giovanni (a cura di), *Heidegger e la filosofia pratica*, Flaccovio Editore, Palermo 1994, pp. 247-267.
 - *Parlare di Dio oggi*, in Orlando Zampieri (a cura di), *Scritti in onore di Pier Luigi Previato*, Editrice Insieme Este, Este 1994, pp. 29-50.
 - *Prefazione* di Armando Rigobello al volume di Antonio G. Scotti, *Operando faremo storia*, Edizioni Studium, Roma 1994, pp. 9-14.
 - *Introduzione* a Carlo Ghidelli, *Vangelo e Vita universitaria*, Edizioni Studium, Roma 1994, pp. 9-15.

1995

- *Maritain tra dottrina ed esperienza*, in Giancarlo Galeazzi (a cura di), *Stato democratico e personalismo*, Atti del Convegno Nazionale di Studio per il XL de «L'uomo e lo Stato» di J. Maritain (Napoli, 28/2-1/3/1992), Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 301-302.
- *I personalismi*, in *Studium* [numero monografico dal titolo *Persona*, VI Convegno Culturale di Studium d'intesa con l'Istituto della Enciclopedia Italiana], n. 4-5, anno 91, luglio-ottobre 1995, pp. 583-597.
- *Il circolo maieutico: alterità, estraneità, persona*, in *Quaderni sardi di filosofia, letteratura e scienze umane*, n. 2-3, gennaio-dicembre 1995, pp. 22-36.
- *Un itinerario speculativo*, in Antonio Pieretti (a cura di), *Estraneità interiore e testimonianza. Studi in onore di Armando Rigobello*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, pp. 11-18.
- *Etica e coscienza*, in *Palestra del Clero. Rivista mensile di cultura e pratica ecclesiastica*, n. 6-7, anno 74, giugno-luglio 1995, pp. 445-459.
- *I personalismi*, in *Studium. Bimestrale di Cultura-Fondata nell'anno 1906*, 5, 1995, pp. 583-597.
- *Risposta di Armando Rigobello*, in *Annali della Fondazione Spirito*, 1994 (VI), Roma 1995, pp. 490-497.
- *Il tempo in Bergson e nello spiritualismo francese*, Giovanni Casertano (a cura di),

- Il concetto di tempo*, Atti del XXXII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana, 28 aprile - 1 maggio 1995, Loffredo Editore, Napoli 1995, pp. 71-82.
- *Spiritualismo*, in Paolo Rossi (a cura di), *La Filosofia*, vol. IV, *Stili e modelli teoretici del Novecento*, UTET, Torino 1996, pp. 485-511.
 - *Condizioni di possibilità del discorso sulla trascendenza divina, oggi*, in S. Biolo (a cura di), *Trascendenza divina. Itinerari filosofici* [Contributi al XLVIII Convegno del Centro Studi Filosofici di Gallarate, aprile 1993], Rosenberg & Sellier, Torino 1995, pp. 101-110.
 - *Inaugurazione del Convegno di Studi / Eröffnung der Studientagung*, in *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea / Der Begriff Freundschaft in der Geschichte der Europäischen Kultur*, Atti del XXII Convegno Internazionale di Studi Italo-Tedeschi, Merano, 9-11 maggio 1994, Collana di Monografie dell'Accademia di Studi Italo-Tedeschi, Merano 1995, pp. 10-19.
 - *Compito della scuola non è suscitare emozioni ma costruire argomentazioni*, in AA. VV., *Fatti di cronaca che scuotono la coscienza*, Quaderni de L'Osservatore Romano, n. 29, Introduzione di Emilio Rossi, Città del Vaticano 1995, pp. 75-78.

1996

- *La filosofia della religione come anomalia ermeneutica*, in Marco Maria Olivetti (a cura di), *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie / Philosophy and Religion between Ethics and Ontology / Religionsphilosophie zwischen Ethik und Ontologie*, Cedam, Padova 1996, pp. 367-374.
- *Luigi Stefanini: l'uomo e l'opera*, in Luigi Stefanini, *La mia prospettiva filosofica*, a cura della Associazione Filosofica Trevigiana, Canova, Treviso 1996, pp. 33-42.
- *L'eredità kantiana nella filosofia morale successiva*, in *Nuova Secondaria-sezione: Scuola e Cultura* [La Scuola, Brescia], n. 2, anno XIV, 15 ottobre 1996, pp. 34-36.
- *Tre diversi percorsi di filosofi cristiani*, in Salvino Biolo (a cura di), *Rosmini-Newman-Blondel. Filosofi cattolici a confronto con il pensiero moderno*, Centro Studi Filosofici di Gallarate-Rosenberg & Sellier, Torino 1996, pp. 81-92.
- *Il male nel pensiero contemporaneo*, in Antonio Pieretti (a cura di), *Giobbe: il problema del male nel pensiero contemporaneo*, Cittadella Editrice, Assisi 1996, pp. 191-205.
- *La parabola dell'ermeneutica. Il concetto, la struttura interna, i problemi*, in *Nuova Secondaria-sezione: Scuola e Cultura* [La Scuola, Brescia], 6, 1996, pp. 29-31.
- *Il pensiero di P. Benedetto D'Amore. Difesa della metafisica e comprensione della condizione umana*, in *Sapienza. Rivista di Filosofia e di Teologia*, fascicolo II (aprile-giugno), vol. 49, 1996, pp. 187-194.
- *Intersoggettività e comunità personalistica*, in *Fenomenologia e filosofia del linguaggio*, vol. dal titolo: *Studi in onore di Raffaele Pucci*, a cura di Domenico Jervolino e Rocco Pititto, Loffredo Editore, Napoli 1996, pp. 67-79.
- *Crede di credere?* [Il dibattito: Il Dio dei filosofi, scritti anche di Mario Signore, Laura Rozza, Vincenzo Vitiello], in *Coscienza. Bimestrale del MEIC – Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale*, n. 6, anno 48, gennaio 1996, pp. 51-54.
- *La libertà*, in *Dimensioni Nuove*, Editrice Elle Di Ci, Leuman (TO), mensile, n. 6, anno XXV, agosto-settembre 1996, pp. 20-22.

- *La tolleranza nella riflessione cristiana*, in *Nuova Secondaria*-sezione: Scuola e Cultura [La Scuola, Brescia], n. 8, anno XIII, 15 aprile 1996, pp. 36-38.

1997

- *La teoria del conoscere di Ángel Amor Ruibal come premessa e orizzonte del pensiero metafórico di C. Balañas*, in Sergio Vences Fernández (Edición a cargo de), *La filosofía y sus márgenes. Homenaje al profesor Carlos Balañas Fernández*, Universidade de Santiago de Compostela-Imprinta Universitaria, Santiago de Compostela 1997, pp. 97-102.
- *La condizione interiore che rende "strana" ogni presenza*, in Michele Amadò (a cura di), *Strana presenza*, Edizioni Aspasia, S. Giovanni di Persiceto (BO) 1997, pp. 9-14.
- *Die Innerlichkeit im christlich-philosophischen Denken. Ontologische Verfassung und existentielle Analyse*, in Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Nikolaus Lobkowitz, Fritz-Peter Hager, Thomas De Koninck, Horst Seidl, *Rationalität und Innerlichkeit*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1997, pp. 45-53 (Collana: Philosophische Texte und Studien: Epimeleia / Neue Folge).
- *Un "orizzonte di senso" per la ricerca sulla condizione umana*, in Lorenzo Leuzzi (a cura di), *Ragione filosofica e fede cristiana nella realtà universitaria romana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1996, pp. 15-18.
- *La condizione interiore che rende "strana" ogni presenza*, in Michele Amadò (a cura di), *Strana presenza*, Testi di Ugo Perone, Anna Giannatiempo Quinzio, Iolanda Poma, Alessandra Cislaghi, Giovanni Salmeri, Angelo Andreotti, Edizioni Aspasia, Bologna 1997, pp. 9-14.
- *Idea dell'essere, interiorità oggettiva, estraneità interiorità (Una continuità nella differenza)*, in *Per la Filosofia. Filosofia e insegnamento*, n. 41, anno XIV, 1997, pp. 26-32.
- *Scienza e filosofia: conflitti e possibilità di dialogo*, in AA. VV., *Il coraggio del dubbio tra etica e scienza ostetrica* [Conferenza tenuta il 19 aprile 1997, presso Villa Cordellina Lombardi, Montecchio Maggiore], Opificio Grafico Veneto, Alte di Montecchio (VI), 1997, pp. 45-49.

1998

- *L'ideale paidetico in Vico*, Luciano Lepri (a cura di), *Identità culturale e valori universali: Comenio e Vico*, Nova Spes International Foundation, Armando, Roma 1998, pp. 37-52.
- *Un itinerario kantiano: dal Principium rationis antecedenter determinantis al Bestimmende Urteil*, in Costantino Esposito, Paolo Ponzio, Pasquale Porro, Veneranda Castellano (a cura di), *Verum et certum, studi di storiografia filosofica in onore di Ada Lamacchia*, Levante Editori, Bari 1998, pp. 443-452.
- *Identità, autenticità, differenza / Identität, Authentizität, Differenz*, in *L'Europa multiculturale / Das multikulturelle Europa*, Atti del XXIV Convegno Internazionale di Studi Italo-Tedeschi, Collana di Monografie dell'Accademia di Studi Italo-Tedeschi, Merano 1998, pp. 30-59.
- *La vita in Kant: finalità, spontaneità e tempo*, in Marcelo Sánchez Sorondo (a cura di), *La vita*, Pontificia Università Lateranense / Mursia, Roma 1998, pp. 167-178.

