

SOPHIA

*Epistēme/Studi e ricerche* ● 11



ENRICO RIPARELLI

ITINERARI FILOSOFICI  
PER UN DIALOGO  
INTERCULTURALE

PAUL RICOEUR, RAIMON PANIKKAR,  
BERNHARD WALDENFELS

 EDIZIONI  
MESSAGGERO  
PADOVA



FACOLTÀ  
TEOLOGICA  
DEL TRIVENETO

*A mia moglie*

ISBN 978-88-250-3871-2

ISBN 978-88-250-3872-9 (PDF)

ISBN 978-88-250-3873-6 (EPUB)

Copyright © 2015 by P.P.F.M.C.

MESSAGGERO DI SANT'ANTONIO - EDITRICE

Basilica del Santo - Via Orto Botanico, 11 - 35123 Padova

*www.edizionimessaggero.it*

FACOLTÀ TEOLOGICA DEL TRIVENETO

Via del Seminario, 7 - 35122 Padova

*www.fttr.it*

## INTRODUZIONE GENERALE

Accostare in un'unica ricerca tre grandi intellettuali come Paul Ricoeur, Raimon Panikkar e Bernhard Waldenfels è certo una scommessa speciale, data l'estensione e la complessità della loro opera. Purtuttavia l'assoluto rilievo e l'originalità della loro proposta filosofica costituiscono validi motivi per dare avvio a questo singolare percorso, guidati dall'intento di mettere in luce elementi significativi del loro pensiero in grado di corrispondere a sfide di estrema attualità. Tra queste ultime la questione del dialogo interculturale interpella con particolare urgenza anche l'indagine filosofica ed è qui accolta quale orizzonte principale di riflessione.

La decodificazione dei composti dinamismi che stanno alla base dei rapporti tra le culture rappresenta ai nostri giorni uno dei motivi più recepiti e capaci di attirare ampio grado di interesse ai più diversi livelli, dagli studi specialistici sino alla letteratura più popolare. Lo spostamento sempre più consistente di grandi masse di popolazione; la disponibilità di una comunicazione in tempo reale e senza confini; un tessuto economico nel bene e nel male sempre più interdipendente sono alcuni dei tratti essenziali che caratterizzano la tanto discussa e onnipervasiva globalizzazione mondiale. Ma un non meno emblematico fenomeno interessa in particolare il presente della cultura europea. A partire dall'epoca moderna l'uomo occidentale si era dovuto rassegnare all'abbandono definitivo del modello cosmologico geocentrico e in seguito a riconoscere suo malgrado che la specie umana non appare affatto centrale in rapporto alla evoluzione naturale, ma ciò nonostante era resistito un ultimo grande mito: che quantomeno la società, la cultura e la religione d'Occidente fossero determinanti per le sorti dell'umanità intera. Oggi siamo invece testimoni di una ennesima rivoluzione copernicana con la caduta del mito corrispondente all'eurocentrismo. Dall'epoca della decolonizzazione molte altre culture si sono infatti rese protagoniste di una storia

sempre meno lineare e più complessa, risultato dell'inestricabile intreccio di una pluralità di memorie.

Ai due fenomeni ora accennati della moltiplicazione dei contatti interculturali e dello spostamento del baricentro planetario si affianca poi una terza questione. Tanto nel caso che le culture fossero del tutto commensurabili, così come se al contrario fossero radicalmente eccentriche, non si porrebbe comunque il problema dei loro rapporti. Dato che è invece facilmente riscontrabile l'inconsistenza di queste due posizioni estreme, si apre la via a possibili sovrapposizioni tra le tradizioni culturali, che però necessitano di una attenta e articolata regolazione per non incorrere nel rischio di un dispotico monocromatismo culturale. Così come per gran parte delle discipline afferenti al vasto e composito mondo delle scienze umane e sociali, anche la filosofia si sente da tempo interpellata a offrire il suo contributo critico e costruttivo alla realizzazione di forme di comunicazione – le sovrapposizioni a cui si è or ora accennato – in linea con il progresso delle relazioni tra le culture mondiali. Contributo critico innanzitutto, che si realizza nell'indagine su genesi, metodi, fini e limiti del discorso interculturale; ma anche apporto costruttivo che spinge a superare il già sperimentato e a segnalare nuovi orizzonti di ricerca<sup>1</sup>.

Nel tracciare i principali lineamenti degli itinerari interculturali proposti dai tre autori da noi indagati – itinerari riconducibili peraltro a diverse sensibilità filosofiche che con la loro originalità potranno agire da mutua sollecitazione all'ampliamento della linea d'orizzonte – noteremo sin da subito che non si tratterà in alcun caso di strutture monolitiche e autosufficienti innalzate da una ragione che ambisca alla conquista dello sconfinato spazio interculturale. Si delineranno piuttosto «caseggiati» in costruzione permanente, dai tratti meno trionfali ma certo più corrispondenti alla complessità delle esperienze di dialogo tra le culture e per questo maggiormente ospitali nei confronti dei compagni (spesso misconosciuti) della ragione quali il mito, il simbolo e le mille altre componenti culturali che costellano ciascuna

