

EL OTRO EN EL YO, ALIAS, LA EXTRAÑEZA INTERIOR

PERSPECTIVAS SOBRE EL PENSAMIENTO DE ARMANDO RIGOBELLO

Dra. (c) Chiara Lovecchio*

Resumen: El pensamiento de Armando Rigobello se presenta como reflexión personalista (de origen mounierano) en el ámbito de la filosofía italiana. Su planteamiento parte por una propuesta metodológica aplicable a una antropología filosófica que pretende dedicarse a descifrar (y no definir) la constitución de la "persona" en cuanto problema. Tal propuesta resulta en un sincretismo metodológico entre fenomenología y hermenéutica: un interpretar los informes del método trascendental a la luz de una hermenéutica que abra la persona a la dimensión dialógica, que resulta ser, en definitiva, constitutiva del ser humano. La extrañeza interior, marca de una diferencia interior constitutiva de la identidad humana, se revela canon hermenéutico que evidencia la intra e inter-subjetividad en cuanto criterios auténticos de la persona misma y su tarea ética.

Palabras clave: Diferencia- Autenticidad- Extrañeza Interior.

Abstract: Armando Rigobello's thought is considered like a self-oriented reflection (rooted in Mounier's philosophy) in the context of Italian philosophy. His approach begins from a methodological proposal, applicable to a philosophical anthropology that aims to "decipher" (and not to define) the constitution of the "human person" as a problem. Such proposal results in a sort of methodological syncretism between phenomenology and hermeneutics: an interpretation of the transcendental reports, in the light of a hermeneutics that opens the person to the dialogical dimension. This dialogical dimension is, therefore, the constitution of the human being. The inner strangeness, deep sign of an inner difference that constitutes the human identity, reveals a hermeneutical canon that shows the intra and inter-subjectivity, regarding authentic criteria of the person and its ethical goal.

Key words: Difference- Authenticity- Inner Strangeness.

* Italiana. Licenciada en Filosofía por la Libera Università Maria Santissima Assunta (L.U.M.S.A.) Roma, Italia. Diplomada en Estudios Avanzados en Filosofía por la Universidad de Salamanca, España. Doctora (c) en Filosofía por la Universidad de Salamanca, España y por la Università degli Studi di Roma 2, Tor Vergata, Italia. Contacto: latebiosas@yahoo.com. Artículo recibido el 23 de Marzo de 2007 y aceptado por el comité editorial el 04 de Junio de 2007.

1. Introducción: breves informaciones biográficas sobre Armando Rigobello

El filósofo italiano Armando Rigobello nació en Badia Polesine (Padua), el 3 de febrero del 1924. Cursó estudios de Licenciatura en Literatura Italiana (1945) y, posteriormente, en Filosofía (1947) en la Universidad de Padua. Siendo estudiante en esta Universidad conoció a Luigi Stefanini, de quien se hizo discípulo y del cual además, valga señalar, terminó influenciando su pensamiento de manera determinante. Luego de la repentina y prematura muerte de Stefanini (Treviso, 1891- Padua, 1956), Rigobello asumió la cátedra vacante dejada por su maestro. Actualmente Armando Rigobello, entre muchas otras actividades, se desempeña como profesor contratado en la *Libera Università Maria Santissima Assunta* (L.U.M.S.A.) de Roma.

Su largo y variado camino filosófico se encuentra compuesto por una intensa actividad académica y una gran cantidad de estudios y publicaciones. Anecdóticamente, el interés de la última etapa de su pensamiento filosófico coincide con los tópicos desarrollados al inicio de su carrera: el personalismo. En este sentido es que resulta interesante tener en cuenta que el primer libro publicado por Rigobello fue *Il contributo filosofico di E. Mounier* (Roma, 1955), y, a su vez, el texto más representativo de su antropología filosófica, desarrollado a lo largo de sus reflexiones, texto que se usa en este artículo como referencia principal, es: *Autenticità nella differenza* (Roma, 1989). En este texto Rigobello delinea su teoría personalista, bosquejando a partir de ahí, una antropología filosófica basada en la alteridad y en la diferencia cuales claves hermenéuticas de la persona humana, constitutivamente abierta e interrelacional.

2. Una hermenéutica de la persona: la *intra e inter*-subjetividad

La contribución de Rigobello en el contexto filosófico italiano se encuentra marcada por el personalismo de Luigi Stefanini, en los primeros decenios del siglo XX. En este contexto histórico se asiste a la recepción de la filosofía personalista de origen francés (en particular la de E. Mounier), recepción que se ve influenciada por los movimientos de la

fenomenología por un lado, y de la filosofía de la existencia heideggeriana (con G. Vattimo y su escuela) y el existencialismo, por otro. De ese modo Rigobello parece moverse entre ámbitos diferenciados, de una manera multifacética. Su propio análisis parte desde un *background* fenomenológico (fondo ampliamente afirmado y estudiado en Italia, todavía hoy en día) para superarlo en la propuesta de un pensamiento que se convierte en un movimiento autónomo orientado por una hermenéutica de los informes fenomenológicos mismos. No se trata de un abandono de la fenomenología, sino de una interpretación de los datos del método trascendental, interpretación fiel a la tarea que, desde siempre, ha constituido, para Rigobello, el empeño personalista. Una *Hermenéutica fenomenológica* caracterizada por la cuestión del sentido que el personalismo mismo requiere y propone.

Lo primero que destaca en la presentación que Rigobello ofrece de la problemática de la alteridad (tema, desde luego, profundamente relacionado e implicado por toda reflexión personalista), es la remisión a la díada heideggeriana de *autenticidad* y *diferencia*. Heidegger, en efecto, nos aporta una confrontación entre los dos términos, a fin de enseñar como es posible rectificar el concepto de diferencia, reinsertándolo en una dinámica relacional que constituye la misma esencia de la identidad y que, por lo tanto, deja vislumbrar el espesor de una *autenticidad en la diferencia*.

En el ensayo *Identität und Differenz*¹, Martin Heidegger profundiza el discurso sobre el concepto mismo de identidad y diferencia: el filósofo alemán llega a postular una idea de diferencia ontológica a partir de la delimitación que él da de los conceptos mismos (aparentemente opuestos y contradictorios). “Idéntico” e “igual” son dos términos que sugieren una radical diferencia ontológica, a pesar de su intercambiabilidad en el lenguaje común. Mientras que la identidad, lo idéntico (*das Selbe*) requiere una relación del sí consigo mismo (por la cual A es idéntica a A), lo igual (*das Gleiche*) no presupondría algún tipo de

¹ HEIDEGGER, Martin; *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957 (IV edición).

relacionalidad, en cuanto ley apodíctica del pensamiento lógico. Así, mientras que lo idéntico postula en su concepto una diferencia, en virtud de la misma relación entre sí y sí mismo, es decir, una mediación, lo igual se quedaría en una tautología existencial y ontológica.

El carácter relacional de la identidad implica, pues, ya la idea de una diferencia, no sólo en la acepción de una separación (idea que ya parece estar implícita en el concepto de diferir), sino también como condición de posibilidad misma de la relacionalidad en sí. Así que el carácter relacional sintético no resulta ser en sí diferencia, sino posibilidad de la diferencia². Diferencia es describir el marco de una extrañeza, ya implicada en el discurso, presuponerla como condición de posibilidad de la relacionalidad: extrañeza ya implícita en la idea de relacionalidad, pero también en la idea misma de identidad. La diferencia, pues, se ve ya inscrita dentro del seno de la relacionalidad como ontológicamente necesaria para la identidad y para la relacionalidad misma. La diferencia es, pues, sintética.

