

Tommaso Valentini

LA FILOSOFIA COME “ERMENEUTICA
DELLA CONDIZIONE UMANA”.

ARMANDO RIGOBELLO E PAUL RICŒUR

SINTESI. Nel saggio viene effettuato un confronto critico tra Armando Rigobello (1924-2016) e il filosofo francese Paul Ricœur (1913-2005). I due autori intendono la filosofia come “ermeneutica della condizione umana”. Sia per Rigobello che per Ricœur 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 Ricœur 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 ricœuriana. Nella parte finale del *paper* ci siamo soffermati sull’interpretazione rigobelliana di *Soi-même comme un autre* (1990), opera nella quale Ricœur definisce l’alterità come un costitutivo fondamentale del sé.

PAROLE CHIAVE: Azione umana, Antropologia filosofica. Ermeneutica della condizione umana. Ontologia dell’*homo capax*. Paul Ricœur. Armando Rigobello.

ABSTRACT: The present essay focuses on a critical comparison between Armando Rigobello and the French philosopher Paul Ricœur. The author highlights how both Rigobello and Ricœur understand philosophy as a “hermeneutics of the human condition” and they both interpret the Freudian psychoanalysis as an “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 Ricœur’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 performed. The very “being” of human beings is to act and the effort to be. In this perspective, human interiority is considered as a dynamic production (*enérgeia, conatus*). According to Rigobello, being as act and potentiality is the dominant meta-category that governs Ricœur’s philosophical anthropology. In the last part of this paper, the author analyzes Rigobello’s interpretation of Ricœur’s *Oneself as Another* (1990), in which the French philosopher deals with the problem of selfhood in the context of contemporary discussions of “otherness”.

KEYWORDS: Human action. Philosophical anthropology. Hermeneutics of the human condition. Ontology of *homo capax*. Paul Ricœur. Armando Rigobello.

Il confronto di Armando Rigobello (1924-2016) con la filosofia francese del Novecento è stato assiduo ed è un elemento ampiamente presente sia nelle opere giovanili che in quelle della maturità: come ricorda lo stesso autore italiano nelle sue memorie¹, negli anni Cinquanta fu il suo maestro Luigi

¹ Cfr. Intervista di Luca ALICI, *Armando Rigobello. Vita e ricerca*, La Scuola, Brescia 2010, pp. 26-27. La posizione di Rigobello si configura come un’ermeneutica di ispirazione personalistica: è una prospettiva nata dallo studio di Emmanuel Mounier e da un confronto critico sia con il trascendentalismo kantiano che con la fenomenologia husserliana. Nella fase più matura del suo pensiero Rigobello ha elaborato un’ermeneutica della condizione umana basata sui concetti di “estraneità interiore” e di “apriori ermeneutico”. Tra le sue opere principali vi sono: *Il contributo filosofico di E. Mounier*, Bocca Editori, Roma 1955; *I limiti del trascendentale in Kant*, Silva, Milano 1963; *Legge morale e mondo della vita*, Abete, Roma 1968; *Struttura e significato*, La Garangola, Padova 1971; *Oltre il trascendentale*, Fondazione Ugo Spirito, Roma 1994; *L’estraneità interiore*, Studium, Roma 2001; *Immanenza metodica e trascendenza regolativa*, Studium, Roma 2004; *L’apriori ermeneutico. Domanda di senso e condizione umana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007; *L’intenzionalità rovesciata. Dalle forme della cultura all’originario*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010; *Dalla pluralità delle ermeneutiche all’allargamento della razionalità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014. La prima monografia sull’itinerario intellettuale di Rigobello è quella di D. ANTISERI, *Armando Rigobello e la filosofia come lotta per il*