---

<sup>1</sup> L'odierna bibliografia filosofica dedicata alla tematica interculturale risulta estremamente ricca. Per la loro utilità ci limitiamo a segnalare i seguenti lavori: T. SUNDERMEIER, *Comprendere lo straniero. Una ermeneutica interculturale*, Brescia 1999; G. STENGER, *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*, Freiburg - München 2006; R. FOrNET-BETANCOURT, *Trasformazione interculturale della filosofia*, Bologna 2006; G. COCCOLINI (a cura), *Interculturalità come sfida. Filosofi e teologi a confronto*, Bologna 2008; G. PASQUALOTTO (a cura), *Per una filosofia interculturale*, Milano - Udine 2008; F. DALLMAYR, *Il dialogo tra le culture. Metodo e protagonisti*, Venezia 2010; S. ACHELLA - R. DIANA (a cura), *Filosofia interculturale: identità, riconoscimento, diritti umani*, Milano - Udine 2011; M. GHILARDI, *Filosofia dell'interculturalità*, Brescia 2012. Notevole anche l'apporto della rivista «Polylog: Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren», edita dalla Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie.

tradizione umana, ma più ospitali anche nei confronti di tradizioni culturali straniere nonché di un ampio spettro di discipline scientifiche. L'accostamento di una triade di autori permetterà di cogliere meglio le loro originalità rispetto a una ricerca indirizzata su un'unica voce, e nel contempo darà modo di mantenersi nei limiti di un discorso raccolto, condizione certo più difficile da raggiungere se fosse stato interpellato uno spettro più ampio di filosofi. Una presentazione biografica più circostanziata sarà offerta nelle sezioni dedicate a ciascuno dei tre protagonisti di questo studio. Per ora ci limitiamo a segnalare che si tratta di intellettuali interessati con diverso grado di estensione ma eguale profondità alle problematiche afferenti al dialogo interculturale, sollecitati in ciò anche dai contatti frequenti e diretti con esponenti di altre culture incontrati soprattutto, ma non solo, nell'ambito della loro pratica professionale. Non sarà difficile notare nel prosieguo dello studio anche tutta l'originalità dei tre filosofi, aspetto che, unitamente a quanto registrato circa la loro base comune, potrà funzionare da catalizzatore in rapporto alla nostra ricerca.

Daremo inizio all'indagine con un capitolo dedicato alla proposta filosofica di Paul Ricoeur, la più distesa delle tre in quanto a varietà di tematiche affrontate e che perciò richiederà un maggiore impegno nell'opera di selezione. Osserveremo sin da subito che per il filosofo francese solo una identità narrativa può dare forma a un soggetto – inteso come individuo ma anche gruppo culturale – reso disponibile a indirizzare la sua pur fragile identità verso una pratica di mutuo riconoscimento. Il dinamismo identitario che verrà colto già nella struttura più intima dell'essere umano potrà fondare un movimento che interesserà anche le comunità culturali, per cui non sarà difficile intuire che proprio l'analisi di un sé (identità) che si riconosce come altro (differenza) aprirà uno spazio ospitale per le culture. Da qui la proposta di alcuni modelli di integrazione tra identità e differenza, costituiti dalla traduzione, dalla memoria condivisa e dal perdono, mediante i quali il filosofo metterà a fuoco l'evento – sempre asimmetrico e contrassegnato da una giusta distanza – dell'incontro con lo straniero.

Proseguiremo nel secondo capitolo con un'analisi dell'itinerario interculturale proposto da Raimon Panikkar, un filosofo che è allo stesso tempo anche teologo. Egli ha dedicato l'intera sua esistenza alla fondazione di un pluralismo accogliente, ponendosi a servizio dell'incontro tra Occidente e Oriente. Estremamente composite sono le tematiche da lui affrontate, ma non sarà difficile cogliere nella sua intuizione cosmoteandrica il filo rosso che lega i diversi segmenti di ogni esperienza umana e nel *mythos* lo strumento conoscitivo ed espressivo più adeguato a formulare una tale intuizione. Una identità radicalmente relazionale è per Panikkar la manifestazione più concreta e genuina dell'armonia universale, e lo slancio verso una comunione mistica rappresenta il gesto che meglio corrisponde a tale armoniosa

composizione degli opposti. È questo il mito del pluralismo armonico a cui tutti gli interlocutori (individui e culture) sono chiamati a partecipare, sperimentando in tal modo la vivace fecondità da cui è connotato ogni genuino incontro interculturale.

Più concentrato sul tema della estraneità apparirà il terzo capitolo dedicato a Bernhard Waldenfels, un filosofo attratto dalla eterologia levinasiana ma allo stesso tempo convinto della necessità di moderarne i toni più accesi. Solo ponendosi in una sintonia responsiva nei confronti del pungolo dell'estraneo è concesso agli individui e alle culture di accedere all'interregno del dialogo e di stabilire un colloquio a distanza caratterizzato da un discorso che non verte *sull'*estraneo bensì *dall'*estraneo. La scena di questo itinerario sarà dominata da una identità responsiva sempre esposta al pungolo di una alterità radicale che abita persino nel proprio del soggetto sotto forma di inquietudine e disturbo, e pertanto rivela una ineludibile scissione originaria. In principio, infatti, non c'è l'identità ma la differenza nell'identità, per cui il traguardo di una tradizione culturale giunta a piena maturazione non corrisponde alla riscoperta di una presunta purezza nativa, ma al contrario al riconoscimento dell'intreccio (sempre asimmetrico) tra cultura propria e cultura estranea, manifestazione di una «disarmonia prestabilita» che attesta come nessuno sia in realtà padrone in casa propria.