- *El «pudor del testimonio» en Paul Ricoeur*, in *Revista Anthropos* [fascicolo monografico dal titolo Paul Ricoeur. Discurso filosófico y hermeneusis], n. 181, novembre-diciembre 1998, pp. 69-71.
- *La vita come valore. Aspetti filosofici*, in *Fragmenta. Scuola di Formazione all’Impegno Sociale e Politico*, Quaderno, n. 3, 1998, pp. 42-51.
- *Il circolo maieutico: alterità, estraneità, persona*, in *Idee. Rivista di Filosofia*, n. 37/38, anno XIII, 1998, pp. 41-55.
- *Principi morali in situazione limite. Auschwitz e la verità sulla condizione umana*, in Emilio Baccarini-Lucy Thorson, *Il bene e il male dopo Auschwitz. Implicazioni etico-teologiche per l’oggi*, Atti del Simposio Internazionale (Roma 22-25 settembre 1997), Paoline, Roma 1998, pp. 227-234.
- *Cattivo maestro o testimone del tempo?* [Sul rientro di Toni Negri in Italia], in *Coscienza. Bimestale del MEIC – Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale*, n. 1, anno 50, gennaio 1998, pp. 7-9.
- *Prefazione* al volume di Fabrizia Abbate, *Raccontarsi fino alla fine*, Edizioni Studium, Roma 1998, pp. XI-XII.

1999

- *L’ideale paidetico in Vico*, in Antonio Quarta e Paolo Pellegrino (a cura di), *Humanitas. Studi in memoria di Antonio Verri*, Marco Congedo Editore, Galatina 1999, vol. II, pp. 297-307.
- *La corporeità propria come luogo dello stupore originario*, in Marco Maria Olivetti (a cura di), *Incarnation*, Cedam, Padova 1999, pp. 295-306.
- *Una educazione umanistica tra “cultura dell’anima” e conoscenza scientifica*, in Luciana Lepri (a cura di), *Il bene cultura. Il male scuola*, Armando Editore, Roma 1999, pp. 51-59.
- *Razionalità araba e razionalità islamica*, in Salvino Biolo (a cura di), *Le ragioni di Abramo. Razionalità e fede nel monoteismo* [Centro di Studi Filosofici di Gallarate], Rosenberg & Sellier, Torino 1999, pp. 77-86.
- *La solidarietà come fatto e come valore / Solidarność jako czyn i jako wartość*, Ireneusa Świtali (a cura di), *Esperienza morale e teoria sull’uomo / Doświadczenie moralne i filozofia człowieka*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Częstochowie, Częstochowa, 1999, pp. 51-60.
- *Peccato e perdono, due categorie problematiche della riflessione contemporanea*, in AA.VV., *Riconciliazione e penitenza*, Massimo, Milano 1999, pp. 11-24.
- *Il ruolo della ragione, la filosofia dell’essere, la comunicazione della verità. Luoghi speculativi per un confronto tra «Fides et ratio» e pensiero contemporaneo*, in Mauro Mantovani-Scaria Thuruthiyil-Mario Toso, *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, LAS, Roma 1999, pp. 131-137.
- *L’identità del docente: dall’origine dell’università ad oggi*, in *Notiziario dell’Ufficio per l’Educazione, la Scuola e l’Università*, n. 13, anno III, 1999, pp. 17-20.
- *La vitalidad filosófica española en relación con el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, in *Cristianidad*, n. 813-814, año LVI, 1999, pp. 40-41.
- *Umanità e moralità*, in *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia*, anno 1 (1999) [inserito il 9 febbraio 1999], disponibile su World Wide Web: <http://mondodmani.org/dialegethai/>

2000

- *Il «post-moderno»: itinerari ed esiti diversi*, in Ferdinando Luigi Marcolungo (a cura di), *Provocazioni del pensiero post-moderno* [Centro di Studi Filosofici di Gallarate], Rosenberg & Sellier, Torino 2000, pp. 51-61.
- *Moral Principles in Extreme Situations: Auschwitz and the Truth and the Human Condition*, Jack Bemporad-John T. Pawlikowski-Joseph Sievers (Edited by), *Good and Evil After Auschwitz: Ethical Implications For Today*, KTAV Publishing House, Inc., Hoboken, New Jersey 2000, pp. 155-160.
- *Il circolo maieutico: alterità, estraneità, persona*, in Armando Rigobello (a cura di), *L'altro, l'estraneo, la persona*, Urbaniana University Press, Roma 2000, pp. 11-29.
- *La corporeità propria come luogo dello stupore originario*, in *Studium*. Bimestrale di cultura-fondata nell'anno 1906 [Numero monografico dal titolo *Corporeità e pensiero*, VIII Convegno culturale di Studium d'intesa con l'Istituto della Enciclopedia Italiana e l'Associazione "Agorà" di Brescia], n. 3-4, anno 96, 2000, pp. 495-507.
- *L'immaginazione trascendentale all'ombra del nichilismo*, in Armando Rigobello (a cura di), *L'altro, l'estraneo, la persona*, Urbaniana University Press, Roma 2000, pp. 237-251.
- *Trascendentalità ed ermeneutica*, Galliano Crinella (a cura di), *Italo Mancini. Dalla teoresi classica alla modernità come problema*, Edizioni Studium, Roma 2000, pp. 1-11.
- *Sensibilità morale e condizione del soggetto*, in Edoardo Mirri e Furia Valori (a cura di), *Volontà e autodeterminazione del soggetto*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000, pp. 129-137.
- *Al centro l'uomo. Il personalismo di Gesualdo Nosengo*, in Giuseppe Cavallotto (a cura di), *Prima la Persona. Gesualdo Nosengo: una vita al servizio dell'educazione*, Prefazione di Angelo Sodano, Urbaniana University Press, Roma 2000, pp. 83-96.
- *L'identità morale della politica tra calcolo e profezia*, in Giovanni Dessì (a cura di), *Etica e politica nell'Italia contemporanea*, Fondazione Ugo Spirito, Roma 2000, pp. 9-24.
- *Comunicazione e fraternità*, in *Conoscere per Essere. Quadrimestrale di Attualità e Spiritualità Sociale*, Fascicolo dal titolo: *Comunicazione è già fraternità?*, n. 1, 2000, pp. 9-12.
- *Il «senso del limite» può dare un volto umano alla globalizzazione*, in *Conoscere per Essere. Quadrimestrale di Attualità e Spiritualità Sociale*, Fascicolo dal titolo: *Globalizzazione: via alla fraternità?*, n. 2, 2000, pp. 39-40.
- *Presentazione* al volume di Filippo Ramondino, *L'Itinerarium di San Bonaventura. Conoscenza filosofica ed esperienza religiosa*, Jaca Book, Milano 2000, pp. 7-8.
- *Mario Rossi e la ricerca di una cultura cattolica italiana*, in Gianfranco Martini, Stefano Ferro, Mario Cavriani (a cura di), *Mario V. Rossi, Un cattolico laico. Significato ed attualità della sua ricerca e del suo impegno nell'Italia del secondo dopoguerra*, Associazione Culturale Minelliana, Rovigo 2000, pp. 167-170.

2001

- *La storia come ermeneutica*, in Galliano Crinella (a cura di), *Luigi Stefanini. Linguaggio / Interpretazione / Persona*, Edizioni Studium, Roma 2001, pp. 1-11.

- *Esiste un'unità filosofica nel Novecento?*, in *Nuova Civiltà delle Macchine*, 4, 2001, pp. 6-13.
- *L'umanesimo veneto rimane un'esperienza possibile*, in Giacomo Bernardi (a cura di), *Evoluzione e Prospettive della Persona nella Cultura e nell'Economia Veneta del 20° secolo*, Fondazione Luigi Stefanini, Treviso 2001, pp. 10-13.
- *La Chiesa cattolica di Luigi Stefanini tra storia delle idee e coerenza di forme*, in Antonio Russo e Gianfranco Coffele (a cura di), *Divinarum Rerum Notitia. La teologia fra filosofia e storia. Studi in onore del Cardinale Walter Kasper*, Edizioni Studium, Roma 2001, pp. 365-380.
- *La politica e il male*, in *Conoscere per Essere. Quadrimestrale di Attualità e Spiritualità Sociale*, Titolo del fascicolo: *Politica e fraternità: conflittualità o armonia possibile?*, a cura di Organizzazione Fraternità Società, anno III, n. 1, 2001, pp. 14-15.
- *Quella materia ancor più misteriosa dello spirito*, in *Magazine. Bipielle. Pubblicazione Quadrimestrale*, n. 5, maggio-agosto 2001, anno 66, 2001, pp. 29-31.
- *Presentazione al volume di Raffaele Pentangelo, Percorsi metafisici attraverso la modernità. Il principio di ragione nella filosofia di Hans Wagner*, Verlag Wittich-Magia Printing, Roma 2001, p. 7.