Esa extrañeza, en la que se inscribiría la diferencia, se revela y asume, en los planos ético-moral y antropológico, el carácter de alteridad, en el sentido de a-percepción de la alteridad del otro ser humano: diferencia, extrañeza adquieren, entonces, el significado de intersubjetividad. En el planteamiento rigobelliano, la extrañeza se dibuja como elemento sintético de todo discurso construido sobre la alteridad misma, síntesis que es condición de la identidad, es decir, de la estructura de la realidad del mundo y de las dimensiones antropológicas del ser humano.

Esto es, pues, el marco dentro del cual se instala el pensamiento de Rigobello, el *humus* dentro del cual madura el desarrollo de su teoría acerca de la construcción de la persona humana: la relacionalidad se volvería rasgo fundamental de la constitución humana en sí, es decir, de la intersubjetividad cual modalidad del aparecer de la existencia que se presenta, pues, auténticamente dialógica. Esto implica también el presupuesto de que la existencia, la constitución del ser humano,

² Cfr. RIGOBELLO, Armando; *Autenticità nella differenza*, Ed. Studium, Roma, 1989, Págs. 11-13.

se abre a la intersubjetividad como elemento fundante de su misma estructura. Esto quiere decir, básicamente, que la constitución de la identidad del ser persona contiene en sí un carácter irreductiblemente interpersonal comunicativo, o sea, hermenéutico y que por lo tanto es posible por lo menos dibujar una antropología filosófica que parta desde la teoría de la interpretación para estudiar la realidad humana en sus dimensiones más variables.

La identidad se ve, pues, caracterizada como dialéctica del sí consigo mismo, es decir, como relacionalidad en la que la diferencia es elemento fundante. El cumplimiento de tal relacionalidad (*intra* e *inter*-personal) corresponde a la realización de lo que Rigobello llama "autenticidad". Para él lo auténtico es "lo más propio de lo propio"³. Autenticidad es acoger y englobar la relacionalidad en su dinámica abierta a la diferencia, diferencia que es condición de posibilidad de toda relación, sin postular una absorción de lo diverso: autenticidad es aceptación de la diferencia cual carácter en sí, cual elemento con su estatuto autónomo, necesario polo dialéctico de la realidad, contradicción que hace posible la estructura de la realidad misma.

La noción de autenticidad se hunde, en la argumentación rigobelliana, con la de identidad, pues, pasando por una dinámica que atraviesa completamente el ámbito de la *diferencia*⁴.

³ RIGOBELLO, Armando; *Autenticità nella differenza*, Ed. Studium, Roma, 1989, Pág. 13: "Il piú proprio dell'identico é realizzare in sé la diversità come relazione di sé con sé, cogliersi nella dinamica coscienziale, nell'identità vivente dell'autenticità nel senso piú forte del termine." Traducción mía: "Lo más propio de lo idéntico es realizar en sí la diversidad como relación de sí consigo mismo, sorprenderse en la dinámica concienziale, en la identidad viviente de la autenticidad en el sentido más fuerte del término."

⁴ El tema de la *diferencia* fue dominante en el ámbito filosófico-cultural italiano, especialmente en los años '80. Muchos fueron las contribuciones de variados autores, como el famoso *Le avventure della differenza*, de G. Vattimo, debidos a un interés más generalizado por los temas fenomenológicos y heideggerianos. Exactamente a partir de la caracterización que Heidegger mismo da de la *diferencia*, en su ensayo *Identität un Differenz* surgió, sobre todo en el ámbito existencialista italiano, toda una corriente de pensamiento que se ocupó del desarrollo de la misma noción en la fenomenología (a partir de la reducción genética) y, luego, en la hermenéutica, hasta llegar a un tratamiento en la filosofía moral de la diferencia, cual criterio orientativo

Rigobello aplica esta argumentación ontológica a una antropología filosófica que resulta en una subjetividad humana compleja, articulada e *in se* dialógica. Una subjetividad que no se deja reducir a términos gno-seológicos, en virtud de la radicalidad de esa diferencia que la atraviesa y la caracteriza, poniéndola en relación consigo misma en la advertencia de un plano trascendente irreductible. Esta relación intrasubjetiva viene llamada, por Rigobello, *diferencia interior*, una diferencia que reside y habita en el eje mismo de una subjetividad que se queda abierta a la relacionalidad, siendo ella misma relacionalidad. Diferencia interior que caracteriza tan profundamente la constitución de la subjetividad, porque es fundamento de su identidad más propia. Diferencia interior que se presenta como multifacética: a veces en la exaltación de una plenitud deseada, a veces en el desencanto de la soledad existencial. Diferencia interior que denuncia y declara una finitud constitutiva de la existencia humana, límite que nos marca y que, al mismo tiempo, nos trasciende de una manera tan radical cuanto misteriosa. Esta fractura producida por la advertencia de la diferencia interior hace posible que el sujeto viva las distintas situaciones existenciales como apertura de su ser, ontológicamente inserto dentro del mundo de la vida concreto y real: se abriría, así, el espacio de una interpretación de la existencia humana.

Para Rigobello, defender la diferencia y su estatuto quiere decir reconocer la variedad de la condición humana que se presenta no homologable a ningún otro tipo de experiencia: reconocer la originalidad de la existencia humana en su apertura constitutiva a las situaciones, al movimiento vital que el mundo de la vida requiere; quiere decir también rechazar toda tentativa totalizante de un régimen de

de la acción humana. Esta reflexión fue empujada directamente por las cuestiones políticas internas y mundiales de la época, por las emergentes cuestiones de la interculturalidad que, en aquel momento, empezaban a lograr rasgos de problemáticas tajantes y urgentes, y por las dificultades que la convivencia entre poblaciones seguía presentando siempre con más relevancia. Es dentro de este contexto de fuertes y repentinos cambios, que va encuadrado el pensamiento y el trabajo principal de Armando Rigobello, *Autenticità nella differenza*, trabajo que es la más importante fuente inspiradora de este epígrafe, y es también en el sentido de este contexto que se entiende e interpreta la palabra "diferencia".

represión, así como de una inspiración absolutamente subjetivista o individualista de la persona. Esto, básicamente, porque la subjetividad humana se presenta como “alérgica”, para Rigobello, a todo tipo de clasificación apodíctica, de toda organización sistemática y definición de su constitución y de su realidad⁵.

3. ¿Diferencia o identidad? La cuestión de la autenticidad

Lograr la autenticidad, por lo tanto, quiere decir, en la argumentación rigobelliana, ser fieles a la diferencia presente y ya fundante de la misma estructura de nuestra propia autoconciencia, diferencia en cuanto criterio de interpretación y de apertura de la complejidad de la persona humana. Diferencia que es advertencia de una fractura inscrita dentro de la constitución personal, que se refiere a la autenticidad cual elección ética de fidelidad a la dimensión *intra* e *inter*-personal.