Stefanini ad indirizzarlo per la prima volta verso lo studio del personalismo francese e, in particolare, della figura di Emmanuel Mounier. Rigobello ha giustamente individuato una delle note fondamentali di tanta parte del pensiero francese in una costante ripresa critica della tematica cartesiana del *cogito*, ripresa che in alcuni casi emblematici – come quello di Sartre – ha assunto anche la forma di una radicale contestazione: il personalismo di Mounier, la *philosophie de l'esprit* e lo stesso esistenzialismo sono stati, dunque, forme di pensiero sorte dal confronto critico con la soggettività cartesiana, con l'*esprit de finesse* pascaliano, e hanno trovato in Maine de Biran una figura centrale di riferimento. Rigobello sottolinea che nell'Ottocento «Maine de Biran aveva recuperato la grande tradizione dell'età di Cartesio e di Pascal, mediante la trasformazione interna del sensismo prima e dell'empirismo poi; tra Biran e Bergson e i suoi contemporanei si può rintracciare una continuità»².

significato, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017. Si vedano anche G. DOTTO, *Armando Rigobello*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. X, pp. 9754-9755; T. 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; L. ALICI, O. GRASSI, G. SALMERI, C. VINTI (a cura di), *Armando Rigobello, la filosofia come testimonianza* «Studium - Rivista bimestrale», 5, anno 113, 2017.

² A. RIGOBELLO, *L'impegno ontologico. Prospettive attuali in Francia e riflessi nella filosofia italiana*, Armando, Roma 1977, p. 9.

Rigobello è stato tra i primi in Italia – con Virgilio Melchiorre, Francesca Brezzi e Domenico Jervolino – ad interessarsi della figura di Paul Ricœur (1913-2005), un autore che, come è noto, si è formato alla scuola di Mounier e di Gabriel Marcel, ed ha saputo rinnovare con diverse metodologie di ricerca la tradizionale “filosofia francese dell’interiorità” di matrice cartesiana e pascaliana. Fin dagli anni Cinquanta Rigobello interpreta il pensiero ricœuriano come una tra le più valide e convincenti risposte a Sartre e alle sue inquietanti provocazioni nichilistiche. In quegli anni la storiografia filosofica generalmente individuava in Marcel l’anti-Sartre della cultura francese, ovvero la risposta di ispirazione cristiana al nichilismo; Rigobello scorge invece in Ricœur l’autore che, pur muovendosi dalle stesse premesse metodologiche di Sartre – esistenzialismo, fenomenologia e studio delle scienze umane –, propone una filosofia aperta alla trascendenza religiosa. Secondo Rigobello «un uso espositivo che discende dalla contrapposizione metafisico-religiosa è invalso nel puntualizzare, nella scena filosofica francese, il confronto tra Sartre e Marcel, esistenzialista ateo il primo, esistenzialista teista il secondo. A noi sembra che il confronto alternativo possa più agilmente venir condotto focalizzandosi su

Sartre e Ricœur per la comune attenzione alle scienze dell'uomo e per il comune riferimento alla fenomenologia, sebbene liberamente elaborato da entrambi»³.

Gli itinerari di pensiero di Rigobello e Ricœur hanno, dunque, dei significativi elementi di convergenza e un comune maestro di riferimento: Emmanuel Mounier. Essi hanno trovato in Mounier un modello di “filosofia della persona” da riprendere e riconfigurare in ordine alle sfide alle sempre più incalzanti del pensiero contemporaneo: marxismo, strutturalismo, psicoanalisi e più in generale tutte le filosofie anti-umanistiche sorte dai “maestri del sospetto”. “Muore il personalismo, ritorna la persona”: è questo un noto saggio di Ricœur edito nel 1983 nella rivista «Esprit», più volte citato e commentato da Rigobello anche nelle sue lezioni universitarie. Per i due autori il concetto di persona «resta, ancora oggi, il termine più adeguato per dare impulso a ricerche per le quali non sono adeguati [...] né il termine di coscienza, né quello di soggetto, né quello di individuo»⁴; «se la persona ritorna, ciò accade perché essa resta il miglior candidato per sostenere le lotte giuridiche, politiche, economiche

³ *Ibidem*, p. 96.