2002

- *Natura e artificio: la cerchia dei problemi / Natur und Künstlichkeit: Eröffnung des Problemkreises*, Atti del XXVI Convegno Internazionale di Studi Italo-Tedeschi, Merano, 15-17 ottobre 2001, Collana di Monografie dell'Accademia di Studi Italo-Tedeschi, Merano 2002, pp. 302-313.
- *L'Accademia dei Lincei nel progetto di Federico Cesi*, in Mario Belardinelli e Pietro Stella (a cura di), *La comunità cristiana di Roma*, vol. 3, *La sua vita e la sua cultura tra età moderna ed età contemporanea*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2002, pp. 33-51.
- *Azione e persona: l'esteriore e l'interiore*, in Luigi Alici (a cura di), *Azione e persona: le radici della prassi*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 151-162.
- *Umanesimo del limite, razionalità araba e razionalità islamica*, in AA.VV., *Umanesimo Latino e Islam*, Convegno Internazionale di Studi [9-11 maggio 2002, Universidad de Alcalá - Alcalá de Henares (España)], Fondazione Cassamarca, Treviso 2002, pp. 387-297.
- *Immanenza metodica e trascendenza regolativa*, in Marco Maria Olivetti (a cura di), *Théologie négative*, Cedam, Padova 2002, pp. 315-324.
- *La pluralità dei discorsi di metafisica*, in AA.VV., *Radici metafisiche della filosofia. Scritti per Nunzio Incardona*, Thilger, Genova 2002, pp. 149-154.
- *Esiste un'unità filosofica del Novecento?*, in *Nuova Civiltà delle Macchine*, n. 3-4, anno XX, 2002, pp. 11-32.
- *Precomprensione cristiana dell'esistenza. Un tema ermeneutico e una questione di sincerità*, in Giovanni Ferretti (a cura di), *Identità cristiana e filosofia* [Contributi al LVI Convegno del Centro Studi Filosofici di Gallarate, aprile 2001], Rosenberg & Sellier, Torino 2002, pp. 409-422.
- *Filosofi italiani allo specchio* [Armando Rigobello presenta la sua prospettiva filosofica; le altre autopresentazioni sono di Fulvio Tessitore, Carlo Sini, Virgilio Melchiorre, Carlo Augusto Viano], in *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, n. 175, gennaio-aprile 2002, pp. 10-15.

- *Tra esistenza e persona. Un contributo speculativo di Giuseppe Martano*, in AA. VV., *Discorsi per Giuseppe Martano senior*, Dott. Giuseppe Martano jr. Editore, Bari 2002, pp. 133-144.
- *Umanesimo del limite, razionalità araba e razionalità islamica*, in AA. VV., *Umanesimo latino e Islam / Humanismo Latino e Islam*, Convegno Internazionale di Studi /Congreso Internacional de Estudios, 9-11 maggio 2002, Universidad de Alcalá (Españ), 2002, pp. 387-397.
- *Dall'umanesimo integrale all'umanesimo del limite*, in AA. VV., *Il futuro dell'uomo. Fede cristiana e antropologia*, Quarto Forum del Progetto Culturale della CEI, Edizioni Dehoniane, Bologna 2002, pp. 107-108.
- *Il male, il peccato, il perdono*, in *Dialoghi-Rivista Trimestrale*, n. 4, anno II, dicembre 2002, pp. 6-13.
- *Religioni, fondamentalismi, fanatismi*, in *Magazine. Bipielle. Pubblicazione Quadrimestrale*, n. 5, maggio-agosto 2002, anno 68, 2002, pp. 38-39.
- *Presentazione di Armando Rigobello al volume di Luis Fernando Figari, Nostalgia d'infinito*, Armando Editore, Roma 2002, pp. 7-8.

2003

- *L'idea di umanesimo nella cultura germanica e italiana del Novecento*, in Eckhard Keßler und Heinrich C. Kuhn (hrsg. von), *Germania latina – Latinitas teutonica. Politik, Wissenschaft, humanistische Kultur vom späten Mittelalter bis in unsere Zeit*, Band 2, Wilhelm Fink Verlag, München 2003, pp. 843-854.
- *Una disciplina metafisica per il desiderio*, in Claudio Ciancio (a cura di), *Metafisica del desiderio*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 117-127.
- *“Forma ed evento”. Il contesto filosofico*, in Oddone Longo (a cura di), *L'esilio del sapiente. Carlo Diano a cent'anni dalla nascita*, Esedra Editrice, Padova 2003, pp. 21-29.
- *La struttura della interiorità e la pratica del camino*, in Marcelino Agís Villaverde-Jesús Ríos Vicente (Edición a cargo de), *Filosofía del camino y camino de la Filosofía*, Actas V Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, Servicio de Publicacións, Santiago 2003, pp. 193-201.
- *Cuvânt înainte* [Presentazione in lingua rumena], volume di Irinel Iosif Iosub, *Piatra de Cristal. Poezii și gânduri*, Sapiientia, Iași 2005, pp. 5-12.
- *L'apporto personalistico alla teologia morale*, in Paolo Carloti (a cura di), *Quale filosofia in teologia morale? Problemi, prospettive e proposte*, Las, Roma 2003, pp. 129-140.
- *Una memoria storica ricca di suggestioni attuali*, in *Dialoghi*, Numero dal titolo: *Comunità, società e istituzioni: la deriva mediatica*, n. 3, anno III, settembre 2003, pp. 64-69.
- *Perché non possiamo non dirci cristiani*, in *Magazine. Bipielle. Pubblicazione Quadrimestrale*, n. 9, anno 69, settembre-dicembre 2003, pp. 40-41.
- *Morale cattolica e morale laica a confronto*, in *Conoscere per Essere. Quadrimestrale di Attualità e Spiritualità Sociale*, Titolo del fascicolo: *Etica e fraternità: visuali convergenti?*, a cura di Organizzazione Fraternità Società, anno V, n. 2, 2003, pp. 9-13.

- *Fraternità e diritto*, in *Conoscere per Essere. Quadrimestrale di Attualità e Spiritualità Sociale*, Titolo del fascicolo: *Diritto e fraternità: orizzonti condivisi?*, a cura di Organizzazione Fraternità Società, anno V, n. 1, 2003, pp. 37-38.
- *Un riferimento esplicito alle radici cristiane dà ampio respiro ideale alla Comunità Europea*, in AA.VV., *L'Europa possibile*, Federazione Nazionale dei Cavalieri del Lavoro, Avagliano Editore, Napoli 2003, pp. 190-193.
- *Intervento* in occasione del Conferimento a Paul Ricoeur del Premio Internazionale Paolo VI, Istituto Paolo VI - *Notiziario*, 2003, pp. 25-29.

2004

- *Una paideia europea: autenticità nella differenza / Die europäische Paideia: Eigentlichkeit in der Differenz*, in *L'educazione nel nuovo millennio in prospettiva europea: la complessità, i valori, la conoscenza scientifica / Die Erziehung im dritten Jahrtausend im Blick auf Europa: Komplexität, Werte, Wissenschaft*, Atti del XXVI Convegno Internazionale di Studi Italo-Tedeschi, Merano 11-13 ottobre 2002, Collana di Monografie dell'Accademia di Studi Italo-Tedeschi, Merano 2004, pp. 302-313.
- *Rapporto persona-società in Luigi Stefanini*, in AA.VV., *Edith Stein e Luigi Stefanini. Esperienza – Persona – Società* [Atti del Convegno della Fondazione Luigi Stefanini, Treviso, 18-19 gennaio 2002], Prometheus, Milano 2004, pp. 141-152.
- *Il Vangelo tra realismo e trasfigurazione*, in Franco Carlo Ricci (a cura di), *Il cristianesimo fonte perenne di ispirazione per le arti*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2004, pp. 361-368.
- *Persona. Dimensioni filosofiche*, in *Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia*, a cura di Giovanni Russo, Editrice ELLEDICI, Torino 2004, pp. 1353-1356.
- *Dinamiche interne ad un'etica coinvolta nella governabilità dello sviluppo*, in Piero Lacorte e Giovanni Scarafile (a cura di), *La governance dello sviluppo: etica, economia, politica, scienza*, Prefazione di Renato Balduzzi, Editrice AVE, Roma 2004, pp. 43-48.
- *Il trascendentale all'ombra del nichilismo / Das Transzendente im "Schatten des Nihilismus"*, in AA.VV., *XXV Simposio internazionale di studi italo-tedeschi: "Immanuel Kant (1724-1804) nel 200° anniversario della morte" / XXV. Internationales Symposium deutsch-italienischer Studien: "Immanuel Kant (1724-1804) zur 200. Wiederkehr des Todestages"*, Collana di Monografie dell'Accademia di Studi Italo-Tedeschi, Merano 2004, pp. 297-316.
- *Persona, trascendentale, ermeneutica*, in *Annuario Filosofico*, 20, 2004, pp. 23-29.
- *Aspetti della filosofia cristiana oggi ed al tempo di Leone XIII*, in AA.VV., *La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il Magistero di Leone XIII*, Atti del Convegno 29 maggio-1 giugno 2003, Perugia 2004, pp. 33-43.
- *Amicizia, prospettive teoretiche di un concetto morale*, in *Idee. Rivista di filosofia*, Monografico dal titolo: *Sull'amicizia a Jacques Derrida: in memoriam*, vol. 55, 2004, pp. 63-70.
- *Un quotidiano confronto con il rigore di San Tommaso e con il pensiero contemporaneo*, in AA.VV., *Antropologia, metafisica, teologia. Saggi in onore di Battista Mondin*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2004, pp. 11-15.
- *Una frontiera per l'Europa. Dove?*, in AA.VV., *Le radici cristiane dell'Europa*,

Convegno Internazionale di Studi, Treviso 6-7 febbraio 2004, Fondazione Cassamarca-Treviso 2004, pp. 9-18.