La subjetividad se presenta, pues, como genética apertura a la relacionalidad de la diferencia interior: apertura irreductible que se expresa y manifiesta en el diálogo profundo y auténticamente intersubjetivo, interpersonal.

Autenticidad resulta ser elección de un vivir la diferencia en su significado más profundo, elección que parte de un aceptar la diferencia misma cual elemento radical de la estructura de la subjetividad.

Rigobello dice que la forma más originaria de vida es la de la *autenticidad en la diferencia* cual criterio de apertura comunicativa, y por lo tanto, fundación de una interpersonalidad hermenéuticamente abierta. La autenticidad lograría, pues, el estatuto de posible cánon hermenéutico de la realidad de la persona humana, cánon de una identidad fiel a sí misma, en lo más propio de lo propio, identidad que corresponde a la aceptación dialéctica de la diferencia interior. La hermenéutica que

⁵ RIGOBELLO, Armando; *Autenticità nella differenza*, Ed. Studium, Roma, 1989, Págs. 87-88: “La *autenticità nella differenza* ci appare come condizione di possibilità della esperienza umana in quanto tale.” Traducción mía: “La autenticidad en la diferencia parece ser la condición de posibilidad de la experiencia humana en cuanto tal.”

la autenticidad propone es una lectura de la estructura humana como dimensión dialéctica en la que se revela una fractura, una duplicidad, contradicción existencial, a veces irreductible y profunda.

La realidad humana se desarrollaría a partir de una relación inagotable entre variados términos que dejan vislumbrar una subjetividad compleja y articulada sobre distintos planos: intimidad y diferencia, autenticidad (entendida ahora como fidelidad a lo más propio de lo propio) y extrañeza.

La autenticidad misma del ser persona se presenta, pues, como propuesta de sentido a la variedad de las crisis del sujeto humano a lo largo de la historia y, especialmente, después de la fuerte denuncia de deconstructivismo llevada a cabo por la filosofía contemporánea. La autenticidad desvela una aceptación de la fractura existencial del ser humano, no en cuanto límite proyectado hacia la nada, sino como ulterior apertura de posibilidades para la persona misma.

Para Rigobello, la propuesta de admitir una diferencia interior cual elemento dialéctico dentro de la persona humana, tiene la pretensión de avanzar una hipótesis de sentido y, por ende, una hermenéutica de la existencia. Una hermenéutica del sujeto que tiene su base en la autenticidad como realización y respuesta afirmativa a la esencia de la persona humana en cuanto criterio comunicativo-intersubjetivo. Hermenéutica al límite del nihilismo que indica también el límite del mismo; hermenéutica conciente de la existencia de este límite, y que, sin embargo, no se deja paralizar por aquello, sino que se abre a nuevas lecturas interpretativas⁶. Hermenéutica que ya vivió la desilusión

⁶ En virtud y coherentemente con esta posición de partida, la antropología filosófica propuesta por Rigobello, se queda conscientemente abierta a revisiones, polémicas y en diálogo con otras perspectivas. Cfr. RIGOBELLO, Armando; *Autenticità nella differenza*, Ed. Studium, Roma, 1989, Pág. 19: *“L'autenticità si rivela, nel contesto dell'esistenza umana, come una interpretazione dell'identità. L'identità della coscienza è un contesto segnato dai solchi della differenza, l'autenticità illumina questo contesto in una proposta di senso che stringe sempre più da vicino il nucleo essenziale dell'esistenza stessa.”* Traducción mía: “La autenticidad se revela, en el contexto de la existencia humana, como una interpretación de la identidad. La identidad de la conciencia es un contexto marcado por los surcos de la diferencia, la autenticidad ilumina este contexto gracias a una propuesta de sentido que se acerca siempre más al núcleo esencial de la existencia misma.”

existencial y que, sin embargo, en nombre de ésta, no se abandona a la decepción, sino que se esfuerza en reconsiderar la existencia humana como caracterizada por esa irreductible diferencia: ámbito regional de la ontología de la existencia que permanece abierto a un ulterior movimiento comunicativo.⁷

4. El otro es en el yo, o la *Extrañeza interior*

Rigobello llega a decir que la persona humana estaría caracterizada por una fractura interior que se descubre como huella de una extrañeza para consigo mismo, una extrañeza profunda y tan primordial que lograría el estatuto de diferencia ontológica dentro del sujeto. Rigobello llama a esta extrañeza originaria *extrañeza interior*. Ésa se presenta, en el pensamiento rigobelliano, como estructura supuesta-

⁷ Rigobello rechaza la idea de proponer una alternativa entre ontología y antropología. La comparación con Heidegger resulta casi descontada: Heidegger nos propone una analítica de la existencia no autónoma, una analítica de las condiciones ontológicas de la experiencia y de la existencia humana. Por otro lado, ni siquiera el discurso que Rigobello presenta tiene la pretensión de articularse en la elaboración de una antropología autónoma, sino de ofrecer una explicación antropológica, una interpretación de una antropología que tiene sus bases en la diferencia cual elemento constitutivo de la relacionalidad, criterio del desarrollo de la persona humana. La radical diferencia entre el discurso de Rigobello y el de Heidegger está en la manera de concebir el espacio de la ontología: para Heidegger se trata de una contraposición entre ontología y metafísica; para Rigobello, en cambio, se trataría más bien de una ontología articulada en ámbitos regionales entre los cuales la conciencia humana y la experiencia personal tienen una peculiar preeminencia. Esto no excluye, en la argumentación rigobelliana, una referencia a la metafísica. De hecho, la presencia de una contradicción dentro de la existencia humana misma nos restituye el perfil de "algo" que trasciende, que va más allá de la ontología misma, algo que rompe el horizonte y el plano puramente ontológico. Para Rigobello la diferencia es, pues, señal de esta fractura dentro de la existencia humana, fractura que no puede ser sanada, sino reinterpretada a la luz de la contribución que el existencialismo y la filosofía de la existencia nos han regalado. Para Rigobello, de hecho, la analítica existencial permanece como un proyecto filosófico serio y fructífero que, sin embargo, se ha quedado encerrado en un círculo vicioso, en la imposibilidad de superar la ontología misma, de ir más allá de los informes que ha logrado en sus análisis. El planteamiento de esta cuestión requiere un nuevo movimiento interpretativo, un "salto metodológico": sería necesario pasar, pues, a una fenomenología hermenéutica de la existencia. Cfr. RIGOBELLO, Armando; *Autenticità nella differenza*, Ed. Studium, Roma, 1989, Págs. 29-30.

mente caracterizante la persona humana: en este sentido, se puede decir que la extrañeza, dialécticamente entendida, constituye la base de la teoría personalista rigobelliana que ve al ser humano inserto en dinámicas relacionales. Se trata de un acercamiento que busca, dentro de la estructura dialéctica, una teoría interpretativa conciente de las fundamentales limitaciones que todo tipo de discurso sobre el ser humano puede presentar.

Se trata, entonces, de una posible interpretación abierta a revisiones, coherentemente con la convicción que el mismo ser persona no puede ser reducido ni a principio dialógico ni comunicativo. Lo que es importante subrayar es que el único criterio guía, seguido por Rigobello, es que la persona humana no es reducible a un sólo nivel interpretativo o explicativo⁸.