⁴ P. RICŒUR, *Lectures 2. La contrée des philosophes, sez. Approches de la personne*, [edizione originale 1990], Seuil, Paris 1992; tr. it. e cura di I. Bertolotti, *Della persona*, in IDEM, *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 37-71, p. 38.

e sociali»⁵. Non va inoltre dimenticato che Rigobello e Ricœur hanno trovato in Mounier e nel movimento di «Esprit» anche un punto di riferimento sotto il profilo politico: la ricerca di una possibile “terza via” – un’alternativa costruttiva – tra l’individualismo liberale e il collettivismo marxista. Una terza via – quella personalistica – che è critica implicita di ogni ideologia totalizzante e deterministica: sia essa politica (come il materialismo dialettico) o culturale (come la psicoanalisi freudiana, lo strutturalismo, ecc.). Per entrambi gli autori la persona costituisce una realtà che nel suo nucleo più profondo è inoggettivabile, è indefinibile in quanto è libertà e trascendenza: «Il vertice della persona» – afferma Rigobello - «è al di là di ogni condizione»⁶.

Rigobello condivide gli elementi fondamentali della prospettiva di Ricœur e dedica degli approfonditi studi volti ad analizzare la cosiddetta “via lunga” dell’indagine ricœuriana; “via lunga” che è ben diversa dalla “via breve”

⁵ IDEM, *Lectures 2. La contrée des philosophes, sez. La personne (Meurt le personnalisme, revient la personne* [edizione originale 1983 nella rivista «Esprit»]; tr. it., *Muore il personalismo, ritorna la persona*, in IDEM, *La persona*, op. cit., pp. 21-36, p. 27. Sul rapporto di Ricœur con il suo maestro Mounier si veda anche P. RICŒUR, *Emmanuel Mounier. L’attualità di un grande testimone*, tr. it. di G. Losito, Città Aperta, Troina (EN) 2005.

⁶ A. RIGOBELLO, *Il contributo filosofico di E. Mounier*, Bocca Editori, Roma 1955, p. 59. Sul personalismo di Mounier si vedano anche i più recenti studi di G. CAMPANINI, *Mounier. Eredità e prospettive*, Studium, Roma 2012; G. D’ACUNTO-A. MECCARIELLO (a cura di), *Mounier. Persona e comunità*, Chirico, Napoli 2018.

percorsa da Heidegger in una panica prossimità all' "essere come evento" (*Sein als Ereignis*). Come è noto, la "via lunga" proposta da Ricœur 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 Ricœur, ha tentato di delineare una "logica del personalismo" (titolo di un volume del 1958)⁷ 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»⁸. È questo un elemento che vorrei sottolineare: chiarire il tipo di ermeneutica praticata da Ricœur e Rigobello. Si tratta di una "filosofia dell'interpretare" lontana dagli esiti storicistici di Gadamer (si pensi alla *Horizontverschmelzung*, la "fusione

⁷ Cfr. A. RIGOBELLO, *Introduzione ad una logica del personalismo*, Liviana, Padova 1958.

⁸ A. RIGOBELLO, *Prefazione a P. RICŒUR, Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, p. 5-14, p. 12.

degli orizzonti”) e certamente distante rispetto ai vari tipi di ermeneutica nati sotto il segno della *Nietzsche-Renaissance*: il binomio ermeneutica e nichilismo, teorizzato in Italia da Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti e altri autori. Differentemente da queste prospettive, Ricœur e Rigobello intendono l’ermeneutica come una analisi della condizione umana, come una complessa ricerca dello statuto ontologico della persona, come – appunto – una “ermeneutica del sé”: «La rilevanza filosofica dell’ermeneutica» – sostiene Rigobello – «non consiste nei risultati dei singoli atti di interpretazione, ma nell’analisi della condizione umana sottesa all’esercizio dell’interpretazione stessa: ontologia dell’*homo symbolicus*, dell’*homo viator*: asimmetria, sproporzione e, quindi, apertura, trascendenza (Ricœur, Jean Greisch)»⁹.

A partire dalla prima grande opera ricœuriana 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 e riflettendo in maniera proficua sui risultati della sua speculazione. Da notare è che Rigobello ha sempre sottolineato la sostanziale unità della meditazione ricœuriana, un’unità messa talvolta in discussione da alcuni interpreti a causa

⁹ A. RIGOBELLO, *La parabola dell’ermeneutica. Il concetto, la struttura interna, i problemi*, «Nuova Secondaria», [Editrice La Scuola, Brescia], 6, 1996, pp. 29-31, p. 31.