- *L'analisi in ascolto*, in Marco Filoni (a cura di), *Leggere e rileggere i classici*, Quodlibet, Macerata 2004, pp. 121-132.
- *Abbozzo di un modello speculativo*, in AA.VV., *Di Generazione in Generazione. La difficile costruzione del futuro*, Quinto Forum del Progetto Culturale della CEI, Edizioni Dehoniane, Bologna 2004, pp. 163-165.

2005

- *Personalismo perenne*, in Mario Toso, Zbigniew Formella, Attilio Danese (a cura di), *Emmanuel Mounier. Persona e umanesimo relazionale. Mounier e oltre nel centenario della nascita (1905-2005)* [Atti del Convegno di Roma-UPS, 12-14 gennaio 2005], Las, Roma, vol. II, pp. 197-200.
- *Criticità, rigore e immaginazione produttiva / Kritiziät, Strenge und produktive Einbildungskraft*, in *La cultura europea: metodo e creatività / Die europäische Kultur: Methode und Kreativität*, Atti del XXVII Convegno Internazionale di Studi Italo-Tedeschi, Collana di Monografie dell'Accademia di Studi Italo-Tedeschi, Merano 2005, pp. 1-12.
- *Apoximaciones a la personalidad de Benedicto XVI*, in *VE. Vida y Espiritualidad. Revista de Reflexión y testimonio cristiano*, año 21, n. 60, Enero-Abril 60, 2005, pp. 91-94.
- *L'“interiorità oggettiva” e il personalismo*, in *Giornale di Metafisica* [fascicolo monografico dal titolo *Sciaccia e l'eredità dello spiritualismo cristiano*, a cura di Giuseppe Nicolaci], n. 3, anno XXVII, 2005, pp. 75-94.
- *La “ripezione del problema fondamentale” dello storicismo*, in Giuseppe Giordano (a cura di), *Filosofia ed Etica. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 407-420.
- *Meticciano? Meglio autenticità nella differenza*, in *Magazine. Bipitalia*, n. 15 (settembre-dicembre), anno 71, 2005, pp. 24-25.
- *Emmanuel Mounier. La vita come testimonianza*, in *Dialoghi (Laicità o neutralità della politica)*, n. 1, anno V, 2005, pp. 108-111.
- *La «filosofia della religione»: riflessione speculativa, teologia e storia*, in Galliano Crinella (a cura di), in Ferdinando Luigi Marcolungo-Armando Rigobello, *Umberto Antonio Padovani, 1894-1967*, QuattroVenti, Urbino 2005, pp. 13-26.
- *El hermoso riesgo de interpretar*, in Marcelino Agís Villaverde-Carlos Baliñas Fernández-Fernanda Henriques-Jesús Vicente (Edición a cargo de), *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur*, Actas VII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago, Universidad de Santiago de Compostela / Universidad de Évora / Universidad de Lisboa, Servizo de Publicacións, Santiago 2005, pp. 121-129.
- *Cuvânt înainte*, [Presentazione in lingua rumena], volume di Irinel Iosif Iosub, *Piatra de Cristal. Poezii și gânduri*, Sapiientia, Iași 2005, pp. 5-12.

2006

- *Identità e alterità in Paul Ricoeur*, in *Acta Philosophica. Rivista internazionale di Filosofia*, fascicolo I, volume 15, anno 2006, pp. 131-138.

- *El problema Camus*, in Marcelino Agís Villaverde-José Cajide Val-Agustín Dosil Maceira (Edición ó coidado de), *A tarefa do pensar. Homenaxe ao profesor Carlos A. Balañas Fernández*, Santiago de Compostela 2006, pp. 293-303.
- *Introduzione: Perché alla "scuola" di Mounier?*, in Sira Serenella Macchietti (a cura di), *Alla "scuola" del personalismo nel centenario della nascita di Emmanuel Mounier*, Bulzoni Editore, Roma 2006, pp. 13-20.
- *Testimonianza* nel volume di Glori Cappello, *Luigi Stefanini, dalle opere e dal carteggio del suo archivio. Con appendice di Testimonianze e Bibliografia generale delle opere su Luigi Stefanini*, Europrint Edizioni, Treviso 2006, pp. 888-889 (il volume contiene anche alcune lettere tratte dal carteggio tra Luigi Stefanini e Armando Rigobello).
- *La genialità politica tra cultura e potere*, in *Nuovi Quaderni Mazziani*, Lampo di Genio-Atti del Ciclo di conferenze 2005-2006 presso il Collegio Universitario "Don Nicola Mazza" (Padova-Roma-Verona), 8, 2006, pp. 25-30.
- *Il contesto culturale contemporaneo. Prospettive di intervento* [Cattolicesimo italiano e futuro del paese, Settimo Forum del Progetto Culturale della CEI], Edizioni Dehoniane, Bologna 2006, pp. 257-261.
- *Voci dell'Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, in 12 volumi: Esistenzialismo, Jean Guitton, Ideale estetico, Idealizzazione estetica, William Ralph Inge, Integrale-Integralità, Integralismo, Intuizione, Julius Wilhelm Kaftan, Kurt Kessler, Johannes Evangelist Kuhn, Maurice Nédoncelle, Psittacismo, Qualificare-Qualificazione, Qualità, Quantità.

2007

- *Il personalismo a Padova. Luigi Stefanini*, in Carla Xodo e Mirca Benetton (a cura di), *Emmanuel Mounier. Origini e prospettive della Scuola di Pedagogia di Padova*, Pensa Multimedia, Lecce 2007, pp. 13-22.
- *L'ombra del nulla e la luce dell'idea*, in AA.VV (a cura di A. Pieretti), *Pensare il medesimo. II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, Edizioni Scientifiche Italiane, Afragola (NA), 2007, pp. 65-71.
- *Il trascendentale speranza*, in Fabio Minazzi (a cura di), *Filosofia, Scienza e Bioetica nel dibattito contemporaneo. Studi internazionali in onore di Evandro Agazzi*, Istituto poligrafico e zecca dello stato, Roma 2007, pp. 1167-1172.
- *Verità rivelata e comprensione ragionevole*, in Giovanni Grandi-Luca Grion (a cura di), *Rivelazione e conoscenza*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 139-142.
- *Laicità e secolarizzazione*, in Giuseppe Dalla Torre (a cura di), *Lessico della laicità*, Edizioni Studium, Roma 2007, pp. 197-204.
- *Saggezza e umiltà*, in Piero Ciardella-Maurizio Gronchi, *Il potere*, Paoline, Milano 2007, pp. 40-41.
- *La sorprendente fecondità del pensiero europeo*, in *Magazine. Bipitalia*, n. 20 (maggio-agosto), anno 73, 2007, pp. 41-43.
- *Lavoro e fraternità*, in *Conoscere per Essere. Quadrimestrale di Attualità e Spiritualità Sociale*, Titolo del fascicolo: *Lavoro e fraternità: opposti inconciliabili o espressioni di una stessa umanità?*, n. 1-2, 2007, pp. 5-6.
- *Il Vangelo fonte perenne di ispirazione artistica*, in *Conoscere per Essere. Quadrimestrale di Attualità e Spiritualità Sociale*, Titolo del fascicolo: *Arte e fraternità: approdo possibile di un dialogo sommerso?*, n. 1, 2007, pp. 33-42.