La extrañeza se vuelve, en el pensamiento rigobelliano, principio de relacionalidad y dialogicidad del ser humano respecto al mundo y respecto a la dimensión genética interna al mismo ser humano. Esta contraposición interna, de cierta inspiración agustiniana, se presenta como principio dinámico de la persona humana, dinamicidad que nos regala una imagen del ser humano como atravesado por una inquietud existencial, imagen de complejidad difícilmente definible en términos apodícticos. La teoría de la persona humana, en Rigobello, se presenta como estructura compleja, como tarea moral y ética, más bien que como principio estático⁹. Lo que destaca, pues, de una manera tajante, es la convicción de que el ser persona es una conquista que empeña todo el espacio histórico de una vida, una tarea inagotable: el retrato del ser persona es dibujo de un sujeto no heroico, sino más bien “viril”, empeño constante porque construido sobre la base de la

⁸ Este principio se presenta, en el mismo Rigobello, como herencia del pensamiento de Luigi Stefanini, catedrático de la Universidad de Padua, que fue maestro del mismo Rigobello, y que destacó como uno de los más brillantes personalistas italianos, cuando el personalismo estaba tomando todavía forma en el ambiente francés dominado por la presencia de E. Mounier.

⁹ En Rigobello se nota un eco de inspiración kantiana a la hora de describir la humanidad cual tarea moral y ética.

relacionalidad y aceptación de la “extraña” diferencia cual elemento constitutivo del desarrollo y despliegue de los seres humanos. Rigobello dice que la extrañeza puede tener una eventual, pero no necesaria, connotación de “hostilidad” y que, en última instancia, puede hacer referencia a una imagen de la autoconciencia y de subjetividad no completamente transparentes a sí mismas. Esto indica que la extrañeza sería, en Rigobello, advertencia de un nivel inmanente a la constitución de la persona misma que nos supera y nos trasciende: trascendencia destabilizadora, elemento y denuncia de una desproporción en la que el sujeto humano se encuentra como en una condición existencial básica. La extrañeza se presentaría, pues, como principio dinámico interno a la conciencia misma de la persona: más aún, como principio que hace posible que se llegue a la autoconciencia cual momento de reconocimiento de la extrañeza misma que se abre, a su vez, al momento ético-moral de la elección existencial.

Las actitudes hacia la diferencia, hacia la extrañeza se presentan, pues, como elecciones morales que corresponden, en última instancia, a una elección ética más radical: o el cumplimiento de la tarea del ser persona, o el quedarse en un nivel de puro existir, sin bajar a un compromiso con la complejidad que es la persona humana. Se puede aquí notar cómo el discurso sobre la *intra*-subjetividad y, eventualmente, sobre la intersubjetividad comunicativa se abre a una posible argumentación ética. Hermenéutica y ética resultarían así relacionadas.

La antropología filosófica aquí presentada, se dibuja, entonces, como imagen del ser humano completamente inserto dentro de un horizonte histórico bien determinado, contexto desilusionado y dominado por una deposición de cualquier tipo de dogmatismo.

La hermenéusis de la persona humana, para Rigobello, se abre en el momento de la advertencia de una correspondencia entre diferencia y extrañeza: ambas implican la presencia de una alteridad en el eje mismo de la constitución del yo. Alteridad que no se caracterizaría sólo como aparición del otro ser humano al horizonte de la ipseidad y de mi experiencia cotidiana, sino exactamente como advertencia

de una alteridad inscrita dentro de mi propio ser, alteridad que me sitúa, en cuanto yo, en relación conmigo mismo¹⁰.

La persona parece ser, pues, principio unificador de múltiples niveles entre sí relacionados y posibilitados por la extrañeza misma. Rigobello utiliza el método fenomenológico para analizar esa estructura de múltiples planos entretreídos; fenomenología que se abre a una interpretación de sus informes.

El primer nivel del "mí mismo" correspondería a la actividad representativa, es decir, a la corporeidad: primer nivel de autopercepción, de autopertenencia que, sin embargo, no agota el sentido de la identidad y de su eventual autenticidad. Corporeidad que no resume totalmente en sí misma la identidad personal, sino que se presenta cual nivel más elemental y más entrañable de la constitución y posición de la persona dentro de la existencia y del mundo. Nivel entrañable y más íntimo, primordial y originario sentido de propocepción que Husserl llama "naturaleza perteneciente",¹¹ y que remite a un significado comprensible y, por ende, comunicable, es decir, elementalmente intersubjetivo. En esta etapa el cuerpo no es entendido como *Körper*, sino como *Leib*, o sea, en conexión orgánica con el mundo externo, cuerpo como intercorporalidad.

El segundo nivel sería el de la percepción de esa capacidad y actividad representativa.

El tercer nivel sería, para Rigobello, el espacio de la interioridad, de los valores humanos, trascendente en el que se enmarcaría la diferencia como a-percepción de una alteridad irreductible, alteridad que es, en su pensamiento, extrañeza interior. Esta dimensión es momento hermenéutico de lo inagotable.

La antropología resultante es, pues, una antropología descriptiva, articulada en niveles dialécticos, relacionados, irreductibles el uno al otro.

¹⁰ Aquí encontramos la referencia a San Agustín, (cfr. *Confessiones*, III, 6, 11), especialmente la profundísima fórmula "*interior intimo meo*".

¹¹ Cfr. HUSSERL, Edmund; V meditación cartesiana, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano, 1997.

En este mismo punto, Rigobello postula la necesidad de efectuar una “ruptura metodológica”: abandonar el método trascendental explicativo e intentar una investigación que se abra a una hermenéusis¹². Esta propuesta encuentra su legitimización en el hecho de que la extrañeza pone en crisis la apodicticidad de la subjetividad: lo extraño irrumpe en la escena del sujeto desestabilizándolo y descolocando su aparente equilibrio. En definitiva, lo extraño se presenta bajo forma de no-homologable. Sin embargo, la extrañeza no parece, simplemente, pertenecer a nuestro horizonte concienial: es algo ontológicamente existente, es la contradicción misma presente dentro de la naturaleza humana, contradicción que Rigobello caracteriza como algo extraño, que no se deja clasificar, ni serenar en la sed de conocimiento que es variante de la vocación totalizante del yo apodíctico. La extrañeza interior, antes de presentarse como otro que entra en mi horizonte, es una presencia, una advertencia interna al sujeto, una contradicción dentro del yo, que abre una brecha de inquietud existencial. Esta connotación de extrañeza resulta en una antropología basada en la relacionalidad del yo consigo mismo, una identidad marcada por la pro-

¹² Rigobello dice que esta “ruptura metodológica” (expresión mutuada por P. Ricouer que la utiliza, por la primera vez, en su *Finitude et culpabilité*), en el momento en que señala el límite del método trascendental, es medio para descubrir la naturaleza verdadera del mismo método. La llegada a la interioridad como extrañeza interior no marcaría el fallecimiento del método husserliano, sino su cumplimiento. El método llegaría al límite de su funcionalidad en el momento en que el “objeto” de la reducción es, justamente, la interioridad, en cuanto contenido en sí inagotable, no tematizable, no cognoscible según los criterios fenomenológicos mismos. El trascendental es condición de posibilidad, y el método trascendental hace, justamente, referencia a condiciones de posibilidad: la interioridad, sin embargo, ya no es fenómeno reducible, sino el contexto mismo de la condición de posibilidad del ser persona. En este sentido, el trascendental parece devenir fundamento de todo posible discurso acerca de la constitución de la persona humana, poniendo en crisis el carácter apodíctico de la conciencia misma: es aquí, pues, que acontece una salida desde una filosofía que parecería enredada en una ulterior filosofía de la conciencia. Interesante parece también la propuesta rigobelliana de cumplir una reducción *von oben* en cambio de una *von unten*, es decir, una reducción orientada hacia arriba, hacia la complejidad de la persona, en cambio de una reducción orientada a simplificar a puro fenómeno la delineación de la persona humana. Cfr. RIGOBELLO, Armando; *Autenticità nella differenza*, Ed. Studium, Roma, 1989, Pág.18.