In considerazione della notevole estensione dell'opera elaborata dai tre filosofi al centro della nostra ricerca, sarà necessario selezionare gli scritti e i temi che più risultano significativi ai fini della ricostruzione dei loro itinerari interculturali, e ciò vale soprattutto per Ricoeur e Panikkar, i quali si contraddistinguono per una cospicua, non meno che eterogenea, produzione filosofico-teologica. Quanto appena osservato rappresenta una valida ragione per spingerci a precisare che l'obiettivo di questo studio non corrisponde a una presentazione sistematica ed esaustiva del pensiero degli autori in oggetto. Nostra intenzione primaria è piuttosto di cogliere il contributo specifico di ciascun filosofo alla fondazione di alcuni elementi di base dei vastissimi e assai variegati territori che compongono il mondo della riflessione interculturale, elementi che spesso si rinvengono nelle pieghe più o meno scoperte della loro originale produzione filosofica.

L'esplorazione di tre diversi indirizzi filosofici richiederà una sintonizzazione nei loro confronti, la capacità di entrare in una relazione di «immaginazione e simpatia» e di mettere in luce le eventuali sovrapposizioni tra di essi, senza però trascurare le possibili distonie. Sin da questa fase introduttiva possiamo notare come dai sintetici ritratti con cui abbiamo abbozzato i tre itinerari interculturali già emerga una interessante sovrapposizione nella comune attenzione alla tematica identitaria, la quale non sembra essere attigua per puro caso alla questione interculturale. A conclusione della nostra ricostruzione di tali percorsi filosofici resterà da determinare l'effettiva con-



ferma del legame tra le due problematiche, e quali eventuali implicazioni un siffatto riscontro potrebbe comportare.

Ci accingiamo dunque a esplorare in particolare quella terra di mezzo che, evitando gli estremi della fusione delle differenti prospettive assieme alla loro irrigidita incompatibilità, si mostrerà ospitale nei confronti di percorsi filosofici pur diversi ma non per questo reciprocamente estranei. Non ci metteremo perciò alla ricerca di un minimo comune denominatore che porti a conciliazione definitiva i nostri autori, come se l'identità fosse raggiungibile eclissando le differenze e queste ultime rappresentassero solamente la traccia di una alterità relativa pur sempre superabile. Metteremo piuttosto in comunicazione il loro pensiero traendo frutto sia dalle possibili sovrapposizioni rinvenute nelle loro originali intuizioni sia dalle incrinature riscontrabili ai margini dei rispettivi discorsi filosofici, nelle cui pieghe sono spesso custoditi i germogli di nuove creazioni, proprio lì dove si incrociano, per fecondarsi, identità e differenza.

Da quanto osservato in queste righe introduttive si evince facilmente la varietà e l'intreccio delle tematiche che dovranno essere affrontate nello spazio del nostro lavoro, il quale mira a stabilire un serio confronto con l'apporto interculturale dei tre autori interpellati. L'auspicio è che la presente ricerca possa contribuire a mettere meglio in luce la complessità, l'urgenza e la fecondità di un discorso interculturale che nel contempo sappia però anche riconoscere i propri limiti e si renda perciò disponibile all'ascolto di un discorso altro da se stesso.

Un sentito ringraziamento a padre Elmar Salmann per i puntuali e inestimabili stimoli che hanno contribuito all'organizzazione e sviluppo del presente studio.



CAPITOLO PRIMO  
PAUL RICOEUR:  
MUTUO RICONOSCIMENTO  
NELLA GIUSTA DISTANZA

## Introduzione

Intraprendere una indagine sull'opera di Paul Ricoeur (Valence 1913 - Châtenay-Malabry 2005), pur in una limitata ottica interculturale, non può che generare un senso di timore, considerata l'ingente mole dei suoi scritti, l'ampio spettro di tematiche da lui toccate e la profondità con cui esse sono state affrontate. Oltre all'assiduo impegno nella esplorazione filosofica, dalla sua biografia emerge una ammirevole tensione a coniugare la speculazione intellettuale con l'impegno sociale. Basti ricordare la militanza attiva nei movimenti giovanili protestanti di tendenza socialista e pacifista, il valido apporto a una rivista di frontiera come «Christianisme social» tanto da assumerne per un certo periodo la direzione, nonché la generosa collaborazione con l'organizzazione Amnesty International e l'Académie Universelle des Cultures. Associando la propria sollecitudine a quella di altri intellettuali e uomini impegnati del suo tempo, anch'egli si era posto alla ricerca di una terza via tra capitalismo e marxismo, conservando del liberalismo politico il rispetto dell'autonomia della persona umana e del comunismo l'ideale di una comunità egualitaria e fraterna. A ragione, perciò, uno degli interpreti italiani più autorevoli della figura e del pensiero del filosofo francese come Domenico Jervolino sottolinea che l'indagine di Ricoeur «è virtualmente in grado di ispirare un'azione politica trasformatrice e liberatrice»<sup>1</sup>. Ci troviamo, dunque, dinanzi a un pensatore attento a scrutare i segni dei tempi, sempre partecipe – osserva Jervolino – «dei drammi e delle inquietudini del suo tempo, intellettuale impegnato nella causa dei diritti umani, senza fana-

---

<sup>1</sup>D. JERVOLINO, *Introduzione a Ricoeur*, Brescia 2003, 18.

tismi e demagogie, credente aperto al dialogo con gli uomini e le fedi, senza chiusure confessionali e senza eclettismi compiacenti»<sup>2</sup>.

