

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

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

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

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

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

GIANCARLO PENATI

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

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

somma alla valenza « dialettica » propria del filosofare in atto. Il titolo del volume esprime già subito con efficacia la specificità del cammino intrapreso da Rigobello: *Autenticità nella differenza*. Tale cammino si svolge nel campo della indagine della realtà umana: condizione ontologica, esperienza coscienziale, atteggiamento morale, costituzione metafisica. L'identità più che come categoria o come tema di una metafisica « oggettiva », viene perciò intesa come identità della realtà personale umana, e l'autenticità si configura come « interpretazione » di questa identità personale stessa. La differenza, per parte sua, non risulta elemento estrinseco o aggiuntivo, ma presenza immanente-trascendente nella costituzione spirituale dell'identità come autenticità in cammino.

Nozione fondamentale del discorso è quella di « estraneità interiore ». In effetti l'autenticità si struttura, per l'autore, attraverso la compresenza e l'interazione, a vari livelli, di intimità ed estraneità. La nozione di estraneità interiore è tematizzata attraverso un approccio di tipo fenomenologico-« dialettico ». Fenomenologico, perché Rigobello assume il metodo husserliano della « riduzione » della coscienza, sulla scia dei par. 42-44 delle *Meditazioni cartesiane*, fino alla rilevazione di una sfera di appartenitività pura (la corporeità propria) alla quale si oppone la sfera della estraneità. « Dialettico », perché l'autore ri-pensa da un diverso punto di vista il referto della riduzione fenomenologica (la quale pertanto funziona non come principio ontologico, ma euristico). Il risultato dello scatto « dialettico », posto in essere da moventi pratico-morali (« atto di libera volontà »), è il seguente: il nucleo appartenitivo della coscienza, situato al lato opposto della corporeità propria, è una intimità, la quale si presenta allo stesso tempo come estranea alla coscienza stessa, ovvero è estraneità interiore. Tale presenza si impone attraverso una « rottura » del procedimento metodico della fenomenologia, « rottura » spiegata da Rigobello non come abbandono del rigore ma come una radicalizzazione e inversione della direzione della ricerca: « dalla ipotesi fenomenologica ritornare alla concretezza che la precede, non per regredire ad un naturalismo obiettivistico, ma per leggere il rigoroso referto fenomenologico alla luce di ciò che esso emargina: la fragilità della coscienza soggettiva e la interiorità misteriosa da cui proviene la radicale richiesta di senso ».

Si apre in tal maniera la possibilità e lo spazio di una « metafisica della differenza interiore ». Nella estraneità interiore, sostiene l'autore secondo l'ottica di un agostinismo filtrato attraverso la lezione della moderna fenomenologia, appare in forma atematica l'esigenza incontrovertibile che giustifica in altri contesti (cfr. anche la prima « variazione sul tema ») l'idea di Dio e la dimostrazione della sua esistenza.

Il discorso di Rigobello ha anche e insieme un insistito rilievo antropologico, o meglio configura « un abbozzo di antropologia raccolta attorno alla nozione di autenticità ». A livello descrittivo tale antropologia risulta dalla successione dei tre livelli della corporeità propria, della consapevole attività rappresentativa, dell'interiorità che ci costituisce e insieme ci trascende. Nel quadro di questa antropologia, l'autenticità (intesa come « il più proprio del più proprio ») non soltanto opera come principio di ritrovamento e di enucleazione del « più proprio » di ciascun livello, ma anche come ciò che spiega l'organica connessione fra i livelli e la dinamica in cui la connessione si esprime in una realtà personale.

L'abbozzo antropologico potrebbe poi essere sviluppato in un singolare ripensamento di una filosofia « trascendentale della realtà umana », in cui l'autenticità assolve la funzione di categoria fondamentale (ovvero la funzione che nel trascendentalismo kantiano ha l'« io penso »), una « estetica » tematizzi la corporeità propria, una « analitica » la attività rappresentativa esistenzialmente vissuta, una « dialettica » infine l'interiorità. A livello della « dialettica », e perciò della emergenza della estraneità interiore, avverrebbe una « autocomprensione del metodo trascendentale », nel senso di uno scoprimento della natura sua propria. Rigobello disegna in questo modo la traccia di un esercizio critico dell'approccio trascendentale (già delineata nei due scritti su Kant: *I limiti del trascendentale in Kant*, 1963, e *Kant. Che cosa posso sperare*, 1983). Egli rifiuta una « ontologizzazione » del trascendentale; concepisce il trascendentale come ricerca di condizioni di possibilità; attualizza questa ricerca come « ricerca sulla possibilità di significato », ovvero nella linea di un « trascendentalismo semantico », che è come l'altra faccia del « trascendentalismo morale ».