blematicidad de su propia autoposición. Para Rigobello, la extrañeza, al poner en crisis nuestros horizontes de significados, reclama una lucha por el Sentido mismo. El extraño no puede ser reducido a correlación óntico-noemática, es decir, a polo intencional de nuestra conciencia. Por lo tanto, la fenomenología logra su límite, según Rigobello, en el momento en que llega a la saturación del proceso de reducción aplicado a la extrañeza, a la alteridad presente en el yo y a la del otro y del mundo. La teoría trascendental de la experiencia funda una teoría trascendental del mundo objetivo¹³, acabando su movimiento en el momento en que la alteridad, ontológicamente entendida, se asoma al horizonte de la intencionalidad. La alteridad, en pocas palabras, pone en crisis la intencionalidad misma del sujeto, ubicándose en un plano distinto al de los actos intencionales, rompiendo el tranquilo flujo de los *Erlebnisse* subjetivos. La a-percepción de la alteridad rompe con el proceso gnoseológico de la conciencia. Más allá de la percepción de un estrado irreductible, es decir, más allá de la a-percepción de la corporeidad propia, la fenomenología no parece poseer las herramientas para justificar o explicar la aparición de la alteridad al horizonte de la conciencia en cuanto mundo de los valores.

La hipótesis de Rigobello prevee, así, que esta dimensión valorativa pertenece a un ámbito más profundo de la humanidad, íntimamente conectado con la interioridad, es decir, conectado con la esfera de la extrañeza interior: el mundo de los valores, el mundo de los significados, superan el sentido de entrañabilidad que constituye el yo. La naturaleza perteneciente correspondería, pues, a un solipsismo elemental, mientras que la dimensión de la extrañeza abriría el paso a la espiritualidad.¹⁴

¹³ Cfr. RIGOBELLO, Armando; *Autenticità nella differenza*, Ed. Studium, Roma, 1989, Págs. 42-43.

¹⁴ El discurso de Rigobello queda incontestablemente abierto a una retórica de tipo metafísico. Hasta ahora la extrañeza interior ha sido analizada como contenido en forma atemática, es decir, como núcleo de sentido no mejor caracterizado. Sin embargo, esto no quiere decir que este tipo de discurso pueda tener la pretensión de ser una demostración de la existencia de Dios, o de una intuición de la idea de Dios, sino como exigencia que justifica y que deja abierta, en muchos pensadores, la posibilidad de hacer referencia a una idea de Dios y, por lo tanto, manifestar una pretensión de transformar el contenido atemático en discurso temático, y eventualmente teológico.

Lo que nuestro autor propone, es, al final de cuentas, una “metafísica de la diferencia interior”.¹⁵

Esta propuesta implica una elección de vida moral: la diferencia constitutiva llama la interioridad a vivir *en la diferencia interior*, y a orientar la ética en el sentido de la aceptación de la trascendencia cual dimensión en la que el significado logra su plenitud, con todo el drama de la existencia humana en sus múltiples contradicciones.¹⁶

¹⁵ Cfr. RIGOBELLO, Armando; *Autenticità nella differenza*, Ed. Studium, Roma, 1989, Pág. 58. Lo que Rigobello propone, con su argumentación, es el cumplimiento de una reducción fenomenológica al revés: una reducción *von oben* en cambio de *von unten*. La idea es invertir el proceso reductivo hacia arriba, hacia la complejidad de la conciencia misma, complejidad que se presenta al yo en el momento en que la alteridad aparece al horizonte de la intencionalidad.

¹⁶ RIGOBELLO, Armando; *Autenticità nella differenza*, Ed. Studium, Roma, 1989, Pág. 69, dice: “*Difendere la differenza significa (...) una lotta per il riconoscimento delle articolazioni della realtà contro delle suggestioni delle unificazioni totalizzanti.*” Traduciendo: “Defender la diferencia significa (...) una lucha por el reconocimiento de las articulaciones de la realidad en contra de las sugerencias de las unificaciones totalizantes.” Traducción mía. La actitud de defensa de la diferencia está completamente despojada de toda ingenuidad: la propuesta de Rigobello está conscientemente orientada hacia un tipo de subjetividad “viril”, no heroica ni para “los domingos por la tarde”, sino plena, honda, no asombrada por las contradicciones de la condición humana en todas sus tensiones, en todas sus tonalidades. Una actitud que tenga en cuenta las dificultades de un vivir que requiere la autenticidad de una vida moral libremente elegida, vida moral que es consciente de los límites humanos entendidos ellos también como diferencia, tensiones que se pueden ejemplificar con la imagen de una lucha entre lo finito y lo infinito, tema clásico de la literatura filosófica y del arte en general. Situaciones que varían según el contexto histórico, cultural y que, sin embargo, en sus variedades, ponen de relieve la estructura invariable de la constitución de la naturaleza humana en cuanto tal. Cfr. RIGOBELLO, Armando; *Autenticità nella differenza*, Ed. Studium, Roma, 1989, Págs. 68-70. Estructura que se confronta y que vive encarnada en la historia. RIGOBELLO, Armando; *Autenticità nella differenza*, Ed. Studium, Roma, 1989, Pág. 77: “*La soggettività della estraneità interiore, dell’etica della differenza, che è autentica nella differenza, rimane aperta al rischioso e fecondo contatto con il divenire storico, ma entra in sintesi con tale divenire mediante criteri perenni, entro i limiti invalicabili di ciò che la costituisce come autentica nella differenza. Condizione umana aperta, ma costante nel suo modo di aprirsi.*” Traducción mía: “La subjetividad de la extrañeza interior, de la ética de la diferencia, que es auténtica en la diferencia, permanece abierta al peligroso y fecundo contacto con el devenir histórico, pero entra en síntesis con tal devenir mediante criterios perennes, dentro de los límites infranqueables de lo que la constituye como auténtica en la diferencia. Condición humana abierta, pero constante en su modo de abrirse.”

La vivencia de la extrañeza interior, según Rigobello, puede abrir a la comunicación, comunicación que puede darse en variados aspectos y modalidades: solipsismo, comunicación pragmática y comunicación en la autenticidad.

La comunicación solipsista es la modalidad de la conciencia que elige vivir la diferencia como algo extrínseco; la comunicación pragmática se mantiene a un nivel superficial de relación: es transmisión informativa en la que la diferencia y la alteridad están percibidas como algo inherente a la conciencia, pero no de una manera tan íntima. La verdadera comunicación, al contrario, acontece en la autenticidad, o sea una comunicación completamente *des-interesada*, en la que el interlocutor viene percibido como Otro, como alteridad caracterizada por su trascendencia. Ésa se califica, pues, como elección moral en cuanto adhesión a un tipo de vida auténtica,¹⁷ mientras que las demás modalidades reflejan tonalidades morales que pueden, en distintas medidas, empeñar o no el sujeto a ser fiel a su propia autenticidad.