2008

- *Il Dio debole e il Dio drammatico. Fenomenologia, interpretazione, esperienza cristiana*, in Giuseppe Cinà (a cura di), *Dio è amore ma può soffrire? Deus caritas est, ovvero il pathos di carità*, Edizioni Camilliane, Torino 2008, pp. 45-62.
- *L'uomo questo "squilibrato", una prospettiva di antropologia speculativa*, in *Giornale di Metafisica* [fascicolo dal titolo *Attorno a Michele Federico Sciacca*, a cura di Giuseppe Nicolaci], XXX, 2008, pp. 507-518.
- *L'autenticità della condizione umana: precisazioni speculative e considerazioni epistemologiche*, in *Idee. Rivista di Filosofia*, 68-69, 2008, pp. 83-88.
- [*Autopresentazione del proprio itinerario intellettuale*], in Dario Antiseri e Silvano Tagliagambe, *Storia della Filosofia dalle Origini ad Oggi*, vol. XIV, *Filosofi italiani contemporanei*, con la collaborazione di Vincezo Cicero, Bompiani, Milano 2008, pp. 500-509.
- *Metafisiche violente e metafisica non violenta*, in Carmelo Vigna e Paolo Bettineschi (a cura di), *Metafisica e violenza*, Vita e Pensiero, Milano 2008 [Atti del Convegno di Gallarate, 21-23 settembre 2005], pp. 77-90 (L'articolo è stato riedito in *Appendice II* del volume *Prossimità ulteriorità* del 2009).
- *Considerazioni sull'esortazione di Benedetto XVI a un «Allargamento della ragione»*, in *Humanitas. Rivista bimestrale di cultura*, fascicolo 1, 2008, pp. 110-116.
- *Presentazione*, in Giacomo Bernardi, Pier Giorgio Brufatto, Glori Cappello, Gian Paolo Cellini, Rocco Li Volsi, Renato Pagotto (a cura di), *Arte e linguaggio in Luigi Stefanini*, Atti del Convegno della Fondazione Luigi Stefanini, Treviso, 10-11 novembre 2006, Europrint Edizioni, Treviso 2008, pp. 22-23.
- *Uno sguardo diverso sul mondo*, in *Conoscere per Essere. Quadrimestrale di Attualità e Spiritualità Sociale*, Titolo del fascicolo: *Fraternità e sport: possibile palestra comune?*, n. 1, 2008, pp. 9-11.
- *Il tempo libero: varietà di prospettive*, in *Conoscere per Essere. Quadrimestrale di Attualità e Spiritualità Sociale*, Titolo del fascicolo: *Fraternità e tempo libero: simbiosi feconda di un tempo sacro?*, a cura di Organizzazione Fraternità Società, Serie II, anno I, n. 2, 2008, pp. 10-11.
- *Recensione* al volume di Luca Alici, *Il paradosso del potere. Paul Ricoeur tra etica e politica*, Vita e Pensiero, Milano 2007, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, n. 2-3, aprile-settembre 2008, pp. 429-431.
- *Recensione* al volume di Palma Sgreccia, *La dinamica esistenziale dell'uomo. Lezioni di filosofia della salute*, Vita e Pensiero, Milano 2008, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, n. 2-3, aprile-settembre 2008, pp. 450-453.
- *L'ampliamento della ragione*, in AA. VV., *La ragione, le scienze e il futuro della civiltà*, Ottavo Forum del Progetto Culturale della CEI, Edizioni Dehoniane, Bologna 2008, pp. 101-105.
- *Presentazione* al volume di Ignazio Poddighe, *Coscientializzazione ed esperienza religiosa*, Armando, Roma 2008.
- *Recensione* al volume di Francesca Menegoni, *Fede e religione in Kant*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 2005, nella rivista on-line *InSchibboleth*, trimestre giugno-luglio 2008, pp. 1-3.
- *Recensione* al volume di Palma Sgreccia, *La dinamica esistenziale dell'uomo*, Vita e Pensiero, Milano 2008, nella rivista on-line *InSchibboleth*, trimestre giugno-luglio 2008, pp. 4-7.

- Prefazione al volume di Giorgio Soffiantini, *Un cattolico della prima metà del Novecento. Battista Soffiantini. Al servizio di una grande idea*, Grafiche Stella, Legnago (VR) 2008, pp. 5-7.

-

2009

- *Dal formalismo all'“età ermeneutica della ragione”*, in *Sociologia. Rivista Quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali*, Gangemi Editore, n. 1, anno XLII, 2009, pp. 91-97.
- *Ripensando Heidegger: un “passo indietro”. Verso dove?*, nella rivista on-line *InSchibboleth*, n. 15, febbraio-marzo 2009, pp. 2-10.
- *I volti dell'interculturalità, Conoscere per Essere. Quadrimestrale di Attualità e Spiritualità Sociale*, Titolo del fascicolo: *Fraternità e intercultura: coordinate preferenziali di una umanità in dialogo*, a cura di Organizzazione Fraternità Società, n. 1-2, 2009, pp. 8-10.
- *Rileggendo Il senso del fondamento di Aldo Masullo* [commento al volume di Aldo Masullo, *Il senso del fondamento*, a cura di Giuseppe Cantillo, Editoriale Scientifica, Napoli 2007], nella rivista on-line *InSchibboleth* [anno da verificare], pp. 29-32.

2010

- *Il trascendentale all'ombra del nichilismo*, in *Il Protagora*, n. 13, XXXVII, 2010, pp. 49-62.
- *Il tema della verità e la conoscenza di se stessi nella filosofia trascendentale di Kant*, in Ignacio García De Leániz (ed.), *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Ediciones Encuentro, Madrid 2010, pp. 89-100.
- *La funzione meta tra il pensiero classico e l'età ermeneutica della ragione*, in *Giornale di Metafisica* [Fascicolo dal titolo *Metafisica e funzione del meta-*, a cura di Giuseppe Nicolaci e Antonio Pieretti], n. 3, XXXII, 2010, pp. 651-658.
- *Étienne Gilson: dal “realismo metodico” all'impegno educativo*, in Ireneusz Wojciech Korzeniowski (a cura di), *Per una ermeneutica veritativa. Studi in onore di Gaspare Mura*, Città Nuova, Roma 2010, pp. 315-322.
- *L'esperienza religiosa e/è il significato dell'esistenza*, in Angela Ales Bello e Onorato Grassi (a cura di), *Pensare l'esperienza religiosa*, Mimesis, Milano 2010, pp. 33-37.
- *Contestazione della coscienza e sua inevitabile resurrezione*, in *Idee. Annuario di Filosofia* [Atti del Convegno *Crisi della coscienza. Mente, fenomenologia, prassi / Krisis des Bewusstseins. Geist, Phänomenologie, Praxis*, XXIV Seminario deutsch-italienischer Studien, Merano 8-10 maggio 2008], 70, 2009, pp. 41-52.
- *L'insuperabile singolarità dell'avventura umana*, in Antonio Pieretti (a cura di), *Presenze filosofiche in Umbria*, vol. I, *Dal Medioevo all'Età moderna*, Mimesis, Milano 2010, pp. 285-290.
- *Dal formalismo giuridico all'età ermeneutica della ragione*, in AA. VV., *Cultura animi. Scritti in onore di Roberto Cotteri / Festschrift für Roberto Cotteri*, Collana di Monografie dell'Accademia di Studi Italo-Tedeschi, Merano 2010, pp. 305-317.
- *Dall'arte del vivere alla vita come arte: la téchne socratico-platonica e l'estetismo evasivo / Von der Lebenskunst zum Leben als Kunst: die sokratisch-platonische Te-*

- cbne und der Ästhetismus der Zerstreung*, in Mario Signore (a cura di), *Etica e arte del vivere / Ethik und Lebenskunst* [XXXIII Seminario Internazionale di Studi Italo-Tedeschi, Accademia di Studi Italo-Tedeschi, Merano, 7-9 maggio 2009], Pensa Multimedia Editore, Lecce 2010, pp. 97-106.
- *Tra bisogno e desiderio* [Recensione al volume di Mario Signore, *Economia del bisogno ed etica del desiderio*, Pensa Multimedia Editore, Lecce 2009], in *Coscienza*, n. 3-4, 2010, pp. 54-55.
 - *Donazione di senso e scoperta di senso*, rivista on-line *InSchibboleth*, n. 25, marzo 2010. <http://www.inschibboleth.org/tag/armando-rigobello/>

2011

- *L'allargamento della razionalità nell'età ermeneutica della ragione / Die Erweiterung der Rationalität im "hermeneutischen Zeitalter der Vernunft"*, in Mario Signore (a cura di), *Allargare gli orizzonti della razionalità. Un nuovo compito del pensiero europeo / Die Erweiterung des Horizonts der Rationalität. Eine neue Aufgabe für das europäische Denken* [XXXV Seminario Internazionale di Studi italo-tedeschi, Accademia di Studi italo-tedeschi, Merano, 6-8 maggio 2010], Pensa Multimedia Editore, Lecce 2011, pp. 59-66.
- *La grammatica dell'assenso di John Henry Newman*, in *Res Publica. Rivista di studi storico-politici*, maggio-agosto 2011, pp. 76-94. Fascicolo dedicato alla figura di John Henry Newman. [L'articolo compare anche in appendice del volume del 2014 *Dalla pluralità delle ermeneutiche all'allargamento della razionalità*].
- *La parola: funzione, prossimità e fondamento*, in *L'arbore della carità. Rivista dell'Unione Santa Caterina da Siena delle Missionarie della Scuola*, n. 1, anno LXII, 2011, pp. 6-7.
- *Fraternità, Giustizia e Verità: analisi di una relazione*, in *Conoscere per Essere. Quadrimestrale di Attualità e Spiritualità Sociale*, Titolo del fascicolo: *Fraternità, giustizia e verità: esigenza sociale o bisogno esistenziale?*, a cura di Organizzazione Fraternità Società, n. 1-2, 2011, pp. 3-6.
- *Presentazione* al volume di Tommaso Valentini (a cura di), *Soggetto e persona nel pensiero francese del Novecento*, Editori Riuniti University Press, Roma 2011, pp. 9-10.