A dimostrazione di una tale inclinazione alla stretta sintonia tra la speculazione intellettuale e l'impegno sociale possiamo richiamare le sentite parole della prefazione di Ricoeur alla raccolta dei propri scritti giovanili *Storia e Verità*, allorché asseriva con tono appassionato:

Credo nell'efficacia della riflessione, perché la grandezza dell'uomo sta nella dialettica del lavoro e della parola; il dire e il fare, il significare e l'agire sono troppo mischiati perché un'opposizione durevole e profonda possa essere istituita fra «theoria» e «praxis»<sup>3</sup>.

Non si rivela meno istruttiva a questo proposito la successiva raccolta di saggi significativamente intitolata *Dal testo all'azione*, nella cui prefazione egli ribadiva che «i discorsi sono a loro volta delle azioni»<sup>4</sup>. Si tratta di una praxis attraverso la quale l'uomo costituisce se stesso e che risulta strettamente intrecciata al fondo creativo, simbolico, della cultura di appartenenza. Di conseguenza per il filosofo francese era essenziale mostrare la connessione tra una ermeneutica dell'agire e una ermeneutica dei simboli, mettendo complessivamente in atto – particolare, questo, che risulta assai significativo per la nostra ricerca – una ermeneutica della cultura.

Ricoeur può essere giustamente caratterizzato come il filosofo dell'agire – osserva sinteticamente il biografo François Dosse – che «mira a facilitare il dialogo tra le differenze e a trovare la giusta distanza nella relazione tra il sé e l'altro, il vicino e il lontano, contribuendo così alla condivisione di un fondo comune dell'essere diviso in culture multiple»<sup>5</sup>. Coniugare pensiero e azione al fine di favorire il dialogo tra le parti significherà per lui in concreto lasciarsi coinvolgere nelle appassionate discussioni sulla guerra di Corea, il conflitto arabo-israeliano, la rivoluzione cinese, la guerra in Vietnam, i tragici eventi in Libano e in Bosnia, l'ampio fenomeno della decolonizzazione, la guerra in Algeria. A riguardo di quest'ultimo sanguinoso conflitto ricordiamo che proprio a causa della sua posizione controcorrente rispetto alle tendenze allora maggioritarie nella società francese gli venne perquisita l'abitazione e lui stesso fu trattenuto per una intera giornata nella sede della polizia locale con l'accusa di crimini contro la sicurezza dello Stato<sup>6</sup>. Ne

<sup>2</sup> ID., *Ricoeur. L'amore difficile*, Roma 1995, 22.

<sup>3</sup> P. RICOEUR, *Storia e Verità*, Lungro (CS) 1994, ix.

<sup>4</sup> ID., *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Milano 2004, 8.

<sup>5</sup> F. DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie (1913-2005)*, Paris 2008<sup>2</sup>, 586. La traduzione di questo brano e di altri testi successivi tratti da opere in lingua straniera è nostra.

<sup>6</sup> A proposito delle diverse e conflittuali prese di posizione della società francese sulla colonizzazione dell'Algeria vedi l'articolo scritto da Ricoeur nel 1960 intitolato *L'insou-*

emerge quindi un uomo impegnato, testimone del nostro tempo e partecipe dei drammi odierni, tanto che già nei primi anni di quella che si rivelerà una immensa produzione filosofica egli poteva dare testimonianza della sua «coscienza planetaria», allorché presagiva il cammino difficile ma deciso a partire dalla nazione sino al coinvolgimento dell'intera umanità<sup>7</sup>.

Se in una indagine come la presente, dedicata specificamente al dialogo interculturale, la questione centrale è sostanzialmente riconducibile al corretto orientamento della relazione con l'estraneo, rileviamo che alcuni episodi tratti dalla biografia di Ricoeur dimostrano come lui stesso avesse provato in prima persona il peso della marginalità, dunque della estraneità, e due esperienze in particolare aiutano a comprendere meglio la sua premura verso lo straniero. Innanzitutto l'appartenenza alla confessione protestante gli aveva fatto percepire con intensità sin dall'infanzia la condizione di minoranza e separazione, tanto da ricordare in età avanzata che, pur non venendogli a mancare in seguito anche l'amicizia di molti cattolici, per lui a quell'epoca

l'universo cattolico era un mondo completamente estraneo [...]. Ho avuto modo di frequentare il cattolicesimo altrove e più tardi, ma a Rennes i protestanti erano considerati appartenenti a una minoranza e vivevano senza legami intimi con la sfera cattolica, largamente maggioritaria – forse, si tratta di una situazione analoga a quella degli ebrei in un contesto cristiano. Provavo il sentimento di essere considerato dalla maggioranza alla stregua di un eretico<sup>8</sup>.

Esemplare è poi anche il fatto che durante il suo lungo periodo di prigionia bellica proprio la conoscenza approfondita della cultura letteraria tedesca gli avesse permesso di superare una condanna globale di quella nazione:

È stato per me decisivo leggere *proprio là* Goethe, Schiller, di fare, nel corso di quei cinque anni, il giro della grande letteratura tedesca. Il primo e il secondo *Faust*, tra gli altri, mi hanno aiutato a preservare una certa immagine dei tedeschi e della Germania – in definitiva i guardiani non esistevano, e io vivevo immerso nei libri, un po' come durante la mia infanzia. La vera Germania stava là, era quella di Husserl, Jaspers<sup>9</sup>.