La raíz misma de la comunicación interpersonal es, pues, la extrañeza interior cual fondo originario de nosotros mismos. En definitiva, la extrañeza interior es una perspectiva que nos ofrece un modelo antropológico basado en la aceptación de la diferencia cual condición de posibilidad de la experiencia humana; criterio interpretativo de la persona cual inagotable problema filosófico.

La extrañeza interior se encuentra en el punto principal de la conciencia humana en el que la diferencia se descubre como autenticidad, como constitución compleja en la que la percepción de la extrañeza misma se revela como interior.¹⁸

La extrañeza interior puede abrir el yo a la comunicación auténtica: diálogo con el extraño, con la alteridad del otro en cuanto otro, diá-

¹⁷ Cfr. RIGOBELLO, Armando; *Autenticità nella differenza*, Ed. Studium, Roma, 1989, Pág. 95.

¹⁸ Cfr. RIGOBELLO, Armando; *Autenticità nella differenza*, Ed. Studium, Roma, 1989, Pág. 160.

logo con la admisión de esta irreductible alteridad, diálogo con una trascendencia que no se deja reducir a contenido intencional.

La antropología dibujada en las páginas rigobellianas es, pues, una antropología de la diferencia en el eje de la constitución del yo, alteridad que restituye al yo su propia identidad, antropología de la destitución de un yo autárquico, antropología de la ética de la comunicación auténtica y ética de la diferencia, comunicación que parte desde la advertencia de una extrañeza interior en la misma interioridad, y que se abre a la concepción de la alteridad del prójimo en cuanto interlocutor.

El tipo de comunicación que resulta de esta antropología debe, entonces, ser una comunicación dirigida al entendimiento del otro en cuanto polo autónomo, en cuanto interlocutor original y originario, exponente de un mundo de la vida distinto del mío, de valores culturales que reflejan su historia, su constitución, filosofía del diálogo, tan necesitada, tan deseada y así difícil de realizar en nuestros tiempos de confrontación con realidades otras, pero no menos auténticas de la nuestra.

5. Consideraciones metodológicas: la hermenéutica fenomenológica

Para Rigobello, la fenomenología no llega a su límite en el momento del encuentro teórico con la alteridad, sino que, más bien, logra su cumplimiento más alto. Lo que él propone no es, por lo tanto, un rechazo de la fenomenología tachada de ser incapaz de abrazar la alteridad sin reducirla a una proyección de un *alter ego*, sino una lectura de los datos fenomenológicos en clave hermenéutica.

A fin de realizar esto, Rigobello propone de introducir en el discurso sobre la alteridad del otro, un elemento que se presenta como índice y cánón hermenéutico de la persona humana misma. Postulando la idea de la "extrañeza interior", Rigobello intenta realizar un sincretismo metodológico entre fenomenología y hermenéutica. Insertando el elemento de la alteridad dentro de la constitución de la persona,

él logra subrayar el carácter propiamente abierto del sujeto y, por lo tanto, irreductible a un *eidós*, a una abstracta esencia. La concreta existencia de la persona impone, entonces, un cambio de metodología antropológica: desde la fenomenología trascendental él propone de pasar a una hermenéutica fenomenológica.

A partir de un análisis sobre el método fenomenológico, Rigobello pretende cumplir un estudio sobre el ser humano moviéndose en y por el ámbito del personalismo, especialmente aquel postulado por E. Mounier (en el contexto francés) y por L. Stefanini (en el contexto italiano). Este paso, en última instancia, resulta configurarse como un sincretismo filosófico que desemboca en la postulación de una propuesta de sentido en ámbito antropológico.¹⁹

En su obra *Autenticità nella differenza* (1989), Rigobello cumple su original reflexión antropológica sobre la persona humana, a partir del análisis del itinerario hasta entonces realizado por el método fenomenológico, para avanzar una propia propuesta de sentido que vaya más allá de los límites a los que el método trascendental mismo había llegado.

A partir de la advertencia de una “fractura” interna al ser humano, “fractura” que el nihilismo y la filosofía contemporánea han evidenciado y puesto de manifiesto, Rigobello intenta reconstruir un posible discurso sobre el sujeto.

¹⁹ Particular relevancia asume, en el pensamiento rigobelliano, la figura de L. Stefanini, maestro y profesor del Rigobello. El personalismo de Stefanini intentaba no reducir la persona humana a algún criterio explicativo, ni bajo la tentativa de negar la posibilidad de construir un discurso filosófico sobre ella sino, más bien, para afirmar y declarar su irreductible infinitud y su irrecusable complejidad. La persona, en Stefanini, así como en Rigobello, se quedaría principio trascendente. El único criterio-guía, por lo tanto, presente en el pensamiento personalista de Stefanini, resulta ser la inagotable variedad y trascendencia de los niveles constitutivos que caracterizan a la persona humana; niveles relacionados entre sí, no reductibles el uno al otro, niveles que denuncian una infinita poliedricidad de la persona humana. Este criterio es también lo que anima las reflexiones de Rigobello.

No se trata de eliminar un método para adoptar otro, sino más bien de cumplir una inserción sincrética entre los dos (el fenomenológico y el hermenéutico), es decir, de recoger los datos ofrecidos por el método trascendental y de empezar una operación de interpretación sobre ellos. Este proceso es llevado a cabo por Rigobello, justamente, gracias a la postulación de la idea de *extrañeza interior*, que se pone como clave interpretativa de la persona humana, como cumplimiento de su propia autenticidad. Esta inserción en el seno mismo de la conciencia trascendental, así como postulada por Husserl, permite a Rigobello salir de la filosofía de la conciencia, para abrir su reflexión antropológica a una hermenéutica fenomenológica de la persona humana.²⁰

La fenomenología de la autenticidad planteada por nuestro autor, parece llevarnos a una ontología semántica que se mueve hacia horizontes metafísicos: se trata, pues, de una investigación sobre las mismas condiciones de posibilidad del sujeto-persona. En el nivel de la interioridad del sujeto, significado y autenticidad ya no se pueden configurar como connotaciones que califican contextos regionales, sino que coinciden o, más bien, *son* el contexto mismo en el que se mueve la investigación antropológica.

Es exactamente aquí que el método cambia su dirección, insertando elementos que nos permiten salir del carácter unívoco de la conciencia: el trascendental se pone no como resultado de reducciones sino como fundamento mismo de la constitución humana, es decir, como contexto mismo de la investigación.