2012

- *Il Breve trattato* di Jacques Maritain [fascicolo monografico dal titolo *Filosofia e contemplazione in Raïssa e Jacques Maritain*], in *Studium*. Rivista bimestale, n. 1, anno 108, gennaio-febbraio 2012, pp. 63-66.
- *Impegno e testimonianza*, in *Idee. Semestrare di Filosofia, Scienze Sociali ed Economiche* [Atti del XXXVI Seminario Internazionale di Studi Italo-Tedeschi, *Democrazia, diritti e solidarietà in Europa in Europa e in un mondo globalizzato / Demokratie, Recht, Solidarität in Europa und der Globalisierten Welt*, Merano 5-7 maggio 2011], anno II, n. 3, 2012, pp. 29-36.
- *Presentazione* al volume di Tommaso Valentini, *Filosofia e cristianesimo nell'Italia del Novecento*, Drengo Edizioni, Roma 2012, pp. 17-19.
- *Presentazione* al volume di Tommaso Valentini, *I fondamenti della libertà in J.G. Fichte. Studi sul primato del pratico*, Editori Riuniti University Press, Roma 2012, p. 13.

2013

- Prefazione a Ferdinando Ulrich, *L'uomo come bambino. Per un'antropologia filosofica dell'infanzia*, LAS, Roma 2013, pp. 5-8.

2014

- Introduzione al volume di Antonin-Dalmace Sertillanges, *La vita intellettuale*, tr. it. di Maria Pia Flik, Edizioni Studium, Roma 2014, pp. 1-9.

2015

- *Il personalismo nella filosofia italiana del Novecento*, in Onorato Grassi-Massimo Marassi (a cura di), *La filosofia italiana nel Novecento. Interpretazioni, bilanci, prospettive*, Mimesis, Milano 2015, pp. 55-86.

II. SCRITTI SU ARMANDO RIGOBELLO

a) *Interviste*

- Pro Loco Badia Polesine (a cura di), *Armando Rigobello filosofo*, Tipografia Badiense, Badia Polesine 1976. [Si tratta di una ricostruzione dell'itinerario intellettuale].
- Francesco Botturi (a cura di), *Il problema più urgente è rifondare una cultura cristiana e popolare. Tavola rotonda con Armando Rigobello, Barbiellini Amidei, Adriano Bausola e Francesco Botturi*, in *Litterae Communio*, n. 4, aprile 1977, pp. 19-24.
- Paolo Nepi, *La persona e le sue immagini. Intervista ad Armando Rigobello*, in *Prospettiva Persona. Trimestrale del Centro Ricerche Personalistiche*, n. 3, anno II, gennaio-marzo 1993, pp. 65-66.
- Maurizio Fontana, *La mia "strategia culturale"? Eliminare l'inutile per cogliere l'essenziale*, in *L'Osservatore Romano*, lunedì-martedì 1-2 dicembre 1997.
- Jorge Olaechea (a cura di), *Le sfide al pensiero cristiano. Intervista al Prof. Armando Rigobello*, in *Synthesis. Pubblicazione Interuniversitaria*, anno 1, 2005, pp. 4-5.
- Intervista di Luca Alici, *Armando Rigobello. Vita e ricerca*, La Scuola, Brescia 2010.
- Filippo Rizzi (a cura di), *Rigobello. Da Mounier al '68. Intervista*, in *Avvenire*, 2 febbraio 2014, p. 21 [Sottotitolo: *Amico di Paul Ricoeur, il filosofo cattolico compie domani 90 anni. Qui racconta la sua ricerca, ma anche gli anni bui della contestazione*].

b) *Volimi, articoli, recensioni*

- Andrés-Pedro Sánchez Pascual, *Recensione* [in spagnolo] al vol. di Rigobello, *I limiti del trascendentale in Kant* [Silva, Milano 1963], in *Revista de Filosofía*, n. 88, Año XXIII, 1964, pp. 135-136.
- Horst Seidl, *Recensione* [in tedesco] al vol. di Rigobello, *I limiti del trascendentale in Kant* [Silva, Milano 1963], in *Philosophische Rundschau*, hrsg. von Hans-Georg Gadamer und Helmut Kuhn, Heft 3-4, Jahrgang 12 [J.C.B. Mohr, Tübingen], 1965, pp. 300-301.

- Wolfram Steinbeck, *Recensione* [in tedesco] al vol. *Die Grenzen des Transzendentalen bei Kant* [Verlag Anton Pustet, München u. Salzburg 1968], in *Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft*, Heft 2, 61, 1970, pp. 274-277.
- G.M., *Recensione* [in francese] al vol. *Linee di una antropologia prescolastica*, Antenore, Padova 1972, in *Bullettin Augustinien pur 1971*, in *Rev. Et. August.*, n. 3-4, 1973, p. 364.
- Enrico Piscione, *Recensione* al vol. di A. Rigobello, *Struttura e significato*, La Garangola Editrice, Padova 1971, in *Studia Patavina*, anno XXI, 1974, I, pp. 207-211.
- Remo Bodei, *La misura del possibile - Interventi su relazione Rigobello*, in Romeo Crippa (a cura di), *La perfezione oggi* [Atti del I Convegno tra studiosi di Filosofia Morale su "Il concetto di perfezione, oggi", Portofino, 13-16 maggio 1976], Liviana, Padova 1977, pp. 44-48.
- Giuseppe Lazzaro, *Ultima spiaggia della coscienza*, in *Il Popolo*, mercoledì 29 giugno 1977 (recensione al volume di A. Rigobello, *L'impegno ontologico. Prospettive attuali in Francia e riflessi nella filosofia italiana*, Armando, Roma 1977).
- Francesco D'Agostino, *Recensione* al volume di A. Rigobello, *L'impegno ontologico. Prospettive attuali in Francia e riflessi nella filosofia italiana*, Armando, Roma 1977, in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, fascicolo 4, anno LIV, 1977, pp. 947-948.
- Remo Cacciafesta, *Un nuovo saggio di Armando Rigobello. Quale futuro per la libertà?*, in *Il Tempo* [anno XXXVI, n. 62], 6 marzo 1979.
- Italo Bertoni, *Un nuovo saggio di Armando Rigobello. Perché la filosofia*, in *Il Tempo* [anno XXXVII, n. 108], 22 aprile 1980.
- La redazione del quotidiano *Il Tempo*, *Armando Rigobello* [si tratta di un breve profilo], in *Il Tempo*, 11 luglio 1980.
- Orlando Todisco, *Recensione* al vol. di A. Rigobello, *Perché la filosofia*, in *Miscellanea Francescana*, vol. 80, 1980, fascicoli I-II, pp. 195-198.
- Claudio La Rocca, *Recensione* [in tedesco] al vol. di Rigobello, *Kant. Che cosa posso sperare?* [Edizioni Studium, Roma 1983], in *Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft*, Heft 3, Jahrgang 77, 1986, pp. 371-373.
- Leonardo Casini, *Recensione* al vol. di Rigobello, *Autenticità nella differenza* [Edizioni Studium, Roma 1989], in *Discorsi*, n. 1, anno XI, 1991, pp. 208-210.
- Luigi Alici, *Recensione* al vol. di Rigobello, *Autenticità nella differenza* [Edizioni Studium, Roma 1989], in *Filosofia e Teologia*, V, 2, 1991.
- Galliano Crinella, *Recensione* al vol. di A. Rigobello (a cura di), *Per una cultura del valore* [con contributi di G. Calcaterra, L. Lepri, V. Mathieu, A. Rigobello, M.R. Saulle, P. Valenza], Fondazione Internazionale Nova Spesa, Roma 1989, in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, IV Serie, LXVIII, aprile-giugno 1991, pp. 440-444.
- Voce *Armando Rigobello* in *Les Oeuvres Philosophiques. Dictionnaire*, vol. dirigé par Jean-François Mattéi, vol. III, tome 2, *Philosophie occidentale: 1889-1900*, Presses Universitaires de France, Paris 1992, p. 3676.
- Lluís Romera, *Recensione* al vol. di Rigobello, *Autenticità nella differenza* [Edizioni Studium, Roma 1989], in *Acta Philosophica. Rivista Internazionale di Filosofia*, fascicolo II, vol. 2, 1993, pp. 359-360.