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 Ricœur «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»¹⁰. 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 ricœuriano 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 Ricœur, un’ermeneutica basata sul concetto pascaliano di “sproporzione”: «l'uomo» – afferma Ricœur – «è definito da una sproporzione originaria»¹¹, da una distinzione tra “intelletto finito” e “volontà infinita”, per la

¹⁰ A. RIGOBELLO, *L'impegno ontologico. Prospettive attuali in Francia e riflessi nella filosofia italiana*, cit., p. 101.

¹¹ P. RICŒUR, *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.

quale, come direbbe anche Pascal, «*l'homme passe infiniment l'homme*». Nella prima parte del volume – intitolata *L'homme faillible* – Ricœur delinea i limiti epistemologici ed etici della condizione umana, definita come “prospettiva finita”¹². L'uomo – nota il filosofo francese – è limitato sotto profilo teoretico (e qui, come Rigobello, si riallaccia al tema kantiano delle *Grenzen*¹³) ed è fallibile sotto il profilo etico: la condizione umana è caratterizzata 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*»¹⁴ e che Kant nella prima *Critica* indicava anche come «ideale di determinazione completa

¹² *Ibidem*, p. 89 ss.

¹³ Il costante riferimento ai kantiani “limiti” della conoscenza accomuna le prospettive di Rigobello e di Ricœur. 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» (*ibidem*, 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 apra la strada a una “ermeneutica della condizione umana” ricca di richiami alla simbolica biblica e alla trascendenza religiosa. A tal proposito, ci limitiamo a indicare A. RIGOBELLO, *Il rapporto determinazione - ulteriorità*, in F. WIEDMANN (hrsg. von), *Die Sorge der Philosophie um den Menschen*, Pustet, München, 1964, p. 68-85; IDEM, *Die Grenzen des Transzendentalen bei Kant*, hrsg. von H. Kuhn mit F. Wiedmann und I. Müller-Strömsdörfer, Pustet, München und Salzburg 1968; IDEM, *Oltre il trascendentale*, Fondazione Ugo Spirito, Roma 1994.

¹⁴ R. DESCARTES, *Lettre à Mersenne*, 25 décembre 1639, in AT, II, p. 628.

(*durchgängige Bestimmung*)»¹⁵. Ricœur, facendo riferimento anche al *linguistic turn* della filosofia del Novecento, indica tale esigenza d'infinito presente *in interiore homine* con l'espressione «verbo infinito»¹⁶: 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 Ricœur – 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 Ricœur]» - 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

¹⁵ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, J.F. Hartknoch, Riga 1787², B 599.

¹⁶ P. RICŒUR, *Finitudine e colpa*, cit., p. 96 ss.

ricœuriana è una ontologia dell'esistenza dell'uomo e della sua finitezza, una finitezza tuttavia aperta alla Trascendenza»¹⁷.

Rigobello condivide la critica ricœuriana 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 intima e più fragile della