La clave de todo el discurso se encuentra justamente en la postulación del concepto de *extrañeza interior*, en cuanto concepción personalístico-hermenéutica de la subjetividad humana. Analizando el proceso de las reducciones fenomenológicas, Rigobello se percató de que la subjetividad psicológica queda fuera de los contextos de significado fenomenológicos, esa misma subjetividad que parece plantear una irreductible pregunta por el sentido de su presencia. Por ende,

²⁰ Cfr. RIGOBELLO, Armando; *Autenticità nella differenza*, Ed. Studium, Roma, 1989, Pág. 18.

parece que hay dos elementos que emergen al límite del contexto semántico de la visión fenomenológica: la conciencia, esto es, el yo empírico-trascendental, y su incógnita interior que pregunta por un sentido más allá de las correlaciones de significados buscadas por la reducción trascendental.²¹

Lo que Rigobello intenta hacer es poner en relación todos estos factores resultantes, factores que dan una noción del sujeto humano compleja y articulada en niveles que van más allá de aquellos detectados por la reducción fenomenológica. Tales niveles, por lo tanto, no son interpretados solamente como límites, sino como inquietudes existenciales que denuncian y requieren un fundamento más allá de aquello fenomenológicamente entendido. Lo que aquí se pretende hacer es, entonces, investigar si y como esta "incógnita interior", esta inquietud, resulta conectada con la subjetividad humana misma.

Se trata, pues, de focalizar la atención directamente sobre lo que constituye el límite del proceso reductivo: la advertencia de esta "incógnita" se abre a la posibilidad de venir traducida en términos de hermenéutica de la persona humana, esto es, una fenomenología hermenéutica. En este paso reside el significado de la fórmula *extrañeza interior*: noción que indica y denuncia una doble dimensionalidad de la subjetividad humana, subjetividad problemática e irreductible. Si, por un lado, indica una resistencia concienical que advierte lo que es separado de sí como distinto, como extraño, por otro, indica también una constitución que se presenta (o, al límite, se opone) frente a la misma conciencia subjetiva. Una de las aportaciones más significativas de Rigobello, nos parece que es el hecho de que él haya postulado el elemento de la diferencia, de la extrañeza, como *interno* a la subjetividad misma. Para él, el yo no es *otro*, sino, podríamos decir, que *el otro es en el yo*.

En particular, el término "diferencia" parece aquí cargarse de una tonalidad semántica distinta y más profunda que la del término "alteridad".

²¹ Cfr. RIGOBELLO, Armando; *Autenticità nella differenza*, Ed. Studium, Roma, 1989, Pág. 37.

La extrañeza sería, pues, una calificación más radical que la “diferencia” advertida como dinamismo interno a la subjetividad y a la persona. Este dinamismo logra una forma de concreción en la comunicación significativa que, eventualmente, se configura como auténtica. La extrañeza se volvería, entonces, autenticidad de la significación misma, centro de significación a partir del cual se desprenderían y desarrollarían las variadas expresiones humanas (culturales, morales, sociales, etc...). Mas, advierte Rigobello, es necesario cumplir una “ruptura metodológica”: la noción de extrañeza se presenta como clave interpretativa de la subjetividad.²²

El centro de significación que se presenta como extrañeza interior no es un estrato del alma, sino un dato, una presencia: alteridad que es constitutiva e irreducible aún en una conciencia trascendentalmente reducida.²³

Rigobello, en pocas palabras, propone partir desde los datos fenomenológicos logrados a través de una reducción trascendental llevada a cabo según el doble movimiento *von unten* y *von oben*, es decir, desde arriba abajo y desde abajo arriba: partiendo desde la complejidad de la persona humana hacia su simplicidad, y viceversa, en búsqueda de la complejidad humana y de las estructuras dialéctico-sintéticas de la persona. Lo que propone es, pues, una metodología que sea sincrética, es decir, una hermenéutica fenomenológica.

Exactamente esta pluralidad de perspectivas es lo que pone en crisis la rigurosidad y la neutralidad de la metodología fenomenológica. Nos parece que el proceso reductivo, sistemáticamente conducido, se defragmenta en los reflejos de una subjetividad que se sustrae a todo tipo de formalización apodíctica. Por lo tanto, resultaría también

²² Este paso desde la metodología fenomenológica a aquella hermenéutica permite a Rigobello preservar su argumentación de la acusación de ser una variante de la filosofía de la conciencia: la extrañeza interior, de hecho, no se presenta como un dato de una pre-constituida conciencia trascendental, sino más bien, como elemento que la fundamenta.

²³ Cfr. RIGOBELLO, Armando; *Autenticità nella differenza*, Ed. Studium, Roma, 1989, Pág. 52.

imposible realizar una total autocomprensión del yo trascendental por parte de la misma conciencia. Se trata, pues, de cambiar dirección a la investigación: se pasaría desde una “ontología del mundo de la vida” a una “metafísica de la diferencia interior”²⁴.

El planteamiento rigobelliano de la persona se presenta, en cierta medida, como metafísico²⁵: nos preguntamos, pues, si es necesario que la cuestión se presente en estos términos, es decir, si se pueda hablar de la persona humana prescindiendo de toda dimensión metafísica, prescindiendo de toda definición; nos preguntamos también si esa dimensión constituya un elemento fundamental para toda posible argumentación antropológica más bien que un límite estructural del discurso.

La extrañeza interior se revela, así, clave interpretativa y valórica del ser humano que resulta en relacionalidad misma, intersubjetividad en sí, intra e inter-comunicación. La extrañeza es, de hecho, una diferencia inscrita dentro de la conciencia: advertencia que se encuentra ya en un sujeto en el que la conciencia tiene un primado. “Persona” es, pues, criterio unificador de estos planos que no consiguen agotar ni ofrecer una definición cerrada de ella.

“Persona”, en el pensamiento rigobelliano, es advertencia de la trascendencia. Una subjetividad que aparece como connotada por una diferencia interior, se presenta irreductible al resultado de un completo

²⁴ Cfr. RIGOBELLO, Armando; *Autenticità nella differenza*, Ed. Studium, Roma, 1989, Pág. 56.

²⁵ Rigobello dice: “[Persona] ha un suo nucleo ontologico, ed in ultima istanza, metafisico, poiché è strettamente connessa alla nozione di senso. L’idea di senso (e quindi non semplicemente di significato) non è disgiunta da quella di essere. Il senso è positività, affermazione, essere piuttosto che nulla. Il nucleo ontologico della persona non presenta, tuttavia, la rigidità di una definizione formale.” “[Persona] tiene su núcleo ontológico y, en última instancia, metafísico, en cuanto estrictamente conectada a la noción de sentido. La idea de sentido (no de simple significado), pues, no resulta separada de la de ser. El sentido es positividad, afirmación, ser más bien que nada. El núcleo ontológico de la persona no presenta, sin embargo, la rigidez de una definición formal.” RIGOBELLO, Armando (ed.) *L’altro, l’estraneo, la persona*, UUP, Roma, 2000, Pág. 19. Traducción mía.

proceso autoconciencial inmanente y expresa un constitutivo dinamismo relacional con tal diferencia. La presencia de una diferencia interior, fenomenológicamente detectada, pero trascendentalmente irreductible, es lo que conduce la argumentación rigobelliana fuera de la filosofía de la conciencia. La diferencia interior abre el espacio comunicativo en el interior mismo del sujeto, espacio que denuncia la existencia de dimensiones que van más allá de lo trascendental: el yo deja de ser apodíctico para revelarse como enigma, dinamismo relacional-comunicativo.

La persona humana es vista, entonces, como principio comunicativo en sí.