In funzione degli esiti della nostra ricerca non possiamo trascurare come l'opera di Ricoeur, oltre a essere contrassegnata da un generoso impegno sui

---

*mission* (ora in «Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique» [P. RICOEUR, *Histoire et Civilisation. Neuf textes jalons pour un Christianisme social*], 76-77 [2003], 91-95).

<sup>7</sup> Cf. P. RICOEUR, *De la Nation à l'Humanité: la tâche des chrétiens*, in ID., *Histoire et Civilisation*, 97-112.

<sup>8</sup> ID., *La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc de Launay*, Milano 1997, 28.

<sup>9</sup> *Ivi*, 44.

temi sociali e politici più scottanti del suo tempo, sia non meno caratterizzata da una evidente mancanza di sintesi finale, preferendo alla organica sistematicità un pensiero «deliberatamente *frammentario*»<sup>10</sup>, che mostra quale preoccupazione costante lo sforzo di «integrare antagonismi legittimi e di farli lavorare al loro stesso superamento»<sup>11</sup>. In effetti la riflessione ricoeuriana si presenta nella veste di fertile superamento delle opposizioni, sempre accompagnata da un «ascetismo dell'argomentazione»<sup>12</sup> e dunque dalla fedeltà alla regola della «non confusione» tra filosofia e teologia<sup>13</sup>. Nel corso della nostra analisi potremo comunque notare come l'indagine filosofica ricoeuriana sia animata dall'esigenza di un costante dialogo con le altre discipline, che si tratti della teologia o del vasto complesso delle scienze umane e sociali. Ricoeur si presenta infatti quale filosofo del dialogo tra le diverse frontiere, attento alla mediazione sia tra la pluralità delle discipline che tra le diverse scuole filosofiche. Egli può pertanto essere qualificato come un «pensatore del tra», che si colloca tra l'identità e l'alterità, tra la molteplicità dei significati di simboli e metafore e l'univocità del concetto, tra la prospettiva etica di una buona vita e l'universalismo della norma morale, tra credere e conoscere, tra la propria memoria culturale e la pretesa universale della filosofia classica, tra l'ideologia e l'utopia<sup>14</sup>.

Alla luce di quanto sinora rilevato, risulta più facile presagire come nell'ambito della riflessione ricoeuriana potranno germinare importanti e originali intuizioni che concorreranno a delineare le figure di un soggetto e di una comunità culturale mai autosufficienti, entrambe tese alla formazione e strutturazione di una identità il cui sviluppo è favorito dal contributo dell'altro. Si tratterà quindi di vagliare una parte dell'immensa opera ricoeuriana per rinvenirne i preziosi semi capaci di dare i loro frutti in vista di una migliore comprensione delle complesse dinamiche interculturali e di un loro più giusto orientamento. Un'avvertenza preliminare si rende però necessaria. Se la riflessione di Ricoeur offre un innegabile contributo anche in prospettiva interculturale, in realtà il filosofo si è interessato a tale tematica specifica solo lateralmente. Mentre nelle sue opere maggiori possiamo cogliere diffusi e penetranti riferimenti alle questioni della costituzione del soggetto e della relazione intersoggettiva, per incrociare il suo interesse esplicito nei

<sup>10</sup> ID., *Per un'autobiografia intellettuale*, «Prospettiva persona», 2/3 (1993), 15.

<sup>11</sup> *Ivi*, 16.

<sup>12</sup> «Si osserverà che questo ascetismo dell'argomentazione, che credo caratterizzi tutta la mia opera filosofica, conduce a un tipo di filosofia da cui la maniera effettiva di dire Dio è assente e in cui la questione di Dio, in quanto questione filosofica, rimane essa stessa in una sospensione che si può dire agnostica», ID., *Sé come un altro*, Milano 2005, 101.

<sup>13</sup> Cf. ID., *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Milano 1998, 55.

<sup>14</sup> Cf. J. MATTERN, *Zwischen kultureller Symbolik und allgemeiner Wahrheit*, Nordhausen 2008, 25.

confronti del fenomeno interculturale dovremo rivolgerci soprattutto a saggi brevi che mostreranno, grazie al loro intimo legame con le opere più rappresentative, quanto in ogni caso il percorso filosofico ricoeuriano bene si presti a formulare nel suo complesso anche una originale e ricca riflessione sul tema del dialogo tra le culture<sup>15</sup>. In seguito a una attenta indagine emergeranno in particolare alcuni scritti dotati di una indubbia valenza nell'intercettare la questione della interculturalità. Un esempio importante è costituito dalla raccolta di saggi giovanili *Storia e Verità* che però, come riconosce la studiosa Francesca Brezzi, non è ancora stata sufficientemente valorizzata dagli interpreti di Ricoeur<sup>16</sup>. Quest'ultima considerazione è già un indizio significativo del modesto spazio sinora occupato dalle ricerche specifiche sul contributo interculturale del filosofo francese, le quali si limitano peraltro a considerare uno spettro alquanto ridotto della sua produzione filosofica.

Se la nostra indagine è indirizzata a mettere a fuoco la questione specifica del dialogo tra le culture, dovremo però anzitutto prestare debita attenzione al «giro lungo» dell'identità del soggetto. Dal particolare dinamismo che si manifesterà già nella struttura più intima dell'individuo potrà essere desunto un movimento che andrà a interessare anche le intere comunità culturali, per cui vedremo che proprio sull'analisi di un sé che si riconosce «come altro» potrà fondarsi anche la reciproca apertura delle culture. Il filo conduttore di questi primi passi dell'itinerario interculturale ricoeuriano corrisponderà perciò sostanzialmente al graduale passaggio da una identità aperta del soggetto a una intersoggettività che si rivelerà costitutiva della sua stessa identità, per trarne in seguito tutte le conseguenze in prospettiva interculturale. Tale filo è bene sintetizzato nella nota espressione di «identità narrativa», dalla cui analisi prende appunto avvio la nostra ricerca.