¹⁷ A. RIGOBELLO, *L'impegno ontologico. Prospettive attuali in Francia e riflessi nella filosofia italiana*, cit., p. 104. Nella prospettiva ricœuriana – osserva Rigobello - «riecheggia anche la concezione platonica della filosofia come *eros*. Lo sforzo è l'affermazione positiva dell'esistenza, che, rimanendo sempre incompiuto, diventa desiderio. In questa dialettica sforzo-desiderio sta la condizione ontologica e il significato spirituale dell'uomo» (IDEM, *Intervento in occasione del conferimento a Paul Ricœur del Premio Internazionale Paolo VI*, «Notiziario – Istituto Paolo VI», 2003, pp. 25-29, p. 27). La visione della filosofia come *eros* e la connessa “antropologia della sproporzione” vengono individuate da Rigobello anche in Maurice Blondel e in Michele Federico Sciacca: di Blondel egli analizza la dialettica tra “volontà volente” e “volontà voluta”, mentre dell'autore italiano egli chiarifica il significato dei concetti di “squilibrio/sproporzione”. In maniera simile a Ricœur e a Rigobello, Sciacca fa notare che l'uomo vive all'insegna della finitudine ma la sua interiorità è radicata in un infinito che lo spinge a un continuo oltrepassamento: da questa insuperabile esigenza di oltrepassamento deriva anche la categoria di “squilibrio” tramite la quale Sciacca delinea la sua antropologia filosofica. «L'uomo è sintesi di finito e d'infinito. Di qui lo *squilibrio*: l'Idea sopravanza l'esistenza e la pone come *tensione* all'Infinito che la trascende [...]. Di qui l'*inquietudine* di quell'“essere dialettico” per essenza, che è ciascun uomo - “dialettico” rispetto al mondo, ai suoi simili e a Dio» (M. F. SCIACCA, *Atto ed essere*, [edizione originale: Bocca Editori, Roma 1956], in *Opere complete di Michele Federico Sciacca*, Marzorati, Milano 1963, vol. V, p. 69). Cfr. Anche M. F. SCIACCA, *L'uomo, questo squilibrato. Saggio sulla condizione umana*, Bocca Editori, Roma 1956; Marzorati, Milano 1958²; A. RIGOBELLO *L'uomo questo “squilibrato”, una prospettiva di antropologia speculativa*, in «Giornale di Metafisica», XXX, 2008, pp. 507-518.

condizione umana”: è per questo che, anche sulla scorta delle suggestioni ricœuriane, egli teorizza una prospettiva filosofica “oltre il trascendentale”, cioè oltre la visione della ragione puramente formale e astratta. Rigobello e Ricœur 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 [ricœuriana] 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»¹⁸.

Ci soffermiamo ora su *Il conflitto delle interpretazioni*, una importante raccolta di testi ricœuriani edita in Francia nel 1969 e successivamente tradotta in italiano presso la Jaca Book con una *Prefazione* dello stesso Rigobello. Il

¹⁸ A. RIGOBELLO, *Prefazione* a P. RICŒUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 7.

“conflitto delle interpretazioni” di cui parla Ricœur 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*). Rigobello e Ricœur prendono in seria considerazione le sfide della psicoanalisi: si rendono conto che Freud ha portato una vera e propria rivoluzione concettuale, detronizzando l’uomo dal suo castello interiore, dalla sicurezza epistemologica della auto-trasparenza della coscienza (l’io cartesiano e kantiano). Essi si rendono conto che Freud ha introdotto il sospetto all’interno di quella verità prima ed incontrovertibile costituita dal *cogito* di matrice cartesiana e, più in generale, dalla “soggettività trascendentale” dei moderni (da Kant a Husserl). Freud – sottolinea Ricœur – scardina l’idea stessa della fondazione trascendentale, la delegittima, rendendola un’illusoria pretesa narcisistica.

Ricœur interpreta la psicoanalisi freudiana come una “archeologia del soggetto”: secondo il filosofo francese, Freud tenterebbe di spiegare la

complessità dell'azione dell'uomo facendo quasi esclusivamente riferimento al suo passato, agli aspetti umbratili della sua infanzia, al primordiale (*éros, thánatos, anánke*)¹⁹; l'interpretazione freudiana dell'uomo viene considerata, in tal modo, una forma di “determinismo” che finirebbe quasi per negare la libertà del volere (*le volontaire*) e l'agire stesso secondo precise finalità, ciò che Ricœur – richiamandosi anche all'*Etica nicomachea* di Aristotele e alla hegeliana *Fenomenologia dello Spirito* – definisce come “teleologia del soggetto”. Tra la freudiana “archeologia del soggetto” e l'aristotelico-hegeliana “teleologia del soggetto” Ricœur e Rigobello scorgono un legittimo “conflitto delle interpretazioni”. Tuttavia essi sottolineano che queste due interpretazioni dell'agire umano, seppur antitetiche – in quando l'una è rivolta all'arcaico mentre l'altra è rivolta al dinamismo dell'azione indirizzata all'ordine dei beni –, sono entrambi legittime e contengono motivi di verità: accentuando l'irriducibile complessità della realtà umana, essi ricordano la saggezza aletica del detto di Maine de Biran: *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*.