A este punto, todo tipo de comunicación auténtica se configura como elección ética. Si el logro de una comunicación en la autenticidad está posibilitado por un movimiento de aceptación de la presencia de esta diferencia interior, entonces, ya desembocamos en el ámbito de la ética. La diferencia interior se presenta, pues, como opción que pregunta por una personal respuesta. Discurso que se configura como ética de la comunicación interpersonal y que involucra e implica una eventual argumentación sobre la responsabilidad para con la alteridad. Se pasaría, entonces, desde una ética *de* la responsabilidad a una ética *como* responsabilidad: la apertura a la diferencia interior y a la alteridad de los otros, nos propone y nos demanda una elección que es, ella misma, responsabilidad, tarea de realización de la persona humana.

“Persona”, pues, no es un concepto que se explica y se pierde en y a partir de la trama de las relaciones comunicativas con la realidad externa, sino un principio hermenéutico de la relacionalidad inscrita dentro de ella misma.

Se revela necesario ahora cumplir algunas precisiones, sobre todo terminológicas.

En primer lugar, “persona” difiere de “subjetividad”. “Persona” se presenta más bien como una calificación de la subjetividad, como el espesor ontológico de una subjetividad que advierte, en su seno, la

presencia de una extrañeza, de una irreductible diferencia. Persona es, pues, lo que supera la intencionalidad absoluta de una subjetividad trascendental: superación que guarda la relacionalidad de las distintas dimensiones interiores que se presentan como “diferencia interior”. La persona es lo que califica todos los actos de la subjetividad, trascendiéndolos, y que se constituye como eje a partir del cual se desprenden las dimensiones subjetivas de la existencia humana.²⁶

Esto quiere decir que la presencia del otro, de esta diferencia interior que nos convoca a una confrontación con la misma extrañeza, son los términos que, eventualmente, permiten a la subjetividad intencional descubrir el valor persona como elemento fundante de la intencionalidad misma²⁷. En este sentido, “persona” resulta ser principio unificador de estos elementos distintos presentes en la constitución de la subjetividad humana y que nos restituyen la dramaticidad de sus movimientos en la cotidianidad de la historia y del mundo de la vida.

Sin embargo, se podría decir que pensar profundamente en la diferencia, en la extrañeza, nos llevaría a postular una subjetividad deconstruida y fragmentada, casi un juego de perspectivas, una ilusión óptica. Mas, postular la “persona” como principio ontológico y trascendente que unifique de manera dinámica y dialógica los distintos niveles y las fracturas presentes en la subjetividad, quiere decir, para Rigobello, confutar esta hipótesis de defragmentación y avanzar una propuesta de sentido.

Esta comunicatividad interpersonal marca el límite del pensamiento trascendental: la reflexión ontológica sobre el límite nos provee de la posibilidad de desarrollar una hermenéutica del dato fenomenológico,

²⁶ Rigobello dice que la estructura compleja y, por ende, problemática de la persona, encontraría una garantía formal en la definición de persona en el plano ético y en aquello jurídico, es decir, en una idea regulativa y en cuanto sujeto de un sistema normativo. Cfr. RIGOBELLO, Armando; *L'altro, l'estraneo, la persona*, ed. por A. Rigobello, UUP, Roma, 2000, Pág. 16.

²⁷ Cfr. RIGOBELLO, Armando; *L'altro, l'estraneo, la persona*, Ed. por A. Rigobello, UUP, Roma, 2000, Pág. 20.

límite que se presenta como instancia interpretativa que pregunta por el sentido.

El límite del método trascendental denuncia la presencia de la extrañeza interior, la posibilidad de conflictos existenciales con la alteridad del mundo y de los demás: factores que nos sugieren el hecho de que la subjetividad humana no es sólo intencionalidad trascendental, sino dinamismo vivo y abierto a la constitución del mundo de la vida.

Si la persona es *relacionalidad* en sí, entonces, es necesario elaborar un discurso que parta exactamente desde la complejidad de las relaciones comunicativas humanas. Se trata de un método que se esfuerza para tomar en consideración la concreta existencia de los seres humanos, sin abstraer de las situaciones y contingencias que se desprenden del concreto curso de la historia de cada cual. Metodología que se abre a la variedad de las perspectivas bajo las cuales la persona humana se presenta en un discurso antropológico que no violenta la naturaleza abierta de la relacionalidad humana. Discurso, pues, que no pretende encasillar la persona en categorías fijas y apodícticas, sino interpretarlas a la luz de la convicción que siempre la persona se quedará más allá de toda explicación. Método que se deja encantar por la variedad e infinidad de las expresiones mismas de la naturaleza humana, que guarda un genuino estupor frente a ella, y que se esfuerza para entender sin imponer algún tipo de definición estática. Método, pues, que nos posibilitaría una lectura e interpretación a fin de lograr un mayor conocimiento del ser humano y para descifrar la historia de la humanidad, sus cambios, variaciones, sus dramas, sus magnificencias.

6. Conclusiones

En conclusión, pensamos que la aportación novedosa de Rigobello reside, básicamente, en la inserción, en el seno mismo de la constitución subjetiva, de un concepto: la *extrañeza interior*. Tal concepto se perfila como criterio hermenéutico de la persona humana, a partir de la interpretación de los datos fenomenológicos recogidos gracias al ejercicio de una sistemática acción reductiva de la subjetividad humana. Rigobello dibuja, pues, el elemento de la "diferencia" como

dinámica interna a la persona, dinámica que constituye al sujeto mismo abriéndolo a la definición de “persona”: este factor denuncia una irreductible dialogicidad interna a la constitución de la subjetividad misma. Cumpliendo esta operación, Rigobello consigue cambiar registro a la investigación: se pasa desde una ontología de la conciencia a una hermenéutica que intenta interpretar a la persona humana como contexto mismo en el que significado y sentido se entretejen irreductiblemente. La persona humana resulta ser, así, ámbito en el que se revela el sentido mismo de la trascendencia, poniéndose como criterio guía, principio unificador de los niveles individualizados en la conciencia gracias a la reducción fenomenológica.

Se trata de la introducción de un sincretismo metodológico: a partir de la fenomenología de la persona humana se abriría un espacio en el que se revela necesario intentar una interpretación de la persona misma en sus expresiones. La persona se presenta, pues, como principio en sí dialógico, a la hora de enfrentarse con la diferencia que ya se presenta inscrita dentro de la constitución humana.

La persona humana, así dibujada, parece quedarse abierta a la elección ética de una aceptación de la diferencia en sí: la dialogicidad inscrita en la estructura de la persona abre la reflexión sobre la hermenéutica de la comunicación intra-subjetiva y, eventualmente, sobre la intercomunicación. La advertencia de una diferencia interior se presenta como apertura a un diálogo dirigido a la alteridad del yo hacia sí mismo y a la de los otros. Tal advertencia actualiza la elección ética de realizar un diálogo auténtico, más bien que simplemente funcional: realización de un diálogo con la alteridad de los demás, instancia que, en el panorama de nuestra historia contemporánea, se revela como necesidad.

7. Bibliografía:

RIGOBELLO, Armando; *Autenticità nella differenza*, Ed. Studium, Roma, 1989.

_____ ; *L'estraneità interiore*, Ed. Studium, Roma, 2001.

VV. AA.; *La persona e le sue immagini*, Ed. por A. Rigobello, UUP, Roma, 1999.

VV. AA.; *L'altro, l'estraneo, la persona*, Ed. por A. Rigobello, UUP, Roma, 2000.