## 1. Una identità narrativa

### 1.1. *La dialettica tra identità «idem» e identità «ipse»*

A partire dalla seconda metà dell'Ottocento la questione identitaria, già da lungo tempo oggetto di analisi filosofiche tanto puntuali quanto diver-

---

<sup>15</sup> Anche lo studioso Luca Arduin, pur notando che Ricoeur non si è direttamente occupato della questione interculturale, sottolinea che «non è impossibile trovare, nell'opera ricoeuriana, indicazioni sul tema dell'intercultura che, malgrado non vengano elaborate in una trattazione ampia e organica, risultano illuminanti e testimoniano un'attenzione non marginale al problema», L. ARDUIN, *Filosofia o intercultura? Elogio della distanza*, in A.F.M. MILTENBURG (a cura), *Incontri di sguardi. Saperi e pratiche dell'intercultura*, Padova 2002, 117.

<sup>16</sup> Cf. F. BREZZI, *Ricoeur. Interpretare la fede*, Padova 1999, 253.

genti, si è dilatata sino a toccare le più diverse branche del sapere e ad assumere nell'epoca contemporanea il rango di un vero e proprio motivo conduttore di un'ampia gamma di discipline. Non deve allora sorprendere che anche un attento intellettuale come Ricoeur abbia ripreso tale problematica dedicandole in particolare l'imponente monografia *Sé come un altro*, un'opera talmente rappresentativa dal punto di vista della speculazione filosofica da essere considerata una vera e propria «summa» del pensiero ricoeuriano. È infatti giudizio comune degli interpreti che tale ricerca non solo risulti significativa in rapporto al tema specifico dell'identità e alla questione del confronto tra appartenenti a diverse culture, ma sia altamente rappresentativa dell'intero complesso del percorso filosofico ricoeuriano<sup>17</sup>. Allorché Ricoeur tratta in *Sé come un altro* la questione del soggetto, in realtà egli la «ri-tratta», certo – nota Jervolino – «superandola, trasformandola, dandole espressione più adeguata nella questione dell'ipseità»<sup>18</sup>.

La principale intenzione dell'autore nel comporre questo corposo saggio è da lui stesso esplicitata allorché chiarisce che si tratta di «far risaltare il primato della mediazione riflessiva sulla posizione immediata del soggetto»<sup>19</sup>. Tra le opposte posizioni di un *cogito* esaltato (Cartesio) e un *cogito* spezzato (Nietzsche), Ricoeur imbocca la via della distinzione tra due modelli di permanenza nel tempo, ossia tra l'identità intesa come *idem* (o medesimezza) e l'identità come *ipse* (o ipseità). Con la prima categoria egli intende riferirsi a una identità «sostanziale» che si mantiene immutata attraverso il tempo. Più precisamente essa corrisponderebbe a una identità numerica (opposta alla pluralità) e qualitativa (opposta alla differenza), dotata di una struttura permanente come può essere il caso del codice genetico e del carattere di un soggetto. Nel saggio *Percorsi del riconoscimento* Ricoeur riassumerà le caratteristiche principali dell'identità *idem* comprendendo in essa

tutti i tratti di permanenza nel tempo, dall'identità biologica firmata dal codice genetico, individuata dalle impronte digitali, cui si aggiunge la fisionomia, la voce, l'andatura, passando per le abitudini stabili o, come si dice, contratte, sino ai segni accidentali attraverso i quali un individuo si fa riconoscere<sup>20</sup>.

Per quanto riguarda in particolare il carattere che, come abbiamo rilevato, è incluso tra i segni distintivi dell'identità *idem*, esso può essere identificato

---

<sup>17</sup> Osserva Domenico Jervolino che l'opera «costituisce una sorta di grandiosa ricapitolazione, di *re-tractatio*, in senso agostiniano, di nuova e più rigorosa trattazione, di tutta l'opera precedente», JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, 28.

<sup>18</sup> D. JERVOLINO, *Il cogito e l'ermenentica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Genova 1993<sup>2</sup>, 170.

<sup>19</sup> RICOEUR, *Sé come un altro*, 75.

<sup>20</sup> P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, Milano 2005, 120.



con il *che cosa* del *chi*, corrispondendo a «l'insieme delle disposizioni permanenti *a partire da cui* si riconosce una persona»<sup>21</sup>. Di conseguenza proprio a tale nozione

si lascia connettere l'insieme delle *identificazioni acquisite* attraverso le quali qualcosa d'altro entra nella composizione del medesimo. Per una gran parte, infatti, l'identità di una persona, di una comunità, è fatta di queste *identificazioni-a* dei valori, delle norme, degli ideali, dei modelli, degli eroi, *nei* quali la persona, la comunità si riconoscono<sup>22</sup>.