¹⁹ Come è noto, l'interpretazione ricœuriana del freudismo come “archeologia del soggetto” viene ampiamente sviluppata nel celebre e complesso volume del 1965 *De l'interprétation. Essai sur Freud*. A questo proposito mi permetto di rinviare al mio studio: T. VALENTINI, “Archeologia del soggetto” ed “ermeneutica del sé”. *Paul Ricœur lettore e critico di Freud*, in «Areté. International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences», vol. 1, 2016, pp. 25-58.

Un ulteriore elemento della prospettiva ricœuriana 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 ricœuriano. A partire da *La metafora viva* (1975) fino all'opera del 1990 *Soi-même comme un autre*, Ricœur si interroga sullo statuto ontologico del soggetto partendo 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. Ricœur 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 ricœuriano ha dato Jean Greisch²⁰: secondo Greisch e Rigobello, Ricœur in tutti i suoi scritti avrebbe tentato di portare alla luce le implicazioni contenute nella teoria dell'immaginazione produttiva di Kant, la *produktive Einbildungskraft*. Ricœur

²⁰ Cfr. J. GREISCH, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Millon, Grenoble 2001; IDEM, *Paul Ricœur*, PUF, Paris 2013; tr. it. di L. Gianfelici, revisione di G. Ferretti, *Leggere Paul Ricœur*, Queriniana, Brescia 2014.

fa emergere tutte le potenzialità della facoltà dell'immaginazione produttiva: essa è organo dell'«*innovazione semantica*, caratteristica dell'uso metaforico del linguaggio»²¹, opera nella costruzione dello schema narrativo del racconto e «applicata all'azione [...] ha una funzione proiettiva che appartiene al dinamismo stesso dell'agire»²². Ricœur considera l'immaginazione una “cerniera tra il teoretico e il pratico”: egli afferma che è «nell'immaginario che io saggio il mio potere di fare, che prendo la misura dell'“io posso”»²³, e definisce la stessa utopia politica come “immaginazione costituente”, nella quale si attua «il progetto immaginario di un'altra società, di un'altra realtà»²⁴ e si ha la capacità «di istituire dei nuovi modi di vita»²⁵.

L'immaginazione – sottolinea Rigobello con Ricœur – è la facoltà che costituisce il linguaggio metaforico, linguaggio che si radica nel “mondo della

²¹ P. RICŒUR, *L'imagination dans le discours et dans l'action*, in Aa. Vv., *Savoir, faire, Espérer. Les limites de la raison*, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1976, pp. 207-228; tr. it. di G. Grampa, *L'immaginazione nel discorso e nell'azione*, in IDEM, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 205-227, p. 209.

²² *Ibidem*, p. 215.

²³ *Ibidem*, p. 216.

²⁴ *Ibidem*, p. 222

²⁵ *Ibidem*, p. 224.

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 ridefinizione 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 Ricœur - «è a servizio della ridefinizione della realtà, con la metafora facciamo esperienza della metamorfosi del linguaggio e della metamorfosi della realtà»²⁶. 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 “ridefinire la realtà”, “di aprire cioè

²⁶ P. RICŒUR, *La sfida semiologica*, tr. it. e cura di M. Cristaldi, Armando, Roma 1974, p. 287.

una nuova visione delle cose rompendo i legami logici preliminari”. Questa è la funzione “euristica” della metafora»²⁷. Rigobello – prendendo le mosse da Ricœur – 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 significati nascosti. In questo senso l’uso della metafora costituisce un impegno ontologico, è la via linguistica all’ontologia»²⁸.

Da notare è inoltre che riguardo il nesso immaginazione/linguaggio/metafora Rigobello scorge delle profonde analogie tra la posizione di Ricœur e quella del suo maestro Stefanini: nel 1936 Stefanini pubblicò un volume – *Imaginismo come problema filosofico* –, nel quale viene espressa la concezione dell’interiorità umana come produttività creativa, come ἐνέργεια che trova il suo nucleo sorgivo nell’ “*imaginismo linguistico*”²⁹.