Sulla base dell'abbozzo di antropologia pluristratificata, ovvero di una nozione com-

pressa di coscienzialità nella quale assolve un ruolo costituente la differenza, Rigobello può per un verso accogliere l'istanza veritiera della critica alla soggettività metafisico-oggettiva elevata da diverse correnti del pensiero attuale, ma per l'altro verso può decisamente respingerne la pretesa dissolutoria della soggettività come tale, poiché la « soggettività della differenza interiore » ritrova proprio nell'estraneità interiore e nell'autenticità un nucleo di consistenza non cosalistico ma reale. L'autore può inoltre delineare i tratti di una « etica della differenza », che rinvia ad una condizione umana aperta ma costante nel suo modo di aprirsi, rispettosa perciò dell'aposteriori indeducibile della storicità ma consapevole di una costanza di riferimento trascendentale, e che sfocia in un atteggiamento esistenziale di « ottimismo tragico » (espressione questa significativa della ripresa e dello sviluppo, in termini e con metodologie completamente rinnovate, della lezione del personalismo da parte di Rigobello, che ha dedicato a Emmanuel Mounier nel 1955 il suo primo lavoro scientifico).

*Autenticità nella differenza* è conclusivamente un punto di svolta importante nell'itinerario filosofico di Armando Rigobello: condensa e focalizza i risultati di molte ricerche dipanatesi negli anni (Kant, Husserl, Heidegger) e di ripetute meditazioni personali, frutto del colloquio con i classici (Platone, Agostino) o del confronto con i problemi filosofici e spirituali contemporanei; inoltre esso delinea i principi e i temi principali di una ricerca in sviluppo; di questa ricerca stabilisce infine l'identità fondamentale (come « metafisica della differenza interiore » che si svolga attraverso una duttile e aperta indagine trascendentale della realtà umana) e suggerisce l'atteggiamento esistenzialmente corretto, ravviandolo nel vivere autenticamente « assieme ai problemi » e nella duplice, pascaliana consapevolezza della fragilità del soggetto e della invocazione di senso che ne abita l'interiore realtà.

MARCO IVALDO

AUTORI VARI, *Schleiermacher e la modernità*, Prefazione di S. ROSTAGNO, Claudiana, Torino 1986. Un volume di pp. 143.

Si tratta degli atti di un convegno, organizzato dalla Facoltà valdese di teologia a Roma nel 1984; da alcuni anni Schleiermacher è oggetto di studio e di traduzione da parte di una cerchia di competenti, e l'iniziativa ha voluto mettere questi ultimi in comunicazione con un pubblico più ampio. I motivi dell'interesse per il teologo tedesco sono ricapitolati da S. Rostagno nella domanda: passato o futuro della teologia? Si tratta cioè del senso e dell'accesso alla verità teologica: come intenderla? quali ne sono gli strumenti? Le relazioni di cui si leggono i testi forniscono soprattutto materiali, esposizioni di opere e aspetti del pensiero teologico, per illuminare la questione.

Sorta in un'epoca di crisi del linguaggio metafisico, la teologia di S. cerca in un'esperienza pura, originaria, di collegamento con Dio (il « sentimento di dipendenza assoluta ») un nuovo fondamento: essa lo trova nella visibilità storica di Gesù, che rende accessibile nella sua pienezza questo legame tra gli uomini e Dio. Questa storicità dell'esperienza religiosa è il motivo per cui S. considera la teologia una scienza pratica « per la direzione concorde della chiesa cristiana » (H.J. Birkner, p. 15); essa non gode di alcun privilegio, ma sta accanto a tutte le altre discipline, nel mondo della cultura; il suo contenuto, dunque, deve imporsi per forza intrinseca. Poiché si riferisce a bisogni umani fondamentali, a manifestazioni storiche accessibili a tutti (cfr. H. Despland, pp. 29-30), essa ha un carattere scientifico; d'altra parte la Chiesa, per la sua concretezza storica di « comunità religiosa nata da un fondatore particolare » (p. 33), ha bisogno di una tradizione, di un continuo ripetersi della redenzione: si tratta di comprendere ciò che alcuni hanno vissuto e di farlo comprendere ad altri; la relatività storica non impedisce, anzi è addirittura il tramite comunicativo della verità (pp. 35 s.). Si comprende allora come le varie forme storiche del cristianesimo, in particolare la Riforma, non siano considerate esclusive, ma come « cen-