In funzione della nostra analisi interculturale è importante notare come quanto detto sul carattere assuma un profondo valore tanto per il singolo individuo quanto per un determinato gruppo culturale. Nel passaggio che segue, Ricoeur sottolinea infatti tutto il peso per l'identità di una comunità storica dell'equilibrio tra la «medesimezza» del carattere e l'«identità narrativa»:

Che il carattere debba essere risituato nella movenza di una narrazione, lo attestano numerosi e vani dibattiti sull'identità, in particolare nel caso in cui essi hanno come posta in gioco l'identità di una comunità storica. Quando Fernand Braudel tratta de *L'Identità della Francia*, egli si adopera certamente a isolare dei tratti distintivi duraturi, anzi permanenti, *a partire da cui* si può riconoscere la Francia come quasi-personaggio. Ma, separati dalla storia e dalla geografia – ciò che il grande storico si guarda bene dal fare –, questi tratti si irrigidirebbero e fornirebbero alle peggiori ideologie dell'«identità nazionale» l'occasione di scatenarsi. Sarà compito di una riflessione sull'identità narrativa di bilanciare i tratti immutabili che quella deve all'ancoraggio della storia di una vita in un carattere, e i tratti che tendono a dissociare l'identità del sé dalla medesimezza del carattere<sup>23</sup>.

Se l'identità *idem* rappresenta la dimensione statica del soggetto, il suo carattere, l'identità *ipse* si riferisce invece al prodotto di un'intenzione che parte da un soggetto (inteso sia come persona che come comunità) che si sforza di mantenersi integro attraverso il divenire nel tempo. In questo caso il riferimento esemplificativo diretto non è più dato dalla permanenza del carattere ma dal mantenimento della parola data, da quella promessa che costituisce un vero e proprio *speech act* in quanto «promettere è impegnare se stessi a fare dopo quello che si sta dicendo che si farà»<sup>24</sup>. L'impegno assunto mediante l'atto di discorso corrispondente alla promessa risulta obbligante per diverse ragioni. Innanzitutto tale fedeltà implica il dovere di «conserva-

<sup>21</sup> ID., *Sé come un altro*, 210.

<sup>22</sup> *Ivi*, 210-211.

<sup>23</sup> *Ivi*, 212.

<sup>24</sup> ID., *L'identità personale. Il «self»*, «Prospettiva persona», 2/4 (1993), 12-13.

re se stessi nella identità di colui che ha detto e di colui che domani farà»<sup>25</sup>. Inoltre è sempre a un altro che è rivolta la promessa, e proprio dall'attesa dell'altro deriva la forza del mantenimento di ciò che è stato promesso, da cui si ricava che anche l'alterità rappresenta una parte costitutiva della promessa. Il dovere di mantenere la propria promessa corrisponde peraltro «all'obbligo di proteggere l'istituzione del linguaggio»<sup>26</sup>. In *Percorsi del riconoscimento* Ricoeur metterà altresì in forte rilievo la necessaria relazione tra le proprie promesse e quelle di cui si è beneficiari da tempi remoti, vale a dire di quella serie di promesse

nelle quali intere culture ed epoche particolari hanno proiettato le loro ambizioni e i loro sogni; e, di queste, molte sono le promesse che non sono state mantenute. Io pure, contribuisco ad aumentare il debito nei confronti di queste ultime<sup>27</sup>.

Importante punto, questo delle promesse non mantenute ma pur sempre rivitalizzabili, tanto più che il nostro autore nel breve saggio *Quale nuovo ethos per l'Europa?*, incluso nella raccolta *La traduzione. Una sfida etica*, ribadisce che

un aspetto decisivo della rilettura e revisione delle tradizioni trasmesse sta nel discernimento delle promesse inadempite del passato. Il passato, in realtà, non è solamente il compiuto, ciò che è avvenuto e non può più essere cambiato: esso è vivo nella memoria grazie alle frecce di futuro non lanciate o la cui traiettoria è stata interrotta. Il futuro inadempito del passato rappresenta forse la parte più ricca di una tradizione<sup>28</sup>.

La rievocazione fedele delle promesse inadempite del passato comporta una disponibilità a dare nuova vita a quei «*futuribili al passato* che sono rimasti, nel senso proprio, lettera morta»<sup>29</sup>, quindi di permettere che il passato abbia un futuro. D'altra parte già nella terza sezione di *Tempo e racconto* il filosofo aveva sottolineato il grado di non conclusività del passato, soffermandosi di conseguenza sulla necessità di «lottare contro la tendenza a considerare il passato solo dal punto di vista del compiuto, dell'immutabile, del trascorso. Bisogna riaprire il passato, ravvivare in esso delle potenzialità incompiute, impedito, anzi compromesse»<sup>30</sup>. Sarà senz'altro utile riprendere

<sup>25</sup> ID., *La persona*, Brescia 2006<sup>4</sup>, 56.

<sup>26</sup> *Ivi*.

<sup>27</sup> ID., *Percorsi del riconoscimento*, 151.

<sup>28</sup> ID., *La traduzione. Una sfida etica*, Brescia 2001, 84-85.

<sup>29</sup> ID., *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, San Domenico di Fiesole (FI) 1994, 119.

<sup>30</sup> ID., *Tempo e racconto*, III, Milano 1988, 330.

in seguito questa stimolante riflessione sulla riapertura del passato in una prospettiva interculturale, allorché potremo rilevare che proprio l'incontro con lo straniero è atto a favorire il riconoscimento e la rivitalizzazione delle proprie potenzialità dimenticate o addirittura rimosse.