Veniamo ora all’elemento decisivo del confronto di Rigobello con Ricœur, autore al quale – si ricordi – nel 2003 egli contribuisce a far conferire il

²⁷ A. RIGOBELLO, *L’impegno ontologico. Prospettive attuali in Francia e riflessi nella filosofia italiana*, cit., p. 108.

²⁸ *Ibidem*, p. 109. Si veda anche A. RIGOBELLO, *La “métaphore vive” nel pensiero di Paul Ricœur*, in Aa.Vv., *Simbolo, metafora, allegoria*, Liviana, Padova, 1980, p. 37-47.

²⁹ Cfr. A. RIGOBELLO, *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, p. 137-153.

“premio Paolo VI”, soprattutto per l’opera *Soi-même comme un autre*. È quest’ultimo uno dei volumi ricœuriani 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 ricœuriana 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»³⁰.

³⁰ A. RIGOBELLO, *Intervento in occasione del conferimento a Paul Ricœur del Premio Internazionale Paolo VI*, cit., p. 26.

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)»³¹ – 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 d'essere ad un tempo potente ed effettivo*»³². Tuttavia tale fondazione ontologica del

³¹ Sui quattro significati aristotelici dell'essere cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, E 2, 1026 a 32 - 1026 b 2.

³² P. RICŒUR, *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. Che il filo conduttore delle ricerche ricœuriane sia da ricercare in un'ermeneutica dell'*homme capable* ovvero delle potenzialità creative del soggetto è lo stesso autore ad avercelo indicato in un momento di matura riflessione sui capisaldi del suo pensiero: «A prima vista la mia opera è assai dispersiva; ed essa appare tale poiché ogni libro si organizza attorno ad un problema ben definito: il volontario e l'involontario, la finitudine e il male, le implicazioni filosofiche della

soggetto, ribadisce Rigobello, è solo un “ideale regolativo” della ricerca di Ricœur e rimane comunque una delle questioni più problematiche del suo pensiero: quello ricœuriano 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 ricœuriana per la quale «l’alterità è nel cuore dello stesso»³³ – cioè dell’*ipséité* – e si configura come presenza costitutiva della soggettività, della stessa identità personale. Il “come” presente nel titolo dell’opera (*Soi-même comme un autre*) è, quindi, da intendere nel

psicoanalisi, l’innovazione semantica che è all’opera nella metafora viva, la struttura linguistica del racconto, la riflessività e i suoi stadi. È stato solo negli ultimi anni che ho pensato di poter collocare la varietà di tali approcci sotto il titolo di una problematica dominante: e ho scelto il titolo dell’uomo agente o dell’uomo capace di... [...]. È dunque in primo luogo il potere di ricapitolazione inerente al tema dell’uomo capace di... che mi è parso, di contro all’apparente dispersione della mia opera, come un filo conduttore avvicicabile a quello che ho tanto ammirato in Merleau-Ponty durante i miei anni di apprendistato: il tema dell’“io posso”» (P. RICŒUR, *Promenade au fil d’un chemin*, in F. TUROLODO, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricœur*, Il Poligrafo, Padova 2000, pp. 15-16). Si veda anche P. RICŒUR, *Esquisse d’un plaidoyer pour l’homme capable*, in IDEM, *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues*, Seuil, Paris 2017, pp. 33-48 [si tratta di un’intervista condotta da Arnaud Spire ed edita nel numero speciale de «L’Humanité», il 21 aprile 1994].

³³ Cfr. D. IANNOTTA, *L’alterità nel cuore dello stesso*, saggio introduttivo a P. RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., pp. 11-69. 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 Ricœur*, Marietti, Genova, 1993, p. 61-74; A. RIGOBELLO, *Identità e alterità in Paul Ricœur*, in «Acta Philosophica. Rivista internazionale di Filosofia», I, 15, 2006, pp. 131-138.