- G. Penati, *Armando Rigobello*, in *Enciclopedia Pedagogica*, Editrice La Scuola, Brescia 1989-1994, pp. 1296-1297.
- Gennaro Luigi Linguiti, *Recensione a Oltre il trascendentale*, in *Studi kantiani*, VIII, 1995, pp. 203-204.
- Francesco Russo, *Recensione al vol. di Rigobello, Oltre il trascendentale*, in *Acta Philosophica, Rivista internazionale di filosofia*, fascicolo II, vol. 4, 1995, pp. 376-378.
- Antonio Pieretti (a cura di), *Estraneità interiore e testimonianza. Studi in onore di Armando Rigobello*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995.
- Emilio Baccarini (a cura di), *Passione dell'originario. Fenomenologia ed esperienza religiosa. Studi in onore di Armando Rigobello*, Edizioni Studium, Roma 2000 (Contributi di Emilio Baccarini, Michele Amadò, Lorella Congiunti, Andrea Gentile, Giuseppe Patella, Giorgio Erle, Claudio Fiorillo, Stefano Semplici, Maria Cristina Campo, Andrea De Santis, Fabrizia Abate, Alessandra Cisolghi, Iolanda Poma, Francesco Miano, Filippo Sensi, Giovanni Salmeri, Graziano Perillo, Angelo Marocco, Vincenzo Brutti).
- Patrizia Manganaro, *Recensione al vol. di A. Rigobello (a cura di), L'altro, l'estraneo, la persona*, in *Alpha Omega. Rivista di Filosofia e Teologia dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum*, anno IV, maggio-agosto 2001, n. 2, pp. 393-394.
- Elisa Guidi, *Recensione al volume di A. Rigobello (a cura di), Umanità e moralità*, [Edizioni Studium, Roma 2001], in *Bollettino telematico di filosofia politica*, 2001. La recensione si può leggere al seguente sito: <http://bfp.sp.unipi.it/rec/umanit.htm>
- Marco Buzzoni, *Dal trascendentale verso il trascendente. A proposito de "L'estraneità interiore" di Armando Rigobello*, in *Studium*, 98, n. 3, 2002, pp. 404-414.
- Francesco Russo, *Recensione al vol. L'estraneità interiore* [Edizioni Studium, Roma 2001], in *Acta Philosophica. Rivista internazionale di filosofia*, fascicolo I, vol. 13, 2004, pp. 177-178.
- Giovanni Salmeri, *Recensione al volume L'estraneità interiore* [Edizioni Studium, Roma 2001], in *Aquinas*, anno XLV (2002), n. 3, pp. 189-194.
- Biografia, pensiero e opere di A. Rigobello, in *Bollettino della Società Filosofica Italiana* (gennaio-aprile 2002) nella rubrica *Filosofi allo Specchio*, pp. 10-15.
- Tommaso Valentini, *Recensione al vol. di Rigobello, L'estraneità interiore* [Edizioni Studium, Roma 2001], in *Per la Filosofia. Filosofia e insegnamento*, n. 61, anno XXI, maggio-agosto 2004, pp. 108-110.
- Giovanni Catapano, *Recensione al vol. di Rigobello, Immanenza metodica e trascendenza regolativa* [Edizioni Studium, Roma 2004], in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, n. 2, anno XCVII, aprile-giugno 2005, pp. 359-361.
- Silvio Spiri, *Recensione al vol. di Armando Rigobello, Immanenza metodica e trascendenza regolativa* [Edizioni Studium, Roma 2004], in *Studia Patavina*, n. 53, 2006, pp. 279-281.
- Francesco Tomatis, *Per Rigobello il nichilismo si vince con Kant*, in *Avvenire*, venerdì 6 gennaio 2006, p. 24.
- Gianni Dotto, *Armando Rigobello*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. 10, pp. 9754-9755.
- Adriano Fabris, *Recensione al vol. di Armando Rigobello, Immanenza metodica e trascendenza regolativa*, Edizioni Studium, Roma 2004, in *Filosofia e teologia*, 2, 2006, pp. 430-431.

- Chiara Lovecchio, *El otro en el yo, alias, la extrañeza interior. Perspectivas sobre el pensamiento de Armando Rigobello*, in *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, n. 16, 2007, pp. 107-133.
- Marco Ivaldo, *Recensione* al vol. di Rigobello, *L'apriori ermeneutico. Domanda di senso e condizione umana* [Rubbettino, Soveria Mannelli 2007], in *Acta Philosophica. Rivista internazionale di filosofia*, fascicolo I, volume 17, 2008, pp. 381-385.
- Enrico Piscione, *Il contributo speculativo di Armando Rigobello*, in *Synaxis*, n. 3, 2009, pp. 181-184.
- Andrea Gentile, *Recensione* al vol. di A. Rigobello, *L'apriori ermeneutico* [Rubbettino, Soveria Mannelli 2007], in *La Nuova Civiltà delle Macchine*, n. 1, anno XXVII, 2009, pp. 139-141.
- Marco Ivaldo, *Ulteriorità nella prossimità: una ricerca per una filosofia prima* [Recensione al vol. di Rigobello, *Prossimità e ulteriorità*], nella rivista on-line *InSchibboleth*, p. 47-50.
- Ireneusz Świątała, *Włoska filozofia personalistyczna w koncepcji*, Heliodor, Warszawa 2010.
- Giovanni Catapano, *Recensione* al vol. di A. Rigobello, *Prossimità e ulteriorità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, in *Fenomenologia e società*, XXXIII, 2010, pp. 154-155.
- Gian Luigi Brena, *Luigi Stefanini presentato da Armando Rigobello*, in Glori Cappello e Renato Pagotto (a cura di), *Luigi Stefanini e l'odierna antropologia filosofica*, CLEUP, Padova 2011, pp. 21-26.
- Tommaso Valentini, *Recensione* al vol. di Rigobello, *L'intenzionalità rovesciata. Dalle forme della cultura all'originario* [Rubbettino, Soveria Mannelli 2010], in *Acta Philosophica. Rivista internazionale di filosofia*, fascicolo II, vol. 20, 2011, pp. 457-460.
- Francesco Russo, *Recensione* al volume di Luca Alici (a cura di), *Armando Rigobello. Vita e ricerca* [La Scuola, Brescia 2010], in *Acta Philosophica. Rivista internazionale di filosofia*, fascicolo I, vol. 22, 2013, pp. 187-188.
- Paolo Pistone, *Il teorema delle stelle, ovvero della filosofia come esortazione*, in *Luci Umane*, 2014, <http://luciumane.blog.spot.it/2014/05/il-teorema-delle-stelle>.
- Marco Buzzoni, *Recensione* al vol. di Rigobello, *Dalla pluralità delle ermeneutiche all'allargamento della razionalità* [Rubbettino, Soveria Mannelli 2014], in *Acta Philosophica. Rivista internazionale di filosofia*, fascicolo II, vol. 24 (2015), pp. 425-428.
- Glori Cappello, *Professore indimenticabile, maestro di vita umana. Armando Rigobello*, in *Prospettiva Persona*, vol. 97-98, 2016, 3-4.
- Tommaso Valentini, *Epistemologia del limite e filosofia della persona. Note su un recente convegno dedicato al pensiero di Armando Rigobello (1924-2016)*, in *Per la filosofia. Filosofia e insegnamento*, anno XXXIII, n. 97-98, 2016, pp. 197-202.
- Dario Antiseri, *Armando Rigobello e la filosofia come lotta per il significato*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017.

c) *Sitografia*

https://it.wikipedia.org/wiki/Armando_Rigobello

<http://www.unimc.it/filosoficamente/primo-piano/armando-rigobello-la-vita-come-testimonianza>

- Paolo Pistone, *Il teorema delle stelle, ovvero della filosofia come esortazione*, in *Luci Umane*, 2014, <http://luciumane.blog.spot.it/2014/05/il-teorema-delle-stelle>
Video di un'intervista al Prof. ARMANDO RIGOBELLO, a cura del Prof. Tommaso Valentini, fatta nel 2009 presso l'Università degli Studi Guglielmo Marconi (Roma). Link: <https://www.youtube.com/watch?v=yNRvCGRNfyE>
<http://www.store.rubbettinoeditore.it/newman-ratzinger-il-pensiero-cristiano-secondo-rigobello> (Articolo di Filippo Rizzi pubblicato in *Avvenire*, 5 marzo 2015)
<http://azionecattolica.it/alici/armando-rigobello-autenticita-e-testimonianza> (articolo del Prof. Luigi Alici pubblicato su *Avvenire* il 6 aprile 2016)
<http://www.lumsa.it/memoria-del-prof-armando-rigobello-direttore-e-primo-retto-re-del-nostro-ateneo-sino-al-1991> (Articolo del Prof. Giuseppe Dalla Torre)
Intervista al prof. Paolo Nepi:
http://it.radiovaticana.va/news/2016/04/06/armando_rigobello_la_vita_e_il_pensiero_come_testimonianza/1220746
<http://www.avvenire.it/Cultura/Pagine/RIGOBELLO.aspx> (Rigobello: da Mounier al '68)
<http://www.fattitaliani.it/2016/04/morto-92-anni-il-filosofo-armando.html>
http://www.zam.it/biografia_Armando_Rigobello
<https://es.scribd.com/doc/310154883/Armando-Rigobello>
<http://www.loscarpone.cai.it/news/items/il-cai-este-saluta-il-professor-armando-rigobello-socio-sezionale-alpinista-e-filosofo-scomparso-durante-il-sonno-notturno.html>

Novità editoriali aprile 2017-settembre 2017

Cultura

96. PHILIPPE CHENAUX, *Un'Europa vaticana? Dal Piano Marshall ai Trattati di Roma*, Traduzione di Marialuisa Lucia Sergio
97. FRANCESCA IERACITANO (ed.), *Comunicazione, intercultura e organizzazioni complesse*
98. ANDREA GIALLORETO, *Le rivelazioni della luce. Studio sull'opera di Giorgio Vigolo*
99. GIUSEPPE FORNARI, *Mito, tragedia, filosofia. Dall'antica Grecia al Moderno*
100. GIUSEPPE DALLA TORRE, *La Chiesa e gli Stati. Percorsi giuridici del Novecento*
101. ANTONIO SABETTA, *Un'idea di teologia fondamentale tra storia e modelli*, Prefazione di Giuseppe Lorizio
102. SILVIA INAUDI - MARTA MARGOTTI (edd.), *La rivoluzione del Concilio. La contestazione cattolica negli anni Sessanta e Settanta*
103. THOMAS MORE, *La sobria allegria. Fantasie, scherzi e racconti*. A cura di Giuseppe Gangale
104. GIUSEPPINA VITALE, *L'anima in fabbrica. Storia, percorsi e riflessioni dei preti operai emiliani e lombardi (1950-1980)*. Prefazione di Marta Margotti
105. G. BERTAGNA, S. ULIVIERI (edd.), *La ricerca pedagogica nell'Italia contemporanea. Problemi e Prospettive*, con la collaborazione di F. Togni
106. MARCO LAZZARI, *Istituzioni di tecnologia didattica*
107. GIUSEPPE BONFRATE - HUMBERTO MIGUEL YAÑEZ SJ (edd.), *Amoris laetitia la sapienza dell'amore. Fragilità e bellezza della relazione nel matrimonio e nella famiglia*
108. FIAMMETTA D'ANGELO, *La grande guerra di Clemente. Itinerarium Poësis in Deum*

Universale

82. Rocco Quaglia, *Gender, omosessualità, genitorialità. Domande a uno psicologo cristiano*
83. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Introduzione all'Enciclopedia*. A cura di Gianluca Riccadonna
84. Andrea Gentile, *Kant. Che cosa significa orientarsi nel pensare?*
85. Calogero Caltagirone, *Amartya K. Sen e la rinascita dell'istanza etica in economia*
86. Giovanni Stecco-Jacques Maritain, *Corrispondenza (1958-1973)*, a cura di Piero Viotto, Edoardo Zin e Samuele Pinna

ABBONAMENTO RIVISTE
riviste.gruppostudium.it

Studium EDITRICE
edizioni LA SCUOLA



PROFESSIONALITÀ

ABBONAMENTO CARTACEO
annuale (6 numeri): € 50,00
biennale (12 numeri): € 80,00

ABBONAMENTO DIGITALE
annuale (6 numeri): € 33,00
biennale (12 numeri): € 53,00

STUDIUM

Abbonamento ordinario cartaceo 2017
(6 fascicoli)
Italia: 70,00 € - Estero: 120,00 €

Abbonamento sostenitore cartaceo 2017
(6 fascicoli): 156,00 €
Singolo fascicolo: cartaceo 16,00 €

PEDAGOGIA E VITA

ABBONAMENTO ANNUALE 2017
(3 fascicoli)
Abbonamento cartaceo
Italia 49,00 €

Europa 64,00 €; Extra Europa 79,00 €
Abbonamento digitale: 35,00 €

ABBONAMENTO BIENNALE 2017+2018
(6 fascicoli)
Abbonamento cartaceo
Italia 80,00 €

Europa 110,00 €; Extra Europa 140,00 €
Abbonamento digitale: 55,00 €

SINGOLO FASCICOLO
cartaceo 18,00 €; digitale 10,80 €

NUOVA SECONDARIA

ABBONAMENTO ANNUALE 2017/2018
(10 fascicoli)
cartaceo 69,00 € - digitale 45,00 €

ABBONAMENTO TRIENNALE
2017/2018 - 2018/2019 - 2019/2020
(30 fascicoli)
cartaceo 160,00 € - digitale 106,00 €

Il pagamento
può essere effettuato
anche tramite



CARTA
del DOCENTE

riviste.gruppostudium.it

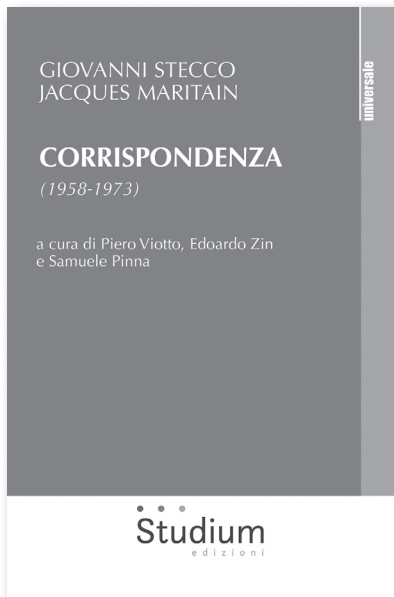
A coloro che si abboneranno a due tra le nove riviste del gruppo Studium (Nuova Secondaria, Pedagogia e Vita, Professionalità, Studium, La Famiglia, Ephemerides Iuris Canonici, RSPI - Rivista di Studi Politici Internazionali, Moria, Arte | Documento) invieremo un buono **SCONTO DEL 25%** spendibile per acquisti sui nostri siti internet (www.gruppostudium.it - www.edizionistudium.it - www.marcanumpress.it)

GIOVANNI STESSO - JACQUES MARITAIN

CORRISPONDENZA
(1958-1973)

«Universale», pp. 192, € 17,50

Tra le diverse corrispondenze dei Maritain quella con don Giovanni Stecco (1958-1973) è molto significativa perché, oltre a far scoprire l'apprezzamento del pensiero di Jacques in Italia, mostra alcuni suoi tratti inediti frutto delle reciproche confidenze che si scambiano gli interlocutori. Nell'epistolario si trovano soltanto due scritti di Raïssa, ma poi tutta una serie di lettere di Jacques che rivelano i suoi travagli interiori e i vari lavori intellettuali che lo impegnano sino alla fine della sua vita. Don Giovanni Stecco è davvero l'amico negli anni della solitudine, che esprime di continuo il ricordo, quasi una dolce devozione, per Raïssa. In questo sincero affetto si conferma anche l'ammirazione verso Jacques, della sua passione per la Verità e per la Chiesa, luogo in cui essa si riverbera, quale Mistero e non semplicemente (anche) istituzione umana. Un carteggio per conoscere più intimamente la figura di Jacques Maritain e la sua profonda spiritualità di filosofo cristiano.



EDIZIONI STUDIUM, VIA CRESCENZIO, 25 - 00193 ROMA
Per informazioni 06/6865846 e amministrazione@edizionistudium.it

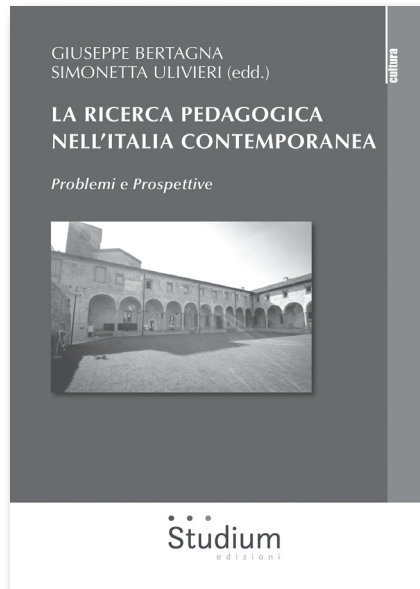
GIUSEPPE BERTAGNA - SIMONETTA ULIVIERI (EDD.)

**LA RICERCA PEDAGOGICA
NELL'ITALIA CONTEMPORANEA**

Problemi e Prospettive

«Cultura», pp. 192, € 32,00

La Pedagogia è sempre più impegnata nel compito di sviluppare la propria ricerca in dialogo con le istanze della contemporaneità, che impongono nuove sfide e richiedono un continuo sforzo riflessivo e progettuale. Tale impegno porta con sé la necessità di ridefinire il compito stesso della pedagogia oggi che, nei grandi processi trasformativi in atto e nel panorama delle altre discipline, si deve intendere in modo sempre più aperto e inclusivo. Nella terza edizione della Summer School Siped, svoltasi presso l'Università degli Studi di Bergamo nel luglio del 2016, i diversi settori scientifici della pedagogia, le molteplici matrici e tradizioni culturali e di ricerca, molti dei numerosi gruppi di studio della SIPED, in modo plurale e produttivo, hanno lavorato alla riscoperta di un comune e condiviso orizzonte pedagogico. Il volume, in cui viene fornito un quadro degli assi della ricerca pedagogica italiana, è rivolto particolarmente a tutti i giovani studiosi e studiose impegnati dentro e fuori l'Università nel loro percorso formativo e nel loro progetto di vita.



EDIZIONI STUDIUM, VIA CRESCENZIO, 25 - 00193 ROMA
Per informazioni 06/6865846 e amministrazione@edizionistudium.it