Dopo avere dedicato questa istruttiva parentesi alla fedeltà nei confronti delle promesse inadempite del passato, ritorniamo ora alla questione del rapporto tra identità *idem* e identità *ipse*. Notiamo allora che Ricoeur, così come distingue la fedeltà alla parola data dalla semplice «durezza stoica» della costanza, allo stesso modo sottolinea che, mentre l'identità *idem* appare in se stessa statica, l'identità *ipse* si mostra invece in costante oscillazione tra i poli della permanenza assoluta e della perdita di identità. Questo incessante movimento tra due opposti fuochi è indirizzato alla laboriosa costruzione della identità e rappresenta la condizione caratteristica di un «personaggio» che prende forma distintiva grazie all'intreccio narrativo. La tesi sostenuta dal nostro filosofo è dunque che l'identità di un qualunque soggetto – individuo o comunità che sia – è sempre il risultato di un processo narrativo, così da costituirsi nella forma di una identità narrativa che si snoda lungo l'asse temporale. La dinamica dell'identità narrativa si rivela senza dubbio capitale per la costituzione del soggetto in quanto «l'auto-comprensione è da parte a parte narrativa. Comprendersi è recuperare la storia della propria vita»<sup>31</sup>.

Ma è a questo punto fondamentale far compiere alla nostra ricerca un passo in avanti osservando che un soggetto costituito dalla identità narrativa incontra l'alterità non solo a partire da uno spazio esterno, dato che l'altro è implicato nella stessa costituzione ontologica del sé. Ricoeur infatti precisa che «l'alterità non si aggiunge dal di fuori alla ipseità, come per prevenirne la deriva solipsistica, ma essa appartiene al tenore di senso e alla costituzione ontologica della ipseità»<sup>32</sup>. Tale considerazione circa lo stretto rapporto tra alterità e ipseità viene avanzata dal nostro autore al fine di mostrare come il sé possa divenire davvero «identico a se stesso» solo in seguito al riconoscimento dell'altro che è già implicato nel sé. Il «come» del titolo della summa ricoeuriana deve perciò essere inteso non tanto alla stregua di una comparazione, ma piuttosto quale sinonimo di «in quanto», cosicché – suggerisce Bernhard Waldenfels – potrebbe essere senz'altro tradotto con l'espressione: *Sé in quanto altro*<sup>33</sup>. D'altra parte è lo stesso autore a illustrare compiutamente il senso del titolo attribuito alla sua opera:

<sup>31</sup> ID., *Per un'autobiografia intellettuale*, 21.

<sup>32</sup> ID., *Sé come un altro*, 431.

<sup>33</sup> Cf. B. WALDENFELS, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main 1995, 285.

Il nostro titolo suggerisce un'alterità che non è – o che non è soltanto – un termine di paragone, un'alterità quindi che possa essere costitutiva dell'ipseità stessa. *Sé come un altro* suggerisce fin dall'inizio che l'ipseità del se stesso implica l'alterità a un grado così intimo che l'una non si lascia pensare senza l'altra, che l'una passa piuttosto nell'altra – come diremmo in linguaggio hegeliano<sup>34</sup>.

Se il sé implica inevitabilmente in se stesso l'altro, per una sua comprensione integrale si rende di conseguenza necessario riflettere nel contempo sul sé e sull'altro, il che equivale a porre in atto una riflessione che include tanto l'identità quanto l'alterità. Risulta utile perciò a questo punto mettere meglio a fuoco i termini del dibattito su identità e alterità anche mediante l'individuazione dei sempre possibili equivoci. Nell'importante scritto *Il tripode etico della persona* Ricoeur si mostra innanzitutto attento a far risaltare l'ambiguità del termine «identità», ribadendo che con esso si possono intendere due condizioni ben distinte:

Si può avere presente la permanenza di una sostanza immutabile che il tempo non altera: parlerei in questo caso di stessità (*mêmeté*). Ma abbiamo un altro modello di identità, quello stesso che presuppone l'esempio già citato della promessa<sup>35</sup>.

Ma il filosofo rivolge la sua attenzione anche alla «meta-categoria» platonica dell'alterità rilevandone innanzitutto il carattere polisemico, implicante che l'Altro non si riduce, «come si ritiene troppo facilmente acquisito, all'alterità di un Altro»<sup>36</sup>. A supporto della propria tesi invoca quindi il passaggio della *Metafisica* in cui Aristotele avverte che «l'essere si dice in molti sensi», per giungere alla conclusione che anche l'alterità è dotata di una pluralità di significati. L'estensione del «campo di variazione» insito nel concetto di alterità è indicata in particolare dalle molteplici esperienze di passività di cui è caratterizzato il soggetto, sperimentate in una sorta di «patire» e di «soffrire» che precedono e limitano la propria iniziativa. Dopo avere segnalato lo stretto legame tra alterità e passività Ricoeur avanza come ipotesi di lavoro una sorta di «tripode della passività, e dunque dell'alterità»<sup>37</sup>. Si tratta innanzitutto della passività del proprio corpo, o più precisamente della *carne*, che media tra il sé e il mondo; è poi la passività incontrata nella relazione con

<sup>34</sup> RICOEUR, *Sé come un altro*, 78.

<sup>35</sup> P. RICOEUR, *Il tripode etico della persona*, in A. DANESE (a cura), *Persona e sviluppo. Un dibattito interdisciplinare*, Roma 1991, 82-83.

<sup>36</sup> RICOEUR, *Sé come un altro*, 432.

<sup>37</sup> *Ivi*.