senso di “in quanto”. Lo stesso titolo dell’opera potrebbe essere chiarificato con la seguente espressione: “me stesso *in quanto* un altro”; ciò significa che la presenza dell’alterità diviene elemento costitutivo della mia stessa identità personale (si tratta di una sorta di *societas in interiore homine*). In particolare, nel decimo studio di *Sé come un altro* Ricœur 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 appartentiva”)³⁴ – Rigobello parla anche della corporeità come “luogo dello stupore originario”³⁵ –; 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

³⁴ Ricordiamo che il *Leib* husserliano designa il “corpo vivente”, l’esperienza della corporeità così come viene esperita dalla coscienza. Come è noto, nel linguaggio fenomenologico il *Leib* è nettamente distinto dal *Körper*; quest’ultimo termine designa il “corpo” nei suoi elementi materiali e inanimati. Descrivendo l’esperienza del “corpo proprio” Ricœur si confronta anche con la filosofia riflessiva di Maine de Biran e con la prospettiva fenomenologica di Michel Henry, fautore quest’ultimo di un’originale “filosofia della carne e dell’incarnazione”. A tal riguardo cfr. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corp. Essai sur l’ontologie biranienne*, PUF, Paris 1965; si veda anche IDEM, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000; tr. it. di G. Sansonetti, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, SEI, Torino 2001.

³⁵ 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.

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 Ricœur: 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. Il soggetto, infatti, è una realtà complessa, le cui varianti sono segni allusivi ad uno statuto ontologico, di cui la differenza è, da un lato, testimonianza, dall’altro mediazione»³⁶.

Rigobello è però consapevole della “debolezza epistemologica” di questa prospettiva ricœuriana basata, in larga misura, sulla “attestazione” e sulla “testimonianza interiore”. Seguendo Ricœur 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 “rottura 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’interpretazione³⁷. Sin dai suoi primi scritti

³⁶ A. RIGOBELLO, *L’estraneità interiore*, Studium, Roma 2001, p. 153.

³⁷ 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

Ricœur parla esplicitamente di una «rottura metodologica nella continuità della riflessione»³⁸: tale “rottura metodologica – commenta Rigobello – «è il rifiuto di omologare ogni ricerca culturale e filosofica in ispecie su un solo metodo. Vi sono molti metodi, come vi sono molte interpretazioni. In particolare il discorso di Ricœur si riferisce all’abbandono del *metodo trascendentale* di fronte all’interpretazione del vissuto che richiede appunto un *metodo ermeneutico*»³⁹.

Rigobello ha sempre sottolineato e condiviso la grande differenza posta da Ricœur 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”.

VILLAVERDE-C. BALIÑAS FERNÁNDEZ-F. HENRIQUES-J. VICENTE (Edición a cargo de), *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricœur*, Servicio de Publicacións, Santiago de Compostela, 2005, pp. 121-129.

³⁸ P. RICŒUR, *Finitudine e colpa*, cit., p. 623.

³⁹ A. RIGOBELLO, *Intervento in occasione del conferimento a Paul Ricœur del Premio Internazionale Paolo VI*, cit., p. 27.

Concludo citando alcune incisive parole di Rigobello tratte da un saggio sulla proposta ermeneutica di Ricœur 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. [...] É dare lo scacco alla comune visione opaca e banale del mondo per introdurvi la speranza di un significato»⁴⁰; la libera adesione al messaggio agapico del Vangelo – afferma anche Ricœur – esprime «la gioia del sì nella tristezza del finito»⁴¹.

⁴⁰ IDEM, *Paul Ricœur 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.

⁴¹ P. RICŒUR, *Finitudine e colpa*, cit., p. 235. Sull'ermeneutica ricœuriana dell'esperienza religiosa si vedano anche A. RIGOBELLO, *La comprensione filosofica dell'esperienza religiosa da Blondel a Ricœur*, in F. BAZZANI e L. RUSTICHELLI (a cura di), *La filosofia contemporanea di fronte all'esperienza religiosa*, Pratiche, Parma, 1988, pp. 227-246; IDEM, *El «pudor del testimonio» en Paul Ricœur*, in «Revista Anthropos», [fascicolo monografico dal titolo *Paul Ricœur. Discurso filosófico y hermeneusis*], n. 181, Noviembre-Diciembre 1998, pp. 